



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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

# فحواصيص الأئمة

في

أخبار الأئمة

تأليف العلامة العبد المذنب

الميرزا محمد باقر الخليلي

الجزء ٥ - ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# محاضرات فى اصول الفقه

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت فى الطباعة:

جامعه مدرسين حوزة علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١١	محاضرات في اصول الفقه
١١	اشاره
١١	المجلد الأول
١١	اشاره
١٥	تمهيد
١٦	و ينبغي التنبيه على أمور
٢١	شبهه و دفع
٢٤	شبهات و دفع
٤٢	في الوضع
٤٨	في حقيقه الوضع
٩٣	الإنشاء و الاخبار
١٠٠	أسماء الإشاره و الضمائر
١٠٢	استعمال اللفظ في المعنى المجازى
١١٢	أقسام الدلاله
١١٩	وضع المركبات
١٢١	الوضع الشخصى و النوعى
١٢٣	علامات الحقيقه و المجاز
١٣٥	تعارض الأحوال
١٣٥	الحقيقه الشرعيه
١٤٤	الصحيح و الأعم
١٦٥	تبصره
١٧٣	تذليل
١٧٩	ثمره المسأله

١٧٩	اشاره
١٩٤	المقام الثاني في المعاملات
٢٠٦	تذييل
٢٠٨	الاشتراك
٢١٥	استعمال اللفظ
٢٢٥	المشتق
٢٥٧	الأقوال في المسأله
٢٦٥	أدله القول بالأعم
٢٧٤	هل المشتق بسيط أم مركب؟
٢٩٣	الفرق بين المشتق و المبدأ
٢٩٨	ما هي النسبه بين المبدأ و الذات؟
٣٠٣	ما هو المتنازع فيه في المشتق؟
٣٠٦	المجلد الثاني
٣٠٦	اشاره
٣٠٦	اشاره
٣١٠	بحث الأوامر
٣١٦	المعنى الاصطلاحي للأمر
٣٢٣	بحث و نقد حول عده نقاط
٣٢٣	اشاره
٣٢٣	(١) نظريه الأشاعره: الكلام النفسى و نقدها
٣٣٩	(٢) نظريه الفلاسفه: إرادته تعالى ذاتيه، و نقدها
٣٤٩	(٣) نظريه الأشاعره: مسأله الجبر و نقدها
٣٨٢	(٤) نظريه المعتزله: مسأله التفويض و نقدها
٣٨٨	(٥) نظريه الإماميه: مسأله الأمر بين الأمرين
٤٠٤	(٦) نظريه العلماء
٤٢٦	صيغه الأمر

٤٢٦	اشاره
٥٠٤	النفسي و الغيرى
٥١٠	الأمر عقيب الخطر
٥١١	المره و التكرار
٥١٦	الفور و التراخى
٥٢٥	مبحث الاجزاء
٥٩٧	مقدمه الواجب
٥٩٧	اشاره
٦٠٩	الشرط المتأخر
٦٢٣	الواجب المطلق و المشروط
٦٥٢	الواجب المعلق
٦٨٧	الواجب النفسى و الغيرى
٦٨٧	اشاره
٧٠٠	(آثار الواجب النفسى و الغيرى)
٧٠٨	الأقوال حول وجوب المقدمه
٧٠٨	اشاره
٧٢٣	(أدله صاحب الفصول)
٧٣٠	ثمره النزاع فى المسأله
٧٣٧	الواجب الأصلى و التبعى
٧٣٩	مقتضى الأصل فى المسأله
٧٤٣	مقدمه المستحب
٧٤٤	مقدمه الحرام
٧٤٦	المجلد الثالث
٧٤٦	اشاره
٧٤٩	تتمه بحث الأوامر
٧٥٢	مسأله الضد

- ٧٥٣ ..... اشارة
- ٧٨٨ ..... شبهه الكعبي بانتفاء المباح
- ٧٩٢ ..... الضد العام
- ٧٩٨ ..... الكلام فى ثمره المسأله
- ٧٩٨ ..... اشارة
- ٨٣٩ ..... مسأله الترتب
- ٨٣٩ ..... اشارة
- ٨٥٠ ..... أدله إمكان الترتب
- ٨٨٥ ..... أدله استحاله الترتب و نقدها
- ٩٠٧ ..... بقى الكلام فى أمور:
- ٩٥٢ ..... بيان التزام و التعارض و نقطه امتياز
- ١١٠٥ ..... المجلد الرابع
- ١١٠٥ ..... اشارة
- ١١٠٥ ..... اشارة
- ١١٠٨ ..... تتمه بحث الأوامر
- ١١٠٨ ..... هل يجوز أمر الأمر
- ١١١٧ ..... هل الأوامر متعلقه
- ١١٢٧ ..... النسخ
- ١١٣١ ..... الواجب التخييرى
- ١١٥٥ ..... الواجب الكفائى
- ١١٦٥ ..... الواجب الموسع و المضيق
- ١١٧٩ ..... الأمر بالأمر بفعل
- ١١٨٥ ..... الأمر بشئ بعد الأمر به ظاهر
- ١١٨٦ ..... المقصد الثانى: مبحث النواهى
- ١١٨٦ ..... اشارة
- ١٢٦٩ ..... اجتماع الأمر و النهى



- ١٢٦٩ ..... اشاره
- ١٣٢١ ..... ثمره مسأله الاجتماع
- ١٤١١ ..... أدله جواز الاجتماع
- ١٤٣٩ ..... الاضطرار إلى ارتكاب المحرم
- ١٥٠٨ ..... بقى هنا أمور
- ١٥٣١ ..... المجلد الخامس
- ١٥٣١ ..... اشاره
- ١٥٣١ ..... اشاره
- ١٥٣٣ ..... تتمه مبحث التواهي - النهي في العبادات
- ١٥٨٤ ..... مباحث المفاهيم
- ١٥٨٤ ..... اشاره
- ١٦١٣ ..... بقى أمور:
- ١٦٥٧ ..... مفهوم الوصف
- ١٦٦٦ ..... مفهوم الغايه
- ١٦٧٠ ..... مفهوم الحصر
- ١٦٨٠ ..... مفهوم العدد
- ١٦٨١ ..... العام و الخاص
- ١٦٨١ ..... اشاره
- ١٦٩٢ ..... عدّه مباحث
- ١٧٣٧ ..... تكمله
- ١٧٧٨ ..... الفحص عن المخصص
- ١٨٠٣ ..... الخطابات الشفاهيه:
- ١٨١٥ ..... تعقب العام بضمير
- ١٨٢٢ ..... تعارض المفهوم مع العموم
- ١٨٣٤ ..... تعقب الاستثناء للجملات
- ١٨٣٩ ..... تخصيص الكتاب بخبر الواحد

١٨٤٥	التخصيص و النسخ
١٨٥٨	النسخ
١٨٤٣	البداء
١٨٧٤	المطلق و المقيد
١٨٧٤	اشاره
١٩٠٤	هل يحمل المطلق على المقيد
١٩١٦	المجمل و المبين
١٩١٩	تعريف مركز

سرشناسه:خويي، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پديدآور:محاضرات في اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئي / تاليف محمداسحاق الفياض

مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسين في الحوزه العلميه قم، موسسه النشر الاسلامي، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين في الحوزه العلميه قم، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابك:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹۱۱۰۰۰ريال

يادداشت:عربي

يادداشت:چاپ هاي قبلي كتاب حاضر دار الهادي للمطبوعات و موسسه انصاريان بوده است

يادداشت:ج. ۱۴۲۱ ق. = ۱۴۰۰: ۱۳۷۹ ريال

يادداشت:کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع:اصول فقه شيعه

شناسه افزوده:فياض، محمداسحاق، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسين حوزه علميه قم. دفتر انتشارات اسلامي

رده بندي کنگره:BP۱۵۹/۸/خ ۹ م ۱۳۷۷ ۳

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسي ملي:م ۷۹-۳۳۰۵

ص: ۱







## تمهيد

من الضروري الذي لا يشك فيه أحد إن الشريعة الإسلامية المقدسة تشتمل على أحكام إلزامية، من وجوبات و تحريمات تتكفل بسعادة البشر و مصالحهم المادية و المعنوية، و يجب الخروج عن عهدها و تحصيل الأمن من العقوبة من ناحيتها بحكم العقل.

و هذه الأحكام ليست بضرورية لكل أحد بحيث يكون الكل عالمين بها، من دون حاجة إلى تكلف مئونه الإثبات و إقامه البرهان عليها. نعم عدده منها أحكام ضرورية أو قطعية فيعلمها كل مسلم من دون حاجة إلى مئونه الإثبات و الاستدلال، و لكن جلها نظريات تتوقف معرفتها و تمييز موارد ثبوتها عن موارد عدمها على البحث و الاستدلال، و ان ذلك يتوقف على معرفه قواعد و مبادئ تكون نتيجتها معرفه الوظيفة الفعلية و تشخيصها في كل مورد، و ان هذه القواعد هي القواعد الأصولية فهي مباد تصديقيه لعلم الفقه المتكفل لتشخيص الوظيفة الفعلية في كل مورد بالنظر و الدليل، و ان المباحث الأصولية قد مهدت و أسست لمعرفة هذه القواعد و تنقيحها.

الأمر الأول: إن هذه القواعد و المبادئ على أقسام:

القسم الأول ما يوصل إلى معرفه الحكم الشرعى بعلم وجدانى، و بنحو البت و الجزم، و هى مباحث الاستلزامات العقلية: كمبحث مقدمه الواجب، و مبحث الضد، و مبحث اجتماع الأمر و النهى، و مبحث النهى فى العبادات، فانه بعد القول بثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته-مثلا- يترتب عليه العلم الوجدانى بوجوب المقدمه عند وجوب ذيهها بعد ضم الصغرى إلى هذه الكبرى. و كذا يحصل العلم البتى بفساد الضد العبادى عند الأمر بضده الآخر، إذا ضم ذلك إلى كبرى ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده.

القسم الثانى ما يوصل إلى الحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى بعلم جعلى تعبدى، و هى مباحث الحجج و الأمارات، و هذه على ضربين:

الضرب الأول- ما يكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى و الفراغ عنها، و هى مباحث الألفاظ بأجمعها، فان كبرى هذه المباحث و هى مسأله حجيه الظهور محرز و مفروغ عنها و ثابتة من جهه بناء العقلاء و قيام السيره القطعيه عليها، و لم يختلف فيها اثنان، و لم يقع البحث عنها فى أى علم، و من هنا قلنا انها خارجه عن المسائل الأصوليه.

نعم وقع الكلام فى موارد ثلاثه: الأول فى أن حجيه الظهور هل هى مشروطه بعدم الظن بالخلاف أم بالظن بالوفاق أم لا هذا و لا ذاك؟ الثانى فى ظواهر الكتاب و انها هل تكون حجه أم لا؟ الثالث فى أن حجيه الظواهر هل تختص بمن قصد افهامه أم تعم غيره أيضاً؟ و الصحيح فيها على ما أتى بيانه هو حجيه الظهور مطلقاً بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن بالخلاف، و لا بمن قصد افهامه. كما انه لا فرق فيها بين ظواهر الكتاب و غيرها.



ثم أن البحث في هذا الضرب يقع من جهتين: الجبهه الأولى في إثبات ظهور الألفاظ بحد ذاتها و في أنفسها مع قطع النظر عن ملاحظه ايه ضميمه خارجيه أو داخلية كمباحث الأوامر و النواهي و المفاهيم و معظم مباحث العموم و الخصوص و المطلق و المقيد كالبحث عن ان الجمع المحلى باللام هل هو ظاهر في نفسه في العموم أم لا؟ و عن ان النكره الواقعه في سياق النفي أو النهي هل هي ظاهره في العموم بحد ذاتها؟ و عن ان الفرد المعرف باللام هل هو ظاهر بنفسه في الإطلاق بلا معونه قرينه خارجيه ما عدا مقدمات الحكمه أم لا؟ الجبهه الثانيه في إثبات ظهورها مع ملاحظه معونه خارجيه كبعض مباحث العام و الخاص و المطلق و المقيد كالبحث عن ان العام و المطلق إذا خصصا بدليلين منفصلين، فهل هما بعد ذلك ظاهران في تمام الباقي أم لا؟ و البحث عن ان المخصص و المقيد المنفصلين المجملين، هل يسرى إجمالهما إلى العام و المطلق أم لا؟ و نحوهما.

الضرب الثاني- ما يكون البحث فيه عن الكبرى و هي مباحث الحجج (بعد إحراز الصغرى و الفراغ عنها) كمبحث حجيه خبر الواحد و الإجماعات المنقوله و الشهرات الفتوائيه و ظواهر الكتاب. و يدخل فيه مبحث الظن الانسدادي -بناء على الكشف- و مبحث التعادل و الترجيح، فان البحث فيه في الحقيقه، عن حجيه أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال.

القسم الثالث: ما يبحث عن الوظيفه العمليه الشرعيه للمكلفين في حال العجز عن معرفه الحكم الواقعي و اليأس عن الظفر بأى دليل اجتهادي، من عموم أو إطلاق بعد الفحص بالمقدار الواجب، و ما هو وظيفه العبوديه في مقام الامتثال و هو مباحث الأصول العمليه الشرعيه، كالاستصحاب و البراءه و الاشتغال.

القسم الرابع: ما يبحث عن الوظيفه العمليه العقلية في مرحله الامتثال في فرض فقدان ما يؤدي إلى الوظيفه الشرعيه، من دليل اجتهادي أو أصل عملي شرعي و هو مباحث الأصول العمليه العقلية، كالبراءه و الاحتياط العقلين؛

و يدخل فيه مبحث الظن الانسدادي-بناء على الحكومه-.

فالتتيجه المتحصله إلى الآن هي ان المسائل الأصوليه و قواعدها،على أقسام أربعة:الأول ما يثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني.الثاني ما يثبته بعلم جعلى تعبدى،و هذا القسم على ضربين-كما مر-.الثالث ما يعين الوظيفه العمليه الشرعيه بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدمين.الرابع ما يعين الوظيفه العلميه بحسب حكم العقل فى فرض فقدان الوظائف الشرعيه(يعنى الأقسام الثلاثه المتقدمه)، و عدم الظفر بشىء منها.فهذا كله فهرس المسائل الأصوليه و ترتيبها الطبيعى.

و من هنا ظهر فائده علم الأصول و هي:(تعيين الوظيفه فى مقام العمل الذى هو موجب لحصول الأمن من العقاب).و حيث ان المكلف الملتفت إلى ثبوت الأحكام فى الشريعه يحتمل العقاب وجدانا،فلا محاله يلزمه العقل بتحصيل مؤمن منه،و حيث أن طريقه منحصر بالبحث عن المسائل الأصوليه،فإذاً يجب الاهتمام بها،و بما ان البحث عنها منحصر بالمجتهدين دون غيرهم فيجب عليهم تنقيحها و تعيين الوظيفه منها فى مقام العمل لنفسهم و لمقلديهم حتى يحصل لهما الأمن فى هذا المقام.

الأمر الثانى:فى تعريف علم الأصول،و هو:(العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الكليه الإلهيه من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى أصوليه أخرى إليها)و عليه فالتعريف يرتكز على ركيزتين و تدور المسائل الأصوليه مدارهما وجوداً و عدماً:

الركيزه الأولى:ان تكون استفاده الأحكام الشرعيه الإلهيه من المسأله من باب الاستنباط و التوسيط لا من باب التطبيق(أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها)كتطبيق الطبيعى على افراده.

و النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الأصول،هى الاحتراز عن القواعد الفقهييه فانها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيه الإلهيه،و لا يكون ذلك من باب الاستنباط و التوسيط بل من باب التطبيق،و بذلك خرجت عن التعريف.

و لكن ربما يورد بان اعتبار ذلك يستلزم خروج عده من المباحث الأصوليه المهمه، عن علم الأصول، كمباحث الأصول العمليه الشرعيه و العقليه، و الظن الانسدادي بناء على الحكومه، فان الأولى منها لا تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى لأن إعمالها فى مواردنا انما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها و افرادها لا- من باب استنباط الأحكام الشرعيه منها و توسيطها لإثباتها، و الأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعى أصلاً لا واقعاً و لا ظاهراً. و بتعبير آخر:

ان الأمر فى المقام، يدور بين محذورين: فان هذا الشرط على تقدير اعتباره فى التعريف، يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم، فلا يكون جامعاً، و على تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهييه فيها، فلا يكون مانعاً.

فإذاً لا بد أن نلتزم بأحد هذين المحذورين: فاما نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها أصوليه، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهييه فى التعريف، و لا مناص من أحدهما.

و التحقيق فى الجواب عنه هو ان هذا الإشكال مبين على ان يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً فى التعريف، الإثبات الحقيقى بعلم أو علمى، إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، و لكنه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامعاً بينه و بين غيره، و هو الإثبات الجامع بين ان يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، و عليه فالمسائل المزبوره تقع فى طريق الاستنباط، لأنها تثبت التنجيز مره و التعذير مره أخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفر هذا الشرط فيها، و لا يلزم- إذاً- محذور دخول القواعد الفقهييه فيه.

نعم يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور و هو: (العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه) فان ظاهرهم انهم أرادوا بالاستنباط، الإثبات الحقيقى، و عليه فالإشكال وارد، و لا مجال للتفصي عنه- كما عرفت-.

و لو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه، فلا وقع له أصلاً كما مر. و على

ضوء هذا البيان، ظهر الفرق بين المسائل الأصولية و القواعد الفقهية، فإن الأحكام المستفاده من القواعد الفقهية، سواء كانت مختصه بالشبهات الموضوعية كقاعده الفراغ و اليد و الحليه و نحوها، أم كانت تعم الشبهات الحكميه أيضاً كقاعدتي لا ضرر و لا حرج بناء على جريانها في موارد الضرر أو الحرج النوعي، وقاعدتي ما يضمن و ما لا يضمن و غيرها، إنما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط و التوسيط، مع أن نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصيه. هذا و الصحيح انه لا- شيء من القواعد الفقهية تجرى في الشبهات الحكميه، فان قاعدتي نفى الضرر و الحرج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرج النوعي، وقاعده ما يضمن أساسها ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك لاحترام ماله، فالقواعد الفقهية نتائجه أحكام شخصيه لا محاله.

و على كل حال فالنتيجه هي ان القواعد الفقهية من حيث عدم توفر هذا الشرط فيها، غير داخله في المسائل الأصوليه.

و على هذا الأساس، ينبغي لك ان تميز كل مسأله ترد عليك انها مسأله أصوليه أو قاعده فقهيه، لا- كما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان نتيجه المسأله الفقهيه، قاعده كانت أو غيرها، بنفسها تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط و تعيين الوظيفه في مقام العمل، فيقال له: (كلما دخل الظهر و كنت واجداً للشرائط، فقد وجبت عليك الصلاه) فيذكر في الموضوع تمام قيود الحكم الواقعي، فيلقى إليه. و هذا بخلاف نتيجه المسأله الأصوليه فانها بنفسها لا يمكن ان تلقى إلى العامي غير المتمكن من الاستنباط، فان أعمالها في موارد وظيفه المجتهدين دون غيرهم.

نعم الذي يلقى إليه هو الحكم المستنبط من هذه المسأله لا هي نفسها. و ذلك لأن ما أفاده (قده) بالقياس إلى المسائل الأصوليه و ان كان كما أفاد، فان أعمالها في موارد و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلاحظ فيه لمن سواهم، إلا- ان ما أفاده (قده) بالإضافه إلى المسائل الفقهيه غير تام على إطلاقه، إذ رب مسأله

فقيهه حالها حال المسأله الأصوليه من هذه الجهه: كاستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناء على دلالة اخبار (من بلغ) عليه و عدم كونها إرشاداً و لا داله على حجيه الخبر الضعيف، فانه مما لا يمكن أن يلقى إلى العامى لعدم قدرته على تشخيص موارد من الروايات و تطبيق اخبار الباب عليها.

و كقاعده نفوذ الصلح و الشرط باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنه أو غير مخالفين لهما، فان تشخيص كون الصلح أو الشرط فى مواردهما موافقاً لأحدهما أو غير مخالف، مما لا يكاد يتيسر للعامى.

و كقاعدتى ما يضمن و ما لا يضمن، فان تشخيص مواردهما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد. إلى غيرها من القواعد التى لا يقدر العامى على تشخيص موارد و صغرياتهما ليطبق القاعده عليهما بل رب مسأله فقيهه فى الشبهات الموضوعيه تكون كذلك كبعض فروع العلم الإجمالى، فان العامى لا يتمكن من تشخيص وظيفته فيه مثلاً إذا فرضنا ان المكلف علم إجمالاً، بعد الفراغ من صلاتى الظهر و العصر، بنقصان ركعه من إحداهما، و لكنه لا يدري انها من الظهر أو من العصر، ففى هذا الفرع و أشباهه لا يقدر العامى على تعيين وظيفته فى مقام العمل، بل عليه المراجعه إلى مقلده بل الحال فى كثير من فروع العلم الإجمالى كذلك.

### شبهه و دفع

أما الشبهه فهى توهم ان مسألتى البراءه و الاحتياط الشرعيين، خارجتان عن تعريف علم الأصول، لعدم توفر الشرط المتقدم فيهما، إذ الحكم المستفاد منهما فى مواردهما انما هو من باب التطبيق لا من باب الاستنباط، و قد سبق ان المعتبر فى كون المسأله أصوليه هو أن يكون وقوعها فى طريق الحكم من باب الاستنباط دون الانطباق.

و اما الدفع فلأن المراد بالاستنباط ليس خصوص الإثبات الحقيقى، بل الأعم منه و من الإثبات التنجيزى و التعذيرى، و قد سبق انهما يثبتان التنجيز و التعذير

بالقياس إلى الأحكام الواقعيه، و هذا نوع من الاستنباط، و إطلاقه عليه ليس بنحو من العنايه و المجاز، بل على وجه الحقيقه، فان المعنى الظاهر منه عرفا هو المعنى الجامع لا خصوص حصه خاصه.

و لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا ان وقوعهما فى طريق الحكم ليس من باب الاستنباط، و إنما هو من باب التطبيق و الانطباق، كانطباق الطبيعى على مصاديقه و افراده، فلا- نسلم انهما خارجتان من مسائل هذا العلم و ذلك لأنهما واجدتان لخصوصيه بها امتازتا عن القواعد الفقهيه، و هى كونهما مما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام الإفتاء بعد اليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى كإطلاق أو عموم، و هذا بخلاف تلك القواعد فانها ليست واجده لها، بل هى فى الحقيقه أحكام كليه إلهيه استنبطت من أدلتها لمتعلقاتها و موضوعاتها، و تنطبق على مواردنا بلا أخذ خصوصيه فيها أصلاً، كاليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادى و نحوه. فهما بتلك الخصوصيه امتازتا عن القواعد الفقهيه، و لأجلها دونتا فى علم الأصول و عدتا من مسائله. هذا تمام الكلام فى الركيزه الأولى.

الركيزه الثانيه: ان يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى و عليه فالمسأله الأصوليه هى المسأله التى تتصف بذلك.

ثم ان النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الأصول أيضاً هى ان لا تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو و الصرف و اللغه و الرجال و المنطق و نحوها، فانها و ان كانت دخيله فى استنباط الأحكام الشرعيه و استنتاجها من الأدله، فان فهم الحكم الشرعى منها يتوقف على علم النحو و معرفه قوانينه من حيث الإعراب و البناء و على علم الصرف و معرفه أحكامه من حيث الصحه و الاعتلال و على علم اللغه من حيث معرفه معانى الألفاظ و ما تستعمل فيه و على علم الرجال من ناحيه تنقيح أسانيد الأحاديث و تمييز صحيحها عن سقيمها و جيدها عن رديئها و على علم المنطق لمعرفه صحه الدليل و سقمه و لكن كل ذلك بالمقدار اللازم فى

الاستنباط لا بنحو الإحاطه التامه فلو لم يكن الإنسان عارفاً بهذه العلوم كذلك؛ أو كان عارفاً ببعضها دون بعضها الآخر، لم يقدر على الاستنباط إلا ان وقوعها و دخلها فيه لا يكون بنفسها و بالاستقلال، بل لا بد من ضم كبرى أصوليه و بدونه لا تنتج نتيجة شرعيه أصلاً، ضروره أنه لا- يترتب أثر شرعى على وثاقه الراوى ما لم ينضم إليها كبرى أصوليه و هى حجيه الروايه، و هكذا. و بذلك قد امتازت المسائل الأ-صوليه عن مسائل سائر العلوم، فان مسائل سائر العلوم و ان كانت تقع فى طريق الاستنباط كما عرفت إلا- انها لا بنفسها بل لا بد من ضم كبرى أصوليه إليها. و هذا بخلاف المسائل الأ-صوليه، فانها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها، لاستنتجت نتيجة فقهيه من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى.

و من هنا يتضح ان مرتبه علم الأصول فوق مرتبه سائر العلوم و دون مرتبه علم الفقه، و حد وسط بينهما كما انه يظهر ان مبحث المشتق، و مبحث الصحيح و الأ-عم، و بعض مباحث العام و الخاص: كمبحث وضع أداه العموم، كلها خارجه عن مسائل هذا العلم، لعدم توفر هذا الشرط فيها إذ البحث فى هذه المباحث عن وضع ألفاظ مفرده (ماده) كما فى بعضها، و (هيئه) كما فى بعضها الآخر، و من الواضح جداً أنه لا تترتب آثار شرعيه على وضعها فقط- مثلاً- أى أثر شرعى يترتب على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو للجامع بينه و بين المنقضى عنه المبدأ؟ و على وضع أسامى العبادات أو المعاملات لخصوص المعانى الصحيحه أو للأعم منها و من الفاسده؟ و على وضع الأدوات للعموم- مثلاً- من دون أن تنضم إليها مسأله أصوليه؟ فالصحيح هو انها من المسائل اللغويه، و لكن حيث انها لم تدون فى علم اللغه، دونت فى الأصول.

و نتيجة ما ذكرناه: ان المسائل الأ-صوليه يعتبر فيها امران: الأول أن يكون وقوعها فى طريق الحكم من باب الاستنباط لا من باب الانطباق، و بها تتميز عن المسائل الفقهيه. الثانى ان يكون وقوعها فيه بنفسها و بالاستقلال، من دون

حاجه إلى ضم مسأله أخرى، و بها تتميز عن مسائل سائر العلوم.

## شبهات و دفع

الشبهه الأولى: توهم ان مسأله اجتماع الأمر و النهى بناء على اعتبار الشرط الثانى، تخرج عن مسائل هذا العلم، إذ على القول باستحاله الاجتماع و عدم إمكانه، لا- يترتب عليها أثر شرعى ما عدا القطع بعدم فعله كالا- الحكمين، و إنما نحتاج فى ترتيبه عليها، إلى ضم مسأله أخرى و هى إجراء قوانين باب التعارض التى يكون المقام من صغرياتها على القول بالامتناع، و هذا ليس شأن المسأله الأصوليه بمقتضى هذا الشرط كما عرفت.

و يدفعها: انه يكفى فى كون المسأله أصوليه، وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه فى مقام العمل بأحد طرفيها، و ان كانت لا تقع كذلك بطرفها الآخر، إذ لو لم يكن ذلك كافياً فى الاتصاف بكونها مسأله أصوليه، للزم خروج كثير من المسائل الأصوليه عن تعريف علم الأصول بمقتضى الشرط المزبور، منها: مسأله حجيه خبر الواحد، فانه على القول بعدمها، لا يترتب عليها أثر شرعى أصلاً. و منها: مسأله حجيه ظواهر الكتاب، على القول بعدم حجيتها، إلى غيرها من المسائل. فالنتيجه هى ان الملاك فى كون المسأله أصوليه، وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها و لو باعتبار أحد طرفيها، فى قبال ما ليس له هذا الشأن و هذه الخاصه، كمسائل بقيه العلوم، و المفروض ان هذه المسأله كذلك، فانه يترتب عليها أثر شرعى على القول بالجواز، و هو صحه العباده، و ان لم يترتب على القول بالامتناع.

الشبهه الثانيه: توهم خروج مسأله الضد عن التعريف، لعدم توفر هذا الشرط فيها، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده لتكون المسأله أصوليه. و أما حرمة الضد فهى و ان ثبتت بثبوت



الملازمه، إلا انها حرمه غيريه لا تقبل التنجيز، كى تصلح لأن تكون نتيجه فقيهه للمسأله الأصوليه. و أما فساد الضد فهو لا يترتب على ثبوت هذه الملازمه بلا ضم كبرى أصوليه أخرى، و هى ثبوت الملازمه بين حرمه العباده و فسادها.

و يدفعها: ما مر من الجواب عن الشبهه الأولى و ملخصه: انه يكفى فى كون المسأله أصوليه، ترتب نتيجه فقيهه على أحد طرفيها و ان لم تترتب على طرفها الآخر و المفروض انه يترتب على مسألتنا هذه أثر شرعى على القول بعدم الملازمه و هو صحه الضد العباده، و ان لم يترتب على القول الآخر.

الشبهه الثالثه: دعوى ان اعتبار هذا الشرط يستلزم خروج مسأله مقدمه الواجب عن المسائل الأصوليه، لا من جهه ان البحث فيها عن وجوب المقدمه و هى مسأله فقيهه، فان البحث فيها كما أفاد المحققون من المتأخرين، عن ثبوت الملازمه العقليه بين وجوب شىء و وجوب مقدماته و عدم ثبوتها بل من جهه عدم ترتب أثر شرعى عليها بنفسها و عدم توفر ذاك الشرط فيها. اما وجوب المقدمه فهو و ان ترتب على ثبوت هذه الملازمه، إلا أنه حيث كان غيرياً، لا يصلح ان يكون أثراً للمسأله الأصوليه بل وجوده و عدمه سياتى من هذه الجهه و اما غيره مما هو قابل لذاك، فلم يكن حتى يترتب عليها.

و يدفعها ما سندكره إن شاء الله تعالى فى محله، من أن لتلك المسأله ثمره مهمه-غير وجوب المقدمه-ترتب عليها، و بها تكون المسأله أصوليه. و تفصيل الكلام فيها موكول إلى محلها فلينتظر الأمر الثالث فى بيان موضوع العلم و عوارض الذاتيه و تمايز العلوم فيقع الكلام فى جهات: الجهه الأولى: فى مدرك ما التزم به المشهور من لزوم الموضوع فى كل علم. الجهه الثانيه: فى وجه ما التزموا به من أن البحث فى كل علم لا بد أن يكون عن العوارض الذاتيه لموضوعه. الجهه الثالثه: فى بيان تمايز العلوم بعضها عن بعض.

اما الكلام فى الجهه الأولى فغايه ما قيل أو يمكن أن يقال فى وجهه، هو أن الغرض من أى علم من العلوم أمر واحد -مثلاً- الغرض من علم الأصول:

(الاعتدال على الاستنباط) و من علم النحو: (صون اللسان عن الخطأ فى المقال) و من علم المنطق: (صون الفكر عن الخطأ فى الاستنتاج) و حيث ان هذا الغرض الوجدانى يترتب على مجموع القضايا المتباينه فى الموضوعات و المحمولات التى دونت علماً واحداً و سميت باسم فارد، يستحيل ان يكون المؤثر فيه هذه القضايا بهذه الصفة، لاستلزامه تأثير الكثير بما هو كثير فى الواحد بما هو واحد، فإذا يكشف (إنناً) عن ان المؤثر فيه جامع ذاتى و حدانى بينها، بقانون ان المؤثر فى الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ، و هو موضوع العلم. و بتعبير آخر: ان البرهان على اقتضاء وحده الغرض لوحده القضايا موضوعاً و محمولاً، ليس إلا. ان الأمور المتباينه لا تؤثر أثراً واحداً، كما عليه جل الفلاسفه لو لا كلهم.

و يرد عليه أولاً: ان البرهان المزبور و ان سلم فى العلل الطبيعه لا. فى الفواعل الإراديه، إلا ان الغرض العدى يترتب على مسائل العلوم، لا يخلو اما ان يكون واحداً شخصياً أو واحداً نوعياً أو عنوانياً، و على أى تقدير لا تكشف وحده الغرض عن وجود جامع ما هو و وحدانى بين تلك المسائل.

اما على الأول فانه يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا على كل مسأله مسأله بحد ذاتها و استقلالها، فحينئذ المؤثر فيه المجموع من حيث هو، فتكون كل مسأله جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الوجدانى على المركبات الاعتباريه من الشرعيه: كالصلاه و نحوها، أو العرفيه، فان المؤثر فيه مجموع اجزاء المركب بما هو، لا. كل جزء جزء منه، و لذا لو انتفى أحد اجزائه، انتفى هذا الغرض. فوحده الغرض بهذا النحو لا تكشف عن وجود جامع وحدانى بينها، بقاعده استحاله صدور الواحد عن الكثير، فان استناده إلى المجموع بما هو لا يكون مخالفاً لتلك القاعده ليكشف عن وجود الجامع، إذ

سببیه المجموع من حیث هو، سببیه واحده شخصیه، فالاستناد إلیه استناد معلول واحد شخصی إلی عله واحده شخصیه لا إلی علل کثیره، و مقامنا من هذا القییل، فان المؤثر فی الغرض الّذی یترتب علی مجموع القضايا و القواعد، المجموع من حیث المجموع، لا کل واحده واحده منها، و المفروض - كما عرفت - ان سببیه المجموع سببیه واحده شخصیه فاردّه، فاستناده إلیه، لیس من استناد الواحد إلی الکثیر، بل - حقیقه - من استناد معلول واحد شخصی إلی عله كذلك، فاذن، لا سیل لنا إلی استکشاف وجود جامع ذاتی بین المسائل.

و اما علی الثانی بان کان الغرض کلیاً له افراد یترتب کل فرد منها علی واحده من المسائل بحیالها و استقلالها - كما هو الصحیح - فالأمر واضح، إذا بناء علی ذلك لا محاله یتعدد الغرض بتعدد المسائل و القواعد، فیترتب علی کل مسأله بحیالها، غرض خاص غیر الغرض المترتب علی مسأله أخرى، مثلاً: الاقتدار علی الاستنباط الّذی یترتب علی مباحث الألفاظ، یباین الاقتدار علی الاستنباط المترتب علی مباحث الاستلزامات العقلیه، و هما یباینان ما یترتب علی مباحث الحجج و الأمارات، فان الاقتدار علی الاستنباط الحاصل من مباحث الاستلزامات العقلیه اقتدار علی استنباط الأحكام الشرعیه علی نحو البت و الجزم، و هذا بخلاف الاقتدار الحاصل من مباحث الحجج و الأمارات، و هكذا... و إذا کان الأمر كذلك فلا طریق لنا إلی إثبات جامع ذاتی وحدانی بین موضوعات هذه المسائل، لأن البرهان المزبور لو تم فانما یتم فی الواحد الشخصی البسیط بحیث لا یكون ذا جهتین أو جهات، فضلاً عن کونه واحداً نوعياً، فإذا فرضنا ان الغرض واحد نوعی فلا یکشف إلا عن واحد كذلك، لا عن واحد شخصی.

و اما علی الثالث فالحال فیه أوضح من الثانی، فان القاعده المزبوره لو تمت فانما تتم فی الواحد الحقیقی لا فی الواحد العنوانی، و المفروض ان الغرض فی کثیر من العلوم، واحد بالعنوان لا بالحقیقه، فان صون الفکر عن الخطأ فی

الاستنتاج في علم المنطق، و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، و الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، و هكذا، ليس واحداً بالذات، بل بالعنوان المذى انتزع من مجموع أغراض متعددة بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم، ليشار به إلى هذه الأغراض، فإذا كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟ فان الواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد كذلك.

و ثانياً: ان الغرض المترتب على كل علم، لا يترتب على نفس مسائله الواقعيه و قواعده النفس الأمريه، ليكشف عن جامع وحداني بينها، و يقال ان ذلك الجامع الوحداني موضوع العلم و مؤثر في ذلك الغرض. و هذا-لعله- من أبده البديهيات فان لازم ذلك حصول ذلك الغرض لكل من كان عنده كتب كثيره من علم واحد أو علوم مختلفه، من دون أن يكون عالماً بما فيها من القواعد و المسائل بل هو مترتب على العلم بنسبها الخاصه، و بثبوت محمولاتها لموضوعاتها؛ فان الاقتدار على الاستنباط في علم الأصول، إنما يترتب على معرفه قواعده:

بان يعرف حجيه أخبار الثقه، و حجيه ظواهر الكتاب، و الاستصحاب، و نحوها؛ فإذا عرف هذه القواعد، و علم بنسبها الخاصه، يحصل له الاقتدار على الاستنباط. و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو، إنما يحصل لمن يعرف مسائله و قواعده؛ كرفع الفاعل و نصب المفعول و جر المضاف إليه، و نحو ذلك و صون الفكر عن الخطأ في علم المنطق، إنما يترتب على معرفه قوانينه و قواعده، كإيجاب الصغرى و كليه الكبرى و تكرر الحد الأوسط، و هكذا. فلا بد من تصوير الجامع حينئذ بين العلوم أو-لا أقل- بين النسب الخاصه، لا بين الموضوعات.

و ثالثاً: ان المحمولات التي تترتب على مسائل علم الفقه بأجمعها و عده من محمولات مسائل علم الأصول، من الأمور الاعتباريه التي لا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار؛ فان محمولات مسائل علم الفقه على قسمين: أحدهما الأحكام التكليفية: كالوجوب، و الحرمة، و الإباحه، و الكراهه، و الاستحباب

و الآخر الأحكام الوضعيّه: كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحوها، و كلاهما من الأمور الاعتباريه التي لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار. نعم الشرطيه و السببيه و المانعيه و نحوها، من الأمور الانتزاعيه التي تنتزع من القيود الوجوديه أو العدميه المأخوذه في متعلقات الأحكام أو موضوعاتها، و لهذا لا تكون موجوده في عالم الاعتبار إلا بالتبع، و لكن مع ذلك هي تحت تصرف الشارع رفعاً و وضعاً، من جهه ان منشأ انتزاعها تحت تصرفه كذلك.

و إن شئت قلت: ان محمولات مسائل علم الفقه على سنخين: أحدهما موجود في عالم الاعتبار بالأصالة، كجميع الأحكام التكليفيه، و كثير من الأحكام الوضعيه. و الآخر موجود فيه بالتبع كعده أخرى من الأحكام الوضعيه.

و من هنا ظهر حال بعض محمولات علم الأصول أيضاً، كحجيه خبر الواحد و الإجماع المنقول، و ظواهر الكتاب، و أحد الخبرين المتعارضين في هذا الحال و نحوها، فإنها من الأمور الاعتباريه حقيقه و واقعاً، بل البراءه و الاحتياط الشرعيان، أيضاً من هذا القبيل.

نعم محمولات مثل مباحث الألفاظ و الاستلزمات العقليه و البراءه و الاحتياط العقليين، ليست من الأمور الاعتباريه في اصطلاح الأصوليين، و ان كانت كذلك في اصطلاح الفلاسفه، فإن المصطلح عندهم إطلاق الأمر الاعتباري على الأعم منه و من الأمر الانتزاعي كالإمكان و الامتناع و نحوهما. و المصطلح عند الأصوليين: إطلاق الأمر الاعتباري في مقابل الأمر الانتزاعي الواقعي.

إذا عرفت ذلك فأقول: لو سلم ترتب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد، فلا يكاد يعقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينها، ليقال ان ذلك الجامع الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها، بقاعده السنخيه و التطابق، ضرورة انه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتباري و الأمر التكويني، كذلك لا يعقل وجوده بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه

فانه لو كان بينها جامع، لكان من سنخها لا من سنخ الأمر المقولي، فلا كاشف عن أمر وحداني مؤثر في الغرض الواحد، فان التأثير و التأثير إنما يكونان في الأشياء المتأصلة، كالمقولات الواقعيه من الجواهر و الاعراض.

و رابعاً: ان موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفه:

فبعضها من مقوله الجوهر: كالماء و الدم و المنى، و غير ذلك.

و نحو من مقوله الوضع: كالقيام و الركوع. و السجود، و أشباه ذلك.

و ثالث من مقوله الكيف المسموع: كالقراءه فى الصلاه، و نحوها.

و رابع من الأمور العدميه: كالترك في بابى الصوم و الحج و غيرهما.

و قد برهن فى محله انه لا- يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر و الاعراض، لأنها أجناس عاليه و متباينات بتمام الذات و الحقيقه، فلا اشتراك أصلاً بين مقوله الجوهر مع شىء من المقولات العرضيه، و لا بين كل واحده منها مع الأخرى و إذا لم يعقل تحقق جامع مقولى بينها، فكيف بين الوجود و العدم؟ و ملخص ما ذكرناه أمران: الأول- انه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع، بل سبق أن حقيقه العلم، عباره عن «جمله من القضايا و القواعد المختلفه بحسب الموضوع و المحمول، التى يجمعها الاشتراك فى الدخل فى غرض واحد دعا إلى تدوينها علماً».

الثانى- ان البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه و الأصول.

و أما الكلام فى الجبهه الثانيه، فتفصيل القول فيها يحتاج إلى تقديم مقدمه و هى: ان المشهور قد قسموا العوارض على سبعة أقسام: فان العارض على الشىء، أما أن يعرض ذلك الشىء و يتصف المعروض به بلا- توسط أمر آخر، كإدراك الكليات العارض للعقل، أو بواسطه أمر آخر مساو للمعروض، كصفه الضحك العارضه للإنسان بواسطه أمر مساو له و هو صفه التعجب، أو هذه الصفه عارضه

له بواسطه ما هو مساو له، و هو صفه الإدراك (هذا فى الواسطه المساويه الخارجه عن ذات ذبيها بان لا تكون جزئه).

و قد يعرض على شىء بواسطه جزئه الداخلى المساوى له فى الصدق، كعروض عوارض الفصل على النوع، مثل عروض النطق على الإنسان بواسطه النفس الناطقه، أو بواسطه أمر أخص، كعروض عوارض النوع أو الفصل على الجنس، كما هو الحال فى أكثر مسائل العلوم، فان نسبه موضوعات مسائلها إلى موضوعات العلوم نسبه الأنواع إلى الأجناس، فعروض عوارضها لها من العارض على الشىء بواسطه أمر أخص، أو بواسطه أمر أعم كعروض عوارض الأجناس للأنواع مثل صفه المشى العارضه للإنسان بواسطه كونه حيواناً (هذا فى الأعم الداخلى). و ربما يعرض على شىء بواسطه أمر خارجى - أى خارج عن ذاته و لا يكون جنسه و لا فصله -، أو بواسطه أمر مباين له، كعروض الحراره للماء بواسطه النار أو الشمس، أو عروض الحركه للسياره أو الطياره، بواسطه القوه الكهربائيه.

و ملخص ما ذكرناه هو أن الواسطه إما مساويه أو أعم، و هما إما داخليان:

كالجنس و الفصل، و إما خارجيان، و إما خارجى أخص، و إما مباين فهذه سته أقسام، و السابع منها ما لا يكون له واسطه.

إذا عرفت ذلك فأقول: ان المعروف و المشهور بل المتفق عليه بينهم، ان ما لا- واسطه له، أو كانت أمراً مساوياً داخلياً، من العوارض الذاتيه، كما أن ما كانت الواسطه فيه أمراً مبايناً أو أعم خارجياً، من العوارض الغريبه عندهم، و اما الثلاثه الباقيه فكلماتهم فيها مختلفه غايه الاختلاف: فاختار جمع منهم ان عوارض النوع ليست ذاتيه للجنس، و منه عوارض الفصل، و بهذا يشكل كون محمولات العلوم عوارض ذاتيه لموضوعاتها، فانها إنما تعرض لموضوعات المسائل أولاً- و بالذات. و بواسطتها تعرض لموضوعات العلوم، فإذا فرض ان عوارض

الأنواع ليست ذاتية للأجناس و بالعكس،لزم أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الغريبه،لوضوح ان نسبه موضوعات المسائل إلى موضوعات العلوم نسبه الأنواع إلى الأجناس،كما ان البحث في عده من مسائل هذا العلم عما يعرض لموضوعه بواسطه أمر أعم،كمباحث الألفاظ و الاستلزامات العقلية،فان موضوع العلم خصوص الكتاب و السنه،و موضوع البحث الأعم منهما،إذاً بناء على ان عوارض الجنس ليست ذاتية للنوع،يكون البحث فيهما عن العوارض الغريبه لموضوع العلم.

و ملخص الكلام ان هذا الإشكال يبتنى على أمرين:الأول:أن يكون البحث في العلوم عن العوارض الذاتيه لموضوعها.

الثاني:ان لا تكون عوارض النوع ذاتيه للجنس و بالعكس.

ثم انهما يبتنيان على أمر واحد و أصل فارد و هو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم،و إلا فلا موضوع لهذين الأمرين فضلا عن الإشكال.

و كيف كان،فقد ذهب غير واحد من الاعلام و المحققين في التفصي عنه يميناً و شمالاً،منهم صدر المتألهين في الأسفار،إلا ان جوابه لا يجدى إلا في المسائل الفلسفيه فقط[١].



و لكن على ضوء ما حققناه سابقاً يتضح لك انه لا أساس للإشكال المذكور فانه يبتنى على الالتزام بالأمرين المزبورين اللذين هما مبتنيان على أصل و أساس واحد، و هو الالتزام بلزوم الموضوع في كل علم، و قد سبق انه لا دليل عليه (بصوره عامه) و عرفت قيام الدليل على عدمه (بصوره خاصه) في بعض العلوم،

ص: ٢٣

و توهم ان وحده العلم تدور مدار وحده موضوعه، فإذا فرض انه لا موضوع له فلا وحده له، مدفوع بان وحده كل علم ليست وحده حقيقيه، لنحتاج إلى تكلف إثبات وجود جامع حقيقى بين موضوعات مسائله، بل وحدته، وحده اعتباريه، فان المعبر يعتبر عده من القضايا و القواعد المتباينه بحسب الموضوع و المحمول علماً و يسميها باسم فارد من جهه اشتراكها فى الدخل فى غرض واحد.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا لزوم الموضوع للعلم، فلا- دليل على اعتبار ان يكون البحث فيها عن العوارض الذاتيه لموضوعه بالمعنى الذى فسرهما المشهور به، و الوجه فى ذلك ما بيناه من ان حقيقه العلم عباره عن عده من المسائل و القواعد المختلفه (موضوعاً و محمولاً) التى جمعها الاشتراك فى غرض واحد، و عليه فيبحث فى كل علم عما له دخل فى غرضه، سواء كان من العوارض الذاتيه فى الاصطلاح، أم كان من الغريبه، ضروره انه لا ملزم بان يكون البحث عن العوارض الذاتيه فقط، بعد فرض دخل العوارض الغريبه أيضاً فى المهم.

و لو تنزلنا عن هذا أيضاً و سلمنا ان البحث فى العلوم عن العوارض الذاتيه لموضوعاتها، إلا انه لا دليل على ان عوارض الأنواع ليست ذاتيه للأجناس و بالعكس، بل الصحيح ان ما يلحق الشىء بتوسط نوعه أو جنسه، ذاتى له لا غريب، بدهاه ان المراد منه ليس ما يعرض الشىء أولاً و بالذات و من دون واسطه، فان لازمه خروج كثير من محمولات العلوم التى لها دخل فى الأغراض المترته عليها.

و بالجمله لا- وجه للقول بكون عوارض النوع غريبه للجنس، فان البحث عنها لا- بد منه فى العلوم، و بدونه لا يتم أمرها، و عليه فنقول: لا- بد من الالتزام بأحد أمرين: أما ان نلتزم بان عوارض النوع ذاتيه للجنس، و اما ان نلتزم بان المبحوث عنه فى العلوم أعم من العوارض الذاتيه و الغريبه، و هو: (كل ما له دخل

فى الغرض ذاتياً كان أو غريباً) ومع التنزل عن الثانى، فلا مناص من الالتزام بالأول، و على ذلك، فملاك الفرق بينهما هو أن ماله دخل فى الغرض، فليس بعرض غريب، و ما لا دخل له فيه، غريب. و من ذلك ظهر انه لا وجه لإطاله الكلام فى المقام، فى بيان ان عارض النوع ذاتى للجنس و بالعكس، أولاً؟ كما صنعه شيخنا الأستاذ-قده-و غيره.

ثم ان مرادنا من العرض، مطلق ما يلحق الشىء، سواء كان من الأمور الاعتباريه أم من الأمور المتأصله الواقعيه، لا خصوص ما يقابل الجوهر.

و اما الكلام فى الجبهه الثالثه: فقد اشتهر أن تمايز العلوم بعضها عن بعض بتمايز الموضوعات. و قد خالف فى ذلك صاحب الكفايه-قده-و اختار ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتب عليها الداعيه إلى تدوينها (كالاقتدار على الاستنباط) فى علم الأصول (و صون اللسان عن الخطأ فى المقال) فى علم النحو (و صون الفكر عن الخطأ فى الاستنتاج) فى علم المنطق، و هكذا...

و أورد على المشهور بما ملخصه: ان الملاك فى تمايز العلوم لو كان تمايز موضوعاتها، فلانزمه أن يكون كل باب-بل كل مسأله-علماً على حده، لتحقق هذا الملاك فيهما.

و التحقيق فى المقام ان يقال: ان إطلاق كل من القولين ليس فى محله.

و بيان ذلك ان التمايز فى العلوم تارة يراد به التمايز فى مقام التعليم و التعلم، لكى يقتدر المتعلم و يتمكن من تمييز كل مسأله ترد عليه، و يعرف انها مسأله أصوليه أو مسأله فقهيه أو غيرهما، و أخرى يراد به التمايز فى مقام التدوين، و بيان ما هو الداعى و الباعث لاختيار المدون عده من القضايا و القواعد المتخالفه، و تدوينها علماً واحداً، و تسميتها باسم فارد، و اختياره عده من القضايا و القواعد المتخالفه الأخرى و تدوينها علماً آخر و تسميتها باسم آخر و هكذا.

اما التمايز فى المقام الأول، فيمكن أن يكون بكل واحد من الموضوع

و المحمول و الغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و الأبواب إجمالاً.

و الوجه في ذلك هو ان حقيقه كل علم، حقيقه اعتباريه و ليست وحدتها، وحده بالحقيقه و الذات ليكون تمييزه عن غيره-بتباين الذات- كما لو كانت حقيقه كل واحد منهما من مقوله على حده،-أو بالفصل- كما لو كانت من مقوله واحده بل وحدتها بالاعتبار و تمييز كل مركب اعتباري عن مركب اعتباري آخر، يمكن بأحد الأمور المزبوره.

و اما التمايز في المقام الثاني فبالغرض، إذا كان للعلم غرض خارجي يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداوله بين الناس كعلم الفقه و الأصول و النحو و الصرف و نحوها. و ذلك لأن الداعي الذي يدعو المدون لأن يدون عده من القضايا المتباينه علماً كقضايا علم الأصول-مثلاً- و عده أخرى منها علماً آخر، كقضايا علم الفقه، ليس إلا اشتراك هذه العده في غرض خاص، و اشتراك تلك العده في غرض خاص آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين، بل كان هو الموضوع، لكان اللازم على المدون ان يدون كل باب-بل كل مسأله- علماً مستقلاً لوجود الملاك كما ذكره صاحب لكفايه (قده).

و اما إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به، كعلم الفلسفه الأولى، فامتيازها عن غيره إما بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول.

كما إذا فرض ان غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه (الكره الأرضيه) -مثلاً- و يبحث فيه عن أحوالها من حيث الكمي و الكيفيه و الوضع و الأين، إلى نحو ذلك، و خواصها الطبيعيه و مزاياها على أبحاثها المختلفه. أو إذا فرض ان غرضاً يدعو إلى تدوين علم يجعل موضوعه (الإنسان) و يبحث فيه عن حالاته الطارئه عليه، و عن صفاته من الظاهريه و الباطنيه، و عن أعضائه و جوارحه و خواصها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك، إما بالذات أو

بالموضوع  $\neq$  لا ثالث لهما، لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان و الإحاطة، ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجي.

كما انه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض ان غرض المدون يتعلق بمعرفه ما تعرضه الحركة-مثلا-فهو أن يدون علماً يبحث فيه عن ما تثبت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات  $\neq$  فمثل هذا العلم لا امتياز له إلا بالمحمول.

و بما حققناه تبين لك وجه عدم صحه إطلاق كل من القولين، و ان تميز أى علم عن آخر كما لا ينحصر بالموضوع، كذلك لا ينحصر بالغرض بل كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بشيء ثالث-لا هذا و لا ذاك-.

ثم ان من القريب جداً أن يكون نظر المشهور فيما ذهبوا إليه من أن تمايز العلوم بالموضوعات، إلى تقدم رتبه الموضوع على رتبتى المحمول و الغرض  $\neq$  و لعلهم لأجله قالوا ان التمايز بها، و ليس مرادهم الانحصار، و إلا فقد عرفت عدمه.

و يتلخص ما ذكرناه فى أمور: الأول: ان صحه تدوين أى علم، لا تتوقف على وجود موضوع له، لما بينا من ان حقيقه العلم عباره عن: (مجموع القضايا و القواعد المتخالفه التى جمعها الاشتراك فى غرض خاص لا يحصل ذلك الغرض إلا بالبحث عنها).

الثانى: انه لا- منافاه بين ما ذكرناه من عدم قيام الدليل على لزوم الموضوع فى العلوم، و بين أن يكون لبعض العلوم موضوع  $\neq$  ذلك لأن ما ذكرناه إنما هو من جهه عدم قيام البرهان على لزوم الموضوع فى كل علم، بحيث لا يكون العلم علماً بدون  $\neq$  لذا يبحث فى أكثر العلوم عن محمولات مسائلها المترتبه على موضوعاتها، و ذلك لا ينافى وجود الموضوع لبعض العلوم، كما إذا فرض تعلق غرض المدون بمعرفه موضوع ما، فيدون علماً يبحث فيه عن عوارض موضوعه.

الثالث: ان تمايز العلوم بعضها عن بعض كما لا ينحصر بالموضوع،

كذا لا ينحصر بالعرض <sup>زبل</sup> كما يمكن أن يكون بهما، يمكن أن يكون بالمحمول، و بيان الفهرس و الأبواب إجمالاً <sup>زبل</sup> بالذات تاره، على حسب اختلاف العلوم و المقامات. هذا كله فى موضوع العلم بصوره عامه.

و اما الكلام فى موضوع هذا العلم، فقد سبق انه أقمنا البرهان على أنه لا موضوع له واقعاً، و ان حقيقته عباره عن: (عده من القضايا و القواعد المتباينه بحسب الموضوع و المحمول التى جمعها فى مرحله التدوين، اشتراكها فى الدخل فى عرض واحد) و لو تنزلنا عن ذلك، و فرضنا أن له موضوعاً، فما هو الموضوع له؟ قيل: (ان موضوعه الأدله الأربعة بوصف دليليتها) و هذا القول هو مختار المحقق القمى -قده- كما هو ظاهر كلامه فى أول كتابه، و قد صرح بذلك فى هامشه عليه.

و يرد عليه: ان لازم ذلك خروج المسائل الأصوليه عن علم الأصول، و كونها من مباديه: كمباحث الحجج و الأمارات، و مباحث الاستلزامات العقلية، و الأصول العمليه: الشرعيه و العقلية، و مبحث حجية العقل، و ظواهر الكتاب بل مبحث التعادل و الترجيح <sup>زما</sup> عدا مباحث الألفاظ، فان كبرى هذه المسأله -و هى مسأله حجية الظواهر- مسلمه عند الكل، و لم يخالف فيها أحد و لم يقع البحث عنها فى أى علم من العلوم، فلا كلام فيها.

و إنما الكلام فى صغريات هذه الكبرى، أعنى ظهور الألفاظ فى شىء و عدم ظهورها فيه، كالمبحث عن ان الأمر أو النهى هل هو ظاهر فى الوجوب أو التحريم أم لا؟ -و غير ذلك. و عليه فيكون البحث عنها عن عوارض الدليل بما هو دليل، فانه لا شبهه فى دليليه الكتاب و السنه فى أنفسهما، و انما الكلام هنا فى تعيين مدلولهما، و ذلك من عوارضهما.

أما خروج مباحث الحجج و الأمارات فواضح لأن البحث فيها بأسرها عن الدليليه و هو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتية فتدخل -إذاً- فى

مقدماته و مبادئه لا فى مسائله، حتى مبحث التعادل و الترجيح، على ما هو الصحيح من ان البحث فيه-فى الحقيقه-عن حجيه أحد الخبيرين المتعارضين فى هذا الحال.

و أما خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فلأجل ان البحث فيها ليس عن عوارض أحد الأدله الأربعة، لا بما هى أدله و لا بما هى هى، بل عن أحوال الأحكام بما هى أحكام، مع قطع النظر عن كونها مستفاده منها و مداليل أدله.

و يظهر بذلك وجه خروج الأصول العمليه:الشرعيه و العقلية.

و لأجل ذلك عدل صاحب الفصول-قده-عن هذا المسلك، و اختار ان الموضوع (ذوات الأدله الأربعة بما هى هى) و عليه فالبحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته.

و يرد عليه أيضاً لزوم خروج كثير من مسائل هذا العلم عن كونها أصوليه:

كمباحث الحجج و الأمارات-ما عدا مبحث حجيه العقل و ظواهر الكتاب- و مباحث الاستلزامات العقلية، و الأصول العمليه:الشرعيه و العقلية. و الوجه فى ذلك هو أن البحث فى كل علم، لا بد أن يكون عن العوارض الذاتيه لموضوعه و إذا لم يكن كذلك، فهو ليس من مباحث العلم و مسائله فى شىء، و عليه فكل مسأله يكون البحث فيها عن العوارض الذاتيه لأحد الأدله الأربعة، فهى من مسائل علم الأصول، و إلا فلا. و على ذلك يترتب خروج مباحث الاستلزامات العقلية، فان البحث فيها ليس عن أحوال أحد الأدله مطلقاً بل عن الاستحاله و الإمكان، و خروج مسأله حجيه خبر الواحد، إذ البحث فيها ليس عن عوارض السنه التى هى موضوع علم الأصول، بل عن عوارض الخبر، و خروج مسأله حجيه الإجماع المنقول و الشهره الفتوائيه، و مبحث التعادل و الترجيح، و الأصول العمليه:الشرعيه و العقلية، فان البحث فى جميع هذه المسائل ليس عن العوارض الذاتيه لأحد الأدله الأربعة كما هو ظاهر.

فتحصل انه لا فرق بين هذا القول و القول الأول إلا فى مسأله حجيه ظواهر

الكتاب و حجيه العقل فانهما ليستا من المسائل الأصوليه على القول الأول، و تكونان منها على هذا القول.

و من هنا التجأ شيخنا العلامة الأنصارى-قده- إلى إرجاع البحث عن مسأله حجيه خبر الواحد، إلى البحث عن أحوال السنه، و ان مرجعه إلى ان السنه-أعنى قول المعصوم أو فعله أو تقريره-هل تثبت بخبر الواحد أو لا؟ و بذلك تدخل فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله.

و يرد عليه انه غير مفيد؛ و ذلك لأنه لو أريد من الثبوت، الثبوت التكويني الواقعي، أعنى كون خبر الواحد واسطه و عله لثبوت السنه واقعاً، فهذا غير معقول؛ بداهه ان خبر الواحد ليس واقعاً فى سلسله علل وجودها، و كيف يمكن أن يكون كذلك و هو حاك عنها، و الحكايه عن شىء متفرعه عليه و فى مرتبه متأخره عنه؟ على ان البحث فى هذه المسأله-حينئذ-يكون عن مفاد(كان التامه) أى عن ثبوت الموضوع، لا عن عوارضه.

و لو أريد منه الثبوت التكويني الذهني، أعنى كون خبر الواحد واسطه لإثبات السنه واقعاً و وجداناً، فهو أيضاً غير معقول؛ ضرورة ان خبر الواحد لا- يفيد العلم الوجداني بالسنه، و لا يعقل انكشاف السنه به واقعاً كما تنكشف بالمتواتر و القرينه القطعيه؛ و مع فرض الانكشاف حقيقه، لا- تبقى للبحث عن حجيه خبر الواحد، موضوعيه أصلاً، فان العبره حينئذ بالعلم الوجداني الحاصل بالسنه، فيجب الجرى على وفقه دون الخبر بما هو. و الحاصل ان لازم خبر الواحد بما هو ان يحتمل الصدق و الكذب، فكما لا يعقل أن يكون واسطه فى ثبوت السنه واقعاً، فكذلك لا يعقل أن يكون واسطه لإثباتها كذلك.

و ان أريد منه الثبوت التعبدي- كما هو الظاهر- فالأمر و ان كان كذلك، أى أن السنه الواقعيه تثبت تعبداً بخبر الواحد، إلا انه من عوارض الخبر دون السنه؛ و ذلك لأن الثبوت التعبدي-بناء على ما سلكناه-عباره عن إعطاء الشارع



صفه الطريقيه و الكاشفيه لشيء و جعله علماً للمكلف شرعاً بعد ما لم يكن كذلك.

و هذا و ان استلزم إثبات السنه و انكشافها شرعاً-و هو من عوارضها و لو أحقها-، إلا- انه ليس هو المبحوث عنه فى هذه المسأله، و إنما المبحوث عنه فيها طريقيه خبر الواحد و جعله علماً تعبداً و من الواضح انها من عوارض الخبر دون السنه.

و الثبوت التعبدى بناء على ما سلكه المشهور عبارته عن إنشاء الحكم الظاهرى على طبق الخبر، و هو أيضاً من عوارضه دونها كما هو ظاهر. و منه يظهر الحال على ما سلكه المحقق صاحب الكفايه من انه عبارته عن جعل المنجزيه و المعذريه فانهما أيضاً من عوارضه و صفاته لا من عوارضها، و هو واضح.

فتحصل ان البحث فى هذه المسأله على جميع المسالك بحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنه الواقعيه. على ان ما أفاده- قده- لو تم فانما يتم فى خصوص هذه المسأله دون غيرها، و قد عرفت ان الإشكال المزبور غير منحصر فيها.

و لذلك عدل صاحب الكفايه- قده- عن مسلك المشهور و ذهب إلى ان موضوع العلم عبارته عن: (جامع مقولى واحد بين موضوعات مسائله).

و لكن قد مر الكلام فى هذا مفصلاً و ذكرنا هناك انه لم يقيم برهان على لزوم موضوع كذلك فى العلوم فضلاً عن علم الأصول، بل سبق منا انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين موضوعات مسائله لتباينها تبايناً ذاتياً.

ثم ان أبيت إلا- ان يكون لكل علم موضوع و لو كان واحداً بالعنوان كعنوان (الكلمه و الكلام) فى علم النحو و عنوانى (المعلوم التصديقى و التصورى) فى علم المنطق و عنوان (فعل المكلف) فى علم الفقه و هكذا، فأقول: ان موضوع علم الأصول هو: (الجامع الذى ينتزع من مجموع مسائله المتباينه) كعنوان ما تقع نتيجته البحث عنه فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه فى مقام العمل.

الأمر الرابع فى الوضخ و يقع الكلام فىه من جهات:

الجهه الأولى فى أن منشأ دلالة الألفاظ على المعانى هل هى المناسبه الذاتيه بينهما لتصبح الدلاله ذاتيه؟ أو الجعل و المواضعه لتصبح جعليه محضه؟ الجهه الثانيه فى ان الواضع هل هو الله تبارك و تعالى أو البشر؟ الجهه الثالثه فى ان الوضخ من الأمور الواقعيه أو من الأمور الاعتباريه؟ الجهه الرابعه فى أقسام الوضخ إمكاناً مره، و وقوعاً مره أخرى.

أما الجهه الأولى فربما يقال فيها: ان دلالة الألفاظ على معانيها ناشئه عن مناسبه ذاتيه بينهما.

و فيه انه لو أريد بذاتيه الدلاله ان الارتباط الذاتى و المناسبه الذاتيه بينهما بحد يوجب ان يكون سماع اللفظ عله تامه لانتقال الذهن إلى معناه، فبطلانه من الواضح بمكان لا يقبل النزاع، فان لازم ذلك تمكن كل شخص من الإحاطه بتمام اللغات فضلا عن لغه واحده.

و لو أريد ان الارتباط المزبور و المناسبه المزبوره بينهما بحد يوجب أن يكون سماع اللفظ مقتضياً لانتقال الذهن إلى معناه أى أن المناسبه اقتضائيه لا- عله تامه، ففيه ان ذلك و ان كان بمكان من الإمكان ثبوتاً و قابلاً للنزاع- إذ لا مانع عقلا من ثبوت هذا النحو من المناسبه بين الألفاظ و معانيها، نظير الملازمه الثابته بين أمرين فانها ثابته فى الواقع و الأزل بلا توقف على اعتبار أى معتبر أو فرض أى فارض و بلا- فرق بين ان يكون طرفاها ممكنين أو مستحيلين أو مختلفين، إذ صدقها لا يتوقف على صدق طرفيها فهى صادقه مع استحالتها كما فى قوله تعالى:

(لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) نعم ان سنخ ثبوتها غير سنخ ثبوت المقولات كالجواهر و الأعراض، و لذا ليست داخله تحت شىء منها-، إلا انه لا دليل على

ثبوتها كذلك في مرحلة الإثبات فلا يمكن الالتزام بها.

و أما ما قيل من انه لو لا هذه المناسبه بين الألفاظ و المعانى، لكان تخصيص الواضع لكل معنى لفظاً مخصوصاً بلا مرجح، و هو محال كالترجح بلا مرجح- أى وجود حادث من دون سبب و عله-، فيرد عليه:

أولاً- ان المحال هو الثانى دون الأول؛ بل لا قبح فيه فضلاً عن الاستحاله إذا كان هناك مرجح لاختيار طبيعى الفعل مع فقد الترجيح بين أفراده و مصاديقه على ما يأتى بيانه فى (الطلب و الإراده) إن شاء الله تعالى؛ و حيث ان المرجح لاختيار طبيعى الوضع و التخصص موجود فهو كاف فى تخصيص الواضع و جعله لكل معنى لفظاً مخصوصاً و إن فقد الترجيح بين كل فرد من افراده.

على انه لا يعقل تحقق المناسبه المذكوره بين جميع الألفاظ و المعانى، لاستلزام ذلك تحققها بين لفظ واحد و معانى متضاده أو متناقضه، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك كلفظ «جون» الموضوع للأسود و الأبيض؛ و لفظ «القرء» للحيض و الطهر، و غيرهما و هو غير معقول، فان تحققها بين لفظ واحد و معان كذلك يستلزم تحققها بين نفس هذه المعانى كما لا يخفى.

و ثانياً: سلمنا امتناع الترجيح بلا مرجح، إلا ان المرجح غير منحصر بالمناسبه المزبوره كى يلزم الالتزام بها، بل يكفى فيه وجود مرجح ما و ان كان أمراً اتفاقياً، ضروره ان العبره انما هى بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح سواء كان ذاتياً أو اتفاقياً.

على ان المرجح لا بد و أن يقوم بالفعل الصادر من الفاعل فيجوز ان يكون الرجحان فى نفس الوضع و ان لم يكن هناك مناسبه بين اللفظ و المعنى.

و اما الكلام فى الجبهه الثانيه فقد اختار المحقق النائينى -قده- ان الله تبارك و تعالى هو الواضع الحكيم؛ و قال فى وجهه: «فانا نقطع بحسب التواريخ التى بين أيدينا، انه ليس هنا شخص أو جماعه وضعوا الألفاظ المتكثره فى لغه واحده

لمعانيها التي تدل عليها فضلاً عن سائر اللغات، كما انا نرى وجداناً عدم الدلالة الذاتية، بحيث يفهم كل شخص من كل لفظ معناه المختص به، بل الله تبارك و تعالی هو الواضع الحكيم جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً باعتبار مناسبه بينهما مجهوله عندنا، و جعله تبارك و تعالی هذا واسطه بين جعل الأحكام الشرعيه المحتاج إيصالها إلى إرسال رسل و إنزال كتب، و جعل الأمور التكوينيّه التي جبل الإنسان على إدراكها كحدوث العطش عند احتياج المعده إلى الماء و نحو ذلك. فالوضع جعل متوسط بينهما لا تكويني محض حتى لا يحتاج إلى أمر آخر، لا تشريعي صرف حتى يحتاج إلى تبليغ نبي أو وصي، بل يلهم الله تبارك و تعالی عباده-على اختلافهم- كل طائفه بلفظ مخصوص عند إرادته معنى خاص. و مما يؤكد المطلوب:

انا لو فرضنا جماعه أرادوا إحداث ألفاظ جديده بقدر ألفاظ أى لغه، لما قدروا عليه، فما ظنك بشخص واحد مضافاً إلى كثره المعاني التي يتعذر تصورها من شخص أو اشخاص متعدده؟» أقول: يتلخص نتيجته ما أفاده-قده- في أمور:

الأول: ان الواضع هو الله تبارك و تعالی، و لكن لا- بطريق إرسال الرسل و إنزال الكتب، كما هو الحال في إيصال الأحكام الشرعيه إلى العباد، و لا بطريق جعل الأمور التكوينيّه التي جبل الإنسان على إدراكها: بل بطريق الإلهام إلى كل عنصر من عناصر البشر على حسب استعداده.

الثاني: التزامه-قده- بوجود مناسبه مجهوله بين الألفاظ و المعاني.

الثالث: ان وضعه تبارك و تعالی انما كان على طبق هذه المناسبه.

الرابع: ان الوضع جعل متوسط بين الجعل التكويني و الجعل التشريعي.

الخامس: انه (قدس سره) بعد نفى الدلالة الذاتيه استند في دعوى ان الله تبارك و تعالی هو الواضع الحكيم دون غيره إلى أمرين:

الأول: انه لا يمكن أن يكون الواضع هو البشر لعدم إمكان إحاطته

بتمام ألفاظ لغه واحده فضلاً عن جميع اللغات، فإذا امتنع أن يكون البشر واضعاً تعين ان الله تعالى هو الواضع الحكيم.

الثانى: انه على فرض تسليم ان البشر قادر على وضع الألفاظ لمعانيها بمعنى ان شخصاً أو جماعه معينين من أهل كل لغه يتمكن من وضع ألفاظها لمعانيها إلا انه لما كان من أكبر خدمات للبشر فلا بد من تصدى التواريخ لضبطه التى هى معده لضبط الأخبار السالفه و الوقائع المهمه خصوصاً مثل هذا الأمر المهم، مع أنه لم يكن فيها عن حدوث الوضع فى أى عصر و زمان و عن من تصدى له عين و لا أثر، فإذا فرض ان البشر كان هو الواضع لنقل ذلك فى التواريخ فانها تتكفل بنقل ما هو دونه فكيف بمثله؟ و لكن للتأمل فى جميع هذه الأمور مجالاً واسعاً:

أما الأول فيظهر ضعفه مما نذكره من ضعف ما اعتمد عليه من الوجهين المذكورين.

و اما الثانى فيرده انه تحرص على الغيب، لما قد سبق من انه لا دليل على وجود هذه المناسبه بين الألفاظ و المعانى بل الدليل قائم على عدمها فى الجميع.

و اما الثالث فيرد عليه انا لو سلمنا وجود المناسبه الذاتيه بين اللفظ و المعنى فلا نسلم ان الواضع جعل لكل معنى لفظاً مخصوصاً على طبق تلك المناسبه، و ذلك لأن الغرض من الوضع يحصل بدون ذلك، و معه فأى شىء يستدعى رعايه تلك المناسبه فى الوضع؟ اللهم إلا ان يتمسك بذيل قاعده استحاله الترجيح من دون مرجح، و لكن قد عرفت بطلانها.

و اما الرابع و هو ان الوضع وسط بين الأمور التكوينية و الجعليه، فهو مما لا يرجع إلى معنى محصل، و ذلك لعدم واسطه بينهما، ضروره ان الشىء إذا كان من الموجودات الحقيقيه التى لا تتوقف فى وجودها على اعتبار أى معتبر، فهو من الموجودات التكوينية، و إلا فمن الأمور الاعتباريه الجعليه، و لا نعقل ما يكون وسطاً بين الأمرين. و اما حديث الإلهام فهو حديث صحيح و لا

اختصاص له بالوضع.

و قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى: (اهدنا الصراط المستقيم) ان الله تبارك و تعالى كما من على عباده بهدايتهم تشريعاً و سوقهم إلى الحياه الأبدية بإرسال الرسل و إنزال الكتب، كذلك من عليهم بهدايتهم تكويننا بإلهامهم إلى سيرهم نحو كمالهم، بل ان هذه الهدايه موجوده فى جميع الموجودات، فهى تسير نحو كمالهم بطبعها أو باختيارها، و الله هو الذى أودع فيها قوه الاستكمال فترى الفأره تفرّ من الهره و لا تفر من الشاه.

و على الجملة ان مسأله الإلهام أجنبيه عن تحقق معنى الوضع بالكليه، فان الإلهام من الأمور التكوينية الواقعيه، و لا اختصاص له بباب الوضع و المبحوث عنه هو معنى الوضع كان الوضع بإلهام إلهى أم لم يكن.

و أما الأمر الخامس و هو استناده فيما ذكره من أن الله تبارك و تعالى هو الواضع الحكيم، لو تم فانما يتم لو كان وضع الألفاظ لمعانيها دفعياً و فى زمان واحد، إلا أن الأمر ليس كذلك، فان سعه دائره الوضع و ضيقها تتبع سعه دائره الغرض و ضيقها، و من الواضح ان الغرض منه ليس إلا- ان يتفاهم بها وقت الحاجه و تبرز بها المعانى التى تختلج فى النفوس لئلا- يختل نظام حياتنا (الماديه و المعنويه) و من الظاهر ان كميته الغرض الداعى إليه تختلف سعه و ضيقاً بمرور الأيام و العصور، ففى العصر الأول (و هو عصر آدم عليه السلام) كانت الحاجه إلى وضع ألفاظ قليله بإزاء معان كذلك، لقله الحوائج فى ذلك العصر، و عدم اقتضاها أزيد من ذلك، ثم ازدادت الحوائج مره بعد أخرى و قرناً بعد آخر بل وقتاً بعد وقت، فزيد فى الوضع كذلك.

و عليه فيتمكن جماعه بل واحد من أهل كل لغه على وضع ألفاظها بإزاء معانيها فى أى عصر و زمن، فان سعه الوضع و ضيقه تابعان لمقدار حاجه الناس إلى التعبير عن مقاصدهم سعه و ضيقاً.

و لما كان مرور الزمن موجياً لا تساع حاجاتهم و ازديادها، كان من الطبيعي ان يزداد الوضع و يتسع.

اما الذين يقومون بعملية الوضع، فهم أهل تلك اللغة فى كل عصر من دون فرق بين أن يكون الواضع واحداً منهم أو جماعه، و ذلك أمر ممكن لهم، فان المعانى الحادثه التى يبتلى بها فى ذلك العصر إلى التعبير عنها ليست بالمقدار الذى يعجز عنه جماعه من أهل ذلك العصر أو يعجز عنه واحد منهم، فانها محدوده بحد خاص.

و قد تلخص من ذلك أمران: الأول: ان أهل اللغة ليسوا بحاجة إلى وضع ألفاظها للمعانى التى تدور عليها الإفاده و الاستفاده فى جميع العصور، ليقال ان البشر لا يقدر على ذلك، بل يمكن الوضع بشكل تدريجى فى كل عصر حسب تدريجيه الحاجه إلى التعبير عنها.

الثانى: اننا لسنا بحاجة إلى وضع جميع الألفاظ لجميع المعانى، فان الوضع لما يزيد عن مقدار الحاجه لغو محض.

و اما الثانى و هو (ان الواضع لو كان بشراً لنقل ذلك فى التواريخ لأن مثل هذا العمل يعتبر من أعظم الخدمات للبشر و لذلك تتوفر الدواعى على نقله) فيرد عليه ان ذلك إنما يتم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعه معينين، و أما إذا التزمنا بما قدمناه من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معينين، بل كل مستعمل من أهل تلك اللغة واضع بشكل تدريجى، فلا يبقى مجال للنقل فى التواريخ.

نعم لو كان الواضع شخصاً واحداً أو جماعه معينين، لنقله أصحاب التواريخ لا محاله.

و مما يؤكد ما ذكرناه ما نراه من طريقه الأطفال عند ما يحتاجون إلى التعبير.

عن بعض المعانى فيما بينهم، فانهم يضعون الألفاظ لهذه المعانى و يتعاهدون ذكرها عند إرادته إبراز ما يختلج فى أذهانهم من الأغراض و المقاصد، و لا نجدهم يتخلفون عن هذه الحال، حتى انهم لو عاشوا فى مناطق خاليه من السكان لتكلموا

بلغه مجعوله لهم لا- محاله ؕو لا- نعى بالوضع إلا هذا التعهد و هذا الالتزام، و إليه أشار تعالى بقوله: «خلق الإنسان علمه البيان» و ذلك و ان كان ينتهى إليه تعالى لأنه من لطفه و عنايته ؕإلا انه أمر آخر غير انه هو الواضع الحكيم.

و هذا الذى ذكرناه من دفع الإشكاليين المتقدمين لا يفرق فيه بين مسلكنا و مسلك القوم فى تفسير العلقه الوضعيه فان تدريجيه الوضع و عدم اختصاصه بشخص خاص لا تدع مجالاً للإشكال المزبور، غايه الأمر انه بناء على مسلكنا كان كل مستعمل واضعاً و ان كانت كلمه الواضع عند إطلاقها تنصرف إلى الواضع الأول إلا انه من جهه الأسبقية ؕو هذا بخلاف غيره من المسالك كما لا يخفى.

فالمحصل مما ذكرناه أمران: الأول: ان الله تبارك و تعالى ليس هو الواضع الحكيم. الثانى: ان الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معينين على جميع المسالك فى تفسير حقيقه الوضع.

### فى حقيقه الوضع

و اما الكلام فى الجهه الثانيه (و هى تعيين حقيقه الوضع): فذهب بعض الأعظم-قده- إلى انها من الأمور الواقعيه لا بمعنى انها من إحدى المقولات، ضروره و وضوح عدم كونها من مقوله الجوهر لانحصارها فى خمس أقسام: (العقل) (النفس) (الصوره) (الماده) (الجسم) و هى ليست من إحداها ؕو كذا عدم كونها من المقولات التسع العرضيه أيضاً، لأنها متقومه بالغير فى الخارج لاستحاله تحققها فى العين بدون موضوع توجد فيه، فان وجودها فى نفسها عين وجودها لغيرها، و هذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيه فانها قائمه بطبيعى اللفظ و المعنى و متقومه بهما فلا يتوقف ثبوتها و تحققها على وجودهما فى الخارج، و هذا واضح و لذا يصح وضع اللفظ لمعنى معدوم بل مستحيل كما لو فرضنا وضع لفظ الدور أو التسلسل لخصوص حصه مستحيله منه لا للمعنى الجامع بينها و بين غيرها، فلو



كانت حقيقتها من إحدى هذه المقولات لاستحالة تحققها بدون وجود اللفظ والمعنى الموضوع له، بل بمعنى أنها عبارة عن ملازمه خاصه و ربط مخصوص بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الأمور التكوينية، مثل قولنا: «ان كان هذا العدد زوجاً فهو منقسم إلى متساويين و ان كان فرداً فهو غير منقسم كذلك»، فالملازمه بين زوجيه العدد و انقسامه إلى متساويين و بين فرديته و عدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الأمر و الواقع أزلاً، غاية الأمر ان تلك الملازمه ذاتيه أزليه و هذه الملازمه جعليه اعتباريه، لا بمعنى ان الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها بل بمعنى انه عله و سبب لحدوثها و بعده تصير من الأمور الواقعيه، و كونها جعليه بهذا المعنى لا ينافي تحققها و تقررهما في لوح الواقع و نفس الأمر، و كم له من نظير.

و قد حققنا في محله ان هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر و الأعراض فانها و ان كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أي معتبر و فرض أي فارض كقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» فان الملازمه بين تعدد الآلهه و فساد العالم ثابتة واقعاً و حقيقه، إلا- انها غير داخله تحت شيء منها فان سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

و الجواب عن ذلك: انه- قد- ان أراد بوجود الملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقاً حتى للجاهل بالوضع، فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فان هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوره عله تامه لانتقال الذهن إلى معناه، و لازمه استحاله الجهل باللغات مع ان إمكانه و وقوعه من أوضح البديهيّات. و ان أراد- قد- به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره، فيرد عليه ان الأمر و ان كان كذلك- يعني ان هذه الملازمه ثابتة له دون غيره- إلا انها ليست بحقيقه الوضع بل هي متفرعه عليها و متأخره عنها رتبته، و محل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي تترتب عليها الملازمه بين تصور اللفظ و الانتقال إلى معناه.

و ذهب كثير من الأعلام و المحققين (قدس سرهم) إلى ان حقيقه الوضع حقيقه اعتباريه، و لكنهم اختلفوا فى كيفيتها على أقوال:

(القول الأول) ما قيل من ان حقيقه الوضع عباره عن: (اعتبار ملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له) و حقيقه هذه الملازمه متقومه باعتبار من بيده الاعتبار أى (الواضع) كسائر الأمور الاعتباريه من الشرعيه أو العرفيه.

ثم ان الموجب لهذا الاعتبار و الداعى إليه انما هو قصد التفهيم فى مقام الحاجه لعدم إمكانه بدونه.

و لكن لا يمكن المساعده عليه و ذلك لأنه لو أريد به اعتبارها خارجاً بمعنى أن الواضع جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى فى الخارج، فيردّه انه لا يفيد بوجه ما لم تكن الملازمه بينهما فى الذهن، ضروره ان بدونه لا يحصل الانتقال إلى المعنى من تصور اللفظ و سماعه، و على تقدير وجودها و ثبوتها فالملازمه الخارجيه غير محتاج إليها، فان الغرض و هو الانتقال يحصل بتحقيق هذه الملازمه الذهنيه سواء كانت هناك ملازمه خارجيه أم لم تكن، فلا حاجه إلى اعتبار المعنى موجوداً فى الخارج عند وجود اللفظ فيه، بل هو من اللغو الظاهر.

و ان أريد به اعتبار الملازمه ذهنياً يعنى ان الواضع اعتبر الملازمه بين اللفظ و المعنى فى الذهن، ففيه انه لا يخلو إما أن يكون مطلقاً حتى للجاهل بالوضع أو يختص بالعالم به. لا يمكن المصير إلى الأول، فانه لغو محض لا يصدر من الواضع الحكيم لأنه لا أثر له بالقياس إلى الجاهل به، و لا معنى لأن يعتبر الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ له، فانه ان علم بالوضع فالانتقال من اللفظ إلى معناه ضرورى له و غير قابل للجعل و الاعتبار و ان لم يعلم فالاعتبار يصبح لغواً. و لا إلى الثانى لأنه تحصيل حاصل، بل من أردإ أنحائه، فانه لو كان عالماً بالوضع كان اعتبار الملازمه فى حقه من قبيل إثبات ما هو ثابت بالوجدان بالاعتبار و بالتعبد. و على الجملة فالملازمه الذهنيه أمر تكوينى غير قابله للجعل و الاعتبار و ليست معنى الوضع

فى شىء بل هى مترتبه عليه فلا بد حينئذ من تحقيق معناه و انه ما هو الذى تترتب عليه تلك الملازمه؟ (القول الثانى): ان حقيقه  
الوضع عباره عن اعتبار وجود اللفظ وجود تنزلياً للمعنى، فهو هو فى عالم الاعتبار و ان لم يكن كذلك حقيقه.

بيان ذلك: ان الموجود على قسمين: أحدهما ما له وجود تكوينى عينى فى نظام التكوين و العين، كالمقولات الواقعيه من الجواهر  
و الاعراض. و الثانى ما له وجود اعتبارى فهو موجود فى عالم الاعتبار و ان لم يكن موجوداً فى الخارج، و ذلك كالأشياء  
الاعتباريه الشرعيه أو العرفيه من الأحكام التكليفيه و الوضعيه، و قد قيل إن حقيقه العلقه الوضعيه من قبيل القسم الثانى بمعنى أن  
الواضع جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى فى عالم الاعتبار و اعتبره وجوداً تنزلياً له فى ذلك العالم دون عالم الخارج و العين  
كالتنزيلات الشرعيه أو العرفيه مثل قوله عليه السلام: «الطواف فى البيت صلاه» و قوله عليه السلام: «الفقاع خمر استصغره الناس» و  
نحوهما. و من ثمة يكون نظر المستعمل إلى اللفظ آلياً فى مرحله الاستعمال، و إلى المعنى استقلالياً بحيث لا يرى فى تلك  
المرحله إلا المعنى و لا ينظر إلا إليه.

و إن شئت قلت: إن الوضع لأجل الاستعمال و مقدمه له، فهّم المستعمل فى هذه المرحله إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى  
المخاطب، فلا نظر و لا التفات له إلا إليه. و يرد عليه أولاً: أن تفسيرها بهذا المعنى تفسير بمعنى دقيق بعيد عن أذهان عامه  
الواضعين غايه البعد و لا سيما القاصرين منهم كالأطفال و المجانين الذين قد يصدر الوضع منهم عند الحاجه، بل قد يصدر  
الوضع من بعض الحيوانات أيضاً، و كيف كان فحقيقه الوضع حقيقه عرفيه سهل التناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقه التى  
تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و ثانياً ان الغرض الداعى إلى الوضع، هو استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع

له لكى يدل عليه و يفهم منه معناه؛ فالوضع مقدمه للاستعمال و الدلاله، و من الواضح ان الدلاله اللفظيه إنما تكون بين شيئين أحدهما دال و الآخر مدلول فاعتبار الوحده بينهما بان يكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى أيضاً لغو و عبث.

و أما ما ذكره أخيراً ففيه ان لحاظ اللفظ آله فى مقام الاستعمال، لا يستلزم أن يكون ملحوظاً كذلك فى مقام الوضع للفرق بين المقامين.

و بكلمه واضحه: ان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآه و مستعمله كمستعملها، فكما أن صانع المرآه فى مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم و الكيف و الوضع و فى مرحله استعمالها تلاحظ آلياً، فكذلك وضع الألفاظ و استعمالاتها من هذه الناحيه. و على الجملة ان لحاظ اللفظ آلياً فى مرحله الاستعمال لا يلازم اعتبار وجوده وجوداً للمعنى حال الوضع بوجه.

(القول الثالث): ما عن بعض مشايخنا المحققين -قدس الله أسرارهم- قال:

«و قد لا يكون المعنى المعبر تسيبياً كالاختصاص الوضعى، فانه لا حاجه فى وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع؛ و من الواضح أن اعتبار كل معبر قائم به بالمباشره لا بالتسبب كى يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) و نحوه؛ فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاص و معنى خاص. ثم إنه لا شبهه فى اتحاد حيثيه دلاله اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه سائر الدوال كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، فانه أيضاً ينتقل من النظر إليه إلى ان هذا الموضع رأس الفرسخ، غايه الأمر أن الوضع فيه حقيقى و فى اللفظ اعتبارى بمعنى أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجى ليس باعتبار معبر، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامه عليه؛ فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص، و منه ظهر أن الاختصاص و الارتباط من لوازم الوضع لا عينه؛ و حيث عرفت اتحاد حيثيه دلاله اللفظ مع حيثيه دلاله سائر الدوال، تعرف أنه لا حاجه إلى الالتزام بان حقيقه الوضع

تعهد ذكر اللفظ عند إرادته تفهيم المعنى كما عن بعض أجله العصر، فانك قد عرفت أن كيفية الدلالة و الانتقال في اللفظ و سائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال؛ فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ؟ بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، فكذلك فيما نحن فيه غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقي و هنا اعتباري. « يتلخص ما أفاده-قده-في أمور:

الأمر الأول: أن حقيقه الوضع ليست أمراً تسببياً، بل هو أمر مباشر قائم بالمعتبر بالمباشرة.

الأمر الثاني: أن الارتباط و الاختصاص ليسا من حقيقه الوضع في شيء، بل هما من لوازمها.

الأمر الثالث: أن حقيقته ليست التعهد و الالتزام النفساني، و لكن من دون أن يشيده بالبرهان.

الأمر الرابع: أنها من سنخ وضع سائر الدوال، غاية الأمر أن الوضع فيها حقيقي خارجي و في المقام جعلي و اعتباري؛ فهذا الأمر في الحقيقه نتيجة الأمور الثلاثة المتقدمة و وليدتها.

أقول: أما الأمر الأول و الثاني فهما في غاية الصحة و المتانة على جميع المسالك في تفسير حقيقه الوضع-من دون فرق بين مسلكتنا و مسلكت القوم- و اما الأمر الثالث فيدفعه ما سنبينه-إن شاء الله تعالى-عن قريب من أن الصحيح عند التحقيق هو أن حقيقه الوضع عبارته عن ذلك التعهد و الالتزام النفساني.

و اما الأمر الرابع و هو أن (سنخ الوضع هنا سنخ الوضع الحقيقي الخارجي) فيرد عليه:

أولاً-عين الإيراد الّذي أوردناه على القول الثاني و هو أن تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحته في نفسه، تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامه الواضعين و لا سيما القاصرين منهم كالأطفال و المجانين، مع أننا نرى صدور الوضع

منهم كثيراً، والحال انهم لا يدركون هذا المعنى الدقيق، وانه من قبيل وضع العلم على رأس الفرسخ، غايه الأمر أن الوضع فيه حقيقى و فى المقام اعتبارى. و من الواضح انه لا يكاد يمكن أن يكون الوضع أمراً يغفل عنه الخواصّ فضلاً عن العوام.

و ثانياً-ان وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقى كوضع العلم على رأس لفرسخ و الوجه فى ذلك هو أن وضع العلم يتقوم بثلاثه أركان:الركن الأول الموضوع و هو العلم.الركن الثانى الموضوع عليه و هو ذات المكان.الركن الثالث الموضوع له و هو الدلاله على كون المكان رأس الفرسخ و هذا بخلاف الوضع فى باب الألفاظ فانه يتقوم بركنين:الأول الموضوع و هو اللفظ.الثانى الموضوع له و هو دلالته على معناه،و لا يحتاج إلى شىء ثالث ليكون ذلك الثالث هو الموضوع عليه و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره فلا أقل من أنه لم يعهد فى الإطلاقات المتعارفه و الاستعمالات الشائعه جمع ان لازم ما أفاده-قده-هو أن يكون المعنى هو الموضوع عليه.

و يتلخص نتيجته ما ذكرناه إلى الآن فى خطوط ثلاثه.

الخطّ الأول بطلان الدلاله الذاتيه و انها وضعيه محضه.

الخطّ الثانى فساد كون حقيقه الوضع حقيقه واقعيه.

الخطّ الثالث بطلان تفسير الوضع بكل واحد من التفسيرات الثلاثه المتقدمه فالنتيجه على ضوءها هى أن حقيقه الوضع ليست إلا عبارته عن التعهد و الالتزام النفسانى.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى يرشد إلى ذلك الغرض الباعث على الوضع،بل الرجوع إلى الوجدان و التأمل فيه أقوى شاهد عليه و بيان ذلك:ان الإنسان بما انه مدنى بالطبع يحتاج فى تنظيم حياته(الماديه و المعنويه)،إلى آلات يبرز بها مقاصده و أغراضه و يتفاهم بها وقت الحاجه و لما لم يمكن أن تكون تلك الآله الإشاره أو نحوها لعدم وفائها بالمحسوسات فضلاً عن المعقولات،فلا محاله تكون هى الألفاظ التى

يستعملها في إبراز مراداته من المحسوسات و المعقولات، و هي وافية بهما، و من هنا خص -تبارك و تعالى- الإنسان بنعمه البيان بقوله عز من قائل: «خلق الإنسان علمه البيان».

و من هنا- أى من أن الغرض منه قصد التفهيم و إبراز المقاصد بها- ظهر ان حقيقه الوضع هي التعهد و التبانى النفسانى، فان قصد التفهيم لازم ذاتى للوضع بمعنى التعهد. و ان شئت قلت: ان العلقه الوضعيه- حينئذ- تختص بصوره إرادته تفهيم المعنى لا مطلقاً، و عليه يترتب اختصاص الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه كما سيأتى بيانه مفصلاً من هذه الجبهه- إن شاء الله تعالى-.

و على ذلك فنقول: قد تبين ان حقيقه الوضع عبارته عن التعهد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكل واحد من أهل أى لغة متعهد فى نفسه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً.

-مثلاً- التزم كل واحد من أفراد الأئمه العربيه بأنه متى ما قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ الماء، و متى قصد تفهيم معنى آخر ان يجعل مبرزه لفظاً آخر، و هكذا.

فهذا التعهد و التبانى النفسانى بإبراز معنى خاص بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهيمه، ثابت فى أذهان أهل كل لغة بالإضافة إلى ألفاظها و معانيها بنحو القوه، و متعلق هذا التعهد أمر اختياري و هو التكلم بلفظ مخصوص عند قصد تفهيم معنى خاص.

ثم أن ذلك ثابت بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له بنحو القضيهِ الحقيقيه.

نعم فى مرحله الاستعمال يوجد المستعمل فرداً منه فى استعمال، و فرداً آخر منه فى استعمال آخر، و هكذا.

و بهذا يندفع إشكال الدور الذى قد يتوهم هنا، بتقريب ان تعهد ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى، يتوقف على العلم بأنه وضع له، فلو فرض ان الوضع

عبارة عن ذلك التعهد لدار.

و توضيح الاندفاع أن ما يتوقف على العلم بالوضع إنما هو التعهد الشخصى الفعلى الثابت فى مرحله الاستعمال دون التعهد الكلى النفسانى المتعلق بذكر طبيعى اللفظ عند إرادته تفهيم طبيعى المعنى بنحو القضييه الحقيقيه، وقد عرفت ان حقيقه الوضع عبارة عن ذلك التعهد، و من الظاهر انه لا يتوقف على شىء فظهر ان منشأ التوهم خلط المتوهم بين التعهد فى مرحله الاستعمال و التعهد فى مرحله الوضع، و الذى يتوقف على الثانى هو الأول دونه.

و بتعبير آخر: ان حال الألفاظ حال الإشارات الخارجيه، فكما قد يقصد بها إبراز المعنى الذى تعلق القصد بتفهمه مثل ما إذا قصد إخفاء أمر عن الحاضرين فى المجلس، أو قصد تصديق شخص، أو غير ذلك فيجعل مبرزه الإشاره باليد أو بالعين أو بالرأس، فكذلك الألفاظ فانه يبرز بها أيضاً المعانى التى يقصد تفهيمها، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان الإشاره على نسق واحد فى جميع اللغات و الألسنه دون الألفاظ.

و على ضوء هذا البيان تبين أن كل مستعمل واضح حقيقه، فان تعهد كل شخص فعل اختيارى له، فيستحيل أن يتعهد شخص آخر تعهده فى ذمته، لعدم كونه تحت اختياره و قدرته. نعم يمكن أن يكون شخص واحد و كيلا من قبل طائفه فى وضع لغاتهم ابتداء لمعانيها فيضعها بإزائها- يعنى يجعلها مستعده لإبرازها عند قصد تفهيمها- و يتعهد بذلك ثم انهم تبعاً له يتعهدون على طبق تعهداته.

أو يضع لغاتهم بلا- توكيل من قبلهم بل فضولياً و لكنهم بعد ذلك يتبعونه فى ذلك و يتبانون على وفق تباينه و التزاماته و مع هذا فهم واضعون حقيقه.

و من هنا لا- فرق بين الطبقات السابقه و اللاحقه، غايه الأمر ان الطبقات اللاحقه تتبعها فى ذلك، بمعنى انهم يتعهدون على وفق تعهداتهم و تباينهم، و قد تتعهد الطبقات اللاحقه تعهدات أخرى ابتدائيه بالنسبه إلى المعانى التى يحتاجون



إلى تفهيمها في أعصارهم، وقد سبق أن الوضع تدريجى الحصول فيزيد تبعاً لزيادة الحاجه في كل قرن و زمن.

و من ذلك تبين ملاك ان كل مستعمل واضع حقيقه، و أما إطلاق الواضع على الجاعل الأول دون غيره فلاسبقيته في الوضع لا لأجل انه واضع في الحقيقه دون غيره.

و لكن ربما يشكل بان التعهد و الالتزام حسب ما ارتكز في الأذهان، أمر متأخر عن الوضع و معلول له، فان العلم بالوضع يوجب تعهد العالم به بإبراز المعنى عند قصد تفهيمه بمبرز مخصوص، لا- انه عينه. و من هنا لا يصح إطلاق الواضع على غير الجاعل الأول، فلو كان معنى الوضع ذلك التعهد و الالتزام النفساني لصح إطلاقه على كل مستعمل من دون عنايه، مع ان الأمر ليس كذلك.

و الجواب عنه ان يقال: انه لو أريد بتأخر التعهد عن الوضع تعهد المتصدى الأول للوضع فذاك غير صحيح، و ذلك لأن تعهده غير مسبوق بشيء ما عدا تصور اللفظ و المعنى، و من الواضح أن ذلك التصور ليس هو الوضع بل هو من مقدماته و لذا لا بد منه في مقام الوضع بأى معنى من المعانى فسر، و عليه فنقول: ان المتصدى الأول له بعد تصور معنى خاص و لفظ مخصوص، يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه، ان يجعل مبرزه ذلك اللفظ ثم يبرز ذلك التعهد بقوله: «وضعت» أو نحوه في الخارج.

و مما يدلنا على ذلك بوضوح، وضع الاعلام الشخصيه، فان كل شخص إذا راجع وجدانه ظهر له أنه إذا أراد أن يضع اسماً لولده-مثلا- يتصور أولاً ذات ولده و ثانياً لفظاً يناسبه ثم يتعهد في نفسه بأنه متى قصد تفهيمه يتكلم بذلك اللفظ، و ليس هاهنا شيء آخر ما عدا ذلك.

و ان أريد به تعهد غيره من المستعملين، فالأمر و ان كان كذلك-يعنى ان تعهدهم و ان كان مسبقاً بتعهده- إلا إنه لا يمنع عن كونهم واضعين حقيقه،

ضروره ان تعهد كل أحد لما كان فعلا اختيارياً له، يستحيل ان يصدر من غيره، غايه الأمر التعهد من الواضع الأول تعهد ابتدائي غير مسبق بشيء، و من غيره ثانوي و لأجله ينصرف لفظ الواضع إلى الجاعل الأول.

و على هذه الالتزامات و التعهدات قد استقرت السيره العقلانيه فى مقام لاحتجاج و اللجاج، فيحتج العقلاء بعضهم على بعض بمخالفته التزامه، و يؤاخذونه عليها و كذلك الموالى و العبيد، فلو أن أحداً خالف التزامه و لم يعمل على طبق ظهور كلام مولاه، يحتج المولى عليه بمخالفته التزامه و يعاقب عليها و لا عذر له فى ذلك، لو عمل على طبق ظهوره فله حجه يحتج بها على مولاه، و هكذا.

و على الجملة ان أنظمه الكون كلها من الماديه و المعنويه، تدور مدار الجرى على وفق هذه الالتزامات، و لولاه لاختلفت.

فبالنتيجه ان مذهبنا هذا ينحل إلى نقطتين:

(النقطه الأولى) ان كل متكلم واضح حقيقه، و تلك نتيجه ضروريه لمسلكتنا ان حقيقه الوضع: (التعهد و الالتزام النفساني).

(النقطه الثانيه) ان العلقه الوضعيه مختصه بصوره خاصه و هى ما إذا قصد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ، و هى أيضاً نتيجه حتميه للقول بالتعهد، بل و فى الحقيقه هذه هى النقطه الرئيسيه لمسلكتنا هذا، فان عليها تترتب نتائج ستأتى فيما بعد - إن شاء الله تعالى -.

و اما ما ربما يتوهم هنا من ان العلقه الوضعيه لو لم تكن بين الألفاظ و المعانى على وجه الإطلاق فلا يتبادر شيء من المعانى منها فيما إذا صدرت عن شخص بلا قصد التفهيم، أو عن شخص بلا شعور و اختيار فضلاً عما إذا صدرت عن اصطكاك جسم بجسم آخر، مع انه لا شبهه فى تبادر المعنى منها و انتقال الذهن إليه فى جميع هذه الصور، فمدفوع بان تبادر المعنى فيها و انسباقه إلى الذهن، غير مستند إلى العلقه الوضعيه، بل إنما هو من جهه الأنس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو غيرها؛

و ذلك لأن الوضع حيث كان فعلاً اختيارياً فصدوره من الواضع الحكيم في أمثال هذه الموارد التي لا يترتب على الوضع فيها أى أثر و غرض داع إليه، يصبح لغواً و عبثاً.

ثم ان الوضع بذلك المعنى المذى ذكرناه، موافق لمعناه اللغوى أيضاً، فانه فى اللغة بمعنى الجعل و الإقرار، و منه وضع اللفظ، و منه وضع القوانين فى الحكومات الشرعيه و العرفيه فانه بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها فى الأمه. كما انه بذلك المعنى أيضاً يصح تقسيمه إلى التعيينى و التعينى، باعتبار ان التعهد و الالتزام المزبور ان كان ابتدائياً فهو وضع تعينى، و ان كان ناشئاً عن كثره الاستعمال فهو وضع تعينى، و عليه فيصح تعريفه بتخصيص شىء بشىء و تعيينه بإزائه أيضاً.

هذا كله فى بيان الأقوال فى حقيقه الوضع و قد عرفت المختار من بينها.

(و اما الجبهه الثالثه) فملخص الكلام فيها ان الوضع لما كان فعلاً اختيارياً للواضع بأى معنى من المعانى فسر، توقف تحققه على تصور اللفظ و المعنى، و عليه فالكلام يقع فى مقامين: الأول فى ناحيه المعنى و الثانى فى ناحيه اللفظ:

أما المقام الأول فالكلام فيه يقع فى جهات:

الجبهه الأولى فى (الوضع العام و الموضوع له العام) و هو ان يتصور الواضع المعنى الكلى حين الوضع فيضع اللفظ بإزائه، سواء كان تصوره بالكنه و الحقيقه كما إذا تصور (الإنسان) -مثلاً- بحده التام، أم كان ذلك بالوجه و العنوان كما إذا تصوره بحده الناقص، أو بالعنوان المعرف و المشير من دون دخل لذاك العنوان فيه، نظير بعض العناوين المأخوذ فى موضوع القضييه لأجل الإشاره إلى ما هو الموضوع فيها حقيقه، بدون دخل له فيه أصلاً. فالوضع العام و الموضوع له العام من قبيل القضييه الطبيعيه كقولنا: «الإنسان نوع» فكما ان المحمول فيها ثابت للطبيعى بما هو فكذلك الوضع هنا -أى لطبيعى المعنى الجامع-.

الجبهه الثانيه فى (الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ) و هو ان يتصور

الواضع حين إرادته الوضع، معنى خاصاً و جزئياً حقيقياً فيضع اللفظ بإزاء ذلك الخاصّ كوضع الأعلام الشخصية سواء كان تصويره بالكنه أم كان بالوجه و العنوان، لكفايه تصور الشيء بوجه ما في وضع لفظ بإزائه، و لا- يلزم تصويره بكنهه و حقيقته، فقضية الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كالقضية الشخصية التي ثبت الحكم فيها لأشخاص معينين.

الجهة الثالثة في (الوضع العام و الموضوع له الخاصّ) و هو ان يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاماً يكون وجهاً و عنواناً لأفراده و مصاديقه، بحيث يكون تصويره تصوراً لها بوجه فيضع اللفظ بإزاء الأفراد و المصاديق. فهذا هو الوضع العام و الموضوع له الخاصّ، و حاله كحال القضية الحقيقية.

و قد يتوهم ان ذلك غير معقول؛ بتقريب ان أي مفهوم جزئياً كان أو كلياً لا يحكى إلا عن نفسه، فيستحيل ان يحكى مفهوم عن مفهوم آخر، فكما لا- يعقل أن يحكى المفهوم الخاصّ بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر، فكذلك لا يعقل ان يحكى المفهوم العام بما هو، عن مفهوم خاص أو عام آخر؛ بداهه ان لحاظ كل مفهوم و تصويره عين إراءه شخصه لا إراءه شيء آخر به، فكيف يكون معرفه لغيره بوجه؟ و عليه فلا يمكن الوضع العام و الموضوع له الخاصّ.

و الجواب عنه: ان المفهوم في الجملة بما هو سواء كان عاماً أو خاصاً و ان كان لا يحكى في مقام اللحاظ إلا عن نفسه، إلا ان تصور بعض المفاهيم الكلية يوجب تصور افراده و مصاديقه بوجه. و تفصيل ذلك: هو ان المفاهيم الكلية المتأصله كمفاهيم الجواهر و الاعراض كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك، لا تحكى في مقام اللحاظ و التصور إلا عن أنفسها و هي الجهة الجامعه بين الافراد و المصاديق، و كذلك بعض المفاهيم الانتزاعيه كالوجوب و الإمكان و الامتناع و الأبيض و الأسود و ما شاكلها؛ فان عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

و اما العناوين الكلية التي تنتزع من الافراد و الخصوصيات الخارجيه كمفهوم

الشخص و الفرد و المصداق، فهى تحكى فى مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال، فانها وجه لها، و تصورها فى نفسها تصور لها بوجه و عنوان.

و بتعبير آخر: ان مرآيتها للأفراد و الأشخاص ذاتيه لها فتصورها لا محاله تصور لها إجمالاً بلا إعمال عنايه فى البين، فإذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان-مثلاً-فقد تصورنا جميع أفراده بوجه و من ثم جاز الحكم عليها فى القضييه الحقيقه، فلو لم يحك المفهوم عن افراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً مع ان الاستحاله واضحه البطلان.

الوجه الرابعه فى (الوضع الخاصّ و الموضوع له العام) و هو أن يتصور الواضع حين إرادته الوضع معنى خاصاً-أى ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين- فيضع اللفظ بإزاء معنى كلى.

و لكن على ضوء ما ذكرناه فى الوجه الثالثه، قد تبين عدم إمكان ذلك، فان مفهوم الخاصّ مهما كان، لا يحكى بما هو خاص عن مفهوم عام أو عن خاص آخر، ضروره ان تصور مفهوم الخاصّ بما هو تصور نفسه و إراءه شخصه، فيستحيل ان يكون تصوراً لغيره بوجه، بل لحاظ كل مفهوم لحاظ نفسه، و هو هو لا هو و غيره.

و على الجمله ان الخاصّ بما هو لا يكون وجهاً و عنواناً للعام ليكون تصوره تصوراً له بوجه و هذا بخلاف مفهوم العام كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق فانه وجه و عنوان للأفراد و المصاديق و لحاظه لحاظاً لها بوجه و من هنا قلنا بإمكان الوضع العام و الموضوع له الخاصّ و اما الخاصّ فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاصّ و الموضوع له العام. و قد يتوهم إمكان ذلك أى (الوضع الخاصّ و الموضوع له العام) فيما إذا رأى شبحاً من بعيد و يقين أنه حيوان و لكن لم يعلم أنه من أى نوع من أنواعه أو أى صنف من أصنافه، فان له-حينئذ-

ان يتصور ذلك الشيخ الذى هو جزئى حقيقى و يضع اللفظ بإزاء معنى كلى منطبق عليه و على غيره من الافراد فهذا من الوضع الخاص و الموضوع له العام.

إلا- أنه توهم فاسد، و ذلك لأنه قد يتصور ذلك الشيخ بعنوان انه جزئى و معنى خاص فيضع اللفظ بإزاء واقعه-الشيخ-، و قد يتصور ذلك بعنوان الكلى المنطبق عليه و على غيره فيضع اللفظ بإزاء معنونه و لا ثالث له، فهو على الأول من الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، و على الثانى من الوضع العام و الموضوع له العام أو الخاص كما لا يخفى.

فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه لحد الآن هي ان الممكن من أقسام الوضع ثلاثه و هي: (الوضع العام و الموضوع له العام) (الوضع الخاص و الموضوع له الخاص) (الوضع العام و الموضوع له الخاص). و اما القسم الرابع منها و هو (الوضع الخاص و الموضوع له العام) فقد عرفت انه غير ممكن.

ثم ان المعنى الموضوع له سواء كان عاماً أو خاصاً إنما يكون من المفاهيم القابلة فى نفسها للحضور فى ذهن السامع فى مرحله التخاطب، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجيه لأنها غير قابله للحضور فى الأذهان، كذلك لم توضع للموجودات الذهنيه، فان الموجود الذهني غير قابل لوجود ذهنى آخر، بل هي موضوعه لذوات المعانى غير الآبيه عن قبول نحوين من الوجود فى نفسها، و تلك المعانى تتصف بالسعه و بالضيق لا بنفسها بل باعتبار الانطباق و الصدق الخارجى.

و بهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له إلى العام تاره و إلى الخاص تاره أخرى-أى بلحاظ الانطباق على ما فى الخارج لا فى نفسه-. هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو (تصور اللفظ) فالواضع حين إرادته الوضع إما ان يلاحظ اللفظ بمادته و هيئته كما فى أسماء الأجناس و أعلام الأشخاص، و إما ان يلاحظ الماده فقط كما فى مواد المشتقات، و إما أن يلاحظ الهيئه كذلك كما فى هيئات المشتقات و هيئات الجمل الناقصه و التامه فالوضع فى الأول و الثانى

شخصى، و فى الثالث نوعى.

ثم ان ملاك شخصيه الوضع هو لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعى و شخصيته الذاتيه التى امتاز بها فى ذاته عما عداه، و ملاك نوعيه الوضع هو لحاظ الواضع اللفظ بجامع عنوانى كهئته «الفاعل» -مثلا- لا بشخصه و بوحدته الذاتيه.

و بهذا ظهر ملاك الشخصيه و النوعيه فى الطوائف الثلاث:

اما الطائفة الأولى فلان الواضع لم يلحظ فيها فى مقام الوضع إلا شخص اللفظ بوحدته الطبيعى و شخصيته الممتازة، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك سواء كان الموضوع له معنى عاماً أو خاصاً، و كذا الحال فى الطائفة الثانية.

و اما الطائفة الثالثة فلما كانت الهيئه مندمجه فى المادة غايه الاندماج، فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن المادة، إذ لا وجود لها بدونها فى الوجود الذهنى فضلاً عن الوجود العينى، فتجربدها عن المواد لا- يمكن حتى فى مقام اللحاظ، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولك: «كل ما كان على هيئه الفاعل» لا بشخصيتها الذاتيه و هذا معنى نوعيه الوضع.

و اما الكلام فى الجبهه الرابعه و هى (مرحله الإثبات و الوقوع) فيقع فى الأقسام الثلاثه من الوضع -و هى الأقسام الممكنه: من الوضع العام و الموضوع له العام، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الوضع العام و الموضوع له الخاصّ -و اما القسم الرابع و هو الوضع الخاصّ و الموضوع له العام فحيث انه غير ممكن، فلا- تصل النوبه إلى البحث عنه فى مرحله الإثبات، لأنه متفرع على إمكانه.

و على ذلك فنقول: لا شبهه فى وقوع الوضع العام و الموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، كما انه لا شبهه فى وقوع الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام الشخصيه، و إنما الكلام و الإشكال فى وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاصّ: فذهب جماعه إلى أن وضع الحروف و ما يشبهها منه -أى من الوضع العام و الموضوع له الخاصّ- و لكن أنكره جماعه آخرون منهم المحقق

و تحقيق الكلام فى المقام يتوقف-أولاً-على تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه،ثم التكلم فى أن الموضوع له فيها كوضعها عام أو انه خاص فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول فى تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه و بيان المراد من عدم استقلالها.

المقام الثانى فى تحقيق ان معناها الموضوع له عام أو خاص؟ اما الكلام فى المقام الأول فقد اختلفوا فيها على أقوال:

(القول الأول):ما نسب إلى المحقق الرضى-قده-و تبعه فيه المحقق صاحب الكفايه-قده-من ان المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات و الحقيقه و مختلفان باللحاظ و الاعتبار،فكلمه(ابتداء)و كلمه(من)مشتركتان فى طبيعه معنى واحد،و لا امتياز لإحدهما على الأخرى إلا- فى ان اللحاظ فى مرحله الاستعمال فى الأسماء استقلالى،و فى الحروف آلى.و قد ذكر صاحب الكفايه-قده- ان الاستقلاليه و عدمها خارجتان عن حريم المعنى،فالمعنى فى نفسه لا يتصف بأنه مستقل و لا بأنه غير مستقل،بل هما من توابع الاستعمال و شئونه.

و استدل على عدم إمكان أخذ اللحاظ الآلى كاللحاظ الاستقلالى لا فى المعنى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه بوجه:

الوجه الأول ما توضيحه:ان لحاظ المعنى فى مقام الاستعمال مما لا بد منه، و عليه فلا يخلو الحال من ان يكون هذا اللحاظ عين اللحاظ المأخوذ فى المعنى الموضوع له،أو يكون غيره،فعلى الأول يلزم تقدم الشئ على نفسه و الثانى خلاف الوجدان و الضروره،إذ ليس فى مقام الاستعمال إلا لحاظ واحد،على ان الملحوظ بما هو ملحوظ غير قابل لتعلق لحاظ آخر به،فان القابل لطوء الوجود الذهنى إنما هو نفس المعنى و ذاته،و الموجود لا يقبل وجوداً آخر.



الوجه الثاني: ان أخذ اللحاظ الآلى فيما وضعت له الحروف يلزمه أخذ اللحاظ الاستقلالى فيما وضعت له الأسماء، فكيف يمكن التفرقه بينهما بان الموضوع له فى الحروف جزئى و فى الأسماء كلى؟ الوجه الثالث: انه يلزمه عدم صحه الحمل و عدم إمكان الامتثال بدون تجريد الموضوع و المحمول عن التقييد بالوجود الذهنى، لعدم انطباق ما فى الذهن على ما فى العين. فتحصل ان المعنى الحرفى و ان كان لا بد من لحاظه آلياً كما ان المعنى الاسمى لا بد من لحاظه استقلالاً، إلا ان ذلك لم ينشأ من أخذهما فى الموضوع له، بل منشأ ذلك هو اشتراط الواضع ذلك فى مرحله الاستعمال، لا بمعنى انه اشترط ذلك على حذو الشرائط فى العقود و الإيقاعات فانه لا يرجع فى المقام إلى معنى محصل:

أما أولاً فلعدم الدليل عليه و على فرض تسليمه فلا دليل على وجوب اتباعه ما لم يرجع إلى قيد الموضوع أو الموضوع له.

و أما ثانياً فلأنه لو ثبت هذا الاشتراط و لزوم اتباعه لم يستلزم ذلك استهجان استعمال الحرف موضع الاسم و بالعكس، بل غايه الأمر ان مخالفه الشرط توجب استحقاق المؤاخذه، و إلا فالعلقه الوضعيه على هذا غير مختصه بحاله دون أخرى؛ بل المراد بالاشتراط ان العلقه الوضعيه فى الحروف و الأدوات مختصه بحاله مخصوصه و هى ما إذا لاحظ المتكلم المعنى الموضوع له فى مرحله الاستعمال آلياً، و فى الأسماء بحاله أخرى و هى ما إذا لاحظ المعنى فى تلك المرحله استقلالاً.

و توضيح ذلك هو ان الوضع لما كان فعلاً- اختيارياً للواضع فله تخصيصه بأى خصوصيه شاء فيخصص العلقه الوضعيه فى الحروف بحاله و فى الأسماء بحاله أخرى، بل له ذلك فى شىء واحد بجعله علامه لإرادته أمرين أو أمور من جهه اختلاف حالاته و طوارئه، كما إذا فرض ان السيد قد تبنى مع عبده انه إذا وضع العمامه عن رأسه فى وقت كذا فهو علامه لإرادته أمر كذا، و إذا وضعها عنه فى الوقت الفلانى فهو علامه لإرادته الأمر الفلانى. و من ثمه كانت الآليه و الاستقلالیه

خارجتين عن حريم المعنى و ليستا من مقوماته و قيوده ٢١ بل من قيود العلقه الوضعيه و مقوماتها، فلذا كان استعمال كل واحد من الحرف و الاسم فى موضوع الآخر بلا- علقه وضعيه، و ان كان طبيعى المعنى واحداً فيهما- كما عرفت- و لأجله لا يصح ذلك الاستعمال.

و بتعبير واضح: ان القيد تاره من الجهات الراجعه إلى اللفظ ٢٢ و أخرى من الجهات الراجعه إلى المعنى ٢٣ و ثالثاً من الجهات الراجعه إلى الوضع نفسه.

اما على الأول فيختلف اللفظ باختلافه، كالحركات و السكّنات و التقدم التأخر بحسب الحروف الأصليه الممتازه بالذات عما عداها أو بالترتيب مثلاً- كلمه (بر) تختلف باختلاف الحركات و السكّنات: (بر) بالكسر و (بُر) بالضم و (بِر) بالفتح فللكلمه الأولى معنى و للشانيه معنى آخر و للثالثه معنى ثالث ٢٤ مع انه لا- تفاوت فيها بحسب حروفها الأصليه أصلاً. و كلمه (علم) يختلف معناها بتقدم بعض حروفها الأصليه على بعضها الآخر و تأخره عنه (كعمل أو لمع) و هكذا فى بقيه الموارد.

و اما على الثانى فيختلف المعنى باختلافه فان هيئه (القاعد)- مثلاً- هيئه واحده و لكنها مع ذلك تختلف باختلاف الخصوصيات و الحالات الطارئه عليها، فإذا كانت مسبوقه بالقيام يطلق عليها لفظ قاعد، و إذا كانت مسبوقه بالاضطجاع يطلق عليها لفظ جالس، و هكذا فى غير ذلك من الموارد.

و اما على الثالث فتختلف العلقه الوضعيه باختلافه كالحاظ الآليه و الاستقلاله فانها إذا قيدت بالآليه تختلف عما إذا قيدت بالاستقلاله ٢٥ و حينئذ فلما كانت العلقه مختصه فى الحروف بما إذا قصد المعنى آله و فى الأسماء بما إذا قصد المعنى استقلالاً، فمن الواضح انها تكون فى الحروف و الأدوات غير ما هى فى الأسماء، فتختص فى كل واحده منها بحاله تضاد الحاله الأخرى. و من هنا قال- قد- فى مبحث المشتق: «ان استعمال لفظ (الابتداء) فى موضع كلمه (من) ليس استعمالاً فى غير

الموضوع له بل هو استعمال فيه و لكنه من دون علقه وضعيه.»فبالنتيجه أن ذلك القول ينحل إلى نقطتين:

(النقطه الأولى)-هى نقطه الاشتراك و هى ان الحروف و الأسماء مشتركتان فى طبيعى معنى واحد،فالاستقلاله و عدمها خارجتان عن حريم المعنى فالمعنى فى نفسه لا مستقل و لا غير مستقل.

(النقطه الثانيه)-هى نقطه الامتياز و هى ان ملاك الحرفيه ملاحظه المعنى آله،و ملاك الاسميه ملاحظه المعنى استقلالاً فبذلك يمتاز أحدهما عن الآخر.

هذا و لكن يرد على النقطه الأولى ان لازمها صحه استعمال كل من الاسم و الحرف فى موضع الآخر مع انه من أفحش الأغلاط.و الوجه فى ذلك هو ان استعمال اللفظ فى معنى غير المعنى الموضوع له إذا جاز من جهه العلقه الخارجيه و المناسبه الأجنبيه مع فرض انتفاء العلقه الوضعيه بينه و بين ذلك المعنى،كان مقتضاه الحكم بالصحه بطريق أولى إذا كانت العلقه ذاتيه و داخلية،ضروره انه كيف يمكن الحكم بصحه الاستعمال إذا كانت المناسبه خارجيه و العنايه أجنبيه، و بعدم صحته إذا كانت داخلية و ذاتيه؟ و ان شئت فقل:ان القدر الجامع بين هذا الاستعمال-أى استعمال الحرف فى موضع الاسم و بالعكس-و بين استعمال اللفظ فى المعنى المجازى هو انتفاء العلقه الوضعيه فى كليهما معاً و لكن لذاك الاستعمال مزيه بها يمتاز و يتفوق على ذلك الاستعمال و هى ان الاستعمال هنا استعمال فى المعنى الموضوع له،لفرض اشتراكهم فى طبيعى معنى واحد ذاتاً و هذا بخلاف ذلك الاستعمال فانه استعمال فى غير المعنى الموضوع له بعنايه من العنايات الخارجيه،فإذا صح ذلك فكيف لا يصح هذا؟ مع انه من الغلط الواضح،بل لو تكلم به شخص لرمى بالسفه و الجنون.

و على ضوء بياننا هذا يتضح لك جلياً ان المعنى الحرفى و الاسمى ليسا بمتحدين ذاتاً و لا-اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد،بل هما متباينان بالذات و الحقيقه؛

فان هذا هو الموافق للوجدان الصحيح و لأجله لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر.

و ىرد على النقطه الثانيه: ان لازمها صيروره جمله من الأسماء حروفاً لمكان ملاك الحرفيه فيها و هو لحاظها آله و مرآه كالتبين المأخوذ غايه لجواز الأكل و الشرب فى قوله تعالى: «كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض...الآيه» فانه قد أخذ مرآه و طريقاً إلى طلوع الفجر، من دون ان يكون له دخل فى حرمه الأكل و الشرب و عدمها، فبذلك يعلم ان كون الكلمه من الحروف لا يدور على لحاظه آلياً.

و بتعبير آخر: إذا كان الملاك فى كون المعنى حرفياً تاره و اسمياً أخرى هو اللحاظ الآلى و الاستقلالى و كان المعنى بحد ذاته لا مستقلا و لا غير مستقل، فكل ما كان النظر إليه آلياً فهو معنى حرفى فيلزم محذور صيروره جمله من الأسماء حروفاً. هذا أولاً.

و ثانياً ان ما هو المشهور من ان المعنى الحرفى ملحوظ آله لا أصل له، و ذلك لأنه لا فرق بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى فى ذلك، إذ كما ان اللحاظ الاستقلالى و القصد الأولى يتعلقان بالمعنى الاسمى فى مرحله الاستعمال كذلك قد يتعلقان بالمعنى الحرفى فانه هو المقصود بالإفاده فى كثير من الموارد، و ذلك كما إذا كان ذات الموضوع و المحمول معلومين عند شخص و لكنه كان جاهلاً. بخصوصيتهما فسأل عنها فأجيب على طبق سؤاله، فهو و المجيب انما ينظر ان إلى هذه الخصوصيه نظره استقلاليه.

-مثلاً- إذا كان مجيء (زيد) معلوماً و لكن كانت كيفيه مجيئه مجهوله عند أحد فلم يعلم انه جاء مع غيره أو جاء وحده فسأل عنها، فقيل انه جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال و الملحوظ كذلك فى الإفاده و الاستفاده فى مثل ذلك إنما هو هذه الخصوصيه التى هى من المعانى الحرفيه دون المفهوم الاسمى فانه معلوم، بل ان الغالب فى موارد الإفاده و الاستفاده عند العرف النظر الاستقلالى و القصد الأولى

بإفاده الخصوصيات و الكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسميه.

(القول الثانى): ان الحروف لم توضع لمعنى و انما وضعت لتكون علامه على كيفيه إرادته مدخولاتها نظير حركات الإعراب التى لم توضع لمعنى و إنما وضعت لتكون قرينه على إرادته خصوصيه من خصوصيات مدخولها من الفاعليه و المفعوليه و نحوهما. فكما ان كل واحد من حركات الإعراب يفيد خصوصيه متعلقه بمدخوله، فان (الفتحه) تفيد خصوصيه فى مدخولها (و الكسره) تفيد خصوصيه أخرى فيه (و الضمه) تفيد خصوصيه ثالثه فيه، فكذلك كل واحد من الحروف فان كلمه (فى) تفيد إرادته خصوصيه فى مدخولها غير ما تفيده كلمه (على) من الخصوصيه و هكذا من دون ان تكون لها معان مخصوصه قد وضعت بإزائها.

و لكن هذا القول لا يمكن المساعده عليه، و ذلك لأن الخصوصيات التى دلت عليها الحروف و الأدوات هى بعينها المعانى التى وضعت الحروف بإزائها إذ المفروض ان تلك المعانى ليست مما تدل عليه الأسماء، لعدم كونها مأخوذه فى مفاهيمها، فانحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف و من الواضح ان دلالتها عليها ليست إلا من جهه وضعها بإزائها، و عليه فلا معنى للقول بأنها لم توضع لمعنى و انما وضعت لكذا بل هذا يشبه الجمع بين المتناقضين. و على كل حال فبطلان هذا القول من الواضحات الأوليه. و منه ظهر حال المقيس عليه و هو حركات الإعراب بلا زياده و نقيصه.

(القول الثالث): ما اختاره جماعه من المحققين (قدس سرهم) و هو ان المعانى الحرفيه و المفاهيم الاسميه متباينتان بالذات و الحقيقه و لكنهم اختلفوا فى كيفيه هذا التباين و ما به الامتياز: فقد ذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلى التباين بينهما بالإيجاديه و الإخطاريه بمعنى ان المفاهيم الاسميه بأجمعها مفاهيم إخطاريه و متقرره فى عالم المفهوميه و مستقله بحد ذاتها و هويتها فى ذلك العالم و المعانى الحرفيه

المفاهيم الأدويه بأجمعها معان إيجاديه فى الكلام و لا- تقرر لها فى عالم المفهوميه و لا- استقلال بذاتها و حقيقتها. و بيان ذلك: ان الموجودات فى عالم الذهن، كالموجودات فى عالم العين، فكما ان الموجودات فى عالم العين على نوعين:

أحدهما: ما يكون له وجود مستقل بحد ذاته فى ذلك العالم، كالجواهر بأنواعها من النفس و العقل و الصوره و الماده و الجسم و لذا قالوا: ان وجودها فى نفسه لنفسه يعنى لا يحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج.

و ثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقل كذلك فى هذا العالم، بل هو متقوم بالموضوع، كالمقولات التسع العرضيه فان وجوداتها متقومه بموضوعاتها، فلا- يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع يتقوم به و لذا قالوا: ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه، فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميه و الذهن، كمفاهيم الأسماء بجواهرها و أعراضها و اعتبارياتها و انتزاعاتها، فان مثل مفهوم الإنسان و السواد و البياض و غيرها من المفاهيم المستقله ذاتاً، فانها تحضر فى الذهن بلا حاجه إلى أيه معونه خارجيه، سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن بل لو فرضنا فرضاً انه لم يكن فى العالم مفهوم ما عدا مفهوم واحد-مثلاً- لما كان هناك ما يمنع من خطوره فى الذهن، فظهر أن حال المفاهيم الاسميه فى عالم المفهوم و الذهن حال الجواهر فى عالم العين و الخارج.

و ثانيهما: ما لا استقلال له فى ذلك العالم، بل هو متقوم بالغير كمعانى الحروف و الأدوات فانها بحد ذاتها و أنفسها متقومه بالغير و متدليه بها، بحيث لا استقلال لها فى أى وعاء من الأوعيه التى فرض وجودها فيه لنقصان فى ذاتها فعدم الاستقلاله من ناحيه ذلك النقصان لا من ناحيه اللحاظ فقط، فلذا لا تخطر فى الذهن عند التكلم بها وحدها أى (من دون التكلم بمتعلقاتها) فلو أطلق كلمه (فى) وحدها أى (من دون ذكر متعلقها) فلا يخطر منها شىء فى الذهن.

فتبين: أن حال المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه فى عالم المفهوم، حال المقولات التسع العرضيه فى عالم العين. إذا عرفت ذلك فنقول: قد اتضح من ضوء هذا البيان أن المفاهيم الاسميه، حيث انها كانت إخطاريه و متقرره و مستقله فى عالم المفهوم و المعنى، فيستحيل أن تكون الأسماء موجوده إياها فى الكلام، ضروره عدم إمكان كونها إيجاديه بهذا المعنى. لما عرفت من أن معانيها تخطر فى الذهن عند التكلم بها، سواء كانت مفرده أم كانت فى ضمن تركيب كلامي، و لكن لما لم تكن بينها رابطه ذاتيه توجب ربط بعضها ببعض، دعت الحاجه فى مقام الإفاده و الاستفاده إلى روابط تربط بعضها ببعضها الآخر، و ليست تلك الروابط إلا- الحروف و توابعها، فان شأنها إيجاد الربط بين مفهومين مستقلين، و لذا قلنا ان معانيها إيجاديه محضه نسيه كانت كحرف (من و على و إلى)، و نحوها أو غير نسيه كحرف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى، فانها فى كلا- القسمين موضوعه لإيجاد المعنى الربطى بين المفاهيم الاسميه فى التراكيب الكلاميه- مثلا- كلمه (فى) موضوعه لإيجاد معنى ربطى بين الظرف و المظروف. و كلمه (على) موضوعه لإيجاد معنى ربطى بين المستعلى و المستعلى عليه. و كلمه (من) لإيجاده بين المبتدأ به و المبتدأ منه.

و بعبارة جامعته: أن كل واحد منها موضوع لإيجاد معنى ربطى خاص فى تركيب مخصوص، و لا- واقع له سواه، فلو لا- وضع الحروف لم توجد رابطه بين اجزاء الكلام أبداً، بداهه أنه لا رابطه بين مفهوم زيد و مفهوم الدار فى أنفسهما، لأنهما مفهومان متباينان بالذات، فلا- بد من رابط يربط أحدهما بالآخر و ليس ذلك إلا- كلمه (فى)- مثلا- التى هى الرابطه بينهما، كما أن كلمه (من) رابطه بين المبتدأ به و المبتدأ منه و كلمه (على) رابطه بين المستعلى و المستعلى عليه، و هكذا.

و على الجملة أن المعانى الحرفيه بأجمعها معان إيجاديه، و ليس لها واقع فى أى وعاء من الذهن و الخارج و عالم الاعتبار ما عدا التراكيب الكلاميه، و نظيرها صيغ العقود و الإيقاعات بناء على ما ذهب إليه المشهور فيها من أنها آلات و أسباب

لايجاد مسيبتها، كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحوها، و لكن الفرق بينها و بين المقام من ناحيه اخرى و هى أنها بتوسط الاستعمال توجد مسيبتها فى عالم الاعتبار فوعاؤها هو عالم الاعتبار، و اما الحروف فهى موجوده لمعانيها غير الاستقلاليه فى وعاء الاستعمال، على أن معانى صيغ العقود و الإيقاعات مستقلة فى موطنها دون معانى الحروف، فالفرق إذأً من جهتين:

(الأولى): ان المعانى الإنشائيه مستقلة فى أنفسها دون المعانى الحرفيه.

(الثانيه): ان معانيها موجوده فى عالم الاعتبار، فوعاؤها ذلك العالم دون المعانى الحرفيه، فان وعاءها عالم الاستعمال. و إلى ما ذكرناه من أن المعنى الحرفى إيجادى، أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه الصلاه و السلام و هى: «أن الحرف ما أوجد معنى فى غيره» و قال (قده): إن هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعانى الحرفيه كلها.

و قد اتضح مما قدمناه أن المعانى إما إخطاريه مستقلة بحد ذاتها فى عالم مفهوميتها، و إما إيجاديه غير مستقلة كذلك فى ذلك العالم فلا- ثالث لهما، فالإخطاريه تلازم الاستقلاليه بالذات، و الإيجاديه تلازم عدمها كذلك، و عليه فحكمه الوضع دعت إلى وضع الأسماء للطائفه الأولى من المعانى، و وضع الحروف و الأدوات للطائفه الثانيه منها، لتكون رابطه بين الطائفه الأولى بعضها ببعض، و بذلك يحصل الغرض من الوضع.

و من هنا أجاد أهل العربيه عند ما عبروا فى مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيه بأن كلمه (فى) للظرفيه، و لم يقولوا بأن فى هى الظرفيه، كما هو ديدنهم فى مقام التعبير عن المفاهيم الاسميه و ان تسامحوا من جهه عدم التصريح بالنسبه، بأن يقولوا كلمه (فى) للنسبه.

ثم قال (قده): يشبه المعانى الحرفيه جميع ما يكون النظر فيه آلياً، كتعظيم شخص لأجل تعظيم آخر، أو إهانته شخص لأجل إهانته آخر، و هكذا.



و يتلخص ما أفاده(قده)في أمور:

الأول: أن المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات و الحقيقه،و لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد.

الثانى: أن المفاهيم الاسميه مفاهيم استقلاليه بحد ذاتها و أنفسها،و المفاهيم الحرفيه مفاهيم غير استقلاليه كذلك،بل هى متقومه بغيرها ذاتاً و هويه.

الثالث: أن معانى الأسماء جميعاً معان إخطاريه و معانى الحروف معان إيجاديه و لا يعقل أن تكون إخطاريه كمعانى الأسماء و إلا- لكنت مثلها فى الافتقار إلى وجود رابط يربطها بغيرها فيلزم أن يكون فى مثل قولنا:(زيد فى الدار)مفاهيم ثلاثه إخطاريه: كمفهوم(زيد)و مفهوم(الدار)و مفهوم(الظرفيه)دون أن تكون هناك رابطه بين هذه المفاهيم التى لا- يرتبط بعضها ببعض،فإذاً لا يتحقق التركيب و لا يصح الاستعمال لتوقفهما على وجود الرابط بين المفاهيم الاستقلاليه،و من الواضح انه ليس إلا الحروف أو ما يشبهها.

الرابع: أن حال المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه حال الألفاظ فى مرحله الاستعمال،فكما أن الألفاظ فى حال الاستعمال ملحوظه آله و المعانى ملحوظه استقلالاً،فكذلك المعانى الحرفيه فانها فى مقام الاستعمال ملحوظه آله و المعانى الاسميه ملحوظه استقلالاً.

الخامس: أن جميع ما يكون النظر إليه آلياً يشبه المعانى الحرفيه كالعناوين الكليه المأخوذه معرفات و آليات لموضوعات الأحكام أو متعلقاتها.

(أقول):أما ما أفاده-قده-أولاً و ثانياً من أن المعنى الحرفى و الاسمى متباينان بالذات و الحقيقه و من أن المعانى الاسميه مستقله بحد ذاتها فى عالم المفهوميه و المعانى الحرفيه ليست كذلك،ففى غايه الصحه و المتان،بل و لا مناص من الالتزام بذلك كما سيأتى بيانه عن قريب-إن شاء الله تعالى-.

و أما ما ذكره-قده-ثالثاً من أن معانى الأسماء إخطاريه و معانى الحروف

إيجاديه، ففيه أن المعانى الاسميّه و إن كانت إخطاريه تخطر فى الأذهان عند التكلم بألفاظها سواء كانت فى ضمن تركيب كلامى أم لم تكن، إلا أن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه ليست بإيجاديه. و ذلك لأن المعانى الحرفيه و إن كانت غير مستقله فى أنفسها و متعلقه بالمفاهيم الاسميّه بحد ذاتها و عالم مفهوميتها بحيث لم تكن لها أى استقلال فى أى وعاء فرض وجودها من ذهن أو خارج، إلا- أن هذا كله لا- يلزم كونها إيجاديه بالمعنى الذى ذكره- قده- لأن ربط الحروف بين المفاهيم الاسميّه فى التراكيب الكلاميه غير المربوطه بعضها ببعض، إنما هو من جهه دلالتها على معانيها التى وضعت بإزائها لا- من جهه إيجادها المعانى الربطيه فى مرحله الاستعمال و التركيب الكلامى. مثلاً- كلمه (فى) فى قولهم: (زيد فى الدار) باعتبار دلالتها على معناها الموضوع له رابطه بين جزئى هذا الكلام غير المربوط أحدهما بالآخر ذاتاً، لا أنها توجد الربط فى نفس ذلك التركيب، و لا واقع له فى غير التركيب الكلامى، فكما أن الأسماء تحكى عن مفاهيمها الاستقلاليه فى حد أنفسها فى عالم مفهوميتها، كذلك الحروف تحكى عن المفاهيم غير المستقله كذلك.

فالكاشف فى مقام الإثبات عن تعلق قصد المتكلم فى مقام الثبوت بإفاده المعانى الاستقلاليه هو الأسماء، و الكاشف عن تعلق قصده كذلك بإفاده المعانى غير الاستقلاليه هو الحروف و ما يحذو حذوها.

و نتيجه ذلك عدم الفرق بين الاسم و الحرف إلا فى نقطه واحده، و هى أن المعنى الاسمى مستقل بحد ذاته فى عالم المعنى و بذلك يكون إخطارياً، و المعنى الحرفى غير مستقل كذلك فلا يخطر فى الذهن إلا بتبع معنى استقلالى، و هذا لا يستلزم كونه إيجادياً.

و من هنا يظهر فساد ما أفاده- قده- من أن المعنى إما إخطارى مستقل و إما إيجادى غير مستقل و لا ثالث لهما، فالأول معنى اسمى و الثانى معنى حرفى.

و توضيح الفساد هو أن المعنى الحرفى و إن لم يكن إخطارياً فى نفسه لعدم

استقلاله فى نفسه إلا أنه ليس بإيجادى أيضاً لما قدمناه من أن له نحو ثبوت فى وعاء المفاهيم كالمعنى الاسمى.

و قد ظهر مما ذكرناه أمران:

الأول: بطلان القول بأن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه إيجاديه محضه و ليس لها ثبوت فى أى وعاء، إلا الثبوت فى ظرف الاستعمال، و ان المعانى الحرفيه تساوى المعانى الاسميه فى أنها متقرره فى عالم المفهوميه و التعقل.

الثانى: ان عدم استقلاله المعانى الحرفيه فى حد أنفسها و تقومها بالمفاهيم الاسميه المستقله لا يستلزم كونها إيجاديه، لإمكان أن يكون المعنى غير مستقل فى نفسه، و مع ذلك لا يكون إيجادياً.

و أما ما ذكره -قده- رابعاً: من أن المعانى الحرفيه مغفول عنها فى حال الاستعمال، دون المعانى الاسميه، فلا أصل له أيضاً، و ذلك لأنهما من واد واحد من تلك الجبهه، فكما أن اللحاظ الاستقلالى يتعلق بإفاده المعانى الاسميه عند الحاجه إلى إبرازها و التعبير عنها، فكذلك يتعلق بالمفاهيم الحرفيه من دون فرق بينهما فى ذلك، بل كثيراً ما يتعلق اللحاظ الاستقلالى بالمعانى الحرفيه، و انما يؤتى بغيرها فى الكلام مقدمه لإفاده تلك الخصوصيه و التضييق، فيقال فى جواب السائل عن كيفيه مجيء زيد مع العلم بأصله: إنه جاء فى يوم كذا، و معه كيف يمكن القول بأن المعانى الحرفيه ملحوظه آله فى حال الاستعمال، و مغفول عنها فى تلك الحال؟ فقد تحصل مما بيناه: أن الفرق بين المعنى الحرفى و الاسمى فى نقطه واحده، هى استقلال المعنى بالذات فى الاسم و عدم استقلاله فى الحرف، و أما من بقيه الجهات فلا فرق بينهما أصلاً.

و بذلك يتضح فساد ما أفاده -قده- من أن الفرق بينهما فى أركان أربعه:

و توضيح الفساد أن الأركان التى جعلها ملاك الفرق فى المقام كلها فاسده.

أما الركن الأول: فلأنه يبتنى على المقابله بين إيجاديه المعانى و إخطاريتها،

فنفى الأولى يستلزم إثبات الثانية. ولكنك عرفت أنه لا مقابله بينهما أصلاً، ومعها لا يكون نفى الإيجاديه عن المعاني الحرفيه مستلزماً لإخطاريتها، فإن ملاك إخطاريه المعنى الاستقلال الذاتى، فإذا كان كذلك يخطر فى الذهن عند التعبير عنه سواء كان فى ضمن تركيب كلامى أم لم يكن، وملاك عدم الإخطاريه عدم الاستقلال كذلك، ولذا لا يخطر فى الذهن عند التكلم به منفرداً، وهذا غير كونه إيجادياً و عليه فلا مقابله بينهما.

و أما الركن الثانى و هو أنه لا واقع للمعاني الحرفيه بما هى معان حرفيه فى ما عدا التراكيب الكلاميه، فلما بيناه من أنها كالمعاني الاسميه ثابتة و متفرره فى عالم المفهوميه، سواء استعملت الحروف و الأدوات فيها أم لم تستعمل، غايه الأمر لا استقلال لها بحسب الذات.

و أما الركن الثالث و هو الفرق بين الإيجاد فى الإنشاء و الإيجاد فى الحروف فيظهر فسادة بما ذكرناه من أن معانيها ليست إيجاديه ليكون الفرق بينهما مبتنياً على ما ذكره -قده- من أنه لا وعاء لها غير الاستعمال و التركيب الكلامى، و هذا بخلاف الإيجاد فى الإنشاء فان له وعاء مناسباً و هو عالم الاعتبار.

و أما الركن الرابع و هو أن حال المعانى الحرفيه حال الألفاظ حين استعمالاتها فيتضح بطلانه أيضاً بما تقدم.

ثم إن من الغريب جداً أنه -قده- جعل هذا الركن هو الركن الوطيد فى المقام، و ذكر أن بانهدامه تنهدم الأركان كلها، فان المعنى الحرفى لو كان ملتفتاً إليه لكان إخطارياً و كان له واقع غير التركيب الكلامى. و ذلك لأنه مضافاً إلى ما بيناه من أن المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى مقصود فى مقام التفهيم أن الملاك فى إخطاريه المعنى استقلاليته بالذات كما عرفت لا الالتفات إليه و اللحاظ الاستقلالى، ضروره أن الالتفات إلى المعنى لا يجعله إخطارياً، إذا لم يكن مستقلاً بحد ذاته، بحيث كلما يطلق يخطر فى الذهن و لو كان وحده و لم يكن فى ضمن تركيب كلامى، و من هنا قلنا:

إن المعنى الحرفى مع كونه ملتفتاً إليه، غير إخطارى لعدم استقلاله فى عالم مفهوميته.

و أما ما ذكره-قده-خامساً من أن جميع ما يكون النَّظَرُ إليه آلياً يشبه المعانى الحرفيه، فيرد عليه:

أولاً ما ذكرناه الآن من أن النَّظَرُ إلى المعنى الحرفى، كالنظر إلى المعنى الاسمى استقلالى.

و ثانياً: لو تنزلنا عن ذلك، و سلمنا أن النَّظَرُ إليه آلى، إلا أنه لا يكون ملاكاً لحرفيه المعنى، كما أن اللحاظ الاستقلالى لا يكون ملاك الاسميه بل ملاك المعنى الحرفى التبعيه الذاتيه، و أنها تعلقيه محضه و ملاك الثانيه الاستقلاليه الذاتيه و أنها بحد ذاتها غير متقومه بالغير.

و بتعبير آخر: أنه على المبنى الصحيح كما بنى -قده- عليه من أن المعنى الحرفى و الاسمى، متباينان بالذات و الحقيقه لا يدور المعنى الحرفى و الاسمى بما هما كذلك مدار اللحاظ الآلى و الاستقلالى، بداهه أن المعنى حرفى و إن لوحظ استقلالاً و اسمى و إن لوحظ آله، لعدم كونهما متقومين بهما ليختلف باختلافهما.

(القول الثالث): ما اختاره بعض مشايخنا المحققين -قدس سرهم- من أن المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه عباره عن النسب و الروابط الخارجيه التى ليس لها استقلال بالذات بل هى عين الربط لا ذات له الربط.

و أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه: أن المعانى الحرفيه، تباين الاسميه ذاتاً بدون أن تشتركا فى طبيعى معنى واحد، فان الفرق بين الاسم و الحرف لو كان بمجرد اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و كانا متحدين فى المعنى، لكان قابلاً لأن يوجد فى الخارج على نحوين، كما يوجد فى الذهن كذلك، مع أن المعانى الحرفيه كأنحاء النسب و الروابط لا توجد فى الخارج إلا على نحو واحد، و هو الوجود لا فى نفسه.

و بيان ذلك أن الفلاسفه قد قسموا الوجود على أقسام أربعة:

(القسم الأول): وجود الواجب -تعالى شأنه- فان وجوده فى نفسه

و لنفسه و بنفسه-يعنى أنه موجود قائم بذاته و ليس بمعلول لغيره-فالكائنات التى يتشكل منها العالم بشتى ألوانها و أشكالها،معلوله لوجوده-تعالى و تقديس-،فانه سبب أعمق و إليه تنتهى سلسله العلل و الأسباب بشتى أشكالها و أنحائها.

(القسم الثانى):وجود الجوهر،و هو وجود فى نفسه و لنفسه و لكن بغيره -يعنى أنه قائم بذاته لكنه معلول لغيره-و لذا يقال:الجوهر ما يوجد فى نفسه لنفسه.

(القسم الثالث):وجود العرض،و هو وجود فى نفسه و لغيره-يعنى أنه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق فى الخارج و صفه له-،فان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه،فلا يعقل تحقق عرض ما بدون موضوع موجود فى العين و لذا يقال:العرض ما يوجد فى نفسه لغيره،و يسمى ذلك الوجود بالوجود الربطى فى الاصطلاح.

(القسم الرابع):الوجود الربط فى مقابل الوجود الربطى،و هو وجود لا فى نفسه،فان حقيقه الربط و النسبه،لا توجد فى الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسه و استقلال لها أصلاً،فهى بذاتها متقومه بالطرفين لا فى وجودها، و هذا بخلاف العرض فان ذاته غير متقومه بموضوعه بل لزوم القيام به ذاتى وجوده.

و قد استدلو على ذلك-أى على الوجود الربط فى مقابل الوجود الربطى-:

بأن كثيراً ما كنا نتيقن بوجود الجوهر و العرض و لكن نشك فى ثبوت العرض له،و من الواضح جداً أنه لا- يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه،بداهه استحاله تعلق صفه اليقين و الشك بشىء فى آن واحد،لتضادهما غاية المضاذه، و بذلك نستدل على أن للربط و النسبه وجوداً فى مقابل وجود الجوهر و العرض، و هو مشكوك فيه دون وجودهما.

أما أن وجوده وجود لا فى نفسه،فلأن النسبه و الربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى،لزومه أن لا يكون مفاد القضيه الحملية ثبوت شىء لشىء،بل ثبوت

أشياء ثلاثة، فيحتاج حينئذ إلى الربطه بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجوداً في نفسه احتجنا إلى رابطه، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

و يترتب على ذلك: أن الأسماء موضوعه للماهيات القابله للوجود المحمولي (الوجود في نفسه) بجواهرها و أعراضها على نحوين، كما توجد في الذهن كذلك، و التي تقع في جواب (ما هو) إذا سئل عن حقيقتها.

و الحروف و الأدوات موضوعه للنسب و الروابط الموجودات لا- في أنفسها المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها لا بوجوداتها فقط، و لا تقع في جواب ما هو فان الواقع في جواب ما هو، ما كان له ماهيه تامه، و وجود الرابط سنخ وجود لا ماهيه له، و لذا لا يدخل تحت شيء من المقولات، بل كان وجوده أضعف جميع مراتب الوجودات.

و من هنا يظهر أن تنظير المعنى الحرفي و الاسمي بالجواهر و العرض في غير محله، إذ العرض موجود في نفسه لغيره.

ثم إن الحروف و الأدوات، لم توضع لمفهوم النسبه و الربط فانه من المفاهيم الاسمي الاستقلاليه في عالم مفهوميته، و انما الموضوع لها الحروف، واقع النسبه و الربط- أي ما هو بالحمل الشائع نسبه و ربط- الذي نسبه ذلك المفهوم إليه نسبه العنوان إلى المعنون لا الطبيعي و فرده، فانه متحد معه ذهنياً و خارجاً دون العنوان فانه لا يتعدى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و مغاير للمعنون ذاتاً و وجوداً نظير مفهوم العدم، و شريك الباري عز و جل و اجتماع النقيضين، بل مفهوم الوجود على القول بأصاله الوجود، فان نسبه هذه المفاهيم إلى واقعها نسبه العنوان إلى المعنون لا الطبيعي و افراده، لأن تلك المفاهيم لا تتعدى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و لأجل ذلك لا يصح حملها على واقعها بالحمل الشائع الصناعي، فمفهوم النسبه و الربط نسبه و ربط بالحمل الأولى الذاتى و لا يكون كذلك بالحمل الشائع الصناعي، فان ما كان بهذا الحمل نسبه و ربط معنون هذا العنوان و واقعه.

و من ثمة كان المتبادر من إطلاق لفظ الربط و النسبه واقعه لا مفهومه فان

إرادته تحتاج إلى عناية زائده، كما هو الحال في قولهم: (شريك الباري ممتنع)، و(اجتماع النقيضين مستحيل)، و(المعدوم المطلق لا- يخبر عنه)، فان المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الأمور لا مفاهيمها فانها غير محكوم به، كيف و أنها موجوده و غير معدومه و لا ممتنعه.

تحصل مما ذكرناه: أن الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط مطلقاً سواء كانت بمفاد(هل المركبه)، أم بمفاد(هل البسيطة)، أم كانت من النسب الخاصه المقومه للاعراض النسبيه، ككون الشيء في الزمان أو المكان، أو نحو ذلك.

و اما الموضوع بإزاء مفاهيمها فهي ألفاظ النسبه و الربط و نحوهما من الأسماء، المحكيه عنها بتلك الألفاظ، لا بالحروف و الأدوات. هذا ملخص ما أفاده شيخنا المحقق-قدس سره-.

أقول: يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الأول: في ان للنسبه و الربط وجود في الخارج في مقابل وجودى الجوهر و العرض، أم لا؟ المقام الثانى: على تقدير تسليم ان لها وجوداً، فهل الحروف موضوعه لها؟ اما الكلام فى المقام الأول: فالصحيح هو انه لا وجود لها فى الخارج فى قبال وجود الجوهر أو العرض، و ان أصر على وجودها جماعه من الفلاسفه.

و الوجه فى ذلك هو انه لا دليل على ذلك سوى البرهان المذكور و هو غير تام، و ذلك لأن صفتى اليقين و الشك و ان كانتا صفتين متضادتين فلا يكاد يمكن أن تتعلقا بشيء فى آن واحد من جهه واحده، إلا ان تحققهما فى الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما فى الخارج، فان الطبيعى عين فرده و متحد معه خارجاً، و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلقا لصفه اليقين و الآخر متعلقاً لصفه الشك، كما إذا علم إجمالاً بوجود إنسان فى الدار و لكن شك فى انه زيد أو عمرو فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجى، فانهما موجودان بوجود



واحد حقيقه،و ذلك الوجود الواحد من جهه انتسابه إلى الطبيعي متعلق لليقين، و من جهه انتسابه إلى الفرد متعلق للشك.أو إذا أثبتنا ان للعالم مبدأ،و لكن شككنا فى انه واجب أو ممكن على القول بعدم استحاله التسلسل فرضاً،أو أثبتنا أنه واجب و لكن شككنا فى أنه مريد أو لا؟إلى غير ذلك مع ان صفاته تعالى عين ذاته خارجاً و عيناً كما أن وجوبه كذلك.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فان اليقين متعلق بثبوت طبيعى العرض للجوهر، و الشك متعلق بثبوت حصه خاصه منه له،فليس هنا وجودان أحدهما متعلق لليقين و الآخر للشك،بل وجود واحد حقيقه مشكوك فيه من جهه و متيقن من جهه أخرى.

تلخص:ان تضاد صفتى اليقين و الشك لا يستدعى إلا تعدد متعلقهما فى أفق النفس،و أما فى الخارج عنه فقد يكون متعدداً و قد يكون متحداً.

و ان شئت فقل:ان الممكن فى الخارج إما جوهر أو عرض،و كل منهما زوج تركيبى-يعنى مركب من ماهيه و وجود-و لا ثالث لهما،و المفروض أن ذلك الوجود-أى الوجود الرابط-سنخ و جود لا- ماهيه له،فلا- يكون من أقسام الجوهر و لا- من أقسام العرض،و المفروض انه ليس فى الخارج موجود آخر لا يكون من أقسام الجوهر و لا العرض.

و اما الكلام فى المقام الثانى على تقدير تسليم ان للنسبه و الرابط وجوداً فى الخارج فى مقابل الجوهر و العرض،فلا نسلم ان الحروف و الأدوات موضوعه لها، لما بيناه سابقاً من ان الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات لا للموجودات الخارجيه و لا الذهنيه،فان الأولى غير قابله للإحضار فى الذهن و إلا فلا تكون بخارجيه،و الثانيه غير قابله للإحضار ثانياً،فان الموجود الذهنى لا- يقبل وجوداً ذهنياً آخر،و المفروض ان الغرض من الوضع التفهيم و التفهم و هو لا- يجتمع مع الوضع للموجود الذهنى أو الخارجى،بل لا بد أن يكون الوضع لذات المعنى

و بتعبير آخر: ان اللفظ موضوع بإزاء المعنى اللابشرطى سواء كان موجوداً فى الخارج أم معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً. وقد يعبر عنه بالصور المرتسمه العلميه أيضاً، و على ذلك فلا يمكن أن تكون الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط، لأنها كما عرفت سنخ وجود لا- ماهيه لها فلا- تكون قابله للإحضار فى الذهن، و أما مفاهيم نفس النسب و الروابط فهى من المفاهيم الاسميه و ليست مما وضعت لها الحروف و الأدوات.

هذا و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا إمكان وضع اللفظ للموجود بما هو، و لكننا نقطع بان الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط لصحه استعمالها بلا عنايه إلى موارد يستحيل فيها تحقق نسبه ما حتى بمفاد(هل البسيطه)فضلا عن المركبه، فلا فرق بين قولنا: (الوجود للإنسان ممكن) و(لله تعالى ضرورى) و(الشريك البارى مستحيل) فان كلمه اللام فى جميع ذلك تستعمل فى معنى واحد و هو تخصص مدخولها بخصوصيه ما فى عالم المعنى على نسق واحد بلا عنايه فى شىء منها و بلا لحاظ أيه نسبه فى الخارج حتى بمفاد(كان التامه) فان تحقق النسبه بمفاد(كان التامه) انما هو بين ماهيه و وجودها كقولك: «زيد موجود». و أما فى الواجب تعالى و صفاته و فى الانتزاعات و الاعتبارات فلا يعقل فيها تحقق أيه نسبه أصلا.

فالمتحصل مما ذكرناه: هو ان صحه استعمال الحروف فى موارد يستحيل فيها ثبوت أيه نسبه خارجيه كما فى صفات الواجب تعالى و غيرها من دون لحاظ أيه علاقته، تكشف كشافاً يقينياً عن ان الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط فى الخارج.

و من هنا يظهر ان حكمه الوضع لا تدعو إلى وضع الحروف لتلك النسب، و انما تدعو إلى وضعها لما يصح استعمالها فيه فى جميع الموارد. فهذا القول لو تم فانما يتم فى خصوص الجواهر و الاعراض، و ما يمكن فيه تحقق النسبه بمفاد(هل

البيسطه) واما فى غير تلك الموارد فلا.

(القول الرابع): ما عن بعض الأعظم-قده-من ان الحروف و الأدوات وضعت للاعراض النسبيه الإضافيه كمقوله الأين و الإضافه و نحوهما. و ملخص ما أفاده-قده-هو ان الموجود فى الخارج على أنحاء ثلاثه:

(النحو الأول): ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجوهر بأصنافه.

(النحو الثانى): ما يكون وجوده فى نفسه وجوداً لغيره كالإعراض التسع التى قد يعبر عن وجودها بالوجود الربطى، و هى على طائفتين:

إحداهما ما يحتاج فى تحققه إلى موضوع واحد فى الخارج و يستغنى به ك(الكم) و(الكيف) و نحوهما.

و الثانى: ما يحتاج فى تحققه إلى موضوعين ليتقوم بهما كالعرض الأينى و الإضافى و غير ذلك.

(النحو الثالث): ما يكون وجوده لا فى نفسه كأنحاء النسب و الروابط.

و على ذلك فنقول: ان الحاجه دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ التى تدور عليها الإفاده و الاستفاده، و بعد أن فحصنا وجدنا انهم وضعوا الأسماء للجواهر و عده من الاعراض، و وضعوا الهيئات من المركبات و المشتقات للنسب و الروابط و وضعوا الحروف للاعراض النسبيه الإضافيه. فكلمه(فى)-مثلا-فى قولنا:

«زيد فى الدار» تدل على العرض الأينى العارض على موضوعه كزيد، و الهيئه تدل على ربط هذا العرض بموضوعه و هكذا.

و ان شئت قلت: ان المعانى منحصره بالجواهر و الاعراض و ربطها بمحلها و لا رابع لها، و من المعلوم ان الحروف لم توضع للأولى و لا- لبعض الأقسام الثانى لأن الموضوع لها الأسماء، و لا- لثالثه لأن الموضوع لها الهيئات، فلا محاله تكون موضوعه للاعراض النسبيه الإضافيه. فكلمه(فى) وضعت للأين الظرفى، و كلمه(من) للأين الابتدائى و هكذا. و لا فرق فى ذلك بين أقسام الحروف

مطلقاً من الداخل على المركبات الناقصه و الداخل على المركبات التامه كحروف التمني و الترجي و التشبيه و نحوها.

و الجواب عنه يظهر بما ذكرناه من الجواب عن القول الثالث. و توضيح الظهور:

أولاً أنا نقطع بعدم كون الحروف موضوعه للاعراض النسبيه الإضافيه، لصحة استعمالها فيما يستحيل فيه تحقق عرض نسبي كما في صفات الواجب تعالى و الاعتبارات و الانتزاعات، فان العرض إنما هو صفه للموجود في الخارج فلا يعقل تحققه بلا موضوع محقق خارجاً، و عليه فيستحيل وجوده في تلك الموارد.

و كيف كان فلا- شبهه في فساد هذا القول فان صحة استعمال الحروف في الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنايه في شيء منها، تكشف كشافاً قطعياً عن ان الموضوع لها المعنى الجامع الموجود في جميع هذه الموارد على نحو واحد لا خصوص الاعراض النسبيه الإضافيه...

و ثانياً: ان ذلك أفسد من القول السابق، بل لا يترقب صدوره من مثله-قده- و الوجه فيه هو ما بيناه من أن للاعراض التسع جميعاً مفاهيم مستقله بحد ذاتها و أنفسها في عالم مفهوميتهما من دون فرق بين الاعراض النسبيه و غيرها غاية الأمر ان الاعراض النسبيه تتقوم في وجودها بأمرين، و غير النسبيه لا- تتقوم إلا- بموضوعها. و كيف فان الاعراض جميعاً موجودات في أنفسها و ان كان وجودها لموضوعاتها.

و قد تلخص من ذلك: ان الحروف و الأدوات لم توضع للاعراض النسبيه الإضافيه، بل الموضوع لها هي الأسماء ككلمه (الظرفيه) و (الابتداء) و (الاستعلاء)، و نحوها. هذا كله بالإضافة إلى معاني الحروف.

و اما ما ذكره-قده- بالإضافة إلى معاني الهيئات و انها موضوعه لأنحاء النسب و الروابط، فيرد عليه عين ما أوردناه على القول المتقدم من عدم الدليل على وجود لنسبه في الخارج في مقابل وجود الجوهر أو العرض أولاً، و عدم وضع اللفظ

لها ثانياً، و عدم ثبوتها فى جميع موارد استعمالها ثالثاً، على تفصيل تقدم.

و النتيجة لحد الآن ظهور بطلان جميع الأقوال و الآراء التى سبقت، و عدم إمكان المساعدة على واحد منها.

و على ذلك فىجب علينا ان نختار رأياً آخر فى مقابل هذه الآراء: التحقيق ان المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه، و ان كانت مرتكزه فى أذهان كل أحد و معلومه لديه إجمالاً، و لذا يستعملها فيها عند الحاجه إلى تفهيمها، إلا ان الداعى إلى البحث عنها فى المقام حصول العلم التفصيلى بها.

و بيان ذلك: ان الحروف و الأدوات تباين الأسماء ذاتاً و حقيقه و لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد. و قد تبين حكم هذه الناحيه من مطاوى كلماتنا فيها و انه لا شبهه فى تباين المعنى الاسمى و الحرفى بالذات فلا حاجه إلى الإعادة و البيان.

و تتكلم فيها فعلاً من ناحيه أخرى بعد الفراغ عن تلك الناحيه، و هى ان المعانى الحرفيه التى تباين الاسميه بتمام الذات ما هى؟ فنقول: ان الحروف على قسمين: أحدهما ما يدخل على المركبات الناقصه و المعانى الإفراديه (كمن) و (إلى) و (على) و نحوها.

و الثانى ما يدخل على المركبات التامه و مفاد الجملة كحروف النداء و التشبيه و التمنى و الترجى و غير ذلك.

اما القسم الأول فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميه فى عالم المفهوم و المعنى و تقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، و مع هذا لا- نظر لها إلى النسب و الروابط الخارجيه و لا إلى الاعراض النسبيه الإضافيه، فان التخصيص و التضييق انما هو فى نفس المعنى سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن.

توضيح ذلك ان المفاهيم الاسميه بكليتها و جزئيتها و عمومها و خصوصها قابله للتقسيمات إلى غير النهايه باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، و لها إطلاق و سعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى

الحصص المنوعه كإطلاق(الحيوان)مثلا-بالإضافه إلى أنواعه التي تحته،أو بالقياس إلى الحصص المصنفة أو المشخصه كإطلاق(الإنسان)بالنسبه إلى أصنافه أو أفراده،أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمه و كيفه و سائر أعراضه الطارئه و صفاته المتبادله على مر الزمن.

و من البديهي ان غرض المتكلم فى مقام التفهيم و الإفاده كما يتعلق بتفهيم المعنى على إطلاقه و سعته كذلك قد يتعلق بتفهيم حصه خاصه منه فيحتاج-حيثذ-إلى مبرز لها فى الخارج.و بما انه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرزاً مخصوصاً لعدم تناهى الحصص و الحالات بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلاً عن المعانى الكثيره،فلا محاله يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدل عليها و يوجب افادتها عند قصد المتكلم تفهيمها،و ليس ذلك إلا الحروف و الأدوات و ما يشبهها من الهيئات الداله على النسب الناقصه:كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف،فكل متكلم متعهد فى نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم حصه خاصه من معنى،ان يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو(القضيه الحقيقيه)لا بمعنى انه جعل بإزاء كل حصه أو حاله حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو(الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ)لما عرفت من انه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص.فكلمه(فى)فى جمله:«الصلاه فى المسجد حكمها كذا»تدل على ان المتكلم أراد تفهيم حصه خاصه من الصلاه،و فى مقام بيان حكم هذه الحصه لا الطبيعه الساريه إلى كل فرد.و اما كلمتى الصلاه و المسجد فهما مستعملتان فى معانها المطلق و اللابشرط بدون ان تدلا على التضييق و التخصيص أصلاً و من هنا كان تعريف الحرف(بما دل على معنى قائم بالغير)من أجود التعريفات و أحسنها،و موافق لما هو الواقع و نفس الأمر و مطابق لما ارتكز فى الأذهان من ان المعنى الحرفى خصوصيه قائمه بالغير و حاله له.

و ان شئت فعبر:ان الأسماء بجواهرها و أعراضها و غيرها ما تدل على المعانى

المطلقه اللابشرطيه، و لا يدل شىء منها على تضييقات هذه المعانى و تخصيصاتها بخصوصيات، فلا محاله انحصر ان يكون الدال عليها هو الحروف أو ما يقوم مقامها. -مثلا- كلمه الدور موضوعه لمعنى جامع وسيع و داله عليه، و لكن قد يتعلق الغرض بتفهم حصه خاصه منه و هى خصوص الحصه المستحيله-مثلا- فإذا ما الذى يوجب افادتها؟ و ليس ذلك إلا الحرف أو ما يشبهه، لعدم دال آخر-على الفرض-، و نفس الكلمه لا تدل إلا على الطبيعى الجامع و هكذا.

و بكلمه واضحه ان وضع الحروف لذلك المعنى من نتائج و ثمرات مسلكتنا فى مسأله الوضع، فان القول بالتعهد لا محاله يستلزم وضعها لذلك، حيث عرفت ان الغرض قد يتعلق بتفهم الطبيعى و قد يتعلق بتفهم الحصه، و المفروض انه لا يكون عليها دال ما عدا الحروف و توابعها، فلا محاله يتعهد الواضع ذكرها أو ذكر توابعها عند قصد تفهم حصه خاصه، فلو قصد تفهم حصه من طبيعى (الماء) -مثلا- كماء له ماده أو ماء البئر، يبرزه بقوله: «ما كان له ماده لا ينفعل بالملاقاه» أو «ماء البئر معتصم» فكلمه اللام فى الأول و هيئه الإضافه فى الثانى تدلان على ان المراد من الماء ليس هو الطبيعه الساريه إلى كل فرد، بل خصوص حصه منه.

و لا فرق فى ذلك بين ان تكون الحصص موجوده فى الخارج أو معدومه، ممكنه كانت أو ممتنعه. و من هنا يصح استعمالها فى صفات الواجب تعالى و الانتزاعيات كالإمكان و الامتناع و نحوهما، و الاعتباريات كالأحكام الشرعيه و العرفيه بلا لحاظ عنايه فى البين. مع ان تحقق النسبه فى تلك الموارد حتى بمفاد (هل البسيطه) مستحيل. وجه الصحه هو أن الحروف وضعت لإفاده تضييق المعنى فى عالم المفهوميه مع قطع النظر عن كونه موجوداً فى الخارج أو معدوماً، ممكناً كان أو ممتنعاً فانها على جميع التقادير تدل على تضييقه و تخصيصه بخصوصيه ما على نسق واحد، فلا فرق بين قولنا: «ثبوت القيام لزيد ممكن» و «ثبوت القدره لله تعالى

ضرورى» و«ثبوت الوجود لشريك البارى ممتنع» فكلمه (اللام) فى جميع ذلك استعملت فى معنى واحد و هو تخصص مدخولها بخصوصيه ما فى عالم المعنى بلا نظر لها إلى كونه محكوماً بالإمكان فى الخارج أو بالضروره أو بالامتناع، فان كل ذلك أجنبى عن مدلولها، و من هنا يكون استعمالها فى الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد بلا لحاظ عنايه فى شىء منها.

نعم انها تحدث الضيق فى مقام الإثبات و الدلاله، و إلا لبقيت المفاهيم الاسميه على إطلاقها و سعتها، و هذا غير كون معانيها إيجاديه، و كم فرق بين الإيجاديه بهذا المعنى و الإيجاديه بذلك المعنى و أما بحسب مقام الثبوت فهى تكشف عن تعلق قصد المتكلم بإفاده ضيق المعنى الاسمى، فما يستعمل فيه الحرف ليس إلا الضيق فى عالم المفهوميه من دون لحاظ نسبه خارجيه حتى فى الموارد الممكنه كما فى الجواهر و الاعراض فضلاً عما يستحيل فيه تحقق نسبه ما كما فى صفات الواجب تعالى و ما شاكلها.

و على الجملة حيث ان الأغراض تختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات فالمستعملين بمقتضى تعهداتهم النفسائيه يتعهدون ان يتكلموا بالحروف أو ما يشبهها عند تعلق أغراضهم بتفهم حصص المعانى و تضييقاتها، فلو ان أحداً تعلق غرضه بتفهم الصلاه الواقعه بين زوال الشمس و غروبها بقره:

«الصلاه فيما بين الحدين حكمها كذا» و هكذا.

و ملخص ما ذكرناه فى المقام هو أن المفاهيم الاسميه و إن كان بعضها أوسع من بعضها الآخر مثلاً مفهوم (الممكن) أوسع من مفهوم (الوجود) و هو أوسع من مفهوم الجوهر، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مفهوم لا- يكون تحته مفهوم آخر، و لكل واحد منها لفظ مخصوص يدل عليه عند الحاجه إلى تفهيمه إلا أن حصصها أو حالاتها غير المتناهيه، لم يوضع بإزاء كل واحده منها لفظ خاص كى يدل عليها عند الحاجه و ذلك لعدم تناهيها، فإذا ما هو الذى يوجب إفادتها فى الخارج؟



و ليس ذلك إلا الحروف أو ما يشبهها بالتقريب الذى قدمناه من أن الواضع تعهد بذكر حرف خاص عند قصد تفهيم حصه خاصه من المعنى، ففى كل مورد قصد ذلك جعل مبرزه حرفاً من الحروف على اختلاف الموارد و المقامات.

يتلخص نتيجته ما ذكرناه فى أمور:

الأمر الأول: ان المعانى الحرفيه تباين الاسميه ذاتاً و لا اشتراك لهما فى طبيعى معنى واحد، فانها متدليات بها بحد ذاتها و هى مستقلات فى أنفسها و لا جامع بين الأمرين أصلاً.

الأمر الثانى: ان معانيها ليست بإيجاديه، و لا بنسبه خارجيه، و لا بإعراض نسيبه إضافيه، بل هى عباره عن توضيقات نفس المعانى الاسميه فى عالم المفهوميه و تقييداتها بقيود خارجه عن حقائقها بلا- نظر إلى أنها موجوده فى الخارج أو معدومه ممكنه أو ممتنع. و من هنا قلنا: إن استعمالها فى الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

و الذى دعانى إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة:

(السبب الأول): بطلان سائر الأقوال و الآراء.

(السبب الثانى): ان المعنى الذى ذكرناه مشترك فيه بين جميع موارد استعمال الحروف من الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد، و ليس فى المعانى الأخر ما يكون كذلك كما عرفت.

(السبب الثالث): ان ما سلكناه فى باب الوضع من أن حقيقه الوضع هى:

(التعهد و التبانى) ينتج الالتزام بذلك القول لا محاله، ضروره ان المتكلم إذا قصد تفهيم حصه خاصه فبأى شىء يبرزه إذ ليس المبرز له إلا الحرف أو ما يقوم مقامه.

(السبب الرابع): موافقه ذلك للوجدان و مطابقته لما ارتكز فى الأذهان، فان الناس يستعملونها لإفاده حصص المعانى و توضيقاتها فى عالم المعنى، غافلين عن وجود تلك المعانى فى الخارج أو عدم وجودها و عن إمكان تحقق النسبه بينها أو عدم

إمكانها. و دعوى إعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان و البداهه كما لا يخفى فهذا يكشف قطعياً عن أن الموضوع له الحرف ذلك المعنى لا غيره.

الأمر الثالث: ان معانيها جميعاً حكائيه و مع ذلك لا تكون إخطاريه، لأن ملاك إخطاريه المعنى الاستقلاليه الذاتيه في عالم المفهوم و المعنى و هي غير واجده لذلك الملاك، و ملاك حكائيه المعنى نحو من الثبوت في عالم المعنى هي واجده له فلا ملازمه بين عدم كونها إخطاريه و كونها إيجاديه كما عن شيخنا الأستاذ-قده-.

الأمر الرابع: في نقاط الامتياز بين رأينا و سائر الآراء:

يمتاز رأينا عن القول بأن معانى الحروف إيجاديه في نقطه واحده و هي أن المعنى الحرفي على ذلك الرأى ليس له واقع في أى وعاء ما عدا التراكيب الكلاميه، و أما على رأينا فله واقع و هو عالم المفهوم و ثابت فيه كالمعنى الاسمى، غايه الأمر بثبوت تعلقى لا استقلالى.

و يمتاز عن القول بأن الحروف وضعت بإزاء النسب و الروابط في نقطه واحده أيضاً و هي أن المعنى الحرفي على ذلك الرأى سنخ وجود خارجى و هو وجود لا- في نفسه و لذا يختص بالجواهر و ال-اعراض و لا- يعم الواجب و الممتنع و أما على رأينا فالمعنى الحرفي سنخ مفهوم ثابت في عالم المفهوميه و يعم الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

و يمتاز عن القول بأن الموضوع لها الحروف هي الاعراض النسبيه في نقطتين:

(النقطه الأولى): ان المعنى الحرفي على ذلك الرأى مستقل بالذات، و أما على رأينا فهو غير مستقل بالذات.

(النقطه الثانيه): ان المعنى الحرفي على ذلك الرأى سنخ معنى يخص الجواهر و ال-اعراض و لا يعم غيرهما و اما على رأينا فهو سنخ معنى يعم الجميع. هذا تمام الكلام في القسم الأول من الحروف.

و اما القسم الثانى من الحروف و هو ما يدخل على المركبات التامه أو ما في حكمها- كمدخول حرف (النداء) فانه و إن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائده تامه-

فحالته حال الجمل الإنشائي. بيان ذلك أن الجمل على قسمين: أحدهما إنشائي والثاني خبريه، والمشهور بينهم أن الأولى موضوعه لإيجاد المعنى في الخارج، ومن هنا فسروا الإنشاء بإيجاد ما لم يوجد. والثاني موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه في الواقع أو نفيها عنه.

و الصحيح -على ما سيأتى بيانه- أن الجمله الإنشائيه وضعت للدلاله على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه عند إرادته تفهيمه. و الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن الواقع ثبوتاً أو نفيّاً.

توضيح ذلك: أن هذا القسم من الحروف كالجمله الإنشائيه، بمعنى أنه وضع للدلاله على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه عند قصد تفهيمه؛ فحروف النداء ك(يا) -مثلاً- وضعت لإبراز قصد النداء و توجيه المخاطب إليه؛ و حروف الاستفهام موضوعه لإبراز طلب الفهم؛ و حروف التمني موضوعه لإبراز التمني؛ و حروف الترجي موضوعه لإبراز الترجي و كذا حروف التشبيه و نحوها.

و بتعبير آخر: أن وضع هذا القسم من الحروف لذلك المعنى أيضاً من نتائج و ثمرات مسلكنا في مسأله الوضع، فإن لازم القول بالتعهد و الالتزام هو تعهد كل متكلم بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص تكلم بلفظ مخصوص. فاللفظ مفهم له و دال على أنه أراد تفهيمه به، فلو قصد تفهيم (التمنى) يتكلم بلفظ خاص و هو كلمه (ليت)، و لو قصد تفهيم (الترجي) يتكلم بكلمه (لعل) و هكذا. فالواضع تعهد ذكر هذا القسم من الحروف عند إرادته إبراز أمر من الأمور النفسائيه من التمني و الترجي و نحوهما.

و من هنا يظهر بطلان ما عن شيخنا الأستاذ -قده- من أن معاني هذه الحروف أيضاً إيجاديه. و وجهه ما تبين لك من أن معانيها ثابتة في عالم المفهوميه كمعاني الجمل الإنشائيه؛ و لا فرق بينهما من هذه الجهه. فالنتيجه هي: أن حال هذا

القسم من الحروف حال الجمل الإنشائية، كما أن القسم الأول منها حال الهيئات الناقصه. هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو: (أن الموضوع له فى الحروف عام أو خاص؟) فيتضح مما بيناه فى المقام الأول، فان نتيجه ذلك أن الموضوع له فيها خاص و الوضع عام. اما فى الطائفة الأولى فلأنها لم توضع بإزاء مفاهيم التضييق و التخصيص لأنها من المفاهيم الاسميه الاستقلاليه فى عالم مفهوميته، بل لواقعها و حقيقتها- أى ما هو بالحمل الشائع تضييق و تخصص- و مفاهيمها ليست بهذا الحمل تضييقاً و إن كان لذلك بالحمل الأولى الذاتى. نعم لا بد من أخذ تلك المفاهيم بعنوان المعرف و الآله للحاظ أفرادها و مصاديقها إجمالاً حتى يمكن الوضع بإزائها.

و بتعبير آخر: انه كما لا يمكن أن يكون وضعها خاصاً كالموضوع له لما تقدم من أن حصص المعنى الواحد غير متناهيه فضلاً عن المعانى الكثيره، فلا- يمكن تصور كل واحد منها على وجه التفصيل، كذلك لا- يمكن أن يكون الموضوع لها عاماً كالوضع، فانه لا- يعقل ذلك إلا أن توضع لمفاهيم الحصص و التضييقات، و المفروض أنها من المفاهيم الاسميه و ليست من المعانى الحرفيه فى شىء، و لا جامع مقولى بين أفراد التضييق و أنحاءه لتوضع بإزائه، فلا بد حينئذ من أن نلتزم بكون الموضوع له فيها خاصاً و الوضع عاماً، بأن نقول: إن كل واحد من هذه الحروف موضوع لسنخ خاص من التضييق فى عالم المعنى، فكلمه (فى) لسنخ من التضييق (و هو سنخ التضييق الأينى) و كلمه (على) لسنخ آخر منه (و هو سنخ التضييق الاستعلائى) و كلمه (من) لسنخ ثالث منه (و هو سنخ التضييق الابتدائى) و هكذا سائر هذه الحروف.

و من هنا يظهر أن الموضوع له فى الهيئات الناقصه كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف أيضاً من هذا القبيل- يعنى أن الوضع فيها عام و الموضوع له خاص- لما عرفت من عدم الفرق بينها و بين هذا القسم من الحروف- أصلاً.

و اما القسم الثانى منها فأيضاً كذلك. ضروره أن الحروف فى هذا القسم لم توضع لمفهوم التمنى و الترجى و التشبيه و نحوه، لأنها من المفاهيم الاسميه الاستقلاليه.

على أن لازمه أن تكون كلمه لعل مرادفاً للفظ الترجى، و كلمه ليت مرادفاً للفظ التمنى، و هكذا، و هو باطل يقيناً، كما أنها لم توضع بإزاء مفهوم إبراز هذه المعانى، فانه أيضاً من المفاهيم الاسميه، بل وضعت لما هو بالحمل الشائع إبراز للتمنى و الترجى و الاستفهام و نحو ذلك، و لا- جامع ذاتى بين مصاديق الإبراز و أفراده ليكون موضوعاً بإزاء ذلك الجامع، و لأجل ذلك فى هذا القسم أيضاً يكون الموضوع له خاصاً و الوضع عاماً بمعنى أن الواضع تصور مفهوماً عاماً كإبراز التمنى -مثلاً- فوضع كلمه ليت بإزاء أفراده و مصاديقه، و تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم التمنى يتكلم بكلمه (ليت)، و هكذا. هذا تمام الكلام فى تحقيق المعانى الحرفيه و المفاهيم الأدويه و ما يشبهها.

### الإشياء و الاخبار

قال المحقق صاحب الكفايه-قده- بعد ما اختار أن المعنى الحرفى و الاسمى متحدان بالذات و الحقيقه و مختلفان باللحاظ الآلى و الاستقلالى: «لا- يبعد أن يكون الاختلاف بين الإشاء و الخبر أيضاً من هذا القبيل بمعنى أن طبعى المعنى الموضوع له واحد فيهما و الاختلاف بينهما انما هو فى الداعى فانه فى الإشاء قصد إيجاد المعنى، و فى الخبر قصد الحكايه عنه، و كلاهما خارجان عن حريم المعنى».

توضيح ذلك: أن الصيغ المشتركه كصيغه (بعث و ملكت و قبلت) و نحوها تستعمل فى معنى واحد ماده و هيئه فى مقام الاخبار و الإشاء.

أما بحسب المادة فظاهر لأن معناها الطبيعي اللا بشرط و هي تستعمل في ذلك الطبيعي دائماً سواء كانت الهيئه الطارئه عليها تستعمل في مقام الاخبار أو الإنشاء و اما بحسب الهيئه فلأنها تستعمل في نسبه إيجاد ماده إلى المتكلم في كلا المقامين غايه الأمر أن الداعى في مقام الإنشاء إنما هو إيجادها في الخارج و في مقام الاخبار لحكاية عنها، فالاختلاف بينهما في الداعى لا في المستعمل فيه.

و إن شئت قلت: إن العلقه الوضعيه في أحدهما غير العلقه الوضعيه في الثانى فانها قل الجمل الإنشائيه تختص بما إذا قصد المتكلم إيجاد المعنى في الخارج، و في الجمل الخبريه تختص بما إذا قصد الحكايه عنه [١].

(أقول): ما ذكره -قده- مبنى على ما هو المشهور بينهم، بل المتسالم عليه من أن الجمل الخبريه موضوعه لثبوت النسبه في الخارج أو عدم ثبوتها فيه، فان طابقت النسبه الكلاميه النسبه الخارجيه فصادقه و إلا فكاذبه، و إن الجمل الإنشائيه

موضوعه لإيجاد المعنى فى الخارج الذى يعبر عنه بالوجود الإنشائى، كما صرح -قده- به فى عده من الموارد و قال ان الوجود الإنشائى نحو من الوجود، ولذا لا- تتصف بالصدق أو بالكذب، فانه على هذا لا- مانع من أن يكون المعنى واحداً فى كلتا الجملتين، و كان الاختلاف بينهما من ناحيه الداعى إلى الاستعمال.

(أقول)-يقع الكلام هنا فى مقامين:

المقام الأول-فى الجملة الخبريه.

و المقام الثانى-فى الجملة الإنشائيه.

اما الكلام فى المقام الأول-فالصحيح هو ان الجملة الخبريه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه و الأخبار عن الثبوت أو النفى فى الواقع، و لم توضع للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه، و ذلك لسببين:

(السبب الأول)-انها لا تدل على ثبوت النسبه خارجاً أو على عدم ثبوتها و لو ظناً مع قطع النظر عن حال المخبر و عن القرائن الخارجيه، مع ان دلاله اللفظ لا تنفك عن مدلوله الوضعى بقانون الوضع، و إلا لم يبق للوضع فائده، فإذا فرضنا ان الجملة بما هى لا تدل على تحقق النسبه فى الواقع و لا كاشفيه لها عنه-أصلاً- حتى ظناً، فما معنى كون الهيئه موضوعاً لها، بل يصبح ذلك لغواً فلا- يصدر من الواضع الحكيم. نعم انها و ان كانت عند الإطلاق توجب تصور الثبوت أو النفى فى الواقع، إلا- انه ليس مدلولاً للهيئه، فان التصور لا يكون مدلولاً للجملة التصديقيه بالضروره. و على الجملة ان قانون الوضع و التعهد يقتضى عدم تخلف اللفظ عن الدلاله على معناه الموضوع له فى نفسه فلو كانت الجملة الخبريه موضوعه للدلاله على النسبه الخارجيه لدلت عليها لا محاله.

(السبب الثانى)-ان الوضع على ما سلكناه عباره عن التعهد و الالتزام النفسائى، و مقتضاه تعهد كل متكلم من أهل أى لغه انه متى ما قصد تفهيم معنى خاص ان يتكلم بلفظ مخصوص، فاللفظ مفهوم له و دال على ان المتكلم أراد تفهيمه بقانون

الوضع، و من الواضح ان التعهد و الالتزام لا يتعلقان إلا بالفعل الاختياري، إذ لا معنى للتعهد بالإضافة إلى امر غير اختياري، و بما ان ثبوت النسبه أو نفيها في الواقع خارج عن الاختيار فلا يعقل تعلق الالتزام و التعهد به، فالذى يمكن ان يتعلق الالتزام به هو إبراز قصد الحكاياه فى الأخبار و إبراز أمر نفسانى غير قصد الحكاياه فى الإنشاء لأنهما امر ان اختياريان داعيان إلى التكلم باللفظ فى الجملة الخبريه و الإنشائيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: على ضوء هذا البيان قد أصبحت النتيجة ان الجملة الخبريه لم توضع للدلاله على ثبوت النسبه فى الخارج أو نفيها عنه، بل وضعت لإبراز قصد الحكاياه و الأخبار عن الواقع و نفس الأمر.

و توضيح ذلك على وجه أبسط: هو أن الإنسان لما كان محتاجاً فى تنظيم حياته (الماديه و المعنويه) إلى آلات بها يبرز مقاصده و أغراضه، و الإشاره و نحوها لا تفى بجميع موارد الحاجه فى المحسوسات فضلاً عن المعقولات فلا مناص من التعهد و المواضعه بجعل ألفاظ خاصه مبرزه لها فى موارد الحاجه و داله على ان الداعى إلى إيجاد تلك الألفاظ إرادته تفهيمها، و عليه فالجملة الخبريه بمقتضى تعهد الواضع بأنه متى ما قصد الحكاياه عن الثبوت أو النفى فى الواقع أن يتكلم بها، تدل على ان الداعى إلى إيجادها ذلك، فتكون بنفسها مصداقاً للحكاياه، و هذه الدلاله لا تنفك عنها حتى فيما إذا لم يكن المتكلم فى مقام التفهيم و الإفاده فى مقام الثبوت و الواقع إذا لم ينصب قرينه على الخلاف فى مقام الإثبات، غايه ما فى الباب ان تكلمه حينئذ يكون على خلاف مقتضى تعهده و التزامه، و اما الدلاله فهى موجوده لا محاله و يكون كلام المتكلم حجه عليه ببناء العقلاء من جهه التزامه و تعهده.

نعم تنتفى هذه الدلاله فيما إذا نصب قرينه على الخلاف، كما إذا نصب قرينه على انه فى مقام الإرشاد، أو السخرية، أو الاستهزاء، أو الهزل، أو فى مقام تعداد الجمل و ذكرها من باب المثال، فان الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاياه



عن الواقع بل تدل على ان الداعي إلى إيجادها امر آخر غير قصد الحكايه.

و يترتب على ما ذكرناه ان الجمله الخبريه من جهه الدلاله الوضعيه لا تتصف بالصدق أو الكذب، فانها ثابتة على كلا تقديرى الصدق و الكذب، فقولنا «زيد عادل» يدل على ان المتكلم فى مقام قصد الحكايه عن ثبوت العداله لزيد، اما انه مطابق للواقع أو غير مطابق فهو أجنبى عن دلالتة على ذلك بالكلية.

و من هنا يظهر انه لا- فرق بينها و بين الجمل الإنشائية فى الدلاله الوضعيه، فكما ان الجمله الإنشائية لا- تتصف بالصدق أو الكذب، بل انها مبرزه لأمر من الأمور النفسائيه، فكذلك الجمله الخبريه فانها مبرزه لقصد الحكايه عن الواقع نفيًا أو إثباتًا، حتى فيما إذا علم المخاطب كذب المتكلم فى اخباره، فالجمله الإنشائية و الإخباريه تشتركان فى أصل الإبراز و الدلاله على أمر نفسانى، و انما الفرق بينهما فى ما يتعلق به الإبراز، فانه فى الجمله الإنشائية امر نفسانى لا- تعلق له بالخارج، و لذا لا يتصف بالصدق أو الكذب بل يتصف بالوجود أو العدم، و فى الجمله الخبريه امر متعلق بالخارج فان طابقه فصادق و إلا فكاذب.

و من هنا يتضح ان المتصف بالصدق و الكذب انما هو مدلول الجمله لانفسها، و اتصاف الجمله بهما انما هو بتبع مدلولها و بالعرض و المجاز، و لذا لو أمكن فرضاً الحكايه عن شىء بلا دال عليها فى الخارج لكانت الحكايه بنفسها متصفه بالصدق أو الكذب لا محاله.

و مما ذكرنا ظهر انه لا- فرق فى إبراز الحكايه بين اللفظ و غيره من الإشاره أو الكتابه أو نحوهما، فان كل ذلك بالإضافة إلى إبراز الحكايه فى الخارج على نسق واحد، كما انه لا فرق فى ذلك بين الجمله الاسميه و الفعلية.

ثم ليعلم ان مرادنا من الخارج هو واقع نفس الأمر المقابل للفرض و التقدير أعم من الخارج و الذهن، بل كل وعاء مناسب لثبوت النسبه و عدمها، فان موارد استعمالات الجمله الخبريه كما عرفت لا تنحصر بالجواهر و الاعراض، بل تعم

الواجب و الممكن و الممتنع و الأمور الاعتباريه على نحو واحد، هذا تمام الكلام فى تحقيق معنى الجملة الخبريه.

و اما الكلام فى المقام الثانى فالصحيح هو ان الجملة الإنشائيه موضوعه لإبراز أمر نفسانى غير قصد الحكايه و لم توضع لإيجاد المعنى فى الخارج. و الوجه فى ذلك هو انهم لو أرادوا بالإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من الضروريات التى لا- تقبل النزاع، بداهه ان الموجودات الخارجيه بشتى أشكالها و أنواعها، ليست مما توجد بالإنشاء، كيف و الألفاظ ليست واقعه فى سلسله عللها و أسبابها كى توجد بها.

و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب و الحرمة أو الملكيه و الزوجيه و غير ذلك، فيرده انه يكفى فى ذلك نفس الاعتبار النفسانى من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به، ضروره ان اللفظ فى الجملة الإنشائيه لا- يكون عله لإيجاد الأمر الاعتبارى، و لا واقعاً فى سلسله علته، فانه يتحقق بالاعتبار النفسانى، سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن؟ نعم اللفظ مبرز له فى الخارج لا- انه موجود له، فوجوده بيد المعتر و ضعاً و رفعاً فله ان يعتبر الوجوب على ذمه أحد و له ان لا- يعتبر و له ان يعبر ملكيه مال لشخص و له ان لا يعتبر ذلك و هكذا.

و اما الاعتبارات الشرعيه أو العقلائيه فهى و ان كانت مترتبه على الجمل الإنشائيه، إلا ان ذلك الترتب انما هو فيما إذا قصد المنشئ معانى هذه الجمل بها لا مطلقاً، و المفروض فى المقام ان الكلام فى تحقيق معانيها، و فيما يترتب عليه تلك الاعتبارات.

و بتعبير آخر ان الجمل الإنشائيه و ان كانت مما يتوقف عليها فعلية تلك الاعتبارات و تحققها خارجاً، و لكن لا بما انها ألفاظ مخصوصه، بل من جهه انها استعملت فى معانيها.

على ان فى كل مورد من موارد الإنشاء ليس فيه اعتبار من العقلاء أو من الشرع، فان فى موارد إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام و نحوها ليس أى اعتبار من الاعترابات لا- من الشارع و لا- من العقلاء، حتى يتوصل بها إلى ترتيبه فى الخارج إذا عرفت ذلك فنقول: قد ظهر مما قدمناه ان الجملة الإنشائية-بناء على ما بيناه من ان الوضع عباره عن التعهد و الالتزام النفسانيّ-موضوعه لإبراز أمر نفساني خاص، فكل متكلم متعهد بأنه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية-مثلا-إذا قصد إبراز اعتبار الملكيه يتكلم بصيغه بعث أو ملكت، و إذا قصد إبراز اعتبار الزوجيه يبرزه بقوله زوجت أو أنكحت، و إذا قصد إبراز اعتبار كون الماده على عهده المخاطب يتكلم بصيغه افعل و نحوها و هكذا.

و من هنا قلنا انه لا فرق بينها و بين الجملة الخبريه فى الدلاله الوضعيّه و الإبراز الخارجى، فكما انها مبرزه لاعتبار من الاعترابات كالملكيه و الزوجيه و نحوهما، فكذلك تلك مبرزه لقصد الحكايه و الأخبار عن الواقع و نفس الأمر.

فتحصل مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره المحقق صاحب الكفايه-قده-من ان طبعى المعنى فى الإنشاء و الأخبار واحد، و إنما الاختلاف بينهما من ناحيه الداعى إلى الاستعمال، فانك عرفت اختلاف المعنى فيهما، فانه فى الجملة الخبريه شىء و فى الجملة الإنشائية شىء آخر.

و مما يؤكد ما ذكرناه انه لو كان معنى الإنشاء و الأخبار واحداً بالذات و الحقيقه، و كان الاختلاف بينهما من ناحيه الداعى، كان اللازم أن يصح استعمال الجملة الاسميه فى مقام الطلب كما يصح استعمال الجملة الفعليه فيه، بان يقال المتكلم فى الصلاه معيد صلاته، كما يقال انه يعيد صلاته أو انه إذا تكلم فى صلاته أعاد صلاته مع انه من أفحش الأغلاط، ضروره و وضوح غلطيه استعمال «زيد قائم» فى مقام طلب القيام منه فإنه مما لم يعهد فى أى لغة من اللغات.

نعم يصح إنشاء المادة بالجمله الاسميه، كما فى جمله «أنت حر فى وجه الله» أو «هند طالق»، و نحو ذلك.

## أسماء الإشاره و الضمائر

قال صاحب الكفايه-قده-يمكن ان يقال ان المستعمل فيه فى أسماء الإشاره و الضمائر و نحوهما أيضاً عام، و ان تشخصه انما جاء من قبل طور استعمالها، حيث ان أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها، و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الإشاره و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى ان المستعمل فيه فى مثل هذا و هو و إياك إنما هو المفرد المذكور، و تشخصه إنما جاء من قبل الإشاره و التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فان الإشاره و التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفه. انتهى.

و التحقيق انا لو سلمنا اتحاد المعنى الحرفى و الاسمى ذاتاً و حقيقه، و اختلافهما باللحاظ الآلى و الاستقلالى لم نسلم ما أفاده- قده- فى المقام، و الوجه فيه هو ان لحاظ المعنى فى مرحله الاستعمال مما لا بد منه و لا مناص عنه، ضروره ان الاستعمال فعل اختيارى للمستعمل فيتوقف صدوره على تصور اللفظ و المعنى، و عليه فللواضع ان يجعل العلقه الوضعيه فى الحروف بما إذا لو حظ المعنى فى مقام الاستعمال آلياً، و فى الأسماء بما إذا لو حظ المعنى استقلالاً، و لا يلزم على الواضع ان يجعل لحاظ المعنى آلياً كان أو استقلالياً قيداً للموضوع له، بل هذا لغو و عبث بعد ضروره وجوده، و انه فى مقام الاستعمال مما لا بد منه.

و هذا بخلاف أسماء الإشاره و الضمائر و نحوهما، فان الإشاره إلى المعنى ليست مما لا بد منه فى مرحله الاستعمال، بيان ذلك انه ان أريد بالإشاره استعمال اللفظ فى المعنى و دلالته عليه، كما قد تستعمل فى ذلك فى مثل قولنا قد أشرنا إليه

فيما تقدم، أو فلان أشار إلى أمر فلاني في كلامه أو كتابه، فهذه الإشارة يشترك فيها جميع الألفاظ، فلا اختصاص لها بأسماء الإشارة، و ما يلحق بها.

و ان أريد بها أمر زائد على الاستعمال، فلا بد من أخذه في الموضوع له، ضروره انه ليس كالحاظ المعنى مما لا بد منه في مقام الاستعمال، بمعنى انه ليس شيئاً يقتضيه طبع الاستعمال بحيث لا- يمكن الاستعمال بدونه، فلا- بد من أخذه قيماً في المعنى الموضوع له، وإلا فالاستعمال بدونه بمكان من الإمكان.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان أسماء الإشارة، و الضمائر و نحوهما وضعت للدلالة على قصد تفهيم معانيها خارجاً، عند الإشارة و التخاطب لا مطلقاً، فلا يمكن إبراز تفهيم تلك المعاني بدون الاقتران بالإشارة و التخاطب، فكل متكلم تعهد في نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم معانيها أن يتكلم بها مقترنه بهذين الأمرين، فكلمه (هذا) أو (ذاك) لا تدل على معناها و هو المفرد المذكر إلا بمعونه الإشارة الخارجيه، كالأشارة باليد كما هي الغالب أو بالرأس أو بالعين، و ضمير الخطاب لا- يبرز معناه إلا- مقترناً بالخطاب الخارجى.

و من هنا لا يفهم شىء من كلمه هذا- مثلاً- عند إطلاقها مجردة عن ايه إشارة خارجيه، و على ذلك جرت سيره أهل المحاوره فى مقام التفهيم و التفهم، و صريح الوجدان و مراجعه سائر اللغات أقوى شاهد على ما ذكرناه.

ثم لا- يخفى ان مثل كلمه هذا أو هو انما وضعت لواقع المفرد المذكر أعنى به كل مفهوم كلى أو جزئى لا- يكون مؤنثاً، لا لمفهومه و إلا فلازمه أن يكون لفظ هذا مرادفاً مع مفهوم المفرد المذكر، مع انه خلاف الضروره و الوجدان، و على ذلك فيكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً و قس عليهما غيرهما من أسماء الإشارة و الضمائر.

الأمر الخامس اختلفوا: فى ان ملاك صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى و ما يناسب الموضوع له، هل هو بالطبع أو بالوضع أعنى ترخيص الواضع فى الاستعمال لوجود علقه من العلائق و جهان بل قولان: فذهب المحقق صاحب الكفايه-قده- إلى الأول، بدعوى ان ملاك صحه ذلك الاستعمال قبول الطبع له و كونه حسناً عند العرف، فأى استعمال مجازى كان حسناً عندهم و قبله الطبع السليم فهو صحيح و ان فرض ان الواضع لم يأذن فيه، بل و ان منع عنه، و كل استعمال لم يقبله الطبع فهو غير صحيح و ان اذن الواضع فيه فإطلاق لفظ القمر على حسن الوجه و استعماله فيه صحيح و ان فرض ان الواضع لم يأذن فيه، بل منع عنه هذا.

و ذهب المشهور إلى الثانى و ان ملاك صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى اذن الواضع و ترخيصه، سواء كان مما يقبله الطبع أم لا؟ و على الجملة فعلى القول الأول تدور صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى و عدم صحته مدار حسنه طبعاً و عرفاً و عدم حسنه كذلك، سواء أ كان هناك اذن نوعى من من الواضع أيضاً أم لم يكن؟ و على القول الثانى تدور مدار الواضع النوعى وجوداً و عدماً كان حسناً عند الطبع و العرف أيضاً أم لم يكن؟ التحقيق فى المقام أن يقال: ان البحث عن ذلك يبتنى على إثبات امرين:

(الأول): وجود الاستعمالات المجازيه فى الألفاظ المتداوله بين العرف.

(الثانى): انحصار الواضع بشخص واحد أو جماعه و إلا فلا مجال لهذا البحث، فانا إذا التزمنا بان كل مستعمل واضع حسب تعهده فهو لم يتعهد إلا بإرادته المعنى الموضوع له عند عدم القرينه على الخلاف، و اما مع وجود القرينه فلا مانع من الاستعمال، و حيث لم يثبت كلا الأمرين فلا موضوع لهذا البحث.

اما عدم ثبوت الأمر الأول فلا مكان ان نلتزم بما نسب إلى السكاكى من ان اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له، غايه الأمر ان التطبيق قد يكون مبتنياً على التنزيل و الادعاء بمعنى ان المستعمل ينزل شيئاً منزله المعنى الحقيقي و يعتبره هو فيستعمل اللفظ فيه فيكون الاستعمال حقيقياً، و لا بعد فيما نسب إليه، فان فيه المبالغه في الكلام الجاريه على طبق مقتضى الحال، و هذا بخلاف مسلك القوم، فانه لا مبالغه فيه إذ لا فرق حينئذ بين قولنا (زيد قمر) و قولنا (زيد حسن الوجه) أو بين قولنا (زيد أسد) و قولنا (زيد شجاع) مع ان مراجعه الوجدان تشهد على خلاف ذلك، و وجود الفارق بين الكلامين.

و نظير ذلك ما ذكره المحقق صاحب الكفايه - قده - من ان كلمه (لا) في مثل قوله عليه السلام «لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد» إنما استعمل في نفي الحقيقه لكنه على نحو الادعاء و المبالغه لا في نفي الصفه أو الكمال و إلا فلا دلالة في الجملة على المبالغه.

و قد ذكرنا في بعض مباحث الفقه ان المبالغه ليست من افراد الكذب و لا مانع منها في ما إذا اقتضتها الحال.

و قد تلخص من ذلك ان ما نسب إلى السكاكى من إنكار المجاز في الكلمه و ان جميع الاستعمالات بشتى أنواعها و اشكالها استعمالات حقيقه أقرب إلى الحق.

و على ذلك لا - يبقى مجال لهذا البحث فان موضوعه الاستعمال المجازى و المفروض انه لا مجاز في الكلمه حتى يقع البحث في أن صحته متوقفه على الاذن أو على الطبع. بل المجاز حينئذ إنما هو في الإسناد و التطبيق و بعد التصرف في الإسناد و تنزيل المعنى المجازى بمنزله المعنى الحقيقي و اعتباره فرداً منه ادعاء فالاستعمال استعمال في المعنى الحقيقي لا محاله.

و اما عدم ثبوت الأمر الثانى فلما حققناه سابقاً في مبحث الوضع من أن الواضع لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه و لا سيما على مسلكنا من انه عباره عن (التعهد و الالتزام

النفسانى)فانه على هذا كان كل مستعمل واضعاً حقيقه فلا يختص الواضع بشخص دون شخص،و عليه فنقول ان الواضع كما تعهد بذكر لفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى خاص دون ان يأتى بأيه قرينه،كذلك قد تعهد بذكر ذلك اللفظ عند إرادته معنى آخر،و لكن مع نصب قرينه تدل عليها،غايه الأمر ان الوضع على الأول شخصى و على الثانى نوعى،و تسميته بذلك بملاحظه ان العلائق و القرائن غير منحصره بواحد.

و على الجملة فالتعهد و الالتزام كما هما موجودان بالقياس إلى تفهيم المعانى الحقيقه،كذلك موجودان بالقياس إلى تفهيم المعانى المجازيه،فكل متكلم كما تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم معنى خاص يتكلم بلفظ مخصوص مجرداً عن القرينه، كذلك تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم معنى مناسب للمعنى الموضوع له يتكلم بذلك اللفظ مصحوباً بالقرينه ليكون المجموع مبرزاً له.

و قد تلخص من ذلك:ان عدم انحصار الواضع بشخص أو جماعه لا يدع مجالاً و موضوعاً للبحث المذكور،فانه مبتن على أن يكون الواضع من أهل كل لغه شخصاً خاصاً أو جماعه معينين،ليقال ان جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى هل هو منوط بإذنه أم لا؟و اما إذا لم يكن الواضع منحصرأً بشخص أو جماعه و كان كل مستعمل واضعاً فلا مجال له أصلاً.

(الأمر السادس):«ذكر المحقق صاحب الكفايه قدده-انه لا شبهه فى صحه إطلاق اللفظ و إرادته نوعه به،كما إذا قيل ضرب- مثلاً-«فعل ماض» أو صنفه كما إذا قيل زيد فى«ضرب زيد فاعل»إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب فى المثال فيما إذا قصد،و قد أشرنا إلى ان صحه الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا- بالوضع و إلا- كانت المهملات موضوعه لذلك،لصحه الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى،و اما إطلاقه و إرادته شخصه كما إذا قيل (زيد لفظ)و أريد منه شخص نفسه ففى صحته بدون تأويل نظر».



توضيح ذلك: ان العلاقة الخارجيه بين المعنى الموضوع له و المعنى المجازى إذا كانت مقتضيه لارتباط اللفظ بالمعنى المجازى و لحسن الاستعمال بالطبع كانت العلاقة الذاتيه بين اللفظ و ما استعمل فيه فانه من سنخ اللفظ و فرده مقتضيه له لا محاله، فان الذاتيه أقوى بمراتب من العلاقة الخارجيه الموجوده بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، و استشهد على ان هذه الاستعمالات طبيعیه لا وضعیه، بصرحه ذلك الإطلاق فى الألفاظ المهمله أيضا مع انه لا وضع فيها-أصلا-فهذا يكشف قطعياً عن انه بالطبع لا بالوضع.

(أقول):تحقيق الكلام فى هذا المقام هو ان ما أفاده-قده-يبتنى على أمرين:

(الأول):إثبات ان الواضع شخص واحد أو جماعه معينون، إذ لو كان كل مستعمل واضعاً لم يستبعد وجود الوضع فى المهملات أيضا فانه كما تعهد باستعمال الألفاظ فى معانيها، كذلك قد تعهد بأنه متى ما أراد تفهيم نوع اللفظ أو صنفه أو مثله يبرزها به و لا- مانع من الالتزام بمثل ذلك الوضع و التعهد فى الألفاظ المهمله أيضاً، فانه لا يوجب خروجها عن الإهمال إلى البيان، و ذلك لأن إهمالها باعتبار انها لم توضع لإفاده المعانى، و هذا لا ينافى ثبوت الوضع فيها لإفاده نفسها.

(الثانى):إثبات ان هذه الإطلاقات من قبل الاستعمال، فانه إذا لم يكن كذلك لم يبق مجال للبحث عن انه بالوضع أو بالطبع.

و الصحيح هو انها ليست من قبيل الاستعمال فى شىء بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمه و هى ان المعانى لما كانت بأنفسها مما لا- يمكن إبرازها فى الخارج و إحضارها فى الأذهان من دون واسطه ضروره انه فى جميع موارد الحاجه لا يمكن إراءه شخص معنى أو صورته أو ما يشبهه فان كل ذلك لا يفى بالمحسوسات فضلا عن المعقولات و الممتنعات فلا محاله نحتاج إلى واسطه بها تبرز المعانى و تحضر فى الأذهان، و تلك الواسطه منحصره بالألفاظ، فان بها تبرز المعانى للتعهد بذكرها عند إرادته تفهيمها فى موارد الحاجه و هذا بخلاف نفس الألفاظ، فانها بأنفسها قابله لأن تحضر فى الأذهان من

دون ايه واسطه خارجيه فلا- حاجه إلى إبرازها و إحضارها فيها إلى آله بها تبرز و تحضر، ضروره انها لو لم تحضر بنفسها في الذهن و احتج في إحضارها فيه إلى آله أخرى فتلك الآله اما ان تكون لفظاً أو غير لفظ اما غير اللفظ فقد عرفت انه غير واف في إبراز المقصود في جميع موارد الحاجه، و اما اللفظ فلانا ننقل الكلام إلى ذلك اللفظ و نقول انه اما ان يحضر في الذهن بنفسه أو لا- يحضر و على الأول فلا- فرق بين لفظ دون لفظ بالضروره، و على الثاني فان احتاج إلى لفظ آخر فننقل الكلام إلى ذلك اللفظ و هكذا فيذهب إلى غير النهايه، و اما المعنى فهو يحضر فيه بتوسط اللفظ فالحاضر أولاً في الذهن هو اللفظ و يتبعه يحضر المعنى، فكل سامع للفظ الصادر من المتكلم ينتقل إلى اللفظ أولاً و إلى المعنى ثانياً و يتبعه.

فعلى ضوء ذلك نقول: قد ظهر ان إطلاق اللفظ و إرادته شخصه أو نوعه أو صنفه أو مثله ليس من قبيل استعمال اللفظ في المعنى لا- بالوضع النوعي و لا بالوضع الشخصي، و الوجه فيه هو أن الوضع مقدمه للاستعمال و إبراز المقاصد و لولاه لاختلفت أنظمه الحياه كلها من (الماديه و المعنويه) فتنظيمها و تنسيقها بشتى ألوانها و أشكالها متوقف على الوضع، فان المعاني النفسائيه التي تتعلق بها الأغراض الماديه أو المعنويه لا يمكن إبرازها و إحضارها في الأذهان إلا بالجعل و المواضعه و التعهد بذكر الألفاظ عند إرادته تفهيم تلك المعاني، و لذلك السبب فالوضع يصبح ضرورياً.

و من هنا يتبين لك أن ما لا يحتاج إبرازه و إحضاره في الأذهان إلى واسطه بل يمكن إحضاره فيها بنفسه عند تعلق الغرض به فلا حاجه إلى الوضع فيه أصلاً بل هو لغو و عبث.

و حيث ان اللفظ بنفسه قابل لأن يحضر في ذهن المخاطب بلا واسطه أى شىء فالوضع فيه لغو محض لا محاله.

و هذا بيان إجمالي لجميع الأقسام المذكوره.

و إليك بيان تفصيلي بالقياس إلى كل واحد منها:

(أقول): أما القسم الأول منها وهو ما إذا أطلق اللفظ وأريد به شخصه كما إذا قيل (زيد ثلاثي) وأريد به شخص ذلك اللفظ، فليس هو من قبيل استعمال اللفظ في المعنى في شيء، وذلك لأن لازمه اتحاد الدال والمدلول ذاتاً و حقيقتاً إذ شخص هذا اللفظ دال وهو بعينه مدلول، وهذا غير معقول.

وقد أجاب عن ذلك المحقق صاحب الكفاية -قده- بأن الدال والمدلول في المقام وان كانا متحدين حقيقه إلا انه يكفي تعددهما اعتباراً ولا يلزم أن يكون الدال والمدلول متعددين ذاتاً، وبما أن هنا حيثيتين واقعيتين وهما حيثيه صدور اللفظ عن لافظه و حيثيه أن شخصه متعلق إرادته فهو من حيثيه الأولى دال ومن حيثيه الثانيه مدلول فلا يتحد الدال والمدلول من جميع الجهات.

ويرده ان هذه الدلاله أى دلالة اللفظ على انه مراد ومقصود وان كانت موجوده هنا إلا انها أجنبيه عن دلالة اللفظ على المعنى رأساً، بل هي دلالة عقلية سائره في جميع الأفعال الاختياريه، فان كل فعل صادر بالاختيار يدل على انه مراد لا محاله بداهه لزوم سبق الإراده على الفعل الاختيارى في تمام الموارد فهذه الدلاله من دلالة المعلول على علتة وهي أجنبيه عن دلالة الألفاظ على معانيها بالكليه ومن هنا قد أجاب شيخنا المحقق -قده- عن الإشكال بجواب آخر وإليك نصه: «التحقيق ان المفهومين المتضايفين ليسا متقابلين مطلقاً بل التقابل في قسم خاص من التضاييف وهو ما إذا كان بين المتضايفين تعاند و تناف في الوجود كالعليه والمعلوليه والأبوه والبنوه مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد لا في مثل العالميه والمعلوميه والمحييه والمحبوويه، فانهما يجتمعان في الواحد غير ذى الجهات كما لا يخفى والحاكى والمحكى والدال والمدلول كاد أن يكون من قبيل القسم الثانى حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه كما قال عليه السلام «يا من دل على ذاته بذاته» وقال عليه السلام «أنت دللتنى عليك».

و لكن لا- يمكن المساعدة عليه أيضا و ذلك لأن ما أفاده-قده-من ان التقابل في قسم خاص من التضاييف لا- في مطلق المتضاييفين و ان كان صحيحاً إلا- انه أجنبي عن محل كلامنا هنا بالكلية،فانه في دلالة اللفظ على المعنى و هي قسم خاص من الدلالة التي لا- يمكن ان تجتمع في شيء واحد،لما يبينه من ان حقيقته تلك الدلالة عبارته عن وجود اللفظ و حضوره في ذهن المخاطب أولا و حضور المعنى و وجوده فيه بتبعه ثانياً،فكل مخاطب بل كل سامع عند سماع اللفظ ينتقل إلى اللفظ أولا و إلى المعنى ثانياً فحضور اللفظ عله لحضور المعنى،و من البين الواضح ان ذلك لا- يعقل في شيء واحد،بداهه ان العليه تقتضى الاثنييه و التعدد فلا يعقل عليه حضور الشيء في الذهن لحضور نفسه هذا بالقياس إلى المخاطب و السامع.

و اما بالقياس إلى المتكلم و المستعمل فحقيقته الاستعمال اما هي عبارته عن إفاء اللفظ في المعنى فكأنه لم يلق إلى المخاطب إلا المعنى و لا ينظر إلا إليه كما هو المشهور فيما بينهم،أو عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى و مبرزاً له كما هو الصحيح.

فعلى التقديرين لا- يعقل استعمال الشيء في نفسه،ضروره استحاله فناء الشيء في نفسه و جعل الشيء علامه لنفسه،فانهما لا يعقلان إلا بين شيئين متغايرين في الوجود و قد تلخص من ذلك ان اتحاد الدال و المدلول في الدلالة اللفظيه غير معقول.

و من هنا يظهر ان قياس المقام بدلاله ذاته تعالى على ذاته قياس مع الفارق، فان سنخ تلك الدلالة غير سنخ هذه الدلالة،إذ انها بمعنى ظهور ذاته بذاته و تجلى ذاته لذاته،بل ظهور جميع الكائنات بشتى ألوانها و اشكالها من الماديات و المجردات بذاته تعالى،و هذا بخلاف الدلالة هنا فانها بمعنى الانتقال من شيء إلى شيء آخر.

فعلى ضوء ذلك يظهر ان إطلاق اللفظ و إرادته شخصه لا يكون من قبيل الاستعمال في شيء فان المتكلم بقوله(زيد ثلاثي)- مثلا-لم يقصد الا إحضار شخص ذلك اللفظ في ذهن المخاطب و هو بنفسه قابل للحضور فيه و معه لا حاجه إلى الواسطه كما مر آنفاً.

وقد يشكل على هذا بان لازم ذلك تركيب القضية الواقعيه من جزئين، فان القضية اللفظيه تحكى بموضوعها و محمولها و نسبتها عن القضية الواقعيه، و حيث قد فرض انه لا- موضوع فى المقام للقضية الواقعيه فى قبال القضية اللفظيه فليس هناك بحسب الفرض غير المحمول و النسبه، مع ان تحقق النسبه بدون الطرفين محال هذا.

وقد أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده-بما ملخصه مع أدنى توضيح و هو ان الإشكال المزبور مبين على ان يكون الموضوع فى القضية الحقيقيه يحتاج فى وجوده و حضوره فى الأذهان إلى واسطه كاللفظ بالإضافة إلى المعنى، فانه واسطه لوجوده و حضوره و ليس نفسه بموضوع للقضية، بل هو لفظ الموضوع و حاك عنه فموضوعيه اللفظ لها إنما هى باعتبار انه الواسطه لإحضار ما هو موضوع فيها حقيقه، نعم هو موضوع فى القضية اللفظيه.

و اما إذا فرض ان الموضوع فى القضية الحقيقيه لا- يحتاج فى وجوده و حضوره إلى الواسطه بل كان حاله حال بقيه الأفعال الخارجيه و الموجودات الفعلية فلا- يلزم محذور تركيب القضية من جزئين، و مقامنا من هذا القبيل، فان الموضوع فى مثل قولنا(زيد ثلاثى) إذا أريد به شخصه شخص ذلك اللفظ الذى هو من الكيف المسموع لا أنه لفظه، و من البين الواضح ان اللفظ لا- يحتاج فى وجوده فى الذهن إلى ايه واسطه لا مكان إيجاده على ما هو عليه و إثبات المحمول له، و عليه فالقضية مركبه من أجزاء ثلاثه الموضوع و هو ذات اللفظ و شخصه و المحمول و هو ثلاثى مع النسبه بينهما.

و بتعبير آخر ان كون الشئ موضوعاً فى القضية باعتبار ان المحمول ثابت له فقد يكون المحمول ثابتاً لما يحتاج فى وجوده و حضوره إلى الواسطه كالمعنى كما هو الحال فى القضايا المتعارفه، و قد يكون ثابتاً لما لا- يحتاج فى وجوده إلى الواسطه كاللفظ، و لما كان الموضوع فى المقام شخص اللفظ من جهه ان المحمول ثابت له فانه سنخ حكم محمول عليه دون المعنى فلا يلزم المحذور المزبور، فان لزومه هنا

مبتن على ان لا يكون الموضوع هو نفس اللفظ و اما إذا فرض انه الموضوع فى القضية و الحكم ثابت له فلا محذور أصلاً.

و اما القسم الثانى و هو ما إذا أطلق اللفظ و أريد منه نوعه كما إذا قيل (زيد لفظ أو ثلاثى) و أريد به طبيعى ذلك اللفظ فليس من قبيل الاستعمال أيضاً، بل هو من قبيل إحضار الطبيعى فى ذهن المخاطب بإراءه فرده فالمتكلم بذلك اللفظ قد قصد ثبوت الحكم للطبيعى ليسرى منه إلى افراده، فأوجد المتكلم فى ذهن المخاطب أمرين: أحدهما شخص اللفظ الصادر منه و الثانى طبيعى ذاك اللفظ الجامع بينه و بين غيره، و لما لم يمكن إيجاده على ما هو عليه فى الخارج إلا بإيجاد فرده فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى فى شىء فان وجوده عين وجود فرده فى الخارج و إيجاده عين إيجاد فرده، و عليه فلا يعقل ان يجعل وجود الفرد فانياً فى وجوده أو مبرزاً له و علامه عليه فان كل ذلك لا يعقل إلا بين وجودين خارجاً و المفروض انه لا اثنييه فى المقام فلا يمكن أن يكون وجود الفرد واسطه لإحضار الطبيعى فى الأذهان، فان الواسطه تقتضى التعدد فى الوجود و لا تعدد هنا فيه أصلاً.

و قد تلخص من ذلك ان ملاك الاستعمال لا يكون موجوداً فى أمثال المقام، بل لا يعقل الاستعمال كما عرفت. فحال المقام حال ما إذا أشار أحد إلى حيه فقال سامه فانه قد أوجد فى ذهن المخاطب بإشارته هذه أمرين أحدهما شخص هذه الحيه و الثانى الطبيعى الجامع بينها و بين غيرها فحكم على الطبيعى بسنخ حكم يسرى إلى أفراده، فمقامنا من هذا القبيل بعينه.

و على الجملة حيث ان إيجاد الطبيعى على ما هو عليه فى الخارج أو الذهن بلا- واسطه شىء بمكان من الإمكان فلا يحتاج تفهيمه إلى دال و مبرز له.

و أما القسم الثالث و الرابع و هما ما إذا أطلق اللفظ و أريد منه صنفه أو مثله فقد يتوهم انهما من قبيل الاستعمال، بل لعل ذلك مشهور بينهم و لا سيما فى القسم الرابع، و كيف كان فالصحيح هو أن حال هذين القسمين حال القسمين الأولين

من دون فرق بينهما-أصلا-و بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمه و هى انا قد ذكرنا فيما تقدم ان الحروف و الأدوات موضوعه لتضييق المفاهيم الاسميه و تقييدها بقيود خارجة عن حريم ذواتها، فان الغرض قد يتعلق بتفهم طبيعى المعنى الاسمى على إطلاقه و سعتة، و قد يتعلق بتفهم حصه خاصه منه، و قد ذكرنا ان الدال على الحصه ليس إلا الحروف أو ما يحذو حذوها.

و ان شئت فقل ان الموجود الذهنى ليس كالموجود الخارجى، فانه مطلقاً من أى مقوله كان لا ينطبق على أمر آخر وراء نفسه و هذا بخلاف المفهوم الذهنى فانه بالقياس إلى الخارج عن أفق الذهن قابل لأن ينطبق على عدده حصص و لكن الغرض يتعلق بتفهم حصه خاصه و الدال عليه كما مر هو الحرف أو ما يشبهه.

و على ضوء ذلك فنقول: ان المتكلم كما إذا قصد تفهم حصه خاصه من المعنى بجعل مبرزه الحرف أو ما يقوم مقامه، كذلك إذا قصد تفهم حصه خاصه من اللفظ يجعل مبرزه ذلك فالحرف كما يدل على تضييق المعنى و تخصيصه بخصوصيه ما، كذلك يدل على تضييق اللفظ و تقييده بقيود ما، فان الغرض كما قد يتعلق بإيجاد طبيعى اللفظ على ما هو عليه من الإطلاق و السعه يتعلق بتفهم حصه خاصه من ذلك الطبيعى كالصنف أو المثل فالمبرز لذلك ليس إلا الحرف أو ما يشبهه، بداهه انه لا فرق فى إفاده الحروف التضييق بين الألفاظ و المعانى، فكلمه (فى) فى قولنا زيد فى (ضرب زيد فاعل) تدل على تخصص طبيعى لفظ زيد بخصوصيه ما من الصنف أو المثل، كما انها فى قولنا «الصلاه فى المسجد حكمها كذا» تدل على ان المراد من الصلاه ليس هو الطبيعه الساريه إلى كل فرد، بل خصوص حصه منها.

و على الجمله فلا فرق بين قولنا «الصلاه فى المسجد أفضل من الصلاه فى الدار» و قولنا زيد فى (ضرب زيد فاعل) فكلمه (فى) كما تدل فى المثال الأول على ان المراد من الصلاه ما يقع منه فى المسجد كذلك تدل فى المثال الثانى على ان المراد من لفظ زيد ليس هو الطبيعه المطلقه، بل حصه خاصه منه من المثل أو الصنف.

و من هنا يظهر لك ملا-ك القول بان هذين القسمين ليسا من قبيل الاستعمال -أيضا-لما مر من إمكان إيجاد اللفظ بنفسه و إحضاره في ذهن المخاطب بلا وساطه شىء فإذا تعلق الغرض بتقييده بخصوصيه ما يجعل الدال عليه الحرف أو ما يحذو حذوه مثلا لو قال أحد زيد في (ضرب زيد فاعل) فقد أوجد طبعي لفظ زيد و أحضره بنفسه في ذهن المخاطب و قد دل على تقييده بخصوصيه ما من المثل أو الصنف بكلمه (في) فأين هنا استعمال لفظ في مثله أو صنفه.

فالتتيجه ان شيئاً من الإطلاقات المتقدمه ليس من قبيل الاستعمال، بل هو من قبيل إيجاد ما يمكن إراءه شخصه مره، و نوعه أخرى، و صنفه ثالثه، و مثله رابعه.

ثم انه لا يخفى ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه-قده-في آخر كلامه في هذا المقام بقوله «و فيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضيه لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض» غريب منه و ذلك لأن الفعل الماضى أو غيره إنما لا- يقع مبتدأ إذا استعمل في معناه الموضوع له و أريد منه ذلك لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يستعمل فيه و لم يرد معناه، و حيث أن فيما نحن فيه لم يرد معناه، بل أريد به لفظه لا بماله من المعنى فلا مانع من وقوعه مبتدأ و لا يخرج بذلك عن كونه فعلا ماضياً، غايه ما في الباب انه لم يستعمل في معناه و هذا لا يوجب خروجه عن ذلك، و هذا نظير قولنا ضرب وضع في لغه العرب للدلاله على وقوع الضرب في الماضى أ فهل يتوهم أحد انه لا يشمل نفسه، لأنه مبتدأ.

## أقسام الدلاله

الأمر السادس: لا شبهه في ان الله تعالى شأنه فضل الإنسان على سائر مخلوقاته بنعمه عظيمه و هى نعمه البيان بمقتضى قوله عز من قائل: «خلق الإنسان علمه



البيان»و ذلك لحكمه تنظيم الحياه(الماديه و المعنويه)فان مدنيه الإنسان بالطبع تستدعى ضروره الحاجه إلى البيان لإبراز المقاصد خارجاً لثلاثاً تختل نظم الحياه، فالقدره على البيان مما أودعه الله تعالى في الإنسان.

إذا عرفت ذلك فنقول ان الدلاله على أقسام ثلاثه:

(القسم الأول):الدلاله التصوريه و هي(الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) و هي لا تتوقف على شيء و لا تكون معلوله لأمر ما عدا العلم بالوضع فهي تابعه له و ليس لعدم القرينه دخل فيها-أصلاً-فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه و لو فرض ان المتكلم نصب قرينه على عدم إرادته،بل و لو فرض صدوره عن لافظ بلا شعور و اختيار أو عن اصطكاك حجر بحجر آخر،و هكذا و على الجملة فالدلاله التصوريه بعد العلم بالوضع أمر قهري خارج عن الاختيار.

(القسم الثانى)الدلاله التفهيميه المعبر عنها بالدلاله التصديقيه-أيضاً-لأجل تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى للغير و هي(عبارة عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه)و هذه الدلاله تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز انه فى مقام التفهيم و لم ينصب قرينه متصله على الخلاف،بل لم يأت فى الكلام بما يصلح للقرينه،فانه يهدم الظهور و يوجب الإجمال لا-محاله،فلو لم يكن فى ذلك المقام فلا ظهور و لا دلاله على الإراده التفهيميه-أصلاً-كما ان وجود القرينه المتصله مانع عن الظهور التصديقي.و على الجملة فهذه الدلاله تقوم بكون المتكلم فى مقام التفهيم و بعدم وجود قرينه متصله فى الكلام.

(القسم الثالث):الدلاله التصديقيه و هي(دلاله اللفظ على ان الإراده الجديه على طبق الإراده الاستعماليه)و هذه الدلاله ثابتة ببناء العقلاء إلا-انها تتوقف زائداً على ما مر على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف،و إلا فلا يكون الظهور كاشفاً عن الإراده الجديه فى مقام الثبوت،فان وجود القرينه المنفصله مانع عن حجتيه.و الحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على ان الإراده التفهيميه

مطابقه للإرادة الجديه ما لم تقم قرينه على عدم التطابق. و بعد ذلك نقول قد وقع الكلام بين الأعلام فى أن الدلاله الوضعيه هل هى الدلاله التصوريه أو انها الدلاله التصديقيه؟ فالمعروف و المشهور بينهم هو الأول بتقريب ان الانتقال إلى المعنى عند تصور اللفظ لا بد أن يستند إلى سبب و ذلك السبب اما الوضع أو القرينه، و حيث ان الثانى منتف لفرض خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ فيتعين الأول و ذهب جماعه من المحققين إلى الثانى أى (إلى انحصار الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه) التحقيق حسب ما يقتضيه نظر الدقيق هو القول الثانى، و الوجه فيه اما بناء على ما سلكناه فى باب الوضع من انه عباره عن التعهد و الالتزام فواضح ضروره انه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالا على معناه و لو صدر عن لافظ بلا شعور و اختيار، بل و لو صدر عن اصطكاك حجر بآخر و هكذا، فان هذا غير اختيارى فلا- يعقل أن يكون طرفاً للتعهد و الالتزام، و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته، سواء كانت الإراده تفهيميه محضه أم جديه أيضاً، فانه أمر اختيارى فيكون متعلقاً للالتزام و التعهد.

و على الجملة قد ذكرنا سابقاً ان اختصاص الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه لازم حتمى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام. و اما الدلاله التصوريه و هى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ فهى غير مستنده إلى الوضع، بل هى من جهة الأنس الحاصل من كثره الاستعمال أو من أمر آخر، و من ثمه كانت هذه الدلاله موجوده حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلقه الوضعيه بما ذكرناه، بل ان الأمر كذلك حتى على ما سلكه القوم فى مسأله الوضع من انه أمر اعتبارى، فان الأمر الاعتبارى يتبع الغرض الداعى إليه فى السعه و الضيق فالزائد على ذلك لغو محض، و لما كان الغرض الباعث للواضع على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ و جعله آله لإحضار معناه فى الذهن عند إرادته تفهيمه فلا موجب لجعل العلقه

الوضعيّ و اعتبارها على الإطلاق، حتى في اللفظ الصادر عن لافظ من غير شاعر كالنائم و المجنون و نحوهما، فان اعتباره في أمثال هذه الموارد من اللغو الظاهر.

و ان شئت فقل حيث ان الغرض الباعث على الوضع هو إبراز المقاصد و الأغراض خارجاً فلا محاله لا يزيد سعه الوضع عن سعه ذلك الغرض، فانه امر جعلى و اختياره بيد الجاعل فله تقييده بما شاء من القيود إذا دعت الحاجة إلى ذلك، و بما ان الغرض في المقام قصد التفهيم فلا- محاله تختص العلقه الوضعيّه بصوره إرادته التفهيم و دعوى مصادمه حصر الدلاله الوضعيّه بالدلاله التصديقيه للبداهه من جهه أن الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ ضرورى مدفوعه بما عرفت من أن ذلك الانتقال انما هو من ناحيه الأنس الحاصل من كثره الاستعمال أو نحو ذلك لا من ناحيه الوضع فالانتقال عادى لا وضعى.

فالنتيجه هى انحصار الدلاله الوضعيّه بالدلاله التصديقيه على جميع المسالك و الآراء فى تفسير حقيقه الوضع من دون فرق فى المسأله بين رأينا و سائر الآراء.

نعم الفرق بينهما فى نقطه واحده و هى ان ذلك الانحصار حتمى على القول بالتعهد دون غيره من الأقوال.

و لا يخفى ان مراد العلمين المحقق الطوسى -قده- و الشيخ الرئيس مما حكى عنهما من أن الدلاله تتبع الإراده هو ما ذكرناه من أن العلقه الوضعيّه مختصه بصوره إرادته تفهيم المعنى و ليس مرادهما من ذلك أخذ الإراده التفهيميه فى المعنى الموضوع له لكى يرد عليه ما أورد، فالألفاظ من جهه وضعها تدل على إرادته الالفاظ بها تفهيم معانيها كما هو صريح كلامهما فى بحث الدلالات [١] و عليه فلا وجه لما ذكره المحقق

صاحب الكفايه-قده-من حمل الدلاله فى كلامهما على الدلاله التصديقيه غير الوضعيه فان تبعيتها للإراداه فى الواقع و نفس الأمر واضحه فلا مجال للكلام فيها أصلاً.

و من هنا يظهر فساد ما أورده المحقق صاحب الكفايه-قده-على حصر الدلاله الوضعيه بالدلاله التصديقيه بوجه ثلاثه.

و إليك نصه:«لا ريب فى كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى مراده للافظها-١-لما عرفت من ان قصد المعنى على أنحائها من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه-٢-هذا مضافاً إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد فى الجمل بلا تصرف فى ألفاظ الأطراف،مع انه لو كانت موضوعه لها بما هى مراده لما صح بدونه،بداهه ان المحمول على زيد فى(زيد قائم)و المسند إليه فى(ضرب زيد)-مثلاً-هو نفس القيام و الضرب،لا بما هما مرادان.

-٣-مع انه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاماً و الموضوع له خاصاً،لمكان اعتبار خصوص إراداه الالافظين فيما وضع له اللفظ،فانه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإراده فيه كما لا يخفى،و هكذا الحال فى طرف الموضوع.انتهى».

و الجواب عن جميع هذه الوجوه بكلمه واحده،و هى ان تلك الوجوه بأجمعها مبتنيه على أخذ الإراده التفهيميه فى المعانى الموضوع لها،و قد تقدم ان الإراده لم تؤخذ فيها و ان الانحصار المذكور غير مبتن على ذلك،بل هى مأخوذه

فى العلقه الوضعيه فالعلقه مختصه بصوره خاصه وهى ما إذا أراد المتكلم تفهيم المعنى باللفظ [١].

ص: ١٠٧

فالنتيجه هي ان جعل الإراده من قيود العلقه الوضعيه لا- يدع مجالاً- للإيرادات لابتنائها جميعاً على أخذ الإراده التفهيميه في المعانى الموضوع لها، وقد ظهر ان الأمر خلاف ذلك و ان الإراده لم تؤخذ في المعانى لا قيدياً و لا جزء، بل هي مأخوذه في العلقه الوضعيه فهي تختص بصوره إرادته تفهيم تلك المعانى [١] بنحو

ص: ١٠٨

القضيه الحقيقه و بنحو القوه و التقدير، و فى مرحله الاستعمال تخرج من القوه و التقدير إلى الفعلية و التحقق، و لعل لأجل ذلك الاختصاص قد عبر عن الموضوع له بالمعنى باعتبار كونه مقصوداً بالفهم.

قد أصبحت النتيجة بوضوح: أن الدلاله الوضعيه تنحصر بالدلاله التصديقيه و لا مناص من الالتزام بتلك النتيجة، و لا يرد عليها شىء من الإيرادات التى تقدمت، هذا تمام الكلام فى الدلالات الثلاث.

## وضع المركبات

و قبل البدء فيه ينبغى التنبيه على مقدمه و هى ان محل الكلام هنا فى وضع المركب بما هو مركب أعنى وضعه بمجموع اجزائه من الهيئه و الماده-مثلا-فى قولنا (زيد شاعر) قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاص، و كلمه «شاعر» لمعنى آخر، و الهيئه القائمه بهما لمعنى ثالث، فكل ذلك لا إشكال و لا كلام فيه، و انما الكلام و الإشكال فى وضع مجموع المركب من هذه المواد على حده، و اما وضع هيئه الجملة فلا كلام فى وضعها لقصد الحكايه و الأخبار عن الواقع أو مع إفاده خصوصيه أخرى-أيضاً-أو لإبراز امر نفسانى غير قصد الحكايه.

فعلى ضوء هذه المقدمه قد ظهر ان الصحيح هو انه لا وضع للمركب بما هو مركب بيان ذلك هو أن كل جملة ناقصه كانت أو تامه لها أوضاع متعددة باعتبار وضع كل جزء جزء منه أقلها ثلاثه حسب ما يدعو إليه الحاجه-مثلا-جملة (زيد إنسان) لها أوضاع ثلاثه-١-وضع «زيد»-٢-وضع «إنسان»-٣-وضع «الهيئه القائمه بهما». و لجملة (الإنسان متعجب) أوضاع أربعه-١-وضع «الإنسان»-٢-وضع متعجب «ماده»-٣-وضعه «هيئه»-٤-وضع «الهيئه القائمه بالجملة». و لجملة (زيد ضارب عمرو) أوضاع سته-١-وضع «زيد»

٢- وضع ضارب «ماده»-٣- وضعه «هيئه»-٤- وضع «الهيئه القائمه بجمله زيد ضارب»-٥- وضع «عمرو»-٦- وضع «الهيئه القائمه بالمجموع».

و هكذا إلى ان ربما يبلغ الوضع إلى عشره أو أزيد على اختلاف الأغراض الموجهه لاختلاف المركبات زياده و نقيصه فان الغرض قد يتعلق بالمركب من شيئين، و قد يتعلق بالمركب من أشياء ثلاثه، و قد يتعلق بالمركب من أشياء أربعه، و هكذا و من الواضح ان هذه الأوضاع و افيه لإفاده الأغراض و المقاصد المتعلقة بالمركبات سواء كان الغرض قصد الحكايه عن الواقع، أو إبراز أمر نفساني غير قصد الحكايه و لا يبقى أى غرض لا تكون تلك الأوضاع و افيه لإفادته، لنتحتاج إلى وضع المركب بما هو على حده لإفاده ذلك الغرض-مثلا-هيئه (ضرب زيد) تدل على قصد الحكايه عن حدوث تلبس زيد بالمبدإ فى الخارج، كما ان جملة (ما أكرم القوم إلا زيدا) تدل على حصر الإكرام بزید زائداً على دلالتها على قصد الأخبار عن تلبس القوم بذلك. و هيئه (ان زيدا عادلا) تدل على التأكيد و هيئه (ضرب موسى عيسى) تدل على ان موسى فاعل، لعدم دال آخر هنا غير تلك الهيئه، و هكذا.

و على الجملة فالمتكلم متى ما أراد تفهيم خصوصيه من الخصوصيات و إبرازها فى الخارج يتمكن من ذلك بهيئه من الهيئات، و عليه فلسنا بحاجة إلى وضع المركب بما هو، بل هو لغو و عبث.

و مما يدلنا على ذلك-أى على عدم وجود وضع مستقل للمركبات بما هي- مضافاً إلى لغويته انه يستلزم إفاده المعنى الواحد مرتين و الانتقال إليه بانتقالين، و ذلك لفرض تعدد الوضع العدى يقتضى تعدد الإفاده و الانتقال، و هذا كما إذا تكلم الإنسان بلفظ الدار مره، و بكلمات الحائط و الغرفه و الساحه أخرى، فانه لا ريب حينئذ فى ان الانتقال إلى المعنى يكون مرتين غايته انهما طوليان. و اما فى مقامنا فلو التزمنا بتعدد الوضع للزمنا الالتزام بعرضيه الانتقالين، و ذلك لأن



المركبات بما هي لو كان لها وضع فلا محاله كان وضعها لإفاده ما يستفاد من مجموع الهيئه و المادة فى الجملة، لعدم معنى آخر على الفرض، و عليه فلزمننا الالتزام بعرضيه الانتقالين لتحقيق كل من الدالين فى عرض تحقق الآخر، و هذا مخالف للوجدان كما هو واضح. و من هنا لم نجد قائلًا به و ان كان ابن مالك قد نسب القول به إلى بعض، و لكن من المحتمل قويا أن يكون النزاع لفظيا بان يكون مراد القائل بالوضع وضع هيئه المركب لا هو بنفسه.

و من هنا يظهر أن ما ذكره أهل الأدب من تقسيم المجاز إلى المجاز فى المفرد و إلى المجاز فى المركب غير صحيح، و ذلك لأن الاستعمال المجازى فرع وجود الموضوع له فإذا فرض عدم الموضوع له للشئ فلا يعقل المجاز فيه و قد عرفت ان المركب بما هو لم يوضع لشئ و معه كيف يتصور المجاز فيه.

نعم يجوز تشبيه المركب بالمركب كما فى قوله تبارك و تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) و كذا يجوز الكنايه فى المركب كما فى قولهم (أراك تقدم رجلا و تؤخر أخرى) فهو كنايه عن التردد الحاصل فى النفس الموجب لذلك.

## الوضع الشخصى و النوعى

قسموا:الوضع إلى نوعى كوضع الهيئات و إلى شخصى كوضع المواد.

و لا يخفى ان المراد بالوضع الشخصى ليس وضع شخص اللفظ الصادر من المتكلم، فان شخصه قد انقضى و انعدم فلا يمكن إعادته، و ما يصدر منه ثانياً هو مثله لا عينه، بل المراد منه وضع اللفظ بوحدته الطبيعى و شخصيته الذاتيه فى قبال وضع اللفظ بجماعه العوانى و وحدته الاعتباريه، هذا.

و قد يشكل على ذلك بان ملاك شخصيه الوضع فى المواد ان كان وحده كل

واحد منها طبيعه و ذاتاً و امتيازها عن ماده أخرى بذاتها فهو بعينه موجود في الهيئات، فان كل هيئه بنفسها و بشخصها ممتازه عن هيئه أخرى-مثلا-هيئه (فاعل)ممتازه بذاتها عن سائر الهيئات فلها وحده طبيعیه و شخصیه ذاتیه،و ان كان ملاك نوعیه الوضع في الهيئات عدم اختصاص الهيئه بماده دون ماده فهو موجود بعينه في المواد،بداهه عدم اختصاص الماده بهيئه دون هيئه أخرى-مثلا-ماده (ض ر ب)كما هي موجوده في (ضرب)كذلك موجوده في زنه(ضارب)،و(مضروب)و نحو ذلك من الأوزان،فلا فرق بين الهيئه و الماده ليكون وضع الأولى نوعياً و الثانيه شخصياً.

و قد أجاب عنه شيخنا المحقق-قده-بوجهين:

و إليك قوله-١-«و التحقيق ان جوهر الكلمه و مادتها أعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازه عن غيرها ذاتاً أو ترتيباً أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه فيلاحظ بوحدته الطبيعیه و توضع لمعنى،بخلاف هيئه الكلمه،فان الزنه لمكان اندماجها في الماده لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غايه الاندماج في الماده، فلا استقلال لها في الوجود اللحاظي كما في الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى،فلا يمكن تجريدها و لو في الذهن عن المواد،فلذا لا جامع ذاتى لها كحقائق النسب، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنوانى كقولهم(كل ما كان على زنه فاعل) و هو معنى نوعيه الوضع أى-الوضع لها بجامع عنوانى لا بشخصيتها الذاتيه--  
٢-أو المراد ان الماده حيث يمكن لحاظها فقط فالوضع شخصى،و الهيئه حيث لا يمكن لحاظها فقط إلا فى ضمن ماده فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها فيجب ان يقال(هيئه فاعل و ما يشبهها)و هذا معنى نوعيه الوضع أى-لا لهيئه شخصيه واحده بوحدته طبيعیه بل لها و لما يشبهها فتدبر-انتهى».

و ما أفاده-قده-من الجواب فى غايه المتانته و حاصله ان كل ماده يمكن للواضع أن يلاحظها بشخصها و بوحدتها الطبيعیه-مثلا- لفظ(الإنسان)أو ماده

(ض ر ب) يمكن ان يلاحظه بشخصه و بوحدته و يوضع لمعنى، فالوضع لا- محاله يوجب الاقتصار على تلك المادة أو ذلك اللفظ فلا ينحل إلى أوضاع عديده، فيكون نظير الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و هذا بخلاف الهيئه، فانها حيث لا يمكن ان تلاحظ بشخصها و وحدتها الذاتيه بدون ماده ما يجب أن توضع بجامع عنواني، و من هنا ينحل إلى أوضاع متعدده فيثبت لكل هيئه وضع خاص مستقل نظير وضع العالم و الموضوع له الخاصّ، و هذا معنى كون الوضع فيها نوعياً أى- ان الملحوظ حال الوضع جامع عنواني- و لكن الموضوع معنون هذا العنوان لا نفسه و النتيجة ان الوضع ينحل إلى أوضاع عديده بتعدد افراد تلك الهيئه الانتزاعيه، و هذا معنى ان الوضع نوعي. و هذا بخلاف المواد، فان شخص كل ماده موضوع بإزاء معنى ما، فلأجل ذلك كان الوضع فيها شخصياً.

## علامات الحقيقه و المجاز

(الأمر السابع) انهم ذكروا للحقيقه علائم:

(منها) التبادر و هو-خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ و إطلاقه- من دون لحاظ ايه قرينه و عنايه فى البين من حاله أو مقالیه، و من الواضح ان مثل هذا التبادر معلول للوضع لا محاله و كاشف عنه كشافاً إنياً، و الوجه فى ذلك هو ان دلالة اللفظ لا تخلو اما ان تكون ذاتيه، أو تكون جعليه؟ و على الثانى اما ان تكون الدلاله مع القرينه، أو بدونها؟.

اما الأولى فقد عرفت بطلانها على ما حققناه فى مسأله الوضع.

و اما الثانيه فهى خارجه عن مفروض كلامنا فى المقام فيتعين الثالثه فيدل التبادر على الوضع.

و بتعبير آخر ان مطلق تبادر المعنى من إطلاق اللفظ و فهمه منه ليس علامه لإثبات الحقيقه، بل العلامه حصه خاصه منه و هى فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا- معونه خارجيه، و هى كاشفه عن الوضع لا محاله، كما يكشف المعلول عن علته و قد يورد على ذلك باستلزامه الدور بيانه ان من المعلوم بالضروره ان الوضع وحده لا يكفى للتبادر و لا يكون عله تامه له، فان الموجب للتبادر هو العلم بالوضع لا نفسه، فلو انتفى العلم به انتفى التبادر، فينتج ان التبادر فى الحقيقه معلول للعلم بالوضع، فلو كان العلم بالوضع متوقفاً عليه لدار.

و أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه- قده- بوجهين:

(الأول): ان التبادر عند العالم بالوضع علامه الحقيقه للجاهل به، فالمستعلم يرجع فى ذلك إلى العالم بالوضع، كما هو طريقه دارجه بين أهل المحاوره فى مقام استعلام اللغات الأجنبيه و تعاليمها، و بذلك يندفع الدور من أصله.

(الثانى): ان التبادر و ان كان متوقفاً على العلم بالوضع لا محاله إلا ان ذلك العلم ارتكازى مكنون فى خزانة النفس، و ثابت فى حافظه أهل كل لغه بالقياس إلى لغاتهم، و هم يستعملون تلك اللغات فى معانيها حسب ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلى منهم إلى خصوصيات تلك المعانى من حيث السعه و الضيق، فإذا حصل الالتفات منهم إلى خصوصيات تلك المعانى حصل لهم العلم تفصيلاً بها، بذلك تحصل المغايره بين العلمين فارتفع الدور من البين.

ثم لا يخفى ان تبادر المعنى من نفس اللفظ من دون قرينه لا يثبت به إلا وضع اللفظ لذلك المعنى، و كون استعماله فيه حقيقياً فى زمان تبادره منه، و اما وضعه لذلك المعنى فى زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخر، فلا بد فى إثبات ذلك من التشبث بالاستصحاب القهقرى الثابت حجيتيه فى خصوص باب الظهورات بقيام السيره العقلانيه و بناء أهل المحاوره عليه، فانهم يتمسكون بذلك الاستصحاب فى موارد الحاجه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه، بل على ذلك الأصل تدور استنباط

الأحكام الشرعية من الألفاظ الواردة في الكتاب و السنه، ضروره انه لو لا اعتباره لا يثبت لنا ان هذه الألفاظ كانت ظاهره في تلك الأزمنه في المعانى التى هى ظاهره فيها فى زماننا، و لكن بيركه ذلك الاستصحاب نثبت ظهورها فيها فى تلك الأزمنه أيضاً ما لم تثبت قرينه على خلافها، و سمي ذلك الاستصحاب بالاستصحاب القهقرى، فانه على عكس الاستصحاب المصطلح السائر فى الألسنه، فان المتيقن فيه أمر سابق، و المشكوك فيه لا - حق، على عكس الاستصحاب القهقرى فان المشكوك فيه، فيه أمر سابق، و المتيقن لاحق.

هذا كله فيما إذا أحرز التبادر و علم ان المعنى ينسب إلى الذهن من نفس اللفظ و أما إذا لم يحرز ذلك، و احتمال ان ظهور اللفظ مستند إلى وجود قرينه داخلية، أو خارجيه فلا - يمكن إثبات الحقيقة بأصالة عدم القرينه، إذ لا دليل على حجيتها، فانه ان تمسك فى إثبات حجيتها باخبار الاستصحاب، فيرده ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعيه، و من الظاهر ان استناد الظهور إلى نفس اللفظ من لوازم عدم القرينه عقلاً، فلا يثبت باستصحاب عدمه، و ان تمسك فيه ببناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينه، فيرده ان بناء العرف و أهل المحاوره إنما يختص بما إذا شك فى مراد المتكلم، و لم يعلم انه المعنى الحقيقى أو معنى آخر غيره، و قد نصب على إرادته قرينه قد خفيت علينا، و اما إذا علم المراد و شك فى ان ظهور اللفظ فيه من جهة الوضع أو من جهة القرينه فلا بناء من أبناء المحاوره على عدم الاعتناء باحتمال القرينه. فتلخص ان إثبات الحقيقة يتوقف على إحرار ان الظهور مستند إلى نفس اللفظ لا إلى القرينه.

(و منها) أى (علائم الحقيقة) عدم صحه السلب، و ذكروا ان صحه السلب علامه المجاز، و قد يعبر عن الأولى بصحه الحمل، و عن الثانيه بعدم صحه الحمل فيقال ان حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازى على معنى علامه انه حقيقه فيه و كاشف عن كونه موضوعاً بإزائه، كما ان عدم صحه حمل اللفظ كذلك على معنى علامه

للمجاز، وكاشف عن عدم وضعه بإزائه.

و الصحيح ان يقال ان شيئاً منهما لا يصلح لأن يكون علامه للحقيقه أو المجاز بيان ذلك ان ملاك صحه الحمل مطلقاً، سواء كان حملاً أولياً ذاتياً، أم كان حملاً شائعاً صناعياً هو الاتحاد من جهه لئلا يلزم حمل المباين على مباين آخر، والمغايره من جهه أخرى حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه، والمغايره قد تكون بالاعتبار والمراد منه الاعتبار الموافق للواقع لا مجرد الفرض كما في حمل الحد على المحدود، فانهما متحدان بالذات والحقيقه، ومختلفان باللحاظ والاعتبار أعني به الاختلاف من جهه الإجمال والتفصيل والجمع والتفريق-مثلا-المفهوم من لفظ الإنسان، ومن جملة الحيوان الناطق حقيقه واحده، وهذه الحقيقه الواحده المركبه مما به الاشتراك، وما به الامتياز ملحوظه في الإنسان بنحو الوحده والجمع، وفي الحيوان الناطق بنحو الكثره والتفريق، فجهه الواحده في الإنسان كجهه الكثره في الحيوان الناطق اعتبار موافق للواقع، ضروره ان هذه الحقيقه الواحده بتلك الجهه غير تلك الحقيقه بالجهه الأخرى.

وقد ذكرنا سابقاً انه يمكن تصوير شيء واحد مره بنحو الوحده، ومره أخرى بنحو الكثره، وقد مثلنا لذلك بمفهوم الدار فانه مركب من حيطان وساحه وغرفه أو غرف، وهذا المفهوم ملحوظ بنحو الجمع في لفظ الدار، وبنحو التفريق في كلمات الحيطان والساحه والغرف. وقد تكون المغايره ذاتيه والاتحاد في امر خارج عن مقام الذات كما في الحمل الشائع الصناعي مثل قولنا (زيد إنسان أو كاتب) فان مفهوم زيد غير مفهوم الإنسان أو الكاتب، فهما مفهومان متغايران، ولكنهما موجودان في الخارج بوجود واحد، ويسمى هذا الحمل بالشائع لأجل شيوعه بين عامه الناس على عكس الأولى، وبالصناعي لأجل استعماله في صناعات العلوم وأقيستها، وإذا اتضح ذلك فنقول: ان صحه شيء من ذينك الحملين لا تكون علامه للحقيقه، ولا يثبت بهما المعنى الحقيقى.

و تفصيل ذلك ان الحمل الذاتى لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً، و مغايرتهما اعتباراً، و لا نظر فى ذلك إلى حال الاستعمال و انه حقيقى أو مجازى-مثلاً-حمل (الحيوان الناطق) على الإنسان لا يدل إلا على اتحاد معنيهما حقيقه، و لا نظر فيه إلى ان استعمال لفظ الإنسان فيما أريد به حقيقى أو مجازى، و من الظاهر ان مجرد الاستعمال لا يكون دليلاً على الحقيقه.

و على الجملة فصحة الحمل الذاتى بما هو لا يكشف إلا عن اتحاد المعنيين ذاتاً، و اما ان استعمال اللفظ فى القضية استعمال حقيقى فهو أمر آخر أجنبى عن صحة الحمل و عدمها. نعم بناء على ان الأصل فى كل استعمال ان يكون حقيقياً كما نسب إلى السيد المرتضى-قده-يمكن إثبات الحقيقه إلا انه لم يثبت فى نفسه، كما ذكرناه غير مره. على انه لو ثبت فهو أجنبى عن صحة الحمل و عدمها.

و بكلمه أخرى ان صحة الحمل و عدم صحته يرجعان إلى عالم المعنى و المدلول، فمع اتحاد المفهومين ذاتاً يصح الحمل و إلا فلا، و اما الحقيقه و المجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ و الدال، و بين الأمرين مسافه بعيده.

نعم لو فرض فى القضية الحملية ان المعنى قد استفيد من نفس اللفظ من دون قرينه كان ذلك علامه الحقيقه، إلا انه مستند إلى التبادر لا إلى صحة الحمل.

و قد أصبحت النتيجة بوضوح أن صحة ذلك الحمل بما هو حمل لا تكون علامه لإثبات الحقيقه، و كذا عدمها لا يكون علامه لإثبات المجاز، بل هما علامه الاتحاد و المغايره لا غير فنحتاج فى إثبات الحقيقه إلى التمسك بالتبادر من الإطلاق، أو نحوه. هذا.

و اما الحمل الشائع فتفصيل الكلام فيه ان ملاك صحته بجميع أنواعه اتحاد المعنيين أى-الموضوع و المحمول وجوداً-و مغايرتهما مفهوماً، فذلك الوجود الواحد اما ان يكون وجوداً لهما بالذات، أو يكون لأحدهما بالذات و للآخر بالعرض، أو لكليهما بالعرض، فهذه أقسام ثلاثه:

أما القسم الأول فهو فى حمل الطبيعى على افراده و مصاديقه، و حمل الجنس على النوع، و حمل الفصل عليه، و بالعكس، فان الموضوع و المحمول فى تمام هذه الموارد متحدان فى الوجود الخارجى، بمعنى ان وجوداً واحداً وجود لهما بالذات و الحقيقة- مثلاً- وجود «زيد» هو وجود «الإنسان» بعينه، لأن وجود الطبيعى بعين وجود فرده، و ليس له وجود آخر غيره فالوجود الواحد وجود لهما بالذات، و إنما الاختلاف فى جهتى النسبه، و كذلك الحال فى قولنا (الإنسان حيوان) أو قولنا (الإنسان ناطق) إلى غير ذلك، فان المحمول و الموضوع فى جميع ذلك متحدان فى ما يكون وجوداً لهما بالذات.

و اما القسم الثانى فهو فى حمل العناوين العرضيه على معروضاتها كحمل «الضحك» أو «الكاتب» أو «العالم» أو «الأبيض» أو «الأسود» على زيد- مثلاً- فان هذه العناوين جميعها عرضيه انتزاعيه منتزعه من قيام الاعراض بموضوعاتها، و ليس لها وجود فى الخارج، و الموجود فيه نفس الاعراض و المقولات التى هى من مبادئ تلك العناوين، و منشأ انتزاعها، و عليه فنسبه ما به الاتحاد و هو وجود زيد المتصف بتلك المبادئ إلى تلك العناوين بالعرض و المجاز، و بمقتضى القاعده السائره فى الكائنات بأجمعها و هى ان كل ما بالعرض لا بد و ان ينتهى إلى ما بالذات ينتهى هذا الحمل أى (العناوين على معروضاتها) إلى حمل ثان، و يدل الكلام عليه بالدلاله الالتزاميه لا محاله، فذلك الحمل يكون من قبيل حمل الطبيعى على افراده، فان فى قولنا (زيد ضاحك)- مثلاً- بما ان الضاحك عنوان عرضى انتزاعى فلا محاله ينتهى الأمر إلى حمل الضحك على الصفه القائمه بزيد، و هو من حمل الكلى على فرده، فبالنتيجه يرجع هذا القسم إلى القسم الأول، و ان كان مغايراً له بحسب الصوره و اما القسم الثالث فهو فى حمل بعض العناوين العرضيه على بعضها الآخر كقولهم (الكاتب متحرك الأصابع) أو (المتعجب ضاحك) و نحو ذلك. و قد اتضح لك أنه ليس للعناوين العرضيه وجود فى عالم الخارج بالذات، بل يضاف إليها



وجود ما يتصف بها إضافه بالعرض، وبقانون ان ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات فلا- محاله ينتهى الأمر إلى حملين آخرين: أحدهما: حمل صفه الكتابه أو التعجب على شىء. و ثانيهما: حمل الحركه أو الضحك على شىء آخر، فيدخل هذا القسم أيضاً فى القسم الأول، و الاختلاف بينهما فى الصوره، لا فى الحقيقه.

فتلخص من ذلك ان مرجع جميع هذه الأقسام إلى قسم واحد و هو القسم الأول و على ضوء ان الملاك فى صحه الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود الخارجى ظهر ان صحته لا- تكشف عن الحقيقه، ضروره انها لا تكون إماره إلا على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً، و اما ان استعمال اللفظ فى المحمول على نحو الحقيقه فهى لا تدل عليه، إذ ليس هنا إلا مجرد التعبير عنه بذلك اللفظ، و هو لا يزيد على الاستعمال، و هو أعم من الحقيقه.

نعم إذا فرض تجرد اللفظ عن القرينه، و تبادل منه المعنى كان ذلك آيه الحقيقه إلا أنه خارج عن محل الكلام بالكلية.

و على الجملة فملا-ك صحه الحمل نحو من أنحاء الاتحاد خارجاً و ملا-ك الحقيقه استعمال اللفظ فى الموضوع له فأحد الملا-كين أجنبى عن الملا-ك الآخر لإمكان ان يتحد الموضوع و المحمول فى الخارج مع كون استعمال اللفظ فى المحمول مجازاً و قد عرفت ان الحقيقه و المجاز امر ان يرجعان إلى عالم الألفاظ و صحه الحمل ترجع إلى عالم المدلول فإثبات أحدهما لا يكون دليلاً على إثبات الآخر.

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن، كما ان صحه الحمل الأولى الذاتى لا- تكشف عن الحقيقه، كذلك صحه الحمل الشائع الصناعى، و من ذلك يظهر حال عدم صحه الحمل أيضاً حرفاً بحرف.

و لكن فى تقريرات بعض الأعظم-قده- أن صحه الحمل مطلقاً، سواء كان ذاتياً، أم كان شائعاً صناعياً كاشفه عن الحقيقه، و أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه ان صحه الحمل الذاتى تكشف عن ان المعنى المعلوم لدى المستعلم تفصيلاً، و المعنى المعلوم لديه ارتكازاً متحدان بالذات و الحقيقه، و بذلك الاتحاد يستكشف

له تفصيلاً ان اللفظ موضوع لذاك المعنى المعلوم لديه تفصيلاً، ولكنه -قده- استثنى من ذلك حمل الحد على المحدود، كما فى مثل (الإنسان حيوان ناطق) فقال ان صحه الحمل فى مثل ذلك لا تكشف عن الحقيقه اللغوى، بدعوى ان مفهوم (الحيوان الناطق) مفهوم مركب مفصل و مفهوم الإنسان مفهوم مفرد بسيط.

هذا فى الحمل الأولى.

و اما صحه الحمل الشائع الصناعى فهى تكشف عن اتحاد الموضوع و المحمول اتحاد الطبيعى مع فرده، و بذلك الاتحاد يستكشف ان اللفظ موضوع للطبيعى.

و الجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم فانك قد عرفت أن صحه الحمل مطلقاً ذاتياً كان أم صناعياً لا- تتوقف على كون الاستعمال حقيقياً لتكون كاشفه عنه فان ملاك أحدهما غير ملاك الآخر، فملاك صحه الحمل اتحاد المفهومين، اما بحسب الحقيقه و الذات أو بحسب الوجود، فإذا كانا كذلك صح الحمل سواء كان التعبير عن المعنى المعلوم تفصيلاً حقيقياً أم كان مجازياً، و هذا أجنبى عن صحه الحمل و عدمها رأساً، ضروره ان حمل الإنسان على زيد صحيح سواء كان إطلاق لفظ الإنسان على الطبيعى المنطبق على زيد فى الخارج حقيقياً أم مجازياً؟ و على الجملة بمجرد صحه حمل شىء على شىء عند العرف و أبناء المحاوره لا يستكشف منها الوضع و الحقيقه إلا بمعونه التبادر، أو نحوه، و إلا فالحمل لو خلى و طبعه لا يدل على أزيد من الاتحاد بين الموضوع و المحمول بنحو من أنحاء الاتحاد.

و من الغريب أنه -قده- فرق فى الحمل الذاتى بين حمل الحد على المحدود كقولك (الإنسان حيوان ناطق) و بين غيره كقولك (الغيث مطر) فقال ان الأول لا- يدل على الوضع، دون الثانى. و ذلك لأن الاتحاد لو كان طريقاً إلى الحقيقه فمن اتحاد «الحيوان الناطق» مع «الإنسان» بالذات و الحقيقه يستكشف بالضروره ان لفظ الإنسان موضوع لمعنى يحلله العقل إلى جزءين جزء مشترك فيه و هو «الحيوان»

ص: ١٢٠

و جزء آخر يميزه عن غيره و هو «الناطق» فهما بعينهما معنى «الإنسان» بالتحليل العقلي، كما هو شأن كل مفهوم بالإضافة إلى حكم العقل. و هذا لعله من الواضحات ثم لا يخفى ان ما ذكره من أن صحه الحمل عند المستعلم علامه لإثبات الحقيقه لا محصل له، و ذلك لأن الصحه فى مرتبه متأخره عن إحراز ملاك الحمل بين المفهومين، فلا بد أولاً من تصورهما تفصيلاً و إحراز الملاك المصحح لحمل أحدهما على الآخر، ثم يحمل هذا على ذاك، و العلم الارتكازى بالمعنى لا يكفى فى صحه الحمل، بل لا بد من الالتفات التفصيلى.

(و منها) أى (علائم الحقيقه) الاطراد، و ذكروا عدم الاطراد من علائم المجاز لا يخفى ان المراد من الاطراد ليس تكرار الاستعمال فى معنى، ضروره انه إذا صح الاستعمال فيه مره واحده يصح فيه مرات عديده، من دون فرق فى ذلك بين الاستعمال الحقيقى، و المجازى.

و من هنا فسر الاطراد شيخنا المحقق -قده- بمعنى آخر و إليك قوله: «مورد هاتين العلامتين -الاطراد و عدمه- ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديه من المعانى الحقيقيه، لكنه يشك فى ان ذلك الكلى كذلك أم لا؟ فإذا وجد صحه الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلى كشف عن كونه من المعانى الحقيقيه، لأن صحه الاستعمال فيه، و إطلاقه على افراده مطرداً لا بد من أن تكون معلوله لأحد الأمرين: اما الوضع، أو العلاقه، و حيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححه للتجاوز ثبت الاستناد إلى الوضع، فنفس الاطراد دليل على الحقيقه و ان لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقه، كما ان عدم الاطراد فى غير مورد يكشف عن عدم الوضع له، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله، لأن الوضع عله صحه الاستعمال مطرداً، و هذه علامه علامه قطعيه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز، كما هو المعروف و المشاهد فى جمله من الموارد» انتهى و حاصله ان إطلاق لفظ باعتبار معنى كلى على فرد مع القطع بعدم كون ذلك

الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً، ان كان مطرداً كشف عن كونه من المعانى الحقيقية، و ان لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعانى المجازيه-مثلا-إطلاق لفظ«الأسد»على كل فرد من افراد(الحيوان المفترس)مع العلم بعدم كون الفرد بخصوصه من المعانى الحقيقية،لما كان مطرداً كشف ذلك عن كون(الحيوان المفترس)معنى حقيقياً له، و إطلاقه على كل فرد من افراد«الشجاع»لما لم يكن مطرداً،فانه يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلى على«الإنسان»و على جملة من«الحيوانات»إلا انه لا يصح إطلاقه على(النملة الشجاع)-مثلا-كشف ذلك عن كونه من المعانى المجازيه.

نعم ان إطلاق لفظ«الشجاع»باعتبار هذا المفهوم الكلى على جميع افراده حيث كان مطرداً كشف هذا عن كون ذلك الإطلاق حقيقياً.

و لكن الصحيح انه لا-يمكن المساعدة عليه،و ذلك لأن المراد من الاطراد كما لا-يمكن أن يكون تكرار الاستعمال،لما مر،كذلك لا يمكن ان يراد به التكرار فى التطبيق أى تطبيق المعنى على مصاديقه،و افراده.

بيان ذلك أن انطباق الطبيعى على افراده و الكلى على مصاديقه أمر عقلى، و أجنبى عن الاستعمال بالكليه،فلا يعقل ان يكون المعنى كليا و مع ذلك لا ينطبق على تمام افراده و مصاديقه،و لا يصح إطلاقه عليها.فهذا من الواضحات الأوليه و غير قابل للنزاع فيه أصلا.

و اما عدم انطباق بعض المفاهيم فى بعض الموارد فهو انما كان من جهة ضيق دائره ذلك المفهوم من ناحيه تخصصه بخصوصيه ما عرفاً،و من الواضح ان مثل هذا المفهوم لا ينطبق إلا على افراد تلك الحصره خاصه،دون غيرها،فان سعه الانطباق و ضيقه تابعان لسعه المفهوم و ضيقه،فإذا كان المفهوم وسيعاً كان الانطباق كذلك،و إذا كان مفهوماً ضيقاً كان الانطباق مثله، و على كل فلا يعقل انطباقه على غير افراده و عدم انطباقه إلا على بعض افراده-مثلا-مفهوم

«الإنسان» إذا لاحظناه بما له من السعه و الإطلاق فلا- محاله ينطبق على جميع افراده فلا يعقل انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر. و ان لاحظناه بما له من الخصوصيه ك«العالميه» أو «الهاشميه» أو «العربيه» أو غير ذلك فلا يعقل انطباقه إلا على افراد هذه الحصه، فعدم الاطراد بهذا المعنى، أو الاطراد مشترك فيه بين المعنى الحقيقى، و المعنى المجازى، و تابع لسعه المعنى و ضيقه- مثلاً- لفظ ال«ماء» فى لغه العرب موضوع (للجسم السيل البارد بالطبع) مع انه لا ينطبق على كل جسم سيل بارد بالطبع، و ليس ذلك إلا- من جهه ان معناه حصه خاصه منه، لا- هو على إطلاقه و سريانه، و عليه فلا- محاله لا- ينطبق إلا- على افراد تلك الحصه، دون غيرها، و هكذا، و على ذلك لا يكون عدم الاطراد كاشفاً عن عدم الحقيقه.

و منه يظهر ان عدم اطراد إطلاق لفظ الأسد باعتبار مفهوم الشجاع على كل فرد من افراده، لا يكون إلا من جهه ان صحه ذلك الإطلاق إنما كانت باعتبار حصه خاصه من ذلك الكلى، لا هو بإطلاقه، و من المعلوم ان ذلك الإطلاق باعتبار تلك الحصه مطرد.

فالنتيجه لحد الآن أمور:

(الأول): ان انطباق طبيعى المعنى على افراده و مصاديقه قهرى، و أجنبى عن الاستعمال رأساً.

(الثانى): ان سعه الانطباق، و ضيقه تابعان لسعه المعنى، و ضيقه عرفا فان تعيين المفاهيم، و خصوصياتها من حيث السعه و الضيق أمر راجع إلى أهل العرف، فان كان معنى اللفظ عندهم وسيعاً كان الانطباق أيضاً كذلك، و ان كان ضيقاً و حصه خاصه فالانطباق تابع له.

(الثالث): انه لا فرق فى ذلك بين المعنى الحقيقى، و المعنى المجازى، فهما على حد سواء فى ذلك.

(الرابع): ان الاطراد بهذا المعنى، و عدمه أجنبى عن الحقيقه و المجاز

وَأَلَدَىٰ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِي الْمَقَامِ هُوَ أَنَّ الْإِطْرَادَ الْكَاشِفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْجُمْلَةِ عِبَارَةٌ عَنِ اسْتِعْمَالِ لَفْظٍ خَاصٍ فِي مَعْنَى مَخْصُوصٍ فِي مَوَارِدٍ مُخْتَلِفَةٍ بِمَحْمُولَاتٍ عَدِيدَةٍ، مَعَ إِغْيَاءِ جَمِيعِ مَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَرِينَهُ عَلَىٰ إِرَادَةِ الْمَجَازِ، فَهَذَا طَرِيقُهُ عَمَلِيَّةٌ لِتَعْلِيمِ اللُّغَاتِ الْأَجْنِبِيَّةِ، وَاسْتِكْشَافِ حَقَائِقِهَا الْعَرَفِيَّةِ.

تَوْضِيحٌ ذَلِكَ: هُوَ أَنَّ مَنْ جَاءَ مِنْ بَلَدٍ إِلَىٰ بَلَدٍ آخَرَ لَا يَعْرِفُ لُغَاتِهِمْ إِذَا تَصَدَّى لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ السَّائِرَةِ فِي هَذَا الْبَلَدِ رَأَىٰ أَنَّ أَهْلَ الْبَلَدِ يَطْلُقُونَ لَفْظًا وَيُرِيدُونَ بِهِ مَعْنَى، وَيَطْلُقُونَ لَفْظًا آخَرَ وَيُرِيدُونَ بِهِ مَعْنَى آخَرَ، وَهَكَذَا، وَكَانَ لَا يَلْمُ أَنْ هَذِهِ الْإِطْلَاقَاتُ مِنَ الْإِطْلَاقَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، أَوْ الْمَجَازِيَّةِ، فَإِذَا رَأَىٰ أَنَّهُمْ يَطْلُقُونَ هَذِهِ الْأَلْفَازَ وَيُرِيدُونَ بِهَا تِلْكَ الْمَعْنَى فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ حَصَلَ لَهُ الْعِلْمُ، بِأَنَّهَا مَعْنَى حَقِيقِيَّةٌ، لِأَنَّ جَوَازَ الْاسْتِعْمَالِ مَعْلُولٌ لِأَحَدٍ أَمْرَيْنِ: أَمَّا الْوَضْعُ، أَوْ الْقَرِينَةُ؟ وَحَيْثُ فَرَضَ انْتِفَاءُ الْقَرِينَةِ مِنْ جِهَةِ الْإِطْرَادِ فَلَا مَحَالَةَ يَكُونُ مُسْتَنَدًا إِلَى الْوَضْعِ -مَثَلًا- إِذَا رَأَىٰ أَحَدٌ أَنَّ الْعَرَبَ يَسْتَعْمَلُونَ لَفْظَ الْمَاءِ فِي مَعْنَاهِ الْمَعْهُودِ، وَكَانَ شَكُّهُ فِي أَنَّهُ مِنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، أَوْ مِنَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةِ، فَمَنْ إِغْيَاءَ مَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَرِينَهُ مِنْ جِهَةِ الْإِطْرَادِ عَلِمَ بِأَنَّهُ مِنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ، وَلَا يَكُونُ فَهْمُهُ مِنْهُ مُسْتَنَدًا إِلَى قَرِينَتِهِ حَالِيَّةً، أَوْ مُقَالِيَّةً.

وَبِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ غَالِبًا يَتَعَلَّمُونَ الْأَطْفَالَ وَالصَّبِيَّانَ اللُّغَاتَ وَالْأَلْفَازَ.

فَقَدْ تَحَصَّلَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْإِطْرَادَ بِهَذَا التَّفْسِيرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ عَلَامَةٌ لِإِثْبَاتِ الْحَقِيقَةِ، بَلْ إِنَّ هَذَا هُوَ السَّبَبُ الْوَحِيدُ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ غَالِبًا، فَإِنَّ تَصْرِيحَ الْوَاضِعِ وَأَنَّ كَانَ يَعْلَمُ بِهِ الْحَقِيقَةَ إِلَّا أَنَّهُ نَادِرٌ جَدًّا، وَأَمَّا التَّبَادُرُ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ يَثْبُتُ بِهِ الْوَضْعُ، كَمَا عَرَفْتَ إِلَّا أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَسْتَنَدَ إِلَى الْعِلْمِ بِالْوَضْعِ، إِمَّا مِنْ جِهَةِ تَصْرِيحِ الْوَاضِعِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ الْإِطْرَادِ، وَالْأَوَّلُ نَادِرٌ فَيَسْتَنَدُ إِلَى الثَّانِي لَا مَحَالَةَ.

التخصيص، والتقييد، والمجاز، والاشتراك، والإضمار.

ذكروا لتقديم كل واحد منها على الآخر فيما إذا وقعت المعارضه بينها وجوها ولكن الصحيح: ما ذكره المحقق صاحب الكفايه-  
قده- من ان تلك الوجوه بأجمعها من الأمور الاستحسانيه التي لا اعتداد بها- أصلا- في باب الألفاظ، فان المتبع في ذلك الباب  
الظهورات العرفيه التي قد جرت على متابعتها السيره العقلانيه في مسأله الاحتجاج و اللجاج، دون الاستحسانات العقلية، و الأمور  
الظنية، إذ لم يترتب عليها أى أثر شرعى إلا إذا كانت موجبه للظهور العرفى، فحينئذ العمل بالظهور، لا بها كما لا يخفى، فلا وجه  
لإطاله الكلام فى ذلك أصلا.

### الحقيقه الشرعيه

الأمر السابع: فى الحقيقه الشرعيه الكلام فى هذه المسأله يقع فى جهات:

(الجهه الأولى) قال جماعه منهم: المحقق صاحب الكفايه- قده- تظهر الثمره فى المسأله بحمل الألفاظ الوارده فى الكتاب و السنه  
كألفاظ العبادات و المعاملات على المعانى الشرعيه، بناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه، و على المعانى اللغويه، بناء على عدم ثبوتها.

و قيل بالتوقف فى المقام، بناء على الثانى، بدعوى ان الحقيقه الشرعيه و إن لم تثبت إلا انه لا شبهه فى صيروره المعانى الشرعيه  
من المجازات المشهوره من جهه كثره استعمال هذه الألفاظ فى تلك المعانى، و المختار فى تعارض الحقيقه مع المجاز المشهور  
التوقف، بل المشهور على ذلك. إلا بناء على حجيه أصاله الحقيقه.

تعبداً كما نسب إلى السيد المرتضى -قده- واما بناء على اعتبار الظهور فلا ظهور لها في معانيها الحقيقية هذا.

و التحقيق انه لا ثمره لهذه المسأله-أصلاً-وفاقا لشيخنا الأستاذ-قده- و الوجه في ذلك هو ان الكبرى المذكوره و هي(حمل الألفاظ المستعمله في لسان الشارع على المعانى اللغويه أو التوقف بناء على عدم الثبوت و على المعانى الشرعيه بناء على الثبوت)و ان كانت مسلمه إلا ان الصغرى غير ثابتة، لعدم الشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيه أم لم نقل، فهي على التقديرين استعملت في عرف المتشرعه في المعانى الشرعيه، إذاً لا يبقى مورد شك فيه في المراد الاستعمالي.

و على الجملة ان ألفاظ الكتاب و السنه قد وصلت إلينا من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بواسطة الأئمه الأطهار عليهم السلام و من الواضح جداً ان الحقيقة الشرعيه و ان فرض انها لم تثبت إلا انه لا شبهه في ثبوت الحقيقة المتشرعيه في زمن ما، و عليه فليس لنا مورد شك فيه في مراد الشارع المقدس من هذه الألفاظ، حتى تظهر الثمره المزبوره.

نعم لو فرض كلام وصل إلينا من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بلا وساطه الأئمه الأطهار عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشك في مراده صلى الله عليه و آله منه، إلا- أنه فرض في فرض، فبالنتيجه انه لا- ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً بل هو بحث علمي فقط.

الجهه الثانيه:قد تقدم ان الوضع على قسمين:

أحدهما:تعينى.

و الثانى:تعينى.

اما الوضع التعينى في المقام بان(كان الشارع المقدس قد تصدى للرجع صريحاً)فهو مقطوع بعدم، ضروره انه لو كان كذلك لنقل إلينا بالتواتر، كيف

ص: ١٢٦



و لم ينقل حتى بخبر الواحد، و ذلك لعدم المانع منه، مع توفر الداعى على نقله و ليس الوضع كمسأله الخلافه و نحوها لتوفر الدواعى هناك على إخفائها و كتمانها، دونه.

و أما الوضع التعيينى بمعنى آخر بان يكون الوضع متحققاً بنفس الاستعمال كما ذكره المحقق صاحب الكفايه -قده- فيقع الكلام فى إمكانه أولاً، و فى وقوعه ثانياً، فهنا مقامان:

اما الكلام فى المقام الأول فقد اختار شيخنا الأستاذ -قده- عدم إمكانه، بدعوى أن حقيقه الاستعمال إفناء اللفظ فى المعنى و إلقاء المعنى فى الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولاً عنها، فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر إلى الألفاظ آلياً، و الوضع يستدعى أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلالياً، فالجمع بين الوضع و الاستعمال فى شىء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى. و هو غير معقول.

و التحقيق ان الوضع سواء كان بمعنى التعهد و الالتزام النفسانى، أو بمعنى اعتبار نفسانى على تمام أنحاء فى مرتبه متقدمه على الاستعمال. اما على الأول فواضح ضروره ان التعهد و التبانى بذكر لفظ خاص عند إرادته تفهيم معنى ما يكون مقدماً على الاستعمال لا محاله من دون فرق بين أن يكون إبراز هذا التعهد بمثل كلمه وضعت، أو نحوها الداله على التعهد بالمطابقه؛ أو يكون المبرز نفس الاستعمال الدال على ذلك بالالتزام بمعونه القرينه. و اما على الثانى فلان اعتبار الملازمه، أو نحوها بين لفظ خاص و معنى ما مقدم على الاستعمال بالضروره، و ان كان المبرز لذلك الاعتبار نفس الاستعمال مع نصب القرينه على ذلك و كيف كان فالاستعمال متأخر عن الوضع لا محاله.

و نظير ذلك الهبه، فانه تاره يبرزها بجمله (وهبتك) الداله عليها بالمطابقه و أخرى يبرزها بجمله (خذ هذا الثوب) -مثلاً- الداله عليها بالالتزام.

فقد أصبحت النتيجة ان محذور لزوم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى مندفع على جميع المسالك فى تفسير حقيقه الوضع، فان الوضع أمر نفسانى ثابت فى أفق النفس، و الاستعمال أمر خارج عن أفق النفس فالوضع سابق على الاستعمال دائماً. بل لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا الجمع بين الوضع و الاستعمال فى آن واحد لم نسلم استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى، فان هذا اللانزم مبنى على مذهب المشهور فى مسأله الاستعمال، حيث انهم يرون الألفاظ فى مرحله الاستعمال آليات، و أما على مذهب الصحيح من أن حال الألفاظ حال المعانى فى مقام الاستعمال فكما أن المعانى ملحوظه استقلالاً، فكذلك الألفاظ و من هنا يلتفت المتكلم إلى خصوصيات الألفاظ الصادره منه من كونها لغه عربيه أو فارسيه أو غير ذلك فلا يلزم من الجمع بين الوضع و الاستعمال، الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى.

فقد ظهر مما ذكرناه إمكان الوضع التعينى على أن يكون الدال عليه نفس الاستعمال، مع نصب القرينه على ذلك.

و اما الكلام فى المقام الثانى فالظاهر انه لا شبهه فى وقوع الوضع التعينى على هذا النحو خارجاً، بل لعله كثير بين العرف و العقلاء فى وضع الاعلام الشخصيه و المعانى المستحدثه، و عليه فدعوى ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعينى على النحو المزبور فى الجمله غير بعيده.

إنما الإشكال فى أن ذلك الاستعمال، هل هو استعمال حقيقى، أو مجازى؟ أو لا هذا، و لا ذاك؟ وجهان، بل قولان: فقد اختار المحقق صاحب الكفايه -قده- الاحتمال الأخير، بدعوى انه لا يكون من الاستعمال الحقيقى، من جهه ان الاستعمال الحقيقى استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له، و المفروض انه لا وضع قبل هذا الاستعمال، ليكون الاستعمال استعمالاً فيه، و اما انه لا يكون من الاستعمال المجازى، فأجل ان الاستعمال المجازى استعمال اللفظ فى المعنى

المناسب للمعنى الموضوع له، والمفروض انه لا- وضع قبل هذا الاستعمال، ومع لا- يعقل المجاز، فانحصر أن لا يكون ذلك الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً، وقد ذكرنا أن صحة الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً؟ بل صح الاستعمال بدون أن يكون متصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، وقد عرفت ان إطلاق اللفظ وإرادته نوعه، أو صنفه، أو مثله من هذا القبيل. هذا محصل ما أفاده- قدس سره-.

و قد ظهر مما حققناه سابقاً ان الإطلاقات المذكوره ليست من قبيل الاستعمال فى شىء على تفصيل تقدم.

كما انه قد تبين مما ذكرناه الآن ان هذا الاستعمال استعمال حقيقى و فى المعنى الموضوع له، بيانه هو انك عرفت ان الوضع فى مرتبه متقدمه على الاستعمال على جميع المسالك فى تفسير الوضع، و عليه فالوضع يحصل قبل الاستعمال، فإذا كان كذلك فالاستعمال استعمال فى الموضوع له، وهذا واضح.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الوضع ليس عبارته عن مجرد أمر نفسانى من تعهد، و اعتبار ملازمه، و نحو ذلك، بل للإبراز دخل فى حقيقه الوضع جزءاً أو قيداً، و بدونه لا يتحقق الوضع، كما هو الحال فى مثل عنوان البيع، و التجاره، و الهبه، و الصلح، و ما شاكل ذلك، فان هذه العناوين لا تتحقق عرفاً و لا تصدق خارجاً على مجرد الاعتبار النفسانى ما لم يبرزه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل، فللإبراز دخل فيها جزءاً أو قيداً- مثلاً- عنوان البيع لا يصدق عرفاً على مجرد اعتبار البائع ملكيه المبيع لزيد- مثلاً- و اعتبار زيد تملكه لنفسه بعوض معلوم ما لم يبرزه البائع بقوله بعت، أو ملكت، و المشتري بقوله اشتريت، أو قبلت، فالبيع عبارته عن الأمر الاعتبارى الخاص المبرز فى الخارج بمبرز، و هكذا غيره، فلو سلمنا ان الوضع أيضاً كذلك فلا- يكون هذا الاستعمال استعمالاً فى غير ما وضع له، و الوجه فى ذلك هو انه لا يعتبر فى كون

الاستعمال حقيقياً و استعمالاً في الموضوع له تقدم الوضع على الاستعمال، بل غاية يقتضيه ذلك هو أن لا يكون الوضع متأخراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوضع معه زماناً، و المفروض ان الوضع و الاستعمال في مقامنا هذا كذلك، و ان كان الاستعمال مقدماً عليه طبعاً و رتبة باعتبار انه جزئه أو قيده، إلا انه لا يوجب تقدمه عليه زماناً.

و قد تحصل من ذلك بوضوح ان هذا الاستعمال استعمال في الموضوع له و لو قلنا بان الوضع يتحقق بنفس ذلك الاستعمال، و انه الجزء الأخير و المتمم لتحقيقه و كيف كان فقد ذكر صاحب الكفايه - قده - ما نصه:

فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداوله في لسان الشارع هكذا قريبه جداً، و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً، و يدل عليه تبادل المعاني الشرعيه منها في محاوراته ثم يؤيد ذلك بعدم وجود علاقته معتبره بين المعاني الشرعيه و اللغويه في بعض الموارد... إلخ. و هذا الذي ذكره هو الصحيح.

ثم قال - قدس سره - «هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه في شرعنا، و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقه، كما هو قضيه غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب... إلخ) و قوله تعالى: (و اذن في الناس بالحج) و قوله تعالى: (و أوصاني بالصلاه و الزكاه ما دمت حياً) إلى غير ذلك، فألفاظها حقائق لغويه لا شرعيه، و اختلاف الشرائع فيها جزء و شرطاً لا - يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى. انتهى» و هذا الذي أفاده - قده -.

يمكن الجواب عنه بوجهين.

(الوجه الأول): ان ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقه لا يضر بثبوت الحقيقه الشرعيه في شرعنا، ضروره ان مجرد الثبوت هناك لا يلازم التسميه بهذه

الألفاظ الخاصه، و ليس فى المقام إلا- التعبير عنها بهذه الألفاظ فى الكتاب العزيز و من الواضح انه لا يدل على وجود تلك الألفاظ فى الشرائع السابقه بل هو لأجل اقتضاء مقام الإفاده ذلك، كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات و القصص القرآنيه التى كانت بالسريانيه كما فى لغه «عيسى» عليه السلام، أو العبرانيه كما فى لغه «موسى»، عليه السلام بل من المعلوم ان تلك المعانى كانت يعبر عنها بألفاظ سريانيه، أو عبرانيه، و قد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصه فى شريعتنا لاقتضاء مقام الإفاده ذلك.

و ان شئت فقل ان معنى الحقيقه الشرعيه ليس جعل المعنى و اختراعه، بل جعل اللفظ بإزاء معنى من المعانى و لا يفرق فيه بين كون المعنى قديماً أو حادثاً فى هذه الشريعه. و ما يتوهم من ان الصلاه بهذه اللفظه موجوده فى إنجيل برنابا، لا بلفظه أخرى عبرانيه، أو سريانيه فكما ان المعانى لم تكن مستحدثه، فكذلك الألفاظ التى يعبر بها عنها، مدفوع بان وجود لفظ «الصلاه» فى الإنجيل الراجح لا- يدل على وجوده فى أصله المعلوم انه لم يكن باللغه «العربيه». هذا مضافاً إلى ان لفظ «الصلاه» الموجود فى الإنجيل و التوراه لم يكن بالمعنى المركب من الاجزاء و الشرائط و الكيفيه الخاصه، بل كان بمعنى الدعاء، فالصلاه بهذه الكيفيه و الاجزاء و الشرائط و الموانع مستحدثه لا محاله.

و ربما قيل بان الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء تلك المعانى قبل (الشريعه الإسلاميه) فالعرب قبلها كانوا قد تعهدوا لهذه المعانى فى استعمالاتهم، و التزموا بذكر هذه الألفاظ عند إرادته تفهيمها، و من هنا كانوا ينتقلون إلى معانى هذه الألفاظ من لدن نزول هذه الآيات الكريمه كقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام، كما كتب على الذين من قبلكم) و قوله تعالى: (و أوصانى بالصلاه و الزكاه ما دمت حياً) إلى غير ذلك، و هم لا يتوقفون فى فهم هذه المعانى من تلك الألفاظ، و من المعلوم ان هذا يكشف كشافاً قطعياً عن كونها حقيقه فيها قبل زمن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فهى

حقيقه لغويه و ليست بحقيقه شرعيه، و القرآن الكريم قد تابعهم فى استعمالها، ليكون أوقع فى النفوس، حيث انهم كانوا مستأنسين بالتعبير عنها بهذه الألفاظ الخاصه.

و الجواب عنه ان هذا و ان كان ممكناً فى نفسه إلا انه لا شاهد عليه، لا من الآيات و لا من الروايات، و لا من القرائن الخارجيه.  
اما الأخيرتان فظاهر.

و اما الأولى فكذلك، لأن شيئاً من هذه الآيات لا يشهد على ذلك، فقوله تعالى: «كتب عليكم الصيام... إلخ» -مثلاً- لا يدل على ان الصوم بهذا اللفظ الخاص كان موجوداً قبل الشريعة، غايه ما فى الباب ان الآيه تدل على ان الصوم كان موجوداً قبلها، أما انه كان يعبر عنه بهذا اللفظ الخاص فهى ساكتة عن ذلك، و التعبير عنه فى الآيه المباركه من جهه اقتضاء مقام الإفاده ذلك.

و أما انسباق هذه المعانى فى أذهان القوم بمجرد نزول هذه الآيات فهو من جهه ان هذه الألفاظ قد صدرت عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله قبل نزولها، ثم بعد ذلك جاءت الآيات الكريمه فحكمت عما جاء به النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و قد استند فهم العرب إلى ذلك لا محاله.

(الوجه الثانى): انا لو سلمنا ان تسميه هذه المعانى بهذه الألفاظ بالحقيقه الشرعيه تدور مدار كونها مستحدثه فى شرعنا، إلا ان ثمره ثبوت الحقيقه الشرعيه تترتب على القول بثبوت الحقيقه فى لسان الشارع لا محاله، و لا أثر لكون هذه المعانى قديمه و ثابتة فى الشرائع السابقه بالقياس إلى الثمره المزبوره أصلاً، و لا- يترتب على كونها معانى حديثه أثر ما عدا التسميه بالحقائق الشرعيه، فان الثمره التى ذكرت فى المسأله و هى (حمل الألفاظ فى استعمالات الشارع المقدس على المعانى الشرعيه بناء على الثبوت) لا تترتب على كون هذه المعانى مستحدثه فى هذه الشرعيه، إذ المراد من هذه الألفاظ فى استعمالات النبى صلى الله عليه و آله هو هذه المعانى سواء قلنا بكونها معانى حديثه

فى شرىعتنا أم كانت معانى ثابتة فى الشرائع السابقة؟ فعلى كلا التقديرين تعهد الشارع المقدس لهذه المعانى فى استعمالاته قبال معانيها اللغويه، كانت مسماه بالحقائق الشرعيه أو بالحقائق اللغويه، فلا فرق بين التسميتين فى ثمره النزاع أصلاً.

فتلخص ان ما أفاده-قده- من توقف ثبوت الحقيقه الشرعيه على كون هذه المعانى مستحدثه فى هذه الشرعيه على تقدير تسليمه لا يترتب على ذلك أى أثر.

و اما القسم الثانى و هو(الوضع التعينى الذى ينشأ من كثره الاستعمال، لا من الجعل و المواضعه) فثبوته فى زمن الصادقين عليهما السلام معلوم، بل و حتى فى زمن أمير المؤمنين عليه السلام، بل و لا يبعد ثبوته فى عصر النبى صلى الله عليه و آله بلسانه صلى الله عليه و آله و لسان تابعيه، لكثره استعمالات هذه الألفاظ فى هذه المعانى و كثره الأسئلة التى ترد من السائلين لا سيما فى مثل لفظ «الصلاه» الذى هو أكثر استعمالاً من غيره من ألفاظ العبادات.

نعم ثبوته فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله مشكل جداً، لعدم العلم بكثره استعمالاته صلى الله عليه و آله على حد توجب التعين، و قد أشار إلى ذلك الإشكال المحقق صاحب الكفايه-قده- بقوله فتأمل.

و عليه فالروايات التى صدرت عنهم عليهم السلام و اشتملت على هذه الألفاظ قد أصبحت معلومه المراد، فانها تحمل على هذه المعانى بلا- قرينه، لثبوت الحقيقه المتشرعيه فى ز منهم عليهم السلام على الفرض، و معه تنتفى الثمره التى كنا نتوقعها من هذا البحث، باعتبار ان الروايات التى وصلت عن المعصومين عليهم السلام إلينا المشتمله على هذه الألفاظ كان المراد منها معلوماً فلا ثمره، بل لا داعى لهذا البحث بعد ذلك.

فقد أصبحت النتيجة لحد الآن فى أمور:

(الأول): ان الصحيح ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعينى المتحقق بنفس الاستعمال.

(الثانى): ان قلنا بعدم الوضع التعينى فلا شبهه فى ثبوت الوضع التعينى

فى زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام من جهه كثره استعمالات المتشرعه تلك الألفاظ فى المعانى الجديده.

(الثالث): انه لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً، فان ألفاظ الكتاب و السنه الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد، فلا نشك فى المراد الاستعمالى منهما، و لا يتوقف فى حملها على المعانى الشرعيه.

و من هنا لا- يهمننا إطاله البحث عن ان الحقيقه الشرعيه ثابتة أو غير ثابتة فان الثمره المذكوره غير مبتنيه على ثبوت الحقيقه الشرعيه.

### الصحيح و الأعم

(الأمر التاسع): وقع الكلام بين الأعلام فى أن ألفاظ العبادات، و المعاملات هل تكون أسامى للصحيحه أو للأعم؟ قبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على جهات:

(الجهه الأولى): لا إشكال فى جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه، فانه القدر المتيقن فى المسأله.

و إنما الإشكال فى جريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، و لكن الظاهر، بل المقطوع به جريان النزاع على هذا القول أيضاً، و الوجه فى ذلك:

هو أن مرجع هذا القول إلى ان الشارع المقدس من لدن نزول القرآن الحكيم هل استعمل هذه الألفاظ فى المعانى الصحيحه من جهه لحاظ علاقته بينها و بين المعانى اللغويه، أو استعمالها فى الأعم من جهه لحاظ علاقته بينه و بين المعانى اللغويه؟ فعلى الأول يكون الأصل فى استعمال الشارع الاستعمال فى الصحيح إلا إذا قامت قرينه على الخلاف، و على الثانى ينعكس الأمر.

بل يجرى النزاع حتى على القول بان هذه الألفاظ استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغويه، و لكنه أراد المعانى الشرعيه من جهه نصب قرينه تدل على



ذلك بنحو تعدد الدال و المدلول، كما نسب هذا القول إلى الباقلاني، و الوجه في ذلك: هو أن يقع النزاع في أن الشارع حين إرادته المعانى الشرعيه بالقرينه، هل نصب القرينه العامه على إرادته المعانى الصحيحه حتى يحتاج إرادته الأعم إلى قرينه خاصه؟ أو انه نصبها على إرادته الأعم فأرادته الصحيحه تحتاج إلى قرينه خاصه؟ (الجهه الثانيه): الظاهر ان الصحه بمعنى التماميه من حيث الاجزاء و الشرائط التى يعبر عنها فى لغه الفرس بكلمه (درستى) و هى معناها لغه و عرفاً.

و أما تفسير الفقهاء الصحه بمعنى إسقاط القضاء و الإعاده، و المتكلمين بمعنى موافقه الشريعه فكلاهما من باب التفسير باللازم، فالصلاه-مثلاً- إذا كانت تامه من حيث اجزائها و شرائطها كانت موافقه للشريعه، و مسقطه للإعاده و القضاء و ليس شىء من ذلك معنى الصحه، و لا من الحيثيات التى يتم بها حقيقتها.

و هذا هو الحال فى سائر المركبات (الشرعيه و العرفيه).

و من ذلك ظهر فساد ما أفاده شيخنا المحقق-قده- حيث قال: ما لفظه «ان حيثه إسقاط القضاء و موافقه الشريعه و غيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه، بل من الحيثيات التى يتم بها حقيقه التماميه، حيث لا- واقع للتماميه إلا- التماميه من حيث إسقاط القضاء، أو من حيث موافقه الأمر، أو من حيث ترتب الأثر إلى غير ذلك، و اللازم ليس من متممات معنى ملزومه فتدبر ثم قال فى هامش كتابه انه إشاره إلى ان اللازم ان كان من لوازم الوجود صح ما ذكر، و ان كان من لوازم الماهيه فلا، إذ لا منافاه فى لازم الماهيه و عارضها بين اللزوم و كونه محققاً لها كالفصل بالإضافه إلى الجنس، فانه عرض خاص له، مع ان تحصل الجنس بتحصله. انتهى».

وجه الظهور هو: ان إسقاط القضاء و الإعاده و موافقه الشريعه و غيرهما جميعاً من آثار التماميه و لوازمها و هى (التماميه من حيث الاجزاء و الشرائط) و ليست من متممات حقيقتها، ضروره ان لها واقعيه مع قطع النظر عن هذه الآثار و اللوازم

و الظاهر انه وقع الخلط فى كلامه-قده-بين تماميه الشىء فى نفسه أعنى بها تماميته من حيث الاجزاء و الشرائط،و تماميته بلحاظ مرحله الامتثال و الا-جزاء،فانه لا-واقع لهذه التماميه مع قطع النظر عن هذه الآثار و اللوازم؟أو وقع الخلط بين واقع التماميه و عنوانها،فان عنوان التماميه عنوان انتزاعى منتزع عن الشىء باعتبار أثره،فحيثه ترتب الآثار من متممات حقيقه ذلك العنوان.و لا واقع له إلا-الواقعيه من حيث ترتب الآثار،و لكنه خارج عن محل الكلام،فان كلمه (الصلاه)-مثلا-لم توضع بإزاء ذلك العنوان ضروره،بل وضعت بإزاء واقعه و معنونه و هو الا-جزاء و الشرائط،و من الظاهر أن حيثه ترتب الآثار ليست من متممات حقيقه تماميه هذه الأجزاء و الشرائط،و على أى حال فلا وقع لما ذكره-قده-أصلاً؟.

و اما ما أفاده-قده-من أنه لا منافاه بين كون شىء لازماً لماهيه و كونه محققاً لها،فان الفصل لازم لماهيه الجنس،مع كونه محققاً لها فى الخارج فهو ان كان صحيحاً،إن ان اللازم لا يعقل أن يكون من متممات معنى ملزومه،من دون فرق فيه بين لازم الوجود و لازم الماهيه،فماهيه الفصل بما هي من لوازم ماهيه الجنس لا-يعقل أن تكون من متمماتها بالضروره،نعم الفصل بحسب وجوده محصل لوجود الجنس و محقق له،و لكنه بهذا الاعتبار ليس لازماً له،فإطلاق قوله-قده-ان ذلك أى(اللازم ليس من متممات معنى ملزومه)إنما يتم فى لازم الوجود دون لازم الماهيه غير تام،و كيف كان فالأمر ظاهر لا ستره فيه، و قد تحصل من ذلك ان الصحه بمعنى تماميه المركب فى نفسه و ذاته أعنى بها(تماميته من حيث اجزائه و قيوده).و من هنا يتبين أن البسيط لا يتصف بالصحه و الفساد بل يتصف بالوجود أو العدم.

كما ظهر ان الصحه و الفساد أمران إضافيان يختلفان باختلاف حالات المكلفين-مثلا-«الصلاه»قصرأ صحيحه للمسافر،و فاسده للحاضر، كما انها

إذا وقعت إلى ما بين المشرق و المغرب صحيحه لمن لم يتمكن من تشخيص القبلة، و فاسده للمتمكن من ذلك..و هكذا.

فتحصل ان الصحه التى هى داخله فى المسمى على أحد القولين فى المسأله من حيث اجزائه و قيوده، مع قطع النظر عن أى أثر يترتب عليها، فانها فى مرتبه سابقه على ترتب الآثار.

و من هنا يظهر ان الصحه الفعلية التى هى منتزعه من انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً، خارجه عن محل الكلام، ضروره انها فى مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها فى المسمى و فى متعلق الأمر، و من الواضح ان المراد من الوضع للصحيح أو للأعم الوضع لما هو واقع فى حيز الأمر، و على ذلك فلا- وجه للترديد و القول بان الصحه و الفساد المبحوث عنهما فى هذه المسأله هل هى بمعنى التماميه و عدمها من حيث موافقه الأمر؟ أو من حيث إسقاط القضاء و الإعاده؟ أو من حيث استجماع الا-جزاء و الشرائط؟ أو من حيث ترتب الأثر و عدمه؟ أو غير ذلك؟ فانك قد عرفت ان المبحوث عنه لا- يمكن أن يكون إلا التماميه و عدمها بالإضافة إلى الا-جزاء و الشرائط، و اما بقيه الحثيات فهى أجنبيه عن معنى التماميه بالكلية بل هى من الآثار و اللوازم المترتبه عليها فى مرتبه متأخره. و هذا واضح، فلا وجه لإطاله الكلام فى ذلك كما عن شيخنا المحقق-قده-.

(الجهه الثالثه): لا- شبهه فى دخول الا-جزاء جميعاً فى محل النزاع بلا- فرق بين الأركان كالركوع، و السجود، و التكبيره، و بين غيرها. و كذلك لا- شبهه فى دخول شرائط المأمور به فى محل النزاع. و توهم انها خارجه عن محل النزاع، بدعوى ان مرتبه الاجزاء مرتبه المقتضى، و مرتبه الشرائط متأخره عن المقتضى فان الشرائط دخيله فى فعله التأثير كما فى تقارير شيخنا العلامة الأنصارى-قده- و لا يجوز إدخالها فى المسمى، لتكون مساويه مع الاجزاء فى الرتبه، مدفوع بان تأخر الشرائط رتبه عن الاجزاء لا يستلزم عدم إمكان وضع اللفظ بإزاء المجموع

ضروره ان الوضع بإزاء المتقدم و المتأخر رتبه بل زماناً من الواضحات الأوليه كما لا يخفى فالتأخر فى مقام العليه لا يوجب التأخر فى مقام التسميه، فان أحد المقامين أجنبى عن المقام الآخر بالكلية.

و لا- إشكال أيضاً فى ان كل ما لم يؤخذ فى الأمور به جزءاً أو شرطاً فهو خارج عن المسمى و ان كان له دخل فى الصحة، و ذلك كقصد القربه، و عدم كون العباده مزاحماً بواجب آخر الموجب لسقوط أمره، و عدم كونه منهياً عنه. و هذا.

لا لأجل ما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من «استحاله أخذ جميع ذلك فى المسمى، لما ذكره فى وجهها و حاصله ان الصحة من جهه عدم المزاحم و عدم النهى و من جهه قصد القربه فى مرتبه متأخره عن المسمى و فرع تحققه، لينهى عنه، أو يوجد له مزاحم، أو يقصد به التقرب، و عليه فكيف يعقل اعتبارها فى فى المسمى و أخذها فيه فيكون من قبيل أخذ ما هو متأخر رتبه فى المتقدم كذلك، و هو غير معقول.

فانه يرد عليه ان وضع لفظ بإزاء شيئين طولين رتبه، بل زماناً بمكان من الإمكان و ليس فيه أى محذور إبداء، و مقامنا من هذا القبيل، إذ مجرد كون قصد القربه و عدم المزاحم و عدم النهى فى طول الاجزاء الأمور بها و شرائطها لا يوجب استحاله أخذها فى مسمى لفظ «الصلاه»-مثلا- و لا يوجب تقدم الشئ على نفسه، و غير ذلك من المحاذير.

و من الغريب استدلاله-قده- على استحاله أخذ هذه الأمور فى المسمى بكونها متفرعه على تحقق المسمى فى مرتبه سابقه عليها حتى يوجد له مزاحم، أو ينهى عنه، أو يقصد به القربه، و ذلك لأن قضيه التفرع مبتنيه على أن يكون المسمى متحققاً بدون هذه الأمور و لم يكن لها دخل فى تحققه، و اما إذا فرض انها أيضاً مأخوذه فيه كالأجزاء، و الشرائط فلا تحقق له قبل هذه الأمور حتى يوجد له مزاحم، أو غيره، و عليه فلو فرض مزاحم للمأمور به، أو فرض

النهى عنه، أو أنه لم يقصد القربه به لم يتحقق المسمى ضروره انتفاء المركب بانتفاء أحد اجزائه.

نعم غايه ما يلزم على هذا هو كون المسمى غير ما تعلق به الأمر، وهذا ليس بمحذور امتناع عقلي» بل لأن دخل هذه الأمور فى المسمى واضح البطلان، و من ثم لم يحتمل أحد دخل هذه الأمور فى المسمى حتى على القول بان الألفاظ. موضوعه للصحيحه.

فالمتحصل مما ذكرناه هو ان الـجزء و شرائط المأمور به جميعاً داخلتان فى محل النزاع من دون شبهه و إشكال، كما انه لا إشكال فى خروج هذه الأمور عن محل النزاع.

(الجهه الرابعه): انه لا بد على كلا القولين من تصوير جامع وحدانى يشترك فيه جميع الأفراد.

اما بناء على أن يكون الموضوع له لأسماء العبادات، و المعاملات عاماً كوضعها كما هو الصحيح فالامر واضح، فان لفظ الـ«صلاه» و نحوه من أسماء الأجناس، و قد تقدم ان الموضوع له فيها عام، غايه الأمر ان ذلك الجامع على أحد القولين حصه خاصه، و على القول الآخر طبيعه مطلقه، و هذا لا يوجب التفاوت فى المقام.

و اما بناء على أن يكون الموضوع له فيها خاصاً فالأمر أيضاً كذلك، ضروره ان تصور جميع الأفراد تفصيلاً غير معقول، لعدم تهايتها فلا بد حينئذ من تصورهما بجامع يكون ذلك الجامع معرفاً لها إجمالاً و بوجه حتى يمكن وضع اللفظ بإزائها.

فبالنتيجه ان تصور الجامع على كلا القولين لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له عام أو خاص؟ و اما الاشتراك اللفظى أو كون الألفاظ حقيقه فى بعض الأصناف و مجازاً فى الباقي فهو مقطوع البطلان، كما يظهر ذلك من إطلاق لفظ الـ«صلاه»-مثلاً-على

أصنافها على نسق واحد من دون لحاظ عنايه فى شىء منها.

و بعد ذلك نقول الكلام يقع فى مقامين:

(المقام الأول):فى العبادات.

(المقام الثانى):فى المعاملات.

اما الكلام فى المقام الأول فيقع فى تصوير الجامع بين افراد العبادات وقد عرفت ان تصويره بينها لا بد منه سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيحه أم للأعم؟ و لكن شيخنا الأستاذ-قد- قد خالف فى المقام و ذهب إلى انه لا ضروره تدعو إلى تصوير جامع وحدانى يشترك فيه جميع الافراد، و أفاد فى وجه ذلك انه يمكن الالتزام بان الموضوع له فى مثل لفظ ال«صلاه»-مثلا-أولا هو المرتبه العليا الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط،فان«الصلاه»باعتبار مراتبها عرض عريض و لها مرتبه عليا و هى«صلاه»المختار،و لها مرتبه دنيا و هى«صلاه»الغرقى و بين الحددين متوسطات فلفظه ال«صلاه»ابتداءً موضوعه للمرتبه العليا على كلاً-القولين و استعمالها فى غيرها من المراتب النازله من باب الادعاء و التنزيل،أو من باب الاشتراك فى الأثر،فالصحيحى يدعى ان استعمال لفظ ال«صلاه»فى بقيه المراتب الصحيحه،اما من باب الادعاء و تنزيل الفاقد منزله الواجد مسامحه فيما يصح فيه التنزيل،أو من باب الاشتراك فى الأثر و اكتفاء الشارع به فى مقام الامتثال،كما فى«صلاه»الغرقى،فانه لا يمكن فيها الالتزام بالتنزيل المزبور، و الأعمى يدعى ان استعمالها فى بقيه مراتبها الأعم من الصحيحه و الفاسده من باب العنايه و التنزيل،أو من باب الاشتراك فى الأثر فكل واحد من الأمرين موجب لجواز الاستعمال حتى فى فاسد«صلاه»الغرقى من باب تنزيه منزله الواجد منها المنزل منزله التام الاجزاء و الشرائط من جهه الاشتراك فى الأثر.

نعم استثنى-قد- من ذلك القصر و الإتمام،فقال انهما فى عرض واحد فلا بد من تصوير جامع بينهما،ثم رتب على ذلك بطلان ثمره النزاع بين قول الأعمى

و قول الصحيحى و هى جواز التمسك بالإطلاق على الأعمى، و عدم جوازه على الصحيحى، فانه بناء على كون ال«صلاه»-مثلا- موضوعه لخصوص المرتبه العليا لم يجز التمسك بالإطلاق و لو فرض وجود مطلق فى العبادات، لعدم العلم بالتنزيل و المسامحه فى مقام الاستعمال و معه يصيح اللفظ مجملا- لا- محاله. ثم قال ان الحال فى سائر المركبات الاختراعيه أيضاً كذلك يعنى ان اللفظ فيها موضوع ابتداءً للمرتبه العليا و استعماله فى بقيه مراتبها من باب الادعاء و تنزيل الفاقد منزله الواجد أو من جهه الاشتراك فى الأثر.

و نتيجته ما أفاده-قده-ترجع إلى أمور:

(الأول): ان الموضوع له هو المرتبه العليا على كلا القولين غاية الأمر الصحيحى يدعى صحه الاستعمال فى خصوص المراتب الصحيحه بين بقيه المراتب و الأعمى يدعى صحته على الإطلاق.

(الثانى): أنه لا- فرق فى ذلك بين العبادات و غيرها من المركبات الاختراعيه (الثالث): ان الصحيحى و الأعمى محتاج كل منهما إلى تصوير جامع بين «صلاتى» القصر و الإتمام، ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع.

(الرابع): بطلان ثمره النزاع بين القولين:

أما الأول فيرده ان إطلاق ألفاظ العبادات على جميع مراتبها الدانيه، و العاليه بعرضهما العريض على نسق واحد من دون لحاظ عنايه فى شىء منها-مثلا- إطلاق لفظ ال«صلاه» على المرتبه العليا، و هى «صلاه» المختار الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط، و على بقيه المراتب ك«صلاه» المضطر و نحوه على نسق واحد بلا- لحاظ عنايه تنزيلها منزله الواجد، أو اشتراكها مع المرتبه العليا فى الأثر فلو كانت لفظه ال«صلاه» موضوعه لخصوص المرتبه العليا لكان استعمالها فى غيرها من المراتب النازله ك«صلاه» بدون قيام، أو إلى غير القبلة-مثلا- محتاجاً إلى لحاظ التنزيل، أو الاشتراك فى الأثر، مع إن الأمر ليس كذلك،

ضروره ان المتشرعه يطلقون لفظ ال«صلاه» على كل مرتبه من مراتبها غافلين عن لحاظ التنزيل، أو اشتراك هذه المرتبه مع المرتبه العليا فى الأثر، و لا يرون التفاوت فى مرحله الاستعمال و الإطلاق بينها و بين بقية المراتب أصلاً، فهذا يكشف كشفاً قطعياً عن ان الموضوع له هو الجبهه الجامعه بين جميع المراتب، لا خصوص المرتبه العليا، من دون فرق فى ذلك بين العبادات و غيرها من المركبات، فما أفاده-قده- كما لا يتم فى العبادات كذلك لا يتم فى سائر المركبات.

و اما الثانى فمع الإغماض عما أجبنا به عن الأمر الأول يرد عليه انه فرق بين المركبات الشرعيه و غيرها، و هو ان للمراتب العليا من المركبات غير الشرعيه حدوداً خاصه و أجزاء معينه التى لا يطرأ عليها الاختلاف بالزيادة و النقصه، و تنعدم بفقدان واحد منها، كما إذا فرض انها ذات أجزاء ثلاثه، أو أربعه، أو خمسه، أو عشره، أو أقل، أو أزيد على اختلافها باختلاف المركبات فحينئذ يمكن دعوى ان اللفظ موضوع لخصوص المراتب العليا منها، و إطلاقه على بقية المراتب من باب الادعاء و التنزيل، أو من جهه الاشتراك فى الأثر. و هذا بخلاف العبادات، فان المراتب العليا منها ليست لها اجزاء خاصه بحيث لا تختلف زياده و نقصه، فانها بأنفسها مختلفه و متشتمه من ناحيه الكميّه، أو الكيفيه-مثلاً- المرتبه العليا من «صلاه» الصبح غير المرتبه العليا من «صلاه» الظهرين، و كلاتهما غير المرتبه العليا من «صلاه» المغرب، و كل ذلك غير المرتبه العليا من «صلاه» العشاء بحسب الكميّه، أو الكيفيه، و هى بأجمعها غير المرتبه العليا من «صلاه» الآيات، و «صلاه» العيدين و غيرهما.

و على الجملة فلا شبهه فى أن «للصلاه» عرضاً عريضاً باعتبار أصنافها العديده و لكل واحد من أصنافها أيضاً عرض عريض باعتبار مراتبها الطويله، و من المعلوم أن المرتبه العليا من كل صنف من أصنافها مباينه للمرتبه العليا من صنف آخر، و هكذا:



فالنتيجة ان المراتب العاليه أيضاً متعدده فلا- بد من تصوير جامع بينها،ليكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع،للقطع بانتفاء الاشتراك اللفظي.

فقد ظهر ان الالتزام بالوضع لخصوص المرتبه العليا لا يغنى عن تصوير الجامع فهو مما لا بد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبه العليا؟ أم قلنا بأنه الجبهه الجامعه بين جميع المراتب؟ و من هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث أيضاً،و هو ان الحاجه إلى تصوير الجامع فهو مما لا- بد منه سواء قلنا بان الموضوع له المرتبه العليا؟ أم قلنا بأنه الجبهه الجامعه بين جميع المراتب؟ و من هنا يظهر الجواب عن الأمر الثالث أيضاً،و هو ان الحاجه إلى تصوير الجامع لا تختص بالقصر و الإتمام،بل لا بد من تصويره بين جميع المراتب العاليه و قد عرفت انها كثيره و لا تنحصر بالقصر و الإتمام.

و أما الأمر الرابع فقد تبين من ضوء بياننا المتقدم ان ثمره النزاع بين الأعمى و الصحيحى تظهر على هذا أيضاً و الوجه فى ذلك هو أن الأعمى لا محاله يدعى وضع اللفظ للجامع بين جميع المراتب العليا صحيحه كانت أو فاسده و الصحيحى يدعى وضعه لخصوص الصحيحه منها فعلى ذلك إذا فرض وجود مطلق فى البين و شك فى اعتبار شىء ما جزءاً،أو شرطاً فى المأمور به فبناء على الصحيحى لا- يجوز التمسك بإطلاقه،لأن الشك فى اعتباره مساوق للشك فى صدق المسمى،و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق،و بناء على الأعمى لا مانع منه،لأن صدق المسمى محرز بالوجدان و الشك إنما هو فى اعتبار أمر زائد فيدفع بالإطلاق.

نعم لا- يمكن التمسك بالإطلاق بالإضافة إلى بقيه المراتب،لعدم إحراز الإطلاق من جهه عدم العلم بالتنزيل و الادعاء،كما ذكره-قده-فلا- يمكن التمسك بإطلاق ما دل على وجوب ال«صلاه» لإثبات وجوبها على المضطر،أو نحوه، و ذلك من جهه عدم إحراز التنزيل و الادعاء بعد فرض ان الموضوع له لا يعم المشكوك فيه،لأنه خصوص المرتبه العليا.

و قد أصبحت النتيجة بوضوح أن تصوير الجامع على كلا القولين قد أصبح ضرورياً،و عليه فان أمكن تصويره فى مقام الثبوت على كلا القولين فللنزاع فى

مقام الإثبات مجال و إن لم يمكن تصويره إلا على أحد القولين دون الآخر فلا مناص من الالتزام بذلك القول.

فعلى ذلك يقع الكلام فى مقامين:

(الأول): فى تصوير الجامع بين الافراد الصحيحه فقط.

(الثانى): فى تصويره بين الأعم من الصحيحه، و الفاسده.

اما الكلام فى المقام الأول فقد ذهب المحقق صاحب الكفايه-قده- إلى ان وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه مما لا بد منه، و قد استدل على ذلك بقاعده فلسفيه و هى (ان الواحد لا يصدر إلا من الواحد) إذ لا بد من السنخيه بين العله، و معلولها و الواحد بما هو واحد لا يعقل مسانخته للكثير بما هو كثير، إذ لا بد من الالتزام بان العله هو الجامع بين الكثير و هو أمر واحد، ثم طبق-قده- هذه القاعده على المقام بتقريب ان الافراد الصحيحه من ال«صلاه»-مثلا- تشترك جميعها فى أثر وحدانى و هو النهى عن الفحشاء و المنكر بمقتضى قوله تعالى:

(الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر) كما هى تشترك فى انها عماد الدين، و معراج المؤمن، كما فى عده من الروايات، و لا يعقل أن يكون المؤثر فى ذلك الأثر الوحدانى جميع الأفراد الصحيحه على كثرتها لما عرفت من أن الواحد لا يسانخ الكثير فلا محاله يستكشف كشفاً قطعياً عن وجود جامع وحدانى بين تلك الأفراد الصحيحه، يكون هو المؤثر فى ذلك الأثر الوحدانى، و من هنا قال-قده- ان تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه بمكان من الإمكان بل هو ضرورى دون الأعم، لعدم تحقق صغرى هذه القاعده على قول الأعمى و بدونها لا طريق لنا إلى كشف الجامع من ناحيه أخرى.

و لكن لا يخفى ما فيما أفاده-قده- بل لم يكن يترقب صدوره منه، و ذلك من وجوه.

(الأول): ان هذه القاعده و ان كانت تامه فى العلل الطبيعیه لا محاله، دون

الفواعل الإرادية، و لكن ذلك فيما إذا كان المعلول واحداً بوحده شخصيه، و اما إذا كان واحداً بوحده نوعيه فلا تجرى فيه هذه القاعده، و قد مر الكلام فى ذلك فى البحث عن حاجه العلوم إلى وجود الموضوع فليراجع، و حيث ان وحده الأثر فى المقام وحده نوعيه لا شخصيه، فان النهى عن الفحشاء كلى له افراد و حصص بعدد افراد ال«صلاه» و حصصها فى الخارج، فلا شىء هناك يكشف عن وجود جامع بين افرادها-مثلا-«صلاه»الصحيح يترتب عليها نهى عن منكر، و«صلاه»المغرب يترتب عليها نهى آخر، و هكذا، فلا كاشف عن جهه جامعه بين الافراد و الحصص بقانون ان الأمور المتباينه لا تؤثر أثراً واحداً.

(الثانى): لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا تماميه القاعده حتى فى الواحد النوعى، فانها لا تتم فى المقام، لأنها لو تمت فيما إذا كانت الوحده وحده ذاتيه مقوليه فلا- تتم فيما إذا كانت الوحده وحده بالعنوان، دون الحقيقه و الذات، و لما كانت وحده النهى عن الفحشاء وحده عنوانيه، لا وحده مقوليه، ضروره ان النهى عن الفحشاء عنوان ينتزع عن ترك الأعمال القبيحه بالذات، أو من جهه النهى الشرعى، فكل واحد من هذه الأعمال حصه من الفحشاء و المنكر، و يعبر عن النهى عنه بالنهى عن الفحشاء، و لا مانع من أن ينتزع الواحد بالعنوان عن الحقائق المختلفه، و الأمور المتباينه خارجاً، و عليه فلا كاشف عن جهه جامعه ذاتيه مقوليه، و غايه ما هناك وجود جامع عنوانى بين الافراد الصحيحه كعنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر، مع الاختلاف فى الحقيقه و الذات، و من الضرورى عدم وضع لفظ ال«صلاه» لنفس العنوان.

(الثالث): انا نعلم بالضروره ان الأثر فى المقام غير مترتب على الجامع بين الافراد، و انما هو مترتب على افراد ال«صلاه» بخصوصياتها من الاجزاء و الشرائط المعتمره فيها، فان ترتب النهى عن الفحشاء و المنكر على ال«صلاه»

ليس كترتب الإحراق على النار، أو كترتب سائر الآثار الخارجيه على أسبابها، فان الأثر في جميع هذه الموارد مترتب على الجامع من دون دخل لأيه خصوصيه من الخصوصيات الفرديه.

و هذا بخلاف المقام، فان النهى عن الفحشاء و المنكر مما يترتب على افراد ال«صلاه» و حصصها بخصوصياتها الخاصه المعتره فى صحتها خارجاً، و لا ريب فى ان صحه«صلاه»الصبح منوطه بخصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الثانيه، و صحه«صلاه المغرب منوطه بخصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الثالثه، و عدم وقوعها فى الركعه الثانيه، و صحه«صلاه»الظهرين، أو«صلاه»العشاء متوقفه على خصوصيه وقوع التسليمه فى الركعه الرابعه، و مشروطه بعدم وقوعها فى الركعه الثالثه، و هكذا بقيه الخصوصيات، فالمؤثر فى جهه النهى عن الفحشاء حقيقه تلك الخصوصيات، و مع هذا كيف يمكن القول بان المؤثر فيه الجامع بين الافراد، فان الالتزام بذلك انما هو فيما إذا لم يكن دخل للخصوصيات فى ترتب الأثر، و هذا لا يعقل فى المقام، إذ كيف يمكن وجود جامع بين المشروط بشىء و المشروط بعدمه.

فتلخص ان الجامع الذاتى المقولى و لو سلمنا إمكان تعقله بين الافراد الصحيحه لم يكن لنا طريق إليه فى مقام الإثبات.

(الرابع): ان هذا الجامع الذى فرضه-قده-لا يخلو من أن يكون مركباً، أو يكون بسيطاً، و لا ثالث لهما و الأول لا يعقل، لأن الصحه و الفساد كما عرفت مفهومان إضافيان، و من المعلوم ان كل مركب فرض جامعاً فذلك المركب يتداخل فيه الصحه و الفساد، سواء كان المركب من المراتب العاليه ك«صلاه»المختار أو من المراتب الدانيه، أو من المراتب الوسطى فعلى جميع التقادير كان ذلك المركب صحيحاً بالقياس إلى شخص، أو زمان، أو حاله و فاسداً بالقياس إلى غير ذلك-مثلاً-«الصلاه»قصرأ صحيحه من المسافر، و فاسده من غيره،

و«الصلاه» قاعداً صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه و«الصلاه» مع الطهاره المائيه صحيحه من واجد الماء، و فاسده من فاقده، و مع الطهاره الترابيه يعكس ذلك، و هكذا، و عليه فكيف يعقل ان يكون المركب بما هو جامعاً و على الجملة قد ذكرنا سابقاً ان «للصلاه» مراتب عريضه، و من المعلوم ان تلك المراتب بأجمعها متداخله صحه و فساداً، فما من مرتبه من مراتب الصحيحه إلا و هى فاسده من طائفه حتى المرتبه العليا، فانها فاسده ممن لم يكلف بها فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى.

فقد أصبحت النتيجة ان استحاله تصوير الجامع التركيبى بين الافراد الصحيحه أمر بديهي.

و الثانى و هو (فرض الجامع بسيطاً) أيضاً غير معقول و الوجه فى ذلك هو ان الجامع المقولى الذاتى لا- يعقل ان ينطبق على مركب من حقيقتين متباينتين بالذات و الهويه، بدهاه استحاله تحقق جامع ما هوى بين الحقيقتين المتباينتين ذاتاً، و إلا فلا تكونان متباينتين، بل كانتا مشتركين فى حقيقه واحده، و هذا خلف و مقامنا من هذا القبيل بعينه، لأن ال«صلاه» مركبه وجداناً من مقولات متباينه بحد ذاتها كمقوله الوضع، و الكيف، و نحوهما، و قد برهن فى محله ان المقولات متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها فلا اشتراك لها فى حقيقه واحده، و من هنا كانت المقولات أجناساً عاليه، فلو كانت مندرجه تحت مقوله واحده لم تكن أجناساً عاليه، و مع ذلك كيف يعقل جامع مقولى بين الأفراد الصحيحه، بل لا يعقل فرض جامع لمرتبه واحده منها فضلاً عن جميع مراتبها المختلفه، و المركب بما هو مركب لا يعقل ان يكون مقوله على حده، ضروره اعتبار الوحده الحقيقه فى المقوله و إلا لم تنحصر المقولات، بل لا يعقل تركيب حقيقى بين افراد مقوله واحده فضلاً عن مقولات متعدده.

و قد تحصل من ذلك انه لا يعقل تصور الجامع الحقيقى البسيط لمرتبه واحده

من الـ«صلاه»فضلا عن جميع مراتبها، كما كان الأمر كذلك فى الجامع التركيبى.

(الخامس):قد ذكرنا سابقاً ان الصحه فى المقام بمعنى تماميه الشىء فى نفسه أعنى بها تماميته من حيث الاجزاء،و الشرائط،و قد تقدم ان الصحه من جهه قصد القربه،أو من جهه عدم النهى،أو المزاحم خارجه عن محل النزاع و غير داخله فى المسمى،فانه فى مرتبه سابقه قد يوجد له مزاحم و قد يقصد به التقرب و قد ينهى عنه و لكن مع ذلك لهذه الأمور دخل فى الصحه،و فى فعليه الأ-ثر فلو كان للصلاه-مثلا-مزاحم واجب،أو انها نهى عنها،أو لم يقصد بها التقرب لم يترتب عليها الأثر،و عليه فما يترتب عليه الأ-ثر بالفعل لم يوضع له اللفظ يقيناً و ما وضع له اللفظ ليس إلا- ما يكون مقتضياً و قابلاً لترتب الأثر عليه،و هذا كما يمكن صدقه على الافراد الصحيحه يمكن صدقه على الافراد الفاسده لأنها أيضاً قد تقع صحيحه بالإضافه إلى شخص أو زمان أو حاله لا محاله.

و على الجملة ان ما يترتب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً،و ما يترتب عليه الأثر بالافتضاء جامع بين الافراد الصحيحه و الفاسده جميعاً.

و قد تحصل من ذلك:ان ترتب النهى عن الفحشاء و المنكر على الصلوات الصحيحه بالفعل لا يفى بإثبات القول بوضع الألفاظ للجامع بين الافراد الصحيحه بخصوصها فانه سواء قلنا بذلك القول؟ أم لم نقل؟فترتبه متوقف على اعتبار شىء زائد على المسمى لا محاله.

(السادس):ان الجامع لا- بد من أن يكون أمراً عرفياً،و ما ذكره من الجامع على تقدير تسليم وجوده،و الإغماض عن جميع ما ذكرناه لا- يكون معنى عرفياً حتى يكون مسمى بلفظ الـ«صلاه»و مورداً للخطاب،ضروره ان اللفظ لا يوضع لمعنى خارج عن المتفاهم العرفى،و لا- يكون مثله متعلقاً للخطاب الشرعى فان الخطابات الشرعيه كلها منزله على طبق المفاهيم العرفيه،فلو فرض معنى يكون خارجاً عن الفهم العرفى لم يقع مورداً للخطاب الشرعى،أو العرفى.و لا يوضع

اللفظ بإزائه، وحيث ان الجامع فى المقام ليس أمراً عرفياً فلا يكون مسمى بلفظ الـ«صلاه»-مثلاً- ضروره ان محل كلامنا ليس فى تصوير جامع كيف ما كان، بل فى تصوير جامع عرفى يقع تحت الخطاب، لا فى جامع عقلى بسيط يكون خارجاً عن متفاهم العرف.

و بتعبير آخر ان المصلحه الداعيه إلى وضع الألفاظ إنما هى الدلاله على قصد المتكلم تفهيم معنى ما، فتلك المصلحه إنما دعت إلى وضعها للمعانى التى يفهمها أهل العرف و المحاوره، و أما ما كان خارجاً عن دائره فهمهم فلا مصلحه تدعو إلى وضع اللفظ بإزائه، بل كان الوضع بإزائه لغواً محضاً لا يصدر من الواضع الحكيم و لما لم يكن الجامع الذى فرضه بين الأفراد الصحيحه جامعاً عرفياً، فان كثيراً من الناس لا يعلم بتأثير الـ«صلاه» فى النهى عن الفحشاء و المنكر فضلاً عن العلم بكشفه عن جامع ذاتى مقولى-لم يكن ذلك الجامع موضوعاً له لمثل كلمه الـ«صلاه» و نحوها، بل المتفاهم منها عرفاً فى مثل قولنا فلان «صلى» أو «يصلى» أو نحو ذلك غير ذلك الجامع. فالنتيجه من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتى مقولى بين الأفراد الصحيحه غير معقول.

و اما تصوير جامع عنوانى بينها فهو ان كان ممكناً كعنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر، أو نحوه إلا ان لفظ الـ«صلاه» لم يوضع بإزاء هذا العنوان يقيناً، ضروره ان لفظ الـ«صلاه» لو كان موضوعاً لذلك العنوان لكان مرادفاً لكلمه «الناهى» عن الفحشاء و المنكر، و لازم ذلك أن يكون حمل ذلك العنوان على الـ«صلاه» من الحمل الأولى الذاتى لا الشائع الصناعى و هو باطل قطعاً.

لا- يقال: ان لزوم الترادف يبتنى على ان يكون لفظ الـ«صلاه» موضوعاً لنفس العنوان المذكور، و اما إذا فرضنا انه موضوع لواقع ذلك العنوان، و معنونه فلا يلزم ذلك.

فانه يقال: ان أريد بالمعنون ما يكون جامعاً بين الأفراد الخارجيه ليكون

صدقه عليها صدق الطبيعه على افرادها فقد عرفت انه لا دليل عليه، بل البرهان قائم على خلافه. و ان أريد بالمعنون نفس الافراد الخارجيه ليكون الوضع من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاصّ فهو باطل جزماً، و ذلك لأن إطلاق كلمه الـ«صلاه» على جميع أقسامها بشتى أنواعها و اشكالها على نسق واحد، و ليس استعمالها فى نوع، أو صنف، أو فرد مغايراً لاستعمالها فى نوع، أو صنف، أو فرد آخر.

و من هنا يكون حمل كلمه الـ«صلاه» بما لها من المعنى المرتكز فى أذهان المتشرعه على جميع أقسامها، و افرادها من قبيل حمل الكلى على افراده، و الطبيعى على مصاديقه، فوحده النسق فى إطلاق الكلمه، و كون الحمل شائعاً صناعياً يكشفان كشافاً قطعياً عن ان المعنى الموضوع له عام، لا خاص.

و على الجملة ان القول بكون الموضوع له خاصاً يشترك مع القول بالاشتراك اللفظى فى البطالين بل لا فرق بحسب النتيجة، حيث ان الموضوع له متعدد على كلا القولين، و إنما الفرق بينهما فى وحده الوضع، و تعدده.

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان تصوير جامع ذاتى مقولى على القول بالصحيح غير معقول، و تصوير جامع عنوانى و ان كان شيئاً معقولاً إلا ان اللفظ لم يوضع بإزائه، و لا بإزاء معنونه، كما عرفت. هذا.

و فى تقارير بعض الأعاظم قده - بياناً آخر لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، و ملخصه: هو أن الجامع لا ينحصر بالجامع المقولى و لا - بالجامع العنوانى، بل هنا جامع ثالث و هو المرتبه الخاصه من الوجود السارى، فان الصلاه - مثلاً - مركبه من مقولات متباينات، و تلك المقولات و ان لم تندرج تحت جامع مقولى حقيقى إلا انها مندرجه تحت مرتبه خاصه من الوجود السارى إليها، و تلك المرتبه الخاصه البسيطة و جود سار إلى جمله من المقولات، و محدود من ناحيه القله بالأركان على سعتها، و أما من ناحيه الزيادة فهو لا بشرط، و هذه



جهه جامعه بين جميع الأفراد الصحيحه، فالصلاه عباره عن تلك المرتبه الخاصه من الوجود، و على هذا كانت الصلاه امرأ بسيطاً خاصاً يصدق على القليل، الكثير، و القوي، و الضعيف.. و هكذا. و يردده (أولاً) انه لا ريب فى أن لكل مقوله من المقولات وجود فى نفسه فى عالم العين، فكما انه لا- يعقل أن يكون بين مقولتين، أو ما زاد جامع مقولى واحد بان تندرجا تحت ذلك الجامع، فكذلك لا يعقل أن يكون لهما وجود واحد فى الخارج، ضروره استحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى فى الوجود.

و على الجملة فكل مركب اعتبارى عباره عن نفس الاجزاء بالأسر، فالوحده بين اجزائه وحده اعتباريه، و من الضرورى انه ليس لمجموع تلك الاجزاء المتباينه بالذات و الحقيقه حصه خاصه من الوجود حقيقه ساريه إليها فالصلاه- مثلاً- مركبه من مقولات متباينه كمقوله الوضع، و الكيف، و نحوهما، و ليست تلك المقولات مشتركه فى مرتبه خاصه بسيطه من الوجود، لتكون وجوداً للجميع، و على ذلك فانه- قده- ان أراد به اشتراك تلك المقولات فى مفهوم الوجود فهو لا يختص بها، بل يعم جميع الأشياء، و ان أراد به اشتراكها فى حقيقه الوجود فالأمر أيضا كذلك، و ان أراد ان لتلك المقولات وحدها مرتبه خاصه من الوجود ففيه انه غير معقول كما عرفت، و قد برهن فى محله ان الاتحاد الحقيقى فى الوجود بين امرين، أو أمور متحصله مستحيل. و لو اعتبر الوحده بينهما أو بينها الف مره، و كيف ما كان فلا نعقل لذلك معنى متحصلا أصلاً.

و(ثانياً) انه لو سلم ذلك فان ال«صلاه» ليست عباره عن تلك المرتبه الخاصه الوجوديه، ضروره ان المتفاهم منها عند المشرعه ليس هذه، بل نفس المقولات، و الاجزاء، و الشرائط. و هذا واضح.

و(ثالثاً) انا قد ذكرنا سابقاً ان الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجيه، بل وضعت للماهيات القابله لأن تحضر فى الأذهان، و عليه فلا يعقل ان يوضع لفظ

ال«صلاه» لتلك المرتبه الخاصه من الوجود، فانها غير قابله لأن تحضر فى الذهن و لشيخنا المحقق-قده- بياناً ثالثاً فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه.

و إليك نصه: و التحقيق ان سنخ المعانى و الماهيات، و سنخ الوجود العينى الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان، فان سعه سنخ الماهيات من جهه الضعف و الإبهام، و سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية، فلذا كلما كان الضعف و الإبهام فى المعنى أكثر كان الإطلاق و الشمول أوفر، و كلما كان الوجود أشد و أقوى كان الإطلاق و السعه أعظم و أتم، فان كانت الماهيه من الماهيات الحقيقيه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارى و عوارض ذاتها، مع حفظ نفسها، كالإنسان-مثلا-فانه لا إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، و إنما الإبهام فيه من حيث الشكل، و شدة القوى، و ضعفها، و عوارض النفس، و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيه، و وجوداً، و إن كانت الماهيه من الأمور المؤتلفه من عدده أمور بحيث تزيد و تنقص كما و كيفاً، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقتها و شتاتها ان تلاحظ على نحو مبهم فى غايه الإبهام بمعرفيه بعض العناوين الغير المنفكه عنها، فكما أن الخمر-مثلا- مائع مبهم من حيث اتخاذه من العنب، و التمر، و غيرهما، و من حيث اللون، و الطعم، و الريح، و من حيث مرتبه الإسكار، و لذا لا يمكن وصفه إلا لمائع خاص بمعرفيه المسكريه من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلاً، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد فى ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات إلا حيثه المائعيه بمعرفيه المسكريه، كذلك لفظ ال«صلاه» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفاً، لا بد من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ ال«صلاه» إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات الخاصه، و لا دخل لما ذكرناه بالنكره، فانه لم يؤخذ فيه الخصوصيه البديله، كما أخذت فيها، و بالجمله

الإبهام غير الترديد، وهذا المذى تصورناه فى ما وضع له الصلاه بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتى مقولى، وجامع عنوانى، و من دون الالتزام بالاشتراك اللفظى مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع و لو تعيناً.

ثم قال-قده-بقوله و قد التزم بنظيره بعض أكابر فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهيه جواباً عن تصور شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده، و المتوسطه، و الناقصه، حيث قال: نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد مبهم غايه الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه، و نقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن اختلاف فى الافراد بحسب هوياتها(انتهى)مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره فى الحقائق المتأصله، و الماهيات الواقعيه، كما لا يخفى.

ثم قال-قده-و اما على ما تصورنا الجامع فالصحيحى، و الأعمى فى إمكان تصوير الجامع على حد سواء، فان المعروف ان كان فعليه النهى عن الفحشاء فهى كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه، و ان كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فيه كاشف عن الجامع بين الأعم، هذا.

يتلخص نتيجته ما أفاده-قده-فى ضمن أمور:

(الأول): ان الماهيه و الوجود متعاكسان من جهه السعه و الإطلاق، فالوجود كلما كان أشد و أقوى كان الإطلاق و الشمول فيه أوفر، و الماهيه كلما كان الضعف و الإبهام فيها أكثر كان الإطلاق و الشمول فيها أعظم و أوفر.

(الثانى): ان الجامع بين الماهيات الاعتباريه كالصلاه و نحوها سنخ أمر مبهم فى غايه الإبهام، فانه جامع لجميع شتاتها و متفرقاتها، و صادق على القليل، و الكثير، و الزائد، و الناقص-مثلا-الجامع بين افراد الصلاه سنخ عمل مبهم من جميع الجهات إلا من حيث النهى عن الفحشاء و المنكر، أو من حيث فريضه الوقت.

(الثالث) ان الماهيات الاعتباريه نظير الماهيات المتأصله التشكيكيه من جهه

إبهامها ذاتاً، بل ان ثبوت الإبهام فى الاعتباريات أولى من ثبوته فى المتأصلات.

(الرابع): ان القول بالصحيح، والأعم فى تصوير الجامع المزبور على حد سواء.

أما الأمر الأول فهو و ان كان متيناً إلا انه خارج عن محل كلامنا فى المقام.

و أما الأمر الثانى فيرده ان الأمر فى الماهيات الاعتبارية لا تكون مبهمه أصلاً، ضروره أن للصلاه-مثلاً-حقيقه متعينه من قبل مخترعها و هى أجزاء الرئيسيه التى هى عبارته عن مقوله الكيف، و الوضع، و نحوهما، و من المعلوم انه ليس فيها أى إبهام و غموض، كيف فان الإبهام لا يعقل أن يدخل فى تجوهر ذات الشئ فالشئ بتجوهر ذاته متعين و متحصل لا محاله، و إنما يتصور الإبهام بلحاظ الطوارى و عوارضه الخارجيه كما صرح هو-بقده-بذلك فى الماهيات المتأصله، فحقيقه ال«صلاه» حقيقه متعينه بتجوهر ذاتها، و انما الإبهام فيها بلحاظ الطوارى و عوارضها الخارجيه و عليه فالعمل المبهم إلا من حيث النهى عن الفحشاء، أو فريضه الوقت لا- يعقل أن يكون جامعاً ذاتياً و منطبقاً على جميع مراتبها المختلفه زياده، و نقيضه انطباق الكلى على افراده، و متحداً معها اتحاد الطبيعى مع مصاديقه ضروره، إذ قد عرفت ان ال«صلاه» مركبه من عدده مقولات متباينه فلا تندرج تحت جامع ذاتى، فلا محاله يكون ما فرض جامعاً عنواناً عرضياً لها، و متترعاً عنها إذ لا ثالث بين الذاتى و العرضى، و من الواضح جداً ان لفظ ال«صلاه» لم يوضع بإزاء هذا العنوان و الا لترادف اللفظان و هو باطل يقيناً.

و من هنا يظهر بطلان قياس المقام بمثل كلمه «الخمر» و نحوها مما هو موضوع للعنوان العرضى، دون الذاتى.

على أن الكلام فى هذه المسأله كما مرّ انما هو فى تعيين مسمى لفظ ال«صلاه» الذى هو متعلق للأمر الشرعى، لا فى تعيين المسمى كيف ما كان، و من الظاهر ان الجامع المزبور لا يكون متعلق الأمر، بل المتعلق له هو نفس الاجزاء المتقيده

بقيود خاصه،فانها هي التي واجده للملاك الداعي إلى الأمر بها، كما لا يخفى.

و من هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ الـ«صلاه» هذه الاجزاء المتقيده بتلك الشروط لا ذلك الجامع.و من الغريب انه-قده-قال:ان العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الـ«صلاه» إلا إلى سنخ عمل مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات المخصوصه» كيف فان العرف لا يفهم من إطلاق لفظ الـ«صلاه» إلا كميّه خاصه من الأجزاء،و الشروط التي تعلق الأمر بها وجوباً،أو ندباً،و في الأوقات الخاصه،أو في غيرها،و من هنا كان إطلاق لفظ الـ«صلاه» على صلاه العيدين و صلاه الآيات إطلاقاً حقيقياً من دون إعمال عنايه أو رعايه علاقته.

و بما ذكرناه يظهر حال ما أفاده(قدس سره)في الأمر الثالث فلا حاجه إلى الإعاده.

و(اما الرابع)فيرد عليه ما تقدم من أن النهي عن الفحشاء إنما يترتب فعلا- على ما يتصف بالصّحّه بالفعل،و هو غير المسمى قطعاً،فلا يمكن ان يكون ذلك جامعاً بين الافراد الصحيحه.

و قد تلخص من جميع ما ذكرناه ان الجامع بين الأفراد الصحيحه أما انه غير معقول أو هو معقول و لكن اللفظ لم يوضع بإزائه.

## تبصره

إذا لم يعقل جامع بين الأفراد الصحيحه فما هو المؤثر في النهي عن الفحشاء و المنكر؟ و الجواب عنه:هو أن حديث كفيّه تأثير الـ«صلاه» في الانتهاء عن الفحشاء و المنكر يمكن أن يكون بأحد وجهين:

(الأول):ان الصلاه باعتبار اجزائها المختلفه كمأ،و كيفاً مشتمله على

أرقى معانى العبودية و الرقيه،و لأجل ذلك تصرف النفس عن جمله من المنكرات و تؤثر فى استعدادها للانتهاك عنها من جهه مضاده كل جزء من اجزائها لمنكر خاص،فان المصلى الملتفت إلى وجود مبدأ و معاد إذا قرأ قوله تعالى(الحمد لله رب العالمين)التفت إلى أن لهذه العوالم خالقا،هو ربهم،و هو رحمان و رحيم، و إذا قرأ قوله تعالى(مالك يوم الدين)التفت إلى ان الله يسأل عما ارتكبه من القبائح و يجازى عليه فى ذلك اليوم،و إذا قرأ قوله تعالى(إياك نعبد و إياك نستعين) التفت إلى ان العباده،و الاستعانه منحصرتان به تعالى و تقدس،و لا يصلح غيره للعباده و الاستعانه،و إذا قرأ(اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين)التفت إلى ان طائفه قد خالفوا الله و عصوه عناداً،و لأجله وقع عليهم غضبه تعالى و سخطه،أو انهم خالفوه بغير عناد فصاروا من الضالين،و هناك طائفه أخرى قد أطاعوا الله و رسوله فوقعوا فى مورد نعمائه تعالى و رضاه،ففاتحه الكتاب بمجموع آياتها تكون عبره و عظه للمصلين الملتفتين إلى معانى هذه الآيات،ثم إذا وصل المصلى إلى حد الركوع و السجود فرقع ثم سجد التفت إلى عظمه مقام ربه الجليل،و ان العبد لا بد أن يكون فى غايه تذلل،و خضوع،و خشوع إلى مقامه الأقدس،فانهما حقيقه العبوديه،و أرقى معناها،و من هنا كانت عبادتيهما ذاتيه.

و من هنا كان فى الركوع و السجود مشقه على العرب فى صدر الإسلام فالتمسوا النبى صلى الله عليه و آله ان يرفع عنهم هذا التكليف و يأمرهم بما شاء،و ذلك لتضادهما الكبر و النخوه،و بما ان ال«صلاه»تكرر فى كل يوم،و ليله عدّه مرات فالالتفات إلى معانيها فى كل وقت أتى بها لا محاله تؤثر فى النفس،و تصرفها عن الفحشاء و المنكر.

(الثانى)ان الصلاه باعتبار انها مشروطه بعده شرائط فهى لا- محاله تنهى عن الفحشاء و المنكر فان الالتزام بإباحه المكان،و اللباس،و بالطهاره من الحدث

و الخبث-مثلا-يصرف المكلف عن كثير من المحرمات الإلهيه.

و قد نقل عن بعض السلاطين انه كان يمتنع عن شرب الخمر لأجل الصلاه، و كيف ما كان فالصلاه باعتبار هاتين الجهتين ناهيه عن عده من المنكرات لا محاله.

فتلخص ان تأثير الصلاه فى النهى عن الفحشاء باعتبار هاتين الجهتين واضح هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى فيقع فى تصوير الجامع على القول بالأعم و قد ذكر فيه عده وجوه:

(الأول): ما عن المحقق القمى-قده-من أن ألفاظ العبادات موضوعه بإزاء خصوص الأركان، و أما بقيه الاجزاء و الشرائط فهى دخيله فى الأمور به دون المسمى فلفظ ال«صلاه»-مثلا-موضوع لذات التكبيره، و الركوع، و السجود، و الطهاره من الحدث فانها أركان ال«صلاه» و أصولها الرئيسيه و اما بقيه فجميعاً معتبره فى مطلوبيتها شرعاً، لا فى تسميتها عرفاً، فيرجع حاصل ما أفاده-قده- إلى أمرين:

(الأول): ان البقيه بأجمعها خارجه عن المسمى، و دخيله فى الأمور به.

(الثانى): ان الأركان هو الموضوع له.

و قد أورد شيخنا الأستاذ-قده-على كل واحد من الأمرين إيراداً.

اما الأول فقد أورد عليه بأنه ان أراد بعدم دخول بقيه الاجزاء، و الشرائط فى المسمى عدم دخولها فيه دائماً فيرده انه ينافى الوضع للأعم فان لازمه عدم صدق لفظ ال«صلاه» على الفرد الصحيح إلا بنحو من العنايه و المجاز، و من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، و ان أراد به دخولها فيه عند وجودها، و خروجها عنه عند عدمها فهو غير معقول ضروره ان دخول شىء واحد فى ماهيه عند وجوده، و خروجه عنها عند عدمه امر مستحيل لاستحاله كون شىء جزء لماهيه مره، و خارجاً عنها مره أخرى، فان كل ماهيه متقومه بجنس و فصل أو

ما يشبههما فلا يعقل أن يكون شىء واحد مقوماً لماهيه عند وجوده، و لا يكون كذلك عند عدمه. فإذا لا يعقل أن تكون البقيه داخله فى المسمى عند تحققها، و خارجه عنه عند عدمها، فأمرها لا محاله يدور بين الخروج مطلقاً، أو الدخول كذلك و كلا الأمرين ينافى الوضع للأعم. أما الأول فلما عرفت، و اما الثانى فلأنه يناسب الوضع للصحيح لا للأعم كما لا يخفى.

ثم أورد-قده-على نفسه بان الالتزام بالتشكيك فى الوجود، و فى بعض الماهيات كالسواد و البياض و نحوهما يلزمه الالتزام بدخول شىء فى الوجود أو الماهيه عند وجوده، و بعدم دخوله فيه عند عدمه، فان المعنى الواحد على القول بالتشكيك يصدق على الواجد و الفاقد و الناقص و التام، فالوجود يصدق على وجود الواجب، و وجود الممكن على عرضه العريض، و كذا السواد يصدق على الضعيف و الشديد فليكن الـ«صلاه» أيضاً صادقاً على التام و الناقص و الواجد، و الفاقد على نحو التشكيك.

و أجاب عنه بان التشكيك فى حقيقه الوجود لا ندر ك حقيقته بل هو أمر فوق إدراك البشر و لا يعلم إلا بالكشف و المجاهده كما صرح به أهله، و أما التشكيك فى الماهيات فهو و ان كان امراً معقولاً إلا انه لا يجرى فى كل ماهيه، بل يختص بالماهيات البسيطة التى يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز كالسواد و البياض و نحوهما، و اما الماهيات التى تكون مركبه من جنس و فصل و ماده و صورته كالإنسان، و نحوه فلا يعقل فيها التشكيك، و عليه فلا يعقل التشكيك فى حقيقه الـ«صلاه» لأنها على الفرض مركبه من أركان و مقولات عديده فلا يعقل أن تكون بقيه الاجزاء، و الشرائط داخله فيها مره و خارجه عنها مره أخرى لتصدق الصلاه على الزائد و الناقص.

و(اما الثانى) فأورد عليه بان الأركان أيضاً تختلف باختلاف الأشخاص من القادر و العاجز و الغريق، و نحو ذلك فلا بد حينئذ من تصوير جامع بين مراتب



و بيان ذلك: هو ان الشارع جعل الركوع و السجود بعرضهما العريض ركناً فهما يختلفان باختلاف الحالات من الاختيار و الاضطرار، و أدنى مراتبهما الإشاره و الإيماء فحينئذ لا بد من تصوير جامع بين تلك المراتب ليوضع اللفظ بإزاء ذلك الجامع فإذا يعود الإشكال.

و من جميع ما ذكرناه يستبين ان ما ذكره-قده-لا يرجع عند التأمل إلى معنى محصل. هذا.

و أورد المحقق صاحب الكفايه-قده-على هذا الوجه من تصوير الجامع إيراداً ثالثاً، و ملخصه هو انا نقطع بان لفظ ال«صلاه»لم يوضع بإزاء الأركان الخاصه، ضروره انه يصدق على الفرد الفاقد لبعض الأركان إذا كان ذلك الفرد واجداً لبقية من الاجزاء و الشرائط و لا- يصدق على الفرد الواحد لجميع الأركان إذا كان ذلك الفرد فاقداً لتمام البقيه فلا- يصح إذا دعوى وضعها لخصوص الأركان فانه لا يدور صدق ال«صلاه»مدارها وجوداً و عدماً، كما لا يخفى.

و الصحيح هو ما أفاده المحقق القمي-قده-و لا يرد عليه شيء من هذه الإيرادات.

أما الإيراد الأول فلان فيه خلطاً بين المركبات الحقيقيه، و المركبات الاعتباريه، فان المركبات الحقيقيه التي تتركب من جنس و فصل و ماده و صوره، و لكل واحد من الجزئين جهه افتقار بالإضافه إلى الآخر لا يعقل فيها تبديل الاجزاء بغيرها، و لا الاختلاف فيها كماً و كيفاً، فإذا كان شيء واحد جنساً أو فصلاً لماهيه فلا يعقل أن يكون جنساً أو فصلاً لها مره، و لا يكون كذلك مره أخرى ضروره ان بانتفائه تنعدم تلك الماهيه لا- محاله-مثلا-الحيوان جنس للإنسان فلا يعقل ان يكون جنساً له في حال أو زمان، و لا يكون جنساً له في حال أو زمان آخر.. و هكذا فما ذكره-قده-تام في المركبات الحقيقيه و لا مناص

عنه و اما المركبات الاعتباريه التي تتركب من أمرين مختلفين أو أزيد و ليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقه، و لا- افتقار و لا ارتباط بل ان كل واحد منهما موجود مستقل على حiale، و مابين للآخر في التحصل و الفعلية، و الوحده العارضه عليهما اعتباريه لاستحاله التركب الحقيقى بين أمرين أو أمور متحصله بالفعل فلا يتم فيها ما أفاده- قده- و لا مانع من كون شيء واحد داخلا فيها عند وجوده، و خارجاً عنها عند عدمه.

و قد مثلنا لذلك في الدوره السابقه بلفظ ال«دار» فانه موضوع لمعنى مركب و هو ما اشتمل على حيطان و ساحه و غرفه و هي اجزائها الرئيسيه، و مقومه لصدق عنوانها فحيث ان كان لها سرداب أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من اجزائها و داخله في مسمى لفظها و إلا فلا.

و على الجملة فقد لاحظ الواضع في مقام تسميه لفظ ال«دار» معنى مركباً من اجزاء معينه خاصه و هي: الحيطان و الساحه و الغرفه فهي أركانها، و لم يلحظ فيها مواداً معينه و شكلاً خاصاً من الإشكال الهندسيه، و أما بالإضافه إلى الزائد عنها فهي مأخوذه لا بشرط بمعنى ان الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى، و على تقدير عدمه خارج عنه فالموضوع له معنى و سيع يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد.

و من هذا القبيل لفظ القباء و العباء بالإضافه إلى البطانه، و نحوها فانها عند وجودها داخله في المسمى، و عند عدمها خارج عنه و غير ضائر بصدقه.

و من هذا القبيل أيضاً الكلمه و الكلام فان الكلمه موضوعه للمركب من حرفين فصاعداً، فان زيد عليهما حرف أو أزيد فهو داخل في معناها و إلا- فلا، و الكلام موضوع للمركب من كلمتين فما زاد، فيصدق على المركب منهما و من الزائد على نحو واحد... و هكذا.

و بتعبير آخر ان المركبات الاعتباريه على نحوين:

أحدهما ما لوحظ فيه كثره معينه من جانب القله و الكثره و له حدّ خاص من الطرفين كالأعداد، فان الخمسه-مثلا-مركبه من أعداد معينه بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محاله.

و ثانيهما-ما لوحظ فيه اجزاء معينه من جانب القله فقط و له حد خاص من هذا الطرف، و أما من جانب الكثره و دخول الزائد فقد أخذ لا- بشرط، و ذلك مثل الكلمه و الكلام و الدار و أمثال ذلك فان فيها ما أخذ مقوماً للمركب، و ما أخذ المركب بالإضافة إليه لا- بشرط، و من الظاهر ان اعتبار اللا- بشرطيه فى المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق الخارجى كذلك يمكن أن يكون باعتبار دخول الزائد فى المركب. كما انه لا مانع من أن يكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد أمور على سبيل البدل، و قد مثلنا لذلك فى الدوره السالفه بلفظ الحلوى فانه موضوع للمركب المطبوخ من شكر و غيره سواء كان ذلك الغير دقيق أرز أو حنطه أو نحو ذلك.

و لما كانت ال«صلاه» من المركبات الاعتباريه فانك عرفت انها مركبه من مقولات متعدده كمقوله الوضع، و مقوله الكيف و نحوها، و قد برهن فى محله ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات فلا تندرج تحت مقوله واحده، لاستحاله تحقق الاتحاد الحقيقى بين مقولتين بل لا- يمكن بين افراد مقوله واحده فما ظنك بالمقولات فلا- مانع من الالتزام بكونها موضوعه للأركان فصاعداً.

و الوجه فى ذلك هو ان معنى كل مركب اعتبارى لا بد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلك المخترع هو الشارع المقدس أم غيره، و عليه فقد استفدنا من النصوص الكثيره ان حقيقه الصلاه التى يدور صدق عنوان ال«صلاه» مدارها وجوداً و عدماً عباره عن التكبيره و الركوع و السجود، و الطهاره من الحدث على ما سنتكلم فيها عن قريب إن شاء الله تعالى، و اما بقيه الاجزاء و الشرائط فهى عند وجودها داخله فى المسمى، و عند عدمها خارجه عنه و غير مضر بصدقه.

و هذا معنى كون الأركان مأخوذه لا بشرط بالقياس إلى دخول الزائد، وقد عرفت انه لا مانع من الالتزام بذلك فى الماهيات الاعتباريه و كم له من نظير.

و ان شئت فقل ان المركبات الاعتباريه أمرها سعه و ضيقاً بيد معتبرها فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو أمور بشرط لا كما فى الاعداد و قد يعتبر التركيب بين أمرين أو أزيد لا بشرط بالإضافه إلى دخول الزائد كما هو الحال فى كثير من تلك المركبات فالصلاه من هذا القبيل فانها موضوعه للأركان فصاعداً، و مما يدل على ذلك هو ان إطلاقها على جميع مراتبها المختلفه كما و كيفاً على نسق واحد، بلا لحاظ عنايه فى شىء منها فلو كانت الصلاه موضوعه للأركان بشرط لا فلم يصح إطلاقها على الواجد لتمام الاجزاء و الشرائط بلا عنايه مع انا نرى وجداناً عدم الفرق بين إطلاقها على الواجد، و إطلاقها على الفاقد أصلاً.

و قد تلخص من ذلك أن دخول شىء واحد فى ماهيه مركبه مره، و خروجه عنها مره أخرى انما يكون مستحيلاً فى الماهيات الحقيقيه، دون المركبات الاعتباريه و على ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن الإيراد الثانى أيضاً فان لفظ الـ«صلاه» موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الأركان على اختلافها كما و كيفاً، و له عرض عريض فباعتباره يصدق على الناقص و التام و القليل و الكثير على نحو واحد كصدق كلمه «الدار» على جميع افرادها المختلفه زياده و نقيصه كما و كيفاً إذاً لا نحتاج إلى تصوير جامع بين الأركان ليعود الإشكال.

و بتعبير واضح ان الأركان و ان كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الأستاذ قدّه - إلا انه لا يضر بما ذكرناه من أن لفظ الـ«صلاه» موضوع بإزاء الأركان بعرضها العريض، و لا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوته فانه موضوع لها كذلك على سبيل البدل، و قد عرفت انه لا مانع من أن يكون مقوم المركب الاعتبارى أحد الأمور على سبيل البدل.

و من ذلك يتبين ان ما ذكرناه غير مبنى على جواز التشكيك فى الماهيه أو فى

الوجود،فانه سواء قلنا به في الماهيه أو الوجود؟أم لم نقل؟فما ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفيه في أكثر المركبات الاعتباريه.

و اما ما أفاده-قده-من ان إدراك التشكيك في الوجود أمر فوق إدراك البشر فلا يعلم إلا بالكشف و المجاهده ففساده غنى عن البيان،كما لا يخفى على أهله.

و بما ذكرناه يظهر فساد الإيراد الثالث أيضاً و ذلك لأن الأركان قد يصدق عليها الصلاه الصحيحه فكيف يمنع عن صدق الصلاه عليها حتى على الأعم فلو كبر المصلى و نسي جميع الاجزاء و الشرائط غير الأركان و الوقت و القبلة حتى فرع منها يحكم بصحة صلاته بلا إشكال،و لم يستشكل في ذلك أحد من الفقهاء.

و من هنا يظهر بطلان ما أفيد ثانياً من ان لفظ ال«صلاه» يصدق على الفاقد لبعض الأركان فيما إذا كان واجداً لسائر الاجزاء و الشرائط،و وجه الظهور هو ما عرفت من ان الروايات الكثيره قد دلت على ان حقيقه ال«صلاه»التي تقوم بها هي التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره من الحدث،و المراد منها أعم من المائيه و الترابيه كما ان المراد من الركوع و السجود أعم مما هو وظيفه المختار أو المضطر كما عرفت.

فقد أصبحت النتيجة انه لا مانع من الالتزام بان الموضوع له هو خصوص الأركان و لا يرد عليه شيء مما تقدم.

## تذييل

قد نطقت روايات الباب و النصوص الكثيره على ان الأركان أربعه و هي:

(التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره).

اما الأولى فقد دلت نصوص عديده (1)على أن التكبيره ابتداءً«الصلاه»

ص: ١٤٣

١-١) منها صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:التكبيره الواحده في افتتاح الصلاه تجزى و الثلاث أفضل،و السبع أفضل كله.الوسائل الباب«١»من تكبيره الإحرام. و منها صحيحه زراره قال:سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيره الافتتاح قال:يعيد الوسائل الباب«٢»من تكبيره الإحرام. و منها موثقه عبيد بن زراره قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاه فنسى ان يكبر حتى افتتح الصلاه قال:يعيد الصلاه الوسائل الباب«٢»من تكبيره الإحرام. و منها صحيحه على بن يقطين قال:سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى ان يفتتح الصلاه حتى يركع قال:يعيد الصلاه الوسائل الباب«٢»من تكبيره الإحرام.

و بها افتتاحها و معنى هذا هو ان «الصلاه» لا تتحقق بدون ذلك فالمصلى لو دخل فى القراءه من دون أن يكبر لا يصدق أنه دخل فيها، و من هنا يظهر ان عدم ذكر التكبيره فى حديث لا- تعاد انما هو من جهه ان الدخول فى «الصلاه» لا يصدق بدونها حتى يصدق على الإتيان بها الإعاده فانها عرفاً وجود ثان للشىء بعد وجوده أولاً.

أو فقل ان المستفاد من هذه الروايات هو أن الصلاه عمل خاص لا يمكن الدخول فيه بدون الافتتاح بالتكبيره و لذا ورد فى بعض الروايات لا صلاه بغير افتتاح و عليه فلو دخل المصلى بدونها نسياناً أو جهلاً فلا يكون مشمولاً للحديث.

و اما الركوع و السجود و الطهور فقد دلت صحيحه الحلبي أو حسنته (بابن هاشم) على ان الصلاه ثلاثه أثلاث: ثلث منها الطهور، و ثلث منها الركوع، و ثلث منها السجود الحديث (١) فقد حصرت الصحيحه الصلاه بهذه الثلاثه، و لكن لا بد من رفع اليد عنها من هذه الجبهه بما دل من الروايات على ان التكبيره أيضاً ركن و مقوما لها كما عرفت.

بقى هنا شىء و هو ان التسليمه هل هى ركن للصلاه أيضاً؟ أم لا؟ وجهان بل قولان فذهب بعضهم إلى انها أيضاً ركن و استدل على ذلك بعده من الروايات (٢)

ص: ١٦٤

١ - ١) رواها فى الوسائل فى الباب «٩» من أبواب الركوع و السجود عن أبى عبد الله عليه السلام قال: الصلاه ثلاثه أثلاث ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود.

٢ - ٢) فى الوسائل الباب «١» من أبواب التسليمه مضمرة على بن أسباط عنهم عليهم السلام فى حديث طويل إلى ان قال: يسمى عند الطعام و يفشى السلام و يصلى و الناس نيام و له كل يوم خمس صلوات متواليات ينادى إلى الصلاه كنداء الجيش بالشعار و يفتح بالتكبير و يختم بالتسليم فى الوسائل فى الباب ١ من أبواب التسليمه موثقه أبى بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى رجل صلى الصبح فلما جلس فى الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته فان آخر الصلاه التسليم.

الداله على أن اختتام الصلاه بالتسليم،فهى داله على أن ال«صلاه»لا تتحقق بدون التسليم و ذهب جماعه منهم السيد(قده)فى العروه إلى انها ليست بركن،و هذا هو الأقوى،و دليلنا على ذلك هو انها لم تذكر فى حديث لا تعاد،فلو ترك المصلى التسليمه فى الصلاه نسياناً لم تجب عليه الإعاده فى الوقت فضلا عن القضاء فى خارجه و كيف كان فان قلنا بعدم كون التسليمه من الأركان كانت التسليمه أيضا خارجه عن المسمى.

فالتتيجه من جميع ما ذكرناه لحد الآن أمور:

(الأول):ان لفظ ال«صلاه»موضوع للأركان فصاعداً،و هذا على طبق الارتكازى العرفى كما هو الحال فى كثير من المركبات الاعتباريه.

(الثانى):ان اللفظ موضوع للأركان بمراتبها على سبيل البدل لا للجامع بينها،فان الجامع غير معقول كما عرفت و لا لمرتبته خاصه منها و ذلك من جهه أن إطلاق اللفظ على جميع مراتبها على نسق واحد.هذا،و قد تقدم انه لا بأس بكون المقوم للمركب الاعتبارى أحد أمور على نحو البدل.

(الثالث):ان الأركان على ما نطقت به روايات الباب عباره عن التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره و المراد الأعم من (المائيه،و الترابيه)كما أن المراد من الركوع و السجود أعم مما هو وظيفه المختار أو المضطر،و لكن مع هذا كله يعتبر فى صدق ال«صلاه»الموالاه،بل الترتيب أيضاً،و اما الزائد عليها فعند الوجود داخل فيها و إلا فلا.

ص: ١٦٥

(الرابع): ان دخول شىء واحد فى مركب مره، و خروجه عنه مره أخرى مما لا- بأس به فى المركبات الاعتباريه، بل هو على طبق الفهم العرفى كما لا يخفى.

الوجه الثانى من وجوه تصوير الجامع ما قيل من أن لفظ ال«صلاه» موضوع بإزاء معظم الاجزاء، و يدور صدقه مداره وجوداً و عدماً، و قد نسب شيخنا علامه الأنصارى- قده- هذا الوجه إلى المشهور، و كيف ما كان فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه- قده- بوجهين:

(الأول): ما أورده- قده- ثانياً على الوجه الأول من ان لازم ذلك.

هو أن يكون استعمال لفظ ال«صلاه» فيما هو المأمور به باجزائه، و شرائطه مجازاً و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا من باب إطلاق الكلى على فرده و الطبيعى على مصداقه، و هذا مما لا يلتزم به القائل بالأعم.

(الثانى): انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى فكان شىء واحد داخل فيه تاره، و خارجاً عنه أخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج، أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء، و هو كما ترى سيما إذا لو حظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

توضيحه: هو أنه لا ريب فى اختلاف ال«صلاه» باختلاف حالات المكلفين من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار، و نحو ذلك كما انه لا- ريب فى اختلافها فى نفسها باختلاف أصنافها من حيث الكم، و الكيف. و عليه فمعظم الأجزاء يختلف من هاتين الناحيتين فيلزم دخول شىء واحد فيه مره و خروجه عنه مره أخرى بل عند اجتماع تمام الأجزاء لا تعين لما هو الداخل عما ليس هو بداخل فان نسبه كل جزء إلى المركب على حد سواء، بل لا واقع له حينئذ إذ جعل عده خاصه من معظم الأجزاء دون غيرها ترجيح بلا مرجح فيكون المركب حينئذ من قبيل الفرد المردد الذى لا واقع له.



و لكن بما حققناه فى الوجه الأول من أن المسمى قد اعتبر لا بشرط بالإضافه إلى الزائد قد تبين الجواب عن الإيراد الأول فان معظم الأجزاء الذى أخذ مقوماً للمركب مأخوذ لا بشرط بالقياس إلى بقيه الأجزاء فهى داخله فى المسمى عند وجودها و خارجه عنه عند عدمها.

و بهذا يظهر الجواب عن الإيراد الثانى أيضاً، فان عند اجتماع تمام الاجزاء كان المسمى هو تمام الأجزاء، لا خصوص بعضها ليقال انه أمر مردد بين هذا و ذاك و ان شئت فقل ان اللفظ لم يوضع بإزاء مفهوم معظم الأجزاء و إلا- لترادف اللفظان و هو باطل قطعاً، بل هو موضوع بإزاء واقع ذلك المفهوم، و معنونه و هو يختلف باختلاف المركب نفسه مثلاً- معظم اجزاء صلاه الصبح بحسب الكم غير معظم اجزاء صلاه العشاء فلو كان المعظم لصلاه الصبح أربعة أجزاء- مثلاً- فلا- محاله كان المعظم لصلاه المغرب سته اجزاء.. و هكذا، و على هذا فاللفظ موضوع بإزاء المعظم على سبيل وضعه للأركان بمعنى أن المقوم للمركب أحد أمور على نحو البدل، فقد يكون المقوم أربعة أجزاء، و قد يكون ثلاثة أجزاء، و قد يكون خمسة أجزاء.. و هكذا، و قد تقدم انه لا مانع من الالتزام بذلك فى المركبات الاعتباريه، و كم له من نظير فيها، بل هو على وفق الارتكاز كما عرفت، و اما الزائد على المعظم فعند وجوده يدخل فى المسمى، و عند عدمه يخرج عنه فالموضوع له حينئذ هو مفهوم وسيع جامع لجميع شتاته و متفرقاته لا- خصوص المعظم بشرط لا و لا مرتبه خاصه منه، و من هنا يصدق على القليل و الكثير و الزائد و الناقص على نسق واحد. نظير لفظ الكلام، فانه موضوع فى لغه العرب لما تركب من حرفين فصاعداً فالحرفان مقومان لصدق عنوان الكلام فى لغه العرب، و اما الزائد عليهما من حرف أو حرفين، أو أزيد فعند وجوده داخل فى المسمى، و عند عدمه خارج عنه.

و من جميع ما ذكرناه يستبين انه لا بأس بهذا الوجه أيضاً مع الإغماض عن

الوجه الأول بان يكون اللفظ موضوعاً للمعظم لا بشرط، هذا مع اعتبار الموالاه و الترتيب أيضاً في المسمى إذ بدونهما لا يصدق على المعظم عنوان ال«صلاه».

(الوجه الثالث): ما قيل من أن لفظ ال«صلاه» موضوع للمعنى الذى يدور مداره التسميه عرفاً.

و فيه ان هذا الوجه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل، و ذلك لأن الصدق العرفى تابع لوجود المسمى فى الواقع و مقام الثبوت فلا يعقل ان يكون وجود المسمى فى الواقع و نفس الأمر تابعاً للصدق العرفى.

و لكن قد طهر مما ذكرناه ان مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثانى، فان المراد منه هو ان الكاشف عن وجود المسمى ليس إلا الفهم العرفى، فانه طريق وحيد فى مقام الإثبات إلى سعه المعنى، أو ضيقه فى مقام الثبوت، و حيث ان لفظ ال«صلاه» يصدق عند العرف على معظم اجزائها و لا- يصدق على غير المعظم يكشف عن انه موضوع بإزاء المعظم على الكيفيه التى تقدمت-مثلا-لفظ ال(ماء)فى لغه العرب موضوع لمعنى فى الواقع، و لكن الكاشف فى مقام الإثبات عن مقدار سعته أو ضيقه لا يكون إلا الصدق العرفى فلو رأينا إطلاق العرف لفظ ال(ماء)على ماء الكبريت نستكشف عن انه موضوع لمعنى وسيع فى الواقع.

و على الجملة فالمتبع فى إثبات سعه المعنى، أو ضيقه إنما هو فهم العرف و الصدق عندهم دليل على سعه المعنى بالقياس إلى ذلك المورد، كما ان عدم الصدق دليل على عدم السعه.

تتلخص نتيجته جميع ما ذكرناه لحد الآن فى خطوط:

(الخط الأول): فساد توهم الاشتراك فى وضع ألفاظ العبادات كما سبق.

(الخط الثانى): فساد توهم كون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً.

(الخط الثالث): عدم إمكان تصوير جامع ذاتى مقولى على القول بالصحيح (الخط الرابع): إمكان تصوير جامع عنوانى على هذا القول إلا انه ليس

بموضوع له كما عرفت.

(الخط الخامس): جواز تصوير جامع ذاتي بين الأعم من الصحيحه و الفاسده فالنتيجه على ضوء هذه الخطوط الخمس قد أصبحت ان ألفاظ العبادات ك«لصلاه» و نحوها موضوعه للجامع بين الافراد الصحيحه، و الفاسده لا لخصوص الجامع بين الأفراد الصحيحه.

و من هنا لا مجال للنزاع في مقام الإثبات عن ان الألفاظ موضوعه للصحيح أو للأعم فان النزاع في هذا المقام متفرع على إمكان تصوير الجامع على كلا القولين معاً فإذا لم يمكن تصويره إلا على أحدهما فلا مجال له أصلاً، إذ لا بد من الالتزام بالقول بالأعم و لا مناص عنه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المرتكز في أذهان المشرعه هو ان إطلاق لفظ ال«صلاه» على جميع افرادها الصحيحه، و الفاسده على نسق واحد من دون لحاظ عنايه في شيء منها ضروره انهم يستعملون هذا اللفظ في الجميع غافلين عن لحاظ قرينه المجاز و العنايه في موارد إطلاقه على الفرد الفاسد فلو كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح فلا محاله كان إطلاقه على الفاسد محتاجاً إلى لحاظ عنايه و قرينه، مع ان الأمر على خلاف ذلك و ان الاستعمال في الجميع على نسق واحد فلا فرق بين قولنا فلان صلى«صلاه» صحيحه، أو تلك ال«صلاه» صحيحه، و بين قولنا فلان صلى«صلاه» فاسده أو هذه ال«صلاه» فاسده.. و هكذا، و حيث ان استعمالات المشرعه تابعه للاستعمالات الشرعيه فتكشف تلك عن عموم المعنى الموضوع له عند الشارع المقدس أيضاً.

## نمره المسأله

### اشاره

ذكروا لها ثمرات:

الأولى: ما اشتهر من أن الأعمى يتمسك بالبراءه في موارد الشك

ص: ١٦٩

فى الأجزاء و الشرائط، و الصحىحى يتمسك بقاعده الاشتغال و الاحتياط فى تلك الموارد.

و لكن التحقىق ان الأمر لىس كذلك و لا فرق فى التمسك بالبراءه، أو الاشتغال بىن القولىن -أصلاً- و الوجه فى ذلك:

هو انا إذا قلنا بالوضع للأعم فالتمسك بالبراءه مبتن على القول بانحلال العلم الإجمالى فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطىين، فانه ان قلنا بالانحلال و ان العلم الإجمالى ينحل إلى علم تفصىلى و شك بدوى فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عن وجوب الأكثر و التقىيد الزائد فان مسألتنا هذه من إحدى صغرىات كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطىين، و ذلك لأن تعلق التكلىف فى المقام بالطبىعى الجامع بىن المطلق و المقيد معلوم لنا تفصىلاً (و هو الماهيه المهمله العارىه عن جمىع الخصوصىيات) و انما هو شكنا فى تعلقه به على نحو الإطلاق بمعنى عدم تقىيده بشىء لا جزء و لا شرطاً، أو على نحو التقىيد به بأحد النحوىن المذبورىن، فحىئنذ إن قلنا بانحلال العلم الإجمالى فى تلك المسأله و الرجوع إلى البراءه عن التكلىف الزائد عن المقدار المعلوم كما هو كذلك فنقول هنا أيضاً بالانحلال و الرجوع إلى البراءه عن التقىيد الزائد. و اما لو قلنا بعدم انحلال العلم الإجمالى فى تلك المسأله فلا بد من الاحتياط و الرجوع إلى قاعده الاشتغال و على ذلك فلا ملازمه بىن القول الأعمى و الرجوع إلى البراءه.

و أما على الصحىح فان قلنا بان متعلق التكلىف عنوان بسىط، و خارج عن الأجزاء و الشرائط، و انما هى سبب لوجوده فلا محاله يكون الشك فى جزئيه شىء أو شرطىته شكاً فى المحصل فلا- بد من القول بالاشتغال إلا- ان هذا مجرد فرض غير واقع فى الخارج بل انه خلاف مفروض البحث إذا المفروض ان متعلق التكلىف هو الجامع بىن الأفراد الصحىحه، و نسبته إلى الأجزاء و الشرائط نسبه الطبىعى إلى افراده أو نسبه العنوان إلى معنونه، و على كلا التقدىرىن فلا يكون المأمور به

مغايراً فى الوجود مع الأجزاء و الشرائط و مسبباً عنها.

و على الجملة ان كلا من السبب و المسبب موجود فى الخارج بوجود مستقل على حiale و استقلاله كالقتل المسبب عن مقدمات خارجيه أو الطهاره الخبيثه المسببه عن الغسل بل الحديثه المسببه عن الوضوء و الغسل و التيمم على قول، فإذا كان المأمور به أمراً بسيطاً مسبباً عن شىء آخر، و مترتباً عليه وجوداً فلا محاله يرجع الشك فى جزئيه شىء أو شرطيهه بالإضافه إلى سببه إلى الشك فى المحصل، و لا إشكال فى الرجوع معه إلى قاعده الاشتغال فى مورده، و لكن المقام لا يكون من ذلك الباب، فان الجامع الذى فرض وجوده بين الأفراد الصحيحه لا- يخلو أمره من أن يكون من الماهيات المتأصله المركبه، أو البسيطه، أو من الماهيات الاعتباريه و العناوين الانتزاعيه و على كل تقدير لا بد من أن يكون منطبقاً على الأجزاء و الشرائط الخارجيه انطباق الكلى على افراده، و معه لا يرجع الشك إلى الشك فى المحصل ليكون المرجع فيه قاعده الاشتغال.

اما على الأول فلان المفروض أن الجامع هو عين الأجزاء و الشرائط فالأجزاء مع شرائطها بأنفسها متعلقه للأمر، و وحدتها ليست وحده حقيقيه، بل وحده اعتباريه بداهه أنه لا تحصل من ضم ماهيه الركوع إلى ماهيه السجود ماهيه ثالثه غير ماهيتهما، و عليه فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عند الشك فى اعتبار شىء زائد على المقدار المعلوم بناء على صحه الانحلال فى مسأله دوران الواجب بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، لأن تعلق التكليف حينئذ بالمقدار المتيقن من الأجزاء و قيودها معلوم و الشك فى غيره شك فى التكليف فالمرجع فيه البراءه و بناء على عدم الانحلال فى تلك المسأله فالمرجع فيه قاعده الاشتغال.

و أما على الثانى فكذلك لأن الطبيعى عين افراده خارجاً و متحد معها عيناً فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء مع شرائطها سواء قلنا بان متعلق الأوامر الطبائع أم قلنا بأنه الافراد اما على الثانى واضح. و اما على الأول فالاتحاد الطبيعى معها

غايه الأمر ان الخصوصيات الفرديه غير دخيله فى ذلك فعلى كلا القولين يرجع الشك فى اعتبار شىء جزء أو شرطاً إلى الشك فى إطلاق المأمور به و تقييده لا إلى امر خارج عن دائره المأمور به، فبناء على الانحلال فى تلك المسأله كان المرجع فيه البراءه عن التقييد المشكوك فيه.

و اما على الثالث فالامر أيضاً كذلك لأن الأمر الانتزاعى لا وجود له خارجاً يتعلق به الأمر، و انما الموجود حقيقه هو منشأ انتزاعه فالأمر فى الحقيقه متعلق بمنشأ الانتزاع و هو فى المقام نفس الأجزاء و الشروط، و أخذ ذلك الأمر الانتزاع فى لسان الدليل متعلقاً للأمر إنما هو لأجل الإشاره إلى ما هو متعلق الحكم فى القضيئه.

فالتتيجه ان الشك فى اعتبار جزء أو قيد على جميع التقادير يرجع إلى الشك فى تقييد نفس المأمور به بقيد زائد على المقدار المتيقن فبناء على ما هو الصحيح من انحلال العلم الإجمالى عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر نرجع هنا إلى البراءه.

و بتعبير آخر. اننا قد بينا فى مبحث النهى عن العبادات و أشرنا فيما تقدم أيضاً ان الصحه الفعلية التى هى منتزعه عن انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً لا يعقل أخذها فى متعلق الأمر لتأخرها عنه فالمتعلق على كلا القولين نفس الاجزاء مع قيودها الخاصه غايه الأمر انه على القول بالوضع للصحيح كان المسمى تمام الاجزاء مع تمام القيود، و على القول بالأعم كان هو الأعم، و على هذا كان الشك فى اعتبار أمر زائد على المقدار الذى نعلم بتعلق الأمر به من الاجزاء و الشروط مورداً للبراءه، بلا فرق فى ذلك بين القول بالصحيح و القول بالأعم.

فتلخص ان أخذ الصحه بمعنى التماميه فى المسمى لا يمنع عن جريان البراءه على القول بالانحلال كما هو القوى.

فقد أصبحت النتيجة من جميع ما ذكرناه ان القول بوضع الألفاظ للأعم لا يلزمه جريان البراءه دائماً كما ان القول بوضعها للصحيح لا يلزمه الالتزام بالاشتغال

كذلك بل هما في ذلك سواء، فان جريان البراءة و عدمه مبنيان على الانحلال و عدمه في تلك المسألة، لا على الوضع للصحيح، أو الأعم.

و على ضوء هذا يستبين فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من أنه على الصحيح لا مناص من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنه على الأعمى لا- مناص من الرجوع إلى البراءة بتقريب ان تصوير الجامع على الصحيح لا يمكن إلا بتقييد المسمى بعنوان بسيط خاص أما من ناحيه علل الأحكام أو من ناحيه معلولاتها، و ان هذا العنوان خارج عن المأتي به و مأخوذ في المأمور به، و عليه فالشك في اعتبار شيء جزء أو شرطاً لا محاله يوجب الشك في حصول العنوان المزبور فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل و المرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءة.

و الوجه في فساده هو ما سبق: من أن الجامع على القول بالصحيح على كل تقدير لا بد من ان ينطبق على الاجزاء و الشروط انطباق الكلى على فرده، و عليه كان الشك في اعتبار جزء، أو قيد في المأمور به من دوران المأمور به نفسه بين الأقل و الأكثر، فعلى القول بالانحلال كان المرجع فيه البراءة عن وجوب الأكثر فنتيجة ذلك: هي ان المأمور به بتمام اجزائه، و شرائطه هو الأقل دون الأ-كثر و قد عرفت أن القول بالاشتغال مبنى على أن يكون المأمور به عنواناً بسيطاً مسبباً عن الأ-جزاء، و الشروط الخارجيتين، و متحصلاً منهما، و هو خلاف المفروض.

و أما ما ذكره-قده- من انه على الصحيح لا بد من تقييد المسمى بعنوان بسيط، أما من ناحيه العلل، أو من ناحيه المعلولات فيرده انه خلط بين الصحة الفعلية التي تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به في الخارج، و الصحة بمعنى التماميه فالحاجه إلى التقييد إنما تكون فيما إذا كان النزاع بين الصحيحى، و الأعمى في أخذ الصحة الفعلية في المسمى، و عدم أخذها فيه، فانه على الصحيح لا بد من تقييده بعنوان خاص كعنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر، أو نحوه مما هو مؤثر في حصول الغرض. و لكن قد تقدم انه لا يعقل أخذها في المأمور به فضلاً عن

أخذها فى المسمى فلا تكون الصّحه بهذا المعنى مورداً للنزاع، فان النزاع كما عرفت مراراً إنّما هى فى الصّحه بمعنى التماميه، و من المعلوم انها ليست شيئاً آخر وراء نفس الأجزاء، و الشرائط بالأسر. و لا هى موضوع للآثار، و لا مؤثره فى حصول الغرض، و عليه فلا حاجه إلى تقييد المسمى بعنوان بسيط خارج عنهما.

و من هنا يظهر ان هذه المسأله ليست من المسائل الأصوليه و الوجه فى ذلك هو ما حققناه فى أول الكتاب فى مقام الفرق بين المسائل الأصوليه، و مسائل بقيه العلوم من أن كل مسأله أصوليه ترتكز على ركيزتين أساسيتين:

(الركيزه الأولى): أن تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى الإلهى و بهذه الركيزه امتازت المسائل الأصوليه عن القواعد الفقهيّه بأجمعها على بيان تقدم (الركيزه الثانيه): ان يكون وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها أى بلا ضم كبرى أو صغرى أصوليه أخرى إليها- و بهذه الركيزه امتازت عن مسائل سائر العلوم الدخيله فى الاستنباط من النحو، و الصرف، و الرجال، و المنطق، و اللغه، و نحو ذلك، فان مسائل هذه العلوم و ان كانت دخيله فى الاستنباط إلا انها ليست بحيث لو انضم إليها صغرياتها أنتجت نتيجة فقهيّه.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر أن هذه المسأله ليست من المسائل الأ-صوليه، بل هى من المسائل اللغويه فلا-تقع فى طريق الاستنباط بلا ضم كبرى أصوليه إليها و هى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و يترتب على ذلك ان هذه الثمره ليست ثمره لهذه المسأله، بل هى ثمره لمسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هى من مبادئ تلك المسأله فالبحث عنها محقق لموضوع البحث عن تلك المسأله، و كذا الثمره الآتية، فانها ثمره لمسأله المطلق و المقيد. دون هذه المسأله.

نعم هى محققه لموضوع التمسك بالإطلاق فالبحث عن جواز التمسك بالإطلاق و عدم جوازه و ان كان بحثاً عن مسأله أصوليه إلا ان البحث عن ثبوت الإطلاق



و عدمه بحث عن المبادئ.

(الثمره الثانيه): ما ذكره جماعه منهم المحقق صاحب الكفايه-قده-من أنه يجوز التمسك بالإطلاق، أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزء، أو شرطاً، ولا- يجوز التمسك به على القول بالصحيح، بل لا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العمليه.

بيان ذلك: ان التمسك بالإطلاق يتوقف على إثبات مقدمات:

(الأولى): ان يكون الحكم في القضييه وارداً على المقسم بين قسمين، أو أقسام بان يكون له قابليه الانطباق على نوعين، أو أنواع.

(الثانيه): ان يحرز كون المتكلم في مقام البيان و لو بأصل عقلائي، و لم يكن في مقام الإهمال، أو الإجمال.

(الثالثه): أن يحرز انه لم ينصب قرينه على التعيين.

فإذا تمت هذه المقدمات استكشف بها الإطلاق في مقام الثبوت، و ان مراده الاستعمالي مطابق لمراده الجدي، و ليس لأيه خصوصيه مدخله فيه، فإذا شك في دخل خصوصيه من الخصوصيات فيه يدفع ذلك بالإطلاق في مقام الإثبات و حيث أن هذه المقدمات تامه على القول بالوضع للأعم، فان الحكم حينئذ قد تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحه، و الفاسده فإذا أحرز ان المتكلم في مقام البيان، و لم ينصب قرينه على التقييد فلا- مانع من التمسك بالإطلاق لدفع ما شك في اعتباره جزء، أو قيداً، لأنه شك في اعتبار امر زائد على صدق اللفظ و في مثله لا مانع عن التمسك بالإطلاق لإثبات عدم اعتباره.

و على الجملة فعلى القول بالأعم إذا تمت المقدمتان الأخيرتان يجوز التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمل دخله في المأمور به جزء، أو شرطاً، لتماميه المقدمه الأولى على الفرض، و عليه فما ثبت اعتباره شرعاً بأحد النحوين المزبورين فهو، و الزائد عليه حيث أنه مشكوك فيه، و لم يعلم اعتباره فالمرجع فيه الإطلاق،

به يثبت عدم اعتباره.

و هذا بخلاف القول بالوضع للصحيح، فان المقدمه الأولى على هذا القول مفقوده، إذا الحكم حينئذ لم يرد إلا على الواجد لتمام الأجزاء، و الشروط فلو شك في جزئيه شيء أو شرطيه فلا محاله يرجع الشك إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للمشكوك فيه لاحتمال دخله في المسمى، و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق.

فقد تحصل من ذلك: جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم في موارد الشك في الأجزاء، و الشروط، و عدم جوازه على القول بالصحيح.

نعم على القول بالأعم لو شك في كون شيء ركناً للصلاه أو لم يكن فلا يجوز التمسك بالإطلاق لأن الشك فيه يرجع حينئذ إلى الشك في صدق اللفظ و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق، كما مر بيانه.

و قد يورد على هذه الثمره بوجه:

(الأول): انه لا فرق بين القولين في جواز التمسك بالإطلاق، و عدم جوازه و الوجه في ذلك: هو أن مناط الجواز كون المتكلم في مقام البيان، و انه لم ينصب قرينه على التقييد، و عليه فكما ان الأعمى يتمسك بالإطلاق فيما إذا احتمل دخل شيء في الأمور به زائداً على القدر المتيقن، فكذلك الصحيح يتمسك به إذا شك في اعتبار أمر زائد على المقدار المعلوم. من هنا يتمسكون الفقهاء (رض) بإطلاق صحيحه حماد التي وردت في مقام بيان الأجزاء، و الشروط و بين الإمام عليه السلام فيها جميع أجزاء الـ«صلاه» من التكبيره و القراءه، و الركوع، و السجود، و نحوها، و حيث لم يبين فيها الاستعاذه مثلاً فيتمسك بإطلاقها على عدم وجوبها فلا فرق في ذلك بين القول بالوضع للصحيح و القول بالأعم، فتلخص: ان العبره بكون المتكلم في مقام البيان و عدم إتيانه بقرينه في كلامه، لا بكون الوضع للأعم أو الصحيح كما لا يخفى.

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم و ملخصه: ان التمسك بالإطلاق موقوف على

إحراز المقدمات الثلاث. أولها إحراز تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الاستعمالي و قابليه انقسامه إلى قسمين، أو أقسام، فهذه المقدمه لا- بد من إحرازها و إلا فلا يعقل الإطلاق في مقام الثبوت كي يستكشف ذلك بالإطلاق في مقام الإثبات و حيث انه على القول بالصحيح قد تعلق الحكم بحصه خاصه، و هي خصوص الحصه الصحيحه فالمقدمه الأولى مفقوده، فالإطلاق اللفظي على القول بالصحيح غير معقول.

و أما ما استشهد على ذلك بتمسك الفقهاء (رض) بإطلاق صحيحه حماد المتقدمه فهو خلط بين الإطلاق الحالى، و الإطلاق اللفظي، فان إطلاق الصحيحه إطلاق مقامي، و هو أجنبي عن الإطلاق اللفظي المتقوم بإحراز صدق المفهوم على المورد المشكوك فيه، و الذى لا يمكن التمسك به على الصحيحى هو الإطلاق اللفظي، و أما الإطلاق المقامى فالتمسك به مشترك فيه بين القول بالصحيح و القول بالأعم و السر فى ذلك: ان المعتبر فى الإطلاق اللفظي أن يرد الحكم فى القضية على الطبيعى الجامع القابل للانطباق على حصص عديده، و لا أقل من حصتين. و بعد ذلك تصل النوبه إلى إحراز بقيه المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان، و عدم إتيانه بالقرينه على إرادته الخلاف. و لأجل ذلك لا يسع القائل بوضع الألفاظ للصحيح ان يتمسك بالإطلاق، و ذلك للشك فى صدق المفهوم على الفاقده لما يحتمل دخله فى المسمى. و أما الإطلاق الأحوالى فلا يعتبر فيه ذلك، بل المعتبر فيه سكوت المتكلم عن البيان حين ما يورد الحكم على نفس الأجزاء، و الشرائط، أو الافراد -مثلا- إذا كان المولى فى مقام بيان ما يحتاجه اليوم من اللحم، و الخبز، و الأرز، و اللبن، و غيرها من اللوازم، فأمر عبده بشرائها، و لم يذكر الدهن -مثلا- فبما انه كان فى مقام البيان، و لم يذكر ذلك فيستكشف منه عدم إرادته له و إلا لبينه.

و من هنا لا- نحتاج فى هذا النحو من الإطلاق إلى وجود لفظ مطلق فى القضية بل هو مناقض له كما عرفت آنفاً، و الإطلاق فى الصحيحه من هذا القبيل، فانه

سلام الله عليه كان في مقام بيان الاجزاء، والشرائط، فكلما لم يبينه يستكشف عدم دخله في الأمور به.

فالتيجة ان أحد الإطلاقين أجنبي عن الإطلاق الآخر رأساً، وجواز التمسك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسك بالآخر، كما انه لا فرق في جواز التمسك بالإطلاق الأحوالي بين القول بالوضع للصحيح، والقول بالوضع للأعم. و أما الإطلاق اللفظي فلا يجوز التمسك به على القول بالصحيح دون الأعم. فما أورده القائل من الإشكال لا يرجع إلى معنى محصل.

(الثاني): ان الأعمى كالصحيح في عدم إمكان التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو قيد و ذلك لأن أدله العبادات جميعاً من الكتاب، والسنة مجمله و لم ترد شيء منها في مقام البيان فإذا كان المتكلم فيها في مقام الإهمال، أو الإجمال فلا يجوز التمسك بإطلاقها غايه الأمر ان عدم جواز التمسك على هذا القول من جهة واحده و هي عدم ورود مطلقات العبادات في مقام البيان، بل انها جميعاً في مقام التشريع و الجعل بلا- نظر لها إلى خصوصيتها من الكمية، والكيفية. و على القول بالصحيح من ناحيتين: و هما عدم ورود المطلقات في مقام البيان و عدم تعلق الحكم بالجامع و المقسم، فالتيجة عدم صحة التمسك بالإطلاق على كلا القولين.

و الجواب عنه: مضافاً إلى انه رجم بالغيب ان الأمر ليس كما ذكره القائل، فان من الآيات الكريمة ما ورد في الكتاب، و هو في مقام البيان كقوله تعالى:

(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فالمفهوم من كلمه الصيام عرفاً كف النفس عن الأكل، و الشرب، و هو معناه اللغوي، فالصيام بهذا المعنى كان ثابتاً في سائر الشرائع و الأديان بقريته قوله تعالى: (كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) حيث لم يعتبر فيه سوى الكف عن الأكل و الشرب عند تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

نعم ان ذلك يختلف كيفية باختلاف الشرائع، و لكن كل ذلك الاختلاف

يرجع إلى الخارج عن ماهية الصيام بل قد يعتبر فيه كما في شرع الإسلام الكف عن عدة أمور آخر أيضاً كالجماع والارتماس في الماء والكذب على الله تعالى و على رسوله صلى الله عليه وآله و على الأئمة الأطهار عليهم السلام و ان لم يكن الكف عنها معتبراً في بقيه الشرائع والأديان. و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شيء في هذه الماهية قيداً، و عدم اعتباره كذلك فلا مانع من أن نرجع إلى إطلاق قوله تعالى كتب عليكم الصيام اه.

و به يثبت عدم اعتباره فحال الآيه المباركه حال قوله تعالى: (أحل الله البيع) و(تجاره عن تراض) و ما شاكلهما، فكما انه لا مانع من التمسك بإطلاقها في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها، فكذلك لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الآيه المباركه في باب الصوم عند الشك في دخل شيء في صحته شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما في السنه من الروايات المطلقة الوارده في مقام البيان منها قوله عليه السلام في التشهد (يتشهد) فان مقتضى إطلاقه عدم اعتبار أمر زائد على نفس الشهادتين فلو شك في اعتبار التوالى بينهما فيدفع بالإطلاق و كذا غيره من نصوص الباب فلاحظ.

هذا كله على تقدير تسليم أن يكون الضابط في كون المسأله أصوليه ترتب ثمره فعلية عليها إلا- ان الأمر ليس كذلك، فان الضابط للمسأله الأصوليه إمكان وقوعها في طريق الاستنباط لا فعليته.

و ملخص ما ذكرناه في الجواب عن هذا الإيراد امران:

(الأول): ان المطلق الوارد في مقام البيان من الكتاب و السنه موجود، و ليس الأمر كما ذكره القائل.

(الثاني): لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان المتكلم لم يكن في مقام البيان في شيء من مطلقات العبادات إلا ان إمكان ترتب هذه الثمره يكفينا لكون المسأله أصوليه، لما عرفت من أن الميزان فيها إمكان وقوعها في طريق استنباط حكم فرعى كلي لا فعلية ذلك كما تقدم.

نعم الّذى يرد هنا ما ذكرناه سابقاً من أن هذه الثمره ليست ثمره لهذه المسأله و لا تترتب عليها بلا واسطه، بل هى من ثمرات كبرى مسأله المطلق و المقيد، و هى من صغريات تلك الكبرى و من مبادئها من جهه ان البحث فيها فى الحقيقه عن ثبوت الإطلاق و عدم ثبوته، و البحث عن جواز التمسك به و عدم جوازه بحث عن المسأله الأصوليه. دونه.

(الثالث): ان الإطلاق و التقييد فى العبادات إنما يلاحظ بالإضافة إلى المأمور به و متعلق الأمر، لا- بالقياس إلى المسمى بما هو، ضروره ان الإطلاق أو التقييد فى كلام الشارع أو غيره إنما يكون بالقياس إلى مراده، و انه مطلق أو مقيد لا إلى ما هو أجنبى عنه، و على ذلك فلا فرق بين القولين، فكما ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بالإطلاق، فكذلك الأعمى.

أما الصحيحى فلما عرفت من عدم إحرازه الصدق على الفاقد لما شك فى اعتباره جزء أو شرطاً لاحتمال دخله فى المسمى.

و أما الأعمى فلأجل أنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة، و انها مأخوذه فى المأمور به و متعلق الأمر، فان المأمور به حصه خاصه من المسمى و هى الحصه الصحيحه، ضروره ان الشارع لا يأمر بالحصه الفاسده، و لا بما هو الجامع بينه و بين الصحيح، و على ذلك فلا يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك فى جزئيه شىء، أو شرطيته للشك حينئذ فى صدق المأمور به على الفاقد للشىء المشكوك فيه.

و على الجملة فلا فرق بين أن تكون الصحه مأخوذه فى المسمى، و أن تكون مأخوذه فى المأمور به فعلى كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالإطلاق غايه الأمر ان الشك فى الصدق على الصحيحى من جهه أخذ الصحه فى المسمى، و على الأعمى من جهه العلم بتقييد المأمور به بالصحة لا محاله.

فالتتيجه: هى عدم جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين إذ لا ثمره فى البين.

و الجواب عنه يظهر مما بيناه سابقاً: فان الصحه الفعلية التي هي منتزعه عن انطباق المأمور به على المأتى به خارجاً في موارد الامتثال و الأجزاء غير مأخوذه في المأمور به قطعاً، بل لا يعقل ذلك كما سبق، و انما النزاع في أخذ الصحه بمعنى التماميه أعنى به تماميه الشىء من حيث الأجزاء، و القيود في المسمى فالقائل بالصحیح يدعى وضع لفظ ال«صلاه» مثلاً للصلاه التامه من حيث الأجزاء، و الشروط. و القائل بالأعم يدعى وضع اللفظ للأعم، و على ذلك فلو شككنا في اعتبار شىء جزء، أو قيداً في المأمور به كالسوره-مثلاً- فعلى القول بالوضع للصحیح كان صدق اللفظ بما له من المعنى على الفاقد لها غير معلوم، لاحتمال دخلها فيه، و إمكان أن يكون المجموع هو المسمى بلفظ ال«صلاه» و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق. و على القول بالوضع للأعم كان صدق اللفظ على الفاقد معلوماً، و انما لشك في اعتبار امر زائد عليه، و فى مثله لا- مانع من التمسك بالإطلاق لنفى اعتبار الشىء المشكوك فيه، و به ثبت ان المأمور به هو طبعى ال«صلاه» الجامع بين الفاقد و الواجده للسوره، و من انطباق ذلك الطبعى على المأتى به بلا سوره ننتزع الصحه فالصحه بمعنى التماميه تثبت بنفس التمسك بالإطلاق بضميمه ما علم من الأجزاء و الشروط تفصيلاً، و الصحه المنتزعه غير مأخوذه في المأمور به فضلاً عن المسمى.

و على الجملة فالمأمور به على كلا- القولين و ان كان هو ال«صلاه» الواجده لجميع الأجزاء، و الشروط فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، الا- ان الاختلاف بينهما فى نقطه أخرى، و هى ان صدق اللفظ على الفاقد لما يشك فى اعتباره معلوم على القول الأعمى، و انما الشك فى اعتبار امر زائد عليه. و أما على الصحیحى فالصدق غير معلوم. و على أساس تلك النقطه يجوز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم دون القول بالصحیح.

فقد أصبحت النتيجة ان هذه الشبهه مبتنيه على أخذ الصحه الفعلية فى المأمور به و لكن قد تقدم فساده.

و من هنا قال شيخنا الأستاذ-قده-ان هذه الشبهه ليست بذات أهميه كما اهتم بها شيخنا العلامة الأنصارى-قده-و أطال الكلام فيها و اعتنى بالجواب عنها فوق ما تستحق،و الصحيح ما أفاده-قده-.

و ربما قيل بان ثمره النزاع تظهر فى النذر و ذلك كما لو نذر أن يعطى ديناراً للمصلى ركعتين فبناء على القول بالأعم يجزى الإيعطاء للمصلى ركعتين،و لو كانت صلاته فاسده،و على القول بالصحيح لا يجزى ذلك بل يجب عليه الإيعطاء للمصلى صلاه صحيحه،و لا تبرأ ذمته إلا بذلك.

لا- يخفى أن أمثال هذه الثمره غير قابله للذكر و العنوان فى المباحث الأصوليه لأنها ليست ثمره للمسأله الأصوليه فان ثمرتها استنباط الحكم الكلى الفرعى،و أما تطبيقه على موارد و مصاديقه فليس ثمره للبحث الأصولى،بل لا يصلح هذه الثمره لآيه مسأله علميه و لو كانت المسأله من المبادئ.

هذا مضافا إلى أن وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر فى الكيفيه، و الكميه،و أجنبى عن الوضع للصحيح،أو الأعم،فلو قصد الناذر من كلمه المصلى من أتى بالصلاه الصحيحه لم تبرأ ذمته بالإيعطاء لمن «يصلى»فاسده،و لو قلنا بوضع الألفاظ للأعم،و لو قصد منها الآتى بالصلاه و لو كانت فاسده برئت ذمته بذلك،و ان قلنا بوضع الألفاظ للصحيح.

على ان الصحه المتنازع دخلها فى المسمى غير الصحه المعبره فى مرحله الامتثال فيمكن أن يكون المأتى به صحيحاً من جهه وجدانه تمام الأجزاء،و الشرائط، و فاسداً من الجهات الأخرى،و عليه تحصل براءه الذمّه بالإيعطاء لمن «يصلى» فاسده أيضاً.

ثم انا قد ذكرنا فى الدوره السابقه ثمره لهذه المسأله غير ما ذكره القوم.

و هى ان الحكم الوارد على عنوان ال«صلاه»و مفهومها يختلف باختلاف القولين -مثلا-قد ورد النهى عن «صلاه»الرجل و بحذائه امرأه«تصلى»فعلى القول



الصحيح لو علمنا بفساد «صلاة» المرأة لا تكون «صلاة» الرجل منهيًا عنها لعدم صدق ال «صلاة» على ما أتت المرأة به فلا يصدق حينئذ انه «صلى» و بحذائه امرأه «تصلى» و اما على القول بالأعم كانت منهيًا عنها. هذا.

و لكن قد تبين مما تقدم ان هذه الثمرة أيضاً ليست بثمرة لبحث أصولي، بل لا تترتب على النزاع بين القولين، فانك عرفت ان القول بالصحيح لا يلازم الصحة في مقام الامتثال، فان الصحة هناك غير الصحة المأخوذة في المسمى على هذا القول، كما مر.

فقد استبان من مجموع ما ذكرناه تحت عنوان الثمرة لحد الآن أمور:

(الأول): ان البحث عن هذه المسألة ليس بحثاً أصولياً، بل بحث عن المبادئ، و ذكرها في هذا العلم لأجل ان لها فائده جلية، و مناسبة شديده مع بعض المسائل الأصولية.

(الثاني): أن ما ذكره من الثمرات لها عمدتها الثمرة الأولى، و الثانية ليس بثمرة للبحث عن هذه المسألة كما عرفت.

(الثالث): ان جواز الرجوع إلى البراءة، أو عدم جوازه غير مبني على القول بالوضع للصحيح، أو الأعم، بل مبني على انحلال العلم الإجمالي، و عدمه في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(الرابع): ان القول بالوضع للأعم يحقق موضوع جواز التمسك بالإطلاق أو العموم، كما ان القول بالوضع للصحيح يحقق موضوع عدم جوازه. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

و يقع البحث عنه في مقامين:

(الأول): فيما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك بإطلاقات المعاملات من العقود، والإيقاعات على كلا القولين، ولا يختص الجواز باختيار الوضع للأعم و من هنا تنتفى الثمره المتقدمه في العبادات هنا.

(الثاني): فيما ذكره جماعه منهم المحقق صاحب الكفايه-قده-من ان النزاع في المعاملات انما يجرى فيما إذا كانت الألفاظ أسام للأسباب، دون المسببات، فان المسببات أمور بسيطه غير قابله لأن تتصف بالصحة، و الفساد، بل هي تتصف بالوجود عند وجود أسبابها، و بالعدم عند عدمها.

و لتحقيق الكلام في المقامين نقول:

أما المقام الأول فالأمر كما ذهب إليه المشهور من جواز التمسك بالإطلاقات حتى على القول بالصحيح، و الوجه في ذلك هو أن المعاملات أمور عرفيه عقلانيه و ليست من الماهيات المخترعه عند الشارع المقدس، و انما هي ماهيات قد اخترعها العقلاء قبل هذه الشريعه لتمشيه نظام الحياه، ثم لما جاء نبينا الأعظم صلى الله عليه و آله لم يخالفهم في هذه الطريقه المستقره عندهم، و لم يجعل صلى الله عليه و آله طرقاً خاصه لا بد للناس ان يمشى على طبق تلك الطرق، بل و لم يتصرف فيها تصرفاً أساسياً، بل أمضاها على ما كانت عندهم، و تكلم بلسانهم فهو صلى الله عليه و آله كأحدهم من هذه الجبهه.

نعم قد تصرف صلى الله عليه و آله فيها في بعض الموارد فنهى عن بعض المعاملات كالمعامله الربويه، و ما شاكلها، و زاد في بعضها قيدها، أو جزء لم يكن معتبراً عند العقلاء كاعتبار البلوغ في المتعاقدين، و اعتبار الصيغه في بعض الموارد.

و على ذلك الأصل نحمل ما ورد في الشرع من الآيات و الروايات كقوله تعالى

(أوفوا بالعقود) (و أحل الله البيع) (و تجاره عن تراض) و كقوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتي) (و الصلح جائز) و نحو ذلك على المفاهيم التي قد استقرت عندهم، و جرى ديدنهم عليها، فانه صلى الله عليه و آله لم يتصرف فيها لا لفظاً و لا معنى، و تكلم بما تكلموا به من الألفاظ، و اللغات، إذاً تكون تلك الأدلة مسوقة لإمضاء المعاملات العرفيه العقلائيه، و حيث أن المعاملات عندهم قسمان فعلى، و قولى إلا فى بعض الموارد فتلك الأدلة تدل على إمضاء كلا القسمين إلا فى بعض الموارد الخاصه التي اعتبر الشارع فيها اللفظ، أو اللفظ الخاص، كما فى الطلاق، و النكاح، و ما يشبههما و عليه فان دل دليل من قبل الشارع على اعتبار شىء جزء، أو قيداً فنأخذ به، و ان شككنا فيه فتمسك بإطلاقات تلك الأدله، و ثبت بها عدم اعتباره.

و من هنا يظهر فساد ما ربما يورد على الشهيد -قده- حيث قال: «ان الماهيات الجعليه كال«صلاه» و ال«صوم» و سائر العقود حقيقه فى الصحيح، و مجاز فى الفاسد إلا- الحج، لوجوب المضى فيه» مع انه -قده- كغيره يتمسك بإطلاقات المعاملات، و الحال ان الصحيحى لا يمكنه التمسك بها لإجمال الخطاب.

و وجه الفساد هو ما عرفت من انه لا مانع من التمسك بإطلاقات المعاملات على القول بالصحيح، كما عرفت.

و على الجملة فالمعاملات المأخوذه فى موضوع أدله الإمضاء كالبيع، و نحوه معاملات عرفيه عقلائيه و لم يتصرف الشارع فيها أى تصرف لا- من حيث اللفظ، و لا من حيث المعنى، بل أمضاها بما لها من المفاهيم التي قد استقر عليها الفهم العرفى و تكلم بالألفاظ التي كانت متداوله بينهم فى محاورتهم قبل الشريعه الإسلاميه، فحينئذ ان شك فى اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف و العقلاء فتمسك بإطلاق الأدله و نفى بذلك اعتباره، كما انه لم يكن معتبراً عند العرف، إذ لو كان معتبراً للزم على الشارع المقدس بيانه و حيث انه صلى الله عليه و آله كان فى مقام البيان و لم يبين فعلم عدم اعتباره.

و من هنا تفترق المعاملات عن العبادات، فإن العبادات حيث انها ماهيات مخترعه عند الشارع بجميع اجزائها، و شرائطها فلو كانت موضوعه للصحيحه يمكننا التمسك بإطلاقاتها عند الشك في جزئيه شىء، أو شرطيته، لاحتمال دخله في المسمى كما سبق. و هذا بخلاف المعاملات فانها ماهيات مخترعه عند العرف فلو شككنا في اعتبار شىء فيها شرعاً فيكون الشك في أمر زائد على ما كان معتبراً عندهم، و في مثله لا مانع من التمسك بالإطلاق و لو على القول بكونها موضوعه للصحيحه.

نعم لو شككنا في اعتبار شىء فيها عرفاً كاعتبار المالىه-مثلاً- أو نحوها فلا يمكننا التمسك بالإطلاق لعدم إحراز صدق البيع على فاقد المالىه، أو نحوها هذا بناء على القول بالصحيح. و اما بناء على الأعم فلا مانع من التمسك بالإطلاق حتى إذا كان الشك في اعتبار شىء فيها عرفاً إلا فيما إذا كان الشك في دخله في المسمى.

و صفوه القول ان حال المعاملات عند العرف حال العبادات عند الشارع المقدس، فكما أن ثمره جواز الأخذ بالإطلاق، و عدم جوازه تظهر بين القولين في العبادات، فكذلك تظهر بينهما في المعاملات، و إنما تنتفى الثمره بين القولين فيها أى (المعاملات) لو شككنا في اعتبار جزء، أو قيد فيها شرعاً، لا عرفاً فانه يجوز حينئذ التمسك بالإطلاق مطلقاً حتى على القول بالوضع للصحيح، كما مر.

و ربما يورد بان حديث التمسك بالإطلاق في المعاملات انما يتم فيما لو كانت المعاملات أسامى للأسباب، دون المسببات، فانه حينئذ مجال للتمسك بإطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) (و تجاره عن تراض) و نحوهما لإثبات إمضاء كل سبب عرفى إلا ما نهى عنه الشارع. و أما لو كانت المعاملات أسامى للمسببات فالإمضاء الشرعى المتوجه إليها لا يدل على إمضاء أسبابها، لعدم الملازمه بين إمضاء المسبب و هو المبادله في البيع و ما شاكلها، و إمضاء السبب و هو المعاطاه أو الصيغه الفارسيه -مثلاً- و من الواضح ان أدله الإمضاء جميعاً من الآيات، و الروايات متجهه إلى

إمضاء المسببات، و لا- تنظر إلى إمضاء الأسباب أصلاً، ضروره ان الحليه فى قوله تعالى أحل الله البيع ثابتة لنفس المبادله و الملكيه فى مقابل تحريمها، و لا معنى لحليه نفس الصيغه أو حرمتها، و وجوب الوفاء فى قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) ثابت للملكيه و المبادله، فان الوفاء على ما ذكرناه بمعنى الإنهاء و الإتمام، و من المعلوم انه لا يتعلق بنفس العقد فانه آنى الحصول فلا بقاء له، بل لا بد و ان يتعلق بما له قابليه البقاء و الدوام و هو ليس فى المقام إلا نفس المسبب، و النكاح فى قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) نفس علاقته الزواج بين المرء و المرأة، لا نفس الصيغه و كذا الصلح فى قوله صلى الله عليه و آله: (الصلح جائز) و نحو ذلك، و عليه فلو شككنا فى حصول مسبب من سبب خاص كالمعاطاه-مثلاً-فمقتضى الأصل عدم حصوله، و الاقتصار على الأخذ بالقدر المتيقن إلا فيما إذا كان له سبب واحد، فان إمضاء مسبيه يستلزم إمضائه لا محاله، و إلا لكان إمضائه بدونه لغواً محضاً، و كذا فيما إذا لم يكن فى البين قدر متيقن، فان نسبه المسبب حينئذ إلى الجميع على حد سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض، و فى غير هاتين الصورتين لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، و فى الزائد عليه نرجع إلى أصله العدم.

و قد أجب عنه شيخنا الأستاذ-قده- بان نسبه صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبه الأسباب إلى مسبباتها، ليكونا موجودين خارجين يترتب أحدهما على الآخر ترتباً قهرياً، و يكون تعلق الإراده بالمسبب بتبع تعلقها بالسبب من جهة ان اختياريه المسبب باختياريه السبب، كما هو الحال فى جميع الأفعال التوليديه، بل نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها، و الإراده تكون متعلقه بنفس المعامله ابتداءً، كما هو الحال فى سائر الإنشاءات، فان قولنا «بعت» أو «صل» ليس بنفسه موجداً للملكيه، أو الطلب فى الخارج، نظير الإلقاء الموجد للإحراق، بل الموجد فى الواقع هو الإراده المتعلقه بإيجاده إنشاءً، فتحصل انه إذا لم تكن الصيغ من قبيل الأسباب، و المعاملات من قبيل المسببات فلم يكن هناك موجودان خارجيان

مترتبان كى لا- يكون إمضاء أحدهما لإمضاء للآخر، بل الموجود واحد غايه ما فى الباب انه باختلاف الآله ينقسم إلى أقسام عديده، فالبيع المنشأ بالمعاطاه قسم، و بغيرها قسم آخر، و باللفظ العربى قسم، و بغير العربى قسم آخر.. و هكذا، فإذا كان دليل إمضاء البيع-مثلا- فى مقام البيان و لم يقيد بنوع دون نوع فيستكشف منه عمومه لجميع الأقسام و الأنواع، كما فى بقيه المطلقات حرفاً بحرف هذا ما أجاب به-قده- عن الإشكال.

و لكن لا يمكن المساعده على ما أفاده-قده- ذلك لعدم الفرق فى محل الكلام بين أن يعبر عن صيغ العقود بالأسباب، أو يعبر عنها بالآلات، فان أدله الإمضاء إذا لم تكن ناظره إلى إمضاء تلك الصيغ فلا يفرق بين كونها أسباباً، أو آله، و لا أثر للاختلاف فى مجرد التعبير.

و من الغريب انه-قده- قد استدل على شمول أدله الإمضاء لصيغ العقود بان الآله و ذيهما ليسا كالسبب و المسبب يمتاز أحدهما من الآخر فى الوجود، بل هما موجودان بوجود واحد فإمضاء ذى الآله يلازم إمضاء الآله لا محاله. وجه الغرابه انه لا ريب فى تعدد وجود الصيغ و وجود ما يعبر عنه بالمسببات فى باب المعاملات فان المسببات هى الأمور الاعتباريه النفسائيه التى لا وجود لها إلا- فى عالم الاعتبار، و الأسباب عبارته عن الأفعال و الألفاظ، و هما من الموجودات الحقيقيه الخارجيه سواء عبر عنها بالأسباب، أو بالآلات، فكما ان إمضاء المسبب لا يلازم إمضاء السبب، فكذلك إمضاء ذى الآله لا يلازم إمضاء الآله، لعدم تفاوت بينهما إلا- فى التعبير. و عليه فلا- بد من الاقتصار على القدر المتيقن على كل تقدير، فلو شك فى حصول مسبب كالمملكه، أو نحوها من سبب خاص كالمعاطاه-مثلا- أو بغير العربى، أو نحو ذلك فمقتضى الأصل عدم حصوله إلا إذا كان له سبب واحد فان إمضاء المسبب حينئذ يلازم إمضاء سببه لا محاله، و إلا لكان إمضائه لغواً.

و الصحيح فى الجواب عنه هو انا لو سلمنا ان نسبه صيغ العقود إلى المعاملات

نسبه الأسباب إلى مسيبتها، أو نسبه الآله إلى ذبيها و أغمضنا النظر عما سلكناه في باب المعاملات من انها أسام للمركب من المبرز و المبرز خارجاً فلا- سبب و لا- مسبب و لا- آله و لا- ذبيها كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى، فمع ذلك لا يتم الإشكال المزبور، فانه انما يتم فيما إذا كان هناك مسبب و أحد و له أسباب عديده، فحينئذ يقال أن إمضائه لا يلازم إمضائها جميعاً، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن لو كان، و فى الزائد نرجع إلى أصله عدم حصوله.

نعم لو فرضنا انه لم يكن بينها قدر متيقن، بل كانت نسبه الجميع إليه على حد سواء أمكننا أن نقول بان إمضاء المسبب إمضاء لجميع أسبابه، فان الحكم بإمضاء بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح، و الحكم بعدم الإمضاء رأساً مع إمضاء المسبب على الفرض غير معقول، و لكنه فرض نادر جداً، بل لم يتحقق فى الخارج، و أما إذا كانت المسببات كالأسباب متعدده كما هو كذلك فلا يتم الإشكال بيان ذلك: ان المراد بالمسبب اما أن يكون هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكتنا. أو يكون هو الوجود الإنشائي المتحصل من الصيغه أو غيرها كما هو مسلكتهم فى باب الإنشاء، حيث انهم فسروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ، و من هنا قالوا ان صيغ العقود أسباب للمعاملات من جهه انها لا توجد إلا بها فالبيع لا يوجد إلا بعد قوله بعت و كذا غيره، أو ان المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلاني فانه مسبب و فعل البائع-مثلا- سبب، فإذا صدر من البائع بيع يترتب عليه إمضاء العقلاء ترتب المسبب على السبب و اما الإمضاء الشرعى فلا يعقل أن يكون مسبباً، بدهاه ان المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء من قبل الشارع المقدس فلا يعقل أن يكون هو نفسه، و إلا لزم تعلق الإمضاء بنفسه فى مثل قوله تعالى: (أحل الله البيع) و (أوفوا بالعقود) و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) و نحو ذلك، فان المعنى حينئذ هو أن الله أحل البيع الذى أحله، و أوجب الوفاء بالعقد الذى أوجب الوفاء به، و ان النبى صلى الله عليه و آله سن النكاح الذى سنه... و هكذا. و ان كان ربما يظهر من كلام المحقق صاحب الكفايه-قده-

فى مبحث النهى عن المعاملات حيث قال: بعد ما حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى دلاله النهى على الصحه «و التحقيق انه فى المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب لاعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت المعامله مؤثره صحيحه» و كيف كان فاحتمال أن يكون المسبب هو الإمضاء الشرعى فاسد قطعاً. و على جميع التقادير المذكوره لا يتم إشكال عدم التلازم بين إمضاء المسبب و إمضاء سببه.

أما بناء على أن يكون المسبب عباره عن الاعتبار القائم بالنفس فلا محاله يتعدد المسبب بتعدد مبرزه خارجاً-مثلاً- لو اعتبر زيد ملكيه داره لشخص فأبرزها باللغه العربيه، و اعتبر ملكيه بستانه لآخر فأبرزها باللغه الفارسيه، و اعتبر ملكيه فرسه لثالث فأبرزها بالمعاطاه، و اعتبر ملكيه كتابه لرابع فأبرزها بالكتابه، أو الإشاره، فهنا اعتبارات متعدده خارجاً، و كل واحد منها يباين الآخر لا محاله، و ان كان الجميع صادراً من شخص واحد فضلاً عما إذا صدر عن اشخاص متعدده، كما إذا باع زيد فرسه بالصيغه العربيه، و باع عمرو داره بالصيغه الفارسيه، و باع ثالث كتابه بالمعاطاه... و هكذا. حيث لا شبهه فى أن الاعتبار القائم بزيد المبرز فى الخارج بالصيغه العربيه يباين كلا من الآخرين، و كذا كل واحد منها بالإضافه إلى الآخرين.

و على ذلك فإذا فرضنا ان الشارع أمضى الاعتبار المبرز فى الخارج باللغه الفارسيه أو بالمعاطاه فلا محاله أمضى المعاطاه أو الصيغه الفارسيه التى يعبر عنها بالسبب، و إلا لكان إمضائه بدون إمضائها لغواً محضاً، بداهه انه لا معنى لأن يمضى الشارع الملكيه المبرزه بالمعاطاه و لا يمضى نفس المعاطاه، و يمضى الملكيه المظهره بالعقد الفارسى و لا يمضى نفس هذا العقد... و هكذا، فان معنى عدم إمضاء الشارع هذا السبب عدم حصول الملكيه به خارجاً، و هذا مناقض لحصولها به و إمضاء الشارع إياها.



و أما بناء على أن يكون المسبب عباره عن الوجود الإنشائيّ الحاصل بالتلفظ بصيغ العقود كصيغه بعث و نحوها فهو أوضح من الأول، بداهه انه متى ما حصل التلفظ بصيغه بعث أو نحوها يتحقق المسبب خارجاً، فلو قال زيد-مثلا- بعث دارى، ثم قال بعث بستانى، ثم قال بعث فرسى... و هكذا يتحقق بكل واحد من هذه الصيغ و الأسباب وجود إنشائيّ الذى يعبر عنه بالمسبب على مسلك القوم، فكما ان لكل صيغه وجوداً، فكذلك لكل منشأ وجوداً إنشائياً بوجود سببه، فلا يعقل انفكاك المنشأ عن الإنشاء و السبب، و لا سيما فيما إذا كانت الأسباب مختلفه الحقائق كالعريه و العجميه و غيرهما.

و على الجملة فالتلفظ بالصيغه يوجب تحصيل وجود إنشائيّ للبيع على مسلكهم فلا يتصور انفكاكه عنه. و عليه فإمضاء الوجود الإنشائيّ و التنزيليّ إمضاء لسببه، فلا يعقل تعلق الإمضاء بأحدهما دون الآخر كما تقدم.

و اما لو كان المراد من المسبب إمضاء العقلاء فالأمر فيه أوضح من الأولين، ضروره ان العقلاء يمضون كل بيع صادر من البائع إذا كان واجداً للشرائط بان يكون صادراً من أهله و وقع فى محله-مثلا- لبيع زيد كتابه إمضاء عقلائيّ، و لبيع زيد داره إمضاء عقلائيّ آخر، و لبيع زيد فرسه إمضاء عقلائيّ ثالث...

و هكذا، و ليس إمضاءهم متعلقاً بطبيعى البيع، فانه لا- أثر له، و الآثار انما تترتب على آحاد المترتبه عليها الآثار، و ليس إمضاء أحدها عين إمضاء الآخر بل لكل واحد منها إمضاء على حiale و استقلاله، كما هو مقتضى كون البيع سبباً لإمضاء عقلائيّ، و كيف كان فلا- ريب فى أن لكل بيع من البيوع الموجوده فى الخارج إمضاء عقلائياً يباين إمضاء عقلائياً آخر.. و هكذا، سواء كانت البيوع صادرة من شخص واحد، أو من أشخاص متعدده.

و عليه فإذا كان لدليل الإمضاء إطلاق قد دل بإطلاقه على نفوذ كل إمضاء

عقلاني فلا محاله دل بالالتزام على إمضاء كل سبب يتسبب إليه، وإلا فلا يعقل إمضائه بدون إمضائه، فانه نقض للغرض كما لا يخفى.

فالتتيجه من جميع ذلك ان الإيراد المزبور إنما يتم فيما لو كان هناك مسبب واحد و له أسباب عديده، و لكن قد عرفت انه لا أصل له على جميع المسالك في تفسير المسبب، و لا يعقل أن يكون لمسبب واحد أسباب متعدده على الجميع بل لكل سبب مسبب، فإمضاؤه بعينه إمضاء لسببه.

هذا كله بناء على مسلك القوم في باب المعاملات.

التحقيق أن كون صيغ العقود أسباباً، أو آله كل ذلك لا يرجع إلى معنى صحيح، و ذلك لما حققناه سابقاً من أن ما هو المشهور من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ فاسد، فانهم ان أرادوا به الإيجاد التكويني الخارجى فهو غير معقول بداهه أن اللفظ لا يكون واقعاً في سلسله علل وجوده و أسبابه. و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى فيرده انه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن؟ فاللفظ لا يكون سبباً لإيجاده و لا آله له، فلا يكون محتاجاً إليه أصلاً، كيف فان الأمر الاعتبارى لا واقع له ما عدا اعتبار المعبر في أفق النفس و أما الخارج عنه من اللفظ، و الكتابه، و الإشاره، و الفعل فأجنبى عنه بالكلية نعم إبراز ذلك الأمر الاعتبارى في الخارج يحتاج إلى مبرز، و ذلك المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، و قد يكون إشاره، و قد يكون كتابه، و قد يكون فعلاً.

و من هنا ذكرنا في بحث المعاملات انها أسام للمركب من الأمر الاعتبارى النفسانى و إبرازه باللفظ أو نحوه في الخارج، فان الآثار المترقبه منها لا تترتب إلا على المركب من الأمرين، فالبيع و الإيجار و الصلح و النكاح و ما شاكلها لا يصدق على مجرد الاعتبار النفسانى بدون إبرازه في الخارج بمبرز ما، فلو اعتبر أحد ملكيه داره «لزيد-مثلاً-أو ملكيه فرسه «لعمر» بدون أن يبرزها في

الخارج باللفظ أو ما شاكله فلا يصدق انه باع داره من «زيد» أو فرسه من «عمرو» كما انه لا يصدق هذه العناوين على مجرد إطلاق اللفظ أو نحوه، من دون اعتبار نفساني كما لو كان في مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر غير إبراز ما في أفق النفس من الأمر الاعتباري، فلو قال أحد بعت أو زوجت أو نحو ذلك من دون اعتبار نفساني، فلا يصدق عليه عنوان البيع أو عنوان التزويج و النكاح... وهكذا.

و على ضوء ما ذكرناه يتضح انه لا سبب و لا مسبب في باب المعاملات، و لا آله و لا ذى الآله، ليشكل ان إمضاء أحدهما لا يلزم إمضاء الآخر، بل المعاملات بعناوينها الخاصة من البيع و الهبة و ما شاكلها أسام للمركب من الأمرين، فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص كما عرفت، و المفروض انها بهذه العناوين مأخوذة في أدله الإمضاء كقوله تعالى (أحل الله البيع) و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتي) (الصلح جائز) إلى غير ذلك، فالأدلة ناظرة إلى إمضائها بتلك العناوين، و عليه فمتى صدق هذه العناوين عرفاً و شك في اعتبار امر زائد عليه شرعاً جزء أو شرطاً فلا مانع من التمسك بإطلاقها، و به يثبت عدم اعتباره. كما انه يتضح مما ذكرناه ان ما يسمى بالمسبب عبارته عن الأمر الاعتباري النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره من دون احتياج إلى سبب، و لا آله.

و من مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا فرق في جواز التمسك بإطلاق أدله الإمضاء بين أن تكون المعاملات أسامى للأعم أو للصحيحه: أما على الأول فواضح.

و اما على الثاني فلا ينال الصحة عند العقلاء أعم منها عند الشارع، إذ رب معامله تكون مورداً لإمضاء العقلاء و لا تكون مورداً لإمضاء الشارع، فإذا شك في ذلك يتمسك بالإطلاق. و أما الصحة الشرعيه فلا يعقل أخذها في المسمى، و في موضوع أدله الإمضاء ليكون معنى قوله تعالى (أحل الله البيع) ان الله أحل و أمضى البيع الذي أحله و أمضاه. نعم يمكن أن تكون الصحة عند العقلاء مأخوذة في الموضوع له. ليكون

البيع-مثلاً-اسماً للاعتبار المبرز في الخارج الممضى عند العقلاء، لا للأعم منه و من أن لا يكون ممضى عندهم، فإن الاعتبار إذا كان واجداً للشرائط كما إذا كان صادراً من العاقل-مثلاً-فيقع مورداً لإمضائهم، وإذا كان فاقداً لها كما إذا كان صادراً عن الصبي غير المميز، أو المجنون، أو الفضولي، أو ما شاكل ذلك فلا يقع مورداً لإمضائهم. و عليه فلو شككنا في اعتبار أمر زائد على ما أمضاه العقلاء كاعتبار اللفظ-مثلاً-أو العرييه، أو نحو ذلك فلا مانع من التمسك بالإطلاق، لإثبات عدم اعتباره، لأن الشك حينئذ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

و من هنا تفترق المعاملات عن العبادات، فإن العبادات بما انها ماهيات مخترعه من قبل الشارع المقدس فلو كانت موضوعه للصحيحه فلا-يمكننا التمسك بإطلاق أدلتها، لأن الشك في اعتبار شيء فيها جزء أو شرطاً يرجع إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للشيء المشكوك فيه، لاحتمال مدخليته في المسمى.

و هذا بخلاف المعاملات، فإنها حيث كانت ماهيات مخترعه من قبل العقلاء، لتنظيم الحياه الماديه للبشر، فلو كانت أسامى للصحيحه لم يكن مانع من التمسك بالإطلاق، فإن الصحيح عند العقلاء أعم مورداً من الصحيح عند الشارع.

و قد تحصل من ذلك ان نقطه الميز بين البابين التي توجب جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات و لو كانت موضوعه للصحيحه، و عدم جوازه في باب العبادات لو كانت كذلك هي ان الصحه التي هي محل البحث في المعاملات الصحه عند العقلاء، و قد عرفت انها أعم عند الشارع، و الصحه التي هي محل البحث في العبادات الصحه عند الشارع، فهذه هي النقطه الرئيسيه للفرق بين البابين.

نعم تظهر الثمره بين القولين في المعاملات أيضاً فيما إذ شك في اعتبار أمر عرفي فيها عند العقلاء جزء أو شرطاً، كما إذا شك في اعتبار الماليه في البيع كما هو مقتضى ظاهر تعريف المصباح، أو في اعتبار شيء آخر عندهم، فعلى القول

بكونها أسامى للصحيحه لا يجوز التمسك بالإطلاق، لاحتمال دخل المالىه فى صدق البيع فلو باع الخنفساء أو مثقالاً من التراب أو نحو ذلك مما لا- مالىه له عند العقلاء فنشك فى صدق البيع على ذلك، و معه لا يمكننا التمسك بالإطلاق. و على القول بالأعم لا مانع من التمسك بالإطلاق فى هذه الموارد أيضاً.

و أما الكلام فى المقام الثانى فيتضح الحال فيه مما حققناه فى المقام الأول و ملخصه: هو انا لا نعقل للمسبب فى باب المعاملات معنى ما عدا الاعتبار النفسانى القائم بالمعتبر بالمباشره، و من الظاهر ان المسبب بهذا المعنى يتصف بالصحة، و الفساد، فان الاعتبار إذا كان من أهله و هو البالغ العاقل فيتصف بالصحة حتى عند العقلاء، و إذا كان من غير أهله و هو المجنون أو الصبى غير المميز فيتصف بالفساد كذلك. نعم لو كان صادراً من الصبى المميز فيتصف بالصحة عند العقلاء و بالفساد عند الشارع.

و على الجملة فكما أن الصيغه تتصف بالصحة و الفساد، فيقال الصيغه العرييه صحيحه، و غير العرييه فاسده، أو الصادره عن البالغ العاقل صحيحه، و من غيره فاسده، فكذلك الاعتبار، فيقال ان الاعتبار الصادر من العاقل صحيح، و من غيره فاسد، و عليه فلا أصل لما ذكره من ان المعاملات لو كانت أسامى للمسببات لم تتصف بالصحة و الفساد، بل تتصف بالوجود و العدم، فان هذا إنما يتم لو كان المسبب عباره عن الإمضاء الشرعى، فانه غير قابل لأن يتصف بالصحة و الفساد بل هو أما موجود أو معدوم، و كذا لو كان عباره عن إمضاء العقلاء، فانه لا يقبل الاتصاف بهما فاما ان يكون موجوداً أو معدوماً، الا ان المسبب هنا ليس هو الإمضاء الشرعى أو العقلاى، ضروره ان المعاملات من العقود و الإيقاعات أسامى للافعال الصادره عن آحاد الناس فالبيع -مثلاً- اسم للفعل الصادر عن البائع و الهبه اسم للفعل الصادر عن الواهب.. و هكذا. و من الواضح انها أجنبيه عن مرحله الإمضاء رأساً. نعم انها قد تقع مورداً للإمضاء إذا كانت واجده للشرائط

من حيث الاعتبار، أو ميرزه، وقد لا تقع مورداً له إذا كانت فاقده لها كذلك.

فقد تحصل مما ذكرناه: انه لا مانع من جريان النزاع في المسبب بهذا المعنى من هذه الجهة. نعم هو خارج عن محل النزاع من جهة أخرى، و هي ان عنوان البيع، و ما شاكلة لا يصدق عليه عرفاً بدون إبرازه في الخارج و لو على القول بالأعم، فلا محاله يكون البيع أو نحوه موضوعاً للمؤلف من الاعتبار و إبرازه اما مطلقاً أو فيما أمضاه العقلاء.

و ملخص ما ذكرناه في باب المعاملات لحد الآن أمور:

(الأول): ان المعاملات أمور عرفيه عقلائييه، و ليست من المخترعات الشرعيه (الثاني): جواز التمسك بالإطلاق في باب المعاملات مطلقاً و لو كانت أسامى للصحيحه.

(الثالث): ان الصحه المأخوذه في مسمى المعاملات على القول بالصحيح هي الصحه عند العقلاء، لا عند الشارع كما عرفت.

(الرابع): ان المسبيات في باب المعاملات عباره عن الاعتبار القائم بالنفس بالمباشره لا بالتسيب، و الآله، و قد عرفت انه لا معنى للسيبه و المسيبه فيها أصلاً (الخامس): ان المعاملات بعناوينها الخاصه أسام للمؤلف من الاعتبار و إبرازه خارجاً فلا يصدق على كل واحد منهما بالخصوص. هذا تمام الكلام في مسأله الصحيح و الأعم.

## تذييل

ان كل واجب مركب كال«صلاه» و نحوها إذا لوحظ بالقياس إلى عدّه أمور فلا يخلو الحال أما أن يكون الواجب أجنياً عنها بالكليه فلا يكون لها دخل فيه،

و لا فى الفرد المقترن به لا بنحو الجزئيه و لا بنحو الشرطيه. و هذه الأمور على قسمين:

أحدهما- ما كان راجحاً فى نفسه كالأدعيه الوارده فى أيام و ليالى شهر رمضان فانها و ان كانت مقترنه مع الواجب كال«صوم» أو نحوه و ذات رجحان فى نفسها إلا انها أجنبيه عنه و غير موجه لمزيه فيه.

(الثانى): ما لم يكن له رجحان فى نفسه أيضاً كتنزول المطر-مثلا- مقارناً للصلاه أو نحوها، أو لا يكون كذلك، بل لها دخل فى الواجب بنحو من أنحاء الدخلى، و هذا على أقسام:

(القسم الأول): ما هو خارج عن طبيعى الواجب فلا يكون جزئه و لا قيده و لكنه من خصوصيات الفرد و يوجب مزيه فيه و ذلك كعنوان الجماعه و المسجد و القنوت و نحو ذلك، فان طبيعى الواجب باق على ما هو عليه من المصلحه فلا تزيد و لا تنقص باختلاف تلك الخصوصيات، غايه الأمر تطبيقه على الفرد الواجد لها أولى من تطبيقه على الفرد الفاقد. و من هنا ورد ان الصلاه فريضه و الجماعه مستحبه، هذا لا- بمعنى ان الجماعه ليست من أفراد الواجب، بل بمعنى أن الصلاه جماعه حيث كانت واجده لهذه الخصوصيات فتطبيق الصلاه عليها مستحب.

(القسم الثانى): ما يكون له دخل فى الواجب بنحو الشرطيه، و الضابط فى الشرط هو أن يكون تقييد الواجب به داخلاً فى حقيقته و القيد خارجاً عنها.

و من هنا يظهر أن التقييد لا- بد أن يكون اختيارياً للمكلف سواء كان القيد أيضاً اختيارياً كالطهاره و ما شاكلها أم لم يكن؟ كالقبله و نحوها.

(القسم الثالث): ما يكون له دخل فى الواجب بنحو الجزئيه، و الضابط فى الجزء أن يكون الشئ بنفسه متعلقاً للأمر و مقوماً لحقيقه الواجب.

و بعد ذلك نقول: لا إشكال فى دخول الأجزاء فى محل البحث كما أنه لا إشكال فى خروج ما عدا الأجزاء و الشرائط عنه و أما الشرائط نفسها فربما قيل

بخروجها عن حريم النزاع. و لكن قد تقدم فساده. و الصحيح هو أنها داخله فيه أيضاً. هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالصحيح و الأعم.

## الاشتراك

الكلام فيه يقع من جهتين:

(الأولى): في إمكان الاشتراك أو وجوبه أو امتناعه.

(الثانية): في منشأ الاشتراك هل هو الوضع تعيناً أو شيئاً أو شيء آخر؟ أما الكلام في الجهة الأولى فذهب قوم إلى أن الاشتراك في اللغة واجب بتقريب ان الألفاظ و التراكيب المؤلفه منها متناهيه، و المعانى الموجوده في الواقع و نفس الأمر غير متناهيه فالحاجه إلى تفهيم المعانى جميعاً تستدعى لزوم الاشتراك لئلا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه.

و قد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه -قده- بوجوه:

(الأول): ان وضع الألفاظ بإزاء المعانى غير المتناهيه غير معقول لأنه يستلزم أوضاعاً غير متناهيه، و صدورها من واضع متناه محال.

(الثانى): انا لو سلمنا إمكان ذلك كما إذا كان الواضع هو الله تبارك و تعالى إلا انه من الواضح أن الوضع مقدمه للاستعمال و لإبراز الحاجه و الأغراض، و هو من البشر لا منه تعالى و تقدس، إذاً وضع الألفاظ بإزاء المعانى غير المتناهيه يصبح لغواً محضاً لأنه زائد على مقدار الحاجه إلى الاستعمالات المتناهيه.

و على الجملة فالواضع و ان فرض ان الله تعالى و هو قادر على أوضاع غير متناهيه إلا ان المستعمل هو البشر فالاستعمال منه لا محاله يقع متناهيماً فالوضع زائداً على المقدار المتناهي غير محتاج إليه.

(الثالث): ان المعانى الجزئيه و ان لم تتناه إلا ان المعانى الكليه متناهيه



كالألفاظ، فلا- مانع من وضع اللفظ بإزاء معنى كلي يستعمل في أفرادهِ و مصاديقه حسب ما يتعلق الحاجه بها، و من الواضع ان الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس من الحيوانات و غيرها فيضع الواضع لفظاً خاصاً لواحد منها ثم يطلقه على كل واحد من أفرادهِ من دون أن تكون للأفراد أسامى خاصه-مثلا-لفظ «الهره» موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاصّ ثم نستعمله في كل فرد من أفرادها دون ان تكون لأفرادها أسماء خاصه، و كذا لفظ «الأسد» و نحوه.

نعم المميزات أفرادهِ بحسب الاسم من بين الحيوانات الإنسان دون غيره.

فالتتيجه أن المعانى الكليه متناهيه فلا مانع من وضع اللفظ بإزائها.

(الرابع): ان المحذور المزبور إنما يلزم لو كان اللفظ موضوعاً بإزاء جميع المعانى، و يكون استعماله في الجميع على نحو الحقيقه، و اما إذا كان موضوعاً بإزاء بعض منها و يكون استعماله في الباقي مجازاً فلا يلزم المحذور، فان باب المجاز واسع، فلا مانع من أن يكون لمعنى واحد حقيقى معان متعدده مجازيه.

فمن جميع ما تقدم يستبين ان الاشتراك ليس بواجب.

و لا يخفى أن ما أفاده-قده- من امتناع الاشتراك بوضع اللفظ للمعانى غير المتناهيه متين جداً لاستلزامه أوضاعاً لا تنهاى. و كذا ما أفاده-قده- ثانياً من انه لو أمكن الوضع إلى غير متناه فلا يقع في الخارج إلا بمقدار متناه، فان الوضع إنما يكون بمقدار الحاجه إلى الاستعمال و هو متناه لا محاله، فالزائد عليه لغو فلا يصدر من الواضع الحكيم.

نعم أن ما سلمه-قده- من تناهى الألفاظ فهو غير صحيح و ذلك لأنه يمكن لنا تصوير هيئات و تراكيب متعدده من الألفاظ باعتبار كونها مؤتلفه من الحروف الهجائيه بعضها من بعض إلى عدد غير متناه، فاللفظ الواحد يختلف باختلاف حركاته، فلو ضم أوله أو رفعه أو كسر فهو في كل حال لفظ مغاير للفظ في حاله أخرى، و كذا لو رفع آخره أو ضم أو كسر، و إذا أضيف إليه في جميع

هذه الأحوال حرفاً من الحروف الهجائية صار لفظاً و مركباً ثانياً غير الأول...

و هكذا.فتصبح الألفاظ بهذه النسبه غير متناهيه-مثلا-لفظ«بر»إذا ضم أوله أو رفع أو كسر فهو لفظ غير الأول،و لو أضيف إليه الاختلاف بالتقديم أو التأخير أو حرفاً من الحروف صار لفظاً آخر..و هكذا.

و ان شئت فقل ان مواد الألفاظ و ان كانت مضبوطة و محدوده من الواحد إلى الثمانيه و العشرين حرفا إلا ان الألفاظ المؤتلفه منها و الهيئات الحاصله من ضم بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهايه،فان اختلاف الألفاظ و تعددها بالهيئات و التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان و الحركات و السكنات يوجب تعددها و اختلافها إلى مقدار غير متناه.و هذا:

نظير الأعداد فان موادها و إن كانت آحاداً معينه من الواحد إلى العشره إلا أن تركيبها منها يوجب تعددها إلى عدد غير متناه،مع انه لم يزد على كل مرتبه من مراتبها إلا عدد واحد و تفاوت كل مرتبه من مرتبه أخرى بذلك الواحد،فإذا أضيف إليها ذلك صارت مرتبه أخرى..و هكذا تذهب المراتب إلى غير النهايه.

فالتتيجه أن الألفاظ غير متناهيه كالمعاني و الاعداد.

و أما ما أفاده-ثالثاً من أن جزئيات المعاني و ان كانت غير متناهيه إلا ان كلياتها التي تنطبق عليها متناهيه ففيه انه-قده-.

ان أراد بكليات المعاني المفاهيم العامه كمفهوم الشيء و الممكن و الأمر فما أفاده -قده-و ان كان صحيحاً،فانها منحصره و متناهيه إلا- ان جميع الألفاظ لم توضع بإزائها يقيناً على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص أو الوضع العام و الموضوع له العام ضروره انه لا- يمكن تفهيم جميع المعاني و الأغراض التي تتعلق الحاجه بإبرازها بواسطه الألفاظ الموضوعه بإزائها لو لم تكن لانفسها أسامى خاصه يقع التفهيم و التفهم بها فى مقام الحاجه،بل ان ذلك مستحيل عاده كما لا يخفى.

و ان أراد بها-قده-المراتب النازله منها«كالإنسان و الحيوان و الشجر

و الحجر» و ما شاكل ذلك فيرده انها غير متناهيه باعتبار اجزائها من الجنس و الفصل و عوارضها من اللازمه و المفارقة المتصوره لها... و هكذا تذهب إلى غير النهايه بل يكفي لعدم تناهي هذه المعاني نفس مراتب الاعداد فانك عرفت ان مراتبها تبلغ إلى حد لا- نهايه له، و كل مرتبه منها معنى كلي لها افراد و حصص في الخارج و الواقع -مثلا- العشره مرتبه منها، و الحادى عشر مرتبه أخرى، و الثانى عشر مرتبه ثالثه.. و هكذا، و لكل واحده منها في الخارج افراد تنطبق عليها انطباق الطبيعى على افرادها، و الكلى على مصاديقه.

فما أفاده-قده- من أن المعانى الكليه متناهيه غير صحيح. على أن التفهيم بها في جميع الموارد لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى.

و كيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان الاشتراك ليس بواجب و لو سلمنا إمكان وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهيه، لعدم تناهي الألفاظ أيضا.

و قد قيل باستحاله الاشتراك في اللغات لمنافاته المصلحه الباعثه للواضع إلى الوضع و هى التفهيم و التفهيم في مقام الحاجه، حيث ان إبراز المقاصد لا- يمكن في جميع الموارد إلا- باللفظ، و أما غيره كالإشاره أو نحوها فهو لا يفي بذلك في المحسوسات فضلا عن المعقوليات، و عليه فصار الوضع ضروريا لضروره الحاجه إلى التفهيم و التفهيم، فالاشتراك بما انه يخل بذلك الغرض و يوجب الإجمال في المراد من اللفظ فهو محال صدوره من الواضع الحكيم، لكونه لغواً محضاً.

و أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده- بوجهين:

(الأول): ان إمكان التفهيم و التفهيم من اللفظ المشترك بواسطه القرائن الواضحه الداله على المقصود من الواضحات، فان اللفظ قد يدل على المقصود بنفسه، و قد يدل عليه بواسطه القرائن، فاللفظ المشترك و ان لم يدل عليه بنفسه و لكنه يدل عليه بواسطه ضم قرينه إليه، فلا يكون مخلا بغرض الوضع.

نعم لو كان الاشتراك عله تامه للإخلال و الإجمال بحيث لا يمكن الإفاده

و الاستفادة معه مطلقاً لثم ما أفاده القائل إلا ان الأمر ليس كذلك.

(الثانى): انا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الوضع، فان الغرض كما يتعلق بالتفهم و التفهم، كذلك قد يتعلق بالإهمال و الإجمال، فيلتجئ الواضع إلى الاشتراك، لتحصيل هذا الغرض.

التحقيق ان ما أفاده -قده- من إمكان الاشتراك و انه لا يمتنع و لا يجب و ان كان صحيحاً إلا انه انما يتم على مسلك القوم فى تفسير الوضع فانه على مسلك من يرى أن حقيقه الوضع عبارته -١- عن اعتبار الواضع و جعله الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له -٢- أو جعله وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً -٣- أو جعله اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار فلا- مانع من الاشتراك و تعدد الجعل إذ الاعتبار خفيف المثونه و لا محذور فى تعدده فى اللفظ الواحد أصلاً.

و أما على ما نراه من ان حقيقه الوضع التعهد و الالتزام النفسانيّ فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور، و هو تعدد الوضع على نحو الاستقلال فى اللفظ الواحد و الوجه فى ذلك هو أن معنى التعهد كما عرفت عبارته عن تعهد الواضع فى نفسه بأنه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص، و من المعلوم انه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا تفهيم معنى آخر يباين الأول، ضروره ان معنى ذلك ليس إلا النقص لما تعهده أولاً.

أو فقل ان الوضع على ما ذكرناه عبارته عن ذلك التعهد المجرد عن الإتيان بأيه قرينه و عليه فلا يمكن للواضع ان يجمع بين تعهدين كذلك أو أزيد فى لفظ واحد، فان الثانى مناقض للأول و لا يجتمع معه إلا ان يرفع يده عن الأول، و يلتزم ثانياً بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصين فالذى يمكن من الاشتراك هو هذا المعنى أعنى به رفع اليد عن التزام الأول و الالتزام من جديد بأنه متى ما تكلم بذلك اللفظ فهو يريد منه تفهيم أحد المعنيين على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

نعم فى مقام الاستعمال لا بد من نصب قرينه على إرادته تفهيم أحدهما بالخصوص فان اللفظ غير دال إلا على إرادته أحدهما لا يعينه فهذا المعنى نتيجة كالاتراك اللفظى من ناحيه تعدد الموضوع له و كون استعمال اللفظ فى كل واحد من المعنيين، أو المعانى استعمالاً حقيقياً و محتاجاً إلى نصب قرينه معينه. نعم الفرق بينهما من ناحيه الوضع فقط، فانه متعدد فى الاتراك بالمعنى المشهور و المتنازع فيه و واحد فى الاتراك على مسلكتنا.

فالتبجيه: ان الاتراك بالمعنى المعروف على مسلكتنا غير معقول، و على مسلكت القوم لا بأس به. نعم يمكن على مسلكتنا ما تكون نتيجته نتيجة الاتراك و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص، و لا مانع منه، فان الوضع فيه واحد، و محذور الامتناع إنما جاء فى تعدد الوضع.

ثم لو قلنا بإمكان الاتراك فلا مانع من وقوعه فى كلمات الفصحاء و البلغاء و من استعمال اللفظ المشترك عند أهل المحاوره.

و قد يتوهم عدم إمكان استعماله فى القرآن الحكيم و ذلك لأن الله تعالى اما أن يعتمد فى بيان المراد منه على القرائن الداله على ذلك فيلزم التطويل بلا طائل، و أما أن لا يعتمد على شىء فى ذلك فيلزم الإهمال و الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى. و لكنه فاسد.

أما الأول فلمنع لزوم التطويل بلا طائل إذا كان الاتكال على القرائن الحاليه فان القرائن لا تنحصر بالمقالیه، و منع كونه بلا طائل إذا كان الإتيان بها لغرض آخر زائداً على بيان المراد.

و اما الثانى فلمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى فان الغرض قد يتعلق بالإجمال و الإهمال كما أخبر هو تعالى و تقدس بوقوعه فى كلامه بقوله عز من قائل (فيه آيات محكمة هن أم الكتاب و اخر متشابهات) فالمتشابه هو المجمل و قد وقع فى القرآن العزيز فى غير مورد، و لا مانع منه أصلاً إذا تعلق الغرض به و دعت

الحاجه إلى الإتيان بذلك.

و اما الكلام فى الجهه الثانيه فالمشهور بينهم ان منشأ الاشتراك الوضع تعييناً كان أو تعيناً. و لكن نقل شيخنا الأستاذ-قده-عن بعض مؤرخى متأخرى المتأخرين ان المنشأ لحصول الاشتراك فى اللغات خلط اللغات بعضها ببعض، فان العرب-مثلا-كانوا على طوائف:طوائفه منهم قد وضعت لفظا خاصا لمعنى مخصوص، و طائفه ثانيه قد وضعت لمعنى آخر، و طائفه ثالثه قد وضعت لمعنى ثالث.. و هكذا. و لما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف و جعلت لغه وحده حدث الاشتراك و كذلك الحال فى الترادف فانه قد حصل من جمع اللغات و إلا فالمعنى كان يعبر عنه فى كل لغه بلفظ واحد.

و على الجملة فالمنشأ لوجود الاشتراك و تحققه فى اللغه العربيه و غيرها هو جمع اللغات و خلط بعضها ببعض و إلا فلا اشتراك فى البين أصاله و بالذات.

و فيه ان ما ذكره هذا القائل و ان كان ممكنا فى نفسه إلا ان الجزم به مشكل جداً و لا سيما بنحو الموجه الكليه لعدم الشاهد عليه من الخارج، حيث انه مما لم ينقل فى كتب التاريخ و لا غيره، و مجرد نقل مؤرخ حسب اجتهاده لا يكون دليلا عليه بعد عدم نقل غيره إياه بل ربما يبعد ذلك وقوع الاشتراك فى الاعلام الشخصيه فان شخصاً واحداً كالأب-مثلا-يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعديدين لمناسبه ما كما نجد ذلك فى أولاد الحسين عليه السلام فانه عليه السلام قد وضع لفظ«على»لثلاثه من أولاده فيكون كل واحد منهم مسمى بذلك اللفظ على نحو الاشتراك فيه و التمييز بينهم فى مقام التفهيم كان بالأكبر و الأوسط و الأصغر.

و كيف كان فلا يهمنى تحقيق ذلك و إطاله الكلام فيه بعد أن كان الاشتراك ممكناً فى نفسه بل واقعاً كما فى اعلام الأشخاص بل فى اعلام الأجناس.

و نتيجة البحث عن الاشتراك أمور:

(الأول):ان الاشتراك على مسلك القوم فى الوضع ممكن و على مسلكنا

فيه غير ممكن إلا على الوجه الذى قدمناه.

(الثانى): ان استعمال اللفظ المشترك فى القرآن جائز فضلاً عن غيره.

(الثالث): ان منشأ الاشتراك أحد أمرين: أما الوضع أو الجمع بين اللغات على سبيل منع الخلو.

## استعمال اللفظ

فى أكثر من معنى واحد

يقع الكلام فيه من جهتين:

(الأولى): فى إمكان استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد.

(الثانية): على تقدير إمكانه و جوازه فهل هذا الاستعمال على خلاف الظهور العرفى أم لا؟ اما الكلام فى الجهة الأولى فقد اشتهر بين المتأخرين عدم إمكان هذا الاستعمال و انه مستحيل عقلاً. و قبل بيان ذلك و تحقيقه:

ليعلم ان محل النزاع هو فى ما إذا استعمل لفظ واحد فى معنيين مستقلين بحيث يكون الإطلاق الواحد فى حكم الإطلاقين، و الاستعمال الواحد فى حكم الاستعمالين و يكون كل واحد من المعنيين مراداً على حiale و استقلاله. و من هنا يظهر ان استعمال اللفظ الواحد فى مجموع المعنيين بما هو كذلك خارج عن محل البحث، لأنه فى حكم الاستعمال الواحد فى المعنى الواحد بل هو بعينه و إن كان مجازاً، فان اللفظ لم يوضع بإزائه كما ان استعماله فى أحدهما لا بعينه خارج عن محل النزاع، فمحل النزاع فيما إذا كان كل واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال و الانفرد، كما عرفت.

و بعد ذلك نقول: قد استدل شيخنا الأستاذ-قده- على استحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بما ملخصه: ان حقيقه الاستعمال ليست إلا- عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً، و من هنا لا يرى المخاطب الا المعنى، فانه الملحوظ أولاً- و بالذات، و اللفظ ملحوظ بتيهه و فان فيه، و عليه فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه، و من الواضح ان النفس لا تستطيع على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، و لا- ريب في أن الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك و المستلزم للمحال محال لا محاله، و يرد:

ان الأمر ليس كما ذكره-قده- و ذلك لأن النفس بما انها جوهر بسيط، و لها صفحه واسعه تقتدر على ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد. و يدلنا على ذلك أمور:

(الأول): ان حمل شيء على شيء و الحكم بثبوت له كقولنا زيد قائم-مثلا- يستدعى لحاظ كل من الموضوع و المحمول و النسبه في آن واحد، و هو آن الحكم و إلا- لكان الحكم من النفس ممتعاً، ضروره ان مع الغفله لا- يمكن الحكم بثبوت شيء لشيء إذا لا مانع من الجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، فان الحمل و الحكم دائماً يستلزمان ذلك، كيف فان المتكلم حين الحكم لا- يخلو أما أن يكون غافلاً و أما أن يكون ملتفتاً إلى كل واحد من الموضوع و المحمول و النسبه، و لا ثالث، و حيث أن الأول غير معقول فتعين الثاني. و هذا معنى استلزام الحمل و الحكم.

الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين.

(الثاني): قد يصدر من شخص واحد فعلاً أو أزيد في آن واحد و بان يكون أحدهما بآله، و الآخر بآله أخرى-مثلا- الإنسان يشتغل لسانه بالكلام و يحرك يده في آن واحد، و من البين ان كلا منهما فعل اختياري مسبوق بالإرادة و اللحاظ، و عليه فالإتيان بفعليين في آن واحد لا محاله يستلزم لحاظ كل واحد منهما بلحاظ استقلاله في آن كذلك



(الثالث): أنا إذا راجعنا إلى أنفسنا وجدناها انها تقدر على تصور أمور متضاده أو متماثله بتصورات مستقلة في آن واحد. وهذا غير قابل للإنكار.

فقد أصبحت النتيجة من ذلك ان اجتماع اللحاظين المستقلين مع تعدد المعنى أمر واضح لا شبهه فيه.

و قد استدل المحقق صاحب الكفايه-قده-على امتناع ذلك بوجه آخر و إليك نصّ بيانه: أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد، ضروره أن لحاظه هكذا في إرادته معنى ينافى لحاظه كذلك في إرادته الآخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال. و بالجملة لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين و فانياً في الاثنين إلا ان يكون اللاحظ أحول العينين. فانقصد بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة، أو المجاز. انتهى».

و لا يخفى ان ما أفاده-قده-انما يتم على ما هو المشهور بين المتأخرين من أن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامه لإيراده تفهيم المعنى، بل إيجاد للمعنى باللفظ و جعل اللفظ فانياً في المعنى و وجهاً و عنواناً له. و على ذلك فلا يمكن استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال، لأن لازمه فناء اللفظ في كل واحد منهما في آن واحد و هو محال، كيف فان إفناءه في أحدهما و جعله وجهاً و عنواناً له يستحيل أن يجتمع مع إفنائه في الآخر و جعله وجهاً و عنواناً له فاللفظ الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمعنيين مستقلين في زمن واحد. و هذا مبتن على أن يكون حقيقة الوضع عبارته عن جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى. و لكن

و أما بناء على مسلكنا من أن حقيقه الوضع هي التعهد و الالتزام النفسانيّ فلا مانع من ذلك لأن الاستعمال ليس إلا فعلية ذلك التعهد و جعل اللفظ علامه لإبراز ما قصده المتكلم تفهيمه، و لا مانع حينئذ من جعله علامه لإرادته المعنيين المستقلين فاللفظ على هذا المسلك لا يكون إلا علامه لإبراز ما في أفق النفس و هو أي (ما في الأفق) قد يكون معنى واحداً فاللفظ علامه لإبرازه، و قد يكون مجموع المعنيين و قد يكون أحدهما لا- بعينه، و قد يكون كل من المعنيين مستقلاً، و لا مانع من جعل اللفظ علامه على الجميع فكما انه يجوز أن يجعل علامه لإرادته المجموع أو أحدهما فكذلك يجوز أن يجعل علامه لإرادته تفهيم كل واحد منها على نحو الاستقلال و العموم الاستغراقى إذ ليس شأن اللفظ على هذا إلا علامه فى مقام الإثبات، و لا محذور فى جعل شىء واحد علامه لإرادته تفهيم معنيين أو أزيد.

و من هنا قد قلنا سابقاً انه لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه، و تفهيم انه عارف باللغه التى يتكلم بها.

فقد تحصل ان الوضع على هذا المسلك لا تقتضى إلا التكلم بلفظ خاص عند قصد المتكلم تفهيم معنى مخصوص فى أفق النفس و جعله علامه لإبرازه خارجاً، و أما الفناء و الوجه و العنوان كل ذلك لا يكون.

و من هنا يظهر ان تفسير الوضع باعتبار الملازمه بين طبعى اللفظ و المعنى الموضوع له. أو بجعل اللفظ على المعنى فى عالم الاعتبار أيضاً لا يستدعى فناء اللفظ فى مقام الاستعمال.

نعم تفسيره بجعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً يقتضى ذلك، و لكن قد عرفت فساده.

و أما الأصل المشهور بينهم: و هو أن النظر إلى اللفظ آلى فى مقام الاستعمال و إلى المعنى استقلالى فقد سبق انه لا أصل له. فالمتحصل من المجموع انه لا مانع من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

و أما الكلام فى الجهه الثانيه فيقع البحث عن موافقه هذا الاستعمال للظهور العرفى و عدمها فلو وجدنا لفظاً مشتركاً خالياً عن القرينه التى تدل على إرادته تفهيم بعض معانيه، فهل نحمله على إرادته جميع المعانى أو على إرادته البعض أو يحتاج إرادته كل واحده منهما إلى نصب قرينه تدل على ذلك؟ لا ريب فى أن إرادته الجميع خلاف الظهور العرفى فلا يحمل اللفظ عليها إلا مع نصب قرينه تدل على ذلك هذا على مسلكنا فى باب الوضع واضح، فان الاشتراك لا يعقل إلا برفع اليد عن التعهد الأول و الالتزام بتعهد آخر و هو قصد تفهيم أحد المعنيين أو المعانى، فيكون المعنى الموضوع له للفظ أحداً لمعنيين أو المعانى لا الجميع، و عليه فاستعماله فى الجميع استعمال فى غير الموضوع له، و على خلاف التعهد و الالتزام، بل و لو قلنا بإمكان الاشتراك على هذا المسلك فائضاً الاستعمال المزبور خلاف الظهور فلا- يصار إليه بلا دليل، فان المتفاهم العرفى من اللفظ عند إطلاقه إرادته معنى واحد فإرادته المعنيين أو المعانى منه على خلافه و لا فرق فى ذلك بين مسلك التعهد و غيره، فان هذا الاستعمال مخالف للظهور على جميع المسالك سواء قلنا بان الاستعمال فى أكثر من معنى واحد استعمال حقيقى أو انه مجازى؟ و لعل هذا هو مراد المحقق القمى- قد- من اعتبار حال الوحده فى المعنى الموضوع له يعنى أن المتفاهم عرفاً من اللفظ عند الإطلاق إرادته معنى واحد لا أزيد، و ليس مراده من ذلك أخذ حال الوحده فى الموضوع له، ضروره ان فساده من الواضحات الأوليه.

و على ذلك فان استعمال اللفظ فى معنيين أو أزيد و لم يؤت معه بقرينه تدل على إرادته جميع المعانى. أو خصوص معنى فاللفظ يصبح مجملاً و لا يدل على شىء إذا فالمرجع هو الأصول العمليه على اختلافها باختلاف الموارد هذا فيما إذا دار لأمر بين إرادته معنى واحد و إرادته الأكثر منه.

و أما إذا علم إرادته الأ-كثر و دار الأمر بين إرادته مجموع المعنيين على نحو العموم المجموعى، أو إرادته كل واحد منهما على سبيل العموم الاستغراقى، و لم تكن قرينه

على تعيين أحد الأمرين فقد قيل بلزوم حمل اللفظ على الثانى تقديماً للحقيقه على المجاز، و لكنه لا يتم فانه لا وجه له حتى على القول بان الاستعمال فى أكثر من معنى واحد على سبيل الاستغراق استعمال حقيقى لما عرفت من أن الاستعمال فى أكثر من معنى واحد على خلاف الظهور العرفى و ان كان الاستعمال استعمالاً حقيقياً. و أصاله الحقيقه هنا غير جاريه كما لا يخفى.

و تظهر الثمره بين الأمرين فيما لو كان لشخص عبدان كل منهما مسمى باسم واحد «الغانم»-مثلا-فباعهما المالك فقال للمشتري بعتك غانماً بدرهمين، و وقع النزاع بين البائع و المشتري فى استعمال هذا اللفظ و انه هل استعمل فيهما على سبيل المجموع ليكون ثمن العبدين درهمين أو على سبيل الاستغراق ليكون ثمن كل منهما درهمين و المجموع أربعة دراهم؟ ففى مثل ذلك نرجع إلى أصاله عدم اشتغال ذمه المشتري للبائع بأزيد من درهمين.

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد جائز و لا مانع منه أصلاً. نعم هو مخالف للظهور العرفى فلا يمكن حمل اللفظ عليه بلا نصب قرينه ترشد إليه.

ثم انه لا- فرق فى ذلك بين التثنيه و الجمع و بين المفرد، كما انه لا فرق بين أن يكون المعنيين حقيقيين أو مجازيين أو أحدهما حقيقياً و الآخر مجازياً، فان الملاك فى الجميع واحد جوازاً و منعاً.

و ما قيل- فى بيان استحاله إرادته المعنى المجازى، و المعنى الحقيقى معاً من ان إرادته المعنى المجازى تحتاج إلى القرينه الصارفه عن إرادته المعنى الحقيقى و هى مانعه عن إرادته و لا تجتمع معها- يندفع بان هذا انما هو فيما إذا أراد المتكلم خصوص المعنى المجازى، و أما إذا أراد المعنى المجازى و الحقيقى معاً على نحو المجموع أو الجميع فيحتاج ذلك إلى القرينه الصارفه عن إرادته خصوص المعنى الحقيقى لا عن إرادته مع المعنى المجازى إذا كانت هناك قرينه تدل على ذلك.

و كيف كان فقد ظهر مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره صاحب المعالم- قده- من التفصيل بين التثنيه و الجمع و بين المفرد حيث جوز إرادته الأكثر من معنى واحد في التثنيه و الجمع دون المفرد، بل اختار- قده- ان الاستعمال حقيقى فى التثنيه و الجمع، و استدل على ذلك بان التثنيه فى قوه تكرر المفرد مرتين، و الجمع فى قوه تكراره مرات فقولنا (رأيت عينين) فى قوه قولنا (رأيت عيناً و عيناً) و كما يجوز ان يراد من العين الأول معنى و من الثانى معنى آخر على نحو الحقيقه كذلك يجوز ان يراد المعنيين من التثنيه.

و مما يؤكد ذلك صحه التثنيه فى الأعلام الشخصيه كقولك «زيدان» فان المراد منه فردان متغايران لا محاله.

و ما ذكره من أن الاستعمال حقيقى فى التثنيه و الجمع لا- يمكن المساعده عليه أصلاً و الوجه فى ذلك هو أن للتثنيه و الجمع وضعين: أحدهما للماده. و الآخر للهيئه و هى الألف و النون أو الواو و النون.

أما الماده فهى موضوعه للطبعه المهمله العاربه عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصيه اللابشرطيه.

و اما الهيئه فهى موضوعه للدلاله على إرادته المتعدد من مدخولها. فحينئذ.

ان أريد من المدخول ككلمه العين- مثلاً- فى قولك رأيت عينين معنيان كالجاربه و الباكيه، أو الذهب و الفضة بناء على ما حققناه من جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد فالهيئه الطارئه عليها تدل على إرادته المتعدد منهما، و يكون المراد من قولنا «عينان» حينئذ فردان من الجاربه و فردان من الباكيه.

أو فردان من الذهب و فردان من الفضة، فالتثنيه تدل على أربعة افراد. و هذا و ان كان صحيحاً على ما ذكرناه إلا انه أجنبى عن استعمال التثنيه فى أكثر من المعنى الواحد، فانه من استعمال المفرد فى ذلك و التثنيه مستعمله فى معناه الموضوع له و هو الدلاله على إرادته المتعدد من مدخولها. و هذا بعينه نظير ما إذا ثنى

ما يكون متعدداً من نفسه كالعشره-مثلا-أو الطائفه أو الجماعه أو القوم إلى غير ذلك كقولنا(رأيت طائفتين)فكما انه لم يذهب إلى و هم أحد ان التشبيه في أمثال هذه الموارد مستعمله في أكثر من معنى واحد فكذلك في المقام فلا- فرق في ذلك بين المقامين أصلاً غاية الأمر ان المفرد هنا استعمل في المتعدد بالعنايه دون هناك.

و كيف كان فهذه الصوره غير مراده لصاحب المعالم-قده-يقيناً،لأن التشبيه فيها لم تستعمل في أكثر من معنى واحد فلا معنى حينئذ لكونها حقيقه.

و ان أريد من كلمه العين معنى واحد كالذهب-مثلا-لتدل الهيئه على إرادته أكثر من طبيعه واحده،ففيه انه غير معقول و ذلك لما عرفت من أن للتشبيه وضعين:

أحدهما للهيئه و هى تدل على إرادته المتعدد من المدخول.

و الثانى للماده و هى تدل على الطبيعه المهمله.إذاً ان أريد بالماده طبيعه واحده كالذهب-مثلا-فالهيه تدل على إرادته المتعدد منه و يكون المراد من العينين فردان من الذهب،و حيث أن المفروض في المقام إرادته طبيعه واحده من المدخول فالتشبيه تفيد تكرارها بإرادته فردين منها،و مع هذا كيف تدل على تعدد المدخول من حيث الطبيعه،و ليس هنا شىء آخر يكون دالا على إرادته طبيعه أخرى كالفضه-مثلا-.

نعم يمكن أن يؤل العين بالمسمى و يراد من تشبيها الفردان منه كالذهب و الفضه أو نحوهما كما هو الحال في تشبيه الاعلام الشخصيه إلا انه أيضاً ليس من استعمال التشبيه في أكثر من المعنى الواحد كما لا يخفى،مع أن هذا التأويل مجاز بلا كلام و لا شبهه.

و قد تحصل من ذلك ان تفصيل صاحب المعالم-قده-باطل من أصله.

فالصحيح هو ما ذكرناه من انه يجوز الاستعمال في أكثر من معنى واحد بلا فرق في ذلك بين التشبيه و الجمع و بين المفرد.نعم هو خلاف الظهور العرفى.

ثم ان المحقق صاحب الكفايه-قده-بعد ما منع عن جواز الاستعمال في

المعنيين قال: وهم و دفع لعلك تتوهم ان الأخبار الداله على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه.

و لكنك غفلت عن انه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كانت من باب إرادته المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها. أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و ان كان أفهامنا قاصره عن إدراكها. انتهى».

و يرد: انه لو كان المراد من البطون ما ذكره -قده- أو لا- لم يكن ذلك موجباً لعظمه القرآن على غيره و لفضيلته على سائر المحاورات، لإمكان ان يراد المعاني بأنفسها حال التكلم بالألفاظ في غير المحاورات القرآنية، بل يمكن إرادتها كذلك حال التكلم بالألفاظ المهملة فضلاً عن الألفاظ الموضوعه، فمن هذه الجهة لا فرق بين الكتاب و غيره بل لا فرق بين اللفظ المهمل و الموضوع فالكل سواء و لا فضل لأحدهما على الآخر. على ان لازم ذلك ان لا تكون البطون بطوناً للقرآن و معاني له، بل كانت شيئاً أجنبياً عنه، غاية الأمر انها أريدت حال التكلم بألفاظه، و كلا الأمرين مخالف لصريح الروايات المشتمله على البطون فهي كما نطقت بإثبات الفضيله و العظمه للقرآن على غيره من جهة اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه و انها معان للقرآن لا انها شيء أجنبي عنه.

منها: (ما في القرآن آيه إلا و لها ظاهر: ظهر: و بطن... إلخ).

و منها: (و إذا التبتت عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع إلى أن قال و له ظهر و بطن فظاهرة حكم و باطنه علم، ظاهره أتيق و باطنه عميق، و له تخوم و على تخومه تخوم لا- تحصي عجائبه و لا- تبلى غرائبه) و ما شاكلهما من الروايات الكثيره.

و اما ما ذكره -قده- ثانياً من أن المراد من البطون لوازم معناه و ملزوماته

-من دون أن يستعمل اللفظ فيها-التي لن تصل إلى إدراكها أفهامنا القاصره إلا بعنايه من أهل بيت العصمه و الطهاره عليهم السلام الذين هم أهل القرآن فهو الصحيح.

و تدلنا على ذلك روايات كثيره تبلغ حد التواتر إجمالاً بلا ريب.

منها:(ان القرآن حى لم يمتم و انه يجرى كما يجرى الليل و النهار و كما تجرى الشمس و القمر و يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا).

و منها:(ان القرآن حى لا يموت و الآيه حيه لا تموت فلو كانت الآيه إذا نزلت فى الأقوام و ماتوا ماتت الآيه لمات القرآن و لكن هى جاريه فى الباقيين كما جرت فى الماضيين).

و منها:(لو ان الآيه إذا نزلت فى قوم ثم مات أولئك ماتت الآيه لما بقى من القرآن شىء و لكن القرآن يجرى أوله على آخره ما دامت السماوات و الأرض و لكل قوم آيه يتلوها هم منها من خير أو شر).

و من هنا قد ورد فى عده من الروايات ان الآيه من القرآن إذا فسرت فى شىء فلا تنحصر الآيه به و هو كلام متصل ينصرف على وجوه. و ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه. و هذا معنى ان للقرآن بطوناً لن تصل إليها أفهامنا القاصره إلا بتوجيه من أهل البيت عليهم السلام كما وجهنا إليها فى بعض الموارد و قد دلت على ذلك المعنى روايات كثيره وارده من طرق العامه و الخاصه. و من أراد الاطلاع على مجموع هذه الروايات فى جميع هذه الأبواب فليطلبها من مصادرها (1) و فى بعض الروايات إشاره إلى صغرى هذه الكبرى و هو ما ورد: ان القرآن ظاهره قصه و باطنه عظه، فانه فى الظاهر بين قصص السابقين و قضاياهم كقصه بنى إسرائيل و ما شاكلها، و لكنها فى الباطن عظه للناس و عبر و دروس لهم، فان التأمل فى القضايا الصادره عن الأمم السابقه دروس و عبر لنا. و ينبهنا على ان السير على منهاجه ينجينا عن الضلال، و ان الكفر بنعم الله تعالى يوجب السخط على

ص: ٢١٤

(١-١) و قد ذكرت عده منها فى مرآه الأنوار ص ٣-٤



و على الجملة ان قصص الكتاب فى الظاهر و ان كانت حكايات و قصص إلا انها فى الباطن دروس و عبر للناس.

فقد أصبحت نتيجته هذا البحث لحد الآن أموراً:

(الأول): ان استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد جائز على مسلك من يرى حقيقته الوضع التعهد و الالتزام، نعم هو خلاف الظهور عرفاً.

(الثانى): ان المراد من بطون القرآن لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و ملزوماته و ملازماته من دون استعمال اللفظ فيها على ما نطقت به الروايات من طرق الخاصة و العامه.

(الثالث): ان هذه البواطن التى تضمنها القرآن لا يعرفها إلا من خوطب به و أهل بيته الطاهرين عليهم السلام.

و من هنا قد وقفنا على بعضها فى بعض الموارد بواسطه الآثار المنقوله منهم عليهم السلام.

## المشتق

الأمر الحادى عشر: فى المشتق:

لا- ريب فى صحه إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدإ فعلا- و على المنقضى عنه المبدأ، و على من لم يتلبس به بعد و لكنه سيتلبس به فى المستقبل، و لا إشكال أيضا فى أن إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدإ فعلا إطلاق حقيقى، كما أنه لا إشكال فى أن إطلاقه على من يتلبس بالمبدإ فى المستقبل إطلاق مجازى، و إنما الكلام و الإشكال فى إطلاق المشتق على من انقضى و انصرم عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقه؟ و قبل تحقيق الحال فى المقام ينبغى التنبيه على أمور:

(الأول): ان اللفظ الموضوع لمعنى على قسمين:

أحدهما ما يسمى بالمشتق و هو ما كان لكل واحده من مادته و هيئته وضع خاص مستقل.

و الثانى ما يسمى بالجامد و هو ما كان لمجموع من مادته و هيئته وضع واحد لا وضعان.

أما المشتق فهو على قسمين:

أحدهما- ما يكون موضوعاً لمعنى يجرى على الذات المتصفه بالمبدإ بنحو من أنحاء الاتصاف و يصدق عليها خارجاً، كاسم (الفاعل و المفعول و الزمان و المكان) و ما شاكل ذلك.

و ثانيهما- ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجرى على الذات و لا يصدق عليها خارجاً. و ذلك كالأفعال جميعاً و المصادر المزيده، بل المصادر المجرده، بناء على ما هو الصحيح من أن المصادر المجرده أيضاً مشتقات.

و أما الجامد فهو أيضاً على قسمين:

أحدهما- ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن مقام الذات ك(الإنسان و الحيوان و الشجر و التراب) و نحو ذلك.

و ثانيهما- ما يكون موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات و ذلك كعنوان (الزوج و الرق و الحر) و ما شابه ذلك، فهذه أربعة أقسام، و محل النزاع فى هذه المسأله لا يختص بالمشتقات المصطلحه فقط كما ربما يوهم عنوان النزاع فيها. بل يعم القسم الثانى من الجوامد أيضاً، كما انه لا يعم جميع المشتقات بل يختص بخصوص القسم الأول منها.

فالتنتيجه أن محل البحث هنا فى القسم الأول من المشتق و القسم الثانى من الجامد، و القسمان الآخران خارجان عنه.

و من هنا يظهر أن النسبه بين المشتق فى حريم البحث و كل من المشتق المصطلح و الجامد عموم من وجه، فان الأفعال و المصادر المزيده و المجرده جميعاً من المشتقات

المصطلحه و مع ذلك هى خارجه عن محل النزاع.و العناوين الانتزاعيه كعنوان (الزوج و الحر و الرق)و ما شاكل ذلك من الجوامد و مع ذلك هى داخله فى محل البحث،فالنزاع يجرى فى كل عنوان جار على الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ بنحو من أنحائه سواء أ كان ذلك المبدأ من إحدى المقولات التسع الواقعيه كالكم و الكيف و الأين و أشباه ذلك،أم كان من توابعها كالشده و الضعف و السرعه و البطء، أم كان من الاعترافات كالملكيه و الزوجيه و الحريه و ما شابهها،أم كان من الانتزاعيات كالفوقيه و التحتيه و السابقه و المسبوقه و الإمكان و الوجوب و الامتناع و ما شاكلها؟ و قد تحصل من ذلك ان دخول شىء فى محل النزاع هنا يبنى على ركنين:

(الركن الأول):أن يكون الشىء جارياً على الذات المتلبسه بالمبدأ و متحداً معها خارجاً بنحو من الاتحاد،و بذلك الركن خرجت المصادر المزيده،لأنها لا تجرى على الذات المتصفه بها،فانها مغايره معها خارجاً و عيناً.فلا يقال (زيد إكرام)إذا كان زيد متصفاً بهذا المبدأ،بل يقال (زيد كريم)و كذا المصادر المجرده لا يشملها النزاع لعدم صحه حملها على الذات فلا يقال (زيد علم) إلا مبالغه و ان قلنا بأنها من جمله المشتقات كما هو الصحيح.و هكذا الأفعال بجميع أنواعها لا يجرى فيها النزاع لعدم جريانها على الذوات و ان كانت من المشتقات.

فتحصل أن المصادر المزيده و المجرده و الأفعال بأجمعها خارجه عن محل النزاع لكونها فاقده لهذا الركن.

(الركن الثانى):أن تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ بان تكون لها حالتان حاله تلبسها بالمبدأ،و حاله انقضاء المبدأ عنها،و بذلك الركن خرج القسم الأول من الجوامد كالإنسان و الحيوان و الشجر)و ما يضاهاها من العناوين الذاتيه.و الوجه فيه ان المبادئ فى أمثال ذلك مقومه لنفس الحقيقه و الذات، و بانتفائها تنتفى الذات فلا تكون الذات باقيه بعد انقضاء المبدأ.

و بتعبير آخر ان شيئه الشىء بصورته لا- بمادته، فإذا فرضنا تبدل الإنسان بالتراب أو الكلب بالملح فما هو ملاك الإنسانية أو الكلبيه و هو(الصوره النوعيه) قد انعدم و زال و وجدت حقيقه أخرى و صورته نوعيه ثانيه و هى:(صوره النوعيه الترابيه أو الملحيه)و من الواضح ان الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجه من الوجوه، لأن الذات غير باقيه و تنعدم بانعدام الصوره النوعيه و هى(صوره الإنسانية أو الكلبيه)و مع عدم بقاء الذات لا- يشملها النزاع، و لا- معنى لأن يقال ان الإطلاق عليها حقيقه أو مجاز.

و أما الماده المشتركه بين الجميع المعبر عنها بالهولى و ان كانت باقيه إلا انها قوه صرفه لإفاضه الصور عليها، و ليست ملاكاً لشيء من هذه العناوين، و لا تتصف بالإنسانيه أو الكلبيه أو نحوها بحال من الأحوال.

و أما القسم الثانى من الجوامد و هو ما كان منتزِعاً عن أمر خارج عن مقام الذات فهو داخل فى محل النزاع كعنوان(الزوج و الرق و الحر)و ما شاكل ذلك، لأن الذات فيه باقيه بعد انقضاء المبدأ عنها، و حينئذ يشملها النزاع فى أن الإطلاق عليها حال الانقضاء حقيقه أو مجاز.

و مما يشهد لما ذكرناه من عموم النزاع لهذا القسم من الجامد أيضاً ما ذكره فخر المحققين و الشهيد الثانى -قدهما- فى الإيضاح و المسالك من ابتناء الحرمة فى المرضعه الثانيه على النزاع فى مسأله المشتق فى من كانت له زوجتان كبيرتان و زوجه صغيره و قد أرضعت الكبيرتان الصغيره فتحرم عليه المرضعه الأولى لصدق أم الزوجه عليها و الصغيره لصدق بنت الزوجه عليها و انما الكلام و الإشكال فى المرضعه الثانيه فقد ابنتى الحرمة فى هذه المسأله على النزاع فى مسأله المشتق، فبناء على انه موضوع للأعم يصدق عليه عنوان أم الزوجه باعتبار ان المرتضعه كانت زوجة فتحرم، و بناء على انه موضوع لخصوص المتلبس فعلا لا يصدق عليها هذا

العنوان بالفعل فلا تحرم [١].

ص: ٢١٩



















ثم ان النزاع فى هذه المسأله فى وضع الهيئه و فى سعه مفهوم الاشتقاقى و ضيقه من دون اختصاص لها بماده دون ماده، فلا ينظر إلى أن الماده ذاتيه أو عرضيه و بزوالها تنتفى الذات أو لا تنتفى، فان كل ذلك لا دخل له فى محل النزاع.

نعم الماده إذا كانت ذاتيه لا يعقل فيها بقاء الذات مع زوال التلبس. لكن الهيئه غير مختصه بها، بل تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع زوال التلبس-مثلا- الماده فى الناطق ذاتيه و لكن الهيئه لا يختص وضعها بها، بل تعم غيرها كالقائم و نحوه، و هكذا الماده فى الحيوان فانها ذاتيه و لا يعقل بقاء الذات بدونها إلا ان الهيئه غير مختصه بها، بل تعم غيرها أيضاً كالعطشان و نحوه.. و هكذا.

و على الجملة فالنزاع هنا يختص بوضع الهيئه فقط و انها موضوعه لمعنى وسيع أو لمعنى ضيق؟ و لا ينظر إلى الماده و المبدأ أصلاً، فلا فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً أو عرضياً، فان ذاتيه المبدأ لا تضر بوضع الهيئه للأعم إلا إذا كان وضع الهيئه مختصاً بذلك المبدأ كما فى العناوين الذاتيه، حيث أن الوضع فيها شخصى فلا يجرى النزاع فيها.

فالتتيجه ان الخارج عن البحث العناوين الذاتيه من الجوامد، و الأفعال و المصادر من المشتقات.

و لشيخنا الأستاذ-قده- فى المقام كلام و هو أن ما يكون المبدأ فيه منتزعاً عن مقام الذات و لا يحاذيه شىء فى الخارج و كان من الخارج المحمول كالعله و المعلول و الممكن و ما يقابلانه من الواجب و الممتنع خارج عن محل البحث.

بتقريب ان فى أمثال هذه العناوين لا يعقل بقاء الذات و زوال التلبس فتكون كالعناوين الذاتيه، فان الإمكان-مثلا-منتزع عن مقام ذات الممكن و هو الإنسان، لا- عن امر خارج عن مقام ذاته و إلا فلازمه أن يكون الممكن فى مرتبه ذاته خالياً عن الإمكان و لا يكون متصفاً به، و حينئذ لزم انقلاب الممكن إلى الواجب أو الممتنع، لاستحاله خلو شىء عن أحد المواد الثلاثه.

أو فقل ان المواد الثلاثه أعنى بها(الوجوب و الإمكان و الامتناع)و ان كانت خارجه عن ذات الشيء و ذاتياته،لأنها نسبه إلى وجود الشيء الخارج عن مقام ذاته إلا انها منتزعه عن ذلك المقام فلا تعقل ان تخلو ماهيه من الماهيات عن إحدى هذه المواد الثلاث في حال من الأحوال،و هكذا العليه و المعلوليه،فانهما و ان كانتا خارجيتين عن مقام ذات العله و ذات المعلول إلا انهما منتزعتان عن نفس ذاتهما لا- عن خارج مقام الذات،فلا يعقل زوال المادة مع بقاء الذات و إلا للزم اتصاف ذات العله و ذات المعلول بغيرهما.و هو كما ترى.

و لكن بالتأمل فيما ذكرناه يظهر الجواب عنه،و ذلك لأن البحث في المشتق كما أشرنا إليه آنفاً انما هو في وضع الهيئه فقط بلا اختصاص لها بماده دون ماده، لما تقدم سابقاً من أن وضع الهيئات نوعى لا- شخصى-مثلا-هيئه«فاعل وضعت لمعنى،و هيئه«مفعول»وضعت لمعنى،و زنه«مفعول»و هي:(اسم فاعل من باب الأفعال)وضعت لمعنى..و هكذا.و من الواضح ان عدم جريان النزاع في بعض افراد الهيئه من جهة عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه في كلى الهيئه التى تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ،و لا يكون البحث حينئذ من سعه مفهوم هذه الهيئه و ضيقه لغواً بعد ما كانت الذات باقيه حال الانقضاء في جملة من المواد.و ما نحن فيه من هذا القبيل،فان النزاع في وضع هيئه«مفعول»و هيئه«فاعل»و هيئه«مفعول»و لا ريب أن هذه الهيئات لا- تختص بالمواد التى لا- يعقل فيها بقاء الذات مع زوالها ك(الممكن و الواجب و الممتنع و العله و المعلول)و ما شاكل ذلك لثلا- يجرى النزاع فيها،بل تعم ما يمكن فيه بقاء الذات مع زوال التلبس و انقضاء المبدأ عنها ك(المقيم و المنعم و القائم و الضارب و المملوك و المقدور)و أشباه ذلك.و من المعلوم ان عدم جريان النزاع في بعض الأفراد و المصاديق لا يوجب لغويه النزاع عن الكلى بعد ما كانت الذات في أكثر مصاديقه قابله للبقاء مع زوال المادة.

نعم لو كانت الهيئه في مثل لفظ الممكن و ما يقابلانه موضوعه بوضع على حده لكان لما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-مجالا واسعا،و كان البحث عن سعه مفهومهما و ضيقه حينئذ لغواً محضاً إلا ان الأمر ليس كذلك،فان الهيئه فيها موضوعه في ضمن وضع لفظ جامع بينها و بين غيرها بوضع نوعي و هو هيئه «مفعل»-مثلا-.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-فيه خلط بين جريان النزاع في الهيئات الخاصه و الهيئات العامه التي لا يختص وضعها بماده.

و من جميع ما ذكرناه يستبين ان الخارج عن البحث امران:

أحدهما-العناوين الذاتيه.

و ثانيهما-الأفعال و المصادر.

ثم انه قد يشكل في دخول هيئه اسم الزمان في محل النزاع باعتبار انها فاقدته للركن الثاني الذي قد مر اعتباره في دخول شيء في محل البحث و هو بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها،لأن الذات فيه و هي الزمان من الأمور المتقضييه و المتصرمه في الوجود آنأ فأنأ،فلا- يعقل بقاءها فيه مع زوال المبدأ عنها ليكون داخلا في موضع النزاع،و اما إطلاق اسم الزمان في بعض الموارد كإطلاق مقتل الحسين عليه السلام على يوم العاشر من المحرم في كل عام فهو من باب التجوز و العناية بلا إشكال.

و قد أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه-قده-و إليك نصه:«و يمكن حل الإشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا- يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا- لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله.مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى».

و توضيحه ان انحصار مفهوم كلي في فردين أحدهما ممكن و الآخر ممتنع لا يوجب عدم إمكان وضع اللفظ للكلي لمضطر إلى وضعه للفرد الممكن،فانه



القبيل فان انحصار مفهوم اسم الزمان فى فرد لا يوجب وضعه له، بل يمكن ملاحظه المفهوم العام و وضع اللفظ بإزائه، غايه الأمر انحصاره فى الخارج فى فرد واحد و هو الزمان المتلبس بالمبدأ بالفعل، و امتناع تحقق فرده الآخر و هو الزمان المنقضى عنه المبدأ، و لا مانع من وضع لفظ للجامع بين الفرد الممكن و المستحيل أصلاً، و كم له من نظير.

و من هنا وقع النزاع فى وضع لفظ الجلاله «الله» و انه اسم للجامع أو علم لذاته المقدسه، فلو لم يمكن الوضع للكلى بين الممكن و الممتنع لم يصح النزاع فيه، بل كان المتعين انه علم لا- اسم جنس، إذ لو كان من قبيل الثانى لكان الوضع لا- محاله للمعنى الجامع، مع ان بقيه افراده غير ذاته المقدسه ممتنعه، بل قال- قد- ان ذلك واقع فى كلمه الواجب، فانها موضوعه للمعنى الجامع مع استحاله سائر افراده غير ذاته تعالى.

و لا- يخفى ان ما أفاده- قد- من أنه لا مانع من وضع لفظ للمعنى الجامع بين الفرد الممكن و الممتنع صحيح، بل انه لا مانع من وضع لفظ لخصوص الفرد الممتنع كوضع لفظ بسيط للحصه المستحيله من الدور أو التسلسل أو لمفهوم اجتماع النقيضين فضلاً عن الوضع للجامع بين ما يمكن و ما يستحيل، كما هو الحال فى لفظ الدور و التسلسل و الاجتماع و ما شاكل ذلك، فان الجميع وضع للمفهوم العام مع امتناع بعض افراده فى الخارج كاجتماع النقيضين و الضدين و توقف العله على المعلول المتوقف على علته، فانه دور مستحيل و التسلسل فيما لا يتناهى، و كثير من افرادها ممكنه فى الخارج كدور الشىء حول نفسه و التسلسل فيما يتناهى و غيرهما.

و على الجملة فلا- شبهه فى إمكان هذا الوضع على جميع المسالك فى تفسيره، و هذا واضح. و لكن وقوع مثل هذا الوضع متوقف على تعلق الحاجه بتفهم الجامع المزبور، و ذلك لأن الغرض من الوضع التفهيم و التفهم فى المعانى التى تتعلق الحاجه بإبرازها كما فى الأمثله المذكوره، فان الحاجه كثيراً ما تتعلق باستعمال تلك الألفاظ

فى الجامع، بل تطلق كثيراً و يراد منها خصوص الفرد المستحيل و الحصه الممتنع.

و أما إذا لم تتعلق الحاجه بذلك كان الوضع له لغواً، فلا يصدر عن الواضع الحكيم و لما لم تكن حاجه متعلقه باستعمال اسم الزمان فى الجامع بين الزمان المنقضى عنه المبدأ و الزمان المتلبس به فعلا كان الوضع له لغواً، إذاً يخرج عن مورد النزاع.

و من هنا يظهر فساد قياس المقام باسم الجلاله العلى وقع الخلاف فى انه علم لذاته المقدسه أو اسم جنس، و ذلك لأن الحاجه تتعلق باستعمال لفظ الجلاله فى الجامع فى مسأله البحث عن التوحيد و غيره. و هذا بخلاف اسم الزمان، فان الحاجه لا تتعلق باستعمال اللفظ فى الجامع بين المنقضى و المتلبس إذاً كان وضع اللفظ بإزائه لغواً.

و اما تمثيله لما وضع للجامع مع استحاله بعض أفراده بلفظ الواجب فهو غريب، و ذلك لأن الواجب بمعنى الثابت، و هو مفهوم جامع بين الواجب تعالى و غيره، فانه يصدق على كل موجود، فان كل موجود واجب لا محاله. نعم انه تعالى واجب لذاته و غيره واجب بإرادته، و الواجب لذاته و ان كان منحصراً بالله تعالى إلا ان هذه الجملة لم توضع بوضع واحد ليكون من الوضع للعام مع انحصار فرده فى واحد.

و على الجملة فلفظ الواجب مرادف لكلمه الثابت فهو يصدق على الأمور التكوينيّه و التشريعيّه، و بزياده كلمه الوجود إليه يعم جميع الموجودات من الواجب لذاته و غيره، و بزياده كلمه لذاته ينحصر بالله سبحانه فلا يشمل غيره إلا ان ذلك أجنبى عن وضع لفظ بإزاء جامع ينحصر بفرده، فان الانحصار فيه من ضم مفهوم إلى مفاهيم آخر و من باب تعدد المدلول بتعدد الدال.

و التحقيق فى المقام ان أسماء الأزمنه لم توضع بوضع على حده فى قبال أسماء الأمكنه، بل الهيئه المشتركه بينهما و هى هيئه «مفعول» وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلى، و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً

وقد سبق ان النزاع انما هو فى وضع الهيئه بلا- نظر إلى ماده دون ماده، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى ماده مع زوالها لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها التى هى مشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك، و حيث ان الهيئه فى محل البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم نزاعاً معقولاً، غايه الأمر ان الذات إذا كانت زماناً لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، و إذا كانت مكاناً يعقل فيه ذلك، و قد عرفت انه لا مانع من وضع اللفظ للجامع بين الفرد الممكن و الممتنع إذا تعلق الحاجه بتفهيّمه.

نعم لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان المذى وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام إلا بخروج اسم الزمان عن النزاع.

(الأمر الثانى): قد سبق ان المصادر المزيد فيها، بل المصادر المجرده، و الأفعال جميعاً خارجه عن محل النزاع، لأنها غير جاريه على الذوات.

أما المصادر فلأنها وضعت للدلاله على المبادئ التى تغاير الذوات خارجاً فلا تقبل الحمل عليها.

و أما الأفعال فلأنها وضعت للدلاله على نسبة ماده إلى الذات على أنحائها المختلفه باختلاف الأفعال، فالفعل الماضى يدل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، و الفعل المضارع يدل على ترقب وقوع تلك النسبه، و فعل الأمر يدل على طلب تلك النسبه. و من المعلوم ان معانيها هذه تأبى عن الحمل على الذوات.

ثم ان المشهور بين النحويين دلالة الأفعال على الزمان و قالوا: ان الفعل الماضى يدل على تحقق المبدأ فى الزمن السابق على التكلم، و المضارع يدل على تحققه فى الزمن المستقبل أو الحال، و صيغه الأمر تدل على الطلب فى الزمان الحال، و من هنا قد زادوا فى حد الفعل الاقتران بأحد الأزمنه الثلاثه، دون الاسم و الحرف.

و لكن الصحيح عدم دلالة على الزمان، و الوجه فى ذلك هو أن كون

الزمان جزءٌ لمدلول الأفعال باطل يقيناً، لأنها لا تدل عليه لا مادة ولا هيئه، أما بحسب المادة فظاهر لأنها لا تدل إلا على نفس الطبيعه المهمله غير مأخوذه فيها ايه خصوصيه فضلاً عن الزمان، واما بحسب الهيئه فقد تقدم ان مفادها نسيه المادة إلى الذات على نحو من أنحاء النسبه فالزمان أجنبى عن مفاد الفعل ماده و هيئه.

و الحاصل ان احتمال كون الزمان جزء لمدلول الفعل فاسد فى نفسه و القائلون بدلالته على الزمان لم يريدوا ذلك يقيناً.

و أما احتمال كون الزمان قيدهً لمدلول الأفعال بان يكون معنى الفعل مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً عنه و التقيد به داخلاً فهو و ان كان أمراً ممكناً فى نفسه إلا انه غير واقع، و ذلك لأن دلالة الأفعال عليه لا بد أن تستند إلى أحد امرين: إما إلى وضع المادة. أو إلى وضع الهيئه. و من الواضح أن المادة وضعت للدلاله على نفس طبيعى الحدث اللابشرط، و الهيئه وضعت للدلاله على تلبس الذات به بنحو من أنحاءه كما عرفت، و شىء منهما لا يدل عليه.

و مما يدلنا على ذلك ما نرى من صحه اسناد الأفعال إلى نفس الزمان و إلى ما فوقه من المجردات الخاليه عن الزمان، و الخارجه عن دائرته من دون لحاظ عنايه فى البين فلا فرق بين قولنا (علم الله) و (علم زيد) و (أراد الله) و (أراد زيد) و (مضى الزمان) و (مضى الأمر الفلانى) فالفعل فى جميع هذه الأمثله استعمل فى معنى واحد و على نسق فارد، فلو كان الزمان مأخوذاً فيه قيدهً لم يصح اسناده إلى نفس الزمان بلا لحاظ تجريد، فان الزمان لا يقع فى الزمان و إلا لدار أو تسلسل، و كذا لم يصح اسناده إلى ما فوق الزمان من المجردات، إذ أفعالها لا تقع فى الزمان لأنها غير محدوده بحد، و ما كان فى الزمان محدود بحد لا محاله. و بهذا يستكشف كشافاً قطعياً عن ان الزمان غير مأخوذ فى الفعل لا جزء و لا قيدهً.

نعم الفعل المسند إلى الزمانى و ان كان يدل على وقوع الحدث فى أحد الأزمنه

الثلاثة إلا انه ليس من جهة الوضع بل من جهة ان الأمر الزمانى لا بد و ان يقع فى أحد الأزمنه.

فتحصل ان الأفعال لا تدل على الزمان و ان استعمالها فى جميع الموارد على نحو الحقيقه، ولا فرق بين استعمالها فى الزمان و ما فوقه و استعمالها فى الزمانى، فالإسناد فى الجميع اسناد حقيقى.

و لكن مع هذا كله يمتاز الفعل الماضى عن المضارع بخصوصيه ثابتة فى كل واحد منهما، ولأجل تلك الخصوصيه لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر و يكون الاستعمال غلطاً واضحاً.

و تفصيل ذلك ان الخصوصيه فى الفعل الماضى هى انه وضع للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق ماده مقيداً بكونه قبل زمان التكلم، وهذه الدلاله موجوده فى جميع موارد استعماله سواء أ كان الإسناد إلى نفس الزمن و ما فوقه أم إلى الزمانى فقولنا (مضى الزمان) يدل على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق الزمن قبل زمن التكلم و ان كان الزمان لا يقع فى زمن الزمان، و كذا قولنا (علم الله) و (أراد الله) و ما شاكل ذلك يدل على ان المتكلم قاصد للاخبار عن تحقق ماده و تلبس الذات بها قبل زمن التكلم، و ان كان صدور الفعل مما هو فوق الزمان لا يقع فى زمان، و كذلك إذا أسند الفعل إلى الزمانى كقولنا (قام زيد) و (ضرب عمرو) فانه يدل على قصد المتكلم الأخبار عن تحقق المبدأ و تلبس الذات به قبل حال التكلم فهذه الخصوصيه موجوده فى الفعل الماضى فى جميع موارد استعماله من دون دلاله له على وقوع المبدأ فى الزمان الماضى.

نعم بين الإسناد إلى الزمانى و الإسناد إلى غيره فرق من ناحيه أخرى: وهى ان الإسناد إلى الزمانى يدل بالالتزام على وقوع الحدث فى الزمان الماضى. فهذه الدلاله و ان كانت موجوده إلا انها غير مستنده إلى أخذ الزمان فى الموضوع له، بل من جهة ان صدور الفعل من الزمانى قبل حال التكلم يستلزم وقوعه فى الزمان الماضى لا محاله.

و أما الخصوصيه فى الفعل المضارع فهى انه وضع للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق ماده فى زمن التكلم أو ما بعده و لا يدل على وقوعها فى الحال أو الاستقبال، كيف فان دلالتة على ذلك فى جميع موارد اسناده على حد سواء فلا فرق بين اسناده إلى الزمن و ما فوقه كقولنا (يمضى الزمان) و (يريد الله) و (يعلم الله) و بين اسناده إلى الزمانى، غايه الأمر إذا أسند إلى الزمانى يدل على وقوع المبدأ فى الزمن الحال أو الاستقبال بالالتزام من جهة ان الفاعل الزمانى يقع فعله فى الزمن لا محاله، و إلا فالمضارع بوضعه لا يدل إلا على تحقق المبدأ حال تحقق التكلم أو ما بعده من دون ان يدل على وقوعه فى الزمان.

و قد تحصل من ذلك امران:

(الأول): ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه لا بالدلاله المطابقيه و لا بالدلاله الالتزاميه. نعم انها تدل عليه بالدلاله الالتزاميه إذا كان الفاعل امراً زمانياً، و هذه الدلاله غير مستنده إلى الوضع، بل هى مستنده إلى خصوصيه الإسناد إلى الزمانى و لذا هذه الدلاله موجوده فى الجمل الاسميه أيضاً إذا كان المسند إليه فيها زمانياً فإذا، قيل (زيد قائم) فهو يدل على قصد المتكلم الحكايه عن تحقق المبدأ و تلبس الذات به فى الخارج بالمطابقه و على وقوعه فى أحد الأزمنه الثلاثه بالالتزام.

(الثانى): ان كلا من الفعل الماضى و المضارع يدل على خصوصيه بها يمتاز أحدهما عن الآخر و تلك الخصوصيه مأخوذه فى المعنى على نحو التقييد فيكون معنى الفعل الماضى تحقق ماده مقيداً بكونه قبل زمن التلفظ بنحو دخول التقييد و خروج القيد، و معنى المضارع تحقق ماده مقيداً بكونه فى زمن التكلم أو فيما بعده. هذا كله فيما إذا كان الفعل مطلقاً فيدل على تحقق ماده و نسبتها إلى الذات قبل زمن التكلم أو مقارناً معه أو متأخراً عنه. و لكن قد يقيد بالسبق و اللحق أو التقارن بالإضافه إلى شىء آخر غير التكلم، إذاً لا يكون الماضى ماضياً حقيقه و المستقبل

مستقبلاً كذلك و إنما يكون ماضياً أو مستقبلاً بالإضافة إلى شيء آخر، كما في قولنا (جاءني زيد قبل سنه) و هو (يضرب غلامه) فاللحوق أو التقارن إنما يلاحظ في هذا المثال بالقياس إلى شيء آخر و هو المجيء، لا زمن التلطف و (يجيء زيد في شهر كذا) و (قد ضرب عمراً قبله بأيام) فالسبق هنا إنما يلاحظ بالإضافة إلى شيء آخر و هو مجيء زيد، لا زمن التكلم.

و على الجملة لا ريب في صحة استعمال الماضي و المضارع في هذه الموارد في اللغة العربية و غيرها.

فقد ظهر ان الملا-ك في صحة استعمال الماضي جامع السبق، سواء كان بالإضافة إلى زمن التكلم أم كان بالإضافة إلى شيء آخر، و ان كان الظاهر عند الإطلاق خصوص الأول، و الملا-ك في صحة استعمال المضارع جامع التقارن أو اللحوق، و ان كان الظاهر عند الإطلاق خصوص التقارن أو اللحوق بالإضافة إلى زمن التكلم (الأمر الثالث): ان مواد المشتقات و مبادئها تنقسم إلى أقسام:

منها- ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه كالقيام و القعود و الركوع و السجود و التكلم و المشي و ما شاكل ذلك، و يكون الانقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال و لو آنا ما.

و منها- ما يكون من قبيل الملكة و القوه و الاستعداد كما في المجتهد و المهندس و المفتاح و المكنسه و ما شاكل ذلك، و الانقضاء فيها لا- يكون إلا- بزوال القوه و الملكة و الاستعداد، فما دامت قوه الاستنباط موجوده في المجتهد أو استعداد الفتح موجودا في المفتاح- مثلاً- فالتلبس فعلى و غير زائل. نعم إذا زالت الملكة عن شخص- مثلاً- كان صدق عنوان المجتهد عليه حقيقه داخلا في محل الكلام.

و منها- ما يكون من قبيل الحرفه و الصنعه كما في الخياط و البناء و البزاز و الحداد و النساج و التمار و نحو ذلك، و يكون التلبس بها بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه له فالبناء- مثلاً- هو من اتخذ البناء حرفه له، و الانقضاء في مثل ذلك إنما يكون

بترك هذه الحرفه،فما دام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و ان لم يشتغل بالبناء فعلا،ففعليه التلبس بتلك المبادئ تدور مدار اتخاذها شغلا و كسباً،و انتسابها إلى الذات،سواء كان ذلك الانتساب انتساباً حقيقياً كما فى الخياط و النساج و ما شاكلهما أم كان انتساباً تبعياً كما فى البقال و البزاز و التامر و اللابن و الحداد و أمثالها، لأن موادها و مبادئها من أسماء الأعيان»و من المعلوم انها غير قابله للانتساب إلى الذات حقيقه،فلا- محاله يكون انتسابها إليها بتبع اتخاذ الفعل المتعلق بها حرفه و شغلا،فمن اتخذ بيع التمر شغلا له صار التمر مربوطاً به تبعاً،و من اتخذ بيع اللبن شغلا صار اللبن مربوطاً به..و هكذا.

ثم ان كون التلبس بالماده على نحو القوه و الاستعداد قد يكون من جهه ان الماده موضوعه لذلك كما فى الاجتهاد و نحوه و قد يكون من جهه استفاده ذلك من الهيئه كما فى الممكنس و المفتاح،فان الماده فيهما و هى الفتح و الكنس ظاهره فى الفعلية،لا- فى القابليه و الاستعداد،و لكن الهيئه فيها موضوعه لإفاده تلبس الذات بها شأنياً و استعداداً فالمفتاح و الممكنس موضوعان لما من شأنه الفتح و الكنس لا للمتلبس بالفتح أو الكنس فعلا.

و من هنا يصدق لفظ المفتاح حقيقه على كل ما فيه قابليه للفتح و لو لم يقع الفتح به خارجاً،فما دامت القابليه موجوده فالتلبس فعلى،و يكون الانقضاء فيها بزوال القابليه عنه و لو بانكسار بعض أسنانه،فبناء على القول بكون المشتق موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنه المبدأ و المتلبسه به فعلا يصدق عليه انه مفتاح على نحو الحقيقه.و على القول بكونه موضوعاً للمتلبس به فعلا لا يصدق عليه إلا مجازاً.

و مما ذكرناه يستبين ان اختلاف المواد فى المشتقات لا- دخل له فى محل البحث أصلاً،فان النزاع انما هو فى وضع الهيئات للمشتقات،و انها موضوعه للمعنى الجامع أو للحصه الخاصه منه،بلا نظر إلى وضع موادها،و انها ظاهره فى



الفعليه أو في القابليه و الملكه أو الحرفه و الصنعه،ففى جميع ذلك يجرى النزاع، غايه الأمر ان الانقضاء فى كل مورد بحسبه.و من هنا كان اختلاف المواد من هذه الناحيه موجباً لاختلاف زمن التلبس طولاً و قصراً كما عرفت.

و بذلك يظهر فساد ما ذكره شيخنا الأستاذ-قده-من خروج أسماء الآله و أسماء المفعولين عن محل النزاع تبعاً لصاحب الفصول-قده-بتقريب ان الهيئه فى أسماء الآله كما عرفت قد وضعت للدلاله على القابليه و الاستعداد،و هذا الصدق حقيقى و ان لم يتلبس الذات بالمبدأ فعلاً.و اما أسماء المفعولين فلأن الهيئه فيها وضعت لأن تدل على وقوع المبدأ على الذات،و هذا المعنى مما لا يعقل فيه الانقضاء، لأن ما وقع على الذات كيف يعقل انقضائه عنها، ضروره أن الشئ لا ينقلب عما وقع عليه،و المفروض أن الضرب قد وقع عليها،فدائماً يصدق انها ممن وقع عليه الضرب،إذاً لا يفرق فى صدق المشتق بين حال التلبس و الانقضاء،ففى كلا الحالين على نسق واحد بلا عناية فى البين،بل لا يتصور فيه الانقضاء كما مر.

وجه الظهور:ان الهيئه فى الآله إذا دلت على قابليه الذات للاتصاف بالماده شأنها،فما دامت القابليه موجوده كان التلبس فعلياً و ان لم تخرج الماده عن القابليه إلى الفعليه أصلاً،فالمفتاح يصدق على ما من شأنه الفتح و ان لم يتلبس به أبداً،و عليه فانقضاء التلبس انما يكون بسقوطها عن القابليه،كما لو انكسر بعض أسنانه-مثلاً- و معه كان الصدق على نحو الحقيقه بناء على الأعم،و على نحو المجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس.

فما أفاده-قده-مبتن على الخلط بين شأنه الإنصاف بالمبدأ و فعليته به، تخيل ان المعتبر فى التلبس انما هو التلبس بالفعل بالمبدأ.

و أما أسماء المفعولين فلأن ما ذكره-قده-فى وجه خروجها عن محل النزاع عجيب،و الوجه فى ذلك:هو انه لو تم ما ذكره لجرى ذلك فى أسماء الفاعلين أيضاً،فان الهيئه فيها موضوعه لأن تدل على صدور الفعل عن الفاعل،و من

المعلوم انه لا يتصور انقضاء الصدور عن صدر عنه الفعل خارجاً، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، والمبدأ الواحد كالضرب مثلاً لا يتفاوت حاله بالإضافة إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر ان قيامه بأحدهما قيام صدوري وبالآخر قيام وقوعي.

و حل ذلك: ان أسماء المفعولين كأسماء الفاعلين وضعت للمفاهيم الكلية، لما تقدم منا من أن الألفاظ وضعت بإزاء المعاني التي هي قابلة للانطباق على ما في الخارج تارة، وعلى ما في الذهن أخرى، لا بإزاء الموجودات الخارجية، لأنها غير قابلة لأن تحضر في الأذهان، ومن هنا قد يكون للموضوع له مطابق في الخارج وقد لا يكون له مطابق فيه، فالمضروب -مثلاً- قد يكون موجوداً، وقد يكون معدوماً.. وهكذا الحال في سائر الألفاظ، فالنزاع هنا في أن اسم الفاعل أو اسم المفعول موضوع لمعنى لا ينطبق الا على خصوص المتلبس أو للأعم منه و من المنقضى.

و على الجملة لا- نجد فرقاً بين اسم الفاعل و المفعول، فكما ان النزاع يجري في هيئة اسم الفاعل و انها وضعت لمفهوم كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً و هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، أو فردين أحدهما المتلبس و الآخر المنقضى، فكذلك يجري في هيئة اسم المفعول و انها وضعت لمعنى كان مطابقه في الخارج فرداً واحداً أو فردين -مثلاً- لو فرض ان زيداً كان عالماً بقيام عمرو ثم زال عنه العلم به، فكما أن النزاع جار في صحه إطلاق العالم على زيد و عدم صحه إطلاقه إلا مجازاً، فكذلك النزاع جار في صحه إطلاق المعلوم على قيام عمرو و عدم صحه إطلاقه عليه الأعلى نحو المجاز، ضروره انه لا فرق بين الهيئتين هنا أصلاً، فان المبدأ في كليتهما واحد، و المفروض ان ذلك المبدأ قد زال، و بزواله كان إطلاق العالم على زيد، و إطلاق المعلوم على قيام عمرو من الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ لا محاله.

(الأمر الرابع): ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسألة ليس زمن النطق يقيناً، ضروره عدم دلالة الأوصاف المشتقه عليه، و لا على غيره من الماضى أو المستقبل لا بنحو الجزئيه و لا بنحو القيديه، فحالها من هذه الجبهه كحال

أسماء الأجناس، فكما أنها لا تدل على زمان خاص، فكذلك تلك. و من هنا لا تجوز في قولنا (زيد كان قائماً بالأمس) أو (زيد سيكون ضارباً) و نحو ذلك، كما أنه لا تجوز في قولنا (زيد كان إنساناً) أو (سيكون تراباً) إلى غير ذلك، فلو كان زمن النطق داخلاً في مفهومها لزم التجوز في هذه الأمثلة لا محاله، وكذا لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة أيضاً، وذلك لأن تلك الأوصاف كما تستند إلى الزمانيات، كذلك تستند إلى نفس الزمان و إلى ما فوقه من المجردات، مع أنه لا يعقل أن يكون للزمان زمان، وكذا للمجردات، و الإسناد في الجميع على نسق واحد، و لو كان خصوص زمان، أو أحد الأزمنة داخلاً في مفهومها لكان إسنادها إلى نفس الزمان، و ما فوقه محتاجاً إلى لحاظ عنايه و تجريد.

نعم إذا أسندت إلى الزمانيات تدل على ان تلبس الذات بالمبدأ واقع في أحد الأزمنة، وهذا لا من جهة ان الزمان مأخوذ في مفهومها جزءاً أو قيداً، بل من جهة ان قيام الفعل بالفاعل الزماني لا يكون إلا في الزمان، فوقعه في أحد الأزمنة مما لا بد منه.

و من هنا يظهر ان المراد من الحال ليس زمن النطق و التكلم و لا أحد الأزمنة الثلاثة، بل المراد منه فعلية تلبس الذات بالمبدأ، إذا مرجع النزاع إلى سعه المفاهيم الاشتقاقية و ضيقها بمعنى ان المشتقات هل هي موضوعه للمفاهيم التي مطابقتها في الخارج خصوص الذات حال تلبسها بالمبدأ، أو الأعم من ذلك و من حال الانقضاء، فبناء على القول بالأعم كانت مفاهيمها قابله للانطباق خارجاً على فردين: هما المتلبس فعلاً و المنقضى عنه المبدأ. و على القول بالأخص كانت مفاهيمها غير قابله للانطباق إلا على فرد واحد، و هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً.

و أما ما يقال- من أن الظاهر من إطلاق المشتقات و حملها على شيء هو فعلية تلبس الذات بالمبدأ حين النطق و التكلم، فان الظاهر من قولنا (زيد قائم) كونه كذلك بالفعل، و في زمان النطق، فلا معنى للنزاع في كون المشتق موضوعاً للأعم

أو للأخص بعد التسالم على ان المرجح فى تعيين مداليل الألفاظ و مفاهيمها هو فهم العرف، و المفروض أن المتفاهم عندهم من الإطلاق و الحمل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا حين التكلم فهو و ان كان صحيحاً بالإضافه إلى الاستظهار من الإطلاق إلا انه لا يستلزم بطلان النزاع فى المقام، فان الظهور من جهه الإطلاق يختص بموارد الحمل و ما بحكمه، و لا يعم جميع الموارد، كما إذا قيل (لا- تكرم الفاسق) أو (لا- تهن العالم) و نحو ذلك، فيقع البحث فى أن موضوع الحكم هو خصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم منه و من المقتضى.

فتحصل مما ذكرناه ان المراد بالحال هو فعلية التلبس بالمبدأ لا حال النطق و لذا صح إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس و ان لم يكن ذلك زمان النطق.

(الأمر الخامس): ذكر المحقق صاحب الكفايه-قده- انه لا أصل فى المقام ليعول عليه عند الشك فى تعيين الموضوع له و انه المعنى الواسع أو المعنى الضيق بعد عدم تماميه الأدله على تعيين الوضع لأحدهما، بتقريب ان أصاله عدم ملاحظه الواضع الخصوصيه فى الموضوع له عند وضعه معارضه بأصاله عدم ملاحظته العموم و الإطلاق فيه، لأن المفاهيم فى حد مفهوميتها متباينات فإذا دار الأمر بين الوضع لمفهوم عام أو لمفهوم خاص، فكما يحتمل لحاظ الأول عند الوضع، فكذلك يحتمل لحاظ الثانى، و حيث ان كل واحد من اللحاظين حادث مسبوق بالعدم فجريان الأصل فى أحدهما معارض بجريانه فى الآخر. هذا مضافا إلى عدم جريانه فى نفسه لأن أصاله عدم لحاظ الخصوصيه لا تثبت الوضع للأعم إلا على القول باعتبار الأصل المثبت، و كذا العكس.

و عليه فتنتهى النوبه إلى الأصول الحكيمه.

و ذكر فى الكفايه ان هذه الأصول تختلف باختلاف الموارد فالموارد التى يشك فيها فى حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذى أخذ فى الموضوع يرجع فيها إلى أصاله البراءه، كما إذا فرضنا ان زيدا كان عالماً ثم زال عنه العلم و بعد ذلك ورد فى الدليل (أكرم كل عالم) فشككنا فى وجوب إكرام «زيد» لاحتمال كون المشتق

موضوعاً للأعم. و أما الموارد التي يشك فيها في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع فيها هو الاستصحاب، و ذلك كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب (إكرام كل عالم) ثم بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلاً فلا محاله نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعم، إذاً نستصحب بقائه.

لا يخفى ان ما أفاده-قده-أولاً من انه لا أصل هنا ليعول عليه عند الشك في الوضع للمفهوم الواسع أو الضيق فهو صحيح، لما عرفت.

و أما ما أفاده-قده-ثانياً من أنه لا- مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمي في المقام و هو أصالة البراءة في موارد الشك في الحدوث، و الاستصحاب في موارد الشك في البقاء فلا- يمكن المساعدة عليه، و ذلك: لأنه لا- فرق بين موارد الشك في الحدوث، و موارد الشك في البقاء، ففي كلا الموردین كان المرجع هو أصالة البراءة، دون الاستصحاب.

أما في موارد الشك في حدوث التكليف فالأمر واضح.

و أما في موارد الشك في البقاء فبناء على ما سلكتنا في باب الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكمية خلافاً للمشهور فالأمر أيضاً واضح، فان الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعه المجعول، و بالتعارض يتساقط الاستصحابان لا محاله.

و أما على المسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فالاستصحاب لا- يجري في المقام أيضاً، و ذلك: لاختصاص جريانه بما إذا كان المفهوم فيه متعيناً و معلوماً من حيث السعه و الضيق، و كان الشك متمحضاً في سعه الحكم المجعول و ضيقه، كما لو شككنا في بقاء حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فالمرجع فيه هو استصحاب بقاء الحرمة إلى أن تغتسل، أو لو شككنا في بقاء نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره، أو في بقاء نجاسه الماء المتمم كراً بناء على نجاسه الماء القليل بالملاقاه فالمرجع في جميع ذلك هو استصحاب بقاء

الحكم، و به يثبت سعتة.

و اما فيما لا يتعين مفهوم اللفظ و معناه، و هو المعبر عنه بالشبهه المفهوميه فلا يجرى الاستصحاب فيه، لا حكماً، و لا موضوعاً.

أما الأول فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من اعتبار وحده القضييه المتيقنه مع المشكوك فيها موضوعاً و محمولاً في جريان الاستصحاب، ضروره انه لا يصدق نقض اليقين بالشك مع اختلاف القضيتين موضوعاً أو محمولاً، و حيث أن في موارد الشبهات المفهوميه لم يحرز الاتحاد بين القضيتين لا يمكن التمسك بالاستصحاب الحكمي، فإذا شك في بقاء وجوب صلاه العصر، أو الصوم بعد استتار القرص و قبل ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس من جهه الشك في مفهوم المغرب و ان المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمره؟ فعلى الأول كان الموضوع و هو (جزء النهار) منتفياً، و على الثاني هو كان باقياً، و بما اننا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بين القضيتين، و بدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

و أما الثاني و هو استصحاب بقاء الموضوع فلعدم الشك في انقلاب حادث زمانى ليحكم ببقاء المتيقن إذ مع قطع النظر عن وضع اللفظ و تردد مفهومه بين السعه و الضيق ليس لنا شك في أمر خارجي، فان استتار القرص عن الأفق حسى معلوم لنا بالعيان، و ذهاب الحمره غير متحقق كذلك، فما ذا يكون هو المستصحب.

و بعبارة واضحة ان المعتبر في الاستصحاب امران: اليقين السابق و الشك اللاحق مع اتحاد المتعلق فيهما، و هذا غير متحقق في الشبهات المفهوميه، فان كلا من الاستتار و عدم ذهاب الحمره متيقن فلا شك، و انما الشك في بقاء الحكم، و في وضع اللفظ لمعنى وسيع أو ضيق، و قد عرفت ان الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم غير جار، لعدم إحراز بقاء الموضوع، و أما بالإضافة إلى وضع اللفظ فقد تقدم انه لا أصل يكون مرجعاً في تعيين السعه أو الضيق. و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فان الشبهه فيه مفهوميه، و الموضوع له مردد بين خصوص المتلبس

أو الأعم منه و من المنقضى فالاستصحاب لا- يجرى فى الحكم لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه، و قد مر ان الاتحاد مما لا بد منه فى جريان الاستصحاب-مثلا-العالم بما له من المعنى موضوع للحكم، و حيث انه مردد بين أمرين: المتلبس بالمبدأ و الأعم فالتمسك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك فى بقاء موضوعه، و كذلك لا يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى الموضوع لعدم الشك فى شىء خارجاً مع قطع النظر عن وضع المشتق و تردد مفهومه بين الأعم و الأخص و قد عرفت أن المعبر فى جريان الاستصحاب أمران: اليقين السابق و الشك اللاحق مع وحده متعلقهما فى الخارج، و الشك فى مقامنا غير موجود، فان تلبس زيد-مثلا-بالمبدأ سابقاً و انقضاء المبدأ عنه فعلا كلاهما متيقن فلا شك فى شىء، و إنما الشك فى وضع المشتق و بقاء الحكم، أما بالنسبه إلى وضع المشتق فقد عرفت انه لا أصل يرجع إليه فى تعيين مفهوم اللفظ و وضعه سعه أو ضيقاً.

و توهم جريان الأصل فى بقاء الموضوع بوصف موضوعيته فانه مشكوك فيه مدفوع بأنه عباره أخرى عن جريان الأصل فى بقاء الحكم، و قد عرفت عدم جريانه فيه.

فالتتيجه ان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه ساقط و لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه فيما إذا كان الشك فى سعه المجعول و ضيقه.

و قد أشار شيخنا العلامة الأنصارى-قده-فى آخر بحث الاستصحاب فى مسأله اشتراط بقاء الموضوع فيه إلى هذا المعنى و هو عدم جريان الاستصحاب فى موارد الشبهات المفهوميه.

فقد أصبحت التتيجه: أن المرجع فى كلا الموردين هو أصل البراءه.

فما ذكره المحقق صاحب الكفايه-قده-من الفرق بين الموردين و ان المرجع فى المورد الثانى هو الاستصحاب دون البراءه غير صحيح.

نستنتج مما ذكرناه حول المشتق لحد الآن عده أمور:

(الأول): ان محل البحث لا يعم جميع المشتقات بل يخص بعضها و يعم بعض أصناف الجوامد و هو(ما كان مفهومه منتزعاً عن أمر خارج مقام ذاته).

(الثاني): ان ملاك دخول شيء في محل البحث أن يكون واجداً لركيزتين:

١- أن يكون قابلاً للحمل على الذات و لا يأبى عنه.

٢- ان تبقى الذات بعد انقضاء المبدأ عنها، فإذا اجتمعت هاتان الركيزتان في شيء دخل في محل البحث، و إلا فلا.

(الثالث): ان محل النزاع هنا يتمحض في وضع هيئات المشتقات و سعه معانيها و ضيقها بلا نظر إلى موادها أصلاً و اختلافها لا يوجب الاختلاف في محل البحث كما تقدم.

(الرابع): ان الأفعال جميعاً لا تدل على الزمان حسب وضعها. نعم إذا أسندت إلى الزماني دلت على وقوع الحدث في زمن ما، إلا ان هذه الدلالة خارجه عن مداليلها، و مستنده إلى خصوصيه أخرى كما سبق.

(الخامس): ان نقاط الميز بين الأفعال بعد خروج الزمان عن مداليلها هي:

ان الفعل الماضي يدل على تحقق الحدث قبل زمن التكلم. و المضارع يدل على تحقق الحدث في زمن التكلم أو ما بعده. و الأمر يدل على الطلب حال التلطف، فهذه النقاط هي النقاط الرئيسيه للفرق بينها، و هي توجب تعنون كل واحد منها بعنوان خاص و اسم مخصوص، و تمنع عن صحه استعمال أحدها في موضع الآخر، و موجوده في جميع موارد استعمالها كما مر بيانه.

(السادس): ان المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسأله هو فعليه تلبس الذات بالمبدأ، لا زمان النطق، كما سبق من أن الزمان مطلقاً (سواء كان زمان النطق أم غيره) لم يؤخذ في مفاهيم المشتقات.

(السابع): انه لا أصل موضوعي يرجع إليه عند الشك في وضع المشتق للأعم أو الأخص.



(الثامن): ان الأصل الحكمى فى المقام هو البراءه مطلقاً و لو كان للحكم حاله سابقه. هذا تمام الكلام فى المقدمات.

## الأقوال فى المسأله

قال: المحقق صاحب الكفايه - قدده - ان الأقوال فى المسأله و ان كثرت إلا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، و قد مرت الإشارة إلى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده.

(أقول): الصحيح كما أفاده - قدده - و ذلك: لما عرفت من أن مركز البحث و النزاع هنا فى وضع هيئه المشتق و فى سعه معناه و ضيقه و اختلافه من كل من الناحيتين المزبورتين أجنبى عن المركز بالكلية.

و لشيخنا الأستاذ - قدده - فى المقام كلام و حاصله هو أن النزاع فى وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً أو للأعم منه مبتن على البساطه و التركب فى فى المفاهيم الاشتقاقية، فعلى القول بالتركب حيث انه قد أخذ فى مفهوم المشتق انتساب المبدأ إلى الذات، و يكفى فى صدق الانتساب التلبس فى الجملة. فلا محاله يكون المشتق موضوعاً للأعم، و على القول بالبساطه فمفهوم المشتق ليس إلا نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط فهو ملازم لصدق نفس المبدأ، و مع انتفائه ينتفى العنوان الاشتقاقى لا محاله، و يكون حاله حينئذ حال الجوامد فى أن المدار فى صدق العنوان فعليه المبدأ، و ان كان بينهما فرق من جهه أخرى، و هى أن شئيه الشىء حيث انها بصورته لا بمادته فالماده لا تتصف بالعنوان أصلاً، و لذا لا يصح استعمالها فى المنقضى عنه و ما لم يتلبس به بعد و لو مجازاً. و هذا بخلاف المشتقات، فان المتصف بالعنوان فى الذوات و هى باقيه بعد الانقضاء و زوال التلبس فيصح الاستعمال مجازاً، و حيث ان المختار عندنا القول ببساطه المفاهيم الاشتقاقية فيتعين ان الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً. هذا.

ثم عدل-قده-عن هذه الملازمه أى استلزام القول بالتركب الوضع للأعم و استلزام القول بالبساطه الوضع للأخص و قال:الحق هو وضع المشتق لخصوص المتلبس مطلقاً سواء قلنا بالبساطه أم بالتركب؟ و أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه:

أما على البساطه فلان الركن الوطيد على هذا القول هو نفس المبدأ غايه الأمر أنه ملحوظ على نحو لا بشرط، و معه لا يأبى عن الحمل على الذات و لا يكون مابيناً لها فى الوجود الخارجى، فالصدق حيثئذ متقوم بالمبدأ وجوداً و عدماً، فإذا انعدم فلا محاله لا يصدق العنوان الاشتقاقى إلا بالعنايه، بل قال: ان العناوين الاشتقاقيه من هذه الجهه أسوأ حالاً من العناوين الذاتيه، فان العناوين الذاتيه، و ان كانت فعليتها بفعليه صورها و الماده غير متصفه بالعنوان أصلاً إلا انها موجوده قبل الاتصاف و بعده و حينه، و من هنا يكون الاستعمال فيها قبل الاتصاف و بعد انقضائه غلطاً، لأن العلائق المذكوره فى محلها من الأول أو المشارفه أو علاقته ما كان كلها مختصه بباب المشتقات. و هذا بخلاف العناوين الاشتقاقيه، فانها عين مباديها، و هى بسيطه سواء كانت المبادئ من أحدا المقولات أم كانت من غيرها؟ و غير مركبه من صورته و ماده، فإذا انعدمت المبادئ تنعدم العناوين بالكليه، و لا يبقى منها شىء أبداً.

و توهم-انه لا- بد على هذا ان لا- يصح استعمال العنوان الاشتقاقى فى المنقضى عنه و ما لم يتلبس بعد و لو مجازاً بطريق أولى، لأنه أسوأ حالاً- من العنوان الذاتى، و المفروض كما عرفت عدم جواز استعماله فيهما مطلقاً-مدفوع بأنه و ان كان أسوأ حالاً- منه إلا- ان المتصف بالعناوين الاشتقاقيه حين الاتصاف هى الذوات، و حيث انها موجوده قبل الاتصاف و بعده فيصح الاستعمال بعلاقته الأول أو المشارفه أو علاقته ما كان، فبقاء الموصوف فيها هو المصحح لجواز الاستعمال و ان لم يؤخذ فى المعنى. و هذا بخلاف العناوين الذاتيه، فانها كما عرفت عناوين لنفس الصور

دون المادة، فالمادة لا- تتصف بها في حال من الأحوال-مثلا-إنسانيه الإنسان بصورتها النوعيه،و المادة المشتركه لا تتصف بالإنسانيه أبداً،و لا- يصدق عليها عنوانها،و تلك المادة و ان كانت موجوده قبل الاتصاف و بعده و حينه إلا انها لا تتصف بالإنسانيه في حال،و لذا لا يصح الاستعمال فى المنقضى و ما لم يتلبس بعد حتى مجازاً،لعدم تحقق شىء من العلائق المزبوره.

فقد أصبحت النتيجة ان البراهين القائمه على البساطه تدل بالملازمه على وضع المشتق لخصوص المتلبس فعلا،دون الأعم.

و أما على التركب،فلان الذات المأخوذه فى المفاهيم الاشتقاقية لا تكون مطلق الذات،بل خصوص ذات متلبسه بالمبدأ و متصفه بصفه ما على أنحائها المختلفه من الجواهر و الأعراض و غيرهما،و من الواضح انه لا جامع بين الذات الواجده لصفه ما و الذات الفاقده لها،فان مفهوم المشتق على القول بالتركب مركب من الذات و المبدأ،و ليس مركباً من المبدأ و النسبه الناقصه،ليكون المفهوم مركباً من مفهوم اسمى و حرفى،و إلا- لم يصح حمله على الذات أبداً،و لم يصح استعماله إلا- فى ضمن تركيب كلامى،مع ان الأمر ليس كذلك،لصححه الحمل على الذات،و صححه الاستعمال منفرداً،بل هو كما عرفت مركب من الذات و المبدأ،غايه الأمر ان المفهوم على هذا متضمن لمعنى حرفى كأسماء الإشاره و الضمائر و نحوهما.و من هنا قلنا انه بناء على التركب فالذات هى الركن الوطيد،و لكنها لم تؤخذ مطلقه،بل المأخوذ هو حصه خاصه منها و هى الذات المتلبسه بالمبدأ و المتلون بهذا اللون فعلا، و لا يكون جامع بينها و بين الذات المنقضيه عنها المبدأ،ليصدق عليهما صدق الطبيعى على أفراده و الكلى على مصاديقه.

أو فقل ان وضع المشتق للأعم يتوقف على تصوير جامع بين المنقضى و المتلبس فى الواقع و مقام الثبوت،و لما لم يعقل وجود جامع بينهما ثبوتاً،فلا مجال لدعوى كون المشتق موضوعاً للأعم إثباتاً.

نعم لو كان الزمان مأخوذاً في مدلول المشتق بان يقال انه وضع للدلاله على المتلبس في زمن ما و هو صادق على المتلبس في الحال و في الماضى و جامع بينهما لأمكن أن يدعى بأنه موضوع للجامع بين الفردين. و لكن قد تقدم ان الزمان خارج عن مفهومه و غير مأخوذ فيه لا- جزء و لا- قيماً و لا- خاصاً و لا- عاماً، بل لو قلنا بأخذ النسبه الناقصه فى مداليلها فهى لم توضع إلا للمتلبس، و ذلك لأن النسبه الناقصه هنا حالها حال سائر النسب التقيديه و الإضافات، و هى لا تصدق إلا فى موارد التلبس الفعلى، و من الظاهر انه لا- جامع بين النسبه فى حال التلبس و النسبه فى حال الانقضاء، ليكون المشتق موضوعاً بإزاء ذلك الجامع.

تلخص على ضوء ما بيناه ان المشتق وضع للمتلبس بالمبدأ فعلاً- على كلا- القولين، و لا- مجال حينئذ للنزاع فى مقام الإثبات أبداً، فانه متفرع على إمكان تصوير الجامع فى مقام الثبوت، و قد عرفت عدم إمكانه.

و غير خفى انه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركب بأحد الوجهين:

(الأول): أن يقال ان الجامع بين المتلبس و المنقضى اتصاف الذات بالمبدأ فى الجملة فى مقابل الذات التى لم تتصف به بعد، فان الذات فى الخارج على قسمين:

قسم منها لم يتلبس بالمبدأ بعد و هو خارج عن المقسم.

و قسم منها متصف به، و لكنه أعم من أن يكون الاتصاف باقياً حين الجرى و النسبه أم لم يكن باقياً؟ و هو جامع بين المتلبس و المنقضى، و صادق عليهما صدق الطبيعى على افراده، فالموضوع له على القول بالأعم هو صرف وجود الاتصاف العارى عن أيه خصوصيه كما هو شأن الجامع و المقسم فى كل مورد، و هو كما ينطبق على الفرد المتلبس حقيقه، كذلك ينطبق على الفرد المنقضى، فان هذا المعنى موجود فى كلا الفردين.

أو فقل ان الجامع بينهما خروج المبدأ من العدم إلى الوجود، فان المبدأ كما خرج من العدم إلى الوجود فى موارد التلبس، كذلك خرج فى موارد الانقضاء،

فصرف وجود المبدأ للذات من دون اعتبار امتداده و بقائه جامع بين الفردين، و خصوصيه البقاء و الانقضاء من خصوصيات الأفراد، و هما خارجتان عن المعنى الموضوع له.

(الثانى): انا لو سلمنا ان الجامع الحقيقى بين الفردين غير ممكن إلا- انه يمكننا تصوير جامع انتزاعى بينهما و هو عنوان أحدهما. نظير ما ذكرناه فى بحث الصحيح و الأعم من تصوير الجامع الانتزاعى بين الأركان. و لا ملزم هنا لأن يكون الجامع ذاتياً، لعدم مقتض له، إذ فى مقام الوضع يكفى الجامع الانتزاعى لأن الحاجه التى دعت إلى تصوير جامع هنا هى الوضع بإزائه، و هو لا- يستدعى أزيد من تصوير معنى ما، سواء كان المعنى من الماهيات الحقيقيه أم من الماهيات الاعتباريه؟ أم من العناوين الانتزاعيه؟ إذاً للواضع فى المقام أن يتصور المتلبس بالمبدأ فعلاً و يتصور المنقضى عنه المبدأ، ثم يتعهد على نفسه بأنه متى ما قصد تفهيم أحدهما يجعل مبرزه هيئه ما من الهيئات الاشتقاقيه على سبيل الوضع العام و الموضوع له العام أو الخاص.

فالنتيجه ان تصوير الجامع على القول بالأعم بأحد هذين الوجهين بمكان من الإمكان.

و على هذا الضوء يظهر أن للنزاع فى مقام الإثبات مجالاً واسعاً.

و أما ما أفاده- قد- من أنه على البساطه لا يتصور الجامع بين المتلبس و المنقضى و الواجد و الفاقد فالأمر كما أفاده لو كان مفهوم المشتق بعينه هو مفهوم المبدأ، و كان الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ أى (اعتباره لا بشرط و بشرط لا) إذ حينئذ كان الركن الوطيد هو المبدأ، فإذا زال زال العنوان الاشتقاقى لا محاله، إلا ان هذا القول باطل، فان مفهوم المشتق كما سيأتى بيانه ليس بسيطاً، و على تقدير انه كان بسيطاً فلا يكون عين مفهوم المبدأ، بل هو مباين له هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت.

و أما الكلام فى مقام الإثبات فلا ينبغى الشك فى أن المشتق وضع للمتلبس بالمبدإ فعلا. و يدل على ذلك أمور:

(الأول): ان المتبادر من المشتقات و المرتكز منها عند أذهان العرف العقلاء خصوص المتلبس لا الأعم، و هذا المعنى وجدانى لكل أهل لغة بالقياس لى لغاته فهم يفهمون من المشتقات عند إطلاقاتها و استعمالاتها المتلبس بالمبدإ فعلا، و لا تصدق عندهم إلا- مع فعلية التلبس و الاتصاف، و صدقها على المنقضى عنه المبدأ و ان أمكن إلا- انه خلاف المتفاهم عرفا، فلا يصار إليه بلا قرينه. و هذا التبادر و الارتكاز غير مختص بلغه دون أخرى، لما ذكرناه غير مره ان الهيئات فى جميع اللغات وضعت لمعنى واحد على اختلافها باختلاف اللغات- مثلا- هيئه «ضارب» فى لغة العرب وضعت لعين المعنى الذى وضعت هيئه «زننده» فى لغة الفرس له و هكذا. و من هنا يفهم من تبادر عنده من كلمه «زننده» خصوص المتلبس ان كلمه ضارب» أيضاً كذلك.

نعم تختلف المواد باختلاف اللغات، فيختص التبادر فيها بأهل كل لغة فلا يتبادر من لفظ العجمى للعربى شيئاً و بالعكس نظراً إلى اختصاص الوضع بأهله و هذا هو السر فى رجوع أهل كل لغة فى فهم معنى لغة أخرى إلى أهلها و تبادره عنها فالعجمى يرجع فى فهم اللغة العربية إلى العرب، و هكذا بالعكس. و هذا بخلاف الهيئات، فانها على اختلاف اللغات مشتركة فى معنى واحد، فالهيئات الاشتقاقية بشتى أنواعها و أشكالها وضعت لمعنى واحد و هو خصوص المتلبس بالمبدإ فعلا.

ثم ان هذا التبادر لا- يختص بالجمل التامه، ليقال ان منشأ ظهور الحمل فى التلبس الفعلى، بل ان حال هيئه المشتق حال هيئه المركبات التقيديه كالإضافه و التوصيف، فكما ان المتبادر عند أهل العرف من تلك المركبات فعلية النسبه و القيد، و لا تصدق خارجاً إلا- مع فعلية الاتصاف، فكذلك المتبادر عندهم من المشتقات ذلك. فهذا التبادر يكشف كشافاً قطعياً عن الوضع لخصوص المتلبس، لأنه غير مستند إلى

القرينه على الفرض، ولا- إلى كثره الاستعمال، ضروره ان العرف حسب ارتكازهم يفهمون من المشتقات المتلبس من دون ملاحظه الكثره، و حصول الأنس منها فالنتيجه دعوى ان هذا التبادر مستند إلى كثره الاستعمال دون الوضع دعوى جزافيه.

(الثانى): صحه سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ فيقال زيد ليس بعالم بل هو جاهل، و هى إماره ان المشتق مجاز فيه و إلا لم تصح السلب عنه.

و قد يورد عليه بان المراد من صحه السلب ان كان صحه السلب مطلقاً فغير صحيح، ضروره صحه حمل المشتق على المنقضى عنه المبدأ بمعناه الجامع. و ان كان مقيداً فغير مفيد، لأن علامه المجاز صحه سلب المطلق دون المقيد.

ولا- يخفى ان هذا صحيح فيما إذا تردد المفهوم العرفى للفظ بين (السعه و الضيق) و لم يعلم انه موضوع للمعنى الموسع أو المضيق كلفظ العمى-مثلا- لو تردد مفهومه عرفاً و دار بين أن يكون مطلق عدم الأبصار و لو من جهه انه لا- عين له كبعض أقسام «الحيوانات» و بين خصوص عدم الأبصار مع وجود عين له و مع شأنه الإبصار، و لم يثبت انه موضوع للثانى، لم يمكن إثبات انه وضع للمعنى الثانى بصحه السلب، و ذلك لأنه ان أريد بصحه السلب صحه سلب العمى عما لا عين له بالمعنى المطلق فهو غير صحيح، بداهه صحه حمله عليه بهذا المعنى. و ان أريد بها صحه سلبه عنه بالمعنى الثانى عدم «الإبصار مع شأنيته» فهو و ان كان صحيحاً إلا انه لا يثبت ان العمى لم يوضع للأعم، لأن سلب الأخص لا يلازم سلب الأعم، و قد ثبت فى «المنطق» ان نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فسلب الأول حيث انه أعم لا يستلزم سلب الثانى: إلا ان ذلك.

لا يتم فى محل كلامنا: و ذلك لما تقدم من أن المتبادر عرفاً من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، و هو آيه الحقيقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى إذا صح سلب المشتق بما له من المفهوم العرفى عن المنقضى عنه المبدأ فهو

كاشف عن عدم وضعه للجامع وإلا لم يصح سلبه عن مصداقه وفردته في حين من الأحيان، فإذا صح سلب المشتق بمفهومه العرفي عمن انقضى عنه المبدأ ثبت انه موضوع للمتلبس.

نعم مع قطع النظر عن التبادر لا يمكن إثبات أن المشتق موضوع للمتلبس بصحة سلبه عن المنقضى كما عرفت.

(الثالث): لا-ريب في تضاد مبادئ المشتقات عرفاً بما لها من المعاني الثابتة في الأذهان المرتكزة في النفوس كالقيام والقعود. والحركة. والسكون. والسواد والبياض. والعلم. والجهل. وما شاكلها، ضروره ان اثبتين منها لا يجتمعان في الصدق في آن واحد. وعليه فطبعاً تكون العناوين الاشتقاقية المنتزعه عن اتصاف الذات بها متضاده، ومن هنا يرى العرف التضاد بين عنوان العالم. والجاهل.

والأسود. والأبيض. والمتحرك. والساكن.. وهكذا. وهو بنفسه يدل على ان المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم، وإلا لم يكن بينها مضاده عرفاً بما لها من المعاني، بل كان مخالفه، وأمكن صدق عنوانين منها معاً على الذات في زمن واحد فيما إذا كان التلبس بأحدهما فعلياً وبالآخر منقضيّاً، فيجتمعان في الصدق في آن واحد. فلا مضاده.

و بتعبير آخر: ان المشتق لو كان موضوعاً للأعم لم يلزم اجتماع الضدين عند صدق عنوانين على الذات حقيقه، بل يصح ان يقال عرفاً (هذا أسود).

و أبيض) (أو عالم و جاهل) في آن واحد، مع أن الأمر ليس كذلك، ضروره ان هذا من اجتماع الضدين حقيقه كما ان قولنا (هذا سواد و بياض) (أو علم و جهل) كذلك.

نعم لو كان الصدق مختلفاً في الزمان بان كان صدق أحدهما في زمان و صدق الآخر في زمان آخر، أو لم يكن الإطلاق في كلا الحملين حقيقياً، بل كان في أحدهما بالحقيقه، وفي الآخر بالعنايه فلا تضاد، إذ المعبر في تحقق التضاد.



أو التناقض في أى مورد كان وحده الزمان مع اعتبار بقيه الوحدات، و مع الاختلاف فيه، أو في غيره من الوحدات، أو لم يكن الإطلاق في كليهما على نحو الحقيقه ينتفى التضاد.

فالتتيجه: ان ارتكاز التضاد بين العناوين بما لها من المعانى قرينه عرفيه على الوضع للمتلبس.

ثم ان هذا اللذى ذكرناه من الأدله على الوضع لخصوص المتلبس لا- يختص بهيئه دون أخرى، و بلغه دون ثانيه، بل يجرى في الجميع، و لا أثر لاختلاف المبادئ في ذلك، كما انه لا أثر لاختلاف الطوارى و الحالات. و هذا واضح.

و عليه فما ذكره القوم من التفصيلات باعتبار اختلاف الطوارى و الحالات تاره و باعتبار اختلاف المبادئ تاره أخرى لا يرجع إلى معنى محصل.

فقد تحصل مما ذكرناه انه لا- مناص من الالتزام بوضع المشتق لخصوص المتلبس و مما يؤيد ما ذكرناه من الاختصاص ان الفقهاء (رض) لم يلتزموا بترتيب الآثار في موارد الانقضاء، و من هنا لم يحكموا بوجوب الإنفاق على الزوجه بعد انقضاء الزوجيه عنها بطلاق، أو نحوه و كذا بجواز النظر إليها.

### أدله القول بالأعم

و قد استدل على القول بالأعم بان استعمال المشتق في موارد الانقضاء أكثر من استعماله في موارد التلبس فيقال هذا (قاتل زيد) و ذاك (مضروب عمرو)..

و هكذا. فلو كان المشتق موضوعاً للمتلبس لزمه أن تكون هذه الاستعمالات، و ما شاكلها استعمالات مجازيه، و هذه بعيده في نفسها، مع انها تنافى حكمه الوضع التى دعت إلى وضع الألفاظ لغرض التفهيم، فان الاستعمال في موارد الانقضاء إذا كان أكثر فالحاجه تدعو إلى الوضع بإزاء الجامع دون خصوص المتلبس. و يرد:

أولاً- ان ذلك مجرد استبعاد، و لا مانع من أن يكون استعمال اللفظ المعنى المجازى أكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى مع القرينه، و لا محذور ذلك أبداً، كيف فان باب المجاز أوسع و أبلغ من الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و من هنا تستعمل التشبيه. و الكنايه. و الاستعاره. و المبالغه التى هى من أقسام لمجاز فى كلمات الفصحاء و البلغاء أكثر من استعمالها فى كلمات غيرهم، و السر فى كثره الاستعمال فى المعانى المجازيه ان استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الموضوع له حيث انه يجوز بأدنى مناسبة فلا- محاله يتكثر بتكثر المناسبات على حسب اختلاف الموارد و مقتضياتها. و من ثم لا- يكون لذلك ضابط كلى، فقد يكون الاستعمال فى المعنى المجازى أكثر من الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و قد يكون بالعكس، و قد يكون لمعنى واحد حقيقى معان متعدده مجازيه، بل ربما تزداد المعانى المجازيه بمرور الزمن.

و ثانياً ان استعمال المشتق فى موارد الانقضاء و ان كان كثيراً و لا شبهه فيه، لا انه لم يعلم ان هذه الاستعمالات بلحاظ حال الانقضاء، بل الظاهر انها كانت لحاظ حال التلبس، و لا إشكال فى ان هذه الاستعمالات على هذا حقيقه، فانها استعمالات فى المتلبس واقعاً، فإطلاق (ضارب عمرو) على «زيد» باعتبار زمان تلبسه به لا باعتبار اتصافه به فعلاً.. و هكذا. إذاً فلا صغرى للكبرى المذكوره و هى ان كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لا تلائم حكمه الوضع، فانه لا مجاز على هذا ليكون الاستعمال فيه أكثر.

و النتيجة ان الاستعمالات التى جاءت فى كلمات الفصحاء فى موارد الانقضاء ليس شىء منها بلحاظ حال الانقضاء، بل ان جميعها بلحاظ حال التلبس فتكون حقيقه لا مجازاً.

ثم ان استعمال المشتق فى المنقضى بلحاظ حال الانقضاء و ان كان محتملاً فى القضايا الخارجيه فى الجملة، إلا انه فى القضايا الحقيقيه غير محتمل، فان

الاستعمال فيها دائماً في المتلبس دون المنقضى، بل لا- يعقل فيها حال الانقضاء، و هذا كما في قوله تعالى: (الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائه جلده) و قوله تعالى (السارق و السارقه فاقطعوا أيديهما) فان المقصود منهما ان كل شخص فرض متلبساً بالزنى، أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده، أو بقطع يده، فالمشتق في كلتا الآيتين استعمال في المتلبس، و هو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما، و قد ذكرناه غير مره ان الموضوع في القضايا الحقيقيه لا بد من أخذه مفروض الوجود في الخارج، و من هنا ترجع كل قضيه حقيقيه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له، فالموضوع في الآيتين كل إنسان فرض متلبساً بالزنى، أو السرقة في الخارج، فعنوان الزانى، أو السارق مستعمل فيمن تلبس بالمبدإ، غايه ما في الباب ان زمان القطع، و الجلد متأخر في الخارج عن زمن التلبس بأحد المبدأين المزبورين، فانهما يتوقفان على ثبوت التلبس بأحدهما عند الحاكم بأحد الطرق المعبره كالبيئه، أو نحوها.

فقد تحصل ان الاستعمال في المنقضى في القضايا الحقيقيه غير معقول، بل يكون الاستعمال دائماً في المتلبس.

و على هذا الضوء يظهر فساد ما ذكره بعضهم من أن المشتق في الآيتين، و ما شاكلهما استعمال فيمن انقضى عنه المبدأ، و في ذلك دلاله على ان المشتق وضع للأعم، كما انه يظهر بذلك انه لا- وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفايه- قده- في مقام الجواب عن هذا الاستدلال من أن الاستعمال فيها بلحاظ حال التلبس دون الانقضاء، و ذلك لما عرفت من أن حاله الانقضاء في أمثال المقام لا تتصور، ليكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس دونها. و هذا.

نظير قولك: (الجنب أو الحائض يجب عليهما الغسل) فان المراد بالجنب، أو الحائض هو كل إنسان فرض متلبساً بالجنبه أو الحيض خارجاً فهو محكوم عليه بالغسل، فعنوان الجنب، أو الحائض قد استعمال فيمن تلبس بالمبدإ

و لا يتصور فيه الانقضاء، غايه الأمر ان الامتثال يقع متأخراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال فى الآيتين.

فالتتيجه قد أصبحت انه لا وجه للاستدلال على الوضع للأعم بالآيتين المزبورتين.

و قد استدل ثانياً على القول بالأعم بما استدل الإمام عليه السلام بقوله تعالى:

(لا ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقه من عبد الأصنام للخلافه، و لو بعد دخوله فى الإسلام، و تقريب الاستدلال به ان المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس يتم استدلال الإمام عليه السلام بالآيه المباركه على عدم لياقه الخلفاء الثلاث للخلافه الإلهيه، لأنهم فى زمن دعواهم لمنصب الخلافه كانوا متشرفين بقبول الإسلام، و غير متلبسين بالظلم و عباده الوثن ظاهراً، و أنما كان تلبسهم به قبل التشرف بالإسلام و فى زمن الجاهليه. فالاستدلال بالآيه لا يتم إلا على القول بالوضع للأعم، ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلا فيندرجوا تحت الآيه.

و لا- يخفى ان النزاع كما عرفت لا- يتأتى فى الآيه المباركه، فانها من القضايا الحقيقيه التى أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، فان فعليه الحكم فيها تابعه لفعليه موضوعه، و لا يعقل تخلف الحكم عنه، فانه كتخلف المعلول عن علته التامه.

نعم يجرى النزاع فى القضايا الخارجيه التى يكون الموضوع فيها امراً موجوداً خارجياً، فانه يمكن أن تؤخذ الحكم فيها باعتبار خصوص المتلبس، أو الأعم منه و من المنقضى عنه المبدأ، فالترديد فى استعمال المشتق فى المتلبس، أو الأعم انما يتأتى فى القضايا الخارجيه دون القضايا الحقيقيه- مثلاً- عنوان «العالم» فى قولنا (يجب إكرام العالم) يستعمل فيمن تلبس بالمبدأ أبداً، سواء تحقق التلبس فى الخارج أم لم يتحقق، فانه قد فرض فيه وجود شخص متلبس بالعلم و حكم بوجوب إكرامه لا نعقل الانقضاء فيه ليتنازع فى عموم الوضع له.

و على هذا الضوء يظهر ان استدلال الإمام عليه السلام بالآيه المباركه على عدم لياقه

عبدہ الأوثان للخلافه غير مبتن على كون المشتق موضوعاً للأعم، ليصدق على من انقضى عنه المبدأ حقيقه، بل هو مبتن على نزاع آخر أجنبي عن نزاع المشتق.

و هو ان العناوين التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، و متعلقاتها في القضايا الحقيقيه هل تدور الأحكام مدارها حدوثاً و بقاء؟ أم تدور مدار حدوثها فقط؟ و الصحيح ان الأحكام المترتبه على تلك العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد و مقتضياتها، ففي غالب الموارد تدور مدارها حدوثاً و بقاء، و هذا هو المتفاهم منها عرفاً، فإذا ورد النهي عن الصلاه خلف «الفاسق» يفهم منه عرفاً ان عدم جواز الاقتداء به يدور مدار فسقه حدوثاً و بقاء، فلو انتفى عنه الفسق فلا محاله ينتفى الحكم المترتب عليه أيضاً.

و في بعض الموارد لا يدور بقاء الحكم مدار بقاء عنوان موضوعه بل يبقى بعد زوال العنوان أيضاً، فالعنوان و ان كان دخيلاً في حدوث الحكم إلا- انه لا- دخل له في بقائه (و يعبر عنه بان حدوثه عله محدثه و مبقية) و هذا كما في آيتي الزنا، و السرقة، فان وجوب القطع، و الجلده يحدثان عند حدوث التلبس بهذين المبدأين، و لكنهما لا يدور ان مدار بقاء العنوان- أصلاً- و لا دخل لهذا بوضع المشتق للأعم، أو للأخص.

و بتعبير واضح: ان العناوين التي تؤخذ في القضايا على أنحاء ثلاثه:

(الأول): ان تلاحظ معرفه إلى الأفراد، و مشيره إليها من دون كونها دخيله في الحكم أصلاً. و هذا يتفق في القضايا الخارجيه، فان العناوين التي تؤخذ فيها قد تلاحظ معرفه إلى الافراد، فيقال (صل خلف ابن زيد) فعنوان ابن زيد مد أخذ معرفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم.

(الثاني): تلاحظ دخيله في الحكم بمعنى أن الحكم يدور مدارها حدوثاً و بقاء، و هذا هو الظاهر عرفاً من العناوين المأخوذه في القضايا الحقيقيه، فقله عز من قائل (فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون) ظاهر في أن وجوب السؤال

يدور مدار صدق هذا العنوان وجوداً و عدماً.

(الثالث):تلاحظ دخيله فى الحكم حدوثاً لا- بقاء بمعنى ان بقاء الحكم لا يدور مدار بقاء العنوان،فيكون حدوث العنوان عله محدثه و مبقيه معاً،فعناوين القضايا الحقيقيه لا- تخلو عن القسمين الأ-خيرين و ان كان القسم الأول منهما هو الغالب و الكثير فيها،و من ثم لم نجد لحد الآن مورداً يكون العنوان فى القضيه الحقيقيه لوحظ معرفاً إلى ما هو الموضوع فى الواقع بلا دخل له فى الحكم.

و على ضوء معرفه هذا يقع الكلام فى ان عنوان الظالم المأخوذ فى موضوع الآيه المباركه هل لوحظ دخيلاً فى الحكم على النحو الأول؟ أو على النحو الثانى؟ فلاستدلال بالآيه الكريمه على عدم لياقه عبده الأصنام للخلافه إلى الأبد مبتن على أن يكون دخله على النحو الثانى دون الأول.

ولا- يخفى ان الارتكاز الناشئ من مناسبه الحكم و الموضوع يستدعى ان التلبس بهذا العنوان آنا ما كاف لعدم نيل العهد و الخلافه أبداً.

و الوجه فيه ان جبله الناس على ان المتقمص لمنصب الخلافه و الإمامه التى هى أعظم منصب إلهى بعد رساله لا بد أن يكون مثالا- سامياً للمجتمع(فى سيرته و أخلاقه) و معرى عن أليه منقصه(خُلقيه و خُلقيه)وقدوه للناس،و قائداً مثالياً لهم،فلو ان أحداً(اعتاد شرب الخمر)(و الزناء،أو اللواط)فى زمان ثم ترك و تاب و بعد ذلك ادعى منصب الخلافه من الله تعالى لم تقبل دعواه،لأجل ان الناس لا يرونه قابلاً لأن يتصدى هذا المنصب الإلهى،بل يعتقدون ان الله تعالى لا يجعله خليفه لهم،فان الخليفه هو ممثل من قبله تعالى،و الممثل من قبله لا بد أن يكون مثالا روحياً للبشر،و مريباً لهم(فى سيرته)و داعياً إلى الله تعالى(بأخلاقه و أعماله) ليكون اثره أثراً طيباً و سامياً فى النفوس.و هذا كنبينا محمد صلى الله عليه و آله و أوصيائه الأطيبين عليه السلام و ليس معنى هذا اعتبار العصمه قبل الخلافه،ليقال انها لا تعتبر قبلها بل من جهه ان الخلافه،لعلو شأنها،و جلاله قدرها،و مكانتها لا بد أن يكون

ص: ٢٤٠

المتصدى لها مثالا أعلى للمجتمع الإنساني (فى علو الشأن و جلاله القدر و المكانه) فمن عبد الوثن فى زمن معتد به كيف يكون أهلا- لذلك، و كيف يجعله الله تعالى ممثلا- و هادياً للأمة، و الحال انه كغيره من افراد الأمة، و لا امتياز له عن البقيه فى شىء. و هذا مما تستدعيه مناسبه الحكم و الموضوع.

و يؤكد امران آخران أيضاً:

(الأول): نفس إطلاق الحكم فى الآيه المباركه، فان الإتيان بصيغه المضارع و هى كلمه «لا ينال» بلا تقييدها بوقت خاص يدل على عدم اختصاص الحكم بزمن دون زمن، و انه ثابت أبداً لمن تلبس بالظلم و لو آنا ما.

(الثانى) قد ورد فى عده من الروايات (١) النهى عن الصلاه خلف المحدود.

و المجذوم و الأبرص و ولد الزنا و الأعرابى. فتدل على أن المتلبس بأحد هذه العناوين لا- يليق أن يتصدى هذا المنصب الكبير، لعدم المناسبه بينهما. و بالأولويه القطعيه تدل على ان المتلبس بالظلم و عباده الوثن أولى بعدم اللياقه للجلوس على كرسى الخلافه، لعلو المنصب و عظم المعصيه، بل أن المحدود بالحد الشرعى فى زمان ما لا يليق للمنصب المزبور إلى الأبد و ان تاب بعد ذلك و صار من الأتقياء الخيار.

فقد أصبحت نتيجته ما ذكرناه حول الآيه المباركه ان الاستدلال بها على عدم لياقه عبده الأوثان للخلافه أبداً لا يبتنى على النزاع فى وضع المشتق للأعم أو للمتلبس بالمبدأ.

ص: ٢٤١

---

١ - ١) منها حسنه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال «قال»: أمير المؤمنين عليه السلام لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود و ولد الزنا و الأعرابى لا يؤم المهاجرين. و منها- صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام انه قال: خمس لا يؤمون الناس و لا يصلون بهم صلاه فريضه فى جماعه: الأبرص و المجذوم و ولد الزنا و الأعرابى حتى يهاجر و المحدود و ما شاكلهما من الروايات. فى الوسائل فى الباب ١٥ من أبواب صلاه الجماعه.

بل و من مطاوى ما ذكرناه يستبين انه لا- تترتب ثمره على النزاع فى وضع المشتق أصلاً. بيان ذلك: ان الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذه فى موضوعات الأحكام أو متعلقاتها- بنحو القضايا الحقيقية- هو أن فعليه الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً و بقاءً، و بزوالها تزول لا محاله. و ان قلنا بان المشتق موضوع للأعم، فمن هذه الجهة لا فرق بينها و بين العناوين الذاتية. نعم قد ثبت فى بعض الموارد بمناسبه داخلية أو خارجيه أن حدوث العنوان عله محدثه و مبقية معاً كما تقدم. و كيف ما كان فلا أثر للقول بان المشتق وضع للأعم أو للأخص، إذ على كلا- التقديرين كانت الأحكام فى فعليتها تابعه لفعليه العناوين المأخوذه فى موضوعاتها، و بانقضائها و زوال التلبس عنها تنقضى بتاتاً.

و من هنا لم يلتزم الفقهاء بترتب أحكام الحائض. و النفساء. و المستحاضه و الزوجيه. و ما شاكلها بعد انقضاء المبدأ عنها، حتى على القول بكون المشتق موضوعاً للأعم، بل لم يحتمل ابتناء هذه المسائل و ما شابهها على النزاع فى مسأله المشتق، فتصبح المسأله بلا ثمره مهمه.

و ما نسبه شيخنا الأستاذ- قده- إلى الفخر الرازى غير صحيح من أنه قد اعترف بدلاله الآيه الشريفه على عدم لياقه الخلفاء الثلاث للخلافه الإلهيه أبداً، لأنهم كانوا عابدين للوثن فى زمان معتد به، و فى ذلك الزمان شملهم قوله تعالى:

(لا ينال عهدى الظالمين) فدللت على عدم اللياقه إلى الأبد [١].





و نستنتج مما ذكرناه حول القولين في وضع المشتق عده أمور:

(الأول): ان الوضع للمتلبس أو الأعم غير مبتن على القول بالبساطه و التركيب في المفاهيم الاشتقاقية.

(الثاني): ان تصوير الجامع على كلا القولين:(البساطه و التركيب)ممكن بأحد الوجهين المتقدمين.

(الثالث): ان المشتق موضوع للمتلبس دون الأعم،و ذلك بوجه:

١-التبادر. ٢-صححة السلب بالتقريب المتقدم. ٣-ارتكاز التضاد بين المشتقين المتضادين في المبدأ.

(الرابع): ان قوله عز من قائل:(لا ينال عهدى الظالمين)دل على عدم لياقه عبده الأوثان للخلافه الإلهيه أبداً.

(الخامس): انه لا ثمره تترتب على النزاع في وضع المشتق.

### هل المشتق بسيط أم مركب؟

ان المفاهيم الاشتقاقية هل هي بسيطة،أو انها مركبة؟قولان في المسألة:

المشهور بين المتأخرين هو بساطتها منهم السيد الشريف و المحقق الدواني-قده- و خالف فيه جماعه منهم صاحب شرح المطالع فذهب إلى التركيب،حيث قال في مقام تعريف الفكر:(بأنه ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول).

و أورد عليه بأنه يصح تعريف الشيء بالخاصه و بالفصل وحده،و لا يجب

أن يكون التعريف دوماً بالحد أو بالرسم التام، بل كما يمكن أن يكون به يمكن أن يكون بالحد أو الرسم الناقص، فيقال: (الإنسان ضاحك أو ناطق) و عليه فلا- يكون تعريف الفكر بهذا تعريفاً جامعاً لخروج تعريف الشيء بالحد أو الرسم الناقص عنه لعدم ترتيب أمور معلومه فيه، بل التعريف حينئذ بأمر واحد.

و أجاب عنه بان الخاصه أو الفصل و ان كانت فى بدايه الأمر و بالنظر السطحى أمراً واحداً إلا انها فى الواقع و بالنظر الدقى تنحل إلى أمرين: ذات و مبدأ، فالناطق ينحل إلى ذات. و نطق. و كذا الضاحك، فلا يكون هنا ترتيب أمر واحد، بل ترتيب أمور معلومه عند النفس لتحصيل شىء مجهول.

و أشكل عليه المحقق الشريف فى الهامش بأنه لا يمكن أخذ الشىء فى مفهوم المشتق، و ذلك لأن المأخوذ فيه إن كان مفهوم الشىء فيلزم دخول العرض العام فى الفصل و هو محال، و ان كان مصداقه فيلزم انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه -مثلا- جملة (الإنسان ضاحك) قضية ممكنه، فإذا انحلت إلى قولنا (الإنسان إنسان له الضحك) صارت قضية ضروريه، لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى و هو خلف.

و من مجموع ذلك يستبين ان مركز النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل و الواقع، لا بحسب الإدراك و التصور، و ذلك لأن البساطه الإدراكيه تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقه، ضروره ان المتفاهم فى مرحله التصور من كل لفظ مفرد عند الإطلاق معنى بسيط، سواء أ كان فى الواقع أيضاً بسيطاً، أم كان مركباً؟ و هذا بلا فرق بين المشتقات و غيرها من الألفاظ إذا لا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطه و التركيب بحسب التصور و الإدراك. و من هنا سلم شارح المطالع البساطه اللحاظيه، إلا- انه قال: بحسب التحليل ينحل إلى شيئين:

ذات متصفه بالمبدأ.

و مما يؤكد ذلك تصدى المحقق الشريف لإقامه البرهان على البساطه بان

الالتزام بالتركيب يستلزم أحد المحذورين المتقدمين، وظاهر ان إثبات البساطه اللحاظيه لا يحتاج إلى مئونه استدلال، و إقامه برهان، فان المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف، أو اللغه، و لا إشكال في انهم يفهمون من المشتق معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفرده ذلك.

و من الغريب ما صدر عن المحقق صاحب الكفايه-قده-حيث قال:

ما لفظه هذا: إرشاد لا يخفى ان معنى البساطه بحسب وحدته أدركا و تصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد، لا شيئاً، و ان انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلل مفهوم الحجر و الشجر إلى شيء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما، و بالجملة لا- ينثلم بالانحلال إلى الاثنييه بالتعمل العقلي وحده المعنى و بساطه المفهوم، كما لا يخفى، و إلى ذلك يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمل يحلل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فارقاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق.

وجه الغرابه: هو ما عرفت من أن ما يصلح لأن يكون مورد البحث و النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل العقلي، لا بحسب الإدراك و التصور، ضروره- ان البساطه اللحاظيه لا- تصلح لأن تكون محوراً للبحث و مركزاً لتصادم الأدله و البراهين العقلية، بل لا تقع تحت أى بحث علمي كما لا يخفى. و قد أشرنا آنفاً ان المرجع في إثباتها فهم العرف، لأن واقعها انطباع صورته علميه واحده في مرآه الذهن، سواء أ كانت قابله للانحلال في الواقع كمفهوم الإنسان و نحوه أم لم تكن. فمناطق البساطه اللحاظيه وحده المفهوم إدراكاً بل وحده المفهوم في مرحله التصور في كل مفهوم و مدلول للفظ واحد مما لم يقع لأحد فيه شك و ريب.

و قد تحصل من ذلك ان المحقق صاحب الكفايه-قده-بالنتيجه من القائلين

بالتركيب، لا البساطه. و كيف كان فالمشهور بين الفلاسفه و المتأخرين من الأصوليين منهم شيخنا الأستاذ-قده-بساطه المفاهيم الاشتقاقية، و قد أصروا على انه لا- فرق بينها و بين المبادئ حقيقه و ذاتاً، و انما الفرق بينهما بالاعتبار و لحاظ الشىء مره لا بشرط، و بشرط لا مره أخرى، خلافاً لجماعه منهم شيخنا المحقق-قده- و صاحب شرح المطالع فذهبوا إلى التركيب.

و يجب علينا أولاً- تحقيق الأمر فى أن المفاهيم الاشتقاقية بسيطه أو مركبه؟ ثم على تقدير التركيب فهل هى مركبه من مفهوم الشىء و المبدأ أو من واقعه؟ فنقول: الصحيح هو انها مركبه لا بسيطه، و تركيبها انما هو لأخذ مفهوم الشىء فيها. فلنا دعويان:

(الأولى): ان مفاهيم المشتقات مركبه، و غير بسيطه.

(الثانيه): انها مركبه من مفهوم الشىء، لا من مصداقه.

و أما دعوى انها مركبه من المبدأ و مصداق الشىء و الذات فهى باطله جزماً و ذلك لاستلزامها أن يكون المشتق من متكرر المعنى فان الذوات متباينه بالضروره فإذا قلنا (زيد قائم) و (الجدار قائم) و (الصلاه قائمه) فالذات المأخوذه فى كل واحده من هذه الجمل مبانيه للذات المأخوذه فى غيرها، فإذا كان المأخوذ فى مفهوم المشتق هو واقع الذات لتكثر مفهوم القائم لا محاله، فلا مناص من أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، و هذا مخالف للفهم العرفى يقيناً، و قد قدمنا سابقاً ان المشتقات كالجوامد وضعت لمعنى عام، فيكون الموضوع له فيها كالوضع عاماً، فلا تكون من متكرر المعنى، كما ان الجوامد لم تكن معانيها متكرره.

و عليه فالأمر دائر بين بساطه المفاهيم الاشتقاقية، و أخذ مفهوم الشىء فيها، و الصحيح هو الثانى. و قبل التكلم فى ذلك ينبغى لنا بيان ما هو المراد من الذات المأخوذه فى المشتقات.

فنقول: المراد منها ذات مبهمه فى غايه الإبهام، و معراه عن كل خصوصياً

من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، فهي لمكان إبهامها و اندماجها قابله للحمل على الواجب و الممكن. و الممتنع على نسق واحد، بل هي مبهمه من جهة انها عين المبدأ أو غيره، و من هنا يصدق المشتق على الجوهر. و العرض. و الأمر الاعتبارى. و الانتزاعى. و الزمان. و ما فووقه (من الواجب تعالى و غيره) على و تيره واحده، من دون لحاظ عنايه فى شىء منها، فهي كالموصلات فى جهة الإبهام فكما انها مبهمه من جميع الجهات إلا من ناحيه صلتها، و لذا سميت بالمبهمات، فكذلك هذه.

و من هنا يصح التعبير عنها بما و من الموصولتين أو بكلمه الذى على اختلاف الموضوعات باعتبار كونها من ذوى العقول، أو من غيرها، فإذا قيل «العالم» فلا يراد منه إلا من ثبت له صفه العلم، و إذا قيل «الماشى» فلا يراد منه إلا من له صفه المشى، أو ما له صفه المشى.. و هكذا. إذا عرفت هذا.

فأقول: يدل على تركب المعنى الاشتقاقى بالمعنى الذى أوضحناه، الوجدان و البرهان:

أما الوجدان فلأجل ان المتبادر عرفاً من المشتق عند إطلاقه هو الذات المتلبسه بالمبدأ على نحو الإبهام و الاندماج -مثلاً- عند إطلاق لفظ «ضارب» تمثل فى النفس ذات مبهمه متلبسه بالضرب.. و هكذا. و هذا المعنى وجدانى لا ريب فيه.

و اما البرهان فلما سنذكره من أنه لا يمكن تصحيح حمل المشتق على الذات إلا بأخذ مفهوم الشىء فيه، لأن المبدأ مغاير معها ذاتاً و عيناً، و لا يمكن تصحيح حمله عليها بوجه، لمكان المغايره بينهما حقيقه و خارجاً. و مجرد اعتباره لا بشرط لا يوجب اتحاده معها، و لا يقبله عما هو عليه من المغايره و المباينه، لأن المغايره لم تكن اعتباريه لتتنفى باعتبار آخر على ما سيأتى بيانه تفصيلاً. و مع هذا.

قد استدل القائلون بالبساطه بوجوه:

(الأول): ما عن المحقق الشريف من أن الذات لو كانت مأخوذه فى

المشتقات فلا يخلو الحال أما أن يكون الملحوظ حال الوضع مفهوم الذات أو مصداقها، فان كان الأول لزم دخول العرض العام في الفصل كـ«الناطق»-مثلاً- و هو محال، لأن الشيء عرض عام فيستحيل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي، لأن مقومه ذاتي له، و العرض العام خارج عنه. و ان كان الثاني لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فان جملة (الإنسان ضاحك)قضية ممكنة، إذ الضحك بماله من المعنى ممكن الثبوت للإنسان، فلو كان الإنسان الذي هو مصداق الشيء مأخوذاً فيه لكان صدقه على الإنسان ضروريا لا محاله، لأنه من ثبوت الشيء لنفسه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه-قده- و جماعه من الفلاسفه المتأخرين منهم السبزواري في حاشيته على منظومته ان الناطق فصل مشهورى، و ليس بفصل حقيقى، ليكون مقوماً للجوهر النوعي، و ذلك لتعذر معرفه حقائق الأشياء و فصولها الحقيقيه، و عدم إمكان وصول أحد إليها ما عدا البارى عز و جل.

و من هنا وضعوا مكانه ما هو لازمه و خاصته، ليشيروا به إليه، فالناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه. و الوجه فيه هو ان النطق المأخوذ فى مفهوم الناطق ان أريد به النطق الظاهرى الذى هو خاصه من خواص الإنسان فهو كيف مسموع، فلا يعقل أن يكون مقوماً للجوهر النوعي. و ان أريد به الإدراك الباطنى أعنى إدراك الكليات فهو كيف نفسانى، و عرض من أعراض الإنسان أيضاً، فكيف يكون مقوماً له، فان العرض انما يعرض الشيء بعد تقومه بذاته و ذاتياته، و تحصله بفصله.

و مما يدل على هذا انهم جعلوا الناهق فصلا للحمار. و الصاهل فصلا للفرس، و كلاهما كيف مسموع، فلا يعقل أن يقوم الجوهر النوعي به. و من هنا ربما يجعلون لازمين و خاصتين مكان فصل واحد، فيقولون (الحيوان حساس متحرك بالإرادة) فان الحساس و المتحرك بالإرادة خاصتان للحيوان، و ليستا بفصلين له. ضروره أن

الشيء الواحد لا يعقل أن يتقوم بفصلين، فان كل فصل مقوم للنوع و ذاتي له، فلا يعقل اجتماعهما في شيء واحد. و عليه فلا يلزم من أخذ الشيء في المشتق دخول العرض العام في الفصل، بل يلزم منه دخوله في الخاصه، و لا محذور فيه، إذ قد يتقيد العرض العام بقيد فيكون خاصه. فما أفاده السيد الشريف من استلزام أخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاشتقاقي دخول العرض في الفصل غير تام بوجه. هذا.

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ -قده- بان الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكليات و ان كان من لوازم الإنسان و عوارضه إلا انه بمعنى صاحب النفس الناطقه فصل حقيقي فيلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق دخول العرض العام في الفصل.

و غير خفي ان هذا من غرائب ما صدر منه فان صاحب النفس الناطقه هو الإنسان و هو نوع لا فصل إذ لا مناص من الالتزام بكون الناطق فصلاً مشهورياً و وضع مكان الفصل الحقيقي لتعذر معرفته غالباً بل دائماً.

و أغرب منه ما أفاده -قده- من أن الشيء ليس من العرض العام في شيء بل هو جنس الأجناس و جهه مشتركه بين الجميع، و ذكر في وجه هذا ان العرض العام ما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد (كالماشى و التحيز) و الشئيه تعرض لكل ماهيه من الماهيات و تنطبق عليها فهي جهه مشتركه بين جميعها و ليس وراءها أمر آخر يكون ذلك الأمر هو الجهه المشتركه و جنس الأجناس لتكون الشئيه عارضه عليه و خاصه له كما هو شأن العرض العام و على هذا فاللازم من أخذ مفهوم الشيء في المشتق دخول الجنس في الفصل لا- دخول العرض العام فيه بل قال -قده- و لم يظهر لنا بعد وجه تعبير المحقق الشريف عنه بالعرض العام و ان ارتضاه كل من تأخر عنه، و من البين كما يستحيل دخول العرض العام في الفصل كذلك يستحيل دخول الجنس فيه لأن لكل واحد من الجنس و الفصل ماهيه تباين ماهيه الآخر ذاتاً و حداً فلا يكون أحدهما ذاتياً للآخر فالحيوان ليس ذاتياً للناطق و بالعكس بل هو لازم أعم بالإضافة إليه و ذاك لازم أخص. و عليه فيلزم من دخول الجنس في الفصل انقلاب الفصل إلى النوع و هو محال.



فقد أصبحت النتيجة. ان خروج مفهوم الشيء عن مفهوم المشتق أمر ضروري سواء أقلنا بان الشيء عرض عام أو جنس، و سواء أ كان الناطق فصلاً حقيقياً أم مشهورياً فان دخول الجنس في اللازم كدخوله في الفصل الحقيقي محال.

هذا ملخص ما أفاده-قدس سره-.

و لكنه غريب فان الشيء لا يعقل أن يكون جنساً عالياً للأشياء جميعاً من الواجب و الممكن و الممتنع، فانه و ان كان صادقاً على الجميع حتى على الممتنعات فيقال: (اجتماع النقيضين شيء مستحيل) و (شريك الباري عز و جل شيء ممتنع)..

و هكذا. إلا ان صدقه ليس صدقاً ذاتياً، ليقال انه جنس عال له، بداهه استحاله الجامع الماهوي بين المقولات المتأصله و الماهيات المنتزعه و الأمور الاعتباريه، بل لا يعقل الجامع الماهوي بين المقولات المتأصله بأنفسها، مع أنه كيف يعقل أن يكون الشيء جامعاً ماهوياً بين ذاته تعالى و بين غيره؟ و على الجملة ان صدق مفهوم الشيء على الواجب و الممتنع و الممكن على نسق واحد، فلا فرق بين ان يقال: (الله شيء) و بين أن يقال: (زيد شيء) و (شريك الباري شيء) و حيث أنه لا يعقل أن يكون صدقه على الجميع ذاتياً فلا محاله يكون عرضياً.

فما أفاده-قدسه من- أن الشيء جنس لما تحته من الأجناس العاليه لا نعقل له معنى محصلاً، لأنه ان أراد بالجنس معناه المصطلح عليه- فهو غير معقول، و ان أراد به معنى آخر فلا نعقله، ضروره أن الشيء إما جنس أو عرض عام فلا ثالث.

و دعوى انه جنس لما تحته من المقولات الواقعيه التي هي أجناس عاليات دون غيرها مدفوعه:

أولاً- بان صدق الشيء بماله المفهوم على الجميع على حد سواء، و ليس صدقه على المقولات ذاتياً، و على غيرها عرضياً.

و ثانياً- ان الشيء لا يمكن أن يكون جنساً للمقولات الحقيقيه لاستحاله جامع

حقيقى بينها، بل قد برهن فى محله أن الجامع الحقيقى لا- يعقل بين المقولات التسع العرضيه فضلاً عن الجامع بين جميع المقولات. فتحصل أن مفهوم الشىء يستحيل أن يكون جنساً تدرج تحته الأجناس العالیه.

فالتحقيق: ان مفهوم الشىء مفهوم عام مبهم معرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات كمفهوم الأمر و الذات، و يصدق على الأشياء جميعاً صدقاً عرضياً فيكون من العرض العام لا من العرض المقابل للجوهر، فانه لا يصدق على وجود الواجب تعالى و لا على غيره من الاعتبارات و الانتزاعات و نحوهما. و من الواضح ان الشىء بما له من المفهوم يصدق على الجميع على نسق واحد. ثم ان مرادنا من العارض هنا ما هو خارج عن ذات الشىء و محمول عليه.

فهذا هو الضابط للعرض العام و الخاص، و العموم و الخصوص يختلفان بالإضافه، فالماشى عرض عام باعتبار و إضافه، و خاص باعتبار آخر و إضافه أخرى.. و هكذا.

و على ضوء هذا الضابط يظهر بطلان ما ذكره شيخنا الأستاذ- قده- من الضابط للعرض العام و هو ما كان خاصه للجنس القريب أو البعيد (كالماشى و التحيز) -مثلاً- و ذلك لعدم الشاهد و البرهان عليه، بل الشاهد و البرهان على خلافه كما مر، و لذا ذكروا ان الوجود من عوارض الماهيه بمعنى انه خارج عن حيطه ذاتها و محمول عليها. فما ذكره السيد الشريف و غيره من ان الشىء عرض عام هو الصحيح و أما ما ذكره- قده- من- أنه على تقدير أخذ مصداق الشىء فى المشتق لزم انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره- فيرده أولاً أن المأخوذ ليس واقع الشىء و مصداقه، بل مفهومه كما عرفت. و ثانياً- على تقدير تسليم ان المأخوذ مصداقه إلا انه لا يوجب الانقلاب كما توهمه، لما سيجىء بيانه تفصيلاً إن شاء الله تعالى، بل عدم أخذه من جهه محذور آخر قد تقدم بيانه.

(الثانى): ما ذكره صاحب الفصول- قده- من انه لو أخذ مفهوم الشىء فى المشتقات يلزم انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه، فان قولنا: (الإنسان

ضاحك) من القضايا الممكنة نظراً إلى أن كلا من ثبوت الضحك و عدمه ممكن للإنسان، فلو كان معنى الكاتب شيء له الكتابه فالقضية ضروريه، باعتبار ان صدق الشيء بما هو على جميع الأشياء ضروري، فلو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم الانقلاب.

و الجواب عنه ما ذكره صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ-قدهما- توضيحه ان الشيء تاره يلاحظ مطلقاً و لا بشرط، و أخرى يلاحظ مقيداً بقيد، و ذلك القيد أما أن يكون مبيناً للإنسان، أو مساوياً له، أو عاماً، أو خاصاً، فان لوحظ على النحو الأول فثبوتة و ان كان للإنسان و غيره ضرورياً إلا- انه خارج عن الفرض. و ان لوحظ على النحو الثاني فان كان القيد الملحوظ فيه امراً مبيناً للإنسان امتنع ثبوتة له، كما إذا لوحظ الشيء مقيداً بالطيران إلى السماء-مثلاً- أو ما شابه ذلك، فانه بهذا القيد يستحيل صدقه عليه فالامتناع حينئذ ضروري. و ان كان القيد امراً مساوياً له فهو إما أن يكون ممكن الثبوت له أو ثبوتة ضروري، فعلى الأول القضية ممكنه كقولنا(الإنسان ضاحك أو متعجب أو كاتب) و على الثاني ضروريه كقولنا:(الإنسان متكلم أو ناطق) و ان كان عاماً فثبوتة له دائماً ضروري كقولنا:(الإنسان حيوان أو ماش أو جوهر) و ما شاكلة. و ان كان خاصاً فثبوت الإنسان له ضروري على عكس المقام، كقولنا:(زيد إنسان)(العربي إنسان)(العجمي إنسان).. و هكذا. و هذا أى ثبوت الإنسان للأخص منه إنما يكون ضرورياً إذا لوحظ الإنسان لا- بشرط. و أما إذا لوحظ بشرط شيء من العلم أو الكتابه أو ما شاكل ذلك فلا يكون ثبوتة لزيد أو نحوه ضرورياً، بل هو ممكن و ان كان ثبوتة لمن هو متصف بهذا الشيء فعلاً ضرورياً، و السر في جميع هذا هو ان المحمول ليس ذات المقيد بما هي، بل المقيد بما هو مقيد على نحو خروج القيد و دخول التقيد.

و على هذا الضوء يتبين ان ثبوت مفهوم الشيء بما هو و مطلقاً لما صدق عليه

و ان كان ضرورياً إلا انه لا يستلزم ان يكون ثبوته مقيداً بقيد ما و بشرط شىء أيضاً كذلك لما عرفت من اختلاف القيود وجوباً و إمكاناً و امتناعاً.

فما أفاده المحقق صاحب الفصول-قده-من لزوم الانقلاب فى صورته أخذ مفهوم الشىء فى المشتق غير صحيح، بل انه حسب التحليل لا يرجع إلى معنى معقول أصلاً.

و من مجموع ما ذكرناه يستبين انه لا-وجه لدعوى الانقلاب-حتى لو كان المأخوذ فيه مصداق الشىء و واقعه، و ذلك: لأن قضية(الإنسان كاتب) -مثلاً-و ان انحلت على هذا إلى قضية(الإنسان إنسان له الكتابه)إلا ان المحمول فيها ليس هو الإنسان وحده، ليكون ثبوته للإنسان من قبيل ثبوت الشىء لنفسه الذى هو ضرورى، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابه، و من المعلوم ان ثبوته بهذا الوصف لا يكون ضرورياً.

و دعوى-انحلال القضية على هذا إلى قضيتين:إحدهما ضروريه، و الأخرى ممكنه-مدفوعه بأننا لا نسلم الانحلال، و ذلك لأنه ان أريد بالانحلال انحلال عقد الوضع إلى قضية فعلية أو ممكنه على النزاع بين الشيخ الرئيس و الفارابى فهو جار فى جميع القضايا فلا يختص ببعض دون بعض، و ان أريد به الانحلال الحقيقى بان يدعى ان قضية(الإنسان كاتب)-مثلاً-تنحل حقيقه إلى قضيتين مزبورتين ففيه انا لا-نعقل له معنى محصلاً. نعم المحمول منحل إلى أمرين، و هذا ليس من انحلال القضية إلى قضيتين فى شىء، إلا ان يقال ان مرادهم من انحلال القضية ذلك، فلو كان كذلك فلا بأس بهذا الانحلال، و لا محذور فيه، و انما المحذور هو انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره، و قد عرفت ان تركيب المشتق لا يستلزمه.

فتلخص انه لا-محذور فى أخذ مصداق الشىء فى المشتق إلا-ما ذكرناه. و كيف كان فالأمر ظاهر، فلا وجه لإطالة الكلام فى ذلك كما عن شيخنا المحقق-قده-و غيره (الثالث): ما أشار إليه المحقق صاحب الكفايه-قده-من أن أخذ مفهوم

الشيء في المفاهيم الاشتقاقية يستلزم تكرار الموضوع في قضية (زيد قائم) (الإنسان كاتب) و ما شاكلهما، و التكرار خلاف الوجدان و المتفاهم عرفاً من المشتقات عند استعمالاتها في الكلام.

و لا يخفى انه قد سبق: ان المأخوذ فيها شيء مبهم معرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ به، و لا تعين له إلا بالانطباق على ذوات معينه في الخارج، ك«زيد» و«عمرو» و نحوهما. و عليه فلا يلزم التكرار في مثل قولنا (زيد قائم) و (الإنسان كاتب) و نحوهما، بدهاه انه لا- فرق بين جمله (الإنسان كاتب) و جمله (الإنسان شيء له الكتابه) فكما لا تكرر في الجملة الثانيه فكذلك في الأولى على التركيب فان التكرار إعادته عين ما ذكر أولاً مره ثانيه، و هو منتف هنا.

نعم إنما يلزم ذلك لو كان المأخوذ في المشتقات مصداق الشيء و واقعه، و لكنك عرفت انه غير مأخوذ فيه، فالمأخوذ هو مفهوم الشيء على نحو الإبهام و الاندماج، و عليه فلا تكرر.

(الرابع): ما ذكره شيخنا الأستاذ- قد- من انا لو سلمنا إمكان أخذ الشيء في المبدأ الاشتقاقي إلا انه لم يقع في الخارج، و ذلك لأن الواضع في مقام وضع لفظ لمعنى لا- بد له من ملاحظه فائده مترتبه عليه، و إلا- كان الوضع لغواً فلا- يصدر من الواضع الحكيم، و الفائده المترقبه من أخذ مفهوم الذات في المشتق هي توهم عدم صحه حملة على الذات بدونها، و لكن الأمر ليس كذلك، فان الملاك المصحح للحمل هو اعتبار المبدأ في المشتق لا بشرط على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى، فإذا أصبح أخذ مفهوم الشيء و الذات فيه لغواً محضاً.

و لا- يخفى ان أخذ الذات في المشتق مما لا- بد منه، لاحتياج حمل العرض على موضوعه إلى ذلك، لما سنذكره إن شاء الله تعالى من أن وجود العرض في الخارج مبين لوجود الجوهر فيه، و ان كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا انها لا يكونان متحدين خارجاً ليصح حمل أحدهما على الآخر، و ملاك صحه الحمل

كما ذكرناه غير مره الاتحاد فى الوجود، و هو منتف بين العرض و موضوعه، و مجرد اعتبار العرض لا بشرط لا يوجب اتحاده معه، فانه لا ينقلب الشىء عما هو عليه من المغايره و المباينه، فان المغايره ليست بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر غيره، و من الظاهر أن وجود العرض غير وجود الجوهر فى نفسه، و لا يتحد معه باعتبار لا بشرط.

(الخامس): ما ذكره شيخنا الأستاذ -قده- أيضاً و هو انه يلزم من أخذ الذات فى المشتق أخذ النسبه فيه أيضاً، إذ المفروض ان المبدأ مأخوذ فيه، فيلزم حينئذ اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد: إحداهما فى تمام القضييه و الأخرى فى المحمول فقط. و هذا مما لا يمكن الالتزام به أصلاً. على ان لازم ذلك أن تكون المشتقات مبنيه لاشتمالها على المعنى الحر فى و هو النسبه.

و لا يخفى ما فيه أما ما ذكره -قده- أولاً من لزوم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين فى عرض واحد فيرده ان ذلك لو صح فانما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه ذات خاصه، مع انه لا يلزم على هذا أيضاً، لأن النسبه فى طرف المحمول لم تلحظ بنفسها و باستقلالها لتكون نسبه تامه خبريه فى عرض النسبه فى تمام القضييه بل هى نسبه تقيديه المغفول عنها فى الكلام و انما تصير تامه خبريه فى صوره الانحلال و هى خلاف الفرض، و لا مانع من اشتمال الكلام الواحد على نسبه تقيديه و نسبه تامه خبريه، فلو كان هذا محذوراً لم يختص ذلك بالمشتقات بل يعم كثيراً من القضايا و الجملات كما لا يخفى. هذا كله على تقدير أن يكون المأخوذ فى مفهوم المشتق مصداق الشىء، و لكن عرفت ان الأمر ليس كذلك، بل المأخوذ فيه هو ذات مبهمه معراه عن كل خصوصيه من الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، و عليه فلا موضوع لما أفاده -قده-.

و اما ما ذكره -قده- ثانياً فهو غريب، و ذلك لأن مجرد المشابهه للحروف لا يوجب البناء، و انما الموجب له هو مشابهه خاصه، و هى فيما إذا شابه الاسم من

الحروف حسب وضعه كأسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات، فانها حسب وضعها بما لها من المادة و الهيئه تشبه الحروف. و أما ما كان من الأسماء مشتقاً على النسبه بهيئته فقط دون مادته كالمشتقات فهو ليس كذلك، و ان هذه المشابهه لا توجب البناء.

أو فقل ان ماده المشتقات وضعت لمعنى حدثى مستقل بوضع على حده فهى لا- تشابه الحروف أصلاً و أما هيئاتها باعتبار اشتغالها على النسب و ان كان تشابه الحروف إلا انها لا توجب البناء.

و من جميع ما ذكرناه يستبين ان شيئاً من هذه الوجوه لا يتم، فيتعين حينئذ القول بالتركيب، بل أصبح هذا ضرورياً.

ثم ان شيخنا الأستاذ قد- ذكر: أن وجود العرض فى حد نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين: أحدهما لنفسه.

و الآخر لموضوعه، بل وجوده النفسى عين وجوده الربطى، فوجوده فى الخارج هو الرابط بين موضوعاته، و عليه فحيث ان للعرض حيثيتين واقعتين: إحداهما وجوده فى نفسه. و الأخرى وجوده لموضوعه فقد يلاحظ بما أنه شىء من الأشياء، و ان له وجوداً بحاله و استقلاله فى مقابل وجود الجوهر كذلك، فهو بهذا الاعتبار عرض مابين لموضوعه و غير محمول عليه. و قد يلاحظ على واقعه بلا- مئونه أخرى، و ان وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه فهو بهذا الاعتبار عرضى و مشتق، و قابل للحمل على موضوعه، و متحد معه حيث أنه من شئونه و أطواره فان شأن الشىء لا يباينه. و يرد:

أولاً: ان هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق و مبدئه، بل هو فارق بين المصدر و اسم المصدر، و ذلك لأن العرض كالعلم- مثلاً- كما عرفت انه متحيث بحيثيتين واقعتين: (حيثيه وجوده فى حد نفسه. و حيثيه وجوده لغيره) فيمكن أن يلاحظ مره بإحداهما و هى انه شىء من الأشياء، و ان له وجوداً فى نفسه فى

مقابل وجود الجوهر، وبهذا الاعتبار يعبر عنه باسم المصدر. ويمكن أن يلاحظ مره ثانيه بالحيثيه الأخرى و هى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه، و انه من أطواره و عوارضه، وبهذا الاعتبار يعبر عنه بالمصدر، إذ قد اعتبر فيه نسبه إلى فاعل ما، دون اسم المصدر.

و ان شئت قلت ان اسم المصدر وضع للدلاله على الوجود المحمولى فى قبال العدم كذلك، و المصدر وضع للدلاله على وجود النعتى فى قبال العدم النعتى.

هذا بحسب المعنى. و أما بحسب الصيغه ففى اللغة العربيه فلما يحصل التغير بين الصيغتين، بل الغالب أن يعبر عنهما بصيغه واحده كالضرب-مثلا-فانه يراد به تاره المعنى المصدرى و أخرى ذات الحدث. فهما مشتركان فى صيغه واحده و أما فى اللغة الفارسيه ففى الغالب ان لكل واحد منهما صيغه مخصوصه فيقال: كتك.

و زدن. گردش. و گردیدن. آزمایش. و آزمودن. إلى غير ذلك.

و من ذلك يتبين أن المصدر أو اسم المصدر لا يصلح أن يكون مبدأً للمشتقات لاشتمال كل واحد منهما على خصوصيه زائده، و المبدأ السارى فيها لفظاً و معنى لا بد أن يكون معرى عن كل خصوصيه من الخصوصيات حتى لحاظه بأحد النحويين المذكورين-مثلا-المبدأ فى كلمه «ضرب» هو عبارته عن (الضاد و الراء و الباء) و هو مبدأً لجميع المشتقات منها المصدر و اسم المصدر.

أو فقل ان المبدأ كالهولى الأولى، فكما انها عاربه عن كل خصوصيه من الخصوصيات و إلا فلا تقبل أیه صورته ترد عليها، و لا تكون ماده لجميع الأشياء فكذلك المبدأ، و هذا بخلاف المصدر أو اسم المصدر، فان كل واحد منهما مشتمل على خصوصيه زائده على نفس الحدث المشترك بينهما.

فالتتيجه ان الفرق المذكور ليس فارقاً بين المبادئ و المشتقات، بل هو فارق بين المصدر و اسم المصدر.

و ثانياً-لا ريب فى أن وجود العرض يباين وجود الجوهر خارجاً، و ان



كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إلا- انه ليس بمعنى أن وجوده وجود موضوعه، بل هو غيره حقيقه و واقعاً، وليست هذه المغايره و المباينه بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر. و عليه فكيف يقال: العرض ان لوحظ لا بشرط و على ما هو في الواقع و ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و انه طور من أطواره و شأن من شئونه و مرتبه من وجوده فهو متحد معه، و ان لوحظ بشرط لا- و على حiale و استقلاله و انه شيء من الأشياء فهو مغاير له فان كل ذلك لا يصحح اتحاده مع موضوعه وجوداً و حقيقه، ضروره ان مجرد اعتباره لا- بشرط و كونه من أطوار وجود موضوعه و شئونه لا يوجب انقلاب الشيء عما هو عليه من المغايره و المباينه إلى الاتحاد بينهما وجوداً. و قد ذكرنا سابقاً في بحث صحه السلب ان حمل شيء على شيء يتوقف على المغايره من جهه و الاتحاد من جهه أخرى، بان يكونا موجودين بوجود واحد ينسب ذلك الوجود الواحد إلى كل واحد منهما بالذات أو بالعرض أو إلى أحدهما بالذات و إلى الآخر بالعرض، و ما بالعرض لا بد ان ينتهي لا محاله إلى ما بالذات. و من الواضح ان العرض كما يباين الجوهر مفهوماً، كذلك يباينه وجوداً، و مجرد اعتباره لا بشرط بالإضافة إلى موضوعه لا يوجب اتحاده معه حقيقه و خارجاً. و هذا واضح لا ريب فيه.

و ثالثاً: لو تم هذا فانما يتم في المشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع العرضيه التي يكون وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها. و لكن قد سبق ان النزاع لا يختص بها، بل يعم المشتقات التي تكون مبادئها من الأمور الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه و ما شاكلهما. أو من الأمور الانتزاعيه كالإمكان و الوجوب و الامتناع. أو من الأمور العدميه. و من الظاهر ان اعتبار اللابشرط في هذه المشتقات لا يجدي في شيء، بداهه ان العدم ليس من عوارض ذات المعدوم، و كيف يعقل اتحاده معها إذا لوحظ لا بشرط، فانه لا وجود له ليقال ان وجوده طور من أطوار وجود موضوعه و الامتناع ليس من عوارض

ذات الممتنع، فانه لا- وجود له خارجاً ليقال ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه. و الوجود ليس عرضاً مقولياً لذات الواجب تعالى. و الإمكان ليس من عوارض ذات الممكن كالإنسان-مثلا- و كذا الملكيه ليست من عوارض ذات المالك أو المملوك بمعنى العرض المقولي، و لا- وجود لها خارجاً ليقال انه ملحوظ لا- بشرط، و ان وجودها في نفسه عين وجودها لمعرضها.

تلخص انا لو سلمنا اتحاد العرض مع موضوعه خارجاً فلا نسلم الاتحاد في هذه الموارد. و التفكيك في وضع المشتقات بين هذه الموارد و تلك الموارد التي يكون المبدأ فيها من الأ-عراض بان نلتزم بوضعها في تلك الموارد لمعاني بسيطه-متحدته مع موضوعاتها- و في هذه الموارد لمعاني مركبه أمر لا- يمكن، ضروره ان وضع المشتقات بشتى أنواعها و أشكالها على نسق واحد، فالمعنى إذا كان بسيطاً أو مركباً كان كذلك في جميع الموارد.

و رابعاً- لو أغمضنا عن جميع ذلك و قلنا ان كل وصف متحد مع موصوفه سواء أ كان من المقولات؟ أم كان من الاعتبارات؟ أو الانتزاعات؟ إلا انا لا نسلم ذلك في المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها وصفاً للذات كأسماء الأزمنه و الأمكنه و أسماء الآله، فان اتحاد المبدأ فيها مع الذات غير معقول، ضروره ان الفتح لا يعقل ان يتحد مع الحديد. و القتل مع الزمان أو المكان الذي وقع فيه ذلك المبدأ.. و هكذا.

و على الجملة انا لو سلمنا-اتحاد الوصف مع موصوفه في الوعاء المناسب له من الذهن أو الخارج باعتبار ان وصف الشيء طور من أطواره و شأن من شؤنه، و شئون الشيء لا تباينه- فلا نسلم اتحاد الوصف مع زمانه. و مكانه. و آله.

و غير ذلك من الملابسات، إذ كيف يمكن أن يقال: ان المبدأ إذا أخذ لا- بشرط يتحد مع زمانه. أو مكانه. أو آله، فان وجود العرض انما يكون وجوداً لموضوعه، لا لزمانه. و مكانه. و آله، إذاً لا مناص للقائل ببساطه مفهوم

المشتق ان يلتزم بالتركيب فى هذه الموارد، و لازم ذلك هو التفكيك فى وضع المشتقات حسب مواردها، و هو باطل جزماً، فان وضعها على نسق واحد، و لم ينسب القول بالتفصيل إلى أحد.

و من ذلك كله نستنتج أمرين:

(الأول): بطلان ما استدلوا على البساطه من الوجوه. كما تقدم.

(الثانى): عدم إمكان تصحيح الحمل على البساطه بوجه و هذا بنفسه دليل قطعى على بطلان هذا القول، و ضروره الالتزام بالقول بالتركيب، كما هو واضح و مضافاً إلى هذا يدل على التركيب وجهان آخران:

(الأول): انه هو المطابق للوجدان و ما هو المتفاهم من المشتق عرفاً، -مثلاً- المتمثل من كلمه «قائم» فى الذهن ليس إلا ذات تلبست بالقيام، دون المبدأ وحده. و هذا لعله من الواضحات الأولىه عند العرف.

(الثانى): انا لو سلمنا انه يمكن تصحيح الحمل فى حمل المشتق على الذات باعتبار اللا بشرط، إلا انه لا يمكن ذلك فى حمل المشتق على مشتق آخر كقولنا (الكاتب متحرك الأصابع) أو (كل متعجب ضاحك) فان المشتق لو كان عين المبدأ فما هو الموضوع، و ما هو المحمول فى أمثال هذه القضايا، و لا يمكن أن يقال ان الموضوع هو نفس الكتابه التى هى معنى المشتق على الفرض، أو نفس التعجب، و المحمول هو نفس تحرك الأصابع، أو نفس الضحك، لأنهما متباينان ذاتاً و وجوداً، فلا يمكن حمل أحدهما على الآخر، لمكان اعتبار الاتحاد من جهه فى صحه الحمل كما عرفت، و بدونه فلا حمل، و كذا لا يمكن أن يقال ان الكتابه أو التعجب مع النسبه موضوع، و نفس تحرك الأصابع أو الضحك محمول بعين الملاك المزبور، و هو المباينه بينهما وجوداً و ذاتاً. على ان النسبه أيضاً خارجه عن مفهوم المشتق على القول بالبساطه، إذ لا مناص لنا من الالتزام بأخذ الذات فى المشتق، ليصح الحمل فى هذه الموارد. و هذا بنفسه برهان على التركيب

فالنتيجة من مجموع ما ذكرناه لحد الآن ان أخذ مفهوم الذات فى المشتق يمكن الوصول إليه من طرق أربعة: ١- بطلان القول بالبساطة- ٢- مطابقتها للوجدان. ٣- عدم إمكان تصحيح حمله على الذات بدون الأخذ. ٤- عدم صحه حمل وصف عنوانى على وصف عنوانى آخر بغيره.

ثم ان لشيخنا المحقق- قد- فى المقام كلام و حاصله هو انه بعد ما اعترف بمغايره المشتق و مبدئه و ان مفهوم المشتق قد أخذ فيه ما به يصح حمله على الذات ذكر ان المأخوذ فيه هو الأمر المبهم من جميع الجهات لمجرد تقوم العنوان، و ليس من مفهوم الذات، و لا من المفاهيم الخاصه المندرجه تحتها فى شىء، بل هو مبهم من جهه انطباقه على المبدأ نفسه كما فى (قولنا الوجود موجود) أو (البياض أبيض) و من جهه عدم انطباقه عليه كما فى قولنا (زيد قائم).

و أنت خبير بان الأمر المبهم القابل للانطباق على الواجب. و الممكن.

و الممتنع لا محاله يكون عنواناً عاماً يدخل تحته جميع ذلك هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا لا نجد فى المفاهيم أوسع من مفهوم الشىء و الذات، إذ لا- محاله يكون المأخوذ فى مفهوم المشتق هو مفهوم الذات و الشىء و هو المراد من الأمر المبهم، ضروره انا لا نعقل له معنى ما عدا هذا المفهوم.

و ان شئت فقل: ان مفهوم الشىء و الذات مبهم من جميع الجهات و الخصوصيات، و منطبق على الواجب و الممتنع. و الممكن بجواهره. و أعراضه و انتزاعاته. و اعتباراته.

فما أفاده- قد- من أن المأخوذ فى مفهوم المشتق ليس من مفهوم الذات و لا مصداقه فى شىء غريب. و الإنصاف ان كلماته فى المقام لا تخلو عن تشويش و اضطراب كما لا يخفى.

المشهور بين الفلاسفه هو ان الفرق بين المبدأ و المشتق انما هو باعتبار الالبشرط و بشرط اللا. وقع الكلام فى المراد من هاتين الكلمتين (لا بشرط و بشرط لا) و قد فسر صاحب الفصول -قده- مرادهم منهما بما يراد من الكلمتين فى بحث المطلق و المقيد و ملخصه: هو ان الماهيه مره تلاحظ لا- بشرط بالإضافة إلى العوارض و الطوارى الخارجيه. و أخرى بشرط شىء. و ثالثا بشرط لا. فعلى الأول تسمى الماهيه مطلقه و لا بشرط. و على الثانى تسمى بشرط شىء. و على الثالث بشرط لا. و على هذا فلو ورد لفظ فى كلام الشارع و لم يكن مقيداً بشىء من الخصوصيات المنوعه. أو المصنفه. أو المشخصه و شككنا فى الإطلاق ثبوتاً فتمسك بإطلاقه فى مقام الإثبات لإثبات الإطلاق فى مقام الثبوت بقانون التبعيه إذا تمت مقدمات الحكمه-مثلا- لو شككنا فى اعتبار شىء فى البيع كالعربيه، أو اللفظ، أو نحو ذلك لأمكن لنا التمسك بإطلاق قوله تعالى (أحل الله البيع) لإثبات عدم اعتباره فيه. و اما إذا كان مقيداً بشىء من الخصوصيات المتقدمه فنستكشف منه التقييد ثبوتاً بعين الملاك المزبور.

ثم أورد عليهم بان هذا الفرق غير صحيح، و ذلك لأن صحه الحمل و عدم صحتها لا تختلف من حيث اعتبار شىء لا بشرط أو بشرط لا- لأن العلم. و الحركه و الضرب. و ما شاكلها مما يمتنع حملها على الذوات و ان اعتبر لا بشرط الف مره، فان ماهيه الحركه أو العلم بنفسها غير قابله للحمل على الشىء، فلا يقال (زيد علم أو حركه) و مجرد اعتبارها لا بشرط بالإضافة إلى الطوارى و العوارض الخارجيه لا يوجب انقلابها عما كانت عليه، فاعتبار الالبشرط و بشرط اللا من هذه الناحيه على حد سواء، فالمطلق و المقيد من هذه الجهه سواء، و كلاهما آبيان عن الحمل فما ذكروه من الفرق بين المشتق و المبدأ لا يرجع إلى معنى صحيح.

و لا يخفى ان ما ذكره ليس مراداً للفلاسفه من الكلمتين (اللابشرط و بشرط اللا) يقيناً كما سيتضح ذلك. و عليه فما أورده-قده- عليهم فى غير محله.

و قال: المحقق صاحب الكفايه-قده- فى مقام الفرق بينهما ما هذا لفظه:

الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصى عن الجرى عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد. بخلاف المبدأ، فانه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو هو، و ملاك الحمل و الجرى انما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه، و إلى هذا المعنى يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما.

أقول: ظاهر عبارته-قده- ان الفرق بينهما ذاتى بمعنى ان مفهوم المشتق سنخ مفهوم يكون فى حد ذاته لا بشرط فلا يأبى عن الحمل. و مفهوم المبدأ سنخ مفهوم يكون فى حد ذاته بشرط لا فيأبى عن الحمل، لا ان هنا مفهوماً واحداً يلحظ تاره لا بشرط، و أخرى بشرط لا، ليكون الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ.

و يرد عليه: ان هذا لا يختص بالمشتق و مبدئه، بل هو فارق بين كل مفهوم آب عن الحمل، و ما لم يأب عن ذلك، بل إن هذا من الواضحات الأوليه، ضروره أن كل شىء إذا كان بمفهومه آبيا عن الحمل فهو لا محاله كان بشرط لا. و كل شىء إذا لم يكن بمفهومه آبيا عنه فهو لا- محاله كان لا- بشرط. و من الواضح أن الفلاسفه لم يريدوا بهاتين الكلمتين هذا المعنى الواضح الظاهر، فانه غير قابل للبحث، و لا أن يناسبهم التصدى لبيانه كما لا يخفى.

فالصحيح أن يقال: ان مرادهم كما هو صريح كلماتهم هو أن ماهيه العرض و العرضى (المبدأ و المشتق) واحده بالذات و الحقيقه، و الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ من جهة ان لماهيه العرض فى عالم العين حيثيتين واقعتين: إحداهما حيثيه وجوده فى نفسه. و أخرى حيثيه وجوده لموضوعه، فهى تاره تلاحظ من حيثيه الأولى و بما هى موجوده فى حياها و استقلالها و انها شىء من الأشياء فى قبال وجودات

موضوعاتها فهي بهذا اللحاظ و الاعتبار عرض و مبدأ(بشرط لا)و غير محمول على موضوعه لمباينته معه،و ملاك الحمل الاتحاد في الوجود.و تاره أخرى تلاحظ بما هي في الواقع و نفس الأمر و ان وجودها في نفسه عين وجودها لموضوعها و ان وجودها ظهور الشيء و طور من أطواره و مرتبه من وجوده و ظهور الشيء لا يباينه فهي بهذا الاعتبار عرضي و مشتق(لا بشرط)فيصح حملها عليه.

و بعين هذا البيان قد جروا في مقام الفرق بين الجنس و المادة،و الفصل و الصورة،حيث قالوا:ان التركيب بين المادة و الصورة تركيب اتحادى لا-انضمامى و هما موجودتان في الخارج بوجود واحد حقيقه و هو وجود النوع(كالإنسان) و نحوه،فان المركبات الحقيقه لا بد لها من جهه وحده حقيقه و إلا لكان التركيب انضمامياً.و من الظاهر ان الوحده الحقيقه لا تحصل إلا إذا كان أحد الجزئين قوه صرفه و الآخر فعليه محضه،فان الاتحاد الحقيقى بين جزئين فعليين،أو جزئين كليهما بالقوه غير معقول،لإبء كل فعليه عن فعليه أخرى،و كذا كل قوه عن قوه أخرى و لذلك صح حمل كل من الجنس على الفصل و بالعكس،و حمل كل منهما على النوع و كذا العكس،فلو كان التركيب انضمامياً لم يصح الحمل أبداً،لمكان المغايره و المباينه.

و على هذا الضوء فالتحليل بين اجزاء المركبات الحقيقه لا محاله تحليل عقلى بمعنى ان العقل يحلل تلك الجهه الواحده إلى ما به الاشتراك و هو الجنس و ما به الامتياز و هو الفصل،فالجهه المميزه لتلك الحقيقه الواحده عن بقية الحقائق هي الفصل و إلا فالجنس هو الجهه الجامعه و المشتركه بينها و بين سائر الأنواع و الحقائق و يعبر عن جهه الاشتراك بالجنس مره و بالماده أخرى،كما انه يعبر عن جهه الامتياز بالفصل تاره و بالصوره تاره أخرى،و ليس ذلك إلا من جهه ان اللحاظ مختلف.

فقد تلاحظ جهه الاشتراك بما لها من المرتبه الخاصه و الدرجه المخصوصه من

الوجود السارى و هى كونها قوه صرفه و ماده محضه. و قد تلاحظ جهه الامتياز بماله من الحد الخاصّ الوجودىّ و هو كونه فعليه و صورته. و من الظاهر تباين الدرجتين و المرتبتين بما هما درجتان و مرتبتان، فلا يصح حمل إحداهما على الأخرى، و لا حمل كليتهما على النوع، ضروره ان الماده بما هى ماده و قوه محضه كما انها ليست بإنسان، كذلك ليست بناطق، كما ان صورته بما هى صورته و فعليه كذلك، فكل جزء بحده الخاصّ يباين الجزء الآخر كذلك حقيقه و واقعاً، كما انه يباين المركب منهما، و ملاك صحه الحمل الاتحاد، و المباينه تمنع عنه. و هذا مرادهم من لحاظهما بشرط لا.

و قد تلاحظ كل واحده من جهتى الاشتراك و الامتياز بما لهما من الاتحاد الوجودىّ فى الواقع نظراً إلى شمول الوجود الواحد لهما و هو السارى من صورته و ما به الفعليه إلى الماده و ما به القوه، و متحدتان فى الخارج بوحده حقيقه، لأن التركيب بينهما اتحادى لا انضمامى كما مر. و بهذا اللحاظ صح الحمل، كما انه بهذا الاعتبار يعبر عن جهه الاشتراك بالجنس، و عن جهه الامتياز بالفصل. و هذا مرادهم من لحاظهما لا بشرط.

فتبين معنى اتحاد الجنس و الماده و الفصل و الصوره بالذات و الحقيقه، و اختلافهما بالاعتبار و اللحاظ، كما انه تبين من ذلك معنى اتحاد جهتى الاشتراك و الامتياز وجوداً و عيناً، و انهما حيثتان واقعتان مختلفتا مفهومهما و لحاظاً و اتحدتا عيناً و خارجاً.

و على هذا الضوء يتضح لك الفرق بين الجنس و الفصل و العرض و موضوعه فان التركيب بين الأولين حقيقى، و لهما جهه واحده بالذات و الحقيقه، كما عرفت و التركيب بين الأخيرين اعتبارى، و المغايره حقيقه، و ذلك لاستحاله التركيب الحقيقى بين العرض و الجوهر من جهه فعليه كل واحد منهما خارجاً. و هى تمنع عن حصول الاتحاد بينهما واقعاً.



و على نهج هذه النقطة الرئيسي للفرق بين العرض و موضوعه، و الجنس و الفصل قد ظهر أمران:

(الأول): ان- ما ذكره الفلاسفه من أن جهتي الاشتراك و الامتياز ان لوحظتا لا بشرط صح الحمل. و ان لوحظتا بشرط لا لم يصح- فهو صحيح، أما بالنسبه إلى النقطة الأولى من كلامهم، فلمكان ملاك الحمل و هو الاتحاد و الهوهويه.

و أما بالنسبه إلى النقطة الثانيه منه، فلمكان المغايره بين ماده بدرجتها الخاصه و الصوره كذلك، فان الدرجتين بما هما درجتان متباينتان حقيقه، فلا ملاك للحمل و ان كانتا مشتركين في وجود واحد، و الوجود الواحد شامل لهما معاً، فهاتان الحثيتان (حيثيه اتحاد الماده مع الصوره و حيثيه مغايرتها معها) حثيتان واقعتان لهما مطابق في الخارج، و ليستا بمجرد اعتبار لا بشرط و بشرط لا، ليقال كما أن اعتبار لا- بشرط لا يجدى مع المغايره، و لا ينقلب لشيء به عما كان عليه كما تقدم. كذلك اعتبار بشرط لا لا يجدى مع الاتحاد حقيقه، و لا يوجب انقلاب الشيء عما كان عليه، لأن الاتحاد ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار طار آخر، بل المراد هنا هو أن اعتبار لا- بشرط اعتبار موافق لحيثيه لها مطابق في الواقع، و اعتبار بشرط لا اعتبار موافق لحيثيه أخرى لها مطابق فيه أيضاً. لا أن الواقع ينقلب عما هو عليه بالاعتبار.

(الثاني): ان لهم دعويين:

(الأولى): ان مفهوم المشتق بسيط ذاتاً و حقيقه، و لا فرق بينه و بين مفهوم المبدأ بالذات، و إنما الفرق بينهما بالاعتبار و اللحاظ.

(الثانيه): ان اعتبار لا بشرط يصح الحمل، فالمبدأ إذا لوحظ لا بشرط فهو مشتق و عرضي و يصح حمله على موضوعه. و ان اعتبر بشرط لا فهو عرض فلا يصح، كما هو الحال في الجنس و الفصل، و الماده و الصوره و لا يخفى ما في كلتا الدعويين:

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه سابقاً من أن مفهوم المشتق مركب من ذات لها المبدأ، وقد أثبتناه بالوجدان و البرهان، و ناقشنا في جميع ما يستدل على البساطه واحداً بعد واحد على ما تقدم.

ثم لو فرضنا أن مفهوم المشتق بسيط فلا مناص من الالتزام بكونه غير مفهوم المبدأ، و مبيناً له ذاتاً، و ذلك لما عرفت من استحاله حمل مفهوم المبدأ على الذات في حال من الحالات، و ضروره صحه حمل المشتق بما له من المفهوم عليها في كل حال و نتيجه ذلك أن مفهوم المشتق على تقدير تسليم أن يكون بسيطاً فلا محاله يكون مبيناً لمفهوم المبدأ بالذات.

و أما الدعوى الثانيه فيردها الوجوه المتقدمه جميعاً، و إليك ملخصها:

١- أن هذا الفرق ليس فارقاً بين المشتق و مبدئه، بل هو بين المصدر و اسمه.

٢- أن وجود العرض مباين لوجود الجوهر ذاتاً فلا يمكن الاتحاد بينهما باعتبار اللابشرط.

٣- أن هذا لو تم فانما يتم فيما إذا كان المبدأ من الأعراض المقوليه دون غيرها -٤- أنا لو سلمنا أنه تم حتى فيما إذا كان المبدأ امرأ اعتبارياً أو انتزاعياً إلا انه لا يتم في مثل اسم الآله و الزمان و المكان و ما شاكل ذلك.

### ما هي النسبه بين المبدأ و الذات؟

المبدأ قد يكون مغايراً للذات كما في قولنا (زيد ضارب) -مثلاً- و أخرى يكون عين الذات كما في الصفات العليا له تعالى فيقال: (الله قادر و عالم).

لا إشكال في صحه إطلاق المشتق و جريه على الذات على الأول، و إنما الكلام في الثاني و انه يصح إطلاقه على الذات أم لا فيقع الإشكال فيه من جهتين:

(الأولى): اعتبار التغاير بين المبدأ و الذات، و لا يتم هذا في صفاته

تعالى الجاربه عليه، لأن المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجاً، و من هنا التزم صاحب الفصول-قده-بالنقل فى صفاته تعالى عن معانيها اللغويه.

(الثانيه): اعتبار تلبس الذات بالمبدأ و قيامه بها بنحو من أنحاء القيام، و هذا بنفسه يقتضى التعدد و الاثنييه، و لا اثنييه بين صفاته تعالى و ذاته، بل فرض العينيه بينهما يستلزم قيام الشئ بنفسه، و هو محال.

لا- يخفى ان هذه الجهه فى الحقيقه متفرعه على الجهه الأولى و هى اعتبار المغايره بين المبدأ و الذات، فانه بعد الفراغ عن اعتبارها يقع الكلام فى الجهه الثانيه، و ان ما كان المبدأ فيه متحداً مع الذات بل عينها خارجاً كيف يعقل قيامه بالذات و تلبس الذات به، لأنه من قيام الشئ بنفسه و هو محال، إذ لا يعقل التلبس و القيام فى صفاته تعالى.

و قبل أن نصل إلى البحث عن هاتين الجهتين نقدم مقدمه و هى ان الصفات الجاربه عليه تعالى على قسمين:

أحدهما- صفاته الذاتيه، و هى التى يكون المبدأ فيها عين الذات (كالعالم و القادر و الحياه و السميع و البصير) و قد ذكرنا فى بحث التفسير ان مرجع الأخيرين إلى العلم، و انهما علم خاص و هو العلم بالمسموعات و المبصرات.

و ثانيهما- صفاته الفعليه و هى التى يكون المبدأ فيها مغايراً للذات (كالخالق و الرازق و المتكلم و المرید و الرحيم و الكريم و ما شاكل ذلك) فان المبدأ فيها و هو الخلق أو الرزق أو نحوه مغاير لذاته تعالى.

و من هنا يظهر ما فى كلام صاحب الكفايه-قده-من الخلط بين صفات الذات و صفات الفعل، حيث عد-قده-الرحيم من صفات الذات مع انه من صفات الفعل، و كيف كان إذا اتضح لك هذا.

فقول: ان صاحب الفصول-قده-قد التزم فى الصفات العليا و الأسماء الحسنى الجاربه عليه تعالى بالنقل و التجوز.

١- من جهة عدم المغايره بين مباديها و الذات.

٢- من جهة عدم قيامها بذاته المقدسه و تلبسها بها لمكان العينه.

و قد أجاب عن المحذور الأول صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ-قدهما- بان المبدأ فى الصفات العليا له تعالى و ان كان عين ذاته المقدسه إلا ان الاتحاد و العينيه فى الخارج لا فى المفهوم و اللحاظ، فان مفهوم المبدأ كالعلم أو القدره مغاير لمفهوم ذاته تعالى، و تكفى المغايره المفهوميه فى صحه الحمل و الجرى، و لا يلزم معها حمل الشئ على نفسه.

و على هذا الضوء أوردنا على الفصول-قده- بأنه لا وجه للالتزام بالنقل.

و التجوز فى الصفات الذاتيه له تعالى، فان مباديها كما عرفت مغايره للذات مفهومًا و أورد شيخنا الأستاذ-قده- ثانياً بعين ما أورد فى الكفايه على الجبهه الثانيه و هو أن الالتزام بالنقل و التجوز يستلزم تعطيل العقول عن فهم الأوراد و الأذكار بالكلية، و يكون التكلم بها مجرد لقلقه اللسان.

و أورد فى الكفايه على الجبهه الثانيه (و هى أن اعتبار التلبس و القيام يقتضى الاثنيه) بأنه لا مانع من تلبس ذاته تعالى بمبادئ صفاته العليا، فان التلبس على أنحاء متعدده: تاره يكون التلبس و القيام بنحو الصدور. و أخرى بنحو الوقوع.

و ثالثاً بنحو الحلول. و رابعاً بنحو الانتزاع كما فى الاعتبارات و الإضافات.

و خامساً بنحو الاتحاد و العينيه كما فى قيام صفاته العليا بذاته المقدسه، فان مباديها عين ذاته الأقدس، و هذا أرقى و أعلى مراتب القيام و التلبس و ان كان خارجاً عن الفهم العرفى. و قد ذكرنا غير مره ان نظر العرف لا يكون متبعاً إلا فى موارد تعيين مفاهيم الألفاظ سعه و ضيقاً. و المتبع فى تطبيقات المفاهيم على مواردنا النظر العقلى، فإذا كان هذا تلبساً و قياماً بنظر العقل، بل كان من أتم مراتبه لم يضر عدم إدراك أهل العرف ذلك.

و عليه فلا وجه لما التزم به فى الفصول من النقل فى الصفات الجاريه عليه

تعالى عما هي عليه من المعنى، كيف فان هذه الصفات لو كانت بغير معانيها جاريه عليه تعالى،فاما أن تكون صرف لقلقه اللسان و ألفاظاً بلا معان،فان غير هذا المفاهيم العامه غير معلوم لنا إلا ما يقابل هذه المعانى العامه و يصادها،و إرادته منها غير ممكنه:

و التحقيق فى المقام يقتضى التكلم فى جهات ثلاث:

(الأولى):فى اعتبار المغايره بين المبدأ و الذات فى المشتقات حقيقه و ذاتاً أو تكفى المغايره اعتباراً أيضاً.

(الثانيه):فى صحه قيام المبدأ بالذات فيما إذا كانا متحدين خارجاً.

(الثالثه):انه على تقدير الالتزام بالنقل فى صفاته العليا هل يلزم أحد المحذورين المتقدمين أم لا؟ أما الكلام فى الجبهه الأولى فقدم تقدم انه يعتبر فى صحه حمل شىء على شىء التغاير بينهما من ناحيه،و الاتحاد من ناحيه أخرى.و أما بين الذات و المبدأ فلا- دليل على اعتبار المغايره حتى مفهوماً فضلاً عن كونها حقيقه،بل قد يكون مفهوم المبدأ بعينه هو مفهوم الذات و بالعكس،كما فى قضيه الوجود،فهو موجود و الضوء مضىء..و هكذا،فالمبدأ فى الوجود هو الوجود و فى المضىء هو الضوء،فلا تغاير بين المبدأ و الذات حتى مفهوماً.

و على الجملة فالمبدأ قد يكون عين الذات خارجاً و إدراكا بل إطلاق العنوان الاشتقاقى عليها حينئذ أولى من إطلاقه على غيرها و ان كان خارجاً عن الفهم العرفى -مثلا-إطلاق الموجود على الوجود أولى من إطلاقه على غيره،لأنه موجود بالذات و غيره موجود بالعرض.

و على هذا الضوء لا مانع من إطلاق صفاته العليا عليه تعالى حقيقه و ان كانت مباديها عين ذاته الأقدس.

و أما الكلام فى الجبهه الثانيه فالمراد بالتلبس و القيام ليس قيام العرض

بمعروضه و تلبسه به و إلا لاختص البحث عن ذلك بالمشتقات التي تكون مبادئها من المقولات التسع، ولا يشمل ما كان المبدأ فيه من الاعتبارات أو الانتزاعات كما لا يخفى، مع أن البحث عنه عام، بل المراد منه واجديه الذات للمبدأ في قبال فقدانها له، و هي تختلف باختلاف الموارد، فتارة يكون الشيء واجداً لما هو مغاير له وجوداً و مفهوماً كما هو الحال في غالب المشتقات. و أخرى يكون واجداً لما هو متحد معه خارجاً و عينه مصداقاً و ان كان يغايره مفهوماً، كواجديه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه. و ثالثاً يكون واجداً لما يتحد معه مفهوماً و مصداقاً و هو واجديه الشيء لنفسه، و هذا نحو من الواجديه، بل هي أتم و أشد من واجديه الشيء لغيره، فالوجود أولى بان يصدق عليه الموجود من غيره، لأن وجدان الشيء لنفسه ضروري.

فتلخص ان المراد من التلبس الواجديه، و هي كما تصدق على واجديه الشيء لغيره، كذلك تصدق على واجديه الشيء لنفسه، و من هذا القبيل واجديه الله تعالى لصفاته الكماليه و ان كانت الواجديه بهذا المعنى خارجه عن الفهم العرفي إلا انه لا يضر بعد الصديق بنظر العقل.

و على هذا فلا أصل لإشكال استحاله تلبس الشيء بنفسه.

و أما الكلام في الجبهه الثالثه و هي استلزام النقل تعطيل العقول عن فهم الأوراد و الأذكار فالظاهر انه لا يتم في محل الكلام و ان تم في مقام إثبات ان مفهوم الوجود واحد و مشترك معنوي بين الواجب و الممكن كما ذكره السبزواري في شرح منظومته و غيره.

أما انه لا يتم في المقام فلان المغايره بين المبدأ و الذات حسب المتفاهم العرفي و اللغوي من المشتقات الدائره في الألسن أمر واضح لا ريب فيه، و قد مر ان الاتحاد و العينيه بينهما خارج عن الصديق العرفي فلا يصح حينئذ إطلاق المشتق عليه تعالى بهذا المعنى المتعارف.

و ان شئت فقل ان المبدأ فيه عين ذاته المقدسه فلا- تغاير بينهما أصلاً فلا محاله يكون إطلاقه عليه بمعنى آخر مجازاً و هو ما يكون المبدأ فيه عين الذات فلا- يراد من كلمتي العالم و القادر قولنا يا عالم و يا قادر-مثلاً-معناهما المتعارف بل يراد بهما من يكون علمه و قدرته عين ذاته،و إليه أشار بعض الروايات ان الله تعالى علم كله و قدره كله و حياه كله،و لعل هذا هو مراد الفصول من النقل و التجوز.و عليه فلا يلزم من عدم إرادته المعنى المتعارف من صفاته العليا لقلقه اللسان و تعطيل العقول.

و اما انه يتم في مفهوم الوجود فلاجل ان إطلاق الموجود عليه تعالى إما أن يكون بمعناه المتعارف و هو الشيء الثابت،و يعبر عنه في لغة الفرس «هستی»و إما أن يكون بما يقابله و هو المعدوم.و إما أن لا يراد منه شيء أو معنى لا نفهمه فعلى الثاني يلزم تعطيل العالم عن الصانع.و على الثالث يلزم تعطيل العقول و ان يكون التلفظ به مجرد لقلقه اللسان و ألفاظ بلا-معنى و كلا الأمرين غير ممكن،فيتعين الأول.

### ما هو المتنازع فيه في المشتق؟

ان كلامنا في مسأله المشتق و الغرض من البحث عنها انما هو معرفه مفهومه و معناه سعه و ضيقاً،كما هو الحال في سائر المباحث اللفظيه بمعنى انه موضوع لمفهوم وسيع منطبق على المتلبس و المنقضى معاً،أو لمفهوم ضيق لا ينطبق إلا على المتلبس فقط.و أما تطبيق هذا المفهوم على موارد و اسناده إليها هل هو بنحو الحقيقه أو المجاز فهو خارج عن محل الكلام،فان الإسناد ان كان إلى ما هو له فهو حقيقه،و ان كان إلى غير ما هو له فهو مجاز.و لا يلزم مجاز في الكلمه في موارد الادعاء و الإسناد المجازي،فان الكلمه فيها استعملت في معناها الحقيقي، و التصرف انما هو في الإسناد و التطبيق-مثلاً-لو قال:(زيد أسد)فلفظ الأسد استعمل في معناه الموضوع له و هو الحيوان المفترس،فيكون حقيقه،

و لكن فى تطيقه على زيد لوحظ نحو من التوسعه و العنايه، فيكون التطبيق مجازاً.

و أوضح من ذلك موارد الخطأ، فإذا قيل: (هذا زيد) ثم بان انه عمرو فلفظ زيد ليس بمجاز، لأنه استعمل فى ما وضع له، و الخطأ انما هو فى التطبيق، و هو لا يضر باستعماله فيه أو قيل: (هذا أسد) ثم بان انه حيوان آخر، أو إذا رأى أحد شبحاً من بعيد، و تخيل انه إنسان فقال: (هذا إنسان) ثم ظهر انه ليس بإنسان.. و هكذا. فاللفظ فى أمثال هذه الموارد استعمل فى معناه الموضوع له، و التوسع انما هو فى التطبيق و الإسناد أما ادعاء و تنزيلاً أو خطأ و جهلاً و كذا المشتقات، فان كلمه الجارى فى مثل قولنا (النهر جار) أو (الميزاب جار) قد استعملت فى معناها الموضوع له، و هو المتلبس بالجريان، و المجاز انما هو فى اسناد الجرى إلى النهر أو الميزاب، لا فى الكلمه، و هذا من دون فرق بين أن يكون مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً، كما هو واضح.

و من هنا يظهر ما فى كلام الفصول من أنه يعتبر فى صدق المشتق و استعماله فى ما وضع له حقيقه أن يكون الإسناد و التطبيق أيضاً حقيقياً، فاستعمال المشتق فى مثل قولنا (الميزاب جار) ليس استعمالاً فى معناه الحقيقى، فان التلبس و الإسناد فيه ليس بحقيقى، و ذلك لأن ما ذكره -قده- مبنى على الخلط بين المجاز فى الكلمه، و المجاز فى الإسناد بتخيل ان الثانى يستلزم الأول، مع ان الأمر ليس كذلك، فان كلمتى «سائل و جار» فى مثل قولنا (الميزاب جار) أو (النهر سائل) استعملتا فى فى معناهما الموضوع له، و هو المتلبس بالمبدإ فعلاً -غايه الأمر تطبيق هذا المعنى على النهر أو الميزاب انما هو بنحو من التوسعه و العنايه، و هذا معنى مجاز فى الإسناد دون الكلمه. فما أفاده -قده- من اعتبار الإسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقه فى غير محله.

يتلخص هذا البحث حول الموضوعات المتقدمه فى عده أمور:

(الأول): ان محل البحث فى مفاهيم المشتقات هو بساطتها و تركيبها بحسب



الواقع و التحليل العقلي، لا بحسب الإدراك و اللحاظ كما يظهر من الكفايه على ما مر (الثاني): ان الذات المأخوذه فيها مبهمه من جميع الجهات و الخصوصيات ما عدا قيام المبدأ بها، و لذا تصدق على الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد.

(الثالث): ان جميع الوجوه التى أقاموها على بطلان القول بالتركيب باطله فلا يمكن الاعتماد على شىء منها.

(الرابع): ان القول بوضع المشتق للمعنى المركب من مفهوم الذات دون البسيط هو الصحيح لدلاله الوجدان و البرهان عليه كما سبق.

(الخامس): ان ما ذكره الفلاسفه و غيرهم من ان الفرق بين المشتق و مبدئه هو لحاظ الأول لا بشرط و لحاظ الثانى بشرط لا غير صحيح، لوجوه قد تقدمت نعم ما ذكره من الفرق بين الماده و الجنس، و الصوره و الفصل و هو اعتبار أحدهما لا بشرط و الآخر بشرط لا صحيح.

(السادس): انه لا- دليل على اعتبار التغير بين المبدأ و الذات مفهوماً فضلاً عن اعتبار التغير خارجاً و حقيقه كما فى الوجود و الموجود، و البياض و الأبيض..

و هكذا. نعم المتبادر من المشتقات الدائره فى الألسنه هو تغير المبدأ و الذات مفهوماً و خارجاً، و لذا قلنا ان إطلاق المشتق عليه تعالى ليس على نحو الإطلاق المتعارف بل هو على نحو آخر و هو كون المبدأ عين الذات، و ان كان هذا المعنى خارجاً عن الفهم العرفى.

(السابع): ان المراد من التلبس و القيام واجديه الذات للمبدأ، لا قيام العرض بموضوعه كما عرفت.

(الثامن): لا يعتبر فى استعمال المشتق فيما وضع له حقيقه أن يكون الإسناد و التلبس أيضاً حقيقياً كما عن الفصول.

و إلى هنا قد تم الجزء الأول من كتابنا (محاضرات فى أصول الفقه) و سيتلوه الجزء الثانى إن شاء الله تعالى، و بعونه و توفيقه. الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

سرشناسه:خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات فی اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئی / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابک:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹۱۱۰۰۰ریال

یادداشت:عربی

یادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

یادداشت:ج. ۱۴۲۱ ق. = ۱۴۰۰: ۱۳۷۹ ریال

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض، محمداسحاق، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/خ ۹ م ۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۷۹-۳۳۰۵

ص: ۱



محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص: ٣



## بحث الأوامر

الكلام فيها يقع في مقامين: (الأول) في مادة الأمر (أ م ر) (الثاني) في هيئه (افعل) و ما شاكلها من الهيئات، كهيئه فعل الماضى و المضارع، و نحوهما.

اما الأول فالكلام فيه من جهات:

(الأولى) -ذكر جماعه ان ماده الأمر موضوعه لعدده معان:الطلب.

الشيء.الحادثه.الشأن.الغرض.الفعل.و غير ذلك،و قد أنهاها بعضهم إلى خمسه عشر معنى.

و اختار صاحب الفصول(قده)انها موضوعه لمعنيين من هذه المعانى أى الطلب و الشأن.

و ذكر صاحب الكفايه(قده)ان عد بعض هذه المعانى من معانى الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم فان الأمر لم يستعمل فى نفس هذه المعانى، و انما استعمل فى معناه،و لكنه قد يكون مصداقاً لها ثم قال:و لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشيء.

و ذهب شيخنا الأستاذ(قده)إلى ان لفظ الأمر موضوع لمعنى واحد و هو الواقعه التى لها أهميه فى الجملة،و جميع ما ذكر من المعانى يرجع إلى هذا المعنى الواحد حتى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعه له،و هذا المعنى قد ينطبق على الحادثه،و قد ينطبق على الشأن،و قد ينطبق على الغرض،و هكذا.نعم لا بد أن يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال و الصفات،فلا يطلق على الجوامد

بل يمكن أن يقال ان الأمر بمعنى الطلب أيضا من مصاديق هذا المعنى الواحد،فانه أيضا من الأمور التي لها أهميه،فلا يكون للفظ الأمر الا معنى واحد يندرج الكل فيه،و تصور الجامع القريب بين الجميع و ان كان صعباً الا انا نرى وجداناً ان استعمال الأمر في جميع الموارد بمعنى واحد و عليه فالقول بالاشتراك اللفظي بعيد.

ما أفاده(قده)يحتوى على نقطتين:(الأولى)ان لفظ الأمر موضوع لمعنى واحد يندرج فيه جميع المعانى المزبوره حتى الطلب المنشأ بالصيغه.

(الثانيه)ان الأهميه فى الجمله مأخوذه فى معناه.

و لناخذ بالنقد على كلتا النقطتين:

اما الأولى فلان الجامع الذاتى بين الطلب و غيره من المعانى المذكوره غير معقول.و السبب فى ذلك ان معنى الطلب معنى حدثى قابل للتصريف و الاشتقاق،دون غيره من المعانى،فانها من الجوامد،و هى غير قابله لذلك،و من الواضح ان الجامع الذاتى بين المعنى الحدثى و المعنى الجامد غير متصور.

و بكلمه أخرى ان الجامع بينهما لا- يخلو من ان يكون معنى حدثياً أو جامداً،و لا- ثالث لهما،و على كلا التقديرين لا يكون الجامع المزبور جامعاً ذاتياً إذ على الأول لا ينطبق على الجوامد،و على الثانى لا ينطبق على المعنى الحدثى و هذا معنى عدم تصور جامع ذاتى بينهما.

و مما يشهد على ذلك اختلافهما(أى الأمر بمعنى الطلب و الأمر بمعنى غيره)فى الجمع،فان الأول يجمع على أوامر،و الثانى على أمور، و هذا شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى،و لهذا لا يصح استعمال أحدهما فى موضع الآخر،فلا يقال بقى أوامر،أو ينبغى التنبيه على أوامر، و هكذا.فالنتيجه بطلان هذه النقطه،

و أما الثانيه فلأنه لا- دليل على أخذ الأهميه فى معنى الأمر بحيث يكون استعماله فيما لا أهميه له مجازاً،و ذلك لوضوح ان استعماله فيه كاستعماله فيما له أهميه فى الجمله من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و ان شئت قلت ان الأهميه لو كانت مأخوذه فى معناه لكانت متبادره منه عرفاً عند إطلاقه،و عدم نصب قرينه على الخلاف،مع انها غير متبادره منه كذلك،و من هنا صح توصيفه بما لا أهميه له،و بطبيعته الحال انها لو كانت داخله فى معناه لكان هذا تناقضاً ظاهراً،فالتتيجه ان نظريه المحقق النائنى(قده)فى موضوع بحثنا نظريه خاطئه و لا واقع موضوعى لها.

و يمكن أن نقول:ان ماده الأمر موضوعه لغه لمعنيين،على سبيل الاشتراك اللفظى:

أحدهما-الطلب فى إطار خاص،و هو الطلب المتعلق بفعل الغير، لا الطلب المطلق الجامع بين ما يتعلق بفعل غيره و ما يتعلق بفعل نفسه، كطالب العلم،و طالب الضاله،و طالب الحق،و ما شاكل ذلك.و السبب فيه ان ماده الأمر-بما لها من معنى-لا تصدق على الحصة الثانيه و هى المتعلقه بفعل نفس الإنسان،و هذا قرينه قاطعه على انها لم توضع للجامع بينهما.

و من هنا يظهر ان النسبه بين الأمر و الطلب عموم مطلق.

و ثانيهما-الشيء الخاصّ و هو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما فى مقابل الجواهر و بعض أقسام الاعراض و هى بهذا المعنى قد تنطبق على الحادثه،و قد تنطبق على الشأن،و قد تنطبق على الغرض و هكذا.

الدليل على ما ذكرناه امران:أحدهما-ان لفظ الأمر بمعناه الأول قابل للتصريف و الاشتقاق،فتشتق منه الهيئات و الأوزان المختلفه،كهيئته



الماضى، و المضارع، و الفاعل، و المفعول، و ما شاكلها، و هذا بخلاف الأمر بمعناه الثانى حيث انه جامد فلا يكون قابلاً لذلك.

و ثانيهما- ان الأمر بمعناه الأول يجمع على أوامر، و بمعناه الثانى يجمع على أمور، و من الطبيعى ان اختلافهما فى ذلك شاهد صدق على اختلافهما فى المعنى.

و على ضوء هذا قد اتضح فساد كلا القولين السابقين: (الاشتراك اللفظى) (الاشتراك المعنوى) (اما الأول) فقد عرفت ان جميع المعانى المشار إليها آنفاً ليست من معانى الأمر على سبيل الاشتراك اللفظى، كيف فان استعماله فيها غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، فضلاً عن كونه موضوعاً بإزائها، و من هنا لا يكون المتبادر منه عند الإطلاق، و عدم نصب قرينه على إرادته الخلاف الا أحد المعنيين السابقين لا غير. و أما (الثانى) فلعدم تصور جامع ماهوى بينها ليكون موضوعاً له. فالنتيجة انه موضوع بإزاء المعنيين الماضيين على نحو الاشتراك اللفظى: (الحصه الخاصه من الطلب) (الحصه الخاصه من مفهوم الشىء) و هى ما يتقوم بالشخص فى قبال الجواهر و بعض أقسام الاعراض، و لأجل ذلك لا يصح ان يقال رأيت امرأً عجيباً إذا رأى فرساً عجيباً، أو إنساناً كذلك، و لكن يصح ان يقال رأيت شيئاً عجيباً إذا رأى فرساً أو إنساناً كذلك. و السبب فى هذا ظاهر و هو ان الشىء بمفهومه العام ينطبق على الأفعال و الأعيان و الصفات بشتى ألوانها و اشكالها، و لذلك قالوا انه عرض عام لجميع الأشياء.

و على أثر هذا البيان يظهر نقد ما أفاده شيخنا المحقق (قده) من ان الأمر وضع لمعنى جامع وحدانى على نحو الاشتراك المعنوى، و هو الجامع بين ما يصح ان يتعلق الطلب به تكويناً و ما يتعلق الطلب به تشريعاً مع عدم ملاحظه شىء من الخصوصيتين فى المعنى الموضوع له، و الأصل فيه

ان يجمع على أوامر.

وجه الظهور ما عرفت من انه لا- جامع ذاتى بين المعنى الحدثنى و المعنى الجامد ليكون الأمر موضوعاً بإزائه، و اما الجامع الانتزاعى فهو و ان كان امراً ممكناً و قابلاً للتصوير، الا أنه لم يوضع بإزائه يقيناً، على انه خلاف مفروض كلامه (قده): و اما الوضع العام و الموضوع له الخاص يردده -مضافاً إلى ذلك- ما حققناه فى مبحث الصحيح و الأعم من ان نتيجه الوضع العام و الموضوع له الخاص كنتيجه الاشتراك اللفظى، فلاحظ. هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى ان اختلاف لفظ الأمر فى الجمع قرينه قطعيه على اختلافه فى المعنى، ضروره ان معناه لو كان واحداً لن يعقل اختلافه فى الجمع.

هذا على ما بيناه فى الدورات السابقه.

و لكن الصحيح فى المقام ان يقال ان ماده الأمر لم توضع للدلاله على حصه خاصه من الطلب، و هى الحصه المتعلقة بفعل الغير، بل وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج. و السبب فى ذلك ما حققناه فى بحث الإنشاء من أنه عباره عن اعتبار الأمر النفسانى، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكله. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ما ذكرناه فى بحث الوضع من انه عباره عن التعهد و الالتزام النفسانى. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى وضع ماده الأمر أو ما شاكلها بطبيعته الحال لما ذكرناه أى للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى، لا للطلب و التصدى، و لا للبعث و التحريك. نعم انها كصيغتها مصداق للطلب و التصدى، و البعث و التحريك، لا انها معناها.

و بكلمه أخرى اننا إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليلاً موضوعياً فلا نعقل فيه سوى شيئين: أحدهما- اعتبار المولى ذلك الشىء فى ذمه

ص: ٩

المكلف من جهة اشتماله على مصلحه داعيه إلى ذلك. و ثانيهما-إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز كماده الأمر أو نحوها،فالماده أو ما شاكلها وضعت للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسائى،لا للطلب،و لا للبعث و التحريك.

نعم قد عرفت ان ماده أو ما شاكلها مصداق للطلب و البعث،و نحو قصد إلى الفعل،فان الطلب و البعث قد يكونان خارجيين،و قد يكونان اعتباريين،فماده الأمر أو ما شابهها مصداق للطلب و البعث الاعتبارى،لا الخارجى،لوضوح انها تصد فى اعتبار المولى إلى إيجاد ماده فى الخارج، و بعث نحوه،لا تكويناً و خارجاً،كما هو ظاهر.

و نتيجة ما ذكرناه امران:(الأول)-ان ماده الأمر،أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسائى فى الخارج،و هو اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف،و لا- تدل على أمر آخر ما عدا ذلك الثانى انها مصداق للطلب و البعث،لا انهما معناها.

إلى هنا قد تبين ان القول بالاشتراك اللفظى بين جميع المعانى المتقدمه باطل،لا واقع موضوعى له،و كذلك القول بالاشتراك المعنوى،فالصحيح هو القول بالاشتراك اللفظى بين المعنيين المتقدمين.

ثم لا- يخفى انه لا- ثمره عمليه لذلك البحث أصلاً،و السبب فيه ان الثمره هنا تركز على ما إذا لم يكن المراد الاستعمالى من الأوامر الوارده فى الكتاب و السنه معلوماً،و حيث ان المراد الاستعمالى منها معلوم،فاذن لا أثر له.

حكى المحقق صاحب الكفاية (قده) ان الأمر قد نقل عن معناه الأصلي إلى القول المخصوص، و هو هيئه (افعل).

و يرد عليه أنه ان كان هذا مجرد اصطلاح، فلا مشاحه فيه، و الا فلا وجه له أصلاً، و ذلك لأن الظاهر ان الاشتقاق منه بحسب معناه الاصطلاحي، و عليه فلو كان معناه الاصطلاحي القول المخصوص لم يمكن الاشتقاق منه لأنه جامد، و من الطبيعي ان مبدأ المشتقات لا بد ان يكون معنى حديثاً قابلاً للتصريف و التغيير، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان يكون المبدأ خالياً عن جميع الخصوصيات، ليقبل كل خصوصيه ترد عليه، و من ثمه قلنا في بحث المشتق ان المصدر لا يصلح ان يكون مبدأ له، لعدم توفر الشرط الأساسي للمبدأ فيه، و هو خلوه عن جميع الإشكال و الصور المعنويه، و اللفظيه، حتى يقبل أيه صورته ترد عليه، نظير الهولي في الأجسام، حيث انها فاقده لكل صورته افترضت، و لذا تقبل كل صورته ترد عليها بشتى أنواعها و اشكالها، و بطبيعه الحال انها لو لم تكن فاقده لها فلا تقبل صورته أخرى، لوضوح إباء كل صورته عن صورته أخرى، و كل فعليه عن فعليه ثانيه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين: هي ان القول المخصوص لا يصلح ان يكون مبدأ للمشتقات، و ان يجعله شقه شقه، لاستحاله تصريفه و ورود هيئه أخرى عليه، فيكون نظير الجملة، و المفرد، و الكلمه، و الكلام، و ما شاكل ذلك مما هو اسم لنفس اللفظ، فانها غير قابله لأن تشتق منها المشتقات، لعدم توفر الركيذتين الأساسيتين للمبدأ فيها (المعنى الحدثي) (الخلو من الخصوصيات)

نعم التلطف بالقول المخصوص قابل لأن تشتق منه المشتقات، و تر - عليه الهيئات و الصور، و ذلك لأن التلطف ان لوحظ بنفسه. مع عدم ملاحظه شىء معه من الخصوصيات الخارجه عن حدود ذاته، فهو مبدأ و ان لو حظ قائماً بغيره فحسب، فهو مصدر. و ان لو حظ زائداً على هذا و ذاك وجوده و تحققه فى الخارج قبل زمان التكلم فهو ماض، و فى زمانه و ما بعده فمضارع، و هكذا. و لكن من المعلوم انه لا صلته لذلك بما ذكرناه أصلاً.

و لكن لشيخنا المحقق (قده) فى هذا الموضوع كلام، و هو ان الأمر بهذا المعنى أيضاً قابل للاشتقاق و التصريف. و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه: «و ان كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حديثاً ففيه ان لفظ اضرب صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع، و هو من الاعراض القائمه بالمتلفظ به، فقد يلاحظ نفسه، من دون لحاظ قيامه و صدوره عن الغير، فهو المبدأ الحقيقى السارى فى جميع مراتب الاشتقاق و قد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدرى المشتغل على نسبه ناقصه.

و قد يلاحظ قيامه و صدوره فى الحال، أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى و هكذا، فليس هيئه اضرب كالأعيان الخارجيه، و الأمور غير القائمه بشىء، حتى لا - يمكن لحاظ قيامه فقط، أو فى أحد الأزمنه، و عليه فالامر موضوع لنفس الصيغه الداله على الطلب مثلاً أو للصيغه القائمه بالشخص و أمر موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى الماضى و يأمر موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى الحال، أو الاستقبال».

و لنأخذ بالنقد على ما أفاده (قده) و حاصله. ان ما ذكره فى إطاره و ان كان فى غايه الصحه و المتانه، إلا انه لا صلته له بما ذكرناه.

و السبب فى ذلك ان لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين:

(الأولى)-حيثيه صدوره من الالافظ خارجاً وقيامه به،كصدور غيره من الأفعال كذلك.

(الثانية)-حيثيه تحققة ووجوده فى الخارج،فاللفظ من حيثيه الأولى و ان كان قابلاً للتصريف و الاشتقاق،الا ان لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثيه،و الا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق و الصرف منه،بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الثانية،و من الطبيعى انه بهذه حيثيه غير قابل لذلك،كما عرفت.فما أفاده(قده) مبنى على الخلط بين هاتين حيثيتين.

(الجهه الثانيه)-هل ان العلو معتبر فى معنى الأمر أم لا؟الظاهر اعتباره إذ لا يصدق الأمر عرفاً على الطلب الصادر من غير العالى،و ان كان بنحو الاستعلاء و إظهار العلو.

و على الجملة فصدوره من العالى منشأ لانتزاع عنوان الأمر و البعث و التحريك و التكليف و ما شاكل ذلك،دون صدوره عن غيره،بل ربما يوجب توبيخه باستعماله الأمر.و يدلنا على ذلك-مضافاً إلى مطابقه هذا للوجدان-صححه سلب الأمر عن الطلب الصادر من غير العالى،بل يستحق التوبيخ عليه بقوله أ تأمر الأمير مثلاً و من المعلوم ان التوبيخ لا يكون على امره بعد استعلائه،و انما يكون على استعلائه و استعماله الأمر.

(الجهه الثالثه)-لا إشكال فى تبادل الوجوب عرفاً من لفظ الأمر عند الإطلاق،و انما الإشكال و الكلام فى منشأ هذا التبادر،هل هو وضعه للدلاله عليه أو الإطلاق و مقدمات الحكمه أو حكم العقل به؟وجوه بل أقوال:

المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو القول الأول.

و اختار جماعه القول الثانى،و لكن الصحيح هو الثالث،فلنا دعويان:

(الأولى)-بطلان القول الأول و الثانى.(الثانيه)صححه القول الثالث

اما الدعوى الأولى فلأنها تبنتى على ركيزتين: إحداهما ما حققناه فى بحث الوضع من انه عباره عن التعهد و الالتزام النفسانى. و ثانيتهما ما حققناه فى بحث الإنشاء من انه عباره عن اعتبار الأمر النفسانى، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكلة.

و على ضوء هاتين الركيزتين يظهر أن ماده الأمر وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، فلا تدل على الوجوب لا وضعاً و لا إطلاقاً. اما الأول فظاهر. و اما الثانى فلأنه يرتكز على كونها موضوعه للجامع بين الوجوب و الندب، ليكون إطلاقها معيناً للوجوب، دون الندب باعتبار ان بيان الندب يحتاج إلى مئونه زائده و الإطلاق غير وافٍ به. و لكن قد عرفت انها كما لم توضع لخصوص الوجوب أو الندب، كذلك لم توضع للجامع بينهما، بل وضعت لما ذكرناه هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين الوجوب و الندب من هذه الناحيه، و اذن فلا يكون الإطلاق معيناً للأول، دون الثانى، فحاله حال الوجوب من هذه الناحيه من دون فرق بينهما أصلاً.

و أما الدعوى الثانيه: فلان العقل يدرك -بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيه- لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى، ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء و لم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى الخارج، قضاء لحق العبوديه، و أداء لوظيفه المولويه، و تحصيلاً للأمن من العقوبه، و لا- نعى بالوجوب الا إدراك العقل لا بديه الخروج عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخلى أو من الخارج ما يدل على جواز تركه (الجهه الرابعه) -فى الطلب و الإراده. قد سبق منا فى الجبهه الثالثه ان الأمر موضوع للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، فلا يدل على شىء ما عداه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى تعرض المحقق صاحب الكفايه (قده) فى المقام للبحث عن جهه اخرى، و هى ان الطلب هل يتحد مع الإراده أولاً فيه وجوه و أقوال: قد اختار (قده) القول بالاتحاد، و إليك نصّ مقولته.

«فاعلم ان الحق كما عليه أهله، وفاقاً للمعتزله، و خلافاً للأشاعره هو اتحاد الطلب و الإراده بمعنى ان لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإراده الإنشائية. و بالجمله هما متحدان مفهوماً و إنشأً و خارجاً، لا ان الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه، كما عرفت متحد مع الإراده الحقيقيه التى ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضروره ان المغايره بينهما أظهر من الشمس، و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد، ففى مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الأمر به حقيقه كفايه، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان، فان الإنسان لا يجد غير الإراده القائم بالنفس صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمه تحققها عند خطور الشىء، و الميل، و هيجان الرغبه إليه، و التصديق لفائدته، و الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها، و بالجمله لا يكاد يكون غير الصفات المعروفه، و الإراده هناك صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب، فلا محيص الا عن اتحاد الإراده و الطلب، و ان يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إرادته فعله بالمباشره، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو اراده، لا كذلك مسمى بالطلب و الإراده، كما يعبر به تاره، و بها أخرى كما لا يخفى».

ما أفاده (قده) يحتوى على عدّه نقاط: ١- اتحاد الإراده الحقيقيه مع الطلب الحقيقى. ٢- اتحاد الإراده الإنشائية مع الطلب الإنشائى.

٣- مغايره الطلب الإنشائى للطلب الحقيقى، و الإراده الإنشائية للإراده



الحقيقه و لم يبرهن (قده) على هذه النقاط، بل أحالها إلى الوجدان.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط:

أما الأولى فهى خاطئه جداً و السبب فى ذلك ان الإراده بواقعها الموضوعى من الصفات النفسائيه، و من مقوله الكيف القائم بالأنفس.

و أما الطلب فقد سبق أنه من الأفعال الاختياريه الصادره عن الإنسان بالإراداه و الاختيار، حيث أنه عباره عن التصدى نحو تحصيل شىء فى الخارج. و من هنا لا يقال طالب الضالاه، أو طالب العلم الا لمن تصدى خارجاً لتحصيلهما، و أما من اشتاق إليهما فحسب و أراد فلا يصدق عليه ذلك، و لذا لا يقال طالب المال أو طالب الدنيا لمن اشتاق و أرادهما فى أفق النفس، ما لم يظهر فى الخارج بقول أو فعل.

و بكلمه أخرى ان الطلب عنوان للفعل سواء أ كان الفعل نفسانياً أم خارجياً، فلا يصدق على مجرد الشوق و الإراده النفسائيه، و يظهر ذلك بوضوح من مثل قولنا طلبت زيدا، فما وجدته، أو طلبت من فلان كتاباً مثلاً، فلم يعطنى، و هكذا، ضروره أن الطلب فى أمثال ذلك عنوان للفعل الخارجى، و ليس إخباراً عن الإراده و الشوق النفسائى فحسب، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون الطلب متعلقاً بفعل نفس الإنسان و عنواناً له كطالب الضالاه و طالب العلم و ما شاكلها و ان يكون متعلقاً بفعل غيره و على كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإراده. و قد تحصل من ذلك أن الطلب مبين للإراداه مفهوماً و مصداقاً، فما أفاده (قده) من أن الوجدان يشهد باتحادها خطأ جداً.

و أما النقطه الثانيه فقد ظهر نقدها مما أوردناه على النقطه الأولى، و ذلك لما عرفت من أن الطلب عنوان للفعل الخارجى أو الذهنى، و ليس منشأً بماده الأمر، أو بصيغتها، أو ما شاكلها. فاذن لا موضوع لما

أفاده(قده)من ان الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية.

و من هنا يظهر حال النقطة الثالثه،فانها انما تتم إذا كانت متوفره لأمرين:(الأول)القول بان الطلب منشأ بالصيغه،أو نحوها.(الثاني) القول بالإرادة الإنشائية في مقابل الإراده الحقيقيه،و لكن كلا القولين خاطئ جداً.

و اما النقطة الرابعه فالامر و ان كان كما أفاده(قده)،الا ان عدم تحقق الطلب حقيقه ليس بملاك عدم تحقق الإراده كذلك في أمثال الموارد بل بملاك ما عرفت من ان الطلب عنوان لمبرز الإراده،و مظهرها من قول أو فعل،و حيث لا إراده هاهنا فلا مظهر لها،حتى يتصف بعنوان الطلب.

و على ضوء هذا البيان يظهر فساد ما قيل:من ان الطلب و الإراده متباينان مفهوماً،و متحدان مصداقاً و خارجاً،و وجه الظهور ما عرفت من تباينهما مفهوماً و مصداقاً،فلا يمكن صدقهما في الخارج على شيء واحد كما مر بشكل واضح.

ثم لا يخفى ان غرض صاحب الكفايه(قده)من هذه المحاوله نفي الكلام النفسى الذى يقول به الأشاعره،بتخيل ان القول بتغاير الطلب و الإراده يستلزم القول بثبوت صفه أخرى غير الصفات المعروفه المشهوره و بطبيعته الحال ان مرد ذلك هو التصديق بما يقوله الأشاعره من الكلام النفسى.

و لكن قد عرفت ان هذه المحاوله غير ناجحه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انا سنذكره بعد قليل ان نفي الكلام النفسى لا يرتكز على القول باتحاد الطلب و الإراده،حيث انا نقول بتغايرهما،فمع ذلك نبرهن بصوره قاطعه بطلان محاوله الأشاعره لإثبات ان كلامه تعالى نفسى لا لفظى.

(الأولى)-نظريه الأشاعره:الكلام النفسى،و نقدها.

(الثانيه)-نظريه الفلاسفه:إرادته تعالى من الصفات الذاتيه و نقدها.

(الثالثه)-نظريه الأشاعره:مسأله الجبر،و نقدها.

(الرابعه)-نظريه المعتزله:مسأله التفويض،و نقدها.

(الخامسه)-نظريه الإماميه:مسأله الأمر بين الأمرين.

(السادسه)-نظريه العلماء:مسأله العقاب.

### (1)نظريه الأشاعره: الكلام النفسى و نقدها

#### الكلام النفسى و نقدها

ذهب الأشاعره إلى ان كلامه تعالى من الصفات الذاتيه العليا،و هو قائم بذاته الواجبه،قديم كبقية صفاته العليا،من العلم،و القدره، و الحياه،و ليس من صفاته الفعليه كالخلق،و الرزق،و الرحمه،و ما شاكلها و لأجل ذلك قد اضطروا إلى الالتزام بان كلامه تعالى نفسى،ما وراء الكلام اللفظى،و هو قديم قائم بذاته تعالى،فان الكلام اللفظى حادث فلا يعقل قدمه،و قد صرحوا (1)به فى ضمن محاولتهم،و استدلالهم على الكلام النفسى،و إليكم نصّ مقولتهم.

و هذا الذى قالته المعتزله لا ننكره نحن،بل نقوله،و نسميه كلاماً لفظياً،و نعترف بحدوثه،و عدم قيامه بذاته تعالى،و لكننا نشبت أمراً وراء ذلك،و هو المعنى القائم بالنفس،الذى يعبر عنه بالألفاظ،و نقول

ص: ١٨

هو الكلام حقيقه، و هو قديم قائم بذاته تعالى، و نزع انه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنه، و الأمكنه، و الأقوام، و لا يختلف ذلك المعنى النفسى، بل نقول ليس ينحصر الدلاله عليه فى الألفاظ، إذ قد يدل عليه بالإشاره و الكتابه، كما يدل عليه بالعباره، و الطلب المذى هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات، و لا يختلف باختلاف الدلالات، و غير المتغير أى ما ليس متغيراً و هو المعنى مغاير للمتغير المذى هو العبارات، و نزع انه أى المعنى النفسى المذى هو الخبر غير العلم، إذ قد يخبر الرّجل عما لا- يعلمه، بل يعلم خلافه أو يشك فيه و ان المعنى النفسى المذى هو الأمر غير الإراده، لأنه يأمر الرّجل بما لا يريد كالمختبر لعبد هل يطيعه أم لا؟ فان مقصوده مجرد الاختبار، دون الإتيان بالمأمور به و كالمتعذر من ضرب عبده بعصيانه، فانه قد يأمره، و هو يريد ان لا يفعل المأمور به، ليظهر عذره عند من يلومه. و اعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغه الأمر، لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلاً، كما لا إرادته قطعاً، فإذا هو أى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغه الخبر و الأمر صفة ثالثه مغايره للعلم و الإراده، قائمه بالنفس، ثم نزع انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى».

و من الغريب جداً ما نسب إلى الحنابله فى شرح المواقف (1) و هذا نصه: «قال الحنابله: كلامه حرف و صوت يقومان بذاته تعالى و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعض جهلاً الجلد و الغلاف قديمان فضلاً عن المصحف».

تتضمن هذا النص عدّه خطوط: ١- ان لله تعالى سنخين من الكلام:

النفسى و اللفظى، و الأول من صفاته تعالى، و هو قديم قائم بذاته الواجه

ص: ١٩

دون الثاني. ٢- ان الكلام النفسى عبارته عن المعنى القائم بالنفس، و يبرزه فى الخارج بالألفاظ و العبارات بشتى ألوانها و اشكالها، و لا- يختلف ذلك المعنى باختلافها، كما لا يختلف باختلاف الأزمنة و الأمكنه. ٣- انهم عبروا عن ذلك المعنى تارة بالطلب، و أخرى بالأمر، و ثالثاً بالخبر، و رابعاً بصيغته الخبر. ٤- ان هذا المعنى غير العلم إذ قد يخبر الإنسان عما لا يعلمه، أو يعلم خلافه، و غير الإرادة، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبدته، فان مقصوده الامتحان و الاختبار، و الإتيان بالمأمور به فى الخارج.

و لناخذ بالنقد على هذه الخطوط جميعاً.

اما الأول فسنبينه بشكل واضح فى وقت قريب إن شاء الله تعالى ان كلامه منحصر بالكلام اللفظى، و ان القرآن المنزل على النبى الأكرم صلى الله عليه و آله هو كلامه تعالى، بتمام سورة و آياته و كلماته، لا انه حاك عن كلامه، لوضوح ان ما يحكى القرآن عنه ليس من سنخ الكلام، كما سيأتى بيانه.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان السبب الذى دعا الأشاعره إلى الالتزام بالكلام النفسى هو تخيل ان التكلم من صفاته الذاتيه، و لكن هذا الخيال خاطئ جداً، و ذلك لما سيجىء إن شاء الله تعالى بصوره واضحه ان التكلم ليس من الصفات الذاتيه، بل هو من الصفات الفعلية.

و اما الثانى فيتوقف نقده على تحقيق حال الجمل الخبرية و الإنشائية.

اما الأولى فقد حققنا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان الجمل الخبرية موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن الثبوت، أو النفى فى الواقع، هذا بناء على نظريتنا. و اما بناءً على نظريه المشهور، فلأنها موضوعه للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع، أو نفيها عنه. و من الطبيعى ان مدلولها على ضوء كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام، ليقال إنه

كلام نفسى، ضروره ان الكلام النفسى عند القائلين به و ان كان موجوداً نفسانياً إلا أن كل موجود نفسانى ليس بكلام نفسى، بل لا- بد ان يكون سنخ وجوده سنخ وجود الكلام، لفرض أنه ليس من سنخ وجود الصفات المعروفه الموجوده فى النفس. و من المعلوم ان قصد الحكايه على رأينا و ثبوت النسبه على رأى المشهور ليس من ذلك.

و بكلمه واضحه: إذا حللنا الجمل الخبريه تحليلاً موضوعياً و فحصنا مداليلها فى إطاراتها الخاصه فلا نجد فيها سوى عدّه أمور: (الأول) تصور معانى مفرداتها بموادها و هيئاتها. (الثانى) تصور معانى هيئاتها التركيبيه.

(الثالث) تصور مفردات الجمله. (الرابع) تصور هيئاتها. (الخامس) تصور مجموع الجمله. (السادس) تصور معنى الجمله. (السابع) التصديق بمطابقتها للواقع أو بعدم مطابقتها له. (الثامن) إرادته إيجادها فى الخارج. (التاسع) الشك فى ذلك. و بعد ذلك نقول ان شيئاً من هذه الأمور ليس من سنخ الكلام النفسى عند القائلين به.

اما الأول فواضح، إذ الكلام النفسى عند القائلين به ليس من سنخ المعنى أولاً على ما سيأتى بيانه. و ليس من سنخ المعنى المفرد ثانياً.

و اما الثانى فلا ين الكلام النفسى - كما ذكره - صفه قائمه بالنفس كسائر الصفات النفسائيه، و من الطبيعى ان المعنى ليس كذلك، فانه مع قطع النظر عن وجوده و تحققه فى الذهن ليس قائماً بها، و مع لحاظ وجوده و تحققه فيه و ان كان قائماً بها، إلا انه بهذا اللحاظ علم، و ليس بكلام نفسى على الفرض.

و على ضوء هذا البيان يظهر حال جميع الأمور الباقية، فان الثالث، و الرابع، و الخامس، و السادس، و التاسع من مقوله العلم التصورى، و السابع من مقوله العلم التصديقى، و الثامن من مقوله الإراده. فالنتيجه ان الكلام

النفسيّ بهذا الإطار الخاصّ عند القائلين به غير متصور في موارد الجمل الخبريه، وحينئذٍ فلا يخرج عن مجرد افتراض، و لقلقه اللسان، بلا واقع موضوعي له.

و اما الجمل الإنشائيه فقد سبق الكلام فيها بشكل مفصل، و قلنا هناك ان نظريتنا فيها تختلف عن نظريه المشهور، حيث ان المشهور قد فسروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ.

و لكن قد حققنا هناك انا لا نعقل لذلك معنى صحيحاً معقولاً.

و السبب في ذلك هو انهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني، كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من البديهيات التي لا تقبل الشك، ضروره ان الموجودات الخارجيه-بشتى اشكالها و أنواعها-ليست مما توجد بالألفاظ، كيف و الألفاظ ليست واقعه في سلسله عللها و أسبابها كي توجد بها. و ان أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب و الحرمة أو الملكيه و الزوجيه و غير ذلك فيرده أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفسانيّ، من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به، ضروره ان اللفظ في الجمله الإنشائيه لا- يكون عله لإيجاد الأمر الاعتباري، و لا- واقعا في سلسله علتة، لوضوح أنه يتحقق بنفس اعتبار المعبر في أفق النفس، سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

و دعوى- أن مرادهم بذلك: الإيجاد التنزيلي، ببيان ان وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه تنزلياً، و هنا يسرى إليه قبح المعنى و حسنه، و على هذا صح ان يفسروا الإنشاء بإيجاد المعنى-خاطئه جداً، و ذلك لأن تماميه هذه الدعوى ترتكز على نظريه من يرى كون الوضع عبارته عن الهوهويّه، و جعل وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، و لكن قد ذكرنا في محله ان هذه النظرية باطله، و قلنا هناك ان حقيقه الوضع

عبارة عن التعهد و الالتزام النفساني، و عليه فلا اتحاد بينهما لا حقيقه و واقعاً و لا عنايه و مجازاً، ليكون وجود اللفظ وجوداً تنزلياً له، و اما مسأله سرايه القبح و الحسن فهي لا تتركز على النظرية المزبوره، بل هي من ناحيه كون اللفظ كاشفاً عنه و دالاً عليه، و من الطبيعي أنه يكفي لذلك وجود العلاقه الكاشفيه بينهما، و لا- فرق في وجود هذه العلاقه بين نظريه دون أخرى في مسأله الوضع.

و بعد ذلك نقول: ان مدلول الجمل الإنشائيه على كلتا النظريتين ليس من سنخ الكلام النفسى عند القائلين به. اما على نظريه المشهور فواضح، لما عرفت من ان الكلام النفسى عندهم عبارة عن صفة قائمه بالنفس فى مقابل سائر الصفات النفسائيه، و قديم كغيرها من الصفات الأنزليه و بطبيعه الحال ان إيجاد المعنى باللفظ فاقد لهاتين الركيزتين معاً: اما الركيزه الأولى فلأنه ليس من الأمور النفسائيه، ليكون قائماً بها. و اما الثانيه فلفرض انه حادث بحدوث اللفظ، و ليس بقديم. و اما على نظريتنا فائضا الأمر كذلك، فان إبراز الأمر الاعتبارى ليس من الأمور النفسائيه أيضاً.

فالنتيجه لحد الآن أنه لا يعقل فى موارد الجمل الخبريه، و الإنشائيه ما يصلح ان يكون من سنخ الكلام النفسى، و من هنا قلنا أنه لا يخرج عن مجرد وهم و خيال، فلا واقع موضوعى له.

ثم أنه قد يتوهم ان صوره الكلام اللفظى التمثله فى أفق النفس هي كلام نفسى، و لكن هذا التوهم خاطئ، لسببين: (الأول) ان هذه الصوره و ان كانت موجوده فى أفق النفس، و تتمثله فيه، إلا- أنها ليست بكلام نفسى، ضروره ان الكلام النفسى عند القائلين به مدلول للكلام اللفظى، و المفروض ان تلك الصوره بهذا الإطار الخاص ليست كذلك، لما عرفت من ان مدلول الكلام سواء أ كان إخبارياً أم إنشائياً أجنبى عنها



أضف إلى ذلك ما ذكرناه في محله من ان الموجود بما هو موجود لا يعقل ان يكون مدلولاً للفظ، من دون فرق في ذلك بين الموجود الخارجى و الذهنى، فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصوره مدلولاً له، لتكون كلاماً نفسياً. على أنها لا تختص بخصوص الكلام الصادر عن المتكلم بالاختيار، بل تعم جميع الأفعال الاختياريه بشتى أنواعها و اشكالها، حيث ان صوره كل فعل اختياري متمثله فى أفق النفس قبل وجوده الخارجى.

(الثانى): ان هذه الصوره نوع من العلم و التصور، و هو التصور الساذج و قد تقدم ان الكلام النفسى عندهم صفة أخرى فى مقابل صفة العلم، و الإراده، و نحوهما.

و قد تخيل بعضهم ان الكلام النفسى عبارته عن الطلب المدلول عليه بصيغته الأمر. و لكن هذا الخيال فاسد جداً. و السبب فى ذلك ما حققناه سابقاً من ان الطلب و إن كان غير الإراده مفهوماً و مصداقاً، إلا أنه ليس بكلام نفسى، لما عرفت من أنه عبارته عن التصدى نحو المقصود خارجاً و هو من الأفعال الخارجيه، و ليس من المفاهيم اللفظيه فى شىء حتى يدعى أنه كلام نفسى و من هنا قلنا ان الصيغه مصداق للطلب، لا انها وضعت بإزائه.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان امران: (الأول) فساد توهم كون الطلب منشأ بالصيغه أو ما شاكلها. (الثانى) ان الأشاعره قد أخطئوا هنا فى نقطه و أصابوا فى نقطه أخرى. اما النقطه الخاطئه فهى أنهم جعلوا الطلب من الصفات النفسائيه، و قد عرفت خطأ ذلك. و اما النقطه الثانيه فهى أنهم جعلوا الطلب مغايراً للإرادته ذاتاً و عيناً و قد سبق صحه ذلك.

و اما الثالث فنفس اختلاف كلماتهم فى تفسيره يعنى مرّه بالطلب، و أخرى بالخبر، و ثالثه بالأمر، و رابعه بصيغته الأمر شاهد صدق على أنهم أيضاً لم يتصوروا له معنى محصلاً، إلا ان يقال ان ذلك منهم مجرد

اختلاف فى التعبير و اللفظ و المقصود واحد، و لكن ننقل الكلام إلى ذلك المقصود الواحد و قد عرفت أنه لا واقع موضوعى له أصلاً، و لا يخرج عن حد الفرض و الخيال.

و اما الرابع فقد ظهر جوابه مما ذكرناه بصورة مفصله من أنه ليس فى الجمل الخبريه، و الإنشائيه شىء يصلح أن يكون كلاماً نفسياً.

و قد استدل على الكلام النفسى بعده وجوه أخرى:

الأول- ان الله تعالى قد وصف نفسه بالتكلم فى الكتاب الكريم بقوله (و كلم الله موسى تكليماً) و من المعلوم ان التكلم صفه له كالعلم و القدره و الحياه و ما شاكلها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان صفاته تعالى قديمه قائمه بذاته، و لا يمكن ان تكون حادثه، لاستحاله قيام الحادث بذاته تعالى كقيام الحال بالمحل، و الصفه بالموصوف. نعم يجوز قيام الحادث بها كقيام الفعل بالفاعل. و من ناحيه ثالثه ان الكلام اللفظى حيث أنه مؤلف من حروف و اجزاء متدرجه متصرمه فى الوجود لا يعقل ان يكون قديماً، و عليه فلا- يمكن ان يكون المراد من الكلام فى الآيه الكريمه الكلام اللفظى، ضروره استحاله كون ذاته المقدسه محلاً للحادث.

و من ناحيه رابعه ان الكلام النفسى حيث أنه ليس من مقوله الألفاظ فلا يلزم من قيامه بذاته تعالى قيام الحادث بالقديم.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هي ان كلامه تعالى نفسى، لا لفظى.

و لناخذ بالنقد على هذا الدليل: ان صفاته تعالى على نوعين:

(الأول) الصفات الذاتيه: كالعلم، و القدره، و الحياه، و ما يؤل إليها، فان هذه الصفات عين ذاته تعالى فى الخارج، فلا اثنيه فيه و لا مغايره، و ان قيامها بها قيام عينى، و هو من أعلى مراتب القيام و أظهر مصاديقه، لا قيام صفه بموصوفها، أو قيام الحال بمحلها. و من هنا ورد

فى الروايات ان الله تعالى وجود كله، و علم كله، و قدره كله، و حياه كله، و إلى هذا المعنى يرجع قول أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغه كمال الإخلاص به نفى الصفات عنه بشهاده كل صفه أنها غير الموصوف.

(الثانى) الصفات الفعلية كالخلق، و الرزق، و الرحمه، و ما شاكلها فان هذه الصفات ليست عين ذاته تعالى، حيث ان قيامها بها ليس قياماً عينياً كالصفات الذاتيه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان قيام هذه الصفات بذاته تعالى ليس من قيام الحال بمحلها، و الوجه فى ذلك ان هذه الصفات لا- تخلو من ان تكون حادثه، أو تكون قديمه، و لا- ثالث لهما، فعلى الأول لزم قيام الحادث بذاته تعالى، و هو مستحيل، و على الثانى لزم تعدد القدماء و قد يرهن فى محله استحاله ذلك.

فالنتيجه على ضوءهما امران: (الأول) ان مبادئ هذه الصفات أفعاله تعالى الاختياريه. (الثانى) انها تمتاز عن الصفات الذاتيه فى نقطه واحده و هى ان الصفات الذاتيه عين ذاته تعالى، فيستحيل اتصاف ذاته بعدمها بان لا يكون ذاته فى مرتبه ذاته عالمياً، و لا قادراً، و لا- حياً، و هذا بخلاف تلك الصفات، حيث انها أفعاله تعالى الاختياريه فتتفكك عن ذاته، و تتصف ذاته بعدمها يعنى يصح ان يقال: أنه تعالى لم يكن خالقاً للأرض مثلاً ثم خلقها، و لم يكن رازقاً لزيد-مثلاً- ثم رزقه، و هكذا و من ثمه تدخل عليها أدوات الشرط، و ما شاكلها، و لم تدخل على الصفات العليا الذاتيه. و ان شئت قلتم: ان قدره تتعلق بالصفات الفعلية وجوداً و عدماً، فان له تعالى ان يخلق شيئاً، و له ان لا يخلق، و له ان يرزق، و له ان لا يرزق، و هكذا، و لم تتعلق بالصفات الذاتيه أبداً.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان التكلم من الصفات الفعلية دون الصفات الذاتيه، و ذلك لوجود ملاك الصفات الفعلية فيه، حيث يصح

ان يقال: أنه تعالى كلم موسى عليه السلام و لم يكلم غيره، أو كلم فى الوقت الفلانى، و لم يكلم فى وقت آخر، و هكذا. و لا يصح ان يقال أنه تعالى ليس عالماً بالشىء فلانى، أو فى الوقت الفلانى. فما ذكره الأشاعره من ان التكلم صفه له تعالى، و كل صفه له قديم نشأ من الخلط بين الصفات الذاتيه و الصفات الفعلية. (الثانى) ان كل كلام صادر من المتكلم بإرادته و اختياره مسبوق بتصوره فى أفق النفس على الشكل الصادر منه، و لا سيما إذا كان للمتكلم عناية خاصه به، كما إذا كان فى مقام إلقاء خطابه، أو شعر، أو نحو ذلك، و هذا المرتب الموجود فى أفق النفس هو الكلام النفسى، و قد دل عليه الكلام اللفظى، و إلى ذلك أشار قول الشاعر، ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

و يردّه: أولاً أن هذه الدلاله ليست دلالة لفظيه، و انما هى دلالة عقليه كدلاله وجود المعلول على وجود علته، و من هنا لا تختص بخصوص الألفاظ، بل تعم كافة الأفعال الاختياريه.

و بكلمه أخرى بعد ما ذكرنا- فى بحث الحروف ان الألفاظ لم توضع للموجودات الخارجيه، و لا للموجودات الذهنيه- فلا يعقل ان تكون تلك الصوره معنى لها، لتكون دلالتها عليها دلالة وضعيه، بل هى من ناحيه ان صدور الألفاظ عن لفظها حيث كان بالاختيار و الإراده فبطبيعته الحال تدل على تصورها فى أفق النفس دلالة المعلول على علته، بقانون ان كل فعل صادر عن الإنسان بالاختيار لا- بد ان يكون مسبوقاً بالتصور و الالتفات، و إلا فلا يكون اختيارياً، و على هذا فكل فعل اختيارى ينقسم إلى نوعين: (الأول) الفعل النفسى (الثانى) الفعل الخارجى فلا يختص ذلك بالكلام فحسب و لا أظن أن الأشاعره يلتزمون بذلك. و ثانياً- ان تلك

الصورة نوع من العلم، وقد عرفت ان الأشاعره قد اعترفت بان الكلام النفسى صفه أخرى، فى مقابل صفه العلم.

(الثالث) لا ريب فى ان الله تعالى متكلم، وقد دلت على ذلك عدّه من الآيات، و لازم ذلك قيام المبدأ على ذاته قياماً و صفيّاً، لا قيام الفعل بالفاعل، و إلا لم يصح إطلاق المتكلم عليه، و من هنا لا يصح إطلاق النائم و القائم، و المتحرك، و الساكن، و الذائق، و ما شاكل ذلك عليه تعالى مع ان مبادئ هذه الأوصاف قائمه بذاته قيام الفعل بالفاعل.

و ان شئت قلت: إن هذه الهيئات و ما شاكلها لا تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الفعل بالفاعل، و إنما تصدق على من قام عليه المبدأ قيام الصفه بالموصوف. هذا من جهه. و من جهه أخرى أن الّذى دعا الأشاعره إلى الالتزام بالكلام النفسى هو تصحيح متكلميته تعالى فى مقابل بقيه صفاته، فان الكلام اللفظى حيث انه حادث لا يعقل قيامه بذاته تعالى قيام الصفه بالموصوف. لاستحاله كون ذاته تعالى محلاً للحوادث.

فالنتيجه على ضوءهما هي أن كلامه تعالى نفسى، لا لفظى.

و لتأخذ بالمناقشه فى هذا الدليل نقضاً و حلاً.

اما الأول: فلا ريب فى أن الله تعالى متكلم بكلام لفظى و قد دلت على ذلك عدّه من الآيات و الروايات منها قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فان قوله كن فيكون كلامه تعالى. و من هنا لا نظن أن الأشاعره ينكرون ذلك، بل قد تقدم أنهم معترفون به.

و عليه فما هو المبرر لهم فى إطلاق المتكلم بالكلام اللفظى عليه تعالى هو المبرر لنا.

و اما الثانى: فلان المتكلم ليس مشتقاً اصطلاحياً. لفرض عدم المبدأ له، بل هو نظير هيئه اللابن، و التامر، و المتقمص، و المتنعل، و البقال

و ما شاكل ذلك، فان المبدأ فيها من أسماء الأعيان، و الذوات، و هو اللبن، و التمر، و القميص، و النعل، و البقل، و لكن باعتبار اتخاذ الشخص هذه الأمور حرفه و شغلا و لازماً له صارت مربوطه به، و لأجل هذا الارتباط صح إطلاق هذه الهيئات عليه. نعم أنها مشتقات جعلية باعتبار جعلية مبادئها و مصادرها. و السبب في ذلك أن الكلم ليس مصدراً للمتكلم، لفرض أن معناه الجرح لا الكلام، و كلم ليس فعلاً ثلاثياً مجرداً له، ليزاد عليه حرف فيصبح مزيداً فيه. و عليه فبطبيعة الحال يكون التكلم مصدراً جعلياً، و الكلام اسم مصدر كذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن المبدأ الجعلي للمتكلم في هذا الحال لا يخلو من أحد امرين: إما التكلم أو الكلام، و لا ثالث لهما.

أما على الأول فلا يرد عليه النقض بعدم صدق النائم، و القائم، و المتحرك، و ما شابه ذلك عليه تعالى، مع أنه موجد لمبادئها، و ذلك لأن التكلم من قبيل الأفعال دون الأوصاف. و المبادئ في الهيئات المذكوره من قبيل الأوصاف دون الأفعال، و لأجل الاختلاف في هذه النقطة تمتاز هيئه المتكلم عن هذه الهيئات، حيث انها لا- تصدق إلا- على من تقوم به مبادئها قيام الصفه بالموصوف، و الحال بالمحل، و من ثمه لا تصدق عليه تعالى، و هذا بخلاف هيئه المتكلم، فانها تصدق على من يقوم به التكلم قيام الفعل بالفاعل، و لا يعتبر في صدقها الاتصاف و الحلول، و لذلك صح إطلاقها عليه تعالى من دون محذور.

و أما على الثاني: فالامر أيضا كذلك. و الوجه فيه أن الكلام عباره عن الكيف المسموع الحاصل من تموج الهواء، و اصطكاكه، و من الطبيعي أن المتكلم بالكلام و المتصف به انما هو الهواء، دون غيره، فلا- يعقل قيامه بغيره قيام الصفه بالموصوف، و الحال بالمحل، و لا فرق في ذلك بين

ذاته تعالى وغيره، و نتيجة ذلك ان إطلاق المتكلم عليه تعالى، كإطلاقه على غيره باعتبار إيجاده الكلام، بل الأمر كذلك في بعض المشتقات المصطلحه أيضاً، كالباض، والبسط، وما شاكلهما، فان صدقه عليه تعالى بملاك أنه موجد للقبض، والبسط و نحوهما، لا- بملاك قيامها به قيام وصف، أو حلول. و أما عدم صحه إطلاق النائم، والقائم، والساكن، وما شاكل ذلك عليه تعالى، مع أنه موجد لمبادئها فيمكن تبريره بأحد وجهين:

(الأول) أن ذلك ليس امراً قياسياً، بحيث إذا صح الإطلاق بهذا الاعتبار في مورد صح إطلاقه في غيره من الموارد أيضاً بذلك الاعتبار و ليس لذلك ضابط كلي، بل هو تابع للاستعمال و الإطلاق، و هو يختلف باختلاف الموارد، فيصح في بعض الموارد، دون بعض كما عرفت.

و دعوى أن هيئه الفاعل موضوعه لإفاده قيام المبدأ بالذات قيام حلول خاطئه جداً، و ذلك لما ذكرناه في بحث المشتق من ان الهيئه موضوعه للدلاله على قيام المبدأ بالذات بنحو من أنحاء القيام، و اما خصوصيه كون القيام بنحو الحلول، أو الإيجاد، أو الوقوع، أو غير ذلك فهي خارجه عن مفاد الهيئه.

و قد تحصل من ذلك أنه ليس لما ذكرناه ضابط كلي، بل يختلف باختلاف الموارد. و من هنا لا يصح إطلاق المشتق في بعض الموارد على من يقوم به المبدأ قيام حلول. كإطلاق المتكلم على الهواء فانه لا يصح، و كذا إطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، و هكذا. مع ان قيام المبدأ فيها قيام الحال بالمحل.

(الثاني) يمكن أن يكون منشأ ذلك اختلاف نوعي الفعل: أعني المتعدى، و اللازم.

بيان ذلك: ان الفعل إذا كان متعدياً كفى في اتصاف فاعله به قيامه به قيام صدور و إيجاد، و أما الزائد على هذا فغير معتبر فيه، و ذلك كالتعاقب و الباطن، و الخالق، و الرازق، و المتكلم، و الضارب، و ما شاكلها، و أما إذا كان لازماً فلا يكفى في اتصافه به صدوره منه، بل لا بد في ذلك من قيام المبدأ به، قيام الصفه بالموصوف، و الحال بالمحل، و ذلك كالعالم و النائم، و القائم، و ما شاكله.

و على ضوء هذا الضابط يظهر وجه عدم صحه إطلاق النائم، و القائم عليه تعالى، كما يظهر وجه صحه إطلاق-العالم، و الخالق، و القابض.

و الباطن، و المتكلم، و ما شابه ذلك-عليه سبحانه و تعالى هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى يظهر وجه عدم صحه إطلاق المتكلم على الهواء، و إطلاق الضارب على من وقع عليه الضرب، و هكذا.

(الرابع) ان الكلام كما يصح إطلاقه على الكلام اللفظي الموجود في الخارج، كذلك يصح إطلاقه على الكلام النفسي الموجود في الذهن، من دون لحاظ عنايه في البين. و من هنا يصح ان يقول القائل: إن في نفسي كلاماً لا أريد أن أبديه. و شهد على ذلك قوله تعالى: (و أسروا قولكم أو جهروا به إنه عليهم بذات الصدور) و قوله تعالى (و إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) و نحوهما مما يدلنا على ذلك، و هذا الموجود المرتب في النفس هو الكلام النفسي، و يدل عليه الكلام اللفظي.

و جوابه يظهر مما ذكرناه آنفاً من أن هذا الموجود المرتب في النفس ليس من سنخ الكلام ليكون كلاماً نفسياً عند القائلين به، بل هو صورته للكلام اللفظي. و من هنا قلنا ان ذلك لا يختص بالكلام، بل يعم كافة أنواع الأفعال الاختيارية.

و بكلمه واضحه ان أرادوا به أن يكون لكل فعل فردان: فرد



خارجي، و فرد ذهني، و منه الكلام فهو غير معقول، و ذلك لأن قيام الأشياء بالنفس إنما هو بصورها-قياماً علمياً- لا بواقعها الموضوعي، و إلا- لتداخلت المقولات بعضها في بعض، و هو مستحيل. نعم الكيفيات النفسانيه كالعلم، و الإراده، و نحوهما قائمه بها بأنفسها، و بواقعها الموضوعي و إلا لذهب إلى ما لا نهاية له. و عليه فلا يكون ما هو الموجود في النفس كلاماً حقيقه، بل هو صورته و وجود علمي له. و إن أرادوا به صورته الكلام اللفظي فقد عرفت أنها من مقوله العلم، و ليست بكلام نفسي في شيء، على أنك عرفت أن الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي و تلك الصوره ليست مدلوله له، كما تقدم.

و من هنا يظهر أن إطلاق الكلام على هذا المرتب الموجود في النفس مجاز، إما بعلاقه الأول، أو بعلاقه المشابهه في الصوره.

و أما الآيتان الكريمتان فلا تدلان بوجه على أن هذا الموجود في النفس كلام نفسي. أما الآيه الأولى فيحتمل أن يكون المراد فيها من القول السر هو القول الموجود في النفس، فالآيه تكون عندئذ في مقام بيان أن الله تعالى عالم به سواء أ أظهره في الخارج أم لم يظهره، و إطلاق القول عليه بكونه بالعنايه، و يحتمل أن يكون المراد منه القول السري، و هذا هو الظاهر من الآيه الكريمه، فاذن الآيه أجنبيه عن الدلاله على الكلام النفسي بالكلية و اما الآيه الثانيه فيحتمل أن يكون المراد مما في الأنفس صورته الكلام، و يحتمل أن يكون المراد منه نيه السوء و هذا الاحتمال هو الظاهر منها، و كيف كان فلا صلته للآيه بالكلام النفسي أصلاً.

نتائج البحث لحد الآن عدّه نقاط:

(الأولى) أن ما ذكر من المعاني المتعدده لماده الأمر لا واقع موضوعي له و قد عرفت أنها موضوعه لمعنيين: إبراز الأمر الاعتبار النفساني في الخارج

و حصه خاصه من الشىء. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من أن الأهميه فى الجمله مأخوذه فى معنى الأمر لا- أصل له. و من هنا قلنا بصحه توصيف الأمر بما لا أهميه له بدون عنايه كما أنه لا أصل لجعل معناه واحداً، لما ذكرناه من ان اختلافه فى الجمع شاهد على تعدد معناه. و من ناحيه ثالثه أن ما أفاده شيخنا المحقق(قده) من أنه موضوع للمعنى الجامع بينهما خاطئ جداً، لما سبق من ان الجامع الذاتى بينهما غير معقول.

(الثانيه) لا ثمره للبحث عن أن معنى الأمر واحد أو متعدد.

(الثالثه) لا- يمكن أن يكون القول المخصوص(هيئه افعال) معنى الأمر لعدم إمكان الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى و ما ذكره شيخنا المحقق(قده) فى تصحيح ذلك قد عرفت فساده.

(الرابعه) ان العلو معتبر فى معنى الأمر، و لا يكفى الاستعلاء.

(الخامسه) ان الوجوب ليس مفاد الأمر لا وضعاً، و لا إطلاقاً، بل هو بحكم العقل، فينتزعه عند عدم نصب قرينه على الترخيص.

(السادسه) ان الطلب مغاير للإراداه مفهوماً و واقعاً، حيث ان الطلب فعل اختيارى للإنسان، و الإراده من الصفات النفسائيه الخارجيه عن الاختيار و من ثمة ذكرنا أنه لا وجه لما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده) من اتحاده مع الإراده مفهوماً و خارجاً.

(السابعه) أنه لا واقع موضوعى للكلام النفسى أصلاً، و لا يخرج عن مجرد الفرض و الخيال.

(الثامنه) ان ما ذكره الأشاعره من الأدله لإثبات الكلام النفسى قد عرفت فسادها جميعاً.

إرادته تعالى ذاتيه، و نقدها

المعروف و المشهور بين الفلاسفه قديماً و حديثاً هو أن إرادته تعالى من الصفات العليا الذاتيه كصفه العلم، و القدره. و الحياه. و مال إلى ذلك جماعه من الأصوليين منهم المحقق صاحب الكفايه و شيخنا المحقق -قدهما- قال في الكفايه: ان إرادته التكوينييه هو العلم بالنظام الكامل التام. و لكن أورد عليه شيخنا المحقق (قده) بان هذا التفسير غير صحيح. و قد أفاد في وجه ذلك بما إليك نصه:

«لا ريب في ان مفاهيم صفاته تعالى الذاتيه متخالفه، لا متوافقه مترادفه، و ان كان مطابقها في الخارج واحداً بالذات، و من جميع الجهات مثلاً مفهوم العلم غير مفهوم الذات. و مفهوم بقيه الصفات، و ان كان مطابق الجميع ذاته بذاته، لا شيء آخر منضمماً إلى ذاته، فإنه تعالى صرف الوجود، و صرف القدره، و صرف العلم، و صرف الحياه، و صرف الإراده و لذا قالوا وجود كله، و قدره كله، و علم كله، و إرادته كله، مع أن مفهوم الإراده مغاير لمفهوم العلم، و مفهوم الذات، و سائر الصفات، و ليس مفهوم الإراده العلم بالنظام الأصلح الكامل التام كما فسرنا بذلك المحقق صاحب الكفايه (قده) ضروره أن رجوع صفه ذاتيه إلى ذاته تعالى و تقديس و إلى صفه أخرى كذلك انما هو في المصداق، لا- في المفهوم، لما عرفت من ان مفهوم كل واحد منها غير مفهوم الآخر. و من هنا قال الأكابر من الفلاسفه أن مفهوم الإراده هو الابتهاج، و الرضا، أو ما يقاربهما معنى، لا العلم بالصلاحيه و النظام، و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا، و السر في التعبير عن الإراده فينا بالشوق المؤكد، و بصرف الابتهاج و الرضا

فيه تعالى، هو انا لمكان إمكاننا ناقصون في الفاعليه، و فاعليتنا لكل شىء بالقوه، فلذا نحتاج في الخروج من القوه إلى الفعل إلى مقدمات زائده على ذاتنا من تصور الفعل، و التصديق بفائدته، و الشوق الأكيد، فيكون الجميع محركاً للقوه الفاعله المحركه للعضلات، و هذا بخلاف الواجب تعالى فانه لتقدسه عن شوائب الإمكان، و جهات القوه و النقصان فاعل بنفس ذاته العليمه المريد، و حيث انه صرف الوجود، و صرف الخير مبتهج بذاته أتم الابتهاج، و ذاته مرضى لذاته أتم الرضا، و ينبعث من هذا الابتهاج الذاتى - هو الإراده الذاتيه - ابتهاج فى مرحله الفعل، فان من أحب شيئاً أحب آثاره، و هذه المحبه الفعليه هى الإراده فى مرحله الفعل، و هى التى وردت الاخبار عن الأئمه الأطهار عليهم السلام بحدوثها.

يحتوى ما أفاده (قده) على عدّه نقاط:

(الأولى) ان مفهوم الإراده غير مفهوم العلم، فان مفهوم الإراده الابتهاج و الرضا، و مفهوم العلم الانكشاف، فلا يصح تفسير أحدهما بالآخر، و إن كان مطابقهما واحداً، و هو ذاته تعالى.

(الثانيه) ان إرادته تعالى من الصفات الذاتيه العليا كالعلم، و القدره و ما شاكلها، و ليست من الصفات الفعليه.

(الثالثه) ان الإراده فينا عباره عن الشوق الأكيد المحرك للقوه العامله المحركه للعضلات نحو المراد، و تحققها و وجودها فى النفس يتوقف على مقدمات كالتصور، و التصديق بالفائده، و نحوهما، و من الواضح ان الإراده بهذا المعنى لا تتصور فى حقه سبحانه و تعالى، فان فاعليته تامه، لا نقصان فيها أبداً، و أنه فاعل بنفس ذاته العليمه المريد، و لا تتوقف فاعليته على آيه مقدمه خارجه عن ذاته تعالى.

(الرابعه) ان الابتهاج فى مرحله الفعل هو الإراده الفعليه المنبعث

عن الابتهاج الذاتى الذى هو الإرادة الذاتيه، و الروايات الداله على حدوث الإراده انما يراد بها الإراده الفعلية التى هى من آثار إرادته الذاتيه.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط:

اما النقطة الأولى: فهى تامه من ناحيه. و هى أن مفهوم الإراده غير مفهوم العلم، و خاطئه من ناحيه أخرى، و هى ان مفهوم الإراده الابتهاج و الرضا.

اما تماميتها من الناحيه الأولى، فلما ذكرناه فى بحث المشتق من ان مفاهيم الصفات العليا الذاتيه مختلفه و متباينه، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدره، و هكذا، و لا فرق فى ذلك بين الواجب و الممكن. نعم يفترق الواجب عن الممكن فى نقطه أخرى، و هى ان مطابق هذه الصفات فى الواجب واحد عيناً و ذاتاً وجهه. و فى الممكن متعدد كذلك.

و اما عدم تماميتها من الناحيه الثانيه فلان من الواضح ان مفهوم الإراده ليس هو الابتهاج و الرضا، لا لغه، و لا عرفاً، و انما ذلك اصطلاح خاص من الفلاسفه، حيث أنهم فسروا الإراده الأزليه بهذا التفسير. و لعل السبب فيه التزامهم بعده عوامل تاليه: (الأول) ان إرادته تعالى عين ذاته خارجاً و عيناً (الثانى) انها ليست بمعنى الشوق الأكيد المحرك للعضلات، كما عرفت (الثالث) انها مغايره للعلم، و القدره و الحياه، و ما شاكلها من الصفات العليا بحسب المفهوم (الرابع) أنه لم يوجد معنى مناسباً للإراداه غير المعنى المذكور، و بطبيعه الحال ان النتيجة على ضوء هذه العوامل هى ما عرفت.

و لكن هذا التفسير خاطئ جداً، و ذلك: لأن الإراده لا تخلو من ان تكون بمعنى إعمال القدره، أو بمعنى الشوق الأكيد، و لا ثالث لهما و حيث ان الإراده بالمعنى الثانى لا تعقل لذاته تعالى تتعين الإراده بالمعنى

الأول له سبحانه و هو المشيئه و إعمال القدره.

و أضف إلى ذلك ان الرضا من الصفات الفعلية كسخطه تعالى، و ليس من الصفات الذاتيه كالعلم، و القدره، و نحوهما، و ذلك لصحه سلبه عن ذاته تعالى، فلو كان من الصفات العليا لم يصح السلب أبداً.

على انا لو فرضنا ان الرضا من الصفات الذاتيه فما هو الدليل على ان إرادته أيضا كذلك، بعد ما عرفت من ان صفه الإراده غير صفه الرضا، و كيف كان فما أفاده(قده) لا يمكن المساعده عليه بوجه.

و اما النقطه الثانيه(إرادته تعالى صفه ذاتيه له)فهى خاطئه جداً.

و السبب فى ذلك: أولاً ما تقدم من أن الإراده بمعنى الشوق المؤكد لا تعقل فى ذاته تعالى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق ان تفسير الإراده بصفه الرضا و الابتهاج تفسير خاطئ لا واقع له. و من ناحيه ثالثه انا لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدره و السلطنه. و ثانياً قد دلت الروايات الكثيره على ان إرادته تعالى فعله، كما نصّ به قوله:

سبحانه«إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»و ليس فى شىء من هذه الروايات إيماء فضلاً عن الدلاله على ان له تعالى إرادته ذاتيه أيضاً بل فيها ما يدل على نفى كون إرادته سبحانه ذاتيه كصححه عاصم بن حميد عن أبى عبد الله عليه السلام قال:قلت«لم يزل الله مريداً قال ان المرید لا يكون إلا المراد معه لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد»(١)و روايه الجعفرى قال قال الرضا عليه السلام:«المشيئه من صفات الأفعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائئياً فليس بموحد»فهاتان الروايتان تنصان على نفى الإراده الذاتيه عنه سبحانه.

ثم ان سلطنته تعالى حيث كانت تامه من كافه الجهات و النواحي و لا

ص: ٣٧

يتصور النقص فيها أبداً فبطبيعته الحال يتحقق الفعل في الخارج و يوجد بصرف أعمالها من دون توقفه على أيه مقدمه أخرى خارجه عن ذاته تعالى كما هو مقتضى قوله سبحانه «إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

و قد عبّر عن هذا المعنى في الروايات تارة بالمشيئه، و تارة أخرى بالإحداث و الفعل. اما الأول كما في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيئه محدثه». و صحيحه عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«خلق الله المشيئه بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئه» (1) و من الطبيعي ان المراد بالمشيئه هو إعمال القدره و السلطنه، حيث انها مخلوقه بنفسها، لا باعمال قدره أخرى، و إلا لذهب إلى ما لا نهايه له.

و اما الثاني كما في صحيحه صفوان بن يحيى قال عليه السلام: «الإراده من الخلق الضمير، و ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، و اما من الله تعالى، فإن إرادته إحدائه، لا- غير ذلك، لأنه لا- يروى، و لا- يهيم، و لا- يتفكر، و هذه الصفات منفيه عنه، و هي صفات الخلق، فإن إرادته الله الفعل لا- غير ذلك، يقول له كن فيكون، بلا- لفظ، و لا- نطق بلسان، و لا همه، و لا تفكر، و لا كيف، كما أنه لا كيف له» فهذه الصحيحه تنص على ان إرادته تعالى هي امره التكويني.

و اما النقطة الثالثه فهي تامه، لوضوح ان إرادتنا هي الشوق المؤكد الداعي إلى إعمال القدره و السلطنه نحو إيجاد المراد، و سنيين إن شاء الله تعالى ان ملاك كون الأفعال في إطار الاختيار هو صدورها باعمال القدره و المشيئه لا كونها مسبوقة بالإرادته، بداهه ان الإراده بكافه مقدماتها غير اختياريه فلا يعقل ان تكون ملاكاً لاختياريتها، على انا نرى وجداناً و بشكل قاطع ان الإراده ليست عله تامه للأفعال، و سيأتي توضيح هذه النقاط بصوره

ص: ٣٨

مفصله إن شاء الله تعالى.

و اما النقطة الرابعه فيرد عليها ان الروايات قد دلت على ان إرادته تعالى ليست كعلمه و قدرته، و نحوهما من الصفات الذاتيه العليا، بل هي فعله و أعمال قدرته كما عرفت. و ان شئت قلتم لو كانت لله تعالى إرادتان: ذاتيه و فعليه لأشارت الروايات بذلك لا محاله، مع انها تشير إلى خلاف ذلك.

ثم ان قوله عليه السلام في الصحيحه المتقدمه ان المرید لا يكون إلا المراد معه إشاره إلى ان الإراده الإلهيه لو كانت ذاتيه لزم قدم العالم، و هو باطل و يؤيد هذا روايه الجعفرى عن الرضا عليه السلام «فمن زعم ان الله لم يزل مریداً شائئاً فليس بموحد» فانه صريح في ان إرادته ليست عين ذاته كالعلم، و القدره، و الحياه.

لحد الآن قد ظهر امران:

(الأول) انه لا مقتضى لما التزم به الفلاسفه و جماعه من الأصوليين منهم صاحب الكفايه و شيخنا المحقق قدس سرهما من كون إرادته تعالى صفه ذاتيه له، بل قد تقدم عدم تعقل معنى محصل لذلك.

(الثاني) ان محاولتهم لحمل الروايات الوارده في هذا الموضوع على إرادته الفعليه، دون الذاتيه خاطئه و لا واقع موضوعي لها، فانها في مقام بيان انحصار إرادته تعالى بها.

و لشيخنا المحقق الأصفهاني (قده) في المقام كلام، و حاصله: ان مشيئته تعالى على قسمين: مشيئته ذاتيه، و هي عين ذاته المقدسه، كيفيه صفاته الذاتيه، فهو تعالى صرف المشيئته، و صرف القدره، و صرف العلم، و صرف الوجود، و هكذا، فالمشيئته الواجبه عين الواجب تعالى. و مشيئته فعليه، و هي عين الوجود الإطلاقي المنبسط على الماهيات، و المراد من المشيئته الوارده في الروايات من انه تعالى خلق الأشياء بالمشيئته، و المشيئته بنفسها

ص: ٣٩



هو المشيئة الفعلية التي هي عين الوجود المنبسط، والوجود الإطلاقي، والمراد من الأشياء هو الموجودات المحدوده الخاصه، فموجوديه هذه الأشياء بالوجود المنبسط، و موجوديه الوجود المنبسط بنفسها، لا- بوجود آخر، وهذا معنى قوله عليه السلام خلق الله الأشياء بالمشيئة أى بالوجود المنبسط الذى هو فعله الإطلاقي، و خلق المشيئة بنفسها، ضروره انه ليس للوجود المنبسط ما به الوجود.

و لا يخفى انه (قده) قد تبع فى ذلك نظريه الفلاسفه القائله بتوحيد الفعل، و بطبيعته الحال ان هذه النظرية تركز على ضوء عليه ذاته الأزليه للأشياء، و على هذا الضوء فلا- محاله يكون الصادر الأول منه تعالى واحداً ذاتاً و وجوداً. لاقتضاء قانون السنخيه و التناسب (بين العله و المعلول) ذلك و هذا الصادر الواحد هو الوجود الإطلاقي المعبر عنه بالوجود المنبسط تاره و بالمشيئة الفعلية تاره أخرى، و هو الموجود بنفسه لا- بوجود آخر يعنى انه لا- واسطه بينه و بين وجوده الأزلى فهو معلوله الأول، و الأشياء معلوله بواسطته، و هذا المعنى هو مدلول صحيحه عمر بن أذينه المتقدمه.

و لناخذ بالنقد عليه من وجهين:

(الأول) ان القول بالوجود المنبسط فى إطاره الفلسفى يركز على نقطه واحده و هى ان نسبة الأشياء بشتى أنواعها و اشكالها إلى ذاته تعالى نسبة المعلول إلى العله التامه و يترتب على هذا امران: (الأول) التجانس و التسانخ بين ذاته تعالى و بين معلوله (الثانى) التعاصر بينهما، و عليه حيث انه لا- تجانس بين موجودات عالم ماده بكافه أنواعها و بين ذاته تعالى فلا بد من الالتزام بالنظام الجملى السلسلى، و هو عبارته عن ترتب مسيبيات على أسباب متسلسله، فالأسباب و المسيبيات جميعاً منتهيتان فى نظامهما الخاصّ و إطارهما المعين بحسب الطوليه و العرضيه معاً إلى مبدأ واحد، و هو الحق سبحانه، و هو مبدأ الكل، فالكل ينال منه، و هو مسبب الأسباب على

الإطلاق. و نتيجة هذا ان المصادر الأول من الله تعالى لا بد ان يكون مسانحاً لذاته و معاصراً معها، و إلا استحال صدوره منه. و من الطبيعي ان ذلك لا يكون إلا الوجود المنبسط فى إطاره الخاص.

و غير خفى انه لا شبهه فى بطلان النقطة المذكوره و انه لا واقع موضوعى لها أصلاً. و السبب فى ذلك واضح و هو ان سلطنته تعالى و ان كانت تامه من كافه الجهات و لا يتصور النقص فيها أبداً، إلا ان مردّ هذا ليس إلى وجوب صدور الفعل منه و استحاله انفكاكه عنه، كوجوب صدور المعلول عن العله التامه، بل مردّه إلى ان الأشياء بكافه اشكالها و أنواعها تحت قدرته و سلطنته التامه، و انه تعالى متى شاء إيجاد شىء أوجده بلا توقف على ايه مقدمه خارجه عن ذاته و أعمال قدرته حتى يحتاج فى إيجاده إلى تهيئه تلك المقدمه، و هذا معنى السلطنه المطلقه التى لا يشذ شىء عن إطارها.

و من البديهي ان وجوب وجوده تعالى، و وجوب قدرته، و انه تعالى وجود كله، و وجوب كله، و قدره كله لا يستدعى ضروره صدور الفعل منه فى الخارج، و ذلك لأن الضروره ترتكز على ان يكون اسناد الفعل إليه تعالى كإسناد المعلول إلى العله التامه، لا اسناد الفعل إلى الفاعل المختار فلنا دعويان: (الأولى) ان اسناد الفعل إليه ليس كإسناد المعلول إلى العله التامه (الثانيه) ان اسناده إليه كإسناد الفعل إلى الفاعل المختار.

اما الدعوى الأولى فهى خاطئه عقلاً و نقلاً.

اما الأول: فلان القول بذلك يستلزم فى واقعه الموضوعى نفي القدره و السلطنه عنه تعالى، فان مردّ هذا القول إلى ان الوجودات بكافه مراتبها الطويله و العرضيه موجوده فى وجوده تعالى بنحو أعلى و أتم، و تتولد منه على سلسلتها الطويله تولد المعلول عن علته التامه، فان المعلول من مراتب وجود العله النازله، و ليس شيئاً أجنبياً عنه -مثلاً- الحراره من مراتب

وجود النار و تتولد منها، و ليست أجنبيه عنها، و هكذا. و على هذا الضوء فمعنى عليه ذاته تعالى للأشياء ضروره تولدها منها و تعاصرها معها، كضروره تولد الحرارة من النار و تعاصرها معها، و يستحيل انفكاكها عنها غاية الأمر ان النار عله طبيعیه غير شاعره، و من الواضح ان الشعور و الالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العليه و حقيقتها الموضوعيه، فإذا كانت الأشياء متولدهً من وجوده تعالى بنحو الحتم و الوجوب، و تكون من مراتب وجوده تعالى النازله بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فاذن ما هو معنى قدرته تعالى و سلطنته التامه. على ان لازم هذا القول انتفاء وجوده تعالى بانتفاء شيء من هذه الأشياء في سلسلته الطويله، لاستحاله انتفاء المعلول بدون انتفاء علته.

و اما الثاني فقد تقدم ما يدل من الكتاب و السنه على ان صدور الفعل منه تعالى بإرادته و مشيئته.

و من هنا يظهر ان ما ذكر من الضابط للفعل الاختياري و هو ان يكون صدوره من الفاعل عن علم و شعور، و حيث انه تعالى عالم بالنظام الأصلح فالصادر منه فعل اختياري لا يرجع إلى معنى محصل، بداهه ان علم العله بالمعلول و شعورها به لا يوجب تفاوتاً في واقع العليه و تأثيرها، فان العله سواء أ كانت شاعره أم كانت غير شاعره فتأثيرها في معلولها بنحو الحتم و الوجوب، و مجرد الشعور و العلم بذلك لا- يوجب التغيير في تأثيرها و الأمر بيدها، و إلا لزم الخلف. فما قيل من ان الفرق بين الفاعل الموجب و الفاعل المختار هو ان الأول غير شاعر و ملتفت إلى فعله دون الثاني، فلأجل ذلك قالوا ان ما صدر من الأول غير اختياري و ما صدر من الثاني اختياري لا واقع موضوعي له أصلاً، لما عرفت من ان مجرد العلم و الالتفات لا يوجبان التغيير في واقع العليه بعد فرض ان نسبه الفعل إلى كليهما على حد نسبه

و اما الدعوى الثانيه فقد ظهر وجهها مما عرفت من ان إسناد الفعل إليه تعالى اسناد إلى الفاعل المختار، وقد تقدم ان صدوره باعمال القدره و السلطنه، و بطبيعه الحال ان سلطنه الفاعل مهما تمت و كملت زاد استقلاله و استغناؤه عن الغير، و حيث ان سلطنه البارى عز و جل تامه من كافه الجهات و الهيئات، و لا يتصور فيها النقص أبداً، فهو سلطان مطلق، و فاعل ما يشاء، و هذا بخلاف سلطنه العبد، حيث انها ناقصه بالذات فيستمدتها في كل آن من الغير، فهو من هذه الناحيه مضطر فلا اختيار و لا سلطنه له، و ان كان له اختيار و سلطنه من ناحيه أخرى، و هى ناحيه أعمال قدرته و سلطنته. و اما سلطنته تعالى فهى تامه و بالذات من كلتا الناحيتين لحد الآن قد تبين ان القول بالوجود المنبسط بإطاره الفلسفى الخاصّ و بواقعه الموضوعى يستلزم الجبر فى فعله تعالى، و نفى القدره و السلطنه عنه أعاذنا الله من ذلك.

(الثانى) ان ما أفاده (قده) من المعنى للحديث المذكور خلاف الظاهر جداً، فان الظاهر منه بقربنه تعلق الخلق بكل من المشيئه و الأشياء تعدد المخلوق، غايه الأمر ان أحدهما مخلوق له تعالى بنفسه و هو المشيئه و الآخر مخلوق له بواسطتها.

و ان شئت قلت ان تعدد الخلق بطبيعه الحال يستلزم تعدد المخلوق، و المفروض انه لا تعدد على المعنى الذى ذكره (قده) تبعاً لبعض الفلاسفه فان المخلوق على ضوء هذا المعنى هو الوجود المنبسط فحسب دون غيره من الأشياء، لأن موجوديتها بنفس الوجود المنبسط لا بإيجاد آخر مع ان ظاهر الروايه بقربنه تعدد الخلق ان موجوديتها بإيجاد آخر.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) لا يمكن الالتزام به ثبوتاً و لا إثباتاً.

مسأله الجبر و نقدها

استدلوا على الجبر بوجوه:

(الأول) ما إليكم نصح: «لو كان العبد موجداً لأفعاله بالاختيار و الاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها و اللازم باطل، و أما الشرطيه أى الملازمه فلان الأزيد و الأنقص مما أتى به ممكن، إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزياده و النقصان، فوقوع ذلك المعين منه دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه و الاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البداهه، فتفاصيل الأفعال الصادره عنه باختياره لا بد أن تكون مقصوده معلومه، و أما بطلان اللازم فلان النائم و كذا الساهى قد يفعل باختياره كإنقلابه من جنب إلى جنب آخر، و لا يشعر بكميه ذلك الفعل و كفيته».

و الجواب عنه ان دخل العلم و الالتفات فى صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار أمر لا يعتريه شك و لم يختلف فيه اثنان، و بدون ذلك لا يكون اختيارياً هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان العلم المعتبر فى ذلك انما هو العلم بعنوان الفعل و الالتفات إليه حين صدوره بان يعلم الإنسان ان ما يصدر منه فى الخارج ينطبق عليه عنوان شرب الماء مثلاً أو الصلاه أو الصوم أو الحج أو قراءه القرآن أو السفر إلى بلد أو التكلم أو ما شابه ذلك و من الواضح انه لا يعتبر فى صدور هذه الأفعال بالاختيار أزيد من ذلك فإذا علم الإنسان بالصلاه بما لها من الاجزاء و الشرائط و أتى بها كذلك فقد

صدرت منه بالاختيار و ان كان لا يعلم حقيقه اجزائها و دخولها تحت ايه مقوله من المقولات.

فالتتيجه ان ملاك صدور الفعل بالاختيار هو سبقه بالالتفات و التصور على نحو الإجمال فى مقابل صدوره غفله و سهواً.

و بعد ذلك نقول: ان أراد الأشعري من العلم بتفاصيل الأفعال العلم بكنهها و حقيقتها الموضوعيه فيرده: أولاً ان ذلك لا يتيسر لغير علام الغيوب فان حقائق الأشياء بكافه أنواعها و اشكالها مستوره عنا، و لا طريق لنا إليها، لأن أفكارنا لا تملك قوه إدراكها، و الوصول إلى واقعها و مغزاها و ثانياً- ان هذا العلم لا يكون ملاكاً لاتصاف الفعل بالاختيار، كما عرفت، و ان أراد منه العلم بما يوجب تمييز الأفعال بعضها عن بعضها الآخر كأن يعلم بان ما يفعله خارجاً و يأتي به شرب ماء مثلاً لا شرب خل، و هكذا و ان لم يعلم كنهه و حقيقته فهو صحيح، كما مر، إلا- ان اللانتم على هذا ليس بباطل، لفرض أن كل فاعل مختار يعلم أفعاله فى إطار عناوينها الخاصه و ان أراد منه العلم بحددها التام المشهورى أو برسمها التام أو الناقص فيرد عليه: أولاً- أن ذلك العلم لا يتيسر لأغلب الناس، بداهه ان العامى لا يعرف جنس الأشياء و لا فصلها و لا خواصها حتى يعرف حدها التام أو الناقص أو رسمها التام أو الناقص. و ثانياً- قد سبق ان هذا العلم لا يكون مناطاً لصدور الفعل بالاختيار.

و من هنا يظهر ان ما ذكره لبيان بطلان اللانتم من ان النائم و كذا الساهى قد يفعله باختياره غريب جداً، بداهه ان ما يصدر منهما من الحركه كالتقلب من جنب إلى جنب آخر أو نحو ذلك غير اختياري، و لذا لا- يستحقان عليه المدح و الذم و العقاب و الثواب. و قد تقدم ان الالتفات إلى الفعل على نحو الإجمال ركيزه أساسيه لاختياريته، و بدونه لا يعقل صدوره بالاختيار.

(الثانى) ما إليك نصه: «ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته و اختياره استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله و تركه، و الا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه، و ان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح، إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه و تساويهما اتفاقياً، لا اختيارياً، و يلزم أيضاً ان لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب، فينسب باب إثبات الصانع، و ذلك المرجح لا يكون من العبد باختياره، و الا لزم التسلسل، لأننا نقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه و يكون الفعل عنده أى عند ذلك المرجح واجباً أى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه و الا- لم يكن الموجود أى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح، لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تاره و يعدم أخرى، مع وجود ذلك المرجح فيهما، فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت، فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً، هذا خلف، و إذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه».

يتضمن هذا النص عدة نقاط:

(الأولى) ان العبد لو كان مستقلاً فى فعله و مختاراً فلازمه ان يكون متمكناً من تركه و فعله.

(الثانية) ان ترجيح وجود الفعل على عدمه فى الخارج يتوقف على وجود مرجح، إذ لو وجد بدونه لكان اتفاقياً لا اختيارياً.

(الثالثة) ان وقوع أحد الجائزين (الوجود و العدم) فى الخارج لو كان ممكناً من دون وجود مرجح و سبب لانسد باب إثبات الصانع و لا مكن وجود العالم بلا سبب و عله.

(الرابعة) ان المرجح لا يمكن ان يكون تحت اختيار العبد، و الا

(الخامسه) ان وجود الفعل واجب عند تحقق المرجح، و لناخذ بالمناقشه فى هذه النقاط.

اما النقطة الأولى فالصحيح على ما سيأتى بيانه بشكل واضح ان يقال:

ان ملاك صدور الفعل عن الإنسان بالاختيار هو ان يكون باعمال القدره و السلطنه و يعبر عن هذا المعنى بقوله: له ان يفعل و له ان لا يفعل و لا ينافى ذلك ما سنحققه إن شاء الله تعالى فى المبحث الآتى و هو بحث الأمر بين الأمرين ان العبد لا يستقل فى فعله تمام الاستقلال حيث ان كاه مبادئ الأفعال كالحياه و القدره و العلم و الاختيار مفاضه من الله تعالى آناً فآناً و خارجه عن اختياره بحيث لو انقطعت الإفاضه آناً ما لانتفت تلك المبادئ بأسرها و على هذا الضوء فان أريد من استقلال العبد استقلاله من كاهه النواحي فهو باطل، لا- ما هو لازمه، فانه صحيح على تقدير ثبوته. و ان أريد منه استقلاله فى فرض تحقق تلك المبادئ و إفاضتها فهو صحيح، و كذا لازمه. و على كلا التقديرين فالتالى صادق.

و أما النقطة الثانيه فهى خاطئه جداً، و ذلك لأنها تركز على ركيزه لا واقع لها، و هى استحاله ترجيح وجود الفعل على عدمه بدون وجود مرجح و السبب فى ذلك ان المحال انما هو وجود الفعل فى الخارج بلا سبب و فاعل، و اما صدور الفعل الاختيارى عن الفاعل من دون وجود مرجح له ليس بمحال، لما عرفت من ان وجوده خارجاً يمدور مدار اختياره و أعمال قدرته من دون توقفه على شىء آخر كوجود المرجح أو نحوه. نعم بدونه يكون لغواً و عبثاً.

و قد تحصل من ذلك انه لا- دخل لوجود المرجح فى إمكان الفعل أصلاً و لا صله لأحدهما بالآخر. على ان وجود المرجح لاختيار طبيعى الفعل كاف و ان كانت افراده



متساويه من دون ان يكون لبعضها مرجح بالإضافة إلى بعضها الآخر، ولا يلزم وجوده في كل فعل شخصي اختاره المكلف، و دعوى ان الاختيار هو المرجح في فرض التساوي ساقطه بان الاختيار لا يمكن ان يكون مرجحاً لوضوح ان المرجح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين أو افراد متساويه، فلا يعقل ان يكون هو المرجح، على انه لو كان مرجحاً لم يبق موضوع لما ذكر من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح، لفرض انه موجود و هو الاختيار، و من هنا يظهر بطلان ما ذكر من ان الفعل الصادر من دون وجود مرجح اتفاقي لا اختياري.

و أما النقطة الثالثه فقد ظهر فسادها مما أشرنا إليه في النقطة الثانيه من ان المحال انما هو وجود الفعل بلا سبب و فاعل، لا وجوده بدون وجود مرجح. وقد وقع الخلط في كلامه بين هذا الأمرين، و ذلك لأن ما يوجب سد باب إثبات الصانع انما هو وجود الممكن بدونه حيث قد برهن في موطنه استحاله ترجح الممكن و وجوده من دون سبب و فاعل، لأن حاجه الممكن إليه داخله في كمون ذاته و واقع مغزاه، لفرض انه عين الفقر و الحاجه لا ذات له الفقر و الحاجه، فلا يمكن تحققه و وجوده بدونه.

و أما وجوده بدون وجود مرجح كما هو محل الكلام فلا محذور فيه أصلاً و أما النقطة الرابعه فقد عرفت ان الفعل الاختياري لا يتوقف على وجود مرجح له، و على تقدير توقفه عليه و افتراضه فلا يلزم ان يكون اختيارياً دائماً، لوضوح ان المرجح قد يكون اختيارياً، و قد لا يكون اختيارياً. و على تقدير ان يكون اختيارياً فلا يلزم التسلسل، و ذلك لأن الفعل في وجوده يحتاج إلى وجود مرجح، و اما المرجح فلا يحتاج في وجوده إلى مرجح آخر، بل هو ذاتي له، فلا يحتاج إلى سبب، كما هو ظاهر.

و أما النقطة الخامسه فيظهر خطأها مما ذكرناه من انه لا دخل للمرجح

فى صدور الفعل بالاختيار، فيمكن صدوره عن اختيار مع عدم وجود المرجح له أصلاً، كما انه يظهر بذلك ان وجوده لا يوجب وجوب صدور الفعل و ضروره وجوده فى الخارج، و ذلك لأن الفعل الاختيارى ما يصدر بالاختيار و أعمال القدره، سواء أ كان هناك مرجح أم لم يكن، بداهه أن المرجح مهما كان نوعه لا يوجب خروج الفعل عن الاختيار، و لو كان ذلك المرجح هو الإراده، لما سنشير إليه إن شاء الله تعالى من ان الإراده مهما بلغت ذروتها من القوه و الشده لا توجب سلب الاختيار عن الإنسان.

(الثالث) ما إليكم لفظه: «ان فعل العبد ممكن فى نفسه، و كل ممكن مقدور لله تعالى، لما مرّ من شمول قدرته للممكنات بأسرها، و قد مرّ مخالفه الناس من المعتزله، و الفرق الخارجه عن الإسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم و إبطالها فى بحث قادريه الله تعالى و لا شىء مما هو مقدور لله بواقع بقدره العبد، لامتناع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد» (1).

و الجواب عنه اما ما ذكره من الصغرى و الكبرى يعنى ان فعل العبد ممكن، و كل ممكن مقدور لله تعالى و ان كان صحيحاً، ضروره ان الممكنات بشتى أنواعها و اشكالها مقدوره له تعالى، فلا- يمكن خروج شىء منها عن تحت قدرته و سلطنته، إلا ان ما فرّعه على ذلك- من انه لا شىء مما هو مقدور لله بواقع تحت قدره العبد، لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد- خاطئ جداً. و السبب فى ذلك ما سيأتى بيانه بشكل واضح من ان افعال العباد رغم كونها مقدوره لله تعالى من ناحيه ان مبادئها بيده سبحانه مقدوره للعباد أيضاً و واقعه تحت اختيارهم و سلطنتهم، فلا منافاه بين الأمرين أصلاً.

ص: ٤٩

و بكلمه أخرى ان كل مقدور ليس واجب الوجود فى الخارج لتقع المنافاه بينهما،بداهه انه لا مانع من كون فعل واحد مقدوراً لشخصين لعدم الملازمه بين كون شىء مقدوراً لأحد و بين صدوره منه فى الخارج، فالصدور يحتاج إلى امر زائد عليه و هو إعمال القدره و المشيئه.و من ضوء هذا البيان يظهر وقوع الخلط فى هذا الدليل بين كون افعال العباد مقدوره لله تعالى و بين وقوعها خارجا باعمال قدرته و عليه فما ذكره من الكبرى و هى استحاله اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد خاطئ جداً.

نعم لو أراد من القدره المؤثره إعمالها خارجاً فالكبرى المزبوره و ان كانت تامه إلا انها فاسده من ناحيه أخرى و هى ان افعال العباد لا تقع تحت مشيئه الله و إعمال قدرته على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، و انما تقع مبادئها تحت مشيئته و إعمال قدرته لا نفسها،فاذن لا يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين على شىء واحد.

لحد الآن قد تبين بطلان هذه الوجوه و عدم إمكان القول بشىء منها.

ثم ان من الغريب ما نسب فى شرح المواقف (1) إلى أبى الحسن الأشعري و إليك نصه«ان افعال العباد واقعه بقدره الله تعالى وحدها،و ليس لقدرتهم تأثير فيها،بل الله سبحانه أجرى عادته بان يوجد فى العبد قدره و اختياراً،فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً و إحداثاً و مكسوباً للعبد،و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاً له،و هذا مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري».

و وجه الغرابه اما أولاً-فلا دليل على ثبوت هذه العاده لله تعالى.

و أما ثانياً-فقد قام البرهان القطعى على عدم واقع موضوعى لها أصلاً،

ص: ٥٠

توضيح ذلك ان الكلام من هذه الناحيه تاره يقع فى المعاليل الطبيعيه المترتبه على عللها. و اخرى فى الأفعال الاختياريه.

اما الأولى فلأنها تخضع لقوانين طبيعيه و نظم خاصه التى أودعها الله تعالى فى كمون ذاتها و طبائعها ضمن إطار معين و هى مبدأ السنخيه و التناسب. و السر فى ذلك ان العلل تملك معاليلها فى واقع ذواتها و كمون طبائعها بنحو الأتم و الأكمل، و ليست المعاليل موجودات آخر فى قبال وجوداتها، بل هى تتولد منها و من مراتب وجودها النازل، و عليه فبطبيعته الحال تتناسب معها مثلاً معنى كون الحراره معلوله للنار هو ان النار تملك الحراره فى صميم ذاتها و تتولد منها و تكون من مراتب وجودها، و هذا هو التفسير الصحيح لاعتبار السنخيه و التناسب بينهما.

فالتتيجه ان الكائنات الطبيعيه بعللها و معاليلها جميعاً خاضعه لقانون التناسب و التسانخ، و لا تتخلف عن السير على طبقه أبداً و على ضوء هذا فلا- يمكن القول بان ترتب المعاليل على عللها بمجرد جريان عاده الله تعالى بذلك من دون علاقه ارتباط و مناسبه بينهما رغم ان العاده لا- تحصل الا- بالتكرار، و عليه فما هو المبرر لصدور أول معلول عن علته مع عدم ثبوت العاده هناك، و ما هو الموجب لتأثيرها فيه و وجوده عقيب وجودها. و من الطبيعى انه ليس ذلك الا- من ناحيه ارتباطه معه ذاتاً و وجوداً، فإذا كان المعلول الأول خاضعاً لقانون العليه، فكذلك المعلول الثانى، و هكذا بداهه عدم الفرق بينهما من هذه الناحيه أبداً، و كيف يمكن ان يقال ان وجود الحراره مثلاً- عقيب وجود النار فى أول سلسلتها الطويله مستند إلى مبدأ السنخيه و المناسبه و خاضع له، و أما بعده فهو من جهه جريان عاده الله تعالى بذلك، لا من جهه خضوعه لذلك المبدأ. فالتتيجه ان مرد هذه مقاله إلى إنكار واقع مبدأ العليه و هو لا يمكن.

و أما الثانيه و هى الأفعال الاختياريه فقد تقدم انها تصدر بالاختيار و إعمال القدره،فمتى شاء الفاعل إيجادها أو جدها فى الخارج،و ليس الفاعل بمنزله الآله كما سيأتى بيانه بصوره مفصله.على انه كيف يمكن ان يثبت العاده فى أول فعل صادر عن العبد فاذن ما هو المؤثر فى وجوده فلا مناص من أن يقول ان المؤثر فيه هو إعمال القدره و السلطنه و من الطبيعى انه لا فرق بينه و بين غيره من هذه الناحيه فالنتيجه ان ما نسب إلى أبى الحسن الأشعري لا يرجع إلى معنى محصل أصلا هذا تمام الكلام فى هذه الوجوه و نقدها.

بقى هنا عده وجوه أخر قد استدل بها على نظريه الأشعري أيضاً.

(الأول)المعروف و المشهور بين الفلاسفه قديماً و حديثاً ان الأفعال الاختياريه بشتى أنواعها مسبوقة بالإراداه هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انها إذا بلغت حدها التام تكون عله تامه لها،و تبعهم فى ذلك جماعه من الأصوليين منهم المحقق صاحب الكفايه و شيخنا المحقق قدس سرهما.فالنتيجه على ضوء ذلك هى وجوب صدور الفعل عند تحقق الإراده و استحاله تخلفه عنها،بداهه استحاله تخلف المعلول عن العله التامه.و إلى هذا أشار شيخنا المحقق(قده)بقوله:«الإراداه ما لم تبلغ حداً يستحيل تخلف المراد عنها لا- يمكن وجود الفعل،لأن معناه صدور المعلول بلا- عله تامه،و إذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفه عنها،و الا لزم تخلف المعلول عن عله التامه» و قال:صدر المتألهين«ان إرادتك ما دامت متساويه النسبه إلى وجود المراد و عدمه لم تكن صالحه لأحد ذينك الطرفين على الآخر،و اما إذا صارت حد الوجوب لزم منه وقوع الفعل»و مراده من التساوى بعض مراتب الإراده كما صرح بصحه إطلاق الإراده عليه،كما ان مراده من صيرورتها حدّ الوجوب بلوغها إلى حدها التام،فإذا بلغت ذلك الحد تحقق المراد فى الخارج و قد صرح بذلك فى غير واحد من الموارد،و كيف كان

فتتفق كلمات الفلاسفه على ذلك رغم ان الوجدان لا يقبله. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان الإراده بكافه مبادئها من التصور و التصديق بالفائده و الميل و ما شاكلها غير اختياريه و تحصل في أفق النفس قهراً من دون ان تنقاد لها.

نعم قد يمكن للإنسان ان يحدث الإراده و الشوق في نفسه إلى إيجاد شيء بالتأمل فيما يترتب عليه من الفوائد و المصالح، و لكن ننقل الكلام إلى ذلك الشوق المحرك للتأمل فيه و من الطبيعي ان حصوله للنفس ينتهي بالآخره إلى ما هو خارج عن اختيارها، و الا لذهب إلى ما لا نهايه له.

و على ضوء ذلك ان الإراده لا بد ان تنتهي اما إلى ذات المرید الذي هو بذاته و ذاتياته و صفاته و أفعاله منته إلى الذات الواجبه و إما إلى الإراده الأزلية.

و قد صرح بذلك المحقق الأصفهانی (قده) بقوله: «ان كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادته الباری تعالی بملاحظه انتهاء إرادته العبد إلى إرادته تعالی، لفرض إمكانها المقتضى للانتهاج إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعليه التي هي شأن الممكنات، فان العبد بذاته و بصفاته و أفعاله لا وجود لها الا بإفاضه الوجود من الباری تعالی، و يستحيل ان يكون الممكن مفيضاً للوجود».

فالتبجيه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا مناص من الالتزام بالجبر و عدم السلطنه و الاختيار للإنسان على الأفعال الصادره منه في الخارج.

و لناخذ بنقد هذه النظرية على ضوء درس نقطتين (الأولى) ان الإراده لا- تعقل أن تكون عله تامه للفعل (الثانيه) ان الأفعال الاختياريه بكافه أنواعها مسبوقه باعمال القدره و السلطنه.

أما النقطه الأولى- فلا ريب في ان كل أحد إذا راجع وجدانه و فطرته في صميم ذاته حتى الأشعري يدرك الفرق بين حركة يد المرتعش

و حركة يد غيره، و بين حركة النبض و حركة الأصابع، و بين حركة الدم فى العروق و حركة اليد يمنه و يسره، و هكذا. و من الطبيعى انه لا- يتمكن أحد و لن يتمكن من إنكار ذلك الفرق بين هذه الحركات، كيف حيث ان إنكاره بمثابة إنكار البديهى كالواحد نصف الا-ثنين، و الكل أعظم من الجزء، و ما شاكلهما و لو كانت الإراده عله تامه و كانت حركة العضلات معلوله لها كان حالها عند وجودها حال حركة يد المرتعش و حركة الدم فى العروق و نحوهما، مع ان ذلك-مضافاً إلى انه خلاف الوجدان و الضمير -خاطئ جداً و لا واقع له أبداً.

و السبب فى ذلك: ان الإراده مهما بلغت ذروتها لا يترتب عليها الفعل كترتب المعلول على علتة التامه، بل الفعل على الرغم من وجودها و تحققها كذلك يكون تحت اختيار النفس و سلطانها، فلها ان تفعل و لها ان لا تفعل.

و ان شئت قلت: انه لا- شبهه فى سلطنه النفس على مملكه البدن و قواه الباطنه و الظاهره، و تلك القوى بكافه أنواعها تحت تصرفها و اختيارها.

و عليه فبطبيعته الحال تنقاد حركة العضلات لها و هى مؤثره فيها تمام التأثير من غير مزاحم لها فى ذلك، و لو كانت الإراده عله تامه لحركة العضلات و مؤثره فيها تمام التأثير لم تكن للنفس تلك السلطنه و لكانت عاجزه عن التأثير فيها مع فرض وجودها، و هو خاطئ وجداناً و برهاناً.

اما الأول فلما عرفت من ان الإراده-مهما بلغت من القوه و الشده- لا تترتب عليها حركة العضلات كترتب المعلول على العله التامه، ليكون الإنسان مقهوراً فى حركاته و أفعاله.

و أما الثانى فلان الصفات التى توجد فى أفق النفس غير منحصره بصفه الإراده بل لها صفات أخرى كصفه الخوف و نحوها هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان صفه الخوف إذا حصلت فى النفس تترتب عليها آثار قهراً

و بغير اختيار و انقياد للنفس كارتعاش البدن و اصفرار الوجه و نحوهما، و من المعلوم ان تلك الأفعال خارجه عن الاختيار حيث كان ترتبها عليها كترتب المعلول على العلة التامه. فلو كانت الإراده أيضاً عله تامه لوجود الأفعال فاذن ما هو نقطه الفرق بين الأفعال المترتبه على صفه الإراده و الأفعال المترتبه على صفه الخوف، إذ على ضوء هذه النظرية فهما فى إطار واحد فلا فرق بينهما إلا بالتسميه فحسب من دون واقع موضوعى لها أصلاً، مع ان الفرق بين الطائفتين من الأفعال من الواضحات الأوليه. و من هنا يحكم العقلاء باتصاف الطائفة الأولى بالحسن و القبح العقليين و استحقاق فاعلها المدح و الذم، دون الطائفة الثانيه. و من الطبيعى ان هذا الفرق يرتكز على نقطه موضوعيه، و هى اختياريه الطائفة الأولى دون الطائفة الثانيه لا على مجرد تسميه الأولى بالافعال الاختياريه و الثانيه بالافعال الاضطراريه، مع عدم واقع موضوعى لها. و من ذلك يظهر ان الإراده تستحيل أن تكون عله تامه للفعل.

و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين: (الأول) اننا إذا افترضنا شخصاً تردد بين طريقين: أحدهما مأمون من كل خطر على النفس و المال و العرض و فيه جميع متطلباته الحيويه و ما تشتهيئه نفسه. و الآخر غير مأمون من الخطر، و فيه ما ينافى طبعه و لا يلائم إحدى قواه، ففى مثل ذلك بطبيعته الحال تحدث فى نفسه إرادته و اشتياق إلى اختيار الطريق الأول و اتخاذه مسلكاً له دون الطريق الثاني، و لكن مع ذلك نرى بالوجدان ان اختياره هذا ليس قهراً عليه، بل حسب اختياره و أعمال قدرته، حيث ان له و الحال هذه ان يختار الطريق الثاني.

(الثانى) إذا فرضنا ان شخصاً سقط من شاهق و دار امره بين ان يقع على ولده الأكبر المؤدى إلى هلاكه و بين ان يقع على ولده الأصغر



و لا يتمكن من التحفظ على نفس كليهما معاً، فعندئذ بطبيعته الحال يختار سقوطه على ابنه الأصغر مثلاً من جهة شده علاقته بابنه الأكبر حيث انه بلغ حد الرشد و الكمال من جهة و ارتضى سلوكه من جهة أخرى و من البديهي ان اختياره السقوط على الأول ليس من جهة شوقه إلى هلاكه و موته و إرادته له، بل هو يكره ذلك كراهه شديده و مع ذلك يصدر منه هذا الفعل بالاختيار و إعمال القدره و لو كانت الإراده عله تامه للفعل لكان صدوره منه محالاً لعدم وجود علتة و هي الإراده. و من المعلوم استحاله تحقق المعلول بدون علتة.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه امران:(الأول) ان الإراده في ايه مرتبه افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبه أخرى لا تكون عله تامه للفعل و لا توجب خروجه عن تحت سلطان الإنسان و اختياره.

(الثاني) على فرض تسليم ان الإراده عله تامه للفعل الا ان من الواضح جداً ان العله غير منحصره بها، بل له عله أخرى أيضاً و هي إعمال القدره و السلطنه للنفس، ضروره انها لو كانت منحصره بها لكان وجوده محالاً عند عدمها و قد عرفت ان الأمر ليس كذلك.

و من هنا يظهر ان ما ذكره الفلاسفه و جماعه من الأصوليين منهم شيخنا المحقق(قده) من امتناع وجود الفعل عند عدم وجود الإراده خاطئ جداً.

و لعل السبب المبرر لالتزامهم بذلك- أي يكون الإراده عله تامه للفعل مع مخالفته للوجدان الصريح و مكابرتة للعقل السليم، و استلزامه التوالى الباطله: منها كون بعث الرسل و إنزال الكتب لغواً- هو التزامهم بصوره موضوعيه بقاعده ان الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث انهم قد عمموا هذه القاعده في كافه الممكنات بشتى أنواعها و أشكالها، و لم يفرقوا بين الأفعال

الإراديه و المعاليل الطبيعیه من هذه الناحیه، وقالوا: سر عموم هذه القاعده حاجه الممكن و فقره الذاتی إلى العله. و من الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين ممكن و ممكن آخر. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى حيث انهم لم يجدوا في الصفات النفسائیه صفه تصلح لأن تكون عله للفعل غير الإراده فلذلك التزموا بترتب الفعل عليها ترتب المعلول على العله التامه.

فالتبجیه على ضوء هاتین الناحیتین هی ان كل ممكن ما لم يجب وجوده من قبل وجود علتیه يستحيل تحققه و وجوده في الخارج. و من هنا يقولون ان كل ممكن محفوف بوجوبين: وجوب سابق - و هو الوجوب في مرتبه وجود علتیه - و وجوب لاحق - و هو الوجوب بشرط وجوده خارجاً -.

و لنبحث هنا عن امرين: (الأول) عن الفرق الأساسی بين المعاليل الطبيعیه و الأفعال الاختياریه (الثاني) عدم جريان القاعده المذكوره في الأفعال الاختياریه اما الأمر الأول - فقد سبق بشكل إجمالي ان الأفعال الإرادیه تمتاز عن المعاليل الطبيعیه بنقطه واحده و هی انها تحتاج في وجودها إلى فاعل و قد أشار إلى ذلك قوله تعالى: (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) فأثبت عز من قائل بذلك احتياج الفعل إلى فاعل و خالق و بدونه محال، و الفاعل لهذه الأفعال هو نفس الإنسان، فانها تصدر منها بالاختيار و إعمال القدره و السلطنه، و ليس في إطارها حتم و وجوب، فلها ان تشاء و تعمل، و لها ان لا تشاء و لا تعمل، فهذه المشيئه و السلطنه لا - تتوقف على شيء آخر كالإراده و نحوها، بل هي كامنه في صميم ذات النفس حيث ان الله تعالى خلق النفس كذلك. و هذا بخلاف المعاليل الطبيعیه، فانها تحتاج في وجودها إلى علل طبيعیه تعاصرها و تؤثر فيها على ضوء مبدأ السنخييه، في إطار الحتم و الوجوب، و لا يعقل فيها الاختيار.

و ان شئت فقل ان الفعل الاختيارى حيث كان يخضع لاختيار الإنسان

و مشيئته فلا يعقل وجود نظام له كامن في صميم ذاته، ليكون سيره و وجوده تحت إطار هذا النظام الخاص من دون تخلفه عنه، و الوجه في هذا واضح و هو ان مشيئه الإنسان تختلف باختلاف افراده كما تختلف باختلاف حالاته النفسيه و دواعيه الداخليه و الخارجيه، فلهذا السبب جعل لها نظم و قوانين خاصه، ليكون سيرها الوجودي تحت إطار هذه النظم، و هذا بخلاف سلسله المعاليل الطبيعيه، فانها تخضع في سيرها الوجودي نظاماً خاصاً و إطاراً معيناً الذي أودعه الله تعالى في كمون ذاتها، و يستحيل ان تتخلف عنه، و لذا لا يعقل جعل نظام لها من الخارج، لعدم خضوعها له و استحاله تخلفها عن نظمه الطبيعيه، و هذا برهان قطعي على ان السلسله الأولى سلسله اختياريه، فأمرها وجوداً و عدماً بيد فاعلها دون السلسله الثانيه، فانها مقهوره و مجبوره في سيرها على طبق نظمها الطبيعيه الموضوعه في صميم ذاتها و كمون واقعها.

لحد الآن قد تبين افتراق السلسله الأولى عن السلسله الثانيه بنقطه موضوعيه، فلو كانت السلسله الأولى كالسلسله الثانيه مقهوره و مجبوره في سيرها الوجودي لم يمكن الفرق بينهما.

و أما الأمر الثاني فالقاعده المذكوره و ان كانت تامه في الجمله الا انه لا صلح لها بالافعال الاختياريه. و السبب في ذلك ان هذه القاعده ترتكز على مسأله التناسب و السنخيه التي هي النقطه الأساسيه لمبدأ العليه، فان وجود المعلول - كما تقدم - مرتبه نازله من وجود العله، و ليس شيئاً أجنبياً عنه. و على هذا فبطبيعته الحال ان وجود المعلول قد أصبح ضرورياً في مرتبه وجود العله، لفرض انه متولد منها و مستخرج من صميم ذاتها و واقع مغزاها و هذا معنى احتفاف وجوده بضروره سابقه. و من الطبيعي انه لا يمكن تفسير الضروره في القاعده المذكوره على ضوء مبدأ العليه الا

فى المعاليل الطبعيه، و لا يمكن تفسيرها فى الأفعال الاختياريه أصلاً، و ذلك لأن الأفعال الاختياريه سواء أ كانت معلوله للإراداه أم كانت معلوله لأعمال القدره و السلطنه، فلا يستند صدورهما إلى مبدأ السنخيه، بدهاه انها لا تتولد من كمون ذات علتها و فاعلها، و لا تخرج من واقع وجوده و صميم ذاته لتكون من شئونه و مراتبه، بل هى مباينه له ذاتاً و وجوداً، و على هذا فلا يمكن التفسير الصحيح لاحتفافها بالضروره السابقه، فان معنى هذا كما عرفت وجود المعلول فى مرتبه وجود علتة، و هذا لا يعقل إلا فى المعاليل الطبعيه، و من هنا يظهر اننا لو قلنا بان الإراده عله تامه لها فمع ذلك لا صلها بالقاعده المزبور، لوضوح انه لا معنى لوجوب وجودها فى مرتبه وجود الإراده، ثم خروجها من تلك المرتبه إلى مرتبتها الخاصه.

و على الجملة فإذا كانت العله مباينه للمعلول وجوداً و لم تكن بينهما علاقته السنخيه فبطبيعته الحال لا يتصور هنا وجوب وجود المعلول من قبل وجود علتة، فاذن ليس هنا الا وجوده بعد وجودها من دون ضروره سابقه، و مرد هذا بالتحليل العلمى إلى عدم قابليه الإراده للعليه. و قد تحصل من ذلك ان الفعل فى وجوده يحتاج إلى فاعل ما، و يصدر منه باختياره و أعمال قدرته و لا تأثير للإراداه فيه بنحو العله التامه نعم قد يكون لها تأثير فيه بنحو الاقتضاء.

فالنتيجه انه لا مجال للقاعده المتقدمه فى إطار سلسله الأفعال الاختياريه فتختص بسلسله المعاليل الطبعيه.

و أما النقطه الثانيه و هى ان الفعل الاختيارى ما أوجده الإنسان باختياره و أعمال قدرته فقد تبين وجهها على ضوء ما حققناه فى النقطه الأولى من ان الإراده مهما بلغت ذروتها من القوه لن تكون عله تامه للفعل، و عليه فبطبيعته الحال يستند وجود الفعل فى الخارج إلى امر آخر، و هذا الأمر هو أعمال

القدره و السلطنه المعبر عنهما بالاختيار. هذا من ناحيه. و من ناحيه اخرى ان الله عز و جل قد خلق النفس للإنسان واجده لهذه السلطنه و القدره، و هي ذاتيه لها و ثابتة في صميم ذاتها، و لأجل هذه السلطنه تخضع العضلات لها و تنقاد في حركاتها، فلا تحتاج النفس في أعمالها لتلك السلطنه و القدره إلى أعمال سلطنه و قدره أخرى.

و من هنا يظهر فساد ما قيل من ان الاختيار ممكن، و المفروض ان كل ممكن يفتقر إلى عله، فاذا ما هو عله الاختيار. و وجه الظهور ما عرفت من ان الفعل الاختياري يحتاج إلى فاعل و خالق، لا إلى عله، و الفاعل لهذه الصفه أى صفه الاختيار هو النفس غايه الأمر انها تصدر منها بنفسها أى بلا توسط مقدمه أخرى و سائر الأفعال تصدر منها بواسطتها.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه امران:

(الأول) ان الفعل الاختياري انما يصدر عن الفاعل باعمال قدرته لا بالإرادة نعم الإرادة قد تكون مرجحه لاختياره.

(الثاني) ان اختيار النفس للفعل و ان كان يفتقر غالباً إلى وجود مرجح إلا انه ليس من ناحيه استحاله صدوره منها بدونه، بل من ناحيه خروجه عن اللغويه.

و لشيخنا المحقق (قده) في هذا الموضوع كلام حيث انه (قده) بعد ما أصر على ان الإرادة عله تامه للفعل أورد على ما ذكرناه من ان الفعل الاختياري ما أوجده الفاعل بالاختيار و أعمال القدره و ليس معلولاً للإرادة بعده وجوه و قبل بيان هذه الوجوه تعرض (قده) لكلام لا بأس بالإشارة إليه و نقده و إليكم نصه:

«ان الالتزام بالفعل النفساني المسمى بالاختيار اما لأجل تحقيق استناد حركه العضلات إلى النفس حتى تكون النفس فاعلا و مؤثراً في العضلات

بخلاف ما إذا استندت حركة العضلات إلى صفة النفس و هي الإرادة، فان المؤثر فيها هي تلك الصفة لا النفس، و إما لأجل ان الإرادة حيث انها صفة قهريه منتهيه إلى الإراده الأزليه توجب كون الفعل المترتب عليها قهرياً غير اختياري، فلا بد من فرض فعل نفساني و هو عين الاختيار، لثلا يلزم كون الفعل بواسطه هذه الصفة القهريه قهرياً، فان كان الأول ففيه ان العله الفاعليه لحركة العضلات هي النفس بواسطه اتحادها مع القوى، و العلم و القدره. و الإراده مصححات لفاعليه النفس، و بها تكون النفس فاعلا، بالفعل، و الفعل مستند إلى النفس، و هي العله الفاعليه دون شرائط الفاعليه كما في غير المقام، فان المقتضى يستند إلى المقتضى دون الشرائط و ان كان له ترتب على المقتضى و شرائطه، فمن هذه الحثيه لا حاجه إلى فعل نفساني يكون محققاً للاستناد. و ان كان الثاني ففيه ان هذا الأمر المسمى الاختيار ان كان عين تأثير النفس في حركة العضلات و فاعليتها لها فلا محاله لا مطابق له في النفس، ليكون امراً ما وراء الإراده، إذ ما له مطابق بالذات ذات العله و المعلول، و ذات الفاعل و المفعول، و حثيه العليه و التأثير و الفاعليه انتزاعيه، و لا- يعقل ان يكون لها مطابق، إذ لو كان لها مطابق في الخارج لاحتاج ذلك المطابق إلى فاعل، و المفروض ان لحيثيه فاعليه هذا الفاعل أيضاً مطابق فيه، و هكذا إلى ما لا نهايه له، و لأجل ذلك لا يعقل ان يكون لهذه الأمور الانتزاعيه مطابق بالذات بل هي منتزعه عن مقام الذات، فلا واقع موضوعي لها أصلاً. و ان كان امراً قائماً بالنفس فنقول ان قيامه بها قيام الكيف بالمتكيف فحاله حال الإراده من حيث كونه صفة نفسانيه داخله في مقوله الكيف النفساني، فكل ما هو محذور ترتب حركه العضلات على صفة الإراده و ارد على ترتب الحركات على الصفة المسماه بالاختيار، فانها أيضاً صفة تحصل في النفس بمبادئها قهراً

فالفعل المترتب عليها كذلك».

و غير خفى انه لا وجه لتشقيقه(قده)الاختيار بالشقوق المذكوره ضروره ان المراد منه معلوم،و هو كونه فعل النفس و يصدر منها بالذات أى بلا واسطه مقدمه أخرى، كما عرفت.و بقيه الأفعال تصدر منها بواسطته،و هو فعل قلبى لا خارجى.و من هنا يظهر انه ليس من مقوله الكيف،و لا- هو عباره عن فاعليه النفس،و عليه فبطبيعته الحال يكون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل،لا- الكيف بالمتكيف،و لا- الحال بالمحل، و لا الصفه بالموصوف.و لكنه(قده)أورد على ذلك أى على كون قيامه بها قيام الفعل بالفاعل بعده وجوه:

(الأول)ما إليك لفظه:ان النفس بما هي مع قطع النظر عن قواها الباطنه و الظاهره لا فعل لها،و فاعليه النفس لموجودات عالم النفس التى مرت سابقاً هو إيجادها النورى العقلانى فى مرتبه القوه العاقله،أو الوجود الفرضى فى مرتبه الواهمه،أو الوجود الخيالى فى مرتبه المتخيله،كما ان استناد الإبصار و الإسماع إليها أيضاً بلحاظ ان هذه القوى الظاهره من درجات تنزل النفس إليها.و من الواضح ان الإيجاد النورى المناسب لإحدى القوى المذكوره أجنبى عن الاختيار الذى جعل امرأ آخر مما لا بد منه فى كل فعل اختياري،بداهه ان النفس بعد حصول الشوق الأكيد ليس لها الا هيجان بالقبض و البسط فى مرتبه القوه العضلانيه.

نلخص ما أفاده(قده)فى عدّه نقاط:

(الأولى)ان النفس تتحد مع كافه قواها الباطنه و الظاهره، و لذا قد اشتهر فى الألسنه ان النفس فى وحدتها كل القوى عليه فبطبيعته الحال ان الأفعال التى تصدر من هذه القوى تصدر حقيقه منها،لفرض انها من شئونها و من مراتب وجودها و منقادها لها تمام الانقياد فلا يصدر

ص: ٦٢

منها فعل الا بأمرها.

(الثانيه) أنه لا فعل للنفس بالمباشره، و انما الفعل يصدر منها بواسطه هذه القوى، و من المعلوم ان شيئاً من الأفعال الصادره منها ليس بصفه الاختيار.

(الثالثه) ان النفس فى وحدتها لا تؤثر فى شىء من الأفعال الخارجيه و انما تؤثر فيها بعد حصول الإراده و الشوق الأكيد حيث يحصل لها بعده هيجان بالقبض و البسط فى مرتبه القوه العضلانيه فتكون الإراده الجزء الأخير من العله التامه.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى فالامر فيها كما ذكره(قده) لأن هذه القوى كلها جنود للنفس و تعمل بقيادتها، فالأفعال الصادره منها فى الحقيقه تصدر عن النفس، و هذا واضح فلا حاجه إلى مزيد بيان.

و أما النقطه الثانيه فيرد عليها أولاً- ان الأمر ليس كما ذكره(قده) إذ لا ريب فى ان للنفس أفعالاً تصدر منها باختيارها و سلطنتها مباشره أى من دون توسط إحدى قواها الباطنه و الظاهره، و منها البناء القلبي، فان لها ان تبني على شىء، و ان لا تبني عليه، و ليس البناء فعلاً يصدر من إحدى قوه من قواها كما هو ظاهر. و منها قصد الإقامه عشره أيام، فان لها ان تقصد الإقامه فى موضع عشره أيام، و لها ان لا تقصد، فهو تحت يدها و سلطنتها مع قطع النظر عن وجود كفه قولها و منها عقد القلب، و قد دل عليه قوله تعالى: (و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم) فأثبت سبحانه ان عقد القلب على شىء غير اليقين به، فان الكفار كانوا متيقنين بالرساله و النبوه بمقتضى الآيه الكريمه و لم يكونوا عاقدين بها، و كيف كان فلا شبهه فى ان للنفس أفعالاً فى أفقها تصدر

ص: ٦٣



منها باختيارها و أعمال سلطنتها كالبناء و الالتزام و القصد و عقد القلب و ما شاكل ذلك.

و ثانياً على فرض تسليم عدم صدور الفعل من النفس من دون توسط إحدى قواها الباطنه و الظاهره، إلا انك عرفت ان الأفعال التي تصدر من قواها في الحقيقه تصدر منها، و هي الفاعل لها حقيقه و واقعاً.

و السبب في ذلك ان هذه القوى بأجمعها تصحح فاعليه النفس بالفعل فان فاعليتها كذلك تتوقف على توفر شروط: منها وجود إحدى قواها، حيث ان فاعليتها في مرتبه القوه العاقله إدراك الأمور المعقوله بواسطتها، و في مرتبه القوه الواهمه الفرض و التقدير، و في مرتبه القوه المتخيله الخيال، و في مرتبه القوه البصره الإبصار، و في مرتبه القوه السامعه الإسماع، و في مرتبه القوه العضلانيه التحريك نحو إيجاد فعل في الخارج.

و ان شئت قلت: ان النفس متى شاءت ان تدرك الحقائق الكليه أدركت بالقوه العاقله، و متى شاءت ان تفرض الأشياء و تقدرها قدرت بالقوه الواهمه، و متى شاءت ان تفعل شيئاً فعلت بالقوه العضلانيه، و هكذا.

و على هذا فبطبيعته الحال ان هذه الأفعال التي تصدر منها بواسطه تلك القوى جميعاً مسبوقة بأعمال قدرتها و اختيارها، و لا فرق من هذه الناحيه بين الأفعال الخارجيه التي تصدر منها بالقوه العضلانيه و بين الأفعال الداخليه التي تصدر منها بإحدى تلك القوى. فما أفاده (قده) من ان افعال تلك القوى أجنبيه عن الاختيار مبني على جعل الاختيار في عرض تلك الأفعال، و لذلك قال: ما هو فاعله و المؤثر فيه. و لكن قد عرفت بشكل واضح ان الاختيار في طولها و فاعله هو النفس.

فالتتيجه ان الاختيار يمتاز عن هذه الأفعال في نقطتين (الأولى)

ان الاختيار يصدر من النفس بالذات لا بواسطه اختيار آخر و إلا لذهب إلى مالا نهايه له و تلك الأفعال تصدر منها بواسطته لا بالذات (الثانيه) ان الاختيار لم يصدر منها بواسطه شيء من قواها دون تلك الأفعال حيث انها تصدر منها بواسطه هذه القوى.

و أما النقطه الثالثه فقد ظهر خطأها مما قدمناه آنفاً من ان الإراده ليست عله تامه للفعل، و لا جزءاً أخيراً لها فلاحظ و لا نعيد.

(الثاني): ما إليك لفظه: ان هذا الفعل النفساني المسمى بالاختيار إذا حصل في النفس، فان ترتبت عليه حركه العضلات بحيث لا تنفك الحركه عنه كان حال الحركه و هذا الفعل النفساني حال الفعل و صفه الإراده فما المانع عن كون الصفه عله تامه للفعل دون الفعل النفساني، و كونه وجوباً بالاختيار مثل كونه وجوباً بالإراده.

و غير خفي ان ما ذكره (قده) من الغرائب. و السبب في ذلك ان الفعل و ان كان مترتباً على الاختيار و أعمال القدره في الخارج الا ان هذا الترتب بالاختيار. و من المعلوم ان وجوب وجود الفعل الناشئ من الاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكد.

و بكلمه أخرى ان النفس باختيارها و أعمال قدرتها أوجدت الفعل في الخارج، فيكون وجوب وجوده بنفس الاختيار و أعمال القدره، و مرده إلى الوجوب بشرط المحمول أي بشرط الوجود، و من الطبيعي ان مثل هذا الوجوب لا ينافي الاختيار حيث ان وجوبه معلول له فكيف يعقل أن يكون منافياً له، فيكون المقام نظير المسبب المترتب على السبب الاختياري و هذا بخلاف وجوب وجود الفعل من ناحيه وجود الإراده، فانه ينافي كونه اختيارياً، و ذلك لأن الإراده كما عرفت بكافه مبادئها غير اختياريه، فإذا فرضنا ان الفعل معلول لها و مترتب عليها كترتب المعلول على العله

التامة، فكيف يعقل كونه اختيارياً، نظير ترتب المسبب على السبب الخارج عن الاختيار. و على ضوء هذا البيان يمتاز وجوب الفعل المترتب على صفه الاختيار عن وجوب الفعل المترتب على صفه الإرادة.

(الثالث) ما إليك نصّ قوله: «ان الاختيار المذى هو فعل نفسانى ان كان لا ينفك عن الصفات الموجوده فى النفس من العلم و القدره و الإراده فيكون فعلا- قهرياً لكون مباديه قهريه لا- اختياريه و ان كان ينفك عنها و ان تلك الصفات مرجحات فهى بضميمه النفس الموجوده فى جميع الأحوال عله ناقصه و لا يوجد المعلول الا بعلة التامة. و توهم الفرق بين الفعل الاختيارى و غيره من حيث كفايه وجود المرجح فى الأول دون الثانى من الغرائب فانه لا فرق بين ممكن و ممكن فى الحاجه إلى العله و لا فرق بين معلول و معلول فى الحاجه إلى العله التامة فان الإمكان مساوق للافتقار إلى العله و إذا وجد ما يكفى فى وجود المعلول به كان عله تامة له و إذا لم يكن كافياً فى وجوده فوجود المعلول به خلف فتدبره فانه حقيق».

و لا- يخفى ان ما أفاده (قده) مبنى على عموم قاعده ان الشىء ما لم يجب لم يوجد للافعال الاختياريه أيضا و انه لا فرق بينها و بين المعاليل الطبيعیه من هذه الناحیه. و لكن قد تقدم بشكل واضح عدم عمومیه القاعده المذكوره و اختصاصها على ضوء مبدأ السنخيه و التناسب بسلسله المعاليل الطبيعیه. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى قد سبق ان الإراده و كذا غيرها من الصفات النفسائیه لا تصلح ان تكون عله تامه لوجود الفعل فى الخارج. و من ناحیه ثالثه ان الصفات الموجوده فى النفس كالعلم و القدره و الإراده و ما شاكلها ليست من مبادئ وجوده و تحققه فى النفس كى يوجد فيها قهراً عند وجود هذه الصفات، بل هو مباین لها كيف حيث انه فعل النفس و تحت سلطانها، و هذا بخلاف تلك الصفات فانها أمور خارجه

عن إطار اختيار النفس و سلطانها.

و على ضوء هذه النواحي يظهر ان ما أفاده(قده)من ان الاختيار على تقدير انفكاكه عن النفس يلزم كون النفس مع هذه الصفات عله ناقصه لا تامه،مع ان المعلول لا يوجد الا بوجود علته التامه خاطئ جداً و السبب في ذلك أولاً ما تقدم من ان الاختيار ذاتي للنفس فلا- يعقل انفكاكه عنها،و ليس حاله من هذه الناحيه حال سائر الأفعال الاختياريه.و ثانياً ما عرفت بشكل واضح من ان الفعل لا- يفتقر في وجوده إلى وجود عله تامه له،بل هو يحتاج إلى وجود فاعل،و المفروض ان النفس فاعل له فاذا لا معنى لما أفاده(قده)من ان الفعل ممكن و كل ممكن يحتاج إلى عله تامه.

و إن أصررت على ذلك و أبيت الا- ان يكون للشئ عله تامه،و يستحيل وجوده بدونها فنقول:ان العله التامه للفعل انما هي إعمال القدره و السلطنه بتحريك القوه العضلانيه نحوه و من الطبيعي ان الفعل يتحقق بها و يجب وجوده،و لكن بما ان وجوب وجوده مستند إلى الاختيار و معلول له فلا- ينافي الاختيار.فالنتيجه هي ان الممكن و ان كان بكافه أنواعه و اشكاله يفتقر من صميم ذاته إلى عله تامه له الا- ان العله التامه في الأفعال الاختياريه حيث انها الاختيار و إعمال القدره فبطبيعته الحال تكون ضرورتها من الضروره بشرط الاختيار.و من الواضح ان مثل هذه الضروره يؤكد الاختيار.

(الرابع):إليكم لفظه:ان الفعل المسمى بالاختيار ان كان ملاكاً لاختياريه الأفعال،و ان ترتب الفعل على صفه الإراده مانع عن استناد الفعل إلى الفاعل لكان الأمر في الواجب تعالى كذلك،فان الملاك عدم صدورها عن اختياره،لا انتهاء الصفه إلى غيره،مع ان هذا الفعل المسمى بالاختيار يستحيل ان يكون عين ذات الواجب فان الفعل يستحيل ان يكون عين فاعله

ص:٦٧

فلا محاله يكون قائماً بذاته قيام الفعل بالفاعل صدوراً. فان كان قديماً بقدمه كان حال هذا القائل حال الأشعري القائل بالصفات القديمة القائمه بذاته الزائده عليها، وان كان حادثاً كان محله الواجب فكان الواجب محلاً للحوادث، فيكون حاله حال الكراميه القائلين بحدوث الصفات و يستحيل حدوثه و عدم قيامه بمحل، فان سنخ الاختيار ليس كسنخ الأفعال الصادره عن اختيار من الجواهر و الاعراض حتى يكون موجوداً قائماً بنفسه أو قائماً بوجود آخر، بل الاختيار يقوم بالمختار لا بالفعل الاختيارى فى ظرف وجوده و هو واضح.

يحتوى ما أفاده (قده) على عدة نقاط:

(الأولى): انه لا فرق بين فاعليته سبحانه و تعالى و فاعليه غيره من ناحيه صدور الفعل بالإرادته و الاختيار نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هو ان فاعليته تعالى تامه و بالذات من كافه الجهات كالعلم و القدره و الحياه و الإراده و ما شاكلها، دون فاعليه غيره، فانها ناقصه و بحاجه إلى الغير فى تمام هذه الجهات، بل هى عين الفقر و الحاجه، فلا بد من إفاضتها آناً فآناً من قبل الله تعالى.

(الثانيه) انه لو كان ملاك الفعل الاختيارى صدوره عن الفاعل باعمال القدره و الاختيار لكان الأمر فى البارى عز و جل أيضاً كذلك، و عندئذ نسال عن هذا الاختيار هل هو عين ذاته أو غيره، و على الثانى فهل هو قديم أو حادث، و الكل خاطئ. اما الأول فلا استحاله كون الفعل عين فاعله و متحداً معه خارجاً و عيناً. و أما الثانى فيلزم تعدد القدماء و هو باطل. و اما الثالث فيلزم كون البارى تعالى محلاً للحوادث و هو محال (الثالثه) ان سنخ الاختيار ليس كسنخ بقيه الأفعال الخارجيه فانها لا تخلو من ان تكون من مقوله الجوهر أو من مقوله العرض. و من الواضح

ان الاختيار ليس بموجود فى الخارج حتى يكون فى عرض هذه الأفعال و داخلاً فى إحدى المقولتين، بل هو فى طولها و موطنه فيه تعالى ذاته و فى غيره نفسه فالجامع هو أن الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى، و لا بموجود آخر و لا بنفسه. و على هذا فتأتى الشقوق المشار إليها فى النقطة الثانية، و قد عرفت استحاله جميعها. فالنتيجه لحد الآن قد أصبحت ان الاختيار امر غير معقول.

هذا. و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطة الأولى فهى و ان كانت تامه من ناحيه عدم الفرق بين ذاته تعالى و بين غيره فى ملاك الفعل الاختيارى، إلا ان ما أفاده (قده) من ان ملاكه هو صدوره عن الفاعل بالإراداه و العلم خاطئ جداً. و ذلك لأن نسبة الإراده إلى الفعل لو كانت كنسبه العله التامه إلى المعلول استحاله كونه اختيارياً حيث ان وجوب وجوده بالإراداه مناف للاختيار، و لا فرق فى ذلك بين البارى عز و جل و غيره، و من هنا صحت نسبة الجبر إلى الفلاسفه فى افعال البارى تعالى أيضاً. بيان ذلك هو ان مناط اختياريه الفعل كونه مسبوقاً بالإراداه و الالتفات فى أفق النفس هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى الإراده عله تامه للفعل على ضوء مبدأ افتقار كل ممكن إلى عله تامه و استحاله وجوده بدونها، و لا فرق فى ذلك بين إرادته تعالى و إراداه غيره. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى، و هى ان إرادته سبحانه عين ذاته، و من هنا تكون العله فى الحقيقه هى ذاته، و حيث انها واجبه من جميع الجهات و كافه الحيات فبطبيعته الحال يجب صدور الفعل منه على ضوء مبدأ ان الشىء ما لم يجب لم يوجد. و من ناحيه ثالثه انهم قد التزموا بتوحيد أفعاله تعالى على ضوء مبدأ ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد و استحاله صدور الكثير منه.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هي ضروره صدور الفعل منه و استحاله انفكاكه عنه، و هذا معنى الجبر و واقعه الموضوعى فى أفعاله سبحانه، و ان شئت قلت: ان الإراده الأزليه لو كانت عله تامه لأفعاله تعالى لخرجت تلك الأفعال عن إطار قدرته سبحانه و سلطنته، بداهه ان القدره لا- تتعلق بالواجب وجوده أو المستحيل وجوده، و المفروض ان تلك الأفعال واجبه وجودها من جهه وجوب وجود علتها، حيث ان علتها- و هي الإراده الأزليه على نظريتهم- واجبه الوجود و عين ذاته سبحانه، و تامه من كافه الحيات و النواحي و لا- يتصور فيها النقص أبداً، فإذا كانت العله كذلك فبطبيعته الحال يحكم على هذه الأفعال الحتم و الوجوب، و لا- يعقل فيها الاختيار و من الواضح ان مرد هذا إلى إنكار قدره الله تعالى و سلطنته و من هنا قلنا ان أفعاله تعالى تصدر منه بالاختيار و أعمال القدره و ذكرنا ان إرادته تعالى ليست ذاتيه بل هي عباره عن المشيئه و أعمال القدره، كما انا ذكرنا ان معنى تاميه سلطنته تعالى من جميع الجهات و عدم تصور النقص فيها ليس وجوب صدور الفعل منه، بل معناها عدم افتقار ذاته سبحانه إلى غيره و انه سلطان بالذات دون غيره فانه فقير بالذات و الفقر كامن فى صميم ذاته.

و قد تحصل من ذلك ان الضابط لكون الفعل فى إطار الاختيار هو صدوره عن الفاعل بالمشيئه و أعمال القدره، لا بالإرادة و الشوق المؤكد.

و أما النقطة الثانيه فقد تبين من ضمن البحوث السابقه بصوره موسعه ان صدور الفعل من البارى عز و جل انما هو باعمال قدرته و سلطنته، لا- بغيرها. و ما ذكره (قده) من الإيراد عليه فغريب جداً، بل لا نترقب صدوره منه (قده). و الوجه فى ذلك هو ان قيام الاختيار بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام الصفه بالموصوف و الحال بالمحل، و ذلك لوضوح

انه لا فرق بينه و بين غيره من الأفعال الاختياريه،و كما ان قيامها بذاته سبحانه قيام صدور و إيجاد،فكذلك قيامه بها.

و على هذا فلا- موضوع لما ذكره(قده)من الشقوق الاحتمالات، فانها جميعاً تقوم على أساس كون قيامه بها قيام الصفه بالموصوف أو الحال بالمحل فما ذكره(قده)من ان الاختيار قائم بذات المختار لا بالفعل الاختيارى و ان كان صحيحاً الا ان مدلوله ليس كونه قائماً بها قيام الصفه بالموصوف.

فالنتيجه ان الاختيار يشترك مع بقية الأفعال الاختياريه فى نقطه، و يمتاز عنها فى نقطه أخرى.اما نقطه الاشتراك فهى ان قيام كليهما بالفاعل قيام صدور و إيجاد،لا قيام صفه أو حال.و أما نقطه الامتياز فهى ان الاختيار صادر عن ذات المختار بنفسه و بلا اختيار آخر و أما بقية الأفعال فهى صادره عنها بالاختيار لا بنفسها.

و أما النقطه الثالثه فهى خاطئه جداً.و السبب فى ذلك ان الأفعال الصادره عن الفاعل بالاختيار و أعمال القدره لا تنحصر بالجواهر و الاعراض فان الأمور الاعتباريه فعل صادر عن المعتبر بالاختيار،و مع ذلك ليست بموجوده فى الخارج فضلاً عن كونها قائمه بنفسها أو بموجود آخر و على هذا فلا ملازمه بين عدم قيام فعل بنفسه و لا بموجود آخر و بين قيامه بذات الفاعل قيام الصفه بالموصوف أو الحال بالمحل،لما عرفت من ان الأمور الاعتباريه فعل للمعتبر على رغم ان قيامها به قيام صدور و إيجاد،لا- قيام صفه أو حال،فليكن الاختيار من هذا القبيل حيث انه فعل اختيارى على الرغم من عدم قيامه بنفسه و لا بموجود آخر،بل يقوم بذات المختار قيام صدور و إيجاد.

فالنتيجه لحد الآن هى ان ما ذكره(قده)من الوجوه غير تام.

(الوجه الثانى):ان افعال العباد لا تخلو من ان تكون متعلقه لإرادته



اللّٰه سبحانه و تعالى و مشيئته أولا- تكون متعلقه لها و لا- ثالث لهما، فعلى الأول لا بد من وقوعها فى الخارج، لاستحاله تخلف إرادته سبحانه عن مراده، و على الثانى يستحيل وقوعها، فان وقوع الممكن فى الخارج بدون إرادته تعالى محال حيث لا مؤثر فى الوجود الا اللّٰه و نتيجته ذلك ان العبد مقهور فى إرادته و لا اختيار له أصلا.

و الجواب عن ذلك ان افعال العباد لا تقع تحت إرادته سبحانه و تعالى و مشيئته. و الوجه فيه ما تقدم بشكل مفصل من ان إرادته تعالى ليست من الصفات العليا الذاتيه، بل هى من الصفات الفعلية التى هى عباره عن المشيئته و أعمال القدره، و عليه فبطبيعته الحال لا يمكن تعلق إرادته تعالى بها لسببين (الأول): ان الأفعال القبيحه كالظلم و الكفر و ما شاكلهما التى قد تصدر من العباد لا يمكن صدورها منه تعالى باعمال قدرته و إرادته، كيف حيث ان صدورها لا ينبغى من العباد فما ظنك بالحكيم تعالى:

(الثانى): ان الإراده بمعنى أعمال القدره و السلطنه يستحيل ان تتعلق بفعل الغير، بداهه انها لا تعقل الا فى الأفعال التى تصدر من الفاعل بالمباشره، و حيث ان افعال العباد تصدر منهم كذلك فلا يعقل كونها متعلقه لإرادته تعالى و أعمال قدرته. نعم تكون مبادئ هذه الأفعال كالحياه و العلم و القدره و ما شاكلها تحت إرادته سبحانه و مشيئته نعم لو شاء سبحانه و تعالى عدم صدور بعض الأفعال من العبيد فيبدي المانع عنه أو يرفع المقتضى له. و لكن هذا غير تعلق مشيئته بأفعالهم مباشره و من دون واسطه (الوجه الثالث) ان اللّٰه تعالى عالم بافعال العباد بكافه خصوصياتها من كمها و كيفها و متاها و أينها و وضعها و نحو ذلك. و من الطبيعى انه لا بد من وقوعها منهم كذلك فى الخارج، و الا لكان علمه تعالى جهلا تعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً. و عليه فلا بد من الالتزام بوقوعها خارجاً على

وفق إطار علمه سبحانه، ولا- يمكن تخلفه عنه، فلو كانوا مختارين في أفعالهم فلا محاله وقع التخلف في غير مورد و هو محال. و قد صرح بذلك صدر المتألهين بقوله: «و مما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريداً و قادراً إمكان ان لا يفعل، حيث ان الله تعالى إذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني، فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلاً، و ذلك محال، و المؤدى إلى المحال محال، فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوقوعه واجب، لاستحاله خروجه من طرفي النقيضين».

و الجواب عنه ان علمه سبحانه و تعالى بوقوع تلك الأفعال منهم خارجاً في زمان خاص و مكان معين لا يكون منشأ لاضطرارهم إلى إيقاعها في الخارج في هذا الزمان و ذاك المكان، و السبب في ذلك هو ان علمه تعالى قد تعلق بوقوعها كذلك منهم بالاختيار و إعمال القدره. و من الطبيعي ان هذا العلم لا يستلزم وقوعها بغير اختيار، و الا لزم التخلف و الانقلاب.

و السر فيه ان حقيقه العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى العالم من دون ان يوجب التغيير فيه أصلاً، و نظير ذلك ما إذا علم الإنسان بأنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني من جهة اخبار المعصوم عليه السلام أو نحوه فكما انه لا يوجب اضطراره إلى إيجادها في ذلك الوقت، فكذلك علمه سبحانه و بكلمه أخرى ان الاضطرار الناشئ من قبل العلم الأزلي يمكن تفسيره بأحد تفسيرين: (الأول) تفسيره على ضوء مبدأ العليه، بدعوى ان العلم الأزلي عله تامه للأشياء منها افعال العباد (الثاني) تفسيره على ضوء مبدأ الانقلاب أي انقلاب علمه تعالى جهلاً من دون وجود علاقه العليه و المناسبه بينهما.

و لكن كلا التفسيرين خاطئ جداً.

اما الأول فلا يعقل كون العلم من حيث هو عله تامه لوجود معلومه

بداهه ان واقع العلم و حقيقته هو انكشاف الأشياء على ما هي عليه لدى العالم. و من الطبيعي ان الانكشاف لا يعقل أن يكون مؤثراً في المنكشف على ضوء مبدأ السنخيه و المناسبه، ضروره انتفاء هذا المبدأ بينهما. و أضف إلى ذلك ان العلم الأزلي لو كان عله تامه لأفعال العباد فبطبيعته الحال ترتبط تلك الأفعال به ذاتاً و تعاصره زماناً. و هذا غير معقول.

و أما الثاني فلغرض ان العلم لا يقتضى ضروره وجود الفعل فى الخارج حيث انه لا علاقه بينهما ما عدا كونه كاشفاً عنه. و من الطبيعي ان وقوع المنكشف فى الخارج ليس تابعاً للكاشف بل هو تابع لوجود سببه و علتته، سواء أ كان هناك انكشاف أم لم يكن، و عليه فلا موجب لضروره وقوع الفعل الا دعوى الانقلاب، و لكن قد عرفت خطأها و عدم واقع موضوعي لها. و نزيد على هذا ان علمه سبحانه بوقوع افعال العباد لو كان موجباً لاضطرارهم إليها و خروجها عن اختيارهم لكان علمه سبحانه بأفعاله أيضاً موجباً لذلك. فالنتيجه ان هذا التوهم خاطئ جداً.

(الوجه الرابع) ما عن الفلاسفه من ان الذات الأزليه عله تامه للأشياء، و تصدر منها على ضوء مبدأ السنخيه و المناسبه، حيث ان الحقيقه الإلهيه بوحدها و أحديتها جامعها لجميع حقائق تلك الأشياء و طبقاتها الطويله و العرضيه و منها افعال العباد، فانها داخله فى تلك السلسله التى لا تملك الاختيار و لا الحريره.

و الجواب عنه ان هذه النظرية خاطئه من وجوه:

(الأول): ما تقدم بشكل موسع من ان هذه النظرية تستلزم نفى القدره و السلطنه عن الذات الأزليه أعادنا الله من ذلك.

(الثانى): انه لا يمكن تفسير اختلاف الكائنات بشتى أنواعها و اشكالها ذاتاً و سنخاً على ضوء هذه النظرية، و ذلك لأن العله التامه إذا كانت واحده

ذاتاً و وجوداً و فارده سنخاً فلا- يعقل ان تختلف آثارها و تتباين أفعالها، ضروره استحاله صدور الآثار المتناقضه المختلفه و الأفعال المتباينه من عله واحده بسيطه، فان للعله الواحده أفعالاً و نواميساً معينه لا تختلف و لا تتخلف عن إطارها المعين، كيف حيث ان في ذلك القضاء الحاسم على مبدأ السنخيه و المناسبه بين العله و المعلول، و من الطبيعي ان القضاء على هذا المبدأ يستلزم انهيار جميع العلوم و الأسس القائمه على ضوئه، فلا يمكن عندئذ تفسير أيه ظاهره كونه و وضع قانون عام لها.

و دعوى الفرق-بين الذات الأزليه و العله الطبيعيه هو ان الذات الأزليه و ان كانت عله تامه للأشياء إلا انها عالمه بها، دون العله الطبيعيه، فانها فاقده للشعور و العلم-و ان كانت صحيحه الا ان علم العله بالمعلول ان كان مانعاً عن تأثيرها فيه على شكل الحتم و الوجوب بقانون التناسب فهذا خلف، حيث ان في ذلك القضاء الحاسم على عليه الذات الأزليه و ان تأثيرها في الأشياء ليس كتأثير العله التامه في معلولها، بل كتأثير الفاعل المختار في فعله، و ان لم يكن مانعاً عنه كما هو الصحيح حيث ان العلم لا يؤثر في واقع العليه و إطار تأثيرها، كما درسنا ذلك سابقاً، فلا فرق بينهما عندئذ أصلاً، فاذا ما هو منشأ هذه الاختلافات و التناقضات بين الأشياء، و ما هو المبرر لها. و بطبيعته الحال لا يمكن تفسيرها تفسيراً يطابق الواقع الموضوعي الأعلى ضوء ما درسناه سابقاً بشكل موسع من ان صدور الأشياء من الله سبحانه بمشيئته و أعمال سلطنته و قدرته، و قد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاويه الأفعال الاختياريه، و زاويه المعاليل الطبيعيه، و على أساس هذا الفرق تحل المشكله (الثالث): انه لا يمكن على ضوء هذه النظرية إثبات عله أولى للعالم التي لم تنبثق عن عله سابقه. و السبب في ذلك ان سلسله المعاليل و الحلقات المتصاعده التي ينبثق بعضها من بعض لا تخلو من ان تتصاعد

تصاعداً لا- نهائياً، أو تكون لها نهايه و لا ثالث لهما، فعلى الأول هو التسلسل الباطل، ضروره ان هذه الحلقات جميعاً معلولات و ارتباطات فتحتاج في وجودها إلى عله أزيله واجبه الوجود، كى تنبثق منها و إلا استحال تحققها و على الثانى لزم وجود المعلول بلا عله، و ذلك لأن للسلسله إذا كانت نهايه فبطبيعه الحال تكون مسبوقه بالعدم و من الطبيعى ان ما يكون مسبوقاً به ممكن فلا يصلح أن يكون عله للعالم و مبدأ له. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انه لا عله له. فالنتيجه على ضوءهما هي وجود الممكن بلا عله و سبب و هو محال، كيف حيث ان فى ذلك القضاء المبرم على مبدأ العليه، فاذن على القائلين بهذه النظرية ان يلتزموا بأحد امرين: اما بالقضاء على مبدأ العليه أو بالتسلسل و كلاهما محال.

(الرابع): ان لازم هذه النظرية انتفاء العله بانتفاء شىء من تلك السلسله، بيان ذلك: ان هذه السلسله و الحلقات حيث انها جميعاً معاليل لعله واحده و نواميس خاصه لها ترتبط بها ارتباطاً ذاتياً و تنبثق من صميم ذاتها و وجودها فيستحيل ان تتخلف عنها، كما يستحيل ان تتخلف. و على هذا الضوء إذا انتفى شىء من تلك السلسله فبطبيعه الحال يكشف عن انتفاء العله، ضروره استحاله انتفاء المعلول مع بقاء علتة و تخلفه عنها. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى انتفاء الاعراض فى هذا الكون و من الطبيعى أن انتفاءها من ناحيه انتفاء علتها و إلا فلا يعقل انتفاؤها، فالتحليل العلمى فى ذلك أدى فى نهايه المطاف إلى انتفاء عله العليل. و على هذا الأساس فلا يمكن تفسير انتفاء بعض الأشياء فى هذا الكون تفسيراً يلائم مع هذه النظرية. فالنتيجه فى نهايه الشوط هي ان تلك النظرية خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هي بطلان نظريه الجبر

مطلقا يعنى فى إطارها الأشعرى و الفلسفى، و انها نظريه لا تطابق الواقع الموضوعى، و لا الوجدان و لا البرهان المنطقى.

#### (٤) نظريه المعتزله: مسأله التفويض و نقدها

مسأله التفويض و نقدها

ذهب المعتزله إلى ان الله سبحانه و تعالى قد فوض العباد فى أفعالهم و حركاتهم إلى سلطنتهم المطلقة على نحو الأصالة و الاستقلال بلا دخل لإرادته و سلطنه أخرى فيها و هم يفعلون ما يشاءون و يعملون ما يريدون من دون حاجه إلى الاستعانه بقدره أخرى و سلطنه ثانيه، و بهذه النقطه تمتاز عن نظريه الأمر بين الأمرين، فان العبد على ضوء تلك النظرية و ان كان له ان يفعل ما يشاء و يعمل ما يريد الا انه فى عين ذلك بحاجة إلى استعانه الغير فلا يكون مستقلا فيه.

و غير خفى ان المفوضه و ان احتفظت بعداله الله تعالى الا انهم وقعوا فى محذور لا يقل عن المحذور الواقع فيه الأشاعره و هو الإسراف فى نفى السلطنه المطلقة عن البارى عز و جل و إثبات الشريك له فى امر الخلق و الإيجاد. و من هنا وردت روايات كثيره تبلغ حد التواتر فى ذم هذه الطائفه، و قد ورد فيها انهم مجوس هذه الأمه حيث ان المجوس يقولون بوجود إلهين أحدهما خالق الخير. و ثانيهما: خالق الشر، و يسمون الأول يزدان، و الثانى أهريمن، و هذه الطائفه تقول بوجود آلهه متعدده بعدد افراد البشر حيث ان هذا المذهب يقوم على أساس ان كلا منهم خالق و موجد بصورة مستقلة بلا حاجه منه إلى الاستعانه بغيره غايه الأمر ان الله تعالى خالق للأشياء الكونيه كالإنسان و نحوه، و الإنسان

ص: ٧٧

خالق لأفعاله الخارجيه من دون افتقاره في ذلك إلى خالقه.

و قد استدل على هذه النظرية بان سر حاجه الممكنات و فقرها إلى العله هو حدوثها، و بعده فلا تحتاج إليها أصلاً، لاستغناء البقاء عن الحاجه إلى المؤثر. و عليه فالإنسان بعد خلقه و إيجاده لا- يحتاج في بقاءه إلى إفاضه الوجود من خالقه فاذن بطبيعته الحال يستند صدور الأفعال إليه استناداً تاماً لا إلى العله المحدثه و من الواضح ان مرد هذا إلى نفي السلطنه عن الله عز و جل على عبده نفياً تاماً.

و الجواب عن ذلك يظهر على ضوء درس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) و نقدها مره في الأفعال الاختياريه، و أخرى في الموجودات التكوينية.

أما في الأفعال الاختياريه فهي واضحه البطلان. و السبب في ذلك ما أشرنا إليه آنفاً من ان كل فعل اختياري مسبوق باعمال القدره و الاختيار و هو فعل اختياري للنفس، و ليس من مقوله الصفات، و واسطه بين الإراده و الأفعال الخارجيه، فالفعل في كل آن يحتاج إليه و لا يعقل بقاءه بعد انعدامه و انتفائه، فهو تابع لاعمال قدره الفاعل حدوثاً و بقاءً فان أعمله قدرته فيه تحقق في الخارج و ان لم يعملها فيه استحاله، فعلى الأول ان استمر في أعمال القدره فيه استمر وجوده و الاستحاله استمراره، و على الجملة فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري و بقاءه في الحاجه إلى السبب و العله (و هو أعمال القدره و السلطنه) فان سر الحاجه و هو إمكانه الوجودي و فقره الذاتى كامن في صميم ذاته و واقع وجوده من دون فرق بين حدوثه و بقاءه، مع ان البقاء هو الحدوث غايه الأمر انه حدوث ثان و وجود آخر في قبال الوجود الأول، و الحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله، و عليه فبطبيعته الحال إذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل

المختار فهو كما يحتاج إلى إعمال قدره فيه و الاختيار، كذلك يحتاج إليه في الآن الثاني و الثالث، وهكذا، فلا يمكن ان نتصور استغناءه في بقاءه عن الفاعل بالاختيار.

و بكلمه أخرى ان كل فعل اختياري ينحل إلى افعال متعدده بتعدد الآتات و الأزمان، فيكون في كل آن فعل صادر بالاختيار و إعمال قدره فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه. و من هنا لا فرق بين الدفع و الرفع عقلا الا بالاعتبار، و هو ان الدفع مانع عن الوجود الأول و الرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقه دفع.

فالنتيجه ان احتياج الأفعال الاختياريه في كل آن إلى الإراده و الاختيار من الواضحات الأوليه، فلا يحتاج إلى زياده مئونه بيان و إقامه برهان.

و أما في الموجودات التكوينيّه فالامر أيضا كذلك، إذ لا شبهه في حاجه الأشياء إلى علل و أسباب فيستحيل ان توجد بدونها، و سر حاجه تلك الأشياء بصوره عامه إلى العله و خضوعها لها بصوره موضوعيه هو ان الحاجه كامنه في ذوات تلك الأشياء، لا في امر خارج عن إطار ذواتها فان كل ممكن في ذاته مفتقر إلى الغير و متعلق به سواء أ كان موجوداً في الخارج أم لم يكن، ضروره ان فقرها كامن في نفس وجوده و من الطبيعي ان الأمر إذا كان كذلك فلا فرق بين الحدوث و البقاء في الحاجه إلى العله فان سر الحاجه -و هو الإمكان- لا ينفك عنه، كيف فان ذاته عين الفقر و الإمكان لا انه ذات لها الفقر.

و على ضوء هذا الأساس، فكما ان الأشياء في حدوثها في أمس الحاجه إلى وجود سبب و عله، فكذلك في بقائها، فلا يمكن ان نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجه، إذ النقطة التي تنبثق منها حاجه الأشياء إلى مبدأ العليه و الإيجاد ليست هي حدوثها، لاستلزام هذه النظرية تحديد حاجه



الممكن إلى العله من ناحيتين:المبدأ و المنتهى.

أما من الناحيه الأولى فلأنها توجب اختصاص الحاجه بالحوادث و هى الأشياء الحادثه بعد العدم،و أما إذا فرض ان للممكن وجوداً مستمراً بصوره أزيله لا توجد فيه حاجه إلى المبدأ،و هذا لا يطابق مع الواقع الموضوعى للممكن حيث يستحيل وجوده من دون عله و سبب،و الا لانقلب الممكن واجباً،و هذا خلف.

و أما من الناحيه الثانيه فلان الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى فى بقائها عن المؤثر.و من الطبيعى انها نظريه خاطئه لا تطابق الواقع الموضوعى،كيف فان حاجه الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنه فى صميم ذاتها و حقيقه وجودها كما عرفت.فالنتيجه ان هذه النظرية بما انها تستلزم هذين الخطأين فى المبدأ و توجب تحديده فى نطاق خاص و إطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها.

فالصحيح إذن هو نظريه ثانيه و هى ان منشأ حاجه الأشياء إلى المبدأ و خضوعها له خضوعاً ذاتياً هو إمكانها الوجودى و فقرها الذاتى.و على هذا الأساس فلا فرق بين الحدوث و البقاء أصلاً.

و نتيجه ذلك ان المعلول يرتبط بالعله ارتباطاً ذاتياً و واقعياً،و يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العله،كما لا يمكن ان تبقى العله و المعلول غير باق،و قد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العله و المعلول زماناً:

و قد يناقش فى ذلك الارتباط بأنه مخالف لظواهر الموجودات التكوينية من الطبيعى و الصناعيه حيث انها باقيه بعد انتفاء علتها،و هذا يكشف عن عدم صحه قانون التعاصر و الارتباط و انه لا مانع من بقاء المعلول و استمرار وجوده بعد انتفاء علتته،و ذلك كالعمارات التى بناها البناءون و آلاف من

العمال،فانها تبقى سنين متماديه بعد انتهاء عمليه العماره و البناء،و كالطرق و الجسور و وسائل النقل الماديه بشتى أنواعها،و المكائن و المصانع و ما شاكلها مما شاده المهندسون و ذوو الخبره و الفن فى شتى ميادينها،فانها بعد انتهاء عمليتها تبقى إلى سنين متطاوله و أمد بعيد من دون عله و سبب مباشر لها، و كالجبال و الأحجار و الأشجار و غيرها من الموجودات الطبيعیه على سطح الأرض،فانها باقيه من دون حاجه فى بقائها إلى عله مباشره لها.

فالتتيجه أن ظواهر تلك الأمثله تعارض قانون التعاصر و الارتباط، حيث انها بظاهاها تكشف عن ان المعلول لا يحتاج فى بقائه و استمرار وجوده إلى عله،بل هو باق مع انتفاء علتة.

و لناخذ بالنقد على تلك المناقشه،و حاصله هو انها قد نشأت عن عدم فهم معنى مبدأ العليه فهماً موضوعياً،و قد تقدم بيان ذلك و قلنا هناك ان حاجه الأشياء إلى مبدأ و سبب كامنه فى واقع ذاتها و صميم وجودها، و لا- يمكن ان تملك حريتها بعد حدوثها.و الوجه فى ذلك هو ان عله تلك الأشياء و الظواهر حدوثاً غير علتها بقاء،و بما ان الرّجل المناقش لم ينظر إلى عله تلك الظواهر لا حدوثاً و لا بقاء نظره صحيحه موضوعيه وقع فى هذا الاشتباه و الخطأ بيان ذلك ان ما هو معلول للمهندسين و البنائين و آلاف من العمال فى بناء العمارات و الدور بشتى ألوانها،و صنع الطرق و الجسور و الوسائل الماديه الأخرى بمختلف اشكالها من السيارات و الطيارات و الصواريخ و المكائن و ما شاكلها انما هو نفس عمليه بنائها و صنعها و تركيبها و تصميمها فى إطار مخصوص و من الطبيعى ان تلك العمليه نتيجته عدّه من حركات أيدي الفنانين و العمال و الجهود التى يقومون بها،و نتيجته تجميع المواد الخام الأوليه من الحديد و الخشب و الأجر و غيرها لتصنيع هذه الصناعات و تعمير تلك العمارات و من المعلوم ان ما هو معلول للعمال و الصادر منهم بالإرادته و الاختيار انما هو هذه

الحركات لا غيرها، و لذا تنقطع تلك الحركات بصرف اضراب العمال عن العمل و كف أيديهم عنها.

و أما بقاء تلك الأشياء و الظواهر على وضعها الخاصّ و إطارها المعين فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعيه، و قوه حيويتها، و أثر الجاذبيه العامه التي تفرض على تلك الجاذبيه المحافظه على وضع الأشياء بنظامها الخاصّ، و نسبه الجاذبيه إلى هذه الأشياء كنسبه الطاقه الكهربائيه إلى الحديد عند اتصاله بها بقوه جاذبيه طبيعيه تجره إليها آنأ فأناً بحيث لو انقطعت منه تلك القوه لانقطع منه الجذب لا محاله.

و من ذلك يظهر سر بقاء الكره الأرضيه و غيرها بما فيها من الجبال و الأحجار و الأشجار و المياه و ما شاكلها من الأشياء الطبيعيه على وضعها الخاصّ و مواضعها المخصوصه، و ذلك نتيجة خصائص طبيعيه موجوده في صميم موادها، و القوه الجاذبيه التي تفرض على جميع الأشياء الكونيه و المواد الطبيعيه. و قد أصبحت عموميه هذه القوه في يومنا هذا من الواضحات و قد أودعها الله سبحانه و تعالى في صميم هذه الكره الأرضيه و غيرها للتحفظ على الكره و ما عليها على وضعها المعين و نظامها الخاصّ في حين انها تتحرك في هذا الفضاء الكونى بسرعه هائله و في مدار خاص حول الشمس.

و ان شئت فقل ان بقاء تلك الظواهر و الموجودات الممكنه معلول لخصائص تلك المواد الطبيعيه من ناحيه، و القوه الجاذبيه المحافظه عليها من ناحيه أخرى فلا تملك حريتها بقاء، كما لا تملك حدوداً.

و نتيجة ذلك نقطتان متقابلتان: (الأولى) بطلان نظريه ان سر حاجه الأشياء إلى العله هو الحدوث، لأن تلك النظريه ترتكز على أساس تحديد حاجه الأشياء إلى العله في إطار خاص و نطاق مخصوص لا يطابق

الواقع الموضوعي، و عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً يطابق الواقع (الثانيه) صحه نظريه ان سر الحاجه إلى العله هو إمكان الوجود، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العليه فهماً صحيحاً مطابقاً للواقع، و ان حاجه الأشياء إلى المبدأ كامنه في صميم وجوداتها فلا يعقل وجود متحرر عن المبدأ.

و قد تحصل من ذلك ان الأشياء بشتى أنواعها و اشكالها خاضعه للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً، و هذا لا ينافي ان يكون تكوينها و إيجادها بمشيئه الله تعالى و أعمال قدرته من دون ان يحكم عليه قانون التناسب و السنخيه، كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه. أو فقل ان الأفعال الاختياريه تشترك مع المعاليل الطبيعيه في نقطه واحده و هي الخضوع للمبدأ و السبب خضوعاً ذاتياً الكامن في صميم ذاتها و وجودها. و لكنها تفترق عنها في نقطه أخرى و هي ان المعاليل تصدر عن عللها على ضوء قانون التناسب دون الأفعال، فانها تصدر عن مبدئها على ضوء الاختيار و أعمال القدره.

### (5) نظريه الإماميه: مسأله الأمر بين الأمرين

مسأله الأمر بين الأمرين

ان طائفه الإماميه بعد رفض نظريه الأشاعره في افعال العباد، و نقدها صريحاً. و رفض نظريه المعتزله فيها، و نقدها كذلك اختارت نظريه ثالثه فيها و هي (الأمر بين الأمرين) و هي نظريه وسطى لا إفراط فيها و لا تفريط، و قد أرشدت الطائفه إلى هذه النظرية الروايات الوارده في هذا الموضوع من الأئمه الأطهار عليهم السلام [١] الداله على بطلان الجبر و التفويض من ناحيه و على إثبات الأمر بين الأمرين من ناحيه أخرى، و لو لا- تلك الروايات لوقعوا بطبيعه الحال في جانبي الإفراط أو التفريط، كما وقع أصحاب النظريتين الأوليين.



و على ضوء هذه الروايات كان علينا ان نتخذ لك النظرية لكي نثبت بها العدالة و السلطنة لله سبحانه و تعالى معا بيان ذلك: ان نظرية الأشاعره و ان تضمنت إثبات السلطنة المطلقة للبارى عز و جل لا ان فيها

ص: ٨٥

القضاء الحاسم على عدالته سبحانه تعالى، و سنتكلم فيها من هذه الناحيه فى البحث الآتى إن شاء الله تعالى. و نظريه المعتزله على عكسها يعنى انها و ان تضمنت إثبات العدالة للبارى تعالى الا انها تنفى بشكل قاطع سلطنته المطلقه

ص: ٨٦

و أسرفت في تحديدها. و على هذا فبطبيعته الحال يتعين الأخذ بمدلول الروايات لا من ناحيه التعبد بها حيث ان المسأله ليست من المسائل التعبدية بل من ناحيه ان الطريق الوسط الذى يمكن به حل مشكله الجبر و التفويض منحصر فيه.

تفصيل ذلك: ان افعال العباد تتوقف على مقدمتين (الأولى) حياتهم و قدرتهم و علمهم و ما شاكل ذلك (الثانيه) مشيئتهم و أعمالهم القدره نحو إيجادها فى الخارج، و المقدمه الأولى تفيض من الله تعالى و ترتبط بذاته الأزليه ارتباطاً ذاتياً، و خاضعه له يعنى انها عين الربط و الخضوع، لا انه شىء له الربط و الخضوع. و على هذا الضوء لو انقطعت الإفاضه من الله.

سبحانه و تعالى فى آن انقطعت الحياه فيه حتماً. و قد أقمت البرهان على ذلك بصوره مفصله عند نقد نظريه المعتزله، و بينا هناك ان سر حاجه الممكن إلى المبدأ كامن فى صميم ذاته و وجوده، فلا فرق بين حدوثه و بقائه من هذه الناحيه أصلاً.

و المقدمه الثانيه تفيض من العباد عند فرض وجود المقدمه الأولى، فهى مرتبطه بها فى واقع مغزاها و متفرعه عليها ذاتاً و عليه فلا يصدر فعل من العبد الا عند إفاضه كلتا المقدمتين، و اما إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه. و على أساس ذلك صح اسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صح اسناده إلى العبد.

و لتوضيح ذلك نضرب مثالا- عرفياً لتمييز كل من نظريتى الجبر و التفويض عن نظريه الإماميه. بيانه: ان الفعل الصادر من العبد خارجاً على ثلاثه أصناف:

(الأول): ما يصدر منه بغير اختياره و إرادته و ذلك كما لو افترضنا شخصاً مرتعش اليد و قد فقدت قدرته و اختياره فى تحريك يده ففى مثله



إذا ربط المولى بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً، وفرضنا ان فى جنبه شخصاً واقداً و هو يعلم ان السيف المشدود فى يده سيقع عليه فيهلكه حتماً. و من الطبيعى ان مثل هذا الفعل خارج عن اختياره و لا يستند إليه، و لا يراه العقلاء مسئولا عن هذا الحادث و لا يتوجه إليه الذم و اللوم أصلاً، بل المسئول عنه انما هو من ربط يده بالسيف و يتوجه إليه اللوم و الذم، و هذا واقع نظريه الجبر و حقيقتها.

(الثانى) ما يصدر منه باختياره و استقلاله من دون حاجه إلى غيره أصلاً و ذلك كما إذا افترضنا ان المولى أعطى سيفاً قاطعاً بيد شخص حر و قد ملك تنفيذ إرادته و تحريك يده، ففى مثل ذلك إذا صدر منه قتل فى الخارج يستند إليه دون المعطى، و ان كان المعطى يعلم ان إعطاءه السيف ينتهى به إلى القتل كما انه يستطيع ان يأخذ السيف منه متى شاء و لكن كل ذلك لا يصح استناد الفعل إليه فان الاستناد بدور مدار دخل شخص فى وجوده خارجاً، و المفروض انه لا مؤثر فى وجوده ما عدا تحريك يده الذى كان مستقلاً فيه. و هذا واقع نظريه التفويض و حقيقتها.

(الثالث) ما يصدر منه باختياره و أعمال قدرته على رغم أنه فقير بذاته و بحاجه فى كل آن إلى غيره بحيث لو انقطع منه مدد الغير فى انقطع الفعل فيه حتماً، و ذلك كما إذا افترضنا ان للمولى عبداً مشلولاً غير قادر على الحركه فربط المولى بجسمه تياراً كهربائياً ليعت فى عضلاته قوه و نشاطاً نحو العمل، و ليصبح بذلك قادراً على تحريكها، و أخذ المولى رأس التيار الكهربائى بيده و هو الساعى لا لإيصال القوه فى كل آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد فى آن عن السلك الكهربائى انقطعت القوه عن جسمه فيه و أصبح عاجزاً. و على هذا فلو أوصل المولى تلك القوه إلى جسمه و ذهب باختياره و قتل شخصاً و المولى يعلم بما فعله ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى

كل منهما، اما إلى العبد فحيث أنه صار متمكناً من إيجاد الفعل و عدمه بعد ان أوصل المولى القوه إليه و أوجد القدره فى عضلاته و هو قد فعل باختياره و إعمال قدرته، و أما إلى المولى فحيث أنه كان معطى القوه و القدره له حتى حال الفعل و الاشتغال بالقتل، مع أنه متمكن من قطع القوه عنه فى كل آن شاء و أراد، و هذا هو واقع نظريه الأمر بين الأمرين و حقيقتها.

و بعد ذلك نقول: ان الأشاعره تدعى ان افعال العباد من قبيل الأول، حيث أنها لم تصدر عنهم باختيارهم و إرادتهم بل هى جميعاً بإرادة الله تعالى التى لا- تتخلف عنها، و هم قد أصبحوا مضطرين إليها و مجبورين فى حركاتهم و سكناتهم كالميت فى يد الغسال. و من هنا قلنا ان فى ذلك القضاء الحاسم على عدالته سبحانه و تعالى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم نقد هذه النظرية بشكل موسع و جدياً و برهاناً. و قد أثبتنا ان تلك النظرية لا- تتعدى عن مجرد الافتراض بدون ان يكون لها واقع موضوعى.

و المعتزله تدعى ان افعال العباد من قبيل الثانى و انهم مستقلون فى حركاتهم و سكناتهم، و انما يفتقرون إلى إفاضه الحياه و القدره من الله تعالى حدوثاً فحسب، و لا يفتقرون إلى عله جديده بقاء. بل العله الأولى كافيه فى بقاء القدره و الاختيار لهم إلى نهايه المطاف. و من هنا قلنا ان هذه النظرية قد أسرفت فى تحديد سلطنه البارى سبحانه و تعالى. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد سبق ان تلك النظرية تقوم على أساس نظريه الحدوث و هى النظرية القائله بان سر حاجه الأشياء إلى أسبابها هو حدوثها، و لكن قد أثبتنا آنفاً خطأ تلك النظرية بشكل واضح، و ان سر حاجه الأشياء إلى أسبابها هو إمكانها الوجودى لا حدوثها، و لا فرق فيه بين الحدوث و البقاء.

و الإماميه تدعى ان افعال العباد من قبيل الثالث، وقد عرفت ان النظرية الوسطى هي تلك النظرية (الأمر بين الأمرين) و تريد الآن درس هذه النظرية بصورة أعمق منطقياً و موضوعياً. قد تقدم ان سر حاجه الأشياء إلى العله بصورة عامه-الكامن في جوهر ذاتها و صميم وجودها- هو إمكانها الوجودي و فقرها الذاتى فى قبال واجب الوجود و الغنى بالذات، و معنى إمكانها الوجودي بالتحليل العلمى انها عين الربط و التعلق، لا ذات لها الربط و التعلق و إلا لكانت فى ذاتها غنية و غير مفتقره إلى المبدأ، و فى ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب و هو مستحيل.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنه لا فرق فى ذلك بين وجودها فى أول سلسلتها و حلقاتها التصاعديه و بين وجودها فى نهايه تلك السلسله لاشتراكهما فى هذه النقطة و هى الإمكان و الفقر الذاتى و إلا لزم كون الممكن واجباً فى نهايه المطاف.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الأشياء الخارجيه بكافه اشكالها أشياء تعلقيه و ارتباطيه، و انها عين التعلق و الارتباط و هو مقوم لكيانها و وجودها، فلا يعقل استغناؤها عن المبدأ، ضروره استحاله استغنائها عن شىء ترتبط به و تعلق. و من نفس هذا البيان يظهر لنا أن الموجود الخارجى إذا لم يكن فى ذاته تعلقياً و ارتباطياً لا يشمله مبدأ العليه بداهه أنه لا واقع للمعلول وراء ارتباطه بالعله ذاتاً، فما لم يكن مرتبطاً بشىء كذلك لا يعقل ان يكون ذلك الشىء مبدأ له و عله، و من هنا لا يكون كل مرتبط بشىء معلولاً له.

فبالنتيجه ان الموجود الخارجى لا- يخلو أما أن يكون ممكن الوجود و هو عين التعلق و الارتباط، أو يكون واجب الوجود و هو الغنى بالذات، و لا- ثالث لهما. و على أساس ذلك ان تلك الأشياء كما تفتقر فى حدودها إلى إفاضه المبدأ، كذلك تفتقر فى بقائها الذى هو الحدوث فى الشوط الثانى،

و لا بد في بقائها و استمرارها من استمرار إفاضه الوجود من المبدأ عليها، فلو انقطعت الإفاضه عليها في آن ماتت تلك الأشياء فيه حتماً و انعدمت، بدهاه استحاله بقاء ما هو عين التعلق و الارتباط بدون ما يتعلق به و يرتبط و نظيرها وجود النور داخل الزجاج بواسطة القوه و الطاقه الكهربائيه التي تصل إليه بالأسلاك و التيارات من مركز توليدها، و لا يمكن استغناء وجود النور بقاء عن وجود هذه الطاقه، فاستمرار وجوده فيه باستمرار وصول تلك الطاقه إليه آنأ بعد آن، و لو انعدمت تلك الطاقه عنه في آن انعدم النور فيه فوراً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة الدقيقه و هي ان الوجود الممكن بشتى ألوانه و اشكاله وجود تعلقى و ارتباطى، فالتعلق و الارتباط مقوم لوجوده و كيانه: و على أساس تلك النتيجة فالإنسان يفتقر كل آن في حفظ كيانه و وجوده و قدرته إلى الإفاضه من المبدأ عليه، و لو انقطعت إفاضه الوجود منه مات كما لو انقطعت إفاضه القدره عنه عجز.

و قد يناقش في هذه النتيجة بأنها مخالفه لظواهر الأشياء الكونيه، فانها باقيه بعد انتفاء علتها، و لو كان وجود المعلول وجوداً تعلقياً ارتباطياً لم يعقل بقاءه بعد انتفاء علتها.

و الجواب عن هذه المناقشه قد تقدم بصوره مفصله عند نقد نظريه المعتزله، و أثبتنا هناك ان المناقش بما أنه لم يصل إلى تحليل مبدأ العليه لتلك الظواهر حدوداً و بقاء وقع في هذا الخطأ و الاشتباه فلاحظ.

لا بأس ان نشير في ختام هذا الشوط إلى نقطتين:

(الأولى) ان مرد حديثنا عن ان الأشياء الخارجيه بكافه أنواعها أشياء تعلقيه و ارتباطيه تتعلق بالمبدأ الأعلى و ترتبط به ليس إلى نفى العليه بين تلك الأشياء، بل مرده إلى ان تلك الأشياء بعلمها و معاليلها تتصاعد

إلى سبب أعمق و تنتهي إلى مبدأ أعلى ما وراء حدودها.و السبب في ذلك ان تلك الأشياء بكافه سلسلتها التصاعديه و حلقاتها الطويله و العرضيه خاضعه لمبدأ العليه،و لا يمكن افتراض شىء بينها متحرر عن هذا المبدأ،ليكون هو السبب الأول لها،فاذن لا بد من انتهاء السلسله جميعاً في نهايه المطاف إلى عله غنيه بذاتها،لتقطع السلسله بها و تضع لها بدايه أزلية.مثلا بقاء ظواهر الأشياء استند إلى بقاء عللها و هى الخاصيه الموجوده في موادها من ناحيه،و القوه الجاذبيه التى تفرض المحافظه عليها من ناحيه أخرى، و ترتبط تلك الظواهر بهما ارتباطاً ذاتياً،فلا يعقل بقاؤها على وضعها بدونهما ثم نقل الكلام إلى عللها و هى تواجه نفس مسأله الافتقار إلى مبدأ العليه و هكذا إلى ان تصل الحلقات إلى السبب الأعلى الغنى بالذات المتحرر من مبدأ العليه.

(الثانيه)ان ارتباط المعلول بالعله الطبيعیه يفترق عن ارتباط المعلول بالعله الفاعليه في نقطه،و يشترك معه في نقطه أخرى.

اما نقطه الافتراق فهى ان المعلول فى العلل الطبيعیه يرتبط بذات العله و ينبثق من صميم كيائها و وجودها.و من هنا قلنا ان تأثير العله فى المعلول يقوم على ضوء قانون التناسب.و اما المعلول فى الفواعل الإراديه فلا يرتبط بذات الفاعل و العله و لا ينبثق من صميم وجودها.و من هنا لا- يقوم تأثيره فيه على أساس مسأله التناسب.نعم يرتبط المعلول فيها بمشيئه الفاعل و أعمال قدرته ارتباطاً ذاتياً يعنى يستحيل انفكاكه عنها حدوثاً و بقاء،و متى تحققت المشيئه تحقق الفعل،و متى انعدمت انعدم.و على ذلك فمرد ارتباط الأشياء الكونيه بالمبدأ الأزلى و تعلقها به ذاتاً إلى ارتباط تلك الأشياء بمشيئته و أعمال قدرته،و انها خاضعه لها خضوعاً ذاتياً و تعلق بها حدوثاً و بقاء،فمتى تحققت المشيئه الإلهيه بإيجاد شىء وجد،و متى

انعدمت انعدم، فلا يعقل بقاءه مع انعدمها، ولا تتعلق بالذات الأزلية، ولا تنبثق من صميم كيانها ووجودها، كما عليه الفلاسفة.

و من هنا قد استطعنا ان نضع الحجر الأساسى للفرق بين نظريتنا و نظريه الفلاسفه، فبناء على نظريتنا ارتباط تلك الأشياء بكافه حلقاتها بمشيئته تعالى و أعمال سلطنته و قدرته و بناء على نظريه الفلاسفه ارتباطها فى واقع كيانها بذاته الأزليه، و تنبثق من صميم وجودها، و قد تقدم عرض هذه الناحيه و نقدها فى ضمن البحوث السابقه بشكل موسع.

و أما نقطه الاشتراك فهى ان المعلول كما لا- واقع له ما وراء ارتباطه بالعله و تعلقه بها تعلقاً فى جوهر ذاته و كيان وجوده، لما مضى من أن مطلق الارتباط القائم بين شيئين لا يشكل علاقته العليه بينهما و كذلك الفعل لا واقع موضوعى له ما وراء ارتباطه بمشيئته الفاعل و أعمال قدرته و تعلقه بها تعلقاً فى واقع ذاته و كيانه، و يدور وجوده مدارها حدوثاً و بقاء، فمتى شاء إيجاد و جد، و متى لم يشأ لم يوجد.

فالنتيجه أن المعلول الطبيعى و الفعل الاختيارى يشتركان فى ان وجودهما عين الارتباط و التعلق، لكن الأول تعلق بذات العله، و الثانى بمشيئته الفاعل، لا بذاته، رغم ان صدور الأول يقوم على أساس قانون التناسب و مبدأ الحتم و الوجوب، و صدور الثانى يقوم على أساس الاختيار و قد تقدم درس هذه النواحي بصوره موسعه فى ضمن البحوث السالفه قد انتهينا فى نهايه المطاف إلى هذه النتيجة و هى أن للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيين: أحدهما نسبه إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و أعمال قدرته و ثانيتهما: نسبه إلى الله تعالى باعتبار أنه معطى الحياه و القدره له فى كل آن و بصوره مستمره حتى فى آن اشتغاله بالعمل، و تلك النتيجة هى المطابقه للواقع الموضوعى و المنطق العقلى

و لا مناص عنها. و مردها إلى أن مشيئه العبد تتفرع على مشيئه الله سبحانه و تعالى و أعمال سلطنته. و قد أشار إلى هذه الناحيه فى عده من الآيات الكريمه منها قوله تعالى: (و ما تشاءون إلا ان يشاء الله) حيث قد أثبت عز و جل أنه لا مشيئه للعباد إلا بمشيئه الله تعالى، و مدلول ذلك كما مضى فى ضمن البحوث السابقه أن مشيئه الله تعالى لم تتعلق بافعال العباد و انما تتعلق بمبادئها كالحياه و القدره و ما شاكلهما، و بطبيعه الحال ان المشيئه للعبد انما تتصور فى فرض وجود تلك المبادئ بمشيئه الله سبحانه، و اما فى فرض عدمها بعدم مشيئه البارى عز و جل فلا تتصور، لأنها لا يمكن ان توجد بدون وجود ما تتفرع عليه. فالآيه الكريمه تشير إلى هذا المعنى.

و منها قوله تعالى: (و لا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً إلا ان يشاء الله) حيث قد عرفت ان البعد لا يكون فاعلاً لفعل إلا ان يشاء الله تعالى حياته و قدرته و نحوهما مما يتوقف عليه فعله خارجاً، و بدون ذلك لا يعقل كونه فاعلاً له، و عليه فمن الطبيعى أن فعله فى الغد يتوقف على تعلق مشيئه الله تعالى بحياته و قدرته فيه، و إلا استحال صدوره منه، فالآيه تشير إلى هذا المعنى.

و يحتمل أن يكون المراد من الآيه معنى آخر و هو إنكم لا تقولون لشيء سنفعل كذا و كذا غداً إلا أن يشأ الله خلافه فتكون جملة إلا أن يشاء الله مقوله القول، و يعبر عن هذا المعنى فى لغه الفرس (اگر خدا بگذارد) و مرجع هذا المعنى إلى استقلال العبد و تفويضه فى فعله إذا لم يشأ الله خلافه، و لذا منعت الآيه المباركه عن ذلك بقوله و لا تقولن لشيء إلخ، و لعل هذا المعنى أظهر من المعنى الأول كما لا يخفى.

و منها قوله تعالى (قل لا- أملك لنفسى نفعاً و لا- ضرراً إلا ما شاء الله) حيث قد ظهر مما تقدم ان الآيه الكريمه لا تدل على الجبر، بل تدل على

واقع الأمر بين الأمرين، بتقريب ان المشيئة الإلهيه لو لم تتعلق بإفاضه الحياه للإنسان و القدره له فلا يملك الإنسان لنفسه نفعاً و لا ضرراً، و لا يقدر على شىء، بداهه أنه لا حياه له عندئذ و لا قدره كى يكون مالكاً و قادراً، فملكه النفع أو الضرر لنفسه يتوقف على تعلق مشيئته تعالى بحياته و قدرته آنأ فأناً، و يدور مداره حدوثاً و بقاءً، و بدونه فلا ملك له أصلاً و لا سلطان.

و منها قوله تعالى (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) حيث قد أسندت الآيه الكريمه الضلاله و الهدايه إلى الله سبحانه و تعالى، مع انهما من افعال العباد. و سره ما ذكرناه من ان افعال العباد و أن لم تقع تحت مشيئته البارى عز و جل مباشره إلا ان مبادئ تلك الأفعال بيد مشيئته تعالى و تحت إرادته، و قد تقدم ان هذه الجبهه كافيه لصحه اسناد هذه الأفعال إليه تعالى حقيقه من دون عنايه و مجاز.

فالتتيجه ان هذه الآيات و أمثالها تطابق نظريه الأمر بين الأمرين و لا- تخالفها. و توهم ان أمثال تلك الآيات تدل على نظريه الجبر-خاطئ- جداً، فان هذا التوهم قد نشأ من عدم فهم معنى نظريه الأمر بين الأمرين فهماً صحيحاً كاملاً و مطابقاً للواقع الموضوعى، و أما بناء على ما فسرنا به هذه النظرية فلا يبقى مجال لمثل هذا التخيل و التوهم أبداً.

ثم انه لا بأس بالإشاره فى نهايه المطاف إلى نقطتين:

(الأولى) ان الفخر الرازى قد أورد شبهه على ضوء الهيئه القديمه و حاصلها هو ان الله تعالى خلق الكائنات على ترتيب خاص و حلقات تصاعديه مخصوصه و هى انه تعالى خلق الكره الأرضيه و جعلها نقطه الدائره و مركزاً لها، ثم كره الماء، ثم كره الهواء، ثم كره النار، ثم الفلك الأول و هكذا إلى ان ينتهى إلى الفلك التاسع و هو فلك الأفلاك المسمى



بالفلك الأطلس، و أما ما وراءه فلا خلاً و لا ملاً و لا يعلمه الا الله سبحانه و تعالى ثم انه تعالى جعل لكل من تلك الكرات و الأفلاك حركه خاصه من القسريه و الطبيعیه، فجعل حركه الشمس مثلاً من المشرق إلى المغرب، و لم يجعلها من الشمال إلى الجنوب أو من المغرب إلى المشرق، و هكذا. و بعد ذلك قال: ان للسائل ان يسأل عن ان الله تعالى لما لم يجعل العالم على شكل آخر و ترتيب ثان بان يجعل حركه الشمس مثلاً من المغرب إلى المشرق، و هكذا، و بأى مرجح جعل العالم على الشكل الحالى دون غيره، فيلزم الترجيح من دون المرجح و هو محال.

و حكى صدر المتألهين هذه الشبهه عنه فى مشاعره و أجاب عنها بعده و جوه. و نقل شيخنا الأستاذ (قده) ان صدر المتألهين قد تعرض لهذه الشبهه فى شرح الأصول الكافى، و لكن لم يأت بالجواب عنها الا باللعن و الشتم و اعترف بأنه أتى بشبهه لا جواب لها.

و غير خفى ان إيراد الفخر هذه الشبهه على ضوء الهيئه القديمه لا من جهه ابتناء الشبهه عليها، بل من ناحيه ان أفكارهم عن العالم فى ذلك العصر و تصورهم عنه كانت قائمه على أساس تلك الهيئه و الا فالشبهه غير مختصه بها، بل تجيء على ضوء الأفكار الجديده عن العالم فى العصر الحاضر أيضاً، حيث ان للسائل ان يسأل عن ان الله تعالى لما ذا جعل حركه الأرض قول الشمس دون العكس، و هكذا.

و لنأخذ بالنقد فى هذه الشبهه على ضوء كلتا النظريتين يعنى (نظريتنا و نظريه الفلاسفه).

اما على نظريتنا فلأنها ساقطه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

و السبب فى ذلك هو ان الفعل الاختيارى انما يفتقر فى وجوده إلى إعمال قدره الفاعل و اختياره، فمتى أعمل قدرته نحو إيجاده وجد و الا فلا، سواء أ كان

هناك مرجح خارجي يقتضى وجوده أم لم يكن، وهذا بخلاف المعلول فان صدوره عن العله انما هو فى إطار قانون التناسب، و يستحيل صدوره فى خارج هذا الإطار. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا فى بحث الوضع ان الترجيح بلا مرجح لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه مستحيلاً و ذلك كما إذا تعلق الغرض بصرف وجود الطبيعى فى الخارج و افترضنا ان افراده كانت متساويه الإقدام بالإضافه إليه فعندئذ اختيار أى فرد منها دون آخر لم يكن قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. نعم اختيار فعل من دون تعلق غرض به لا بشخصه و لا بنوعه لغو و قبيح، لا انه محال.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان المشيئه الإلهيه حيث تعلقت بخلق العالم و إيجادها، فاختياره تعالى هذا الشكل الخاص له و الترتيب المخصوص المشتمل على الأنظمه الخاصه المعينه من بين الأشكال المتعدده المفترض تساويها لا يكون قبيحاً فضلاً عن كونه محالاً. على ان الترجيح بلا مرجح لو كان قبيحاً لقلنا بطبيعته الحال بوجود المرجح فى اختياره و الاستحالة صدوره من الحكيم تعالى، بداهه أنه ليس بإمكاننا نفى وجود المرجح فيه و دعوى تساويه مع بقية الافراد و الأشكال، و كيف كان فالشبهه واهيه جداً.

و أما على نظريه الفلاسفه فالامر أيضاً كذلك، و الوجه فيه ان صدور المعلول عن العله و ان كان يحتاج إلى وجود مرجح إلا ان المرجح عباره عن وجود التناسب بينهما، و بدونه يستحيل صدوره منها. و على هذا الأساس لا محاله يكون وجود العالم بهذا الشكل و الترتيب الخاص معلولاً لعله مناسبه له و إلا استحالة وجوده كذلك. و بكلمه أخرى قد تقدم ان تأثير العله فى المعلول على ضوء قانون التناسب بينهما، و عليه فالتناسب الموجود بين العالم و علتة لا يخلو من ان يكون موجوداً بين وجوده بهذا الشكل و وجود علتة أو يكون موجوداً بين وجوده بشكل آخر و وجود علتة و لا

ثالث لهما، فعلى الأول يجب وجوده بالشكل الحالى و يستحيل وجوده بشكل آخر و على الثانى عكس ذلك و حيث ان العالم قد وجد بهذا الشكل فنستكشف عن وجود المرجح فيه لا فى غيره.

(الثانيه) قد عرفت ان للفعل الصادر من العبد إسنادين حقيقيين (أحدهما) إلى فاعله مباشره (و ثانيهما) إلى معطى مقدماته و مباديه التى يتوقف الفعل عليها و هو الله سبحانه و تعالى. و لكن قد يكون اسناده إلى الله تعالى أولى فى نظر العرف من اسناده إلى العبد، و قد يكون بالعكس و لتوضيح ذلك نأخذ بمثال و هو ان من هياً جميع مقدمات سفر شخص إلى زياره بيت الله الحرام مثلا من الزاد و الراحله و نحوهما و سعى له فى إنجاز تمام مهماته و قد أنجزها حتى أحضر له سياره خاصه أو طائرته فلم يبق الا ان يركب فيها و يذهب بها إلى الحج، فعندئذ إذا ركب فيها و ذهب و أدى تمام المناسك، فالعرف يرى أولويه اسناد هذا العمل إلى من هياً له المقدمات دون فاعله. و اما لو استغل هذا الشخص الطائرته و ذهب بها إلى مكان لا يرضى الله و رسوله به و عمل ما عمل هناك، فالفعل فى نظر العرف مستند إلى فاعله مباشره دون من هياً المقدمات له.

و كذلك الحال فى افعال العباد، فان كافه مباديها من الحياه و القدره و نحوهما تحت مشيئته تعالى و إرادته كما عرفت سابقاً. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الله تعالى قد بين طريق الحق و الباطل، و الهدايه و الضلال، و السعاده و الشقاوه، و ما يترتب عليهما من دخول الجنه و النار بإرسال الرسل و إنزال الكتب.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الله تعالى يعطى تلك المبادئ و المقدمات لهم ليصرفوها فى سبل الخير و طرق الهدايه و السعاده و يرتكبوا بها الأفعال الحسنه، لا فى سبل الشر و طرق الضلاله و الشقاوه، و عندئذ

بطبيعته الحال الأفعال الصادرة منهم ان كانت حسنه و مصداقاً لسبل الخير و طرق الهدايه لكان استنادها في نظر العرف إلى الله تعالى أولى من استنادها إليهم و ان كانت قبيحه و مصداقاً لسبل الشر و طرق الضلاله لكان استنادها إليهم أولى من استنادها إليه سبحانه و تعالى و ان كان لا- فرق بينهما في نظر العقل. و على هذا نحمل ما ورد في بعض الروايات بهذا المضمون أني أولى بحسناتك من نفسك و أنت أولى بسيئاتك مني، فان النظر فيه إلى ما ذكرناه من التفاوت في نظر العرف دون النظر الدقي العقلي. و هذا لا ينافي ما حققناه من صحه استناد العمل إلى الله تعالى و إلى فاعله المباشر حقيقه.

#### (٦) نظريه العلماء

مسأله العقاب لا إشكال في صحه عقاب العبد و حسنه على مخالفه المولى على ضوء نظريتي الإماميه و المعتزله حيث ان العقاب على ضوئهما عقاب على امر اختياري، و لا يكون عقاباً على امر خارج عن الاختيار ليكون قبيحاً، و من الطبيعي ان العقل يستقل بحسن العقاب على امر اختياري. و قد تقدم و ان العبد مختار في فعله في ضمن البحوث السالفه بشكل موسع.

و أما على نظريه الأشاعره فيشكل عقاب العبيد على أفعالهم و كذلك على نظريه الفلاسفه، ضروره ان العقاب على ضوء كلتا النظريتين عقاب على الأمر الخارج عن الاختيار. و من الطبيعي ان العقل قد استقل بقبح العقاب على ما هو الخارج عن الاختيار، بل عندئذ لا فائده لبعث الرسل و إنزال الكتب أصلاً، حيث ان الكل بقضاء الله و قدره فما تعلق قضاء الله بوجوده و جب و ما تعلق قضاء الله بعدمه امتنع، فاذن ما فائده الأمر

و النهى.و من هنا قد تصدوا للجواب عن ذلك بوجه.

(الأول) ما عن صدر المتألهين و إليك نصه:(اما الأمر و النهى فوقعهما أيضا من القضاء و القدر، و اما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فان الأغذية الرديئه كما انها أسباب للأمراض الجسمانيه كذلك العقائد الفاسده و الأعمال الباطله أسباب للأمراض النفسانيه، و كذلك فى جانب الثواب).

و هذا الجواب غير مفيد، و السبب فى ذلك أولا ان الثواب و العقاب ليسا من لوازم افعال العباد التى لا تنفك عنها، بل هما فعلا اختياريان للمولى و إلا فلا معنى للشفاعه و الغفران اللذان قد ثبتا بنص من الكتاب و السنه. و ثانياً ان أفعال العباد إذا كانت واقعه بقضاء الله تعالى فبطبيعته الحال هى خارجه عن اختيارهم. و من هنا قد صرح بان ما تعلق به قضاء الله و جب و لا يعقل تخلفه عنه. و على هذا فما فائده بعث الرسل و إنزال الكتب و الأمر و النهى.

و بكلمه أخرى بهذا الجواب و ان كان تدفع مسأله قبح العقاب على امر خارج عن الاختيار حيث ان تلك المسأله تقوم على أساس ان العقاب فعل اختيارى للمولى، فعندئذ لا محاله يكون قبيحاً. و اما لو كان من لوازم الأفعال القبيحه و العقائد الفاسده فلا يعقل قبحه إلا أنه لا يعالج مشكله لزوم لغويه بعث الرسل و إنزال الكتب.

الثانى ما عن أبى الحسن البصرى رئيس الأشاعره و المجبره من ان الثواب و العقاب ليسا على فعل العبد الصادر منه فى الخارج، ليقال أنه خارج عن اختياره و لا يستحق العقاب عليه، بل انما هما على اكتساب العبد و كسبه بمقتضى الآيه الكريمه(اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب).

و هذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، و ذلك لأنه ان أراد بالكسب و الاكتساب كون العبد محلاً للفعل كالجسم الذى يكون محلاً- للسواد مثلاً- تاره و للبياض أخرى فيرده انه لا يعالج مشكله العقاب على امر غير اختيارى، ضروره ان كونه محلاً له ككون الجسم محلاً للسواد أو البياض امر خارج عن اختياره فلا يعقل عقابه عليه.

هذا مضافاً إلى اختلاف الفعل فى الخارج فلا يكون على نسبه واحده حيث قد يكون قيامه بالفاعل قيام صدور و إيجاد، و قد يكون قيامه به قيام الحال بالمحل، و هذا الجواب لو تم فانما يتم فى خصوص ما كان قيام الفعل به قيام الحال بالمحل لا مطلقاً. و ان أراد بهما الفعل الصادر من العبد باختياره و أعمال قدرته فهو يناقض التزامه بالجبر و ان العبد لا اختيار له و ان أراد بهما شىء آخر يغير الفعل الخارجى فهو مضافاً إلى انه خلاف الوجودان، ضروره انه ليس هنا شىء آخر يصدر من العبد خارجاً ما عدى فعله ننقل الكلام فيه و نقول: انه لا يخلو من ان يكون صدوره منه باختياره أو لا يكون باختياره، و على الأول فلا موجب للتفرقه بينه و بين الفعل و الالتزام بأنه اختيارى دونه، و ذلك لأن مقتضى الأدله المتقدمه انه لا اختيار للعبد و هو بمنزله الآله فكما يصدر منه فى الخارج يصدر فى الحقيقه بإرادته الله تعالى و مشيئته سواء أسمى فعلاً أم كسباً، و عليه فكما ان الالتزام بكون الفعل اختيارياً يناقض مذهبه، فكذلك الحال فى الكسب فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. و على الثانى فما هو المصحح للعقاب إذا كان الكسب كالفعل يصدر بغير اختيار العبد. و من ضوء هذا البيان يظهر انه لا وجه الاستشهاد على ذلك بالآيه الكريمه، لوضوح ان المراد من الكسب فيها هو العمل الخارجى لا- شىء آخر فى مقابله. و من هنا قد رتب سبحانه و تعالى فى كثير من الآيات الجزاء و العقاب على العمل

(الثالث) ما عن الباقلاني من ان الثواب و العقاب انما هما على عنوان الإطاعة و المعصية بدعوى ان الفعل الخارجى و ان كان يصدر من العبد بغير اختياره الا ان جعله معنوياً بعنوان الإطاعة و المعصية بيده و اختياره، فاذن العقاب عليها ليس عقاباً على امر غير اختيارى.

و غير خفى ان الإطاعة و المعصية لا تخلو ان من ان تكونا عنوانين انتزاعيين من مطابقه الفعل المأتى به فى الخارج للمأمور به و مخالفته له أو تكونا امرين متأصلين فى الخارج. و على الأول فلا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين، بداهه انهما تابعان لمنشأ انتزاعهما، و حيث فرض عدم اختياريته فبطبيعته الحال يكونان خارجين عن الاختيار فاذن عاد المحذور و على الثانى فيرد عليه أولاً انه خلاف الوجدان و الضروره، بداهه انا لا نعقل شيئاً آخر فى الخارج فى مقابل الفعل الصادر من العبد المنتزع منه تاره عنوان الإطاعة و أخرى عنوان المعصيه. و ثانياً انا ننقل الكلام إليهما و نقول انهما لا يخلوان من ان يصدرا عن العبد بالاختيار أو يصدرا قهراً و بغير اختيار، فعلى الأول يلزمهم ان يعترفوا بعدم الجبر و اختياريه الأفعال، ضروره عدم الفرق بين فعل و آخر فى ذلك فلو أمكن صدور فعل عنه بالاختيار لأمكن صدور غيره أيضاً كذلك، فان الملاك فيه واحد. و على الثانى يعود المحذور.

(الرابع) ان الأشاعره قد أنكرت التحسين و التقييح العقليين و قالوا: ان القبيح ما قبحه الشارع، و الحسن ما حسنه الشارع، و مع قطع النظر عن حكمه بذلك لا- يدرك العقل حسن الأشياء و لا قبحها فى نفسه، و قد أقاموا على هذا الأساس دعويين: (الأولى): لا يتصور صدور الظلم من اللّٰه سبحانه و تعالى. و السبب فى ذلك ان الظلم عباره عن التصرف فى ملكك الغير بدون اذنه، و المفروض ان العالم بعرضه العريض من العلوى

و السفلى و الدنيوى و الأخرى ملك لله سبحانه و تحت سلطانه و تصرفه و لا سلطان لغيره فيه و لا شريك له فى ملكه و من الطبيعى ان أى تصرف صدر منه تعالى كان فى ملكه فلا يكون مصداقاً للظلم، و على هذا فلا محذور لعقابه تعالى العبيد على أفعاله غير الاختيارية، بل و لا ظلم لو عاقب الله سبحانه و تعالى نبياً من أنبيائه و أدخله النار و أثاب شقيماً من الأشقياء و أدخله الجنة، حيث ان له ان يتصرف فى ملكه ما شاء، و لا- يسأل عما يفعل و هم يسألون عما يفعلون. فالنتيجة ان انتفاء الظلم فى أفعاله تعالى بانتفاء موضوعه و على هذا المعنى نحمل الآيات النافية للظلم عن ساحته تعالى و تقدس كقوله (و ما ربك بظلام للعبيد) و نحوه يعنى ان سلب الظلم عنه لا جل عدم موضوعه و استحاله تحقيقه، لا لأجل قبجه.

و من ضوء هذا البيان يظهر وجه عدم اتصاف افعال العباد بالظلم حيث انها افعال لله تعالى حقيقه و تصدر منه واقعاً و لا شأن للعباد بالإضافه إليها فى مقابل شأنه تعالى، و لا إرادته لهم فى مقابل إرادته.

(الثانيه) ان الله سبحانه و تعالى هو الحاكم على الإطلاق فلا يتصور حاكم فوقه، و عليه فلا يعقل ان يكون محكوماً بحكم عبيده، و لا معنى لعدم تجويز الظلم عليه بحكم العقل، فان مرده إلى تعيين الوظيفة له تعالى و هو غير معقول.

و لنأخذ بالنقد على كلتا الدعويين: اما الدعوى الأولى فهى ساقطه جداً. و السبب فى ذلك ان قضيتى قبح الظلم و حسن العدل من القضايا الأوليه التى يدر كهما العقل البشرى فى ذاته، و لا يتوقف إدراكه لهما على وجود شرع و شريعته، و تكونان من القضايا التى هى قياساتها معها، و لن يتمكن أحد و لا- يتمكن من إنكارهما لا- فى افعال البارى عز و جل و لا فى افعال عباده. و أما ما ذكره الأشاعره فى وجه عدم اتصاف أفعاله تعالى



بالظلم فهو خاطئ. و ذلك لأن حقيقه الظلم هي الاعوجاج في الطريق و الخروج منه يمنه و يسره و عدم الاستقامه في العمل و هو المعبر عنه بجعل الشىء في غير موضعه، كما ان حقيقه العدل عباره عن الاستواء و الاستقامه في جاده الشرع و عدم الخروج منها يمنه تاره و يسره أخرى و هو المعبر عنه بوضع كل شىء في موضعه، و بطبيعته الحال ان صدق الظلم بهذا التفسير لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً في ملك الغير و سلطانه. و من هنا لو قصر أحد في حفظ نفسه يقال انه ظلم نفسه، مع ان نفسه غير مملوكه لغيره، كما انه لو وضع ماله في غير موضعه عد ذلك ظلماً منه. و على ضوء هذا التفسير لو أثاب المولى عبده العاصى و عاقب عبده المطيع عد ذلك منه ظلماً و وضعاً لهما في غير محلهما و ان كان التصرف تصرفاً في ملكه و سلطانه.

و على الجملة كما ان العقل يدرك ان مؤاخذه المولى عبده على العمل الصادر منه قهراً و بغير اختيار ظلم منه و وضع في غير موضعه و ان كان الملك ملك نفسه و التصرف تصرفاً في سلطانه، كذلك يدرك ان مؤاخذه المطيع و إثابه العاصى ظلم. فالنتيجه ان الظلم لا ينحصر بالتصرف في ملك غيره. نعم عنوان الغضب لا يتحقق في فعله تعالى حيث انه عباره عن التصرف في ملك الغير من دون اذنه و رضاه، و قد عرفت ان العالم و ما فيه ملك له تعالى.

و نزيد على هذا ان أفكار التحسين و التقييح العقلين يستلزم سد باب إثبات النبوه و هدم أساس الشرائع و الأديان. و الوجه في ذلك هو ان إثبات النبوه يرتكز على إدراك العقل قبح إعطاء المعجزه بيد الكاذب في دعوى النبوه، و إذا افترضنا ان العقل لا يدرك قبح ذلك و انه لا مانع في نظره من ان الله سبحانه و تعالى يعطى المعجزه بيد الكاذب،

فاذن ما هو الدليل القاطع على كونه نبياً و ما هو الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته. و من الطبيعي انه لا دافع له و لا مبرر الا إدراك العقل قبح ذلك و من ذلك يظهر ان الأشاعره لن يتمكنوا و لا يتمكنون من إثبات مسأله النبوه على ضوء مذهبهم. هذا مضافاً إلى ان عقاب المطيع لو كان جائزاً و لم يكن قبيحاً من الله سبحانه لزم كون إرسال الرسل و إنزال الكتب لغواً، فانهما لدعوه الناس إلى الإطاعه و الثواب و تبعيدهم عن المعصيه و العقاب، و إذا افترضنا ان كلا من المطيع و العاصي يحتمل العقاب على فعله كما يحتمل الثواب عليه فلا داعي له إلى الإطاعه، لجواز ان يثاب سبحانه و تعالى العاصي و يعاقب المطيع.

و دعوى ان عاده الله تعالى قد جرت على إظهار المعجزه بيد الصادق دون الكاذب خاطئه جداً.

اما أولاً- فلأنه لا- طريق لنا إلى ثبات هذه الدعوى الا من طريق إدراك العقل، و ذلك لأنها ليست من الأمور المحسوسه القابله للإدراك بإحدى القوى الظاهره، و لكن إذا عزلنا العقل عن حكمه و انه لا يدرك الحسن و القبح فما هو المبرر لها و الحاكم بها و كيف يمكن تصديقها و العلم بثبوتها له تعالى.

و أما ثانياً فلان إثبات هذه العاده له تعالى تتوقف على تصديق نبوه أنبياء السابقين الذين أظهروا المعجزه و جاءوا بها، و أما من أنكر نبوتهم أو أظهر الشك فيها فكيف يمكن حصول العلم له بثبوت هذه العاده.

و بكلمه أخرى العاده انما تحصل بالتكرار و تعاقب الوجود، و عليه فننقل الكلام إلى أول نبي يدعى النبوه و يظهر المعجزه فكيف يمكن تصديقه في دعواها و ما هو الطريق لذلك و الدافع لاحتمال كونه كاذباً في دعوته بعد عدم إدراك العقل قبح إظهار المعجزه بيد الكاذب من ناحيه، و عدم ثبوت

العاده المفروضه من ناحيه أخرى، وقد تحصل من ذلك انه لا طريق إلى إثبات نبوه من يدعيها الا إدراك العقل قبح إظهاره تعالى المعجزه بيد الكاذب و لولاه لانسد باب إثبات النبوه.

و اما ثالثا فلانا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان عاده الله تعالى قد جرت على ذلك، و لكن ما هو المانع من تغيير هذه العاده و ما هو الدافع لهذا الاحتمال. و من الطبيعي انه لا دافع له الا إدراك العقل قبح ذلك، و إذا افترضنا ان العقل لا يدرك قبحه و لا مانع عنده من هذا التغيير فاذن ما هو الدافع له؟ و من ضوء هذا البيان يظهر بطلان دعوى جريان عادته تعالى على مؤاخذه العاصي و إثابه المطيع أيضاً بعين ما قدمناه فلا نعيد و توهم ان إثابه المطيع و مؤاخذه العاصي مستنده إلى وعده تعالى و وعيده في كتابه الكريم من الحسنات و السيئات، و الدخول في الجنة و النار، و الحور و القصور، و الويل و العذاب و ما شاكل ذلك من ألوان الثواب و العقاب خاطئ جداً و السبب في ذلك انه لا يمكن الوثوق بوعده تعالى و وعيده بعد الالتزام بعدم إدراك العقل قبح الكذب و خلف الوعد عليه سبحانه. فالنتيجه ان في عزل العقل عن إدراك الحسن و القبح و تجويز ارتكاب الظلم على الله تعالى القضاء الحاسم على أساس كافه الشرائع و الأدیان.

و أما الدعوى الثانيه فلأنها نشأت من الخلط بين حكم العقل العملي و حكم العقل النظري، و ذلك لأن الله تعالى لا يعقل أن يكون محكوماً بحكم العقل العملي، و هو حكم العقلاء باستحقاقه تعالى المدح تاره و الذم أخرى على الفعل الصادر منه في الخارج، بداهه انه لا يتصور ان يحكم عليه سبحانه عبيده.

و اما العقل النظري فهو كما يدرك وجوده تعالى و وحدانيته و قدرته

و علمه و حكمته التى هى من لوازم علمه و قدرته، كذلك يدرك قبح ارتكابه سبحانه الظلم و استحاله صدوره منه، كيف حيث انه منافع لحكمته. و من الطبيعى ان ما ينافى لها يستحيل صدوره من الحكيم تعالى، و السبب فى ذلك ان صدور الظلم من شخص معلول لأحد أمور: الجهل، التشفى، العجز، الخوف و جميع ذلك مستحيل فى حقه تعالى. و كيف كان إدراك العقل استحاله صدور الظلم منه سبحانه و قبحه من القضايا الأوليه التى هى قياساتها معها. و من هنا لو لا- إدراك العقل قبح الظلم لاختلت كافة الأنظمة البشريه الماديه و المعنويه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان افعال الله تعالى لا تتصف بالقبح و أن كل ما يصدر منه سبحانه حسن الا انه لا ينبغى الشك فى ان العقلاء يعاقبون عبيدهم على مخالفتهم و يثابون على إطاعتهم، كما انهم يمدحون الفاعل على فعل و يذمون على فعل آخر، و هكذا، و لو كانت الأفعال الصادره منهم غير اختياريه كما هو مختار الأشاعره و مذهب الفلاسفه فلا معنى لاستحقاقهم المدح و الثواب عليها تاره، و الذم و العقاب أخرى. و من هنا لا يستحقون ذلك على الفعل الصادر منهم بغير اختيار و انهم يفرقون بين الأفعال الاختياريه و غيرها، فلو كانت الأفعال بشتى أنواعها و اشكالها غير اختياريه فما هو سبب هذه التفرقه و حكمهم باستحقاق المدح أو الذم فى بعضها دون بعضها الآخر. و من الطبيعى ان كل ذلك يكشف بصوره قاطعه عن بطلان نظريه الجبر و صحه نظريه الاختيار.

الخامس ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه «العقاب انما يتبعه الكفر و العصيان التابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فان السعيد سعيد فى بطن أمه، و الشقى شقى فى بطن أمه، و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة

كما في الخبر، و الذاتى لا يعلل، فانقطع السؤال انه لما جعل السعيد سعيداً و الشقى شقيماً، فان السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلك، و انما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست).

و ملخص كلامه (قده) هو ان العقاب ليس من معاقب خارجى حتى يلزم المحذور المتقدم، بل هو من لوازم الأعمال السيئه التى لا تنفك عنها، فان نسبه العمل إلى العقاب كنسبه الثمر إلى البذر. و من الطبيعى ان البذر إذا كان صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، و إذا كان فاسداً كان نتاجه فاسداً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان تلك الأعمال تنتهى بالآخره إلى الشقاوه التى هى ذاتيه للإنسان و الذاتى لا يعلل. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا إشكال لا من جانب العقاب حيث انه من لوازم الأعمال و آثارها، و لا من جانب تلك الأعمال حيث انها تنتهى فى نهايه المطاف إلى الذات.

و لنأخذ بالمناقشه على هذه النظرية أولاً انها مخالفه صريحه لنصوص الكتاب و السنه حيث ان لازمها عدم إمكان العفو بالشفاعه و نحوها، مع انها قد نصت على ذلك و ان العقاب بيده تعالى و له ان يعاقب و له ان يعفو، فهو فعل اختيارى له سبحانه. و على الجملة فلا ينبغى الشك فى بطلان هذه النظرية على ضوء الكتاب و السنه. و ثانياً انها لا تحل مشكله العقاب على امر غير اختيارى فتبقى تلك المشكله على حالها، بل هى تؤكد ما هو واضح. نعم لو كان مراده (قده) من تبعيه العقاب للكفر و العصيان التبعيه على نحو الاقتضاء فلا إشكال فيها من الناحيه الأولى و لا تكون مخالفه للكتاب و السنه فيبقى الإشكال فيها من الناحيه الثانيه و هى ان الأعمال إذا كانت غير اختياريه فكيف يعقل العقاب عليها [١]













(السادس) ان شيخنا المحقق (قده) قد أجاب عن هذه المسأله بجوابين.

(الأول) ان العقوبه و المثوبه ليستا من معاقب و مثيب خارجي، بل هما من تبعات الأفعال و لوازم الأعمال، و نتائج الملكات الرذيله، و آثار الملكات الفاضله، و مثل تلك العقوبه على النفس لخطيئتها كالمرض العارض على البدن لنهمه، و المرض الروحاني كالمرض الجسماني، و الأدوية العقلانيه كالأدويه الجسمانيه، و لا استحاله في استلزام الملكات النفسانيه الرذيله للآلام الجسمانيه و الروحانيه في تلك النشأه أى النشأه الأخرويّه، كما انها تستلزم في هذه النشأه الدنيويّه، ضروره ان تصور المنافرات كما يوجب الآلام النفسانيه كذلك يوجب الآلام الجسمانيه، فاذا لا مانع من حدوث منافرات روحانيه و جسمانيه بواسطه الملكات الخبيثه النفسانيه فالنتيجه ان العقاب ليس من معاقب خارجي حتى يقال: كيف يمكن صدور العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالآخره بالاختيار، و فى الآيات و الروايات تصريحات و تلويحات إلى ذلك، فقد تكرر فى القرآن

ص: ١١٤

الكريم) انما تجزون بما كنتم تعملون) وقوله عليه السلام «انما هي أعمالكم ترد إليكم».

(الثانى) ان المثوبه و العقوبه من مثير و معاقب خارجى كما دل على ذلك ظاهر الكتاب و السنه، و تصحيحهما بعد صحه التكليف بذلك المقدار من الاختيار فى غايه السهوله، إذ كما ان المولى العرفى يؤاخذ عبده على مخالفه امره، كذلك مولى الحقيقى، لوضوح أن الفعل لو كان بمجرد استناده إلى الواجب تعالى غير اختيارى و غير مصحح للمؤاخذة لم تصح مؤاخذة المولى العرفى أيضاً، و إذا كان فى حد ذاته قابلاً للمؤاخذة عليه فكون المؤاخذة ممن انتهت إليه سلسله الإراده و الاختيار لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابليه للمؤاخذة ممن حولف امره و نهييه.

و قد أجاب عن ذلك بجواب آخر و هو ان الحكم باستحقاق العقاب ليس من أجل حكم العقلاء به حتى يرد علينا إشكال انتهاء إلى ما لا بالاختيار بل نقول بان الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار ماده لصوره أخرويه، و التعبير بالاستحقاق بملاحظه ان ماده حيث كانت مستعده فهى مستحقه لإفاضه الصوره من واهب الصور. و منه تعرف ان نسبه التعذيب و الإدخال فى النار إليه تعالى بملاحظه ان إفاضه تلك الصوره المؤلمه المحرقه التى تطلع على الأفتنده منه تعالى بتوسط ملائكه العذاب، فلا ينافى القول باللزوم، مع ظهور الآيات و الروايات فى العقوبه من معاقب خارجى.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده) من الأجوبه.

اما الأول فيرد عليه ما أوردناه على الجواب الأول حرفاً بحرف فلا نعيد: و أما الاستشهاد على ذلك بالآيات و الروايات فغريب جداً، لما سبق من ان الآيات و الروايات قد نصتا على خلاف ذلك و أما قوله تعالى:

(انما تجزون بما كنتم تعملون) فلا يكون مشعراً بذلك فضلاً عن الدلاله

ضروره ان مدلوله جزاء الناس بسبب الأعمال الصادره منهم فى الخارج، و أما كونه من آثارها و لوازمها التى لا تتخلف عنها فلا يدل عليه بوجه أصلاً. و أما قوله عليه السلام «انما هى أعمالكم ترد إليكم» فظاهر فى تجسم الأعمال، و لا يدل على ان العقاب ليس من معاقب خارجي، بداهه انه لا تنافى بين الالتزام بتجسم الأعمال فى الآخره و كونه بيد الله تعالى و تحت اختياره.

و اما الثانى فيرد عليه ما تقدم فى ضمن البحوث السابقه من ان مجرد كون الفعل مسبوقاً بالإرادته لا يصحح مناط اختياريته رغم ان الإراده بكافه مبادئها غير اختياريه من ناحيه، و كونها عله تامه من ناحيه أخرى و منتهيه الإراده الأزليه من ناحيه ثالثه، بداهه ان الفعل و الحال هذه كيف يعقل كونه اختيارياً. و على هذا الضوء فلا يمكن القول باستحقاق العقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب على الفعل الخارج عن الاختيار، فاذن هذا الجواب لا يجدى فى دفع المحذور المزبور.

و أما الثالث فهو مبتن على تجسم الأعمال و هو و ان كان غير بعيد نظراً إلى ما يظهر من بعض الآيات و الروايات الا ان مرده ليس إلى أن تلك الأعمال ماده لصوره أخرويه المفاضه من واهب الصور على شكل اللزوم بحيث يستحيل تخلفها عنها، بداهه ان التجسم بهذا المعنى مخالف صريح للكتاب و السنه حيث انهما قد نصا على ان العقاب بيده تعالى، و له ان يعاقب و له ان يعفو.

و على الجملة فالمجيب بهذا الجواب و ان كان يدفع مسأله قبح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار، حيث ان العقاب على أساس ذلك صوره أخرويه للأعمال الخارجيه اللانزمه لها الخارجه عن اختيار المعاقب الخارجى فلا يتصف بالقبح، الا انه لا يعالج مشكله لزوم لغويه بعث الرسل و أنزل الكتب

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه فى نهايه المطاف ان الالتزام باستحقاق العقاب من معاقب خارجى و حسنه لا يمكن الا على ضوء نظريتى الإماميه و المعتزله. و اما على ضوء نظريتى الأشاعره و الفلاسفه فلا يمكن حل هذه المشكله الا بوجه غير ملائم لأساس الأديان و الشرائع.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بعده نتائج:

(الأولى) ان إرادته تعالى عباره عن المشيئه و أعمال القدره و السلطنه و هى فعله سبحانه و تعالى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الشوق المؤكد لا يعقل ان يكون إرادته له تعالى. و من ناحيه ثلثه ان إرادته سبحانه ليست من الصفات العليا الذاتيه. و من ناحيه رابعه ان الكتاب و السنه تنصان على ان إرادته تعالى فعله. و من ناحيه خامسه انه لا وجه لحمل الكتاب و السنه على بيان الإراده الفعلية دون الذاتيه كما عن الفلاسفه و جماعه من الأصوليين، و ذلك أولا لعدم الدليل على كون إرادته تعالى ذاتيه، بل قد تقدم عدم تعقل معنى صحيح لذلك و ثانياً ان فى نفس الروايات ما يدل على نفي الإراده الذاتيه.

(الثانيه) ان تفسير الإراده بالعلم بالنظام الكامل التام من ناحيه كما عن المحقق صاحب (الكفايه) (قده) و بالرضا و الابتهاج من ناحيه أخرى كما عن شيخنا المحقق (قده) تفسير خاطئ لا واقع موضوعى له.

(الثالثه) ان تقسيم المشيئه إلى مشيئه ذاتيه و هى عين ذاته تعالى و إلى مشيئه فعلية و هى الوجود الإطلاقى المنبسط كما عن الفلاسفه و شيخنا المحقق (قده) قد تقدم نقده بشكل موسع، و قلنا هناك ان هذا التقسيم يقوم على أساس ان تكون نسبه الأشياء إلى ذاته الأزلية نسبه المعلول إلى العله التامه من كافه الجهات و النواحي، لا نسبه الفعل إلى الفاعل المختار. و قد سبق نقد هذا الأساس بصوره موضوعيه، و أقمنا البرهان على انه لا واقع له فى أفعاله تعالى.

(الرابعه) ان الأشاعره قد استدلوا على الجبر بعده وجوه. وقد تقدم المناقشه فى تمام تلك الوجوه و بينا عدم دلالة شىء منها على ذلك.

(الخامسه) ان- ما نسب إلى أبى الحسن الأشعرى من ان عاده الله تعالى قد جرت على ان يوجد فى العبد فعله مقارناً لإيجاد القدره و الاختيار فيه فيكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى إبداعاً و إحداثاً- قد تقدم نقده بشكل موسع، و قلنا هناك انه لا يرجع إلى معنى صحيح، لا فى المعاليل الطبيعیه، و لا فى الأفعال الاختياریه.

(السادسه) المعروف بين الفلاسفه قديماً و حديثاً ان الأفعال الاختياریه بشتى أنواعها مسبوقة بالإرادہ. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى أنها إذا بلغت حداها التام تكون عله تامه لها، و تبعهم على ذلك جماعه من الأصوليين. و قد تقدم المناقشه فى ذلك بصوره مفصله، و أقمنا البرهان مضافاً إلى الوجدان ان الإراده لا تعقل ان تكون عله تامه للفعل. هذا من جانب. و من جانب آخر قد أثبتنا ان الأفعال الاختياریه بكافه أنواعها مسبوقة باعمال القدره و السلطنه.

(السابعه) ان قاعده- ان الشىء ما لم يجب لم يوجد- تختص بالمعاليل الطبيعیه فلا تعم الأفعال الاختياریه، و ذلك لما بيناه هناك من ان تلك القاعده تقوم على أساس مسأله التناسب التى هى الحجر الأساسى لمبدأ تأثير العله الطبيعیه فى معلولها، و لا مجال لها فى إطار سلسله الأفعال الاختياریه و قد ذكرنا الفرق الأساسى بين زاويه الأفعال الاختياریه و زاويه المعاليل الطبيعیه فى ضمن البحوث السالفه.

(الثامنہ) ان الأفعال الاختياریه تصدر عن الإنسان بالاختيار و إعمال القدره، و اما الاختيار فهو غير مسبوق باختيار آخر، بل يصدر عن النفس بالذات أى بلا واسطه.

(التاسعه) ان شيخنا المحقق (قده) قد ناقش فى الاختيار بعده مناقشات، و قد تعرضنا لتلك المناقشات واحده بعد أخرى، مع نقدها بصوره موسعه.

(العاشره) ان افعال العباد لا يمكن أن تقع تحت إرادته اللّٰه تعالى و مشيئته مباشره لوجهين قد تقدما منا، و انما الواقع تحت إرادته سبحانه مبادئ تلك الأفعال.

(الحاديه عشره) ان علمه تعالى بوقوع افعال العباد فى الخارج لا يوجب الجبر و الاضطرار، بدهاه ان حقيقه العلم انكشاف الأشياء على ما هى عليه و لا- يكون من مبادئ وقوعها. و من هنا ذكرنا ان ما أفاده صدر المتألهين من ان علمه سبحانه سبب لوجوب وقوعها فى الخارج و الا لكان علمه جهلا و هو محال خاطئ جدا و لا واقع موضوعى له أصلا.

(الثانيه عشره) ان ما ذهب إليه الفلاسفه من ان الذات الأزليه عله تامه للأشياء و انها بكافه أنواعها تصدر منها على ضوء مبدأ التناسب خاطئ جداً و لا واقع له. و من هنا قد ناقشنا فيه بعده مناقشات.

(الثالثه عشره) ان المعتزله قد استدلووا على إثبات نظريتهم (التفويض) باستغناء البقاء أى بقاء الممكن عن الحاجه إلى المؤثر بدعوى ان سر حاجه الممكن و فقره إلى العله انما هو حدوثه، و بعده فلا يحتاج إليها و قد تقدم نقد هذه النقطة بشكل موسع فى الأفعال الاختياريه، و المعاليل الطبيعيه معاً، و قد أثبتنا ان سر حاجه الممكن و فقره الذاتى إلى العله انما هو إمكانه لا حدوثه.

(الرابعه عشره) ان الصحيح المطابق للوجدان و الواقع الموضوعى هو نظريه الأمر بين الأمرين فى افعال العباد التى قد اختارت الطائفه الإماميه تلك النظرية بعد رفضها نظريتي الأشاعره و المعتزله فيها. و قد دلت



على صحة تلك النظرية الروايات الكثيره التي تبلغ حد التواتر من ناحيه، و على بطلان نظريتي الأشاعره و المعتزله من ناحيه أخرى، هذا مضافا إلى البراهين العقلية التي تقدمت.

(الخامسه عشره) ان لأفعال العباد نسبتين حقيقتين: إحداهما إلى فاعلها بالمباشره و ثانيتهما إلى الله تعالى باعتبار انه سبحانه معطى مقدماتها و مبادئها آناً بعد آن بحيث لو انقطع الإعطاء في آن انتفت المقدمات.

(السادسه عشره) يمتاز ارتباط المعلول بالعله الطبيعيه عن ارتباط الفعل بالفاعل المختار في نقطه، و يشترك معه في نقطه أخرى. اما نقطه الامتياز فهي ان المعلول في العلل الطبيعيه يرتبط بذات العله، و المعلول في الفواعل الإراديه يرتبط بمشيئه الفاعل و أعمال قدرته. و اما نقطه الاشتراك فهي ان المعلول كما لا واقع موضوعى له ما وراء ارتباطه بذات العله و يستحيل تخلفه عنها، كذلك الفعل لا واقع له ما وراء ارتباطه بمشيئه الفاعل و اختياره و يستحيل تخلفه عنها.

(السابعه عشره) ان الآيات الكريمة كقوله تعالى (و ما تشاءون الا ان يشاء الله) و ما شاكله تدلنا على نظريه الأمر بين الأمرين و تصدق تلك النظرية، و لا تدل على نظريه الجبر، و لا على التفويض.

(الثامنه عشره) ان ما أورده الفخر الرازى من الشبهه على خلقه تعالى العالم بالترتيب الموجود و الشكل الحالى و عدم خلقه بترتيب آخر و شكل ثان قد تقدم نقده بشكل موسع على ضوء كلتا النظريتين يعنى نظريه الفلاسفه و نظريه الاختيار.

(التاسعه عشره) لا- إشكال في صحة استحقاق العبيد للعقاب على مخالفه المولى و استقلال العقل بذلك على ضوء كل من نظريتي: الإماميه و المعتزله، و انما الإشكال في صحة استحقاقهم له على ضوء نظريه الأشاعره

و قد تقدم الإشكال فى ذلك على ضوء استقلال العقل بقبیح العقاب على الأمر الخارج عن الاختيار.

(العشرون) قد أجب عن ذلك الإشكال بعده أجوبه. و قد ناقشنا فى جميع تلك الأجوبه، و قلنا ان شيئاً منها لا يعالج المشكله، فلا يمكن حل هذه المشكله بصوره صحيحه و بشكل واقعى موضوعى الا على ضوء نظريه الإماميه.

## صيغه الأمر

### اشاره

و أما المقام الثانى: هيئه افعال و ما شاكلها من الهيئات فالكلام فيه يقع من جهات:

(الأولى) قد ذكر لصيغه الأمر عدّه معان: الطلب. التهديد.

الإندار. الاحتقار. الإهانه. الترجى. و غير ذلك.

و لكن ذكر صاحب الكفايه (قده) ان هذه المعانى ليست من معانى الصيغه، و انها لم تستعمل فيها و انما استعملت فى إنشاء الطلب فحسب.

و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه: «ضروره ان الصيغه ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل الا فى إنشاء الطلب، الا ان الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الأمور، و قصارى ما يمكن ان يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك، لا بداعى آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقه و إنشائه بها تهديداً مجازاً، و هذا غير كونها مستعمله فى التهديد و غيره. ثم ذكر بقوله: و لا يخفى ان ما ذكرناه فى صيغه الأمر جار فى سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام بصيغها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه،

يكون الداعى غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها و استعمالها فى غيرها إذا وقعت فى كلامه تعالى، لاستحاله مثل هذه المعانى فى حقه تبارك و تعالى مما لازمه العجز أو الجهل و انه لا وجه له، فان المستحيل انما هو الحقيقى منها لا الإنشائى الإيقاعى الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه، كما عرفت، وفى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإيقاعيه الإنشائيه أيضاً، لا- لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك. و منه ظهر أن ما ذكر من المعانى الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغى أيضاً.

ملخص ما أفاده(قده) هو ان صيغه الأمر موضوعه لمعنى واحد و هو الطلب الإنشائى و تستعمل فيه دائماً نعم يختلف الداعى إلى إنشائه، فقد يكون هو الطلب الحقيقى، و قد يكون التهديد، و قد يكون الاحتقار و قد يكون امراً آخر، فبالآخره يكون المورد من اشتباه الداعى بالمعنى ثم قال: ان الأمر فى سائر الصيغ الإنشائيه أيضاً كذلك.

و لتأخذ بالمناقشه عليه و هى ان أفاده(قده) يرتكز على نظريه المشهور فى مسأله الإنشاء و هى إيجاد المعنى باللفظ فى مقابل الاخبار، إذ على ضوء هذه النظرية يمكن دعوى ان صيغه الأمر موضوعه للدلاله على إيجاد الطلب و تستعمل فيه دائماً، و لكن الداعى إلى إيجادها يختلف باختلاف الموارد و خصوصيات المقامات. و لكن قد ذكرنا فى مبحث الإنشاء ان هذه النظرية ساقطه فلا- واقع موضوعى لها، و قلنا ان اللفظ لا- يعقل ان يكون موجداً للمعنى لا حقيقياً و لا اعتباراً. و من ذلك فسرنا حقيقه الإنشاء هناك بتفسير آخر و حاصله هو ان الإنشاء عباره عن اعتبار الأمر النفسائى و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك.

و على ضوء هذا التفسير لا مانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغه الأمر

بيان ذلك ان الصيغه على هذا موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، و من الطبيعي ان ذلك يختلف باختلاف الموارد و يتعدد بتعدد المعاني، ففي كل مورد تستعمل الصيغه في معنى يختلف عن استعمالها في معنى آخر في المورد الثاني و يغايره، و هكذا، فان المتكلم تارة يقصد بها إبراز ما في نفسه من اعتبار المادة على ذمه المخاطب. و أخرى إبراز ما في نفسه من التهديد. و ثالثه إبراز ما في نفسه من السخرية أو التعجيز أو ما شاكل ذلك، فالصيغه على الأول مصداق للطلب و البعث الاعتباريين و على الثاني مصداق للتهديد كذلك، و على الثالث مصداق للسخرية، و هكذا و من الواضح انها في كل مورد من تلك الموارد تبرز معنى يباين لما تبرز في المورد الثاني و يغايره.

ثم بعد ان كانت الصيغه تستعمل في معان متعدده كما عرفت، فهل هي موضوعه بإزائها على نحو الاشتراك اللفظي، أو موضوعه لواحد منها و يكون استعمالها في غيره مجازاً و جهان: الظاهر هو الثاني، و ذلك لأن المتبادر من الصيغه عند إطلاقها هو إبراز اعتبار الفعل على ذمه المكلف في الخارج، و اما إرادته إبراز التهديد منها أو السخرية أو الاستهزاء أو نحو ذلك فتحتاج إلى نصب قرينه و بدونها لا- دلالة لها على ذلك و من الطبيعي ان ذلك علامه كونها موضوعه بإزاء المعنى الأول، دون غيره من المعاني.

(الجهه الثانيه) لا- ينبغى الشك في ان الأوامر الصادره من الموالى منها أوامر الكتاب و السنه على نحوين: أحدهما ما يراد منها اللزوم و الحتم على نحو يمنع العبد عن مخالفتها. و ثانيهما ما يراد منها البعث المقرون بالترخيص على نحو يجوز مخالفتها و عدم مانع عنها، و يسمى الأول بالوجوب، و الثاني بالنذب. و على هذا فان قامت قرينه حاله أو كلاميه على تعيين أحدهما لزم اتباعها، و ان لم تقم قرينه على ذلك فهل الصيغه بنفسها ظاهره في

المعنى الأول بحيث تحتاج إرادته المعنى الثانى منها إلى قرينه تدل عليها، أو ظاهره فى المعنى الثانى و تحتاج إرادته المعنى الأول إلى قرينه، أو فى الجامع بينهما و تحتاج إرادته كل منهما إلى قرينه أو فيهما على نحو الاشتراك اللفظى وجوه و أقوال:

قد اختار المحقق صاحب الكفايه (قده) القول الأول بدعوى أن صيغه الأمر حقيقه فى الوجوب و مجاز فى غيره و استدل على ذلك بان المتبادر منها عرفاً عند إطلاقها و تجردها عن القرينه المقاليه و الحاليه هى الوجوب و من الطبيعى ان التبادر المستند إلى نفس اللفظ علامه الحقيقه، فلو كانت حقيقه فى الندب أو مشتركه لفظيه أو معنويه لم يتبادر الوجوب منها. ثم أيد ذلك بقيام السيره العقلائيه على ذم الموالى عبيدهم عند مخالفتهم لامثال أوامرهم، و عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب، مع الاعتراف بعدم دلالتها عليه بحال أو مقال.

ثم أورد على نفسه بكثره استعمال الصيغه فى الندب، و هى مانعه عن ظهورها فى الوجوب و تبادره منها، لو صرح انها لو لم تكن موجب لظهورها فيه فلا شبهه فى انها مانعه عن انفهام الوجوب منها، فاذن لا يمكن حملها عليه عند إطلاقها مجردة عن القرينه. و أجاب عن ذلك أولاً بان استعمالها فى الندب لا يزيد على استعمالها فى الوجوب، لتكون كثره الاستعمال فيه مانعه عن ظهورها فى الوجوب. و ثانياً ان كثره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مع القرينه لا تمنع عن حمله على المعنى الحقيقى عند إطلاقه مجرداً عنها، و ما نحن فيه كذلك، فان كثره استعمال الصيغه فى الندب مع القرينه لا تمنع عن حملها على الوجوب إذا كانت خاليه عنها. ثم استشهد على ذلك بكثره استعمال العام فى الخاص حتى قيل ما من عام و الا و قد خص، و مع هذه الكثره لا ينثلم ظهور العام فى العموم إذا ورد فى الكتاب

و السنه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته الخاص.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)اما ما ذكره من ان المتبادر من الصيغه عرفاً الوجوب فيمكن نقده بأنه انما يكون علامه للحقيقه إذا كان مستنداً إلى حاق اللفظ و نفسه، ضروره ان مجرد انفهام المعنى من اللفظ لا يكون علامه لكونه حقيقه فيه، و فيما نحن فيه المتبادر لدى العرف من الصيغه و ان كان هو الوجوب الا انا لا نعلم استناده إلى حاق اللفظ، لاحتمال ان يكون ذلك من جهه الإطلاق و مقدمات الحكمه كما اختاره بعض الأعظم و يحتمل ان يكون ذلك من جهه حكم العقل كما اخترناه، و من الطبيعي ان لتبادر مع هذا الاحتمال لا يكون دليلاً على الحقيقه.

و من هنا يظهر الكلام فيما ذكره من التأييد بقيام السيره العقلانيه على الدم عند المخالفه، فانه و ان كان مسلماً الا انه لا يدل على كون الوجوب مدلولاً وضعياً للصيغه و متبادراً منها عرفاً، بل لعله لحكم العقل بذلك، أو للإطلاق و مقدمات الحكمه. و على الجملة فقيام الحيره انما يدل على كون الوجوب مستفاداً منها، و اما كون ذلك بالوضع، أو بالإطلاق، أو من ناحيه حكم العقل فلا يدل على شيء منها.

و أما ما ذكره(قده)من ان استعمال الصيغه في الندب أكثر من استعمالها في الوجوب فهو غير بعيد. و اما ما أفاده(قده)من ان كثره الاستعمال في المعنى المجازي إذا كانت مع القرينه لا تمنع عن الحمل على الحقيقه إذا تجرد الكلام عنها و ان كان متيناً جداً بحسب الكبرى، الا ان استشهاد(قده) على تلك الكبرى بالعام و الخاص في غير محله، و ذلك لأن كثره الاستعمال في المقام إذا افترضنا انها مانعه عن الحمل على الحقيقه الا انها لا تمنع في العام و الخاص. و ذلك لأن لصيغ العموم أوضاعاً متعدده حسب تعدد تلك الصيغ، و عليه فلا بد من ملاحظه كثره الاستعمال في كل صيغه على حده

و بنفسها. و من الطبيعي ان كثره الاستعمال فى الخاصّ فى إحدى هذه الصيغ لا تمنع عن حمل الصيغه الأخرى على العموم، مثلاً كثره استعمال لفظه الكل فى الخاصّ لا- تمنع عن ظهور الجمع المحلى باللام فى العموم، و هكذا و بكلمه أخرى أن كثره استعمال العام فى الخاصّ تمتاز عن كثره استعمال صيغه الأمر فى الندب بنقطه: و هى ان القضية الأولى تنحل بانحلال صيغ العموم و أدواته، فىكون لكل صيغه منها وضع مستقل غير مربوط بوضع صيغه أخرى منها. و لذلك لا بد من ملاحظه الكثره فى كل واحده منها بنفسها مع قطع النظر عن الأخرى، و هى تمنع عن الحمل على الحقيقه فيها دون غيرها. و هذا بخلاف صيغه الأمر حيث ان لها وضعاً واحداً فبطبيعته الحال كثره استعمالها فى الندب تمنع عن حملها على الوجوب بناء على الفرضيه المتقدمه. هذا مضافاً إلى ان ذلك ينافى ما التزمه (قده) فى مبحث العموم و الخصوص من ان التخصيص لا يوجب التجوز فى العام و استعماله فى الخاصّ، بل هو دائماً استعمل فى معناه العام سواء أورد عليه التخصيص أم لا على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و ذهب إلى القول الثانى بعض الأعاضم (قده) و أفاد: ان الصيغه و ان لم تدل على الوجوب بالوضع، و لكنها تدل عليه بالإطلاق و مقدمات الحكمه. بيان ذلك ان الإراده المتعلقه بفعل الغير تختلف شدة و ضعفاً حسب اختلاف المصالح و الأغراض الداعيه إلى ذلك، فمره تكون الإراده شديده و أكيدته بحيث لا يريد المولى تخلف إرادته عن المراد، و لا يريد تخلف العبد عن الإطاعه و الامتثال. و أخرى تكون ضعيفه على نحو لا يمنع المولى العبد من التخلف، و لا يكون العبد ملزماً بالفعل، بل له ان يشاء الفعل، و له ان يشاء الترك. فعلى الأول يطلب المولى الفعل على سبيل الحتم و الإلزام، و يعبر عنه بالوجوب، فىكون الوجوب فى واقعه الموضوعى

طابعاً مثالياً للإرادة الشديده الأكيده و مرأه لها،فهى روح الوجوب و واقعه الموضوعى.و على الثانى يطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل الندب و عدم الحتم،و يعبر عنه بالاستحباب،فيكون الاستحباب،مثالاً- موضوعياً لتلك المرتبه من الإراده،و هى روحه و واقعه الموضوعى.و هذا الاختلاف فى الإراده امر وجدانى،حيث اننا نرى بالوجدان ان إرادته العطشان مثلاً يأتان الماء البارد أشد و أكد من إرادته يأتان الفاكهه مثلاً بعد الغذاء هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان شده الإراده ليست بأمر زائد على الإراده،بل هى عين تلك المرتبه فى الخارج و نفسها فما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز نظير السواد و البياض الشديدين،حيث ان ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز.و من ناحيه ثالثه ان صفه الضعف فى الإراده حد عدمى،و عليه فبطبيعته الحال تكون تلك الصفه امرأ زائداً عليها،و تحتاج فى بيانها إلى مئونه زائده فى مقام الإثبات.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى ان المولى إذا امر بشىء و كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على إرادته الجامع بين الإراده الشديده و الضعيفه فقضيه الإطلاق و عدم نصب قرينه على إرادته المرتبه الضعيفه هى حمل الأمر على بيان المرتبه الشديده،حيث قد عرفت ان بيانها لا يحتاج إلى مئونه زائده دون بيان المرتبه الضعيفه،و بذلك نثبت إرادته الوجوب المئدى هو طابع مثالى لتلك المرتبه من الإراده.

و قد تحصل من ذلك امران:(الأول)ان الوجوب ليس بمدلول وضعى للصيغه،و انما هو مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمه(الثانى) ان مدلولها الوضعى انما هو الطلب الجامع فلا تدل بالدلاله الموضوعيه الا عليه.

و لنأخذ بالمناقشه عليه من وجوه:

(الأول)ان ما أفاده(قده)من اختلاف الإراده باختلاف الأوامر



وجوباً و ندباً لا- يتم فى الأوامر الشرعيه، و انما يتم فى الأوامر العرفيه فلنا دعويان:(الأولى)عدم تماميه ما أفاده(قده)فى الأوامر الشرعيه.

(الثانيه)تماميته فى الأوامر العرفيه.

أما الدعوى الأولى:فلان الإراده التكوينيّه التي هي عباره عن الشوق النفسانيّ المحرك للإنسان نحو المراد انما يعقل تعلقها بفعل الغير إذا كانت فيه مصلحه عائده إلى ذات المرید أو إلى إحدى قواه،و لا يعقل تعلقها بما لا تعود مصلحته إليه،بداهه ان الشوق النفسانيّ إلى شيء بنفسه لا يعقل الا عن فائده عائده إلى الفاعل،و ذلك غير متحقق فى الأحكام الشرعيه فان مصلح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع.نظير أوامر الطبيب حيث ان مصلح متعلقاتها تعود إلى المرضى دونه.و من الطبيعي أن اختلاف أوامره إلزاماً و ندباً لا ينشأ عن اختلاف إرادته شده و ضعفاً،لما عرفت من عدم تعلقها بما يعود نفعه إلى غيره دونه،الا ان يكون ملائماً لإحدى قواه،فعندئذ يكون منشأ لحدوث الشوق فى نفسه،و لكنه خلاف الفرض و أضف إلى ذلك ان الإراده بمعنى الشوق النفسانيّ لا تعقل فى ذاته سبحانه و تعالى و الإراده بمعنى المشيئه لا تعقل ان تتعلق بفعل الغير و ان افترض ان نفعه يعود إليه.

و بكلمه أخرى ان ملاك شده الإراده و ضعفها تزايد المصلحه فى الفعل و عدم تزايدها،و حيث ان تلك المصلحه بشتى مراتبها من القويه و الضعيفه تعود إلى العباد دون المولى لاستغنائها عنها تمام الاستغناء فلا يعقل ان تكون منشأ لحدوث الإراده فى نفس المولى فضلاً عن ان يكون اختلافها منشأ لاختلافها شده و ضعفاً.على ان اختلاف تلك المصلحه العائده إلى العباد لا يعقل أن يكون سبباً لاختلاف إرادته المولى كذلك،نظير إرادته الطبيب حيث انها لا تعقل ان تختلف شده و ضعفاً باختلاف المصلحه التي تعود إلى

المريض فتأمل. و على هذا الضوء فلا يكون إطلاق الصيغه بمعونه مقدمات الحكمه قرينه على إرادته الوجوب.

و أما الدعوى الثانيه فحيث ان مصالح متعلقات الأوامر العرفيه تعود إلى المولى دون العبيد فبطبيعته الحال تكون سبباً لحدوث الإراده فى نفسه و بما أن تلك المصالح تختلف شده و ضعفاً فلا محاله تكون منشأ لاختلاف إرادته كذلك. فالتتيجه ان ما أفاده هذا القائل لو تم فانما يتم فى الأوامر العرفيه دون الأوامر الشرعيه.

(الثانى) لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان مرد اختلاف الوجوب و الندب إلى اختلاف الإراده شده و ضعفاً الا ان دعوى كون الإراده الشديده لا تزيد على الإراده بشىء فهى إرادته صرفه، دون الإراده الضعيفه، فانها لمكان ضعفها زائده على الإراده و هى صفه ضعفها، فانها حد عدمى خاطئه جداً، و ذلك لأن الإراده بشتى ألوانها و اشكالها محدوده بحد من دون فرق فى ذلك بين الإراده الشديده و الضعيفه، كيف فانهما مرتبتان متضادتان من الإراده، و عليه فبطبيعته الحال يكون لكل منهما حد خاص و ان شئت فقل: ان الإراده التى هى واقع الوجوب روحه من الأمور الممكنه، و من البديهي ان كل ممكن محدود بحد خاص، غايه الأمر يزيد الوجوب على الندب بشده الإراده.

و على هذا الضوء فكما لا- يمكن التمسك بإطلاق الصيغه لإثبات الندب فكذلك لا- يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات الوجوب، بل لا بد من التوقف، لفرض احتياج كل منهما إلى بيان زائد.

(الثالث) لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان الإراده الشديده غير محدوده بحد بخلاف الإراده الضعيفه الا انه مع ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الصيغه و الحمل على الوجوب. و السبب فى ذلك ان بساطه الإراده الشديده

و تركب الإرادة الضعيفه انما هما بالنظر الدقى العقلى، و ليستا من المتفاهم العرفى. و من الطبيعى ان الإطلاق انما يعين ما هو المتفاهم عرفاً دون غيره و حيث ان بساطه تلك المرتبه و عدم وجود حد لها، و تركب هذه المرتبه و وجود حد لها امران خارجان عن الفهم العرفى فلا- يمكن حمل الإطلاق على بيان المرتبه الأولى دون الثانيه. و نظير ذلك ما إذا أطلق المتكلم كلمه الوجود و لم يبين ما يدل على إرادته سائر الموجودات أ فهل يمكن حمل إطلاق كلامه على إرادته واجب الوجود نظراً إلى عدم تحديده بحد، و تحديد غيره من الموجودات به كلاً؟!!! و السر فيه ما عرفت من ان المعنى المذكور خارج عن المتفاهم العرفى و التحقيق فى المقام ان يقال: ان تفسير صيغه الأمر مره بالطلب و مره أخرى بالبعث و التحريك و مره ثالثه بالإيراده لا- يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل، ضروره ان هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحله التعبير و اللفظ، و ليس لها واقع موضوعى أصلاً. و السبب فى ذلك ما حققناه فى بحث الإنشاء من انه عبارته عن اعتبار الأمر النفسانى، و إبرازه فى الخارج بمرز من قول أو فعل أو ما شاكله هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا فى بحث الوضع ان حقيقته عبارته عن تعهد الواضع و التزامه النفسانى بأنه متى ما أراد معنى خاصاً يبرزه بلفظ مخصوص.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ضروره وضع صيغه الأمر أو ما شاكلها للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، لا- للطلب و التصدى، و لا- للبعث و التحريك، و لا- للإيراده. نعم ان صيغه الأمر مصداق للبعث و التحريك، لا- انهما معناها، كما انها مصداق للطلب و التصدى و أما الإراده فلا يعقل أن تكون معناها، و ذلك لاستحاله تعلق الإراده بمعنى الاختيار و إعمال القدره بفعل الغير، و كذا الإراده بمعنى الشوق النفسانى المحرك للإنسان نحو المراد فيما لا تعود مصلحته إليه. هذا من ناحيه. و من

ناحية أخرى انا قد ذكرنا فى محله انه لا معنى للإرادة التشريعية فى مقابل الإرادة التكوينية.و لا نعقل لها معنى محصلا ما عدا الأمر الصادر من المولى.

فالتتيجه على ضوئهما هى انه لا- معنى لتفسير الأمر بالإرادة.و من جميع ذلك يظهر ان تفسير النهى بالكراهه أيضا خاطئ، و بكلمه أخرى اننا إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليللا موضوعياً فلا نعقل فيه ما عدا شيئين:(الأول)اعتبار الشارع ذلك الشىء فى ذمه المكلف من جهة اشتماله على مصلحه ملزمه أو غيرها.(الثانى)إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو ما شاكلها، فالصيغه أو ما شاكلها وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى لا للبعث و التحريك،و لا للطلب.نعم قد عرفت ان الصيغه مصداق للبعث و الطلب و نحو قصد إلى الفعل،حيث ان البعث و الطلب قد يكونان خارجيين،و قد يكونان اعتباريين،فصيغه الأمر أو ما شابهها مصداق للبعث و الطلب الاعتبارى،لا الخارجى ضروره انها تصد فى اعتبار الشارع إلى إيجاد المادة فى الخارج و بعث نحوه،لا تكويننا و خارجا، كما هو ظاهر.

و نتيجة ما ذكرناه:امران(الأول)ان صيغه الأمر أو ما شاكلها موضوعه للدلالة على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى و هو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف و لا تدل على امر آخر ما عدا ذلك(الثانى)انها مصداق للطلب و البعث لا انهما معناها.

و من ذلك يظهر ان الصيغه كما لا تدل على الطلب و البعث،كذلك لا تدل على الحتم و الوجوب.نعم يحكم العقل بالوجوب بمقتضى قانون العبوديه و المولويه فيما إذا لم ينصب قرينه على الترخيص.أو فقل ان الصيغه كما عرفت موضوعه للدلالة على إبراز الأمر الاعتبارى فى الخارج و لا تدل

على ما عدا ذلك، إلا ان العقل يحكم بان وظيفه العبوديه و المولويه تقتضى لزوم المبادره و القيام على العبد نحو امتثال ما امره به المولى و اعتبره على ذمته، و عدم الأمن من العقوبه لدى المخالفه الا- إذا أقام المولى قرينه على الترخيص و جواز الترك، و عندئذ لا مانع من تركه، حيث انه مع وجود هذه القرينه مأمون من العقاب، و ينتزع العقل من ذلك الندب، كما ينتزع فى الصوره الأولى الوجوب.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى ان الحاكم بالوجوب انما هو العقل دون الصيغه لا وضعاً، و لا إطلاقاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا- فرق بينه و بين الندب فى مقام الإثبات الا فى الترخيص فى الترك و عدمه. نعم فرق بينهما فى مقام الثبوت و الواقع على أساس نظريه تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها. و من ناحيه ثالثه أنه لا بأس بتفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالاته على ثبوت الفعل على ذمه المكلف، بل هو معناه لغه و عرفاً، غايه الأمر الثبوت مره تكوينى خارجى، و مره أخرى ثبوت تشريعى، فصيغه الأمر أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على الثبوت التشريعى و إبرازه.

(الجهه الثالثه) و هى الجمل الفعلية التى استعملت فى مقام الإنشاء دون الاخبار ككلمه أعاد و يعيد أو ما شاكلها فهل لها دلالة على الوجوب أم لا، و ليعلم ان استعمال الجمل المضارعيه فى مقام الإنشاء كثير فى الروايات و أما استعمال الجمل الماضويه فى مقام الإنشاء فلم نجد الا- فيما إذا وقعت جزاء لشرط كقوله عليه السلام من تكلم فى صلواته أعاد، و نحوه، و كيف كان فإذا استعملت الجمل الفعلية فى مقام الإنشاء فهل تدل على الوجوب أم لا وجهان:

ذهب المحقق صاحب الكفايه (قده) إلى الأول. و قد أفاد فى وجه

ذلك ما إليك لفظه:الظاهر الأول(الوجوب)بل يكون أظهر من الصيغه،و لكنه لا- يخفى انه ليست الجمل خبريه الواقعه فى ذلك المقام أى الطلب مستعمله فى غير معناها،بل يكون مستعمله فيه،الا ان ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو أكد حيث انه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى الا بوقوعه،فيكون أكد فى البعث من الصيغه،كما هو الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت من انها أبداً تستعمل فى معانيها الإيقاعيه،لكن بدواع آخر،كما مر.لا يقال:كيف و يلزم الكذب كثيراً،لكثره عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.فانه يقال:انما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الاخبار و الاعلام لا لداعى البعث،كيف و الا يلزم الكذب فى غالب الكنايات،فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً إذا قيل كنايه عن جوده و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً،و انما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد،فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ، فانه مقال بمقتضى الحال.هذا مع انه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضيه لحملها على الوجوب،فان تلك النكته ان لم تكن موجب لظهورها فيه فلا- أقل من كونها موجب لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصدده،فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجب لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره فافهم.

نلخص ما أفاده(قده)فى عدة نقاط:

(الأولى)ان دلالة الجمل الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء على الوجوب أقوى و أكد من دلالة الصيغه عليه،نظراً إلى انها تدل على وقوع المطلوب فى الخارج فى مقام الطلب،و من الطبيعى ان مرد ذلك إلى إظهار الأمر بأنه لا يرضى بتركه و عدم وقوعه أبداً،و بطبيعته الحال ان

هذه النكته تناسب مع إطار الوجوب و الحتم و هي تؤكد، و حيث ان تلك النكته منتفيه في الصيغه فلاجل ذلك تكون دلالتها على الوجوب أقوى من دلالتها عليه. و ان شئت قلت ان الجمل الفعلية في هذا المقام قد استعملت في معناها، لا انها لم تستعمل فيه، و لكن الداعى على هذا الاستعمال لم يكن هو الاخبار و الاعلام، بل هو البعث و الطلب. نظير سائر الصيغ الإنشائية حيث قد يكون الداعى على استعمالها في معانيها الإيقاعية امراً آخر.

(الثانية) انها لا تتصف بالكذب عند عدم وقوع المطلوب في الخارج و ذلك لأن اتصافها به انما يلزم فيما إذا كان استعمالها في معناها بداعى الاخبار و الحكايه و اما إذا كان بداعى الإنشاء و الطلب فلا يعقل اتصافها به، ضروره انه لا واقع للإنشاء كى يعقل اتصافها به.

(الثالثة) ان الجمله الفعلية لو لم تكن ظاهره في الوجوب فلا إشكال في تعيينه من بين سائر المحتملات بواسطه مقدمات الحكمه و السبب في ذلك هو ان النكته المتقدمه حيث كانت شديده المناسبه مع الوجوب فهى قرينه على إرادته و تعيينه عند عدم قيام البيان على خلافه، و هذا بخلاف غير الوجوب، فان إرادته من الإطلاق تحتاج إلى مئونه زائده.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فهى خاطئه على ضوء كلتا النظريتين في باب الإنشاء:

يعنى نظريتنا و نظريه المشهور.

اما على ضوء نظريتنا فواضح و السبب في ذلك ما حققناه في بابه من ان حقيقه الإنشاء و واقعه الموضوعى بحسب التحليل العلمى عبارته عن اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف، و إبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك، فالجمله الإنشائية موضوعه للدلاله على ذلك فحسب

هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انا قد حققنا هناك ان الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا.

و من ناحيه ثالثه ان المستعمل فيه و الموضوع له فى الجمل المزبوره إذا استعملت فى مقام الإنشاء يباين المستعمل فيه و الموضوع له فى تلك الجمل إذا استعملت فى مقام الاخبار، فان المستعمل فيه على الأول هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، و على الثانى قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع.

فالنتيجه على ضوئها هى عدم الفرق فى الدلاله على الوجوب بين تلك الجمل و بين صيغه الأمر، لفرض ان كليهما قد استعملتا فى معنى واحد و هو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج. هذا من جانب. و من جانب آخر انتفاء النكته المتقدمه، فانها تقوم على أساس استعمال الجمل الفعلية فى معناها الخبرى و لكن بداعى الطلب و البعث، و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين الجمل الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء و بين صيغه الأمر أصلاً، فكما ان الصيغه لا تدل على الوجوب، و لا على الطلب و لا على البعث و التحريك، و لا على الإراده، و انما هى تدل على إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف، فكذلك الجمل الفعلية، و كما ان الوجوب مستفاد من الصيغه بحكم العقل بمقتضى قانون العبوديه و الرقيه، كذلك الحال فى الجمل الفعلية حرفاً بحرف. فما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان دلالتها على الوجوب أكد من دلالة الصيغه عليه لا واقع موضوعى له.

و اما على نظريه المشهور فالامر أيضاً كذلك. و الوجه فيه واضح و هو ان ما تستعمل فيه تلك الجمل فى مقام الإنشاء غير ما تستعمل فيه فى مقام الاخبار، فلا يكون المستعمل فيه فى كلا الموردین واحداً، ضرورة انها على الأول قد استعملت فى الطلب و تدل عليه. و على الثانى فى ثبوت



النسبه فى الواقع أو نفيها.و من الطبيعى اننا لا- نعى بالمستعمل فيه و المدلول الـ ما يفهم من اللفظ عرفاً و يدل عليه فى مقام الإثبات.و على الجملة فلا- ينبغى الشك فى ان المتفاهم العرفى من الجملة الفعلية التى تستعمل فى مقام الإنشاء غير ما هو المتفاهم العرفى منها إذا استعملت فى مقام الاخبار،مثلا المستفاد عرفاً من مثل قوله عليه السلام يعيد الصلاه أو يتوضأ أو يغتسل للجمعه و الجنابه أو ما شاكل ذلك على الأول ليس إلا الطلب و الوجوب كما ان المستفاد منها على الثانى ليس إلا ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها،فاذن كيف يمكن القول بأنها تستعمل فى كلا المقامين فى معنى واحد.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان هذه الجمل على ضوء هذه النظرية لا تدل على الوجوب أصلا فضلا عن كون دلالتها عليه أكد من دلالة الصيغه.

و السبب فى ذلك هو انها حيث لم تستعمل فى معناها الحقيقى بداعى الحكايه عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فقد أصبحت جميع الدواعى محتمله فى نفسها،فكما يحتمل استعمالها فى الوجوب و الحتم و الطلب و البعث فكذلك يحتمل استعمالها فى التهديد أو السحريه أو ما شاكل ذلك.و من الطبيعى ان إرادته كل ذلك تفتقر إلى قرينه معينه،و مع انتفائها يتعين التوقف و الحكم بإجمالها.و من هنا أنكر جماعه:منهم صاحب المستند(قده) فى عده مواضع من كلامه دلالة الجملة الخبرية على الوجوب.

و قد تحصل من ذلك ان نظريه المشهور تشترك مع نظريتنا فى نقطه و تفترق فى نقطه أخرى.اما نقطه الاشتراك و هى ان هذه الجمل على أساس كلتا النظريتين تستعمل فى مقام الإنشاء فى معنى هو غير المعنى الذى تستعمل فيه فى مقام الاخبار،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا.و اما نقطه الافتراق و هى ان تلك الجمل تدل على الوجوب بحكم العقل على أساس

نظريتنا و لا تدل عليه على أساس نظريه المشهور.

و أما ما أفاده(قده)من النكته فهو انما يتم على أساس ان تكون الجملة مستعمله فى معناها لكن بداعى الطلب و البعث،لا بداعى الاخبار و الحكايه،و حيث قد عرفت انها لم تستعمل فيه بل استعملت فى معنى آخر و هو الوجوب أو البعث و الطلب فلا موضوع لها عندئذ أصلاً.

هذا مضافاً إلى انه لا يتم على ضوء الأساس المذكور أيضاً،و ذلك لأن النكته المذكوره لو كانت مقتضيه لحمل الجمل الخبريه على إرادته الوجوب و تعيينه لكانت مقتضيه لحمل الجمل الخبريه الاسميه كزيد قائم،و الجمل الماضويه فى غير الجمله الشرطيه على الوجوب أيضاً إذا كانتا مستعملتين فى مقام الإنشاء،مع ان استعمالهما فى ذلك المقام لعله من الأغلاط الفاحشه و لذا لم نجد أحداً ادعى ذلك لا فى اللغه العربيه،و لا فى غيرها.

و بكلمه أخرى ان المصحح لاستعمال الجمل الخبريه الفعليه فى معناها بداعى الطلب و البعث ان كان تلك النكته فالمفروض انها مشتركه بين كافه الجمل الخبريه من الاسميه و الفعليه،فلا خصوصيه من هذه الناحيه للجمل الفعليه فاذن ما هو النكته لعدم جواز استعمالها فى مقام الإنشاء دونها.و أن كان من جهه ان هذا الاستعمال استعمالاً فى معناها الموضوع له و المستعمل فيه غايه الأمر الداعى له قد يكون الاعلام و الاخبار،و قد يكون الطلب و البعث،فلا- تحتاج صحه مثل هذا الاستعمال إلى مصحح خارجى،فان كانت النكته هذا لجرى ذلك فى بقيه الجملات الخبريه أيضاً حرفاً بحرف،مع انك قد عرفت عدم صحه استعمالها فى مقام الطلب و الإنشاء.و من ذلك يعلم ان المصحح للاستعمال المزبور خصوصيه أخرى غير تلك النكته و هى موجوده فى خصوص الجمل الفعليه من المضارع و الماضى إذا وقع جزءاً فى الجمله الشرطيه،و لم تكن موجوده فى غيرها،و لذا صح استعمالها فى مقام

الطلب دون غيرها حتى مجازاً فضلاً عن ان يكون الاستعمال حقيقياً.

فالتبجيه عدّه أمور:(الأول) ان النكته المذكوره لم تكن مصححه لاستعمال الجمل الفعلية فى مقام الإنشاء و الطلب(الثانى) انها فى مقام الطلب و البعث لم تستعمل فى معناها الموضوع له على رغم اختلاف الداعى كما عرفت(الثالث) ان المصحح له خصوصيه أخرى و نكته ثانيه،دون ما ذكره من النكته.

و أما النقطة الثانيه فهى فى غايه الصحه و المتانهِ، ضروره ان الجمله الفعلية إذا استعملت فى مقام الإنشاء لم يعقل اتصافها بالكذب من دون فرق فى ذلك بين نظريتنا و نظريته(قده).

و أما النقطة الثالثه فقد تبين خطأها فى ضمن البحوث السالفه بوضوح فلا حاجه إلى الإعادهِ.

ثم ان الثمره تظهر بين النظريتين فى مثل قوله عليه السلام اغتسل للجمعه و الجنابه مع العلم بعدم وجوب غسل الجمعه.و ذلك اما بناء على نظريتنا من ان الدال على الوجوب العقل دون الصيغه فالأمر ظاهر،فان الصيغه انما تدل على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج،ولا تدل على ما عدا ذلك،و هو معنى حقيقى لها،غايه الأمر حيث قام دليل من الخارج على جواز ترك غسل الجمعه و الترخيص فيه فالعقل لا يلزم العبد بإتيانه و امتثاله خاصه،و لكنه يلزمه بالإضافه إلى امتثال غسل الجنابه بمقتضى قانون العبوديه و المولويه حيث لم تقم قرينه على جواز تركه.و من الطبيعى ان كلما لم تقم قرينه على جواز تركه فالعقل يستقل بلزوم إتيانه قضاء لرسم العبوديه،و أداء لحق المولويه و أما بناء على نظريه المشهور فالصيغه فى أمثال المقام لم تستعمل فى معناها الحقيقى و هو الوجوب يقيناً،لفرض ان غسل الجمعه غير واجب،و عليه فلا مناص من الالتزام بان يكون

المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب و الندب، فحتاج إرادته كل منهما إلى قرينه معينه، و مع عدمها لا بد من التوقف.

و على الجملة فالصيغه أو ما شاكلها فى أمثال المقام استعملت فى معناها الحقيقى على ضوء نظريتنا من دون حاجه إلى عنايه زائده و لم تستعمل فيه على ضوء نظريه المشهور.

(الجهه الرابعه) يقع الكلام فى الواجب التوصلى و التعبدى و قبل بيانهما نقدم مقدمه و هى ان الواجب التوصلى يطلق على معنيين:

(الأول) ما لا يعتبر فيه قصد القربه، و ذلك كغسل الميت و كفنه و دفنه و ما شاكل ذلك حيث انها واجبات فى الشريعه الإسلاميه و لا- يعتبر فى صحتها قصد القربه و الإتيان بها مضافاً إلى الله سبحانه و تعالى، فلو أتى بها بدون ذلك سقطت عن ذمته نعم استحقات الثواب عليها يرتكز على الإتيان بها بقصد القربه و بدونه لا يستحق، و ان حصل الاجزاء، و لا ينافى ذلك اعتبار أمور آخر فى صحتها، مثلاً يعتبر فى صحه غسله ان يكون الغاسل بالغاً، و ان يكون مماثلاً و لو كان غيره بطل الا فى موارد خاصه، و ان يكون الماء مباحاً و ان تكون الأغسال الثلاثه مترتبه و غير ذلك و فى مقابله ما يعتبر فيه قصد القربه و هو المعبر عنه بالواجب التعبدى، فلو أتى به بدون ذلك لم يسقط عنه و كان كمن لم يأت به أصلاً.

(الثانى) ما لا تعتبر فيه المباشره من المكلف بل يسقط عن ذمته بفعل الغير سواء أ كان بالتبرع أم بالاستنابه بل ربما لا يعتبر فى سقوطه الالتفات و الاختيار، بل و لا- إتيانه فى ضمن فرد سائغ، فلو تحقق من دون التفات و بغير اختيار، أو فى ضمن فرد محرم كفى.

و ان شئت قلت: ان الواجب التوصلى مره يطلق و يراد به ما لا- تعتبر فيه المباشره من المكلف. و مره أخرى يطلق و يراد به ما لا يعتبر فيه

الالتفات و الاختيار. و مره ثالثه يطلق و يراد به مالا- يعتبر فيه ان يكون فى ضمن فرد سائغ. و يقابل القسم الأول ما تعتبر فيه المباشرة. و القسم الثانى ما يعتبر فيه الالتفات و الاختيار. و القسم الثالث ما يعتبر فيه ان يكون فى ضمن فرد سائغ، فلو أتى به فى ضمن فرد محرم لم يسقط.

ثم ان القسم الأول من الواجب التوصلى بالمعنى الثانى قد يجتمع مع الواجب التعبدى بالمعنى الأول- و هو ما يعتبر فيه قصد القربه- فى عده موارد: منها الزكاه فانها رغم كونها واجبه تعبدية يعتبر فيها قصد القربه و الامتثال تسقط عن ذمه المكلف بفعل الغير سواء أ كان بالاستنابه أم كان بالتبرع إذا كان مع الاذن، و أما لو كان بدونه فالسقوط لا يخلو عن إشكال و ان نسب إلى جماعه. و منها الصلوات الواجبه على ولى الميت، فانها تسقط عن ذمته بإتيان غيره كان بالاستنابه أم كان بالتبرع رغم كونها واجبات تعبدية. و منها صلاه الميت فانها تسقط عن ذمه المكلف بفعل الصبى المميز نائباً كان أم متبرعا، كما ذهب إليه جماعه منهم السيد(قده) فى العروه و قرره على ذلك أصحاب الحواشى. و منها الحج، فانه واجب على المستطيع و لم يسقط بعجزه عن القيام بأعماله اما من ناحيه ابتلائه بمرض لا يرجى زواله و اما من ناحيه كهولته و شيخوخته، و لكن مع ذلك يسقط عنه بقيام غيره به رغم كونه واجباً تعبدياً و منها غير ذلك.

فالتتيجه هى انه لا ملازمه بين كون الواجب تعبدياً و عدم سقوطه بفعل الغير، فان هذه الواجبات بأجمعها واجبات تعبدية فمع ذلك تسقط بفعل الغير.

و من هنا يظهر ان النسبه بين هذا القسم من الواجب التوصلى و بين الواجب التعبدى بالمعنى الأول عموم و خصوص من وجه، حيث ينفر.

الأول عن الثانى بمثل تطهير الثياب من الخبث و ما شاكله، فانه يسقط

عن المكلف بقيام غيره به، ولا- يعتبر فيه قصد القربة و ينفرد الثاني عن الأول بمثل الصلوات اليومية و صيام شهر رمضان و ما شاكلها، فانها واجبات تعبدية لا تسقط عن المكلف بقيام غيره بها. و يلتقيان في الموارد المتقدمة.

كما ان النسبه بينه و بين الواجب التوصلى بالمعنى الأول عموم و خصوص من وجه، حيث يمتاز الأول عن الثاني بمثل وجوب رد السلام، فانه واجب توصلى لا يعتبر فيه قصد القربة، و لكن يعتبر فيه قيد المباشرة من نفس المسلم عليه، و لا يسقط بقيام غيره به. و من هذا القبيل وجوب تحنيط الميت، حيث قد ذكرنا في بحث الفقه انه لا يسقط عن البالغ بقيام الصبى المميز به. و يمتاز الثاني عن الأول بالموارد المتقدمة، حيث انها واجبات تعبدية يعتبر فيها قصد القربة، و مع ذلك تسقط بفعل الغير. و يلتقيان في موارد كثيره كوجوب إزاله النجاسه و ما شاكلها، فانها واجبه توصليه بالمعنى الأول و الثاني فلا يعتبر فيها قصد القربة، و تسقط بقيام الغير بها كالصبى و نحوه كما تسقط فيما إذا تحققت بغير التفات و اختيار، بل و لو في ضمن فرد محرم.

و أما النسبه بين الواجب التعبدى بالمعنى الأول و الواجب التعبدى بالمعنى الثاني أيضاً عموم من وجه، حيث يفترق الأول عن الثاني بالواجبات التعبدية التي لا يعتبر فيها قيد المباشرة من نفس المكلف كالأمثله التي تقدمت فانها واجبات تعبدية بالمعنى الأول دون المعنى الثاني. و يفترق الثاني عن الأول بمثل وجوب رد السلام و نحوه، فانه واجب تعبدى بالمعنى الثاني حيث يعتبر فيه قيد المباشرة دون المعنى الأول حيث لا يعتبر فيه قصد القربة و يلتقيان في كثير من الموارد كالصلوات اليومية و نحوها.

و بعد ذلك نقول: لا- كلام و لا- إشكال فيما إذا علم كون الواجب توصلياً أو تعبدياً بالمعنى الأول، أو الثاني، و انما الكلام و الإشكال فيما إذا شك

فى كون الواجب توصلياً أو تعبيدياً.الكلام فيه تاره يقع فى الشك فى التوصلى و التعبدى بالمعنى الثانى.و تاره أخرى يقع فى الشك فيه بالمعنى الأول.فهنا مقامان:

أما الكلام فى المقام الأول فيقع فى مسائل ثلاث:

(الأولى) ما إذا ورد خطاب من المولى متوجهاً إلى شخص أو جماعه و شككنا فى سقوطه بفعل الغير فقد نسب إلى المشهور ان مقتضى الإطلاق سقوطه و كونه واجباً توصلياً من دون فرق فى ذلك بين كون فعل الغير بالتسبيب، أو بالتبرع، أو بغير ذلك. و قد أطال شيخنا الأستاذ(قده) الكلام فى بيانهما، و لكننا لا نحتاج إلى نقله، بل هو لا يخلو عن تطويل زائد و بلا أثر حيث نبين الآن إن شاء الله تعالى ان مقتضى الإطلاق لو كان هو عكس ما نسب إلى المشهور، و انه لا يسقط بفعل غيره، بلا فرق بين كونه بالتسبيب أو بالتبرع. و السبب فى ذلك ان التكليف هنا بحسب مقام الثبوت يتصور على أحد إشكال:

(الأول) ان يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه و فعل غيره فيكون مرده إلى كون الواجب أحد فعلين على سبيل التخيير. و فيه ان هذا الوجه غير معقول، و ذلك لأن فعل الغير خارج عن اختيار المكلف و إرادته فلا يعقل تعلق التكليف بالجامع بينه و بين فعل نفسه.

و بكلمه أخرى ان الإطلاق بهذا الشكل فى مقام الثبوت و الواقع غير معقول، لفرض انه يبتنى على أساس إمكان تعلق التكليف بفعل الغير و هو مستحيل، فاذن بطبيعته الحال يختص التكليف بفعل المكلف نفسه فلا يعقل إطلاقه. أو فقل ان الإهمال فى الواقع غير معقول فيدور الأمر بين الإطلاق و هو تعلق التكليف بالجامع، و التقييد و هو تعلق التكليف بحصه خاصه، و حيث ان الأول لا يعقل تعين الثانى. و لو تنزلنا

عن ذلك و سلمنا إمكانه بحسب مقام الثبوت الا ان الإطلاق فى مقام الإثبات لا يعينه، و ذلك لأن امر التكليف عندئذ يدور بين التعيين و التخيير. و من الواضح ان مقتضى الإطلاق هو التعيين، لأن التخيير فى المقام الراجع إلى جعل فعل الغير عدلاً لفعل المكلف نفسه يحتاج إلى عناية زائده و قرينه خارجه فلا يمكن إرادته من الإطلاق.

(الثانى) ان يكون متعلقه الجامع بين فعل المكلف نفسه و بين استنابته لغيره، و نتيجة ذلك هى التخيير بين قيام نفس المكلف به و بين الاستنابه لآخر و هو فى نفسه و ان كان امراً معقولاً: و لا بأس بالإطلاق من هذه الناحيه و شموله لصوره الاستنابه، الا انه خاطئ من جهتين أخريين: (الأولى) ان لازم ذلك الإطلاق كون الاستنابه فى نفسها مسقطه للتكليف، و هو خلاف المفروض، بداهه ان المسقط له انما هو الإتيان الخارجى فلا يعقل ان تكون الاستنابه مسقطه و الا لكفى مجرد إجازة الغير فى ذلك و هو كما ترى، و عليه فلا يمكن كونها عدلاً و طرفاً للتكليف حتى يعقل تعلقه بالجامع بينها و بين غيرها. (الثانيه) لو تنزلنا عن ذلك و أغمضنا النظر عن هذا الا ان الأمر هنا يدور بين التعيين و التخيير و قد عرفت ان قضيه الإطلاق فى مقام الإثبات إذا كان المتكلم فى مقام البيان و لم ينصب قرينه هى التعيين دون التخيير، حيث ان بيانه يحتاج إلى مثنونه زائده كالعطف بكلمه (أو) و الإطلاق غير واف له، و نتيجة ذلك عدم سقوطه عن ذمه المكلف بقيام غيره به.

(الثالث) ان يقال ان امر التكليف فى المقام يدور بين كونه مشروطاً بعدم قيام غير المكلف به و بين كونه مطلقاً أى سواء أقام غيره به أم لم يقم فهو لا يسقط عنه، و يمتاز هذا الوجه عن الوجهين الأولين بنقطه واحده، و هى ان فى الوجهين الأولين يدور امر الواجب بين كونه



تعييناً أو تخييرياً ولا صلحاً لهما بالوجوب. وفي هذا الوجه يدور أمر الوجوب بين كونه مطلقاً أو مشروطاً ولا صلحاً له بالواجب. ثم إن هذا الوجه وإن كان بحسب الواقع امرأً معقولاً و محتملاً ولا محذور فيه أصلاً إلا أن الإطلاق في مقام الإثبات يقتضى عدم الاشتراط وإنه لا يسقط عن ذمه المكلف بقيام غيره به، ومن الطبيعي أن الإطلاق في هذا المقام يكشف عن الإطلاق في ذاك المقام بقانون التبعيه. ومن هنا ذكرنا في بحث الفقه في مسأله تحنيط الميت أن مقتضى إطلاق خطابه المتوجه إلى البالغين هو عدم سقوطه بفعل غيرهم وإن كانوا مميزين. وقد تحصل من ذلك أن مقتضى إطلاق كل خطاب متوجه إلى شخص خاص أو صنف هو عدم سقوطه عنه بقيام غيره به، فالسقوط يحتاج إلى دليل.

فالنتيجه على ضوء ما ذكرناه نظهر أن ما هو المعقول والمحمّل بحسب الواقع من الوجوه المذكوره هو الوجه الأخير أعنى الشك في الإطلاق والاشتراط، دون الوجه الأول والثاني، كما عرفت. وعندئذ فلا مناص من إرجاع الشك في أمثال المسأله إلى ذلك بعد افتراض عدم معقوليه الوجه الأول والثاني. وعلى هذا فلو شككنا في سقوط الواجب عن ولي الميت مثلاً بفعل غيره تبرعاً أو استنابه فبطبيع الحال يرجع الشك في هذا إلى الشك في الإطلاق والاشتراط وسيأتى في ضمن البحوث الآتية بشكل موسع أن مقتضى إطلاق الخطاب عدم الاشتراط كما أشرنا إليه آنفاً أيضاً. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن مقتضى الأصل اللفظي في المسأله عدم التوصليه. هذا إذا كان في البين إطلاق.

و أما إذا لم يكن فالأصل العملي يقتضى الاشتغال، وذلك لأن المقام على ما عرفت داخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين الإطلاق والاشتراط هذا من ناحيه. ومن ناحيه أخرى قد ذكرنا في محله أن فعليه التكليف

انما هي بفعليه شرائطه،فما لم يحرز المكلف فعلية تلك الشرائط لم يحرز كون التكليف فعلياً عليه.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي ان الشك في إطلاق التكليف و اشتراطه قد يكون مع عدم إحراز فعلية التكليف،و ذلك كما إذا لم يكن ما يحتمل شرطيته متحققاً من الأول،ففي مثل ذلك بطبيعته الحال يرجع الشك فيه إلى الشك في أصل توجه التكليف،كما إذا احتمل اختصاص وجوب إزاله النجاسه عن المسجد مثلاً-بالرجل دون المرأة أو بالحر دون العبد،فلا محاله يتردد العبد و يشك في أصل توجه التكليف إليه،وكذلك المرأة و هو مورد لأصالة البراءة.و قد يكون مع إحراز فعلية التكليف، و ذلك كما إذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء ثم ارتفع و زال و لأجله شك المكلف في بقاء التكليف الفعلي و ارتفاعه.و من الواضح انه مورد لقاعده الاشتغال دون البراءة،و لا- يختص هذا بمورد دون مورد آخر بل يعم كافة الموارد التي شك فيها ببقاء التكليف بعد اليقين بثبوتها و اشتغال ذمه المكلف به،و مقامنا من هذا القبيل،فان الولي مثلاً يعلم باشتغال ذمته بتكليف الميت ابتداءً،و لكنه شاك في سقوطه عن ذمته بفعل غيره.و قد عرفت ان المرجع في ذلك هو الاشتغال و عدم السقوط.

و بكلمه أخرى ان التكليف إذا توجه إلى شخص و صار فعلياً في حقه فسقوطه عنه يحتاج إلى العلم بما يكون مسقطاً له،فكلما شك في كون شيء مسقطاً له سواء أ كان ذلك فعل الغير أو شيئاً آخر فمقتضى القاعده عدم السقوط و بقاءه في ذمته،و من هذا القبيل ما إذا سلم شخص على أحد فرد السلام شخص ثالث فبطبيعته الحال يشك المسلم عليه في بقاء التكليف عليه و هو وجوب رد السلام بعد ان علم باشتغال ذمته به.

و منشأ هذا الشك هو الشك في اشتراط هذا التكليف بعدم قيام

به و عدم اشتراطه، فعلى الأول يسقط بفعله دون الثانى. و من الطبيعى ان مرد هذا الشك إلى الشك فى السقوط و هو مورد لقاعده الاشتغال دون البراءه. و السر فى ذلك ما ذكرناه فى مبحث البراءه و الاشتغال من ان أدله البراءه لا- تشمل أمثال المقام، فتختص بما إذا كان الشك فى أصل ثبوت التكليف. و اما إذا كان أصل ثبوته معلوماً و الشك انما كان فى سقوطه كما فيما نحن فيه فهو خارج عن موردها. و من هنا ذكرنا ان المكلف لو شك فى سقوط التكليف عن ذمته من جهه الشك فى قدره و احتمال العجز عن القيام به بعد فرض وصوله إليه و تنجزه كما إذا شك فى وجوب أداء الدين عليه بعد اشتغال ذمته به من جهه عدم إحراز تمكنه مع فرض مطالبه الدائن فالمرجع فى مثل ذلك بطبيعته الحال هو أصاله الاشتغال و وجوب الفحص عليه عن قدرته و تمكنه، و لا- يمكنه التمسك بأصاله البراءه، هذا بناء على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيميه. و أما بناء على جريانه فيها فلا تصل النوبه إلى أصاله الاشتغال، بل المرجع هو استصحاب بقاء التكليف و عدم سقوطه فى أمثال المقام، و ان كانت النتيجة تلك النتيجة فلا فرق بينهما بحسبها. نعم بناء على جريان الاستصحاب فعدم جريان البراءه فى المقام أوضح كما لا يخفى.

(الثانيه) ما إذا شك فى سقوط واجب عن ذمه المكلف فيما لو صدر منه بغير اختيار و إرادته فهل مقتضى الإطلاق عدم السقوط إذا كان أولاً- وجهان: ربما قيل بالوجه الأول بدعوى ان الفعل عند الإطلاق ينصرف إلى حصه خاصه و هى الحصه المقدوره، فالسقوط بغيرها يحتاج إلى دليل و الا فالإطلاق يقتضى عدمه. و لكن هذه الدعوى خاطئه و لا واقع موضوعى لها. و السبب فى ذلك ان منشأ هذا الانصراف لا- يخلو من ان يكون مواد الأفعال، أو هيئاتها. اما المواد فقد ذكرنا فى بحث المشتق بشكل موسع

انها موضوعه للطبيعه المعامله العاريه عن كافه الخصوصيات، و هي مشتركه بين الحصص الاختياريه و غيرها، مثلاً ماده ضرب و هي (ض ر ب) موضوعه لطبيعي الحدث الصادق على ما يصدر بالاختيار و بغيره من دون عنايه، و هكذا.

نعم وضع بعض المواد لخصوص الحصه الاختياريه، و ذلك كالتعظيم و التجليل، و السخريه، و الهتك، و ما شاكل ذلك و أما الهيئات فائضاً كذلك يعنى انها موضوعه لمعنى جامع بين المواد بشتى اشكالها و أنواعها أى سواء أ كانت تلك المواد من قبيل الصفات كماده علم، و كرم، و أبيض و أسود، و أحمر، و ما شاكل ذلك أو من قبيل الأفعال، و هي قد تكون اختياريه كما فى مثل قولنا ضرب زيد، و قام عمرو و ما شاكلها. و قد تكون غير اختياريه كما فى مثل قولنا تحقق موت زيد، و أسرع النبض، و جرى الدم فى العروق، و نحو ذلك. فالنتيجه انه لا أساس لأخذ الاختيار فى فى الأفعال لا ماده و لا هيئه.

و لكن شيخنا الأستاذ (قده) قد ادعى فى المقام ان صيغه الأمر أو ما شاكلها ظاهره فى الاختيار، لا من ناحيه دعوى الانصراف، فانها ممنوعه، بل لخصوصيه فيها. و استدل على ذلك بوجهين:

(الأول) ان الغرض من الأمر الصادر من المولى إلى العبد هو بعثه و إيجاد الداعى له لتحريك عضلاته نحو إيجاد المأمور به. و من الطبيعى ان هذا يستلزم كون المتعلق مقدوراً له و الا لكان طلبه لغواً محضاً، لعدم ترتب الغرض المذكور عليه، و صدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل.

و على هذا فبطبيعه الحال يكون المطلوب فى باب الأوامر حصه خاصه من الفعل و هي الحصه المقدموره، و تلك الحصه هي الواجب على المكلف دون غيرها، و لا يسقط الواجب عنه الا بإتيان تلك الحصه. و عليه فإذا شككنا

فى سقوط واجب بمجرد تحققه فى الخارج و لو بلا اختيار و لا إرادته فمقتضى إطلاق الأمر عدم سقوطه، لأن اجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل.

فالتببجه انا لا نقول بان الاختيار جزء مدلول المادة أو الهبئه، أو انها عند الإطلاق منصرفه إلى هذا، و ذلك لأن هذه الدعوى ساقطه لا واقع لها أصلاً، بل نقول انه كان من خصوصيات الطلب و البعث المستفاد من الصبغه أو شاكلها و من شئونه، فاذن تمتاز صبغه الأمر أو ما شابهها عن بقبه الأفعال فى هذه النقطة و الخصوصبه.

(الثانى) انه لا يكفى فى صحه الواجب حسنه الفعلى و اشتماله على مصلحه ملزمه بل يعتبر فيها زائداً على ذلك الحسن الفاعلى بمعنى ان يكون صدور الفعل على وجه حسن و من هنا التزم (قده) ببطلان الصلاه فى الدار المغصوبه حتى على القول بالجواز نظراً إلى ان صدور الصلاه فى تلك الدار لفس وجه حسن يستحق ان يمدح عليه، و ان كانت الصلاه فى نفسها حسنه. و حبث ان الفعل الصادر من المكلف بلا- اختيار و إرادته لا- يتصف بالحسن الفاعلى فلا يعقل أن يكون من افراد الواجب، و عليه فسقوط الواجب به يحتاج إلى دليل، و الا فمقتضى الأصل عدم سقوطه. فالتببجه على ضوء هذين الوجهين هى ان مقتضى إطلاق الأمر عدم سقوط الواجب بما إذا صدر بغير إرادته و اختيار، فالسقوط يحتاج إلى دليل. هذا إذا كان هنا إطلاق و الا فالأصل العملى أيضاً يقتضى ذلك.

و لنأخذ بالمناقشه فى هذين الوجهين: اما الوجه الأول فهو مورد للمؤاخذه من جهتين: (الأولى) ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو بحكم العقل لا بمقتضى الخطاب كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه فى بحث الضد فلا نعيد. (الثانيه) ان اعتبار القدره فيه سواء أ كان بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب لفس الا من ناحيه ان التكليف بغير المقدور لغو، و من الطبيعى

ان ذلك لا يقتضى الا استحاله تعلق التكليف بغير المقدور خاصه. و أما تعلقه بخصوص الحصه المقدوره فحسب فلا، ضروره ان غايه ما يقتضى ذلك كون متعلقه مقدوراً، و من المعلوم ان الجامع بين المقدور و غيره مقدور فلا مانع من تعلقه به، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون اعتبار القدره بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب، و اما على الأول فواضح. و اما على الثانى فائضاً كذلك، ضروره ان الطلب المتعلق بشيء لا يقتضى أزيد من كون ذلك الشيء مقدوراً.

و بكلمه أخرى ان المصلحه فى الواقع لا- تخلو من ان تقوم بخصوص الحصه المقدوره، أو تقوم بالجامع بينها و بين غير المقدوره، فعلى الأول لا معنى لاعتبار الجامع، و على الثانى لا مناص من اعتباره و لا يكون لغواً بعد إمكان تحقق تلك الحصه فى الخارج. فالنتيجه ان استحاله تعلق الطلب بالجامع و اعتباره انما تقوم على أساس أحد امرين: (الأول) ان لا يكون للجامع ملاك يدعو المولى إلى اعتباره (الثانى) ان تكون الحصه غير المقدوره مستحيله الوقوع فى الخارج. و اما فى غير هذين الموردین فلا مانع من اعتباره على ذمه المكلف أصلاً. و لا- يقاس هذه المسأله بالمسأله الأولى حيث قلنا فى تلك المسأله بعدم إمكان تعلق التكليف بالجامع بين فعل المكلف نفسه و بين فعل غيره و الوجه فى ذلك هو ان اعتبار ذلك الجامع فى ذمه المكلف لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل بداهه انه لا معنى لاعتبار فعل غير المكلف فى ذمته و هذا بخلاف مسألتنا هذه فان اعتبار فعل المكلف على ذمته الجامع بين المقدوره و غيرها بمكان من الإمكان بلا لزوم أى محذور كما عرفت هذا بحسب مقام الثبوت و أما بحسب مقام الإثبات فان كان هناك إطلاق كشف ذلك عن الإطلاق فى مقام الثبوت يعنى ان الواجب هو الجامع دون خصوص حصه خاصه، فعندئذ ان كان المولى

فى مقام البيان و لم يقم قرينه على التقييد تعين التمسك بالإطلاق لإثبات صحة الفعل لوجىء به فى ضمن حصه غير مقدوره.

فالتبيجه انه لا مانع من التمسك بالإطلاق فى هذه المسأله ان كان.

و مقتضاه سقوط الواجب عن المكلف إذا تحقق فى الخارج و لو بلا- إرادته و اختياره. و هذا بخلاف المسأله الأولى، حيث ان الإطلاق فيها غير ممكن فى مقام الثبوت فلا- إطلاق فى مقام الإثبات لىتمسك به. و من ثمه قلنا بالاشتغال هناك و عدم السقوط. هذا بناء على نظريتنا من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضاد فاستحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق لا استحاله، كما سيأتى بيانه فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

و أما بناء على نظريه شيخنا الأستاذ(قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه فإذا أمكن أحدهما أمكن الآخر و إذا استحال استحاله فلا يعقل الإطلاق فى المقام حتى يمكن التمسك به و ذلك لاستحاله التقييد هنا أى تقييد الواجب فى الواقع بخصوص الحصه غير المقدوره، فإذا استحاله الإطلاق. و قد تحصل من ذلك نقطه الامتياز بين نظريتنا و نظريه شيخنا الأستاذ(قده) فى المسأله و هى إمكان التمسك بالإطلاق على الأول و عدم إمكانه على الثانى، هذا إذا كان إطلاق.

و اما إذا لم يكن فالأصل العملى يقتضى البراءه، و ذلك لأن تعلق الوجوب بالجامع معلوم و انما الشك فى تعلقه بخصوص الحصه المقدوره، و من الطبيعى ان المرجع فى ذلك هو أصاله البراءه عن وجوب خصوص تلك الحصه، و عليه فلو تحقق الواجب فى ضمن فرد غير مقدور سقط.

و أما الوجه الثانى فترد عليه المناقشه من جهتين: (الأولى) ان اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب زائداً على الحسن الفعلى و الملاك القائم فيه لا دليل عليه أصلاً و الدليل انما قام على اعتبار الحسن الفعلى و هو المصلحه

القائمه فى الفعل التى تدعو المولى إلى إيجابه.(الثانيه)اننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلى فى الواجب إضافه إلى الحسن الفعلى لزم من ذلك محذور آخر لا إثبات ما هو المقصود هنا،و ذلك المحذور هو عدم كفايه الإتيان بالواجب عندئذ عن إرادته و اختيار أيضاً فى سقوطه،بل لا بد من الإتيان به بقصد القربه بداهه ان الحسن الفاعلى لا يتحقق بدونه.و من الطبيعى أن الالتزام بهذا المعنى يستلزم إنكار الواجبات التوصليه،و انحصارها بالواجبات التعبديه،و ذلك لأن كل واجب عندئذ يفتقر إلى الحسن الفاعلى و لا يصح بدونه،و المفروض انه يحتاج إلى قصد القربه،و هذا لا يتمشى مع تقسيمه(قده) فى بدايه البحث الواجب إلى تعبدى و توصلى.فالتتيجه ان اعتبار الحسن الفاعلى فى الواجب رغم انه لا- دليل عليه يستلزم محذوراً لا- يمكن ان يلتزم به أحد حتى هو(قده)فاذن لا- مناص من الالتزام بعدم اعتباره و كفايه الحسن الفعلى.نعم هنا شىء آخر و هو ان لا يكون مصداق الواجب قبيحاً كما إذا أتى به فى ضمن فرد محرم،و ذلك لأن الحرام لا يعقل ان يقع مصداقاً للواجب.

و قد تحصل من ذلك عدّه أمور:(الأول)خطاء الوجوه المتقدمه التى أقيمت لإثبات كون الواجب هو خصوص الحصه الاختياريه(الثانى)إمكان كون الواجب فى الواقع هو الجامع بين الحصه المقدوره و غيرها.(الثالث)ان المولى إذا كان فى مقام البيان فلا مانع من التمسك بالإطلاق و ان لم يكن فالمرجع هو أصاله البراءه و بهذين الوجهين يعنى الوجه الثانى و الثالث تمتاز هذه المسأله عن المسأله الأولى.

(الثالثه)ما إذا شك فى سقوط واجب فى ضمن فرد محرم و هذا يتصور على نحوين:(الأول)ان يكون المأتى به فى الخارج مصداقاً للحرام حقيقياً كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب أو نحوه(الثانى)ان



لا يكون المأتي به مصداقاً له كذلك، بل يكون ملازماً له وجوداً، وذلك كالصلاه في الأرض المغصوبه أو نحوها بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم اتحاد الأمور به مع المنهى عنه في مورد الاجتماع و التصادق.

و اما الكلام في القسم الأول فتاره نعلم بأن الإتيان بالواجب في ضمن فرد محرم مسقط له، و سقوطه من ناحيه سقوط موضوعه و عدم تعقل بقائه حتى يؤتى به ثانياً في ضمن فرد غير محرم، و ذلك كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً، فإنها تسقط عن المكلف و لو كانت بالماء المغصوب فلا يبقى موضوع لها و كغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب حيث يسقط عن ذمته بانتفاء موضوعه و حصول غرضه و ما شاكل ذلك.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان مرد سقوط الواجب في ضمن الفرد المحرم ليس إلى ان الواجب هو الجامع بينهما، بل مرده إلى حصول الغرض به الداعى إلى إيجابه، حيث انه مترتب على مطلق وجوده و لو كان في ضمن فرد محرم، و عدم موضوع لإتيانه ثانياً في ضمن فرد آخر، لا ان الواجب هو الجامع، و تاره أخرى نشك في انه يسقط لو جىء به في ضمن فرد محرم أولاً، و ذلك كغسل الميت، و تحنيطه، و تكفينه، و دفنه، و ما شاكل ذلك فلو غسل الميت بالماء المغصوب، أو دفن في أرض مغصوبه أو حنط بالحنوط المغصوب، أو غير ذلك و شككنا في سقوط التكليف بذلك و عدم سقوطه فنقول:

لا- إشكال و لا- شبهه في ان مقتضى إطلاق الواجب عدم السقوط، بداهه ان الفرد المحرم لا- يعقل ان يكون مصداقاً للواجب، لاستحاله انطباق ما هو محبوب للمولى على ما هو مبغوض له. فعدم السقوط من هذه الناحيه، لا من ناحيه استحاله اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد، و ذلك لأن هذه الناحيه تقوم على أساس ان الأمر يسرى من الجامع إلى أفراده

و لكنه خاطئ لا- واقع موضوعي له، و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان متعلق الأمر هو الطبيعي الجامع، و لا يسرى الأمر منه إلى شىء من أفراد العرضيه و الطوليه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى بعد ما عرفت استحاله انطباق الواجب على الفرد المحرم فبطبيع الحال يتقيد الواجب بغيره.

و على ضوء هذا البيان فإذا شككنا فى سقوط الواجب فى ضمن فرد محرم فلا محاله يرجع إلى الشك فى الإطلاق و الاشتراط بمعنى ان وجوبه مطلق فلا يسقط عن ذمته بإتيانه فى ضمن فرد محرم أو مشروط بعدم إتيانه فى ضمنه، و قد تقدم ان مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط ان كان و الا- فالمرجع هو الأصل العملى و هو فى المقام أصاله البراءه، و ذلك لأن المسأله على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و قد اخترنا فى تلك المسأله القول بجريان البراءه فيها عقلا و شرعاً. هذا بناء على نظريتنا من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، و إلا فلا مانع من الرجوع إليه و يأتى بيانه فى مورد ان شاء الله تعالى.

و اما الكلام فى القسم الثانى فلا ينبغى الشك فى سقوط الواجب به إذا كان توصلياً، لأن المفروض انه فرد حقيقى للواجب غايه الأمر ان وجوده فى الخارج ملازم لوجود الحرام. و من الطبيعي ان هذا لا- يمنع من انطباق الواجب عليه. و اما إذا كان تعبدياً فالظاهر أن الأمر أيضا كذلك. و السبب فى هذا هو ان المعتبر فى صحه العباده الإتيان بها بكافه أجزائها و شرائطها مع قصد القربه، و لا- دليل على اعتبار شىء زائد على ذلك، و من المعلوم ان مجرد مقارنتها خارجا و ملازمتها كذلك لوجود الحرام لا يمنع عن صحتها و قصد القربه بها، فان المانع منه ما إذا كانت العباده محرمة، لا فى مثل المقام. و من هنا قلنا بصحه العباده فى مورد

الاجتماع بناء على القول بالجواز، حيث ان ما ينطبق عليه الواجب غير ما هو الحرام فلا- يتحدان خارجاً كي يكون مانعاً عن الانطباق و قصد التقرب، بل يمكن الحكم بالصحة فيه حتى على القول باعتبار الحسن الفاعلي، وذلك لأن صدور العباده بما هي عباده حسن منه و انما القبيح صدور الحرام، و من الواضح ان قبح هذا لا يرتبط بحسن ذاك. فهما فعلاان صادر ان من الفاعل، غايه الأمر كان صدور أحدهما منه حسناً و صدور الآخر قبيحاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان الواجب التوصلى على أنواع: منها ما يسقط عن ذمه المكلف بصرف وجوده فى الخارج سواء أ كان بفعل نفسه أم كان بفعل غيره، و سواء أ كان فى ضمن فرد مباح أم كان فى ضمن فرد محرم و منها ما لا يسقط إلا بفعل المكلف نفسه.

و منها ما لا يسقط إلا فى ضمن فرد مباح فلا يسقط فى ضمن فرد حرام. نعم يشترك الجميع فى نقطه واحده و هي عدم اعتبار قصد القربه فى صحتها.

و من هنا يظهر انه لا- أصل لما اشتهر فى الألسنه من ان الواجب التوصلى ما يسقط عن المكلف و يحصل الغرض منه بمجرد وجوده و تحققه فى الخارج. هذا آخر ما أوردناه فى المقام الأول.

و اما الكلام فى ان المقام الثانى فلا شبهه فى ان الواجب فى الشريعه المقدسه بل فى كافه الشرائع على نوعين تعبدى. و توصلى، و الأول ما يتوقف حصول الغرض منه على قصد التقرب، و ذلك كالصلاه و الصوم و الحج و الزكاه و الخمس و ما شاكل ذلك. و الثانى ما لا يتوقف حصوله على ذلك كما عرفت، و منه وجوب الوفاء بالدين، وورد السلام، و نفقه الزوجه، و هذا القسم هو الكثير فى الشريعه المقدسه، و جعله من الشارع رغم انه لا يعتبر فيه قصد التقرب انما هو لأجل حفظ النظام و إبقاء النوع، و لولاه

لاختلت نظم الحياه الماديه و المعنويه، و بعد ذلك نقول: مره يعلم المكلف بان هذا الواجب توصلى و ذاك تعبدى، و لا كلام فيه، و مره اخرى لا- يعلم به و يشك، الكلام فى المقام انما هو فى ذلك، و هو يقع فى موردين: (الأول) فى مقتضى الأصل اللفظى من عموم أو إطلاق.

(الثانى) فى مقتضى الأصل العملى.

اما الكلام فى المورد الأول فالمشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو انه لا إطلاق فى المقام حتى يمكن التمسك به لإثبات كون الواجب توصلياً، و لكن هذه الدعوى منهم ترتكز على امرين: (الأول) دعوى استحاله تقييد الواجب بقصد القربه و عدم إمكانه. (الثانى) دعوى ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فينبغى لنا التكلم عندئذ فى هاتين الدعويتين:

اما الدعوى الأولى فقد ذكروا فى وجه استحاله التقييد وجوهاً أحسنها ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان كل قيد فى القضايا الحقيقيه إذا أخذ مفروض الوجود فى الخارج سواء أ كان اختيارياً أم كان غير اختيارى يستحيل تعلق التكليف به. و السبب فى ذلك ان القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، مثلاً قولنا المستطيع يجب عليه الحج قضيه حقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه، و هى قولنا إذا وجد فى الخارج شخص و صدق عليه انه مستطيع يجب عليه الحج، فيكون وجوب الحج مشروطاً بوجود الاستطاعه فى الخارج فتدور فعليته مدار فعليتها لاستحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه.

و عليه فلا يمكن ان يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف، بداهه ان المشروط لا يقتضى وجود شرطه، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً أو غير اختيارى (و الأول) كالعقد، و العهد، و النذر،

و الاستطاعه، و ما شاكل ذلك، فان مثل قوله تعالى (أوفوا بالعقود) أو نحوه يرجع إلى انه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا- انه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج و الوفاء به (و الثاني) كالوقت، و البلوغ، و العقل، حيث انها خارجه عن اختيار المكلف فلا تكون مقدوره له، و من الطبيعي ان مثل هذه القيود إذا أخذت في مقام الجعل فلا محاله أخذت مفروضه الوجود في الخارج: يعني ان المولى فرض وجودها أولاً- ثم جعل الحكم عليها، و مرد ذلك إلى انه متى تحقق وقت الزوال مثلاً فالصلاه واجبه، و متى تحقق البلوغ في ماده المكلف فالتكليف فعلى في حقه، و هكذا، و ليس معنى إذا زالت الشمس فصل وجوب الصلاه و وجوب تحصيل الوقت، حيث انه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فان ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاه، و إيقاعها في الوقت عند تحققه. و اما تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له فلا يعقل تعلق التكليف به. و قد تحصل من ذلك ان كل قيد إذا أخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به سواء أ كان اختيارياً أم لم يكن، غايه الأمر ان القيد إذا كان غير اختياري فلا بد من أخذه مفروض الوجود، و لا يعقل أخذه في متعلق التكليف بغير ذلك. و مقامنا من هذا القبيل، فان قصد الأمر إذا أخذ في متعلقه فلا محاله يكون الأمر موضوعاً للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء، لما عرفت من ان كل قيد إذا أخذ متعلقاً لمتعلق التكليف فبطبيعته الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، و حيث ان متعلق المتعلق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه و هذا خلف، ضروره ان ما لا يوجد الا بنفس إنشائه كيف

يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فان مرجعه إلى اتحاد الحكم و الموضوع.

و ان شئت قلت ان أخذ قصد الأمر في متعلقه يستلزم بطبيعته الحال أخذ الأمر مفروض الوجود، لكونه خارجاً عن الاختيار، و عليه فيلزم محذور الدور، و ذلك لأن فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، و حيث ان الموضوع على الفرض هو نفس الأمر و هو متعلق لمتعلقه فبطبيعته الحال تتوقف فعليته على فعلية نفسه، و هو محال.

فالنتيجه ان أخذ داعى الأمر في متعلقه كالصلاه مثلاً يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع في مقام الجعل. و توقف الشيء على نفسه في مقام الفعلية و كلاهما مستحيل.

و قد خفى على بعض الأساطين حيث قد أورد على شيخنا الأستاذ (قده) بما حاصله هو ان ما يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل انما هو موضوعات التكليف و قيودها، لا قيود الواجب، لوضوح ان قيود الواجب كالطهاره في الصلاه-مثلاً- و استقبال القبلة، و ما شاكلهما يجب تحصيلها على المكلف، و ذلك لأن الأمر المتعلق بالصلاه قد تعلق بها مقيده بهذه القيود فكما يجب على المكلف تحصيل اجزائها يجب عليه تحصيل قيودها و شرائطها أيضاً. و هذا بخلاف موضوعات التكليف حيث انها قد أخذت مفروضه الوجود في الخارج فلا- يجب على المكلف تحصيلها و لو كانت اختياريه كالاستطاعه بالإضافة إلى وجوب الحج، و ما شاكلها. و بعد ذلك قال ان قصد الأمر ليس من قيود الموضوع حتى يؤخذ مفروض الوجود خارجاً، بل هو قيد الواجب و كان المكلف قادراً عليه فعندئذ حاله حال بقيه قيود الواجب كالطهاره و نحوها فيجب تحصيله و لا معنى لأخذه مفروض الوجود.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)أما ما أفاده من حيث الكبرى من ان قيود الواجب يجب تحصيلها دون قيود الموضوع ففي غايه الصحه و المتانه الا ان المناقشه في كلامه انما هي في تطبيق تلك الكبرى على ما نحن فيه،و ذلك لأن المحقق النائيني(قده)لم يدع ان قصد الأمر من قيود الموضوع و انه لا بد من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل حتى يرد عليه الإشكال المزبور،بل انما يدعى ذلك بالإضافة إلى نفس الأمر المتعلق للقصد،و المفروض ان الأمر خارج عن اختيار المكلف حيث انه فعل اختياري للمولى،له ان يأمر بشيء،و له ان لا يأمر.و قد تقدم ان ما هو خارج عن الاختيار لا يعقل ان يؤخذ قيداً للواجب،لاستلزامه التكليف بغير المقدور،فلو أخذ فلا بد من أخذه مفروض الوجود.فاذن عاد المحذور المتقدم.و قد تحصل من ذلك ان الإشكال يقوم على أساس ان يكون قصد الأمر مأخوذاً مفروض الوجود و لكن عرفت انه و لا واقع موضوعي له.

فالصحيح في الجواب ان يقال:ان لزوم أخذ القيد مفروض الوجود في القضية في مقام الإنشاء انما يقوم على أساس أحد امرين:(الأول) الظهور العرفي كما في قوله تعالى(أوفوا بالعقود)فان الاستفادة منه عرفاً هو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحققه و وجوده في الخارج رغم كون العقد مقدوراً للمكلف.و من هذا القبيل وجوب الوفاء بالنذر و الشرط،و العهد و اليمين،و وجوب الإنفاق على الزوجه،و ما شاكل ذلك،حيث ان القيود المأخوذه في موضوعات هذه الأحكام رغم كونها اختياريه أخذت مفروضه الوجود في مقام جعلها بمقتضى المتفاهم العرفي،فان العرف يفهم ان النذر النذرى هو موضوع لوجوب الوفاء قد أخذ مفروض الوجود فلا يجب تحصيله و هكذا الحال في غيره و هذا هو الغالب في القضايا الحقيقيه(الثاني)الحكم

العقلی، و من الطبیعی ان العقل انما یحکم فیما إذا كان القید خارجاً عن الاختیار، حیث ان عدم أخذه مفروض الوجود یتلزم التکلیف بالمحال كما فی مثل قوله تعالی «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» فان دخول الوقت حیث انه خارج عن قدره المكلف و اختیاره لا مناص من أخذه مفروض الوجود فی مقام الإنشاء و الخطاب، و إلا لزم التکلیف بغير المقذور، و هو مستحیل.

فالتیجه ان أخذ القید مفروض الوجود فی مرحله الجعل و الإنشاء انما یقوم علی أساس أحد هذین الأمرین فلا ثالث لهما و اما فی غیر هذین الموردین فلا موجب لأخذه مفروض الوجود أصلاً، و لا دلیل علی ان التکلیف لا یكون فعلیاً الا بعد فرض وجوده فی الخارج. و من هنا قد التزمنا بفعليه الخطابات التحريمیه قبل وجودات موضوعاتها بتمام القيود و الشرائط فیما إذا كان المكلف قادراً علی إيجادها، مثلاً- التحريم الوارد علی شرب الخمر فعلی و ان لم یوجد الخمر فی الخارج إذا كان المكلف قادراً علی إيجاده بإيجاد مقدماته فلا تتوقف فعليته علی وجود موضوعه.

و السر فی ذلك ما عرفت من ان الموجب لأخذ القید مفروض الوجود أما الظهور العرفی، أو الحکم العقلی، و كلاهما منتف في أمثال المقام، اما الأول فلان العرف لا يفهم من مثل لا تشرب الخمر ان الخمر أخذ مفروض الوجود فی الخطاب بحیث تتوقف فعلیه حرمه شربه علی وجوده فی الخارج فلا حرمه قبل وجوده، بل المتفاهم العرفی من أمثال هذه القضايا هو فعلیه حرمه الشرب مطلقاً و ان لم یکن الخمر موجوداً إذا كان المكلف قادراً علی إيجاده بما له من المقدمات، و هذا بخلاف المتفاهم العرفی من مثل قوله تعالی (أوفوا بالعقود) كما عرفت. و اما الثانی فلان المفروض تمكن المكلف من إيجاده، و فی مثله لا یحکم العقل بأخذه مفروض الوجود



فالنتيجة ان المناط في فعلية الخطابات التحريميه انما هو فعليه قدره المكلف على متعلقاتها إيجاباً و تركاً و لو بالقدره على موضوعاتها كذلك، فمن كان متمكناً من شرب الخمر و لو بإيجاده كانت حرمة فعلية في حقه، و من كان متمكناً من تنجيس المسجد مثلاً- و لو بإيجاد النجاسه كانت حرمة كذلك فلا- تتوقف على وجود موضوعه في الخارج. و من هنا لا ترجع تلك القضايا في أمثال هذه الموارد إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له، حيث ان ترتب الأحكام فيها على موضوعاتها ليس كترتب الجزاء على الشرط. و على ذلك تترتب ثمره مهمه في عده موارد و فروع و ستأتى الإشارة إلى بعضها في ضمن البحوث الآتية.

و بعد ذلك نقول: ان القيد فيما نحن فيه- هو نفس الأمر- و ان كان خارجاً عن الاختيار، الا ان مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود، لما عرفت من الملاك الموجب لأخذ قيد كذلك اما الظهور العرفي أو الحكم العقلي، و عندئذ فهل نرى ان الملاك لأخذه كذلك موجود هنا أم لا و التحقيق عدم وجوده أما الظهور العرفي فواضح، حيث لا موضوع له فيما نحن فيه، فان الكلام هنا انما هو في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه بدون أخذه مفروض الوجود و عدم إمكانه، و من الطبيعي انه لا صلح للعرف بهذه الناحيه. و اما الحكم العقلي فائضاً كذلك، فلان ملاكه هو ان القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الإنشاء لزم التكليف بما لا يطاق، و من المعلوم انه لا يلزم من عدم أخذ الأمر مفروض الوجود ذلك و السبب فيه ان الأمر المذمى هو متعلق للداعى و القصد يتحقق بمجرد جعله و إنشائه، و من الطبيعي ان الأمر إذا تحقق و وجد أمكن للمكلف الإتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر و بداعيه، و لا حاجه بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود في مقام الإنشاء.

و بكلمه واضحه ان الأمر و ان كان خارجاً عن قدره المكلف و اختياره، حيث انه فعل اختياري للمولى، كما انه لا- يمكن للمكلف الإتيان بشيء بقصده بدون فرض تحققه و وجوده، الا- ان كل ذلك لا يستدعي أخذه مفروض الوجود. و الوجه في ذلك هو ان المعتبر في صحه التكليف انما هو قدره المكلف على الإتيان بمتعلقاتها بكافه الا- جزاء و الشرائط في مرحله الامتثال، و ان كان عاجزاً و غير قادر في مرحله الجعل. و على هذا الضوء فالمكلف و ان لم يكن قادراً على الإتيان بالصلاه مثلاً بداعي امرها و بقصده قبل إنشائه و جعله، و لكنه قادر على الإتيان بها كذلك بعد جعله و إنشائه و قد عرفت كفايه ذلك، و عدم المقتضى لاعتبار قدره من حين الجعل، و عليه فلا مانع من تعلق التكليف بالصلاه مع قصد امرها، لفرض تمكن المكلف من الإتيان بها كذلك في مقام الامتثال، فاذن لا ملزم لأخذه مفروض الوجود، فان الملزم لأخذه كذلك هو لزوم التكليف بالمحال و هو غير لازم في المقام. و من هنا يظهر ان الأمر يمتاز عن بقيه القيود غير الاختياريه في نقطه و هي انه يوجد بنفس الإنشاء و الجعل دون غيره و لأجله لا- موجب لأخذه مفروض الوجود. فالنتيجه هي انه لا- يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه شيء من المحذورين السابقين حيث ان كليهما يرتكز على نقطه واحده و هي أخذ الأمر مفروض الوجود في مقام الإنشاء، و بانتفاء تلك النقطه انتفى المحذوران.

الوجه الثاني ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) أيضاً من ان قصد الأمر و الامتثال لو كان مأخوذاً في متعلق نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه، و هو مستحيل، و ذلك لأن القصد المزبور متأخر رتبه عن إتيان تمام اجزاء المأمور به و قيوده حيث ان قصد الأمر انما يكون بهما، و بما اتنا فرضنا من جمله تلك الأجزاء و القيود نفس ذلك القصد الذي هو عبارته عن دعوته

شخص ذاك الأمر فلا بد و ان يكون المكلف فى مقام امتثاله قاصداً للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدم الشىء على نفسه.

و ان شئت قلت ان معنى قصد الامتثال هو الإتيان بالمأمور به بتمام اجزائه و شرائطه الذى تعلق التكليف به كذلك بقصد امتثال امره، فلو أخذ قصد الامتثال متعلقاً للتكليف لزم تقدمه على نفسه، فانه باعتبار أخذه فى متعلق التكليف لا بد ان يكون فى مرتبه سابقه و هى مرتبه الاجزاء و باعتبار انه لا بد من الإتيان بتمام الأجزاء و الشرائط بقصد الامتثال لا بد ان يكون فى مرتبه متأخره عنها، و هذا معنى تقدم الشىء على نفسه.

الوجه الثالث ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه:

ان التقرب المعتبر فى التعبدى ان كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعى أمره كان مما يعتبر فى الطاعه عقلاً، لا مما أخذ فى نفس العباده شرعاً، و ذلك لاستحاله أخذ ما لا- يكاد يتأتى الا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذاك مطلقاً شرطاً أو شرطاً، فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للأمر لا- يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال امرها. و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى ضروره إمكان تصور الأمر بها مقيده و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدره المعتبره عقلاً فى صحه الأمر انما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد، ضروره انه و ان كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان، الا انه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى امرها، لعدم الأمر بها، فان الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيده بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر الا إلى ما تعلق به لا إلى غيره، ان قلت: نعم و لكن نفس الصلاه أيضاً صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده. قلت كلا، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها، فان الجزء التحليلى لا يتصف بالوجوب

أصلاً، فإنه ليس الا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمة. ان قلت: نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً.

و اما إذا أخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس الا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، و يصح ان يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضروره صحه الإتيان باجزاء الواجب بداعى وجوبه. قلت:

مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختيارى، فان الفعل و ان كان بالإرادة اختيارياً الا ان إرادته حيث لا تكون بإرادته أخرى و الا لتسلسلت ليست باختياريه، كما لا يخفى انما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال امره.

ملخص ما أفاده (قده) ان قصد الأمر حيث انه يكون متفرعاً على الأمر و متأخراً عنه رتبه فلا يعقل أخذه فى متعلقه لاستلزامه تقدم الشىء على نفسه و ذلك لأن أخذه فى متعلقه مع فرض كونه ناشئاً عن حكمه معناه تقدمه على نفسه و هو مستحيل، فاذن لا يمكن أخذه فيه شرعاً، بل لا بد ان يكون اعتباره فى العبادات بحكم العقل.

الوجه الرابع ما ذكره شيخنا المحقق (قده) من ان لازم تقييد الأمور به بداعى الأمر هو محذور لزوم عدمه من وجوده، و ذلك لأن أخذ الإتيان بداعى الأمر فى متعلق الأمر يقتضى اختصاص ما عداه بالأمر، لما سمعت من ان الأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به و هو مساوق لعدم أخذه فيه، إذ لا معنى لأخذه فيه الا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاه و الإتيان بداعى الأمر فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

(الوجه الخامس) ما ذكره (قده) أيضاً و إليك نصه: (ان الاجزاء بالأسر ليس لها الا امر واحد، و لا لأمر واحد الا دعوه واحده فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء الا- بعين دعوته إلى الكل، و حيث ان جعل الأمر داعياً إلى الصلاه مأخوذ في متعلق الأمر في عرض الصلاه فجعل الأمر المتعلق بالمجموع داعياً إلى الصلاه بجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع، ليتحقق الدعوه إلى الصلاه في ضمن الدعوه إلى المجموع، مع ان من المجموع الدعوه إلى الصلاه في ضمن الدعوه إلى المجموع فيلزم دعوه الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاه و محركه الأمر لمحركه نفسه إلى الصلاه عين عليته لعليه نفسه، و لا فرق بين عليه الشيء لنفسه و عليته لعليته».

توضيحه هو أن الأمر المتعلق بالمركب حيث انه واحد فبطبيعته الحال كانت له دعوه واحده فليست دعوته إلى الإتيان بكل جزء الا في ضمن دعوته إلى الكل لا على نحو الاستقلال، و على هذا فإذا افترضنا أن دعوه الأمر قد أخذت في متعلق نفسه يعنى ان المتعلق مركب من أمرين: الفعل الخارجى كالصلاه مثلاً، و دعوه أمرها فلا محاله الأمر المتعلق بالمجموع يدعوا إلى كل جزء في ضمن دعوته إلى المجموع، مثلاً دعوته إلى الصلاه في ضمن دعوته إلى المجموع و كذا دعوته إلى الجزء الآخر، و بما ان الجزء الآخر، هو دعوه شخص ذلك الأمر فيلزم من ذلك دعوه الأمر إلى دعوه نفسه إلى الصلاه ضمناً أى في ضمن الدعوه إلى المجموع و هذا معنى داعويه الأمر لداعويه نفسه المساوق لعليه التى لعليه نفسه.

و لكن تندفع تلك الوجوه بأجمعها ببيان نكته واحده. و تفصيل ذلك قد تقدم في صدر المبحث ان الواجب على قسمين: تعبدى و هو ما يعتبر فيه قصد القربه فلا يصح بدونه. و توصلى و هو ما لا يعتبر فيه قصد القربه

فيصح بدونه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى يمكن تصوير الواجب التعبدى على أنحاء: (الأول) ان يكون تعبدياً بكافه اجزائه و شرائطه، (الثانى) ان يكون تعبدياً باجزائه مع بعض شرائطه: (الثالث) ان يكون تعبدياً ببعض اجزائه دون بعضها الاخر.

اما النحو الأول فالظاهر انه لا مصداق له خارجاً و لا يتعدى عن عن مرحله التصور إلى الواقع الموضوعى.

و اما النحو الثانى فهو واقع كثيراً فى الخارج، حيث ان أغلب العبادات الواقعه فى الشريعه المقدسه الإسلاميه من هذا النحو منها الصلاه مثلاً، فان اجزائها بأجمعها اجزاء عباديه. و اما شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، و ذلك كطهاره البدن و الثياب و استقبال القبلة و ما شاكل ذلك، فانها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصليه و تسقط عن المكلف بدون قصد التقرب. نعم الطهاره الثلاث خاصه تعبديه فلا تصح بدونه. و أضف إلى ذلك ان تقييد الصلاه بتلك القيود أيضاً لا يكون عبادياً فلو صلى المكلف غافلاً عن طهاره ثوبه أو بدنه ثم انكشف كونه طاهراً صحت صلاته مع ان المكلف غير قاصد للتقيد فضلاً عن قصد التقرب به فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً، لانتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك. و من هنا لو صلى غافلاً عن الطهاره الحديثه ثم بان انه كان واجداً لها صحت صلاته، مع انه غير قاصد لتقيدها بها فضلاً عن إتيانه بقصد القربه، هذا ظاهر.

و اما النحو الثالث و هو ما يكون بعض اجزائه تعبدياً و بعضها الآخر توصلياً فهو امر ممكن فى نفسه و لا مانع منه، الا انا لم نجد لذلك مصداقاً فى الواجبات التعبديه الأوليه كالصلاه و الصوم و ما شاكلها حيث انها واجبات تعبديه بكافه اجزائها. و لكن يمكن فرض وجوده فى الواجبات

العرضيه، و ذلك كما إذا افترضنا ان واحداً مثلاً نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعى بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً و كان كل منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعه الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزءين: أحدهما: تعبدى و هو الصلاه. و ثانيهما توصلى و هو إعطاء الدرهم. و كذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك. فالنتيجه انه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعبدى إذا ساعدنا الدليل عليه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الأمر المتعلق بالمركب من عده أمور فبطبيعه الحال ينحل بحسب التحليل إلى الأمر باجزائه و ينبسط على المجموع فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمنى و مأموراً به بذلك الأمر الضمنى مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه ينحل بحسب الواقع إلى الأمر بكل جزء منها و يكون لكل منها حصه منه المعبر عنها بالأمر الضمنى، و مرد ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى، إلى عده أوامر ضمنيه حسب تعدد الاجزاء.

و لكن هذا الأمر الضمنى الثابت للاجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق مثلاً الأمر الضمنى المتعلق بالتكبيره لم يتعلق بها على نحو الإطلاق، بل تعلق بحصه خاصه منها و هى ما كانت مسبوقة بالقراءه، و كذا الأمر الضمنى المتعلق بالقراءه فانه انما تعلق بحصه خاصه منها و هى ما كانت مسبوقة بالركوع و ملحوقه بالتكبيره، و كذلك الحال فى الركوع و السجود و نحوهما و على ضوء ذلك يترتب ان المكلف لا يتمكن من الإتيان بالتكبيره مثلاً بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالاجزاء الباقيه، كما لا يتمكن من الإتيان بركعه مثلاً بدون قصد الإتيان ببقية الركعات: و ان شئت قلت: ان الأمر الضمنى المتعلق بالاجزاء يتشعب من الأمر بالكل، و ليس أمراً مستقلاً فى مقابله، و لذا لا يعقل بقاءه مع انتفائه. و من المعلوم ان

الأمر المتعلق بالكل يدعو المكلف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً و لو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركباً من جزءين أو أزيد و كان كل جزء أجنبياً عن غيره وجوداً و في عرض الآخر.

و أما إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجى و قصد امره الضمنى كالتكبيره مثلاً إذا افترضنا ان الشارع أمر بها مع قصد امرها الضمنى فلا- إشكال فى تحقق الواجب بكلا- جزئيه و سقوط امره إذا أتى المكلف به بقصد امره كذلك، اما الفعل الخارجى فواضح، لفرض ان المكلف أتى به بقصد الامتثال، و أما قصد الأمر فائضاً كذلك، لأن تحققه و سقوط امره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض انه توصلى. و بكلمه أخرى ان الواجب فى مثل الفرض مركب من جزء خارجى و جزء ذهنى و هو قصد الأمر و قد تقدم ان الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء جزء منه، و عليه فكل من الجزء الخارجى و الجزء ذهنى متعلق، للأمر الضمنى غايته ان الأمر الضمنى المتعلق بالجزء الخارجى تعبدى فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، و الأمر الضمنى المتعلق بالجزء ذهنى توصلى فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق انه لا محذور فى ان يكون الواجب مركباً من جزء تعبدى و جزء توصلى.

فالتبجيه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا- مانع من أن يكون مثل الصلاه أو ما شاكلها مركباً من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى و عليه فبطبيعته الحال الأمر المتعلق بها ينحل إلى الأمر بتلك الأجزاء و بقصد امرها كذلك فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمنى، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد امرها الضمنى فقد تحقق الواجب و سقط. و قد عرفت ان الأمر الضمنى المتعلق بقصد الأمر توصلى فلا يتوقف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال امره. و من هنا يفترق هذا الجزء و هو قصد الأمر عن غيره من الأجزاء



الخارجيه،فان قصد الأمر الضمنى فى المقام محقق لتماميه المركب فلا حاله منتظره له بعد ذلك،و هذا بخلاف غيره من الاجزاء الخارجيه.فانه لا- يمكن الإتيان بجزء بقصد امره الا مع قصد الإتيان ببقيه اجزاء المركب أيضا بداعى امثال امره،مثلا لا يمكن الإتيان بالتكبيره بقصد امرها الا مع قصد الإتيان ببقيه اجزاء الصلاه أيضا بداعى امثال امرها و الا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرماً،لفرض عدم الأمر بها الا مرتبطه ببقيه الاجزاء ثبوتاً و سقوطاً.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان توهم استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه يقوم على أساس أحد امرين:

(الأول)أخذ الأمر مفروض الوجود فى مقام الجعل و الإنشاء، و لكن قد تقدم نقده بشكل موسع.

(الثانى)أن يكون المأخوذ فى متعلقه قصد الأمر الاستقلالى بمعنى ان يكون الواجب مركباً من الفعل الخارجى و قصد الأمر كذلك،و هذا غير معقول،و ذلك لأن الفعل الخارجى مع فرض كونه جزء الواجب لا يعقل له الأمر الاستقلالى،ليكون الأمر متعلقاً به مع قصد ذاك الأمر له،ضروره ان الأمر المتعلق به فى هذا الفرض لا يمكن الا الأمر الضمنى ففرض الأمر الاستقلالى له خلف يعنى يلزم من فرض تركيب الواجب عدمه.و لكن قد عرفت مما ذكرناه انه لا واقع موضوعى لهذا التوهم أصلاً حيث ان المأخوذ فى متعلقه على ما بيناه هو قصد الأمر الضمنى المتعلق به و لا مانع من أن يكون الواجب مركباً منهما،غايه ما يمكن ان يقال ان لازم ذلك هو ان يكون أحد الأمرين الضمنيين متأخراً عن الآخر رتبه، فان الأمر الضمنى المتعلق بالفعل المزبور مقدم رتبه عن الأمر الضمنى المتعلق بقصده،و هذا لا محذور فيه أصلاً بعد القول بالانحلال.

و على ضوء هذا الأساس يظهر اندفاع جميع الوجوه المتقدمه:

اما الوجه الأول فهو يبتنى على ان يكون المأخوذ فى متعلق الأمر هو قصد الأمر الاستقلالى، و اما إذا كان المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمنى كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المزبور، و ذلك لأن قصد الأمر الضمنى فى كل جزء انما هو متأخر عن هذا الجزء لا عن جميع الاجزاء و الشروط هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم فى مبحث الصحيح و الأعم انه لا مانع من أن يكون الواجب مركباً من جزءين طوليين، و من لحاظهما شيئاً واحداً و جعلهما متعلقاً لأمر واحد، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فالنتيجه ان هذا الوجه ساقط على ضوء ما قدمناه.

و اما الوجه الثانى فهو أيضا يقوم على أساس أن يكون المأخوذ فى متعلق الأمر كالصلاه مثلاً- هو قصد الأمر النفسى الاستقلالى، فعندئذ لا يتمكن المكلف من الإتيان بها واجده لتمام الاجزاء و الشروط. منها قصد الأمر الاستقلالى الا تشريعاً حيث لا أمر بها كذلك، لفرض انها جزء الواجب و الأمر المتعلق بالجزء لا يعقل أن يكون امراً استقلالياً و إلا لزم الخلف، بل لا بد أن يكون امراً ضمناً. و اما إذا افترضنا ان المأخوذ فيه هو قصد الأمر الضمنى فلا يلزم ذلك المحذور، لتمكن المكلف و قنن من الإتيان بالصلاه مع قصد امرها الضمنى، و بذلك يتحقق المركب بكلاً- جزئيه. و بكلمه أخرى ان المكلف و ان لم يتمكن من الإتيان بها بداعى أمرها قبل إنشائه و فى ظرفه الا- أنه متمكن منه كذلك فى ظرف الامتثال. و قد أشرنا ان المعتبر فى باب التكاليف انما هو القدره على

امثالها في هذا الظرف دون ظرف الإنشاء فلو افترضنا إن المكلف غير متمكن في ظرف الإنشاء، و لكنه متمكن في ظرف الامتثال صح تكليفه فالنتيجة ان التشريع يقوم على أساس أن يكون المأخوذ في المتعلق هو داعويه الأمر النفسى الاستقلالى. و عدم القدره يقوم على أساس أن يكون المعبر هو القدره على متعلقات الأحكام من حين الأمر. و قد عرفت انه لا واقع موضوعى لكلا الأمرين، فاذن لا يلزم من أخذه في المتعلق من المحذورين المزبورين كما هو واضح.

و اما الوجه الثالث فلأنه أيضا مبن على ان يكون المأخوذ في المتعلق هو قصد الأمر النفسى الاستقلالى، فعندئذ بطبيعته الحال يلزم من فرض وجوده عدمه، و ذلك لأن معنى أخذ داعويه الأمر بالصلاه فى متعلقه هو ان الصلاه جزء الواجب فإذا كانت جزء الواجب فلا محاله الأمر المتعلق بها ضمنى لا استقلالى، فاذن يلزم من وجوده عدمه و هو محال. و لكن قد عرفت ان المأخوذ فيه انما هو قصد الأمر الضمنى، و عليه فلا موضوع لهذا الوجه كما هو واضح.

و اما الوجه الرابع فلأنه يقوم على أساس أن يكون ما أخذ داعويته فى متعلق الأمر كالصلاه مثلا عين ما يدعو إليه، فعندئذ بطبيعته الحال يلزم داعويه الأمر لداعويه نفسه. و لكن قد ظهر من ضوء ما حققناه ان الأمر ليس كذلك، فان المأخوذ فى المتعلق انما هو داعويه الأمر الضمنى، و ما يدعو إلى داعويته انما هو امر ضمنى آخر. و من الطبيعى انه لا مانع من ان يكون أحد امرين متعلقاً لأمر آخر و يدعو إلى داعويته، بداهه انه لا يلزم من ذلك داعويه الأمر لداعويه نفسه. بيان ذلك ان الأمر المتعلق بالصلاه

مثلاً- مع داعويه امرها الضمنى بطبيعته الحال ينحل ذلك الأمر إلى امرين ضمنيين: أحدهما: متعلق بذات الصلاه. و الآخر متعلق بداعويه هذا الأمر يعنى الأمر المتعلق بذات الصلاه، و لا محذور فى ان يكون الأمر الضمنى يدعو إلى داعويه الأمر الضمنى الآخر، كما انه لا مانع من ان يكون الأمر النفسى الاستقلالى يدعو إلى داعويه الأمر النفسى الآخر كذلك. نعم لو كان المأخوذ فيه الأمر النفسى الاستقلالى لزم داعويه الأمر لداعويه نفسه.

قد انتهينا فى نهايه المطاف إلى هذه النتيجة و هى انه لا محذور فى أخذ داعويه الأمر الضمنى فى متعلق الأمر النفسى الاستقلالى لا من ناحيه التشريع، لابتناؤه على عدم الأمر بذات الفعل الخارجى كالصلاه مثلاً، و لكن قد عرفت خلافه و ان الأمر الاستقلالى بها و ان كان متنفياً الا ان الأمر الضمنى موجود. و لا من ناحيه عدم القدره، لابتناؤه على اعتبار القدره على متعلقات التكليف من حين الأمر، و قد عرفت نقده. و لا من ناحيه الخلف، لابتناؤه على أن يكون المأخوذ فيه داعويه الأمر الاستقلالى و لكن قد سبق خلافه. و لا من ناحيه داعويه الأمر لداعويه نفسه، لابتناؤه على ان يكون الأمر المتعلق بالصلاه مع داعويه امرها عين ذلك الأمر، و لكن قد مر خلافه و ان الأمر المتعلق بالمجموع حيث انه ينحل إلى امرين ضمنيين فلا مانع من ان يكون أحد الأمرين متعلقاً للآخر. و لا يلزم من ذلك المحذور المذكور.

و إن شئت قلت: ان هذا المركب يمتاز عن بقيه المركبات فى نقطتين (الأولى): ان الإتيان بجزء فى بقيه المركبات لا يمكن بداعى امره الضمنى الا فى ضمن الإتيان بالمجموع و الا لكان تشريعاً محرماً. و أما الإتيان به فى هذا المركب بقصد امره الضمنى فلا مانع منه، بل هو موجب

لسقوط الأمر عنه، لفرض ان المركب تحقق به بكلا- جزئيه، و لا- يتوقف تحقق جزئه الاخر- و هو قصد الأمر- إلى قصد امتثال امره: لما عرفت من ان الأمر المتعلق به توصلى و لا معنى لكونه تعبدياً.

(الثانيه) ان الأوامر الضمنيه فى بقيه المركبات أوامر عرضيه فلا يكون شىء منها فى طول الآخر و اما فى هذا المركب فهى أوامر طوليه، فان الأمر الضمنى المتعلق بذات الصلاه مثلاً فى مرتبه متقدمه بالإضافة إلى الأمر الضمنى المتعلق به و هو فى طول له و فى مرتبه متأخره عنه، و لذا جعله داعياً إلى الصلاه.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه انه لا مانع من أخذ قصد الأمر فى متعلقه فى مقام الثبوت. و أما فى مقام الإثبات فان كان هنا دليل يدلنا على أخذه فيه فهو و الا فمقتضى الإطلاق عدم أخذه و كون الواجب.

توصلياً. فالنتيجه فى نهايه الشوط عدم تماميه الدعوى الأولى و هى استحاله تقييد الواجب بقصد امره و أما الدعوى الثانيه و هى ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فالكلام فيها يقع فى موردين (الأول) ان التقابل بين الإطلاق و التقييد هل هو من تقابل العدم و الملكه أو من تقابل التضاد. (الثانى) على فرض ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه. فهل استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق أم لا.

اما المورد الأول فقد اختار شيخنا الأستاذ (قده) ان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه، و فرع على ذلك ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس. و من هنا فرق (قده) بين الحالات و الانقسامات الأولى التى تعرض على الموضوع أو المتعلق، و بين الحالات و الانقسامات الثانويه التى تعرض عليه بملاحظه تعلق الحكم به، و قال: ان الإطلاق

و التقييد انما يتصوران بالإضافة إلى الانقسامات و القيود الأوليه، و لا يتصوران بالإضافة إلى الانقسامات و القيود الثانويه حيث ان التقييد بها مستحيل فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً، و من تلك القيود الثانويه قصد الأمر، و حيث ان تقييد الواجب به مستحيل فإطلاقه كذلك.

و لكن الصحيح هو التفصيل بين مقامى الإثبات و الثبوت.

أما فى مقام الإثبات فلا ينبغى الشك فى ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، و ذلك لأن الإطلاق فى هذا المقام عباره عن عدم التقييد بالإضافة إلى ما هو قابل له، كما إذا فرض ان المتكلم فى مقام البيان و هو متمكن من الإتيان بالقيود و مع ذلك لم يأت به فعندئذ تحقق إطلاق لكلامه و من الطبيعى ان مرد هذا الإطلاق ليس الا إلى عدم بيان المتكلم القيود، فالإطلاق فى هذا المقام ليس امراً وجودياً، بل هو امر عدمى. و هذا بخلاف التقييد، فانه امر وجودى و عباره عن خصوصيه زائده فى الموضوع أو المتعلق. و على الجملة فالمتكلم إذا كان فى مقام البيان فان نصب قرينه على اعتبار خصوصيه زائده فيه فلا إطلاق لكلامه من هذه الناحيه، و ان لم ينصب قرينه على اعتبارها فله إطلاق و لا مانع من التمسك به و منه يستكشف الإطلاق فى مقام الثبوت، و من الواضح ان الإطلاق بهذا المعنى امر عدمى، كما ان التقييد المقابل له امر وجودى. فالنتيجه ان استحاله التقييد فى هذا المقام تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس.

و اما فى مقام الثبوت فالصحيح ان المقابله بينهما مقابله الضدين لا العدم و الملكه، و ذلك لأن الإطلاق فى هذا المقام عباره عن رفض القيود و الخصوصيات و لحاظ عدم دخل شىء منها فى الموضوع أو المتعلق، و التقييد عباره عن لحاظ دخل خصوصيه من الخصوصيات فى الموضوع أو المتعلق و من الطبيعى ان كل من الإطلاق و التقييد بهذا المعنى امر وجودى

بيان ذلك ان الخصوصيات و الانقسامات الطارئه على الموضوع أو المتعلق سواء أ كانت تلك الخصوصيات من الخصوصيات النوعيه أو الصنفيه أو الشخصيه فلا- تخلو من ان يكون لها دخل فى الحكم و الغرض أولا يكون لها دخل فيه أصلا و لا ثالث لهما، فعلى الأول بطبيعته الحال يتصور المولى الموضوع أو المتعلق مع تلك الخصوصيه التى لها دخل فيه، و هذا هو معنى التقييد و على الثانى فلا محاله يتصور الموضوع أو المتعلق مع لحاظ عدم خصوصيه من هذه الخصوصيات و رفضها تماماً، و هذا هو معنى الإطلاق. و من الطبيعى ان النسبه بين اللحاظ الأول و اللحاظ الثانى نسبه التضاد فلا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد من جهه واحده.

و ان شئت فقل: ان الغرض لا- يخلو من ان يقوم بالطبيعى الجامع بين كافه خصوصياته أو يقوم بحصه خاصه منه و لا- ثالث بينهما، فعلى الأول لا بد من لحاظه على نحو الإطلاق و السريان رافضاً عنه جميع القيود و الخصوصيات الطارئه عليه أثناء وجوده و تخصصه. و على الثانى لا- بد من لحاظ تلك الحصه الخاصه و لا- يعقل لهما ثالث، فان مرد الثالث- هو لحاظه بلا رفض الخصوصيات و بلا- لحاظ خصوصيه خاصه- إلى الإهمال فى الواقعيات و من الطبيعى ان الإهمال فيها من المولى الملتفت مستحيل، و عليه فالموضوع أو المتعلق فى الواقع اما مطلق أو مقيد. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الإطلاق و التقييد على ضوء هذا البيان امران وجوديان، فاذن بطبيعته الحال كانت العلاقه بينهما علاقه الضدين.

و أما المورد الثانى و هو ما إذا سلمنا ان المقابله بين الإطلاق و التقييد مقابله العدم و الملكه لا الضدين و افترضنا ان التقييد فى محل الكلام مستحيل لتماميه الوجوه المتقدمه أو بعضها فهل تستلزم استحاله التقييد استحاله الإطلاق أم لا قولان: قد اختار شيخنا الأستاذ(قده) القول الأول

بدعوى ان لازم كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد،فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً،و لكن الصحيح هو ان استحاله التقييد بشيء في مرحله الثبوت تستلزم ضروره الإطلاق فيها أو ضروره التقييد بخلافه.فلنا دعويان:

(الأولى):بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)(الثانيه)صححه ما قلناه.

أما الدعوى الأولى فهي خاطئه نقضاً و حلاً.اما نقضاً فبعده موارد منها ان الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى و لا يتمكن من الإحاطه بكنه ذاته سبحانه حتى نبينا محمد صلى الله عليه و آله و ذلك لاستحاله إحاطه الممكن بالواجب،فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً مع ان التقابل بين الجهل و العلم من تقابل العدم و الملكة،فلو كانت استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر لزم استحاله الجهل في مفروض المقام،مع انه ضرورى وجداناً.و منها ان الإنسان يستحيل ان يكون قادراً على على الطيران في السماء مع ان عجزه عنه ضرورى و ليس بمستحيل،فلو كانت استحاله أحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكة تستلزم استحاله الآخر لكانت استحاله القدره في مفروض المثال تستلزم استحاله العجز،مع ان الأمر ليس كذلك.و منها ان كل أحد يستطيع مثلاً حفظ صفحه أو أكثر من أى كتاب شاء و أراد،و لكنه لا يستطيع حفظ جميع الكتب بشتى أنواعها و فنونها،بل لا يستطيع حفظ مجلدات البحار مثلاً أجمع و هذا لا يستلزم خروجه عن القابليه بتاتاً و انه لا يستطيع حفظ صفحه واحده أيضاً بيان ان استحاله أحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكة تستلزم استحاله الآخر بدهاه ان استطاعته لحفظ صفحه واحده ضروريه.

و أما حلاً فلان قابليه المحل المعبره في التقابل المذكور لا يلزم ان تكون



شخصيه فى جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفه أو نوعه أو جنسيه. و من هنا ذكر الفلاسفه ان القابليه المعتمبره بين الاعدام و الملكات ليست القابليه الشخصيه بخصوصها فى كل مورد، بل الأعم منها و من القابليه الصنفيه و النوعيه و الجنسيه حسب اختلاف الموارد و المقامات فلا يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد ان يكون ذلك المورد بخصوصه قابلا للاتصاف بالوجود أى الملكه، بل كما يكفى ذلك يكفى فى صدقه عليه ان يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلا للاتصاف بالوجود و ان لم يكن شخص هذا الفرد قابلا للاتصاف به.

و يتضح ذلك بيان الأمثله المتقدمه فان الإنسان قابل للاتصاف بالعلم و المعرفه، و لكن قد يستحيل اتصافه به فى خصوص مورد لأجل خصوصيه فيه، و ذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتصاف الإنسان به مع ان صدق العدم - و هو الجهل - عليه ضرورى، و من الطبيعى ان هذا ليس الا من ناحيه ان القابليه المعتمبره فى الاعدام و الملكات ليست خصوص القابليه الشخصيه. و كذلك الحال فى المثال الثانى، فان اتصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته فى نفسه للاتصاف بالقدره، لا بلحاظ إمكان اتصافه بها فى خصوص هذا المورد، و قد عرفت انه يكفى فى صدق العدم القابليه النوعيه و هى موجوده فى مفروض المثال. و هكذا الحال فى المثال الثالث، فان استطاعه كل أحد لحفظ صفحه أو أكثر و عدم استطاعته لحفظ جميع مجلدات البحار مثلا لا يوجب خروجه عن القابليه النوعيه أو الجنسيه.

و قد تحصل من ذلك بوضوح انه لا - يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد قابليه ذلك المورد بشخصه للاتصاف بتلك الملكه، بل يكفى فى ذلك قابليه صنفه أو نوعه أو جنسه للاتصاف بها. فالنتيجه

انه لا ملازمه بين الاعدام و الملكات فى الإمكان و الاستحاله.

و لعل ما أوقعه شيخنا الأستاذ(قده)فى هذا الوهم ما هو المشهور فى الألسنه من اعتبار قابليه المحل للوجود فى التقابل المزبور و من هنا لا- يصح إطلاق العمى على الجدار مثلا- لعدم كونه قابلا للاتصاف بالبصر،و كذا لا يصح إطلاق الجاهل أو العاجز عليه،لعدم القابليه الشخصيه فى تمام جزئيات مواردھا.و لكن قد عرفت خلافه.و اما عدم صحه الإطلاق فى هذه الأمثله من ناحيه فقدان القابليه بتمام اشكالھا.

و اما الدعوى الثانيه-و هى ان استحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق أو ضروره التقييد بخلافه-فلان الإهمال فى الواقعيات مستحيل،و ذلك لأن الغرض الداعى إلى جعل الحكم و اعتباره لا يخلو من ان يقوم بالطبيعى الجامع بين خصوصياته من دون مدخلية شىء منها فيه،أو يقوم بحصه خاصه منه و لا- ثالث لهما،فعلى الأول لا محاله يلاحظه المولى فى مقام جعل الحكم و اعتباره على نحو الإطلاق.و على الثانى لا- محاله يلاحظ تلك الحصه الخاصه منه فحسب،و على كلا التقديرين فالإهمال فى الواقع غير معقول فالحكم على الأول مطلق،و على الثانى مقيد،و لا- فرق فى ذلك بين الانقسامات الأوليه و الثانويه،بداهه ان المولى الملتفت إلى انقسام الصلاه مع قصد الأمر و بدونه خارجا و فى الواقع بطبيعته الحال أما ان يعتبرھا فى ذمه المكلف على نحو الإطلاق أو يعتبرھا مقيده بقصد الأمر أو مقيده بعدم قصده،و لا يتصور رابع،لأن مرد الرابع إلى الإهمال بالإضافه إلى هذه الخصوصيات و هو غير معقول،كيف حيث ان مرجعه إلى عدم علم المولى بمتعلق حكمه أو موضوعه من حيث السعه و الضيق و ترده فى ذلك،و من الطبيعى ان ترده فيه يستلزم ترده فى نفس حكمه و هو من الحاكم غير معقول،و عندئذ إذا افترضنا استحاله تقييدها بقصد الأمر

ص: ١٧٧

فبطبيعته الحال تعين أحد الأمرين الآخرين هما: الإطلاق أو التقييد بخلافه و إذا فرضنا ان التقييد بخلافه أيضاً مستحيل كما هو كذلك حيث ان الغرض من الأمر هو كونه داعياً فلا معنى لتقييد الأمور به بعدم كونه داعياً فلا محاله يتعين الإطلاق.

و على الجملة فلازم ما أفاده(قده)من ان استحاله التقييد فى مورد تستلزم استحاله الإطلاق فيه إهمال الواقع و انه لا يكون مقيداً به و لا يكون مطلقاً،و قد عرفت ان مرجع هذا إلى عدم علم الحاكم بحدود موضوع حكمه أو متعلقه من حيث السعه و الضيق و هو غير معقول،و عليه حيث استحاله تقييد الأمور به كالصلاه مثلاً بقصد الأمر على مختاره(قده) للوجه المتقدمه من ناحيه،و استحاله تقييده بعدم قصده من ناحيه أخرى حيث انه على خلاف الغرض من الأمر فالإطلاق ضرورى يعنى ان الأمور به هو الطبيعى الجامع بلا دخل لقصد الأمر فيه وجوداً و عدماً.و لا فرق فى ذلك بين قيود الموضوع و قيود المتعلق و كذا لا فرق بين القيودات الأوليه و القيودات الثانويه ضروره ان الإهمال كما لا يعقل بالإضافة إلى القيودات الأوليه كذلك لا يعقل بالإضافة إلى القيودات الثانويه فان الحكم المجعول من قبل المولى الملتفت إلى تلك القيودات لا يخلو من أن يكون مطلقاً بإطلاق موضوعه أو متعلقه بالإضافة إليها يعنى لا دخل لشيء منها فيه أو يكون مقيداً بها و لا ثالث فى البين و عليه فإذا افترضنا استحاله التقييد بقيد فلا- محاله أحد امرين ضرورى اما الإطلاق أو التقييد بغيره لاستحاله الإهمال فى الواقع.و إلى ذلك أشار شيخنا العلامة الأنصارى(قده) بقوله من انه إذا استحاله التقييد وجب الإطلاق نعم الإهمال فى مقام الإثبات و الدلاله أمر معقول و ذلك لأن المولى إذا كان فى مقام البيان فان نصب قرينه على التقييد دل كلامه على ذلك و ان لم ينصب قرينه على ذلك

دل على الإطلاق واما إذا لم يكن فى مقام البيان و كان فى مقام الإهمال و الإجمال اما لأجل مصلحه فيه أو لوجود مانع لم يدل كلامه لا على الإطلاق و لا على التقييد و أصبح مهملا فلا يمكن التمسك به و لعل من هذا القبيل قوله تعالى (و إذا ضربتم فى الأرض فلا جناح عليكم ان تقصروا فى الصلاه) فان الآيه الكريمه تشير إلى وجوب القصر عند تحقق الضرب فى الأرض و لكنها أهملت التعرض لمقدار الضرب و تحديده بحدوده الخاصه فتكون مهمله من هذه الناحيه فلا يمكن التمسك بإطلاقها و أمثله ذلك كثيره فى الآيات و الروايات الا ان الإطلاق و التقييد فى مقام الإثبات خارج عن محل البحث هنا حيث انه فى الإطلاق و التقييد فى مرحله الثبوت و الواقع كما عرفت.

و قد تحصل من ذلك عدّه نقاط:

(الأولى) ان التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل الضدين لا العدم و الملكه كما اختاره شيخنا الأستاذ(قده)، (الثانيه) اننا لو افترضنا ان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه لا التضاد الا ان ما أفاده(قده) من ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق خاطئ، و ذلك لأنها تقوم على أساس اعتبار القابليه الشخصيه فى العدم و الملكه، و لكن قد عرفت ان القابليه المعتمره أعم من أن تكون شخصيه أو صنفيه أو نوعيه أو جنسيه.

(الثالثه) ان استحاله التقييد بشىء تستلزم ضروره الإطلاق أو التقييد بغيره، لاستحاله الإهمال فى الواقع. هذا تمام الكلام فى إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلقه و عدم إمكانه.

يبقى الكلام فى بقيه الدواعى القريبه كقصد المحبوبيه، أو قصد المصلحه أو الإتيان بالعباده بداعى ان الله سبحانه و تعالى أهلا لها، أو غير ذلك

فهل يمكن اعتبار تلك الدواعى فى متعلق الأمر أم لا، و على تقدير الإمكان فهل يجوز التمسك بالإطلاق لإثبات عدم اعتبارها أو لا- يجوز، فالبحت هنا يقع فى مقامين: (الأول) فى إمكان أخذها فى متعلق الأمر و عدم إمكانه (الثانى) فى جواز التمسك بالإطلاق و عدم جوازه.

اما المقام الأول فذهب المحقق صاحب الكفايه (قده) إلى أن أخذ تلك الدواعى فى متعلق الأمر و ان كان بمكان من الإمكان الا انا نعلم قطعاً بعدم أخذها فى العبادات، و ذلك لأن تلك الدواعى لو كانت مأخوذه فى متعلق الأمر لم تصح العباده بدون قصدتها و ان كان قاصداً لامتنال الأمر، مع انه لا شبهه فى صحتها إذا أتى بها بداعى امرها من دون الالتفات إلى أحد هذه الدواعى فضلاً عن قصدتها، و هذا كاشف قطعى عن عدم اعتبارها. فالنتيجه ان الدواعى القريبه بكافه أصنافها لم تؤخذ فى متعلق الأمر، غايه الأمر عدم أخذ بعضها من ناحيه الاستحاله، و بعضها الآخر من ناحيه وجود القطع الخارجى.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده (قده) و ذلك لأن ما ذكره من صحه العباده مع قصد امرها و بدون قصد تلك الدواعى لا يكشف الا عن عدم اعتبارها بالخصوص. و اما اعتبار الجامع بين الجميع و هو إضافه العمل إليه تعالى فهو بمكان من الإمكان و لا دليل فيما ذكره (قده) على عدم اعتباره فلعل صحه العباده المأتى بها بداعى امرها انما هى من ناحيه تحقق الجامع القريبى به.

بكلمه واضحه اننا لو افترضنا ان تقييد العباده بقصد الأمر مستحيل و افترضنا أيضاً اليقين الخارجى بعدم تقييدها ببقية الدواعى القريبه أيضاً، و لكنه لا- مانع من تقييدها بالجامع لا- من الناحيه الأولى لما عرفت من ان الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور، و لا مانع من تعلق التكليف

به، و عليه فعدم إمكان تقييد العباده بخصوص قصد الأمر لا يستلزم عدم إمكان تقييدها بالجامع بينه و بين غيره من الدواعى، لعدم الملازمه بينهما أصلاً، و لا من الناحيه الثانيه، لعدم القطع الخارجى بعدم اعتباره أيضاً فاذن لا مانع من أخذ الجامع القربى بين هذه الدواعى فى العباده.

و توهم ان لازم ذلك هو ان يكون الإتيان بذات الصلاه مثلاً بداعى امرها تشريعاً - و محرماً، لفرض ان الأمر قد تعلق بها مع قصد ذلك الجامع و لا يتعلق بذات الصلاه وحدها، مع انه لا شبهه فى صحه الإتيان بها بداعى امرها، و من الطبيعى ان ذلك يكشف عن تعلق الأمر بذاتها لا بها مع قصد التقرب، و عليه فكيف يحتمل أخذ الجامع القربى فيها خاطئاً جداً لما تقدم بشكل موسع فى ضمن البحوث السابقه من ان الإتيان بالعباده بداعى امرها لا يستدعى تعلق الأمر النفسى الاستقلالى بذاتها، بل يمكن الإتيان بها بداعى امرها الضمنى، و المفروض ان الأمر الضمنى موجود، فاذن لا تشريع فى البين أصلاً.

و لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام و هو ان الدواعى القريبه حيث كانت بأجمعها فى عرض واحد و ان الجامع بين الجميع هو كون العمل لله تعالى كما يستفاد من قوله عليه السلام «و كان عمله بنيه صالحه يقصد بها ربه» فلا يمكن أخذها فى المأمور به، و ذلك لأن الداعى أياً منها فرض فهو فى مرتبه سابقه على الإراده المحركه للعمل فإذا كان كذلك استحال كونه فى عرض العمل الصادر عن الإراده التكوينيّه، فان المفروض سبقه على الإراده حيث ان الإراده تنبعث منه، و العمل متأخر عن الإراده على الفرض فإذا لم يمكن وقوع الداعى فى حيز الإراده التكوينيّه فلا - يمكن وقوعه فى حيز الإراده التشريعيّه أيضاً، بداهه ان متعلق الإراده التشريعيّه هو بعينه ما يوجد العبد فى الخارج و تتعلق به إرادته التكوينيّه فلو لم يمكن تعلق

الإرادة التكوينية بشيء لم يمكن تعلق الإرادة التشريعية به أيضاً. أو فقل ان الداعى حيث كان عله لحدوث الإرادة التكوينية فى نفس المكلف كان مقدماً عليها رتبه و هى متأخره عنه كذلك فلو افترضنا ان الإراده تتعلق به لزم كونها مقدمه عليه رتبه، و مرد هذا إلى تقدم الشيء على نفسه و هو محال، فإذا لم يمكن أخذ كل واحد من تلك الدواعى فى المأمور به لم يمكن أخذ الجامع بينها فيه بعين البيان المذكور.

و لناخذ بالمناقشه عليه أولاً بالنقض. و ثانياً بالحل.

أما الأول فلو تم ما أفاده (قده) من عدم إمكان تعلق الإراده التشريعيه و التكوينية بداعى من الدواعى القريبه لكان ذلك موجباً لعدم إمكان تعلقهما به بمتتم الجعل و بالأمر الثانى أيضاً، مع انه (قده) قد التزم بإمكان أخذه بالأمر الثانى. و السبب فى ذلك هو ما عرفت من ان الداعى عبارته عما تنبعث الإراده منه فى نفس المكلف للقيام بالعمل، و عليه فبطبيعته الحال تكون الإراده متأخره عنه، فاذن كيف يعقل ان تتعلق الإراده به كما تتعلق بالفعل الخارجى. و من الواضح انه لا فرق فى استحاله أخذه فى متعلق الإراده بين ان يكون بالأمر الأول أو بالأمر الثانى.

و أما الثانى فلان ما أفاده (قده) انما يتم فى الإراده الشخصيه حيث انها لا يعقل أن تتعلق بما تنبعث منه، بداهه استحاله تعلق الإراده الناشئه عن داع بذلك الداعى، لتأخرها عنه رتبه فكيف تتقدم عليه كذلك.

أو فقل ان هذه الإراده معلوله لذلك الداعى فكيف يعقل ان تتقدم عليه و تتعلق به. و أما تعلق فرد آخر من الإراده به غير الفرد الناشئ منه فلا- استحاله فيه أصلاً، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و ذلك لأن الواجب فيه مركب على الفرض من فعل خارجى كالصلاه مثلاً و فعل نفسانى كأحد الدواعى القريبه حيث انه فعل اختيارى للنفس يصدر منها باختيارها و إرادتها

و بلا واسطه إحدى قواها كقصد الإقامه و ما شاكله، و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه فى ضمن البحوث السابقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل مفصل ان الملا-ك فى كون الفعل اختيارياً ما كان مسبقاً بأعمال القدره و الاختيار سواء أ كان من الأفعال الخارجيه أم كان من الأفعال النفسائيه. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجى كإصلاحه مثلاً غير الاختيار المتعلق بالفعل النفسائى، فان تعدد الفعل بطبيعته الحال يستلزم تعدد الاختيار و أعمال القدره فلا يعقل تعلق اختيار واحد بهما معاً، فاذن لا يلزم المحذور المتقدم حيث ان الاختيار المتعلق بالفعل الخارجى هو الناشئ عن الفعل النفسائى يعنى أحد الدواعى القريبه، و الاختيار المتعلق به غير ذلك الاختيار و لم ينشأ منه و أما ما أفاده (قده) من ان الإراده التشريعيه تتعلق بما يوجد العبد و تتعلق به إرادته التكوينيّه فيرد عليه ما ذكرناه سابقاً من انه لا معنى للإراده التشريعيه فى مقابل الإراده التكوينيّه الا ان يكون المراد من الإراده التشريعيه الأمر الصادر من المولى المتعلق بفعل المكلف، و لكن على هذا الفرض فالإراده التشريعيه فى المقام واحده دون الإراده التكوينيّه، و ذلك لأن وحده الإراده التشريعيه و تعددها تتبع وحده الغرض و تعدده و حيث ان الغرض فى المقام واحد قائم بالمجموع المركب منهما، لفرض كون الواجب ارتباطياً بطبيعته الحال الإراده التشريعيه المتعلقة به أيضاً واحده.

و قد تحصل من ذلك انه لا مانع من أخذ الجامع بين جميع الدواعى القريبه فى متعلق الأمر و ان قلنا باستحاله أخذ خصوص قصد الأمر فيه كما انه لا مانع من أخذ بقيه الدواعى القريبه فيه.

قد يقال كما قيل: إذا افترض استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه من ناحيه و اليقين بعدم أخذ غيره من الدواعى القريبه فيه من ناحيه أخرى



فبطبيعته الحال كان عدم أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعى أيضاً متيقناً، لفرض انه لا- يعم غيرها. و ان شئت فقل: ان أخذ خصوص قصد الأمر فى متعلقه حيث انه مستحيل فلا معنى لأخذ الجامع بينه و بين غيره من الدواعى القريبه فيه، وعندئذ فلو كان الجامع مأخوذاً فلا بد ان يكون الجامع بين بقيه الدواعى و هو غير مأخوذ قطعاً و الا لم تكن العباده صحيحه بدون أحد تلك الدواعى و ان كانت مع قصد الأمر.

و الجواب عنه يظهر مما حققناه سابقاً و حاصله هو ان الإطلاق عباره عن رفض القيود و ملاحظه عدم دخل شىء من الخصوصيات فيه من الخصوصيات النوعيه أو الصنفيه أو الشخصيه، و ليس عباره عن الجمع بين القيود و الخصوصيات. و على هذا فلا مانع من أخذ الجامع بين جميع هذه الدواعى القريبه فى العبادات، و لا يستلزم عدم اعتبار كل واحد من تلك الدواعى فيها عدم أخذ الجامع، و ذلك لأن معنى أخذ الجامع ليس أخذ خصوص قصد الأمر و قصد المحبوبيه و قصد الملاك و نحو ذلك من الدواعى فى المتعلق ليلزم المحذور السابق، لما عرفت من انه يقوم على أساس ان يكون معنى الإطلاق هو الجمع بين القيود و لحاظ دخل الجميع فيه، و لكن قد عرفت خطأ هذا التفسير، بل معناه لحاظ عدم دخل شىء منها فيه.

و من الطبيعى انه لا محذور فى ذلك، فان المحذور انما هو فى أخذ خصوص قصد الأمر لا فى عدم أخذه، و هكذا. و من هنا قلنا انه لو أمكن للمكلف إيجاد المطلق المعرى عنه جميع الخصوصيات فقد حصل الغرض و امتثل الأمر، مثلاً فى مثل قولنا أعتق رقبه الذى لاحظ المولى طبيعى الرقبه من دون ملاحظه خصوصيه من الخصوصيات فيها لو تمكن المكلف من إيجاد عتق الرقبه خالياً عن تمام الخصوصيات لامثل الأمر.

فالتتيجه لحد الآن قد أصبحت انه لا مانع من أخذ خصوص قصد

الأمر فى المتعلق. و على تقدير تسليم المانع منه فلا مانع من أخذ الجامع القربى فيه، بدهاه ان ما ذكر من المحاذير لا يلزم شىء منها على تقدير أخذه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الدواعى القريبه بكافه أصنافها فى عرض واحد فليس واحد منها فى طول الآخر، فان المعتبر فى العباده، هو الإتيان بها بقصد التقرب إلى المولى، و هو يتحقق بإضافه الفعل إليه حيث لا واقع له ما عدا ذلك، و من المعلوم ان الإضافه جامع بين جميع أنحاء قصد القربه، و من ذلك يظهر ان كل واحد من الدواعى القريبه غير مأخوذ فى متعلق الأمر، و المأخوذ انما هو الجامع بين الجميع. و من ثمه لو أتى المكلف بالعباده بأى داع من تلك الدواعى لكانت صحيحه، و لا خصوصيه لواحد منها بالإضافه إلى الآخر أصلاً.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان أخذ الجامع القربى فى متعلق الأمر أيضاً مستحيل، و لكن للمولى التوصل إلى غرضه فى الواجبات العباديه بأخذ ما يلزم قصد الأمر فيها، بيان ذلك ان كل عمل صادر عن الفاعل المختار لا بد أن يكون صدوره عن داع من الدواعى التى تدعو المكلف نحو العمل و تبعث نحوه، و من الواضح أن الداعى لا يخلو من ان يكون داعياً نفسانياً أو يكون داعياً إلهياً فلا ثالث لهما، و عليه فلو أخذ المولى فى متعلق أمره عدم إتيانه بداع نفسانى فقد وصل به إلى غرضه، حيث ان هذا العنوان العدمى ملازم لإتيان الفعل المأمور به مضافاً به إلى المولى، مثلاً لو امر بالصلاه مقيده بعدم إتيانها بداع من الدواعى النفسانيه فقد أخذ فى متعلق امره عنواناً عديمياً ملازماً لإتيان الصلاه بداع إلهى، و بهذه الطريقه يتمكن المولى ان يتوصل إلى غرضه.

و لكن قد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بأنه لو فرض محالاً - انفكاك العمل العبادى المعنون بالعنوان المذكور عن الدواعى الإلهيه و بالعكس لزم

كون العباده صحيحه على الأول و باطله على الثانى، و هذا مما لا يعقل أن يلتزم به فقيه قطعاً، بدهاه صحه العباده مع قصد القربه و ان لم يتحقق العنوان المزبور و عدم تعقل صحتها بدونه و ان تحقق ذلك العنوان.

و غير خفى ان غرض المولى من أخذ ذلك العنوان الملازم فى العبادات انما هو التوصل به إلى عرضه خارجاً، و حيث ان عدم الإتيان بالعباده بداع نفسانى فى الخارج ملازم للإتيان بها بداع إلهى و لا ينفك أحدهما عن الآخر خارجاً فلا مانع من اعتباره فيها توصيلاً إلى مقصوده، و أما فرض الانفكاك محالاً- فلا- أثر له أصلاً حيث انه لا- يخرج عن مجرد الفرض من دون واقع موضوعى له، و الأثر انما هو للانفكاك خارجاً و هو غير متحقق و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا بان التقييد كما لا يمكن بداعى الأمر و لا- بالجامع بينه و بين غيره كذلك لا- يمكن بما يكون ملازماً له، و لكن مع ذلك يمكن للمولى التوصل إلى مقصوده إذا تعلق بالعمل مع قصد القربه بالأخبار عن ذلك بجمله خبريه بعد الأمر به أولاً كقوله تجب الصلاه مع قصد القربه، و ان غرضى لا يحصل من الأمر المتعلق بها الا بإتيانها بداعى الأمر أو نحو ذلك. إلى هنا قد عرفت حال المانع عن أخذه فى متعلقه بالأمر الأول.

و لكن شيخنا الأستاذ(قده) قد اختار طريقاً آخر لتوصل المولى إلى غرضه فى العبادات بعد اعترافه بعدم إمكان أخذه فيها بالأمر الأول و هو الأمر بها ثانياً بداعى امرها الأول، و يسمى الأمر الثانى بمتمم الجعل بيان ذلك اننا إذا افترضنا ان غرض المولى مترتب على الصلاه بداعى القربه فإذا أراد المولى استيفاء غرضه و حيث لا يمكن له ذلك الا بأمرين امر متعلق بذات الصلاه و أمر آخر متعلق بإتيانها بقصد القربه فلا بد له من ذلك، و لا يمكن الاكتفاء بأمر واحد و يكال الجزء الاخر- و هو قصد القربه- إلى حكم العقل، ضروره ان شأن العقل إدراك الواقع على

ما هو عليه و ان هذا الشىء مما جعله الشارع جزء أو شرطاً أم لم يجعله، و ليس له الجعل و التشريع فى قبال الشارع، و عليه فكلما تعلق به غرض المولى فلا- بد أن يكون اعتباره من قبله فإذا لم يمكن ذلك بالأمر الأول فبالأمر الثانى، و قصد القربه من هذا القبيل فلا فرق بينه و بين غيره من الاجزاء و الشرائط الا فى هذه النقطه و هى عدم إمكان اعتباره الا بالأمر الثانى المتمم للجعل الأول، فلذا يكون الأمران بحكم امر واحد.

فالتبئجه ان متعلق الأمر الأول مهمل فلا إطلاق له و لا تقييد فعندئذ ان دل دليل من الخارج على اعتبار قصد القربه فيه كالأمر الثانى أفاد نتبئجه التقييد، و ان دل دليل على ان الجعل لا يحتاج إلى متمم أفاد نتبئجه الإطلاق و لا فرق فى ذلك بين متعلق الحكم و موضوعه.

و قد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه(قده) بان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر كما لا يمكن بالأمر الأول كذلك لا يمكن بالأمر الثانى أيضاً و ذلك مضافاً إلى القطع بأنه ليس فى العبادات الا امر واحد ان التكليف ان سقط بإتيان المأمور به بالأمر الأول فلا يبقى مجال للأمر الثانى لانتفائه بانتفاء موضوعه فلا يتمكن المولى ان يتوصل إلى غرضه بهذه الطريقه، و ان لم يسقط عندئذ فبطبيعته الحال ليس الوجه لعدم سقوطه الا عدم حصول غرضه بذلك من امره، و بدونه لا يعقل سقوطه، و عليه فلا حاجه فى الوصول إلى غرضه إلى تعدد الأمر، لاستقلال العقل بلزوم تحصيل غرضه و هو لا يمكن الا بإتيان العمل مع قصد القربه.

و الجواب عنه اننا نلتزم بعدم سقوط الأمر الأول إذا أتى المكلف به من دون قصد القربه مع وجود الأمر الثانى من المولى بإتيانه بداعى الأمر الأول، و بسقوطه بإتيانه كذلك مع فرض عدم وجود الأمر الثانى به، فاذن لا يكون الأمر الثانى لغواً، و ذلك لأن المولى إذا أمر ثانياً بإتيان شىء

بداعى امره الأول كشف ذلك عن ان الغرض منه خاص و هو لا يحصل الا بإتيانه بداعى القربه و يعبر عن ذلك بنتيجه التقييد و إذا لم يأمر ثانياً بإتيانه كذلك كشف ذلك عن ان المأمور به بالأمر الأول و أف بالغرض و انه يحصل بتحقيقه فى الخارج و لو كان غير مقرون بقصد القربه.

السدى يرد على ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) ما تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه من ان الإهمال فى الواقعيات غير معقول،فالحكم المجعول من المولى لا- يخلو من ان يكون مطلقاً فى الواقع أو مقيداً و لا- يعقل لهما ثالث و لكن لو تنزلنا عن جميع ما ذكرناه سابقاً و سلمنا ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فلا مناص من الالتزام بمقالته(قده)و ان الحكم بالجعل الأول مهمل فلا بد من نتيجته التقييد أو نتيجته الإطلاق.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى انه لا مانع من أخذ قصد الأمر فى متعلقه،و على تقدير تسليم استحاله فلا مانع من أخذ الجامع بينه و بين بقية الدواعى فيه، كما انه لا مانع من أخذ بقية الدواعى و على تقدير تسليم استحاله أيضاً فلا مانع من أخذ العنوان الملازم لعنوان قصد الأمر فى متعلقه،و على تقدير تسليم استحاله أيضاً فلا مانع من بيان ذلك بجمله خبريه،أو بالأمر الثانى.

و على ضوء هذا الأساس لو شككنا فى اعتبار قصد القربه فى عمل فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفى اعتباره،و ذلك لأنه لو كان معتبراً و دخيلاً فى الغرض لكان على المولى البيان و لو بجمله خبريه أو بالأمر الثانى فإذا لم يبين علم بعدم اعتباره.فالنتيجه ان مقتضى الإطلاق و كون المولى فى مقام البيان هو ان الواجب توصلى،فالتعبديه تحتاج إلى دليل و بيان و لكن ذهب جماعه إلى ان مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى

تبعديه واجب و توصليته هو كونه تعبدياً فالتوصلية تحتاج إلى دليل و بيان زائد و استدلوا على ذلك بعده وجوه:

(الأول) لا- شبهه في ان الغرض من الأمر هو إيجاد الداعى للمكلف نحو الفعل أو الترك حيث انه فعل اختياري للمولى، و من الطبيعي ان الفعل الاختياري لا يصدر من الفاعل المختار الا بداعى من الدواعى، و الداعى من الأمر انما هو تحريك المكلف نحو الفعل المأمور به و بعثه إليه بإيجاد الداعى في نفسه ليصدر الفعل منه خارجاً، أو فقل ان المكلف قبل ورود الأمر من المولى بشيء كان مخيراً بين فعله و تركه فلا داعى له لا إلى هذا و لا إلى ذاك، و إذا ورد الأمر من المولى به متوجهاً إليه صار داعياً له إلى فعله حيث ان الغرض منه ذلك أى كونه داعياً، و عليه فان أتى المكلف به بداعى أمره فقد حصل الغرض منه و سقط الأمر و الا فلا، فإذا كان الأمر كذلك فبطبيعته الحال يستقل العقل بلزوم الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر تحصيلاً للغرض، و هذا معنى ان الأصل في كل واجب ثبت في الشريعة المقدسه هو كونه تعبدياً الا ان يقوم دليل من الخارج على توصليته.

و لنأخذ بالنقد عليه: اما أولاً: فلان الغرض من الأمر يستحيل أن يكون داعيته إلى إيجاد المأمور به في الخارج و محركته نحوه، ضروره ان ما هو غرض منه لا بد أن يكون مترتباً عليه دائماً في الخارج و لا يتخلف عنه و من الطبيعي ان وجود المأمور به في الخارج فضلاً عن كون الأمر داعياً إليه ربما يكون و ربما لا يكون، و عليه فكيف يمكن أن يقال: ان الغرض من الأمر انما هو جعل الداعى إلى المأمور به، فاذن لا مناص من القول بكون الغرض من الأمر هو إمكان داعيته نحو الفعل المأمور به على تقدير وصوله إلى المكلف و علمه به، و هذا لا يتخلف عن طبيعى الأمر فلا معنى عندئذ لوجوب تحصيله على المكلف. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى

ان هذا الغرض مشترك فيه بين الواجبات التعبدية و التوصليه فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه،و أجنبى عن التعبدية بالمعنى المبحوث عنه فى المقام.

و أما ثانياً:فلو سلمنا ان غرض المولى من امره ذلك الا انه لا يجب على العبد تحصيله،ضروره ان الواجب عليه بحكم العقل انما هو تحصيل غرضه المترتب على وجود المأمور به فى الخارج دون غرضه المترتب على امره،على انه طريق محض إلى ما هو الغرض من المأمور به فلا- موضوعيه له فى مقابله أصلا كى يجب تحصيله و قد عرفت ان العقل انما يحكم بوجوب الإتيان بالمأمور به خارجاً و إطاعه ما تعلق به الأمر و تحصيل غرضه دون غيره و على هذا حيث ان المأمور به مطلق و غير مقيد بداعى القربه فلا يحكم العقل الا بوجوب إتيانه كذلك.و أضف إليه ان هذا الغرض لا يكون نقطه امتياز بين التعبديات و التوصليات لاشتراكهما فيه و عدم الفرق بينهما فى ذلك أصلا فالنتيجه ان هذا الغرض أجنبى عن اعتبار قصد القربه فى متعلق الأمر فاذن لا يبقى مجال للاستدلال بهذا الوجه على أصاله التعبدية.

و الحاصل ان هذا الوجه خاطى بحسب الصغرى و الكبرى فلا واقع موضوعى له (الثانى)بعده من الروايات:منها قوله عليه السلام انما الأعمال بالنيات و قوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى بيان ان كل عمل إذا خلا عن نيه التقرب فلا عمل و لا أثر له الا أن يقوم دليل من الخارج على وجود أثر له، و عليه فمقتضى هذه الروايه هو أن كل عمل ورد الأمر به فى الشريعه المقدسه لزم الإتيان به بنيه التقرب الا ما قام الدليل على عدم اعتباره، و هذا معنى أصاله التعبدية فى الواجبات.

و لنأخذ بالمناقشه عليه و هى ان هذه الروايات لا تدل بوجه على اعتبار نيه القربه فى كل فعل من الأفعال الواجبه فى الشريعه المقدسه الا ما قام الدليل على عدم اعتباره،و ذلك لأن مفادها هو ان غايه القصوى من

الأعمال الواجبه لا- تترتب عليها الا مع النيات الحسنه لا بدونها فإذا أتى المكلف بعمل فان قصد به وجه الله تعالى تترتب عليه المثوبه و ان لم يقصد به وجه الله سبحانه بل قصد به أمراً دنيوياً تترتب عليه ذلك الأمر الدنيوى دون الثواب، و لا يكون مفادها فساد العمل و عدم سقوط الأمر فلو جاء المكلف بصدق الميت مثلاً فان أراد به وجه الله تعالى أثيب عليه و الا فلا و ان سقط الأمر عنه بذلك و فرغت ذمته، و قد صرح بذلك فى بعض هذه الروايات كقوله عليه السلام ان المجاهد ان جاهد لله تعالى فالعمل له تعالى و ان جاهد لطلب المال و الدنيا فله ما نوى. و إليه أشار أيضاً قوله تعالى (من يرد ثواب الدنيا نؤته منها و من يرد ثواب الآخرة نؤته منها). و الحاصل ان الروايات ناظره إلى انه يصل لكل عامل من الأجر حسب ما نواه من الدنيوى أو الأخرى.

و بكلمه أخرى الكلام تاره يقع فى ترتب الثواب على الواجب و عدم ترتبه عليه و أخرى يقع فى صحته و فساده، و هذه الروايات ناظره إلى المورد الأول و ان ترتب الثواب على الأعمال الواجبه منوط بإتيانها لوجه الله تعالى بداهه انه لو لم يأت بها بهذا الوجه فلا معنى لاستحقاقه الثواب، و ليس لها نظر إلى المورد الثانى أصلاً، و كلامنا فى المقام إنما هو فى هذا المورد و ان قصد القربه هل هو معتبر فى صحه كل واجب الا ما خرج بالدليل أم لا، و تلك الروايات لا تدل على ذلك. هذا مضافاً إلى انها لو كانت ظاهره فى ذلك فلا بد من رفع اليد عن ظهورها و حملها على ما ذكرناه، و ذلك للزوم تخصيص الأكثر و هو مستهجن، حيث ان أكثر الواجبات فى الشريعة الإسلاميه واجبات توصليه لا يعتبر فيها قصد القربه، فالواجبات التعبديه قليله جداً بالإضافة إليها. و من الواضح ان تخصيص الأكثر مستهجن فلا يمكن ارتكابه. فالنتيجه ان هذه الروايات و لو بضمائم خارجيه ناظره إلى



ان الغايه القصوى من الواجبات الإلهيه-و هو وصول الإنسان إلى درجه راقيه من الكمالات و استحقاقه لدخول الجنه و حور العين و ما شاكل ذلك لا- تترتب الا- بإتيانها خالصاً لوجه الله تعالى،و ليست ناظره إلى اعتبارها فى الصحه و عدم استحقاق العقاب.

(الثالث)بقوله سبحانه و تعالى(و ما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)ببيان ان الآيه الكريمه واضحه الدلاله على حصر الأوامر الصادره منه سبحانه تعالى بالأوامر العباديه و تدل على لزوم الإتيان بمتعلقاتها عباده و خالصه و هى نيه القربه.أو فقل ان الآيه تدل على حصر الواجبات الإلهيه بالعبادات و عليه فان قام دليل خاص على كون الواجب توصلياً فهو و الا فالمتبع هو عموم الآيه،و هذا معنى كون الأصل فى الواجبات التعبديه فالتوصليه تحتاج إلى دليل.

و فيه ان الاستدلال بظاهر هذه الآيه الكريمه و ان كان أولى من الاستدلال بالروايات المتقدمه الا انه لا يمكن الالتزام بهذا الظاهر و ذلك من ناحيه وجود قرينه داخلية و خارجيه أما القرينه الداخليه فهى ورودها فى سياق قوله تعالى(لم يكن الذين كفروا و المشركين منفكين حتى تأتيمهم اليه)حيث يستفاد من هذا ان الله عز و جل فى مقام حصر العباده بعباده الله تعالى، و ليس فى مقام حصر ان كل امر ورد فى الشريعه المقدسه عبادى الا فيما قام الدليل على الخلاف،فالآيه فى مقام تعيين المعبود و قصر العباده عليه رداً على الكفار و المشركين الذين عبدوا الأصنام و الأوثان و غير ذلك حيث لا سلطان و لا بينه لهم على ذلك فلو طلب منهم اليه(فقالوا انا وجدنا آباءنا على ذلك)لا- فى مقام بيان حال الأوامر و انها عباديه،فالنتيجه ان الآيه المباركه بقرينه صدرها فى مقام حصر العباده بعبادته تعالى لا يصدد حصر الواجبات بالواجبات العباديه.فحاصل معنى الآيه هو ان الله تعالى إذا

امر بعباده أمر بعباده له لا- لغيره، وهذا المعنى أجنبي عن المدعى. و أما القرينه الخارجيه فهى لزوم تخصيص الأكثر حيث ان أغلب الواجبات فى الشريعه المقدسه توصليه، و الواجبات التعبديه قليله جداً بالنسبه إليها و حيث ان تخصيص الأكثر مستهجن فهو قرينه على عدم إرادته ما هو ظاهرها.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه ان مقتضى الأصل اللفظى فى موارد الشك فى التعبديه و التوصليه هو التوصليه، فالتعبيه تحتاج إلى دليل خاص اما المقام الثانى فالكلام فيه يقع فى مقتضى الأصل العملى عند الشك فى التعبديه و التوصليه إذا لم يكن أصل لفظى، و هو يختلف باختلاف الآراء و النظريات فى المسأله.

اما على نظريتنا من إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلقه فحال هذا القيد حال سائر الاجزاء و الشروط. و قد ذكرنا فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأ- كثر الارتباطيين ان المرجع عند الشك فى اعتبار شىء فى الأمور به جزء أو شرطاً هو أصاله البراءه، و ما نحن فيه كذلك حيث انه من صغريات تلك الكبرى، و عليه فإذا شك فى تقييد واجب بقصد القربه لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه، فالأصل العملى على ضوء نظريتنا كالأصل اللفظى عند الشك فى التعبديه و التوصليه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. و كذلك الحال على نظريه شيخنا الأستاذ (قده) لوضوح انه لا فرق فى جريان البراءه بين أن يكون مأخوذاً فى العبادات بالأمر الأول أو بالأمر الثانى، إذ على كلا التقديرين فالشك فى اعتباره يرجع إلى الشك فى تقييد زائد، و بذلك يدخل فى كبرى تلك المسأله، و مختاره (قده) فيها هو أصاله البراءه.

و اما على ضوء نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) فالمرجع هو قاعده الاشتغال دون البراءه، و السبب فى ذلك هو ان أخذ قصد القربه

فى متعلق الأمر شرعاً حيث انه لا يمكن لا بالأمر الأول و لا بالأمر الثانى فبطبيعته الحال يكون اعتباره بحكم العقل من جهة دخله فى غرض المولى و عليه فمتى شك فى تحققه فالمرجع هو الاشتغال دون البراءة:النقلية و العقلية و لا يخفى ان ما ذكره(قده)هنا يشترك مع ما ذكره(قده)فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين فى نقطه و يفترق عنه فى نقطه أخرى.اما نقطه الاشتراك و هى ان العقل كما يستقل بوجود تحصيل الغرض هناك عند الشك فى حصوله كذلك يستقل بوجود تحصيله هنا.

و من ثمه قد التزم(قده)هناك بعدم جريان البراءة العقلية كما فى المقام.

فالتتبعه ان حكمه(قده)بلزوم تحصيل الغرض هنا يقوم على أساس ما بنى عليه فى تلك المسأله من استقلال العقل بذلك عند الشك فى حصوله و اما نقطه الافتراق و هى انه(قده)قد التزم بجريان البراءة الشرعية هناك و لم يلتزم بجريانها فى المقام.و الوجه فى ذلك هو ان المكلف عند الشك فى اعتبار شىء فى العباده كالصلاه مثلا كما يعلم إجمالاً بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالأقل أو بالأكثر كذلك يعلم إجمالاً بوجود غرض مردد بين تعلقه بهذا أو ذاك،و حيث ان هذا العلم الإجمالى لا ينحل إلى علم تفصيلى و شك بدوى فبطبيعته الحال مقتضاه وجوب الاحتياط-و هو الإتيان بالأكثر-و معه لا-تجرى أصاله البراءة العقلية.و اما البراءة الشرعية فلا-مانع من جريانها و ذلك لأن مقتضى أدله البراءة الشرعية هو رفع الشك عن التقييد الزائد المشكوك فيه فلو شككنا فى جزئيه السوره مثلا للصلاه فلا مانع من الرجوع إليها لرفع جزئيتها،و إذا ضمنا ذلك إلى ما علمناه إجمالاً من الاجزاء و الشرائط ثبت الإطلاق ظاهراً-و هو وجوب الأقل-و السر فى جريان البراءة الشرعية هناك و عدم جريانها هنا واضح و هو ان البراءة الشرعية انما تجرى فيما يكون قابلاً للوضع و الرفع شرعاً،و اما ما لا يكون

كذلك فلا- تجرى فيه، وحيث ان الا-جزاء و الشروط قابلتان للجعل فلا- مانع من جريان البراءة الشرعيه فيهما عند الشك في اعتبارهما، وهذا بخلاف قصد القربه حيث ان جعله شرعاً غير ممكن لا جزء و لا شرطاً لا بالأمر الأول و لا بالأمر الثاني فبطبيعته الحال لا تجرى البراءة فيه عند الشك في اعتباره و دخله في الغرض.

فما ذكره(قده)من التفرقه بين مسألتنا هذه و مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين متين على ضوء نظريته(قده)فيهما و اما إذا منعنا عنها في كلتا المسألتين أو في إحداهما لم يتم ما أفاده(قده)و حيث انها ممنوعه و خاطئه في كلتا المسألتين فلا مناص من الالتزام بعدم التفرقه بينهما، اما في هذه المسأله فلما عرفت من انه لا مانع أخذ قصد القربه في متعلق الأمر فحاله حال بقيه الاجزاء و الشروط من هذه الناحيه، و أما في تلك المسأله فلما حققناه هناك من انه على فرض تسليم حكم العقل بالاشتغال فيها و الإتيان بالأكثر فلا مجال لجريان البراءة الشرعيه أيضاً. و السبب في ذلك هو انها لا تثبت ترتب الغرض على الأقل الا على القول بالأصل المثبت حيث ان لازم نفى الوجوب عن الأكثر هو وجوب الأقل و وفائه بالغرض، و من المعلوم ان أصاله البراءة لا تثبت هذا اللازم.

نعم لو كان الدليل على نفى وجوب الأ-كثر هو الأماره ثبت وجوب الأقل و وفائه بالغرض باعتبار ان لوازمها حجه. و ان شئت فقل: ان هناك علمين إجماليين: أحدهما متعلق بالتكليف، و الآخر متعلق بالغرض، و جريان البراءة عن التكليف الزائد المشكوك لا يثبت ترتب الغرض على الأقل بناء على ما هو الصحيح من عدم حجيه الأصل المثبت، و بدونه لا أثر لها. و من هنا قلنا في تلك المسأله بالملازمه بين البراءة الشرعيه و العقليه في الجريان و عدمه فلا وجه للتفكيك بينهما أصلاً. و حيث قد اخترنا هناك

جريان البراءه شرعاً و عقلاً- فلا مانع من الالتزام بجريان البراءه العقليه هنا دون الشرعيه بناء على ضوء نظريته(قده)من استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقه،و ذلك لأن الواجب بحكم العقل انما هو تحصيل الغرض الواصل إلى المكلف لا- مطلقاً،و من الطبيعى ان المقدار الواصل منه هو ترتيبه على الأقل دون الزائد على هذا المقدار،فاذن بطبيعته الحال كان العقاب على تركه عقاباً بلا بيان و هو قبيح بحكم العقل.فالتتيجه انه لا وجه للتفرقه بين المسألتين فى البراءه و الاحتياط أصلاً.

و التحقيق فى المقام ان يقال انه لا مانع من جريان أصاله البراءه العقليه و الشرعيه فى كلتا المسألتين،و ذلك لما فصلناه هناك بشكل موسع و ملخصه هو ان الغرض لا- يزيد على أصل التكليف،فكما ان التكليف ما لم يصل إلى المكلف لا يحكم العقل بتنجزه و وجوب موافقته و قبح مخالفته و غير ذلك،فكذلك الغرض فانه ما لم يصل إليه لا يحكم العقل بوجوب تحصيله و استحقاق العقاب على مخالفته،بداهه ان العقل انما يستقل بلزوم تحصيله بالمقدار الوصل إلى المكلف الثابت بالدليل.و أما الزائد عليه فلا- يحكم بوجوب تحصيله لأن تركه غير مستند إلى العبد ليصح عقابه عليه،بل هو مستند إلى المولى،فاذن العقاب على تركه عقاب من دون بيان و هو قبيح عقلاً.

و ان شئت قلت ان منشأ حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض انما هو إدراكه استحقاق العقاب على ترك تحصيله.و من الطبيعى ان إدراكه هذا انما هو فى مورد قيام البيان عليه.و أما فيما لم يقم لم يدركه،بل يدرك قبحه،لأنه من العقاب بلا بيان،و عليه فلا مانع من جريان البراءه العقليه فى موارد الشك فى الغرض و عدم وصوله إلى المكلف.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد ذكرنا هناك ان التفكيك بين اجزاء مركب واحد كالصلاه مثلاً

بحسب الحكم لا- يمكن لا- في مرحلة الثبوت و لا- في مرحلة السقوط، بدهاه انه لا- معنى لأن يكون بعض اجزائه واجباً دون الباقي، كما انه لا- معنى لسقوط التكليف عن بعضها دون بعضها الآخر. و السر في ذلك هو ان التكليف المتعلق بالمجموع المركب حيث انه تكليف واحد فلا يعقل التفكيك فيه بحسب اجزائه، و هذا معنى ارتباطه اجزاء الواجب الواحد.

و لكن مع ذلك قد ذكرنا في محله انه لا مانع من التفكيك بينها في مرحلة التنجيز، و الوجه فيه هو ان التنجيز متفرع على وصول التكليف، و عليه فبطبيعته الحال فقد تنجز التكليف بالمقدار الواصل إلى المكلف دون الزائد عليه، و بما ان فيما نحن فيه التكليف المتعلق بالمركب كالصلاه مثلاً- قد وصل بالإضافة إلى عده من اجزائه كالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود و التشهد و التسليمه فلا محاله تنجز بالإضافة إليها فلا يجوز له تركها، و اما بالإضافة إلى جزئيه السوره مثلاً حيث انه لم يصل فلا يكون منجزاً و لو كانت جزئيتها ثابتة في الواقع، فاذن لا- عقاب على تركها، لأنه من العقاب بلا بيان، و هذا هو معنى التفكيك بينها بحسب مرتبه التنجز. و على الجملة فلا واقع لتنجز التكليف ما عدا إدراك العقل استحقاق العقوبه على مخالفته و استحقاق المثوبه على موافقته، و حيث انه فرع وصوله إلى المكلف فلا مانع من التفكيك فيه بحسبه و ان لم يمكن بحسب الواقع، مثلاً التكليف المتعلق بالصلاه المشتمله على الاجزاء المزبوره قد وصل إلى المكلف و علم به فلا يجوز له بحكم العقل مخالفته. و أما التكليف المتعلق بها المشتمله على السوره زائداً عليها حيث انه لم يصل فلا يحكم العقل بعدم جواز مخالفته.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه هي انه لا- مانع من جريان البراءه العقليه و الشرعيه في كلتا المسألتين على أساس نظريتنا في هذه المسأله و هي إمكان أخذ قصد القربه في متعلق الأمر و ان حاله من هذه الناحيه حال بقيه

الاجزاء و الشرائط فلا تفرقه بينهما أصلاً، بل على هذا تكون مسألتنا هذه من صغريات تلك المسألة. و من ذلك يظهر انه لا مانع من جريان البراءة العقلية هنا على مسلكه (قده) أيضاً، و ذلك للملازمه بين وصول التكليف و وصول الغرض و بالعكس، و حيث ان التكليف لم يصل الا بالمقدار المتعلق بالأقل دون الزائد عليه فكذلك الغرض، فاذن لا مانع من الرجوع إلى حكم العقل بقبح العقاب على تركه أى ترك قصد القربه. و دعوى ان قاعده قبح العقاب بلا بيان لا تجرى فى المقام لعدم إمكان البيان من قبل الشارع خاطئه جداً و ذلك لأن البيان بمعنى أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر و ان كان لا يمكن على مذهبه. و أما البيان بمعنى انه دخيل فى غرضه و لو بجملة خبريه من دون أخذه فى متعلق امره فهو بمكان من الإمكان، و عليه فنقول لو كان قصد القربه دخيلاً فى غرض المولى فعليه بيانه و حيث انه لم يبين مع انه كان فى مقام بيان تمام ماله دخل فى غرضه علم من ذلك عدم دخله فيه، فاذن بطبيعته الحال كان العقاب على تركه من العقاب بلا بيان.

نعم تفترق هذه المسألة عن تلك المسألة على مسلكه (قده) فى نقطه واحده و هى جريان البراءة الشرعيه هناك و عدم جريانها هنا باعتبار ان قصد القربه غير مجعول شرعاً فليس حاله من هذه الناحيه حال بقيه الاجزاء و الشرائط، و من المعلوم ان البراءة الشرعيه لا تجرى الا فيما هو مجعول من قبل الشارع.

و قد استطعنا ان نخرج فى نهايه المطاف بهذه النتيجة و هى ان مقتضى الأصل اللفظى و العملى فى المسألة هو التوصليه، فالتعبدية تحتاج إلى دليل هذا آخر ما أردنا بيانه فى التعبدية و التوصليه.

إذا علم بوجود شيء و تردد امره بين الوجوب النفسى و الغيرى، أو بين التعينى و التخيرى، أو بين العينى و الكفائى فما هو مقتضى الأصل و قاعده فى ذلك فهنا، مسائل ثلاث:

أما المسأله الأولى و هى ما إذا دار امر الوجوب بين النفسى و الغيرى فالكلام فيها يقع فى موردين: (الأول) فى الأصل اللفظى (و الثانى) فى الأصل العملى.

أما المورد الأول فلا- ينبغى الشك فى ان مقتضى الأصل اللفظى كعموم أو إطلاق هو النفسى، و ذلك لأن بيان وجوب الغيرى يحتاج إلى مئونه زائده باعتبار انه قيد للواجب النفسى، و من الواضح ان الإطلاق لا يفى لبيان كونه قيداً له. و على الجملة فالتقييد يحتاج إلى مئونه زائده، مثلاً- لو كان لقوله تعالى (أقيموا الصلاه) إطلاق فمقتضاه عدم تقييد الصلاه بالطهاره أو نحوها، فالتقييد يحتاج إلى دليل و مئونه زائده، و الإطلاق ينفيه و لازم ذلك هو ان وجوب الطهاره المشكوك نفسى لا غيرى. و كذا إذا أخذنا بإطلاق الأمر بالطهاره فان مقتضاه وجوبها مطلقاً أى سواء أ كانت الصلاه واجبه أم لا، فتقييد وجوبها بوجوب الصلاه يحتاج إلى دليل و قد تحصل من ذلك انه يمكن إثبات نفسه الوجوب بطريقتين:

(الأول) الأخذ بإطلاق دليل الواجب النفسى كالصلاه مثلاً، و دفع كل ما يحتمل ان يكون قيداً له كالطهاره أو استقبال القبلة أو نحو ذلك و لانزم هذا هو ان الواجب المحتمل دخله فيه كالطهاره مثلاً- نفسى، و هذا اللانزم حجه فى باب الأ-صول اللفظيه (الثانى) الأخذ بإطلاق دليل الواجب المشكوك فى كونه نفسياً أو غيرياً. و ذلك لأن وجوبه لو كان غيرياً فهو مشروط



بطبيعته الحال بوجوب واجب آخر نفسى، و ان كان نفسياً فهو مطلق و غير مقيد به، و عليه فإذا شك في انه نفسى أو غيرى فمقتضى إطلاق دليله و عدم تقييده بما إذا وجب شىء آخر هو الحكم بكونه نفسياً، و الفرق بين الإطلاقين هو ان الأول تمسك بإطلاق المادة، و الثانى تمسك بإطلاق الهيئه فإذا تم كلا الإطلاقين أو أحدهما كفى لإثبات كون الواجب نفسياً.

و أما المورد الثانى فسيأتى الكلام فيه فى بحث مقدمه الواجب إن شاء الله تعالى بشكل موسع فلا حاجة إلى البحث عنه فى المقام.

و أما المسأله الثانیه و هى ما إذا دار الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً فائضاً يقع الكلام فيها فى مقامين: (الأول) فى مقتضى الأصل اللفظى (الثانى) فى مقتضى الأصل العملى.

أما المقام الأول فبيانه يحتاج إلى توضيح حول حقيقه الواجب التخييرى فنقول: ان الأقوال فيه ثلاثه: (الأول) ان الواجب ما اختاره المكلف فى مقام الامتثال، ففى موارد التخيير بين القصر و التمام مثلاً- لو اختار المكلف القصر فهو الواجب عليه و لو عكس فبالعكس.

(الثانى) ان يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعيينياً و متعلقاً للإراداه، و لكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر (الثالث) ما اخترناه من ان الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه، و تطبيقه على كل منهما فى الخارج بيد المكلف كما هو الحال فى موارد الواجبات التعيينيه، غايه الأمر ان متعلق الوجوب فى الواجبات التعيينيه الطبيعه المتأصله و الجامع الحقيقى، و فى الواجبات التخييريه الطبيعه المنتزعه و الجامع العنوانى، و قد ذكرنا فى محله انه لا مانع من تعلق الأمر به أصلاً بل تتعلق به الصفات الحقيقيه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما، و ذكرنا

انه لا- واقع للمعلوم بالإجمال فى موارد العلم الإجمالى ما عدا عنوان أحدهما أو أحدها حتى فى علم الله تعالى، فإذا تعلق به الصفات الحقيقه فما ظنك بالحكم الشرعى الذى هو امر اعتبارى محض. وقد تقدم منا غير مره ان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه و ليس لها واقع موضوعى ما عدا اعتبار الشارع، و من المعلوم ان الأمر الاعتبارى كما يصح تعلقه بالجامع الذاتى كذلك يصح تعلقه بالجامع الانتزاعى فلا- مانع من اعتبار الشارع أحد الفعلين أو الأفعال على ذمه المكلف و نتيجة ذلك هى ان بقاءه مشروط بعدم تحقق شىء منهما أو منها فى الخارج.

و بعد ذلك نقول: ان مقتضى إطلاق الأمر المتعلق بشىء هو التعيين لا التخيير على جميع الأقوال فى المسأله: أما على القول الأول فواضح لفرض ان وجوب كل منهما مشروط باختيار المكلف، و من الطبيعى ان مقتضى الإطلاق عدمه، فالاشتراط يحتاج إلى دليل زائد. و اما على القول الثانى فالامر أيضاً كذلك، لفرض ان وجوب كل مشروط بعدم الإتيان بالآخر، و مقتضى الإطلاق عدمه و به يثبت الوجوب التعيينى. و أما على القول الثالث كما هو المختار فلان مرجع الشك فى التعيين و التخيير فيه إلى الشك فى متعلق لتكليف من حيث السعه و الضيق يعنى أن متعلقه هو الجامع أو خصوص ما تعلق به الأمر، كما إذا ورد الأمر مثلاً بإطعام ستين مسكيناً و شككنا فى ان وجوبه تعيينى أو تخيبرى يعنى ان الواجب هو خصوص الإطعام أو الجامع بينه و بين صيام شهرين متتابعين ففى مثل ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقه لإثبات كون الواجب تعيينياً لا تخيبرياً، لأن بيانه يحتاج إلى مئونه زائده و هى ذكر العدل بالعطف بكلمه (أو) و حيث لم يكن فيكشف عن عدمه فى الواقع، ضروره ان الإطلاق فى مقام الإثبات بكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

أو فقل ان الواجب لو كان تخييرياً فبقاء وجوبه مقيد بعدم الإتيان بفرد ما من افراده في الخارج، و من المعلوم ان مقتضى الإطلاق عدم هذا التقييد و ان الواجب هو الفعل الخاصّ. و يمكن ان يقرر هذا بوجه آخر و هو ان الأمر المتعلق بشيء خاص كالإطعام مثلاً- فالظاهر هو ان للعنوان المذكور المتعلق به الأمر دخلاً- في الحكم فلو كان الواجب هو الجامع بينه و بين غيره و لم يكن للعنوان المزبور أى دخل فيه فعليه البيان، و حيث لم يتم بيان عليه فمقتضى الإطلاق هو وجوبه الخاصه، دون الجامع بينه و بين غيره و هذا هو معنى ان الإطلاق يقتضى التعيين.

أما المقام الثانى فالكلام فيه يقع فى مبحث البراءة و الاشتغال إن شاء الله تعالى فلا حاجة إليه هنا.

و أما المسأله الثالثه و هى ما إذا دار الأمر بين الواجب الكفائى و العينى فيقع الكلام فيها أيضاً تاره فى مقتضى الأصل اللفظى. و تاره أخرى فى مقتضى الأصل العملى.

اما الكلام فى المورد الأول فيبانه يحتاج إلى توضيح حول حقيقه الوجوب الكفائى فنقول: ان ما قيل أو يمكن ان يقال فى تصويره وجوه:

(الأول) ان يقال: ان التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله و لكنه يسقط عنه بفعل غيره، لفرض ان الغرض واحد فإذا حصل فى الخارج فلا محاله يسقط الأمر.

(الثانى) أن يقال: ان التكليف فى الواجبات الكفائيه متوجه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصى بالمركب من الأمور الوجوديه و العدميه على نحو العموم المجموعى كالصلاه مثلاً إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً كذلك يمكن تعلقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى.

(الثالث) ان يقال: ان التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان غايه الأمر ان وجوبه على كل مشروط بترك الآخر.

(الرابع) ان يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود، وهذا الوجه هو الصحيح.

بيان ذلك ملخصاً هو أن عرض المولى كما يتعلق تاره بصرف وجود الطبيعه، و أخرى بمطلق وجودها كذلك يتعلق تاره بصدوره عن جميع المكلفين و أخرى بصدوره عن صرف وجودهم. فعلى الأول الواجب عيني فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر. و على الثاني فالواجب كفائي بمعنى انه واجب على أحد المكلفين لا- بعينه المنطبق على كل واحد منهم و يسقط بفعل بعض عن الباقي، وهذا واقع في العرف و الشرع. اما في العرف. كما إذا امر المولى أحد عبيده أو خدامه بفعل في الخارج من دون ان يتعلق عرضه بصدوره من شخص خاص منهم، و لذا أي واحد منهم قام به و أوجده في الخارج حصل الغرض و سقط الأمر لا محاله. و أما في الشرع فائضاً كذلك كما في أمره بدفن الميت أو كفنه أو نحو ذلك حيث ان غرضه لم يتعلق بصدوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده في الخارج من أي واحد منهم كان، و ذلك لأن نسبه ذلك الغرض الوحداني إلى كل واحد من افراد المكلفين على السويه فعندئذ تخصيص واحد معين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص و مرجح و تخصيص المجموع منهم على نحو العموم المجموعي بتحصيل ذلك الغرض مع انه بلا- مقتض و موجب باطل بالضروره كما برهن في محله، و تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقي أيضا بلا مقتض و سبب بعد افتراض ان الغرض واحد يحصل بفعل بعض منهم، فاذن يتعين وجوبه على واحد منهم على نحو صرف الوجود.

و بعد ذلك نقول: ان مقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب العيني على جميع هذه الوجوه و الاحتمالات. اما على الوجه الأول فواضح، لأن سقوط التكليف عن شخص بفعل غيره يحتاج إلى دليل و الا فمقتضى إطلاقه عدم سقوطه به. أو فقل ان مرد هذا إلى اشتراط التكليف بعدم قيام غيره بامثاله و هو خلاف الإطلاق.

و أما على الوجه الثاني فمضافاً إلى انه فى نفسه غير معقول فائضاً الأمر كذلك، لأن مقتضى إطلاق الدليل هو ان كل واحد من افراد المكلف موضوع للتكليف و جعل الموضوع له مجموع افراده على نحو العموم المجموعى بحيث يكون كل فرد من افراده جزئه لا تمامه خلاف الإطلاق، و عند احتمالاه يدفع به.

و أما على الوجه الثالث فالامر ظاهر، ضروره ان قضيه الإطلاق عدم الاشتراط، فالاشتراط يحتاج إلى دليل خاص.

و اما على الوجه الرابع فائضاً الأمر كذلك حيث ان حاله بعينه هو حال الوجه الثالث فى الوجوب التخيري فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، غاية الأمر ان الأول متعلق بالمأمور به و الثانى بالمكلفين. و على الجملة ففيما إذا ورد الأمر متوجهاً إلى شخص خاص أو صنف مخصوص و شككنا فى انه كفايى أو عيني يعنى ان موضوعه هو الجامع بينه و بين غيره أو خصوص هذا الفرد أو ذاك الصنف فلا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كونه عينياً.

و يمكن أن يقرب هذا بوجه آخر و هو ان ظاهر الأمر المتوجه إلى شخص خاص أو صنف مخصوص هو ان لخصوص عنوانه دخلاً فى الموضوع و متى لم تكن قرينه على عدم دخله و ان الموضوع هو طبيعى المكلف بإطلاق الدليل يقتضى دخله، و لازم ذلك هو كون الوجوب عينياً لا كفايياً.

و أما الكلام فى المورد الثانى و هو مقتضى الأصل العملى فيقع فى مبحث البراءة و الاشتغال دون و سيجىء إن شاء الله تعالى ان مقتضى الأصل هناك البراءة الاشتغال إلى هنا قد استطعنا ان نصل إلى هذه النتيجة و هى ان مقتضى الأصل اللفظى فى المسائل الثلاث هو كون الواجب نفسياً تعينياً عينياً.

### الأمر عقيب الخطر

إذا وقع الأمر عقيب الخطر أو توهمه فهل يدل على الوجوب كما نسب إلى كثير من العامة، أو على الإباحة كما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب أو هو تابع لما قبل النهى ان علق الأمر بزوال عله النهى لا مطلقاً وجوه بل أقوال: و التحقيق هو انه لا يدل على شىء من ذلك من دون فرق بين فطريتنا فى مفاد الصيغه و ما شاكلها و نظريه المشهور فى ذلك. اما على ضوء نظريتنا فلان العقل انما يحكم بلزوم قيام المكلف بما أمر به المولى بمقتضى قانون المولويه و العبوديه إذا لم تقم قرينه على الترخيص و جواز الترك، و حيث يحتمل أن يكون وقوع الصيغه أو ما شاكلها عقيب الحظر أو توهمه قرينه على الترخيص فلا- ظهور لها فى الوجوب بحكم العقل.

و ان شئت قلت: انها حيث كانت محفوفه بما يصلح للقرينيه فلا فلا ينعقد لها ظهور فيه، اذن فحمل الصيغه أو ما شاكلها فى هذا الحال على الوجوب يقوم على أساس امرين: (أحدهما) ان تكون الصيغه موضوعه للوجوب (و ثانيهما) ان تكون أصله الحقيقه حجه من باب التعبد كما نسب إلى السيد. (قده). و حيث انه لا واقع موضوعى لكلا الأمرين على ضوء نظريتنا فلا مقتضى لحملها على الوجوب أصلاً. و من هنا يظهر انه لا مقتضى لحملها عليه على ضوء نظريه المشهور أيضاً، فان الصيغه أو ما شابهها على ضوء هذه النظرية و ان كانت موضوعه للوجوب الا انه لا دليل على

حجيه أصله الحقيقه من باب التعبّد و انما هي حجه من باب الظهور و لا- ظهور في المقام، لما عرفت من احتفافها بما يصلح للقرينه و من ذلك يظهر انه لا- وجه لدعوى حملها على الإباحه أو تبعيتها لما قبل النهي ان علق الأمر بزوال عله النهي، و ذلك لأن هذه الدعوى تقوم على أساس ان يكون وقوعها عقيب الحظر أو توهمه قرينه عامه على إرادته أحدهما بحيث تحتاج إرادته غيره إلى قرينه خاصه، الا ان الأمر ليس كذلك، لاختلاف موارد استعمالها فلا ظهور لها في شيء من المعاني المزبوره.

فالتتيجه انها مجمله بإرادته كل واحد من تلك المعاني تحتاج إلى قرينه

## المره و التكرار

لا إشكال في انحلال الأحكام التحريميه بانحلال موضوعاتها كما تنحل بانحلال المكلفين خارجاً، ضروره ان المستفاد عرفاً من مثل قضيه لا تشرب الخمر أو ما شاكلها انحلال الحرمة بانحلال وجود الخمر في الخارج و انه متى ما وجد فيه خمر كان محكوماً بالحرمة، كما هو الحال في كافة القضايا الحقيقه.

و أما التكاليف الوجوبيه فائضاً لا إشكال في انحلالها بانحلال المكلفين و تعددها بتعدددهم، بداهه ان المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى: (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) أو ما شاكله هو تعدد وجوب الحج بتعدد أفراد المستطيع خارجاً. و اما انحلالها بانحلال موضوعاتها فيختلف ذلك باختلاف الموارد فتحل في بعض الموارد دون بعضها الاخر و من الأول قوله تعالى: (أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل) و قوله تعالى: (من شهد منكم الشهر فليصمه) و ما شاكلهما حيث ان المتفاهم العرفي منهما هو الانحلال و تعدد وجوب الصلاه و وجوب الصوم عند

تعدد الدلوک و الرؤیه. و من الثانی قوله تعالى «لله على الناس حج البيت إلخ حيث أن الاستفادة منه عرفاً عدم انحلال، وجوب الحج بتعدد الاستطاعه خارجاً في كل سنه، بل الاستفادة منه ان تحقق الاستطاعه لدى المكلف يقتضى وجوب الحج عليه فلو امثل مره واحده كفى و لا يلزمه التكرار بعد ذلك و ان تجددت استطاعته مره ثانيه.

و بعد ذلك نقول: ان صيغه الأمر أو ما شاكلها لا تدل على التكرار و لا على المره فى كلا الموردین، و استفاده الانحلال و عدمه انما هى بسبب قرائن خارجيه و خصوصيات المورد لا من جهه دلالة الصيغه عليه وضعاً.

و بكلمه أخرى ان المره و التكرار فى الافراد الطويله و الواحده و التعدد فى الافراد العرضيه جميعاً خارج عن إطار مدلول الصيغه ماده و هيئه، و الوجه فى هذا واضح و هو ان الصيغه لو دلت على ذلك فبطبيعته الحال لا تخلو من ان تدل عليه بمادتها أو بهيئتها و لا- ثالث لهما، و المفروض انها لا تدل بشىء منهما على ذلك. اما من ناحيه ماده فلترض انها موضوعه للدلاله على الطبيعه المهمله المعراه عنها كافه الخصوصيات منها المره و التكرار و الواحده و التعدد فلا تدل على شىء منها. و أما من ناحيه الهيئه فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه انها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج فلا تدل على خصوصيه زائده على ذلك. كالانحلال و عدمه أصلاً.

فالنتيجه ان هذا النزاع لا- يقوم على أساس صحيح و واقع موضوعى فعندئذ ان قام دليل من الخارج على تقييد الطلب بإحدى الخصوصيات المذكوره فهو و الا فالمرجع ما هو مقتضى الأصل اللفظى أو العملى.

اما الأصل اللفظى كأصالة الإطلاق أو العموم إذا كان فلا مانع من التمسك به لإثبات الاكتفاء بالمره الواحده فى الافراد الطويله،



و هذا لا من ناحيه أخذها فى معنى هيئه الأمر أو مادته،لما عرفت من عدم دلالة الصيغه عليه بوجه،بل ناحيه ان متعلق الأمر هو صرف الطبيعه و هو و ان كان كما يصدق بالمره الواحده يصدق بالتكرار إلا ان الاكتفاء به فى ضمن المره الواحده من جهه صدق الطبيعه عليها خارجاً الموجب لحصول الغرض و سقوط الأمر،و عندئذ فلا يبقى مقتضى للتكرار أصلاً، كما انه لا مانع من التمسك به لإثبات الاكتفاء بوجود واحد فى الافراد العرضيه،و هذا لا من ناحيه أخذ الواحده فى معنى الأمر،لما عرفت من عدم أخذها فيه،بل من ناحيه صدق الطبيعه عليه خارجاً الموجب لحصول الغرض و سقوط الأمر فلا يبقى مقتضى للتعدد.

و أما الأصل العملى فى المقام فهو أصله البراءه عن اعتبار الأمر الزائد.

و على الجملة ان ما هو ثابت على ذمه المكلف و لا شك فيه أصلاً هو اعتبار طبيعى الفعل،و أما الزائد عليه و هو تقييده بالتكرار أو بعدمه فى الافراد الطوليه أو تقييده بالتعدد أو بعدمه فى الافراد العرضيه فحيث لا دليل على اعتباره فمقتضى الأصل هو البراءه عنه،فإذا جرت أصله البراءه عن ذلك فى كلا الموردين ثبت الإطلاق ظاهراً،و معه يكتفى بطبيعه الحال بالمره الواحده،لصدق الطبيعه عليها الموجب لحصول الغرض و سقوط الأمر كما إذا امر المولى عبده بإعطاء درهم للفقير فأعطاه درهماً واحداً يحصل به الامتثال،لصدق الطبيعى عليه و عدم الدليل على اعتبار امر زائد،هذا لا إشكال فيه.

و انما الإشكال و النزاع فى إتيان الأمور به ثانياً بعد إتيانه أولاً،و يسمى ذلك بالامتثال بعد الامتثال فهل يمكن ذلك أم لا فيه وجوه ثالثها:التفصيل بين بقاء الغرض الأقصى و عدمه و قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده)هذا التفصيل و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه:

«والتحقيق ان قضيه الإطلاق انما هو جواز الإتيان بها مره فى ضمن فرد أو افراد فيكون إيجادها فى ضمنها نحو من الامتثال كإيجادها فى ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مره أو مرات، فانه مع الإتيان بها مره لا محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردة، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالا واحداً، لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً. و أما إذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض كما امر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتى بيانه فى الاجزاء» و الصحيح هو عدم جواز الامتثال بعد الامتثال، و ذلك لأن مقتضى تعلق الأمر بالطبيعه بدون تقييدها بشىء كالتكرار أو نحوه حصول الامتثال بإيجادها فى ضمن فرد ما فى الخارج، لفرض انطباقها عليه قهراً، و لا نعنى بالامتثال الانطباق الطبيعه بالمأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج و معه لا محاله يحصل الغرض و يسقط الأمر فلا يبقى مجال للامتثال مره ثانيه لفرض سقوط الأمر بالامتثال الأول و حصول الغرض به فالإتيان بها بداعيه ثانياً خلف و من هنا سنذكر إن شاء الله تعالى فى مبحث الاجزاء ان الإتيان بالمأمور به بجميع اجزائه و شرائطه عله تامه لحصول الغرض و سقوط الأمر فعدم الاجزاء غير معقول، بل لو لم يكن الامتثال الأول مسقطاً للأمر و موجباً لحصول الغرض لم يكن الامتثال الثانى أيضاً كذلك، لفرض انه مثله فلا تفاوت بينهما، على انه لا معنى لجواز الامتثال ثانياً بعد فرض بقاء الأمر و الغرض.

و ان شئت قلت: ان لأمر واحد ليس الامتثالاً واحداً فعندئذ ان سقط الأمر بالامتثال الأول لم يعقل امتثاله ثانياً و الاوجب ذلك ضروره ان حدوث الغرض كما يوجب حدوث الأمر و بقاءه يوجب بقاءه فجاوز الامتثال بعد الامتثال عندئذ لا يرجع إلى معنى معقول. نعم إذا أتى المكلف بما لا- ينطبق عليه المأمور به خارجاً و جب عليه الإتيان به مره ثانيه الا- انه ليس امتثالاً- بعد الامتثال، لفرض ان الأول ليس امتثالاً له.

و من ضوء هذا البيان يظهر نقطه الخطأ في كلام صاحب الكفايه(قده) و هي الخلط بين الغرض المترتب على وجود المأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه و بين غرض الأمر كرفع العطش مثلاً- حيث ان حصوله يتوقف على فعل نفسه و هو الشرب زائداً على الإتيان بالمأمور به، و من الطبيعي ان المكلف لا- يكون مأموراً بإيجاده و امتثاله، لخروجه عن قدرته و اختياره، فالواجب على المكلف ليس الا تمكين المولى من الشرب و تهيئه المقدمات له، فانه تحت اختياره و قدرته و هو يحصل بصرف الامتثال الأول و كيف كان فان حصل الغرض من الامتثال الأول و سقط الأمر لم يعقل الامتثال الثاني الا تشريعاً، و ان لم يحصل و جب ذلك ثانياً و على كلا التقديرين فلا معنى لجوازه أصلاً.

نعم قد يتوهم جواز ذلك في موردين: أحدهما في صلاه الآيات حيث قد ورد فيها ان من صلى صلاه الآيات فله ان يعيد صلاته مره ثانيه ما دامت الآيه باقيه، و هذا يدل على جواز الامتثال مره ثانيه بعد الامتثال الأول، و ثانيهما في الصلاه اليوميه حيث قد ورد فيها ان من صلى فرادى و أقيمت الجماعه فله ان يعيد صلاته مره أخرى فيها، و هذا أيضاً يدل على جواز الامتثال بعد الامتثال.

و لكن هذا التوهم خاطئ في كلا موردين و لا واقع له.

اما فى المورد الأول فهو لا يدل على أزيد من استحباب الإعادة مره ثانيه بداعى الأمر الاستجابى، بدهه ان الأمر الوجوبى قد سقط بالامثال الأول فلا تعقل الإعادة بداعيه.

و بكمه أخرى ان صلاه الآيات متعلقه لأمرين أحدهما امر وجوبى و الآخر امر استجابى، غايه الأمر ان الأول تعلق بصرف طبيعه الصلاه و الثانى تعلق بها بعنوان الإعادة، و يستفاد الأمر الثانى من الروايات الوارده فى المقام و عليه فالإعادة بداعى الأمر الاستجابى لا بداعى الأمر الأول، لتكون من الامتثال بعد الامتثال كيف فلو كانت بداعى الأمر الأول لكانت بطبيعه الحال واجبه، و عندئذ فلا معنى لجوازها.

فالتتيجه انه لا اشعار فى الروايات على ذلك فما ظنك بالدلاله.

و أما فى المورد الثانى فائضاً كذلك، ضروره انه لا يستفاد منها الا استحباب الإعادة جماعه، فاذن تكون الإعادة بداعى الأمر الاستجابى لا- بداعى الأمر الأول و الا- لكانت واجبه، و هذا خلف. نعم هنا روايتان صحيحتان ففى إحداهما امر الإمام بجعل الصلاه المعاده فريضه. و فى الأخرى بجعلها فريضه ان شاء. و لكن لا- بد من رفع اليد عن ظهورهما أولاً- بقرينه عدم إمكان الامتثال ثانياً بعد الامتثال و حملهما على جعلها قضاء عما فات منه من الصلاه الواجبه ثانياً، أو على معنى آخر و سيأتى تفصيل ذلك فى مبحث الاجزاء إن شاء الله تعالى.

## الفور و التراخى

يقع الكلام فيهما تاره فى مقام الثبوت و أخرى فى مقام الإثبات.

اما المقام الأول فالواجب ينقسم إلى ثلاثه أصناف:

الصنف الأول ما لا يكون مقيداً بالتقديم و لا بالتأخير من ناحيه الزمان، بل هو مطلق من كلتا الناحيتين. و من هنا يكون المكلف مخيراً في امتثاله بين الزمن الأول و الزمن الثاني و هكذا، و يسمى هذا الصنف من الواجب بالواجب الموسع، و ذلك كالصلاه و ما شاكلها. نعم إذا لم يطمئن بإتيانه في الزمن الثاني و جب عليه الإتيان في الزمن الأول، و لكن هذا امر آخر أجنبي عما نحن بصدده.

(الصنف الثاني): ما يكون مقيداً بالتأخير فلو قدمه في أول أزمته الإمكان لم يصح و يسمى هذا الصنف بالواجب المضيق كالصوم و ما شابهه (الصنف الثالث): ما يكون مقيداً بالتقديم و هذا على قسمين:

(الأول): ان يكون ذلك بنحو وحده المطلوب (الثاني) ان يكون بنحو تعدد المطلوب. اما الأول فمرده إلى وجوب الإتيان به في أول أزمته الإمكان فوراً من ناحيه و إلى سقوط الأمر عنه في الزمن الثاني من ناحيه أخرى، عليه فلو عصى المكلف و لم يأت به في الزمن الأول سقط الأمر عنه و لا امر في الزمن الثاني، و قد مثل لذلك برد السلام حيث انه واجب على المسلم عليه في أول أزمته الإمكان، و لكن لو عصى و لم يأت به سقط الأمر عنه في الزمن الثاني و اما الثاني فهو أيضاً على شكلين (أحدهما) ان يكون المطلوب هو إتيانه في أول أزمته الإمكان و الا- ففي الزمن الثاني و هكذا فوراً ففوراً، فالتأخير فيه كما لا يوجب سقوط أصل الواجب كذلك لا- يوجب سقوط فوريته. قيل و من هذا القبيل قضاء الفوائت يعني يجب على المكلف الإتيان بها فوراً ففوراً. (و ثانيهما): أن يكون المطلوب من الواجب و ان كان إتيانه في أول أزمته الإمكان فوراً الا ان المكلف إذا عصى و أخر عنه سقطت فوريته دون أصل الطبيعه، فعندئذ لا يجب عليه الإتيان بها فوراً ففوراً، بل له ان يمثل الطبيعه في أى وقت و زمن شاء

و أراد. و على الجملة فالمكلف إذا لم يأت به فى أول الوقت و عصى جاز له التأخير إلى آخر أزمته الإمكان و من هذا القبيل صلاحه الزلله فانها واجبه على المكلف فى أول أزمته الإمكان فوراً و لكنه لو تركها فيه و عصى جاز له التأخير إلى ما دام العمر موسعاً.

و اما المقام الثانى -و هو مقام الإثبات- فالصيغه لا تدل على الفور و لا على التراخى فضلاً عن الدلاله على وحده المطلوب أو تعدده و السبب فى ذلك ان الصيغه لو دلت على ذلك فطبيعه الحال اما ان تكون من ناحيه ماده أو من ناحيه الهيئه، و من الواضح انها لا تدل عليه من كلتا الناحيتين اما من ناحيه ماده فواضح لما تقدم فى ضمن البحوث السابقه من ان ماده موضوعه للطبيعه المهمله العاربه عن جميع الخصوصيات و العوارض فلا- تدل الا- على إرادتها، فكل من الفور و التراخى و ما شاكلهما خارج عن مدلولها و أما من ناحيه الهيئه فائضاً كذلك لما عرفت بشكل موسع من انها وضعت للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى على ذمه المكلف فى الخارج فلا- تدل على شىء من الخصوصيات المزبوره بل و لا- اشعار فيها بما ظنك بالدلاله، فثبوت كل واحده من تلك الخصوصيات يحتاج إلى دليل خارجى فان قام فهو و الا فاللازم هو الإتيان بالطبيعى المأمور به مخيراً عقلاً بين الفور و التراخى. و على هذا فلو شككنا فى اعتبار خصوصيه زائده كالفور أو التراخى أو نحو ذلك فمقتضى الأصل اللفظى من عموم أو إطلاق إذا كان هو عدم اعتبارها و ان الواجب هو الطبيعى المطلق، و لازم ذلك جواز التراخى، و قد عرفت انه لا- فرق فى حجه الأصول اللفظيه بين المثبت منها و غيره هذا إذا كان فى البين أصل لفظى. و اما إذا لم يكن كما إذا كان الدليل مجملاً أو إجماعاً فالمرجع هو الأصل العملى و هو فى المقام أصاله البراءه للشك فى اعتبار خصوصيه زائده كالفور أو التراخى، و حيث لا دليل عليه

فأصالة البراءة تقتضى عدم اعتبارها، وبذلك يثبت الإطلاق فى مقام الظاهر.

فالتتبعه ان الصيغه أو ما شاكلها لا تدل على الفور و لا على التراخى فضلا عن الدلاله على وحده المطلوب أو تعدده، بل هى تدل على ثبوت الطبيعى الجامع على ذمه المكلف، و لانزم ذلك هو حكم العقل بالتخير بين افراده العرضيه و الطويله. نعم لو احتمل ان تأخيره موجب لفواته و جب عليه الإتيان به فوراً بحكم العقل.

قد يقال كما قيل: ان الصيغه و ان لم تدل على الفور وضعاً الا انها تدل عليه من جهه قريبه عامه خارجيه و هو قوله تعالى (سارعوا إلى مغفره من ربكم) و قوله تعالى: (و استبقوا الخيرات) بيان ان الله عز و جل أمر عباده بالاستباق نحو الخير، و المسارعه نحو المغفره، و من مصاديقهما فعل المأمور به فاذن يجب على المكلف الاستباق و المسارعه نحوه فى أول أزمته الإمكان و الا ففى الزمن الثانى و هكذا لفرض انهما يقتضيان الفوريه إلى الإتيان بما يصدق عليه الخير و الغفران فى كل وقت و زمن، و عليه فلو عصى المكلف و أخر عن أول أزمته الإمكان و جب عليه ذلك فى الزمن الثانى أو الثالث و هكذا فوراً ففوراً، إذ من الواضح عدم سقوط وجوب المسارعه و الاستباق بالعصيان فى الزمن الأول، لفرض بقاء الموضوع و الملاك، و نتيجته ذلك هى لزوم الإتيان بكافه الواجبات الشرعيه فوراً ففوراً على نحو تعدد المطلوب.

و لناخذ بالنقد عليه من عده وجوه:

(الأول) ان الآيتين الكريمتين أجنبيتان عن محل الكلام رأساً و لا وصله لهما بما نحن بصدده. اما آيه الاستباق فلان كلمه و استبقوا فيها من الاستباق بمعنى المسابقه لغه، و على هذا فظاهر الآيه المباركه هو وجوب المسابقه على العباد نحو الخيرات يعنى ان الواجب على كل واحد منهم ان

يسابق الآخر فيها. و ان شئت قلت: ان مدلول الآيه الكريمه هو ما إذا كان العمل خيراً للجميع، و أمكن قيام كل واحد منهم به، ففي مثل ذلك أمر سبحانه و تعالى عباده بالمسابقه نحوه، و من الواضح انه لا صلح لهذا المعنى بما نحن فيه أصلاً، و ذلك لأن الكلام فيه انما هو في وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجه إليه خاصه على نحو الاستقلال مع قطع النظر عن الأمر المتوجه إلى غيره. و هذا بخلاف ما في الآيه، فان وجوب الاستباق فيها انما هو بالإضافة إلى الآخر لا بالإضافة إلى الفعل، فاذن لا تدل الآيه على وجوب الاستباق و المبادرة إلى الفعل أصلاً، و لا ملازمه بين الأمرين كما لا يخفى، و اما آيه المسارعه فالظاهر من المغفره فيها هو نفس الغفران الإلهي فالآيه عندئذ تدل على وجوب المسارعه نحوه بالتوبه و الندامه التي هي واجبه بحكم العقل، و ليس المراد منها الأفعال الخارجيه من الواجبات و المستحبات، فاذن الآيه ترشد إلى ما استقل به العقل و هو وجوب التوبه و أجنبيه عما نحن بصدده.

(الثاني) على تقدير تنزل عن ذلك و تسليم ان الآيتين ليستا أجنبيتين عن محل الكلام الا ان دلالتهما على ما نحن بصدده تقوم على أساس ان يكون الأمر فيهما مولويًا. و اما إذا كان إرشادياً كما هو الظاهر منه بحسب المتفاهم العرفي فلا دلالة لهما عليه أصلاً، و ذلك لأن مفادهما على هذا الضوء هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن المسارعه و الاستباق نحو الإتيان بالمأمور به و تفرغ الذمّه منه، و تابع له في الإلزام و عدمه فلا- موضوعيه له، و من الواضح ان حكم العقل بذلك يختلف في اللزوم و عدمه باختلاف موارده.

(الثالث) على تقدير التنزل عن ذلك أيضاً و تسليم ان الأمر فيهما مولوي الا انه لا بد من حمله على الاستحباب، و لو حمل على ظاهره و هو



الوجوب لزم تخصيص الأكثر و هو مستهجن. و السبب فى ذلك هو ان المستحبات بشتى أنواعها و اشكالها مصداق للخير و سبب للمغفره فلو حملنا الأمر فيهما على الوجوب لزم خروجها بأجمعها عن إطلاقهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الواجبات على أصناف عديده: (أحدها) واجبات موسعه كالصلاه و ما شاكلها، و المفروض عدم وجوب الاستباق و المسارعه نحوها و (ثانيها): واجبات مضيقه كصوم شهر رمضان و نحوه، و المفروض عدم وجوب الإتيان بها الا فى وقت خاص لا فى أول وقت الإمكان.

و (ثالثها) واجبات فوريه على نحو تعدد المطلوب، فعلى ما ذكرنا من الحمل لزم خروج الصنفين الأولين من الواجبات أيضاً عن إطلاقهما فيختص الإطلاق بخصوص الصنف الثالث، و من الطبيعى ان هذا من أظهر مصاديق تخصيص الأكثر.

فالنتيجه انه لا دليل على الفور لا من الداخل و لا من الخارج بحيث يحتاج عدم إرادته إلى دليل خاص و كذلك لا دليل على التراخى و عندئذ ففى كل مورد ثبت بدليل خاص الفور أو التراخى فهو و الا فمقتضى الأصل عدمه.

نتائج البحوث إلى هنا عده نقاط:

(الأولى) ان صيغه الأمر موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبار النفسانى فى الخارج، و لا تدل وضعاً الا على ذلك. و أما دلالتها على إبراز التهديد أو التخير أو نحو ذلك تحتاج إلى قرينه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الصيغه تستعمل دائماً فى معنى واحد و الاختلاف انما هو فى الداعى قد تقدم نقده بشكل موسع.

(الثانيه) ان الوجوب مستفاد من الصيغه أو ما شاكلها بحكم العقل

بمقتضى قانون العبوديه و المولويه لا- بالدلاله الوضعيه و لا بالإطلاق و مقدمات الحكمه هذا من جانب.و من جانب آخر ان تفسير صيغه الأمر مره بالطلب و مره أخرى بالبعث و التحريك و مره ثالثه بالإراداه لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل.

(الثالثه)ذكر صاحب الكفايه(قده)ان دلالة الجمل الفعلية فى مقام الإنشاء على الوجوب أقوى و أكد من دلالة الصيغه عليه.و لكن قد تقدم نقده بصوره موسعه فى ضمن البحوث السابقه،و قلنا هناك انه لا فرق بمقتضى قانون العبوديه و المولويه بين الجمل الفعلية و صيغه الأمر فى الدلاله على الوجوب و ما ذكره(قده)من النكته لأقوائيه دلالتها قد سبق منا عدم صلاحيتها لذلك.

(الرابعه):ان الواجب التوصلى يطلق على معنيين:(أحدهما) ما لا- يعتبر قصد القربه فيه(و ثانيهما):مالا- تعتبر المباشره فيه من المكلف نفسه،بل يسقط عن ذمته بفعل غيره،بل ربما لا يعتبر فى سقوطه الالتفات و الاختيار،بل و لا إتيانه فى ضمن فرد سائغ.

(الخامسه):إذا شككنا فى كون الواجب توصلياً بالمعنى الثانى و عدمه فان كان الشك فى اعتبار قيد المباشره فى سقوطه و عدم اعتباره فمقتضى الإطلاق اعتباره و عدم سقوطه بفعل غيره.و اما إذا لم يكن إطلاق فمقتضى الأصل العملى هو الاشتغال دون البراءه.و اما إذا كان الشك فى اعتبار الاختيار و الالتفات فى سقوطه و عدم اعتباره أو فى اعتبار إتيانه فى ضمن فرد سائغ فمقتضى الإطلاق عدم الاعتبار فالاعتبار يحتاج إلى دليل هذا إذا كان فى البين إطلاق و اما إذا لم يكن فمقتضى الأصل العملى هو البراءه.

(السادسه):ما إذا شككنا فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدم

اعتباره فهل هنا إطلاق يمكن التمسك به لإثبات عدم اعتباره أم لا المعروف و المشهور بين الأصحاب هو انه لا إطلاق في المقام، وقد تقدم منا ان هذه الدعوى تركز على ركيزتين: (الأولى) استحاله تقييد الواجب بقصد القربه و عدم إمكانه (الثانيه) ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق. و ذكروا في وجه الأول وجوها. و قد ناقشنا في تمام تلك الوجوه واحداً بعد واحد و أثبتنا عدم دلاله شىء منها على الاستحاله كما ناقشنا فيما ذكر في وجه الثانى و بينا خطائه و انه لا واقع موضوعى له (السابعه) اننا لو نزلنا عن ذلك و سلمنا ان أخذ قصد الأمر في متعلقه لا يمكن بالأمر الأول الا انه لا مانع من أخذه فيه بالأمر الثانى، كما اختاره شيخنا الأستاذ (قده)، كما انه لا مانع من أخذ ما يلزمه و لا ينفك عنه و على تقدير تسليم استحاله ذلك أيضاً فلا مانع من بيان اعتباره و دخله فى الغرض بجمله خبريه. و من هنا قلنا انه لا مانع عند الشك فى ذلك من التمسك بالإطلاق ان كان، و إلا فبأصالة البراءة.

(الثامنه) ان التقابل بين الإطلاق و التقييد فى مرحله الثبوت من تقابل الضدين و فى مرحله الإثبات من تقابل العدم و الملكه.

(التاسعه): انه لا مانع من أخذ بقيه الدواعى القريبه فى متعلق الأمر و لا يلزم منه شىء من المحاذير التى توهم لزومها على تقدير أخذ قصد الأمر فيه. و لكن منع شيخنا الأستاذ (قده) عن أخذها بملاك آخر قد تقدم خطأه بشكل موسع. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المحقق صاحب الكفايه (قده) قد اعترف بان أخذها فى المتعلق و ان كان ممكناً الا انه ادعى القطع بعدم وقوعه فى الخارج. و لكن قد ذكرنا هناك خطائه و انه لا يلزم من عدم أخذها خاصه عدم أخذ الجامع بينها و بين قصد الأمر فلاحظ.

(العاشره) قيل: ان مقتضى الأصلى اللفظى عند الشك فى تعبيه

واجب و توصليته هو كونه واجباً تعبدياً، و استدلال على ذلك بعده وجوه: و لكن قد تقدم منا المناقشه فى تمام تلك الوجوه و انها لا تدل على ذلك، فالصحيح هو ما ذكرنا من ان مقتضى الأصل اللفظى عند الشك هو التوصلية.

(الحاديه عشره): ان مقتضى الأصل العملى عند الشك يختلف باختلاف الآراء فعلى رأى صاحب الكفايه (قده) الاشتغال و على رأينا البراءه شرعاً و عقلاً على تفصيل تقدم.

(الثانيه عشره): ان مقتضى إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً فان إرادته كل من الوجوب الغيرى و التخييرى و الكفائى تحتاج إلى قرينه زائده فالإطلاق لا يكفى لبيانها.

(الثالثه عشره): ان الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه لا- يدل فى نفسه لا على الوجوب و لا على الإباحه و لا على حكم ما قبل النهى، فإرادته كل ذلك منه تحتاج إلى قرينه.

(الرابعه عشره): ان صيغه الأمر لا تدل على المره و لا على التكرار فى الافراد الطويله، كما لا تدل على الوجود الواحد أو المتعدد فى الافراد العرضيه لا ماده و لا هيئه، و استفاده كل ذلك تحتاج إلى قرينه خارجيه.

(الخامسه عشره): ان الصيغه لم توضع للدلاله على الفور و لا- على التراخى، بل هى موضوعه للدلاله على اعتبار ماده فى ذمه المكلف، فاستفاده كل من الفور و التراخى تحتاج إلى دليل خارجى، و لا دليل فى المقام. و اما آيتى المسابقه و المسارعه فلا تدلان على الفور أصلاً كما تقدم.

إتيان الأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء أم لا؟ قبل الخوض فى المقصود ينبغى لنا تقديم أمور:

(الأول) ان هذه المسألة من المسائل العقلية كمسألة مقدمه الواجب و مسألة الضد و ما شاكلهما.و السبب فى ذلك هو ان الاجزاء الذى هو الوجهه المبحوث عنها فى تلك المسألة انما هو معلول للإتيان بالأمور به خارجاً و امثاله،و لا صله له بعالم اللفظ أصلاً.

و بكلمه أخرى ان الضابط لامتياز مسأله عقليه عن مسأله لفظيه انما هو بالحاكم بتلك المسأله،فان كان عقلا فالمسأله عقليه،و ان كان لفظا فالمسأله لفظيه،و حيث ان الحاكم فى هذه المسأله هو العقل فبطبيعته الحال تكون عقليه و ستأتى الإشارة إلى هذه الناحيه فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

(الثانى): ما هو المراد من كلمه على وجهه فى العنوان ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما هذا لفظه:الظاهر ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى ان يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادات،لا خصوص الكيفيه المعتبره فى الأمور به شرعاً،فانه عليه يكون على وجهه قيلاً توضيحياً و هو بعيد،مع انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلا لا من قيود الأمور به شرعاً.و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب،فانه مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره الا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار،فلا بد من إرادته ما يندرج فيه من

المعنى و هو ما ذكرناه كما لا يخفى. و غير خفى ان ما أفاده إنما يقوم على أساس نظريته (قده) من استحاله أخذ قصد القربه قيماً في المأمور به شرعاً و إنما هو قيد فيه عقلاً إذ على هذا بطبيعته الحال يكون قيد على وجهه احترازياً. و اما بناء على نظريتنا من إمكان أخذه ابتداء في المأمور به.

أو على نظريه شيخنا الأستاذ (قده) من إمكان أخذه بمتتم الجعل و لو بالأمر الثاني فلا محاله يكون القيد توضيحياً لا تأسيسياً حيث لا يفيد وجوده على هذا أزيد من الإتيان بالمأمور به بتمام اجزائه و شرائطه، و لا يلزم من عدمه خروج التعدييات عن محل النزاع و دعوى ان ذكره إنما هو لإدخال قصد الوجه خاطئه جداً: أما أولاً - فلأنه لا - دليل على اعتبار قصد الوجه و أما ثانياً: فلا اختصاصه بالعبادات في صورته الإمكان فلا - معنى لجعله في العنوان العام الشامل للتعدييات و التوصليات و لصورتى الإمكان و عدمه.

هذا مضافاً إلى انه لا وجه لتخصيصه بالذكر من بين سائر الاجزاء و الشرائط حيث انه على تقدير اعتباره أحد تلك الاجزاء أو الشرائط.

(الثالث): ما هو المراد من الاقتضاء ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما هذا لفظه الظاهر ان المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العليه و التأثير لا بنحو الكشف و الدلاله، و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه. ان قلت هذا إنما يكون كذلك بالنسبه إلى امره. و أما بالنسبه إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى فالنزاع فى الحقيقه فى دلاله دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا يفيد. قلت: نعم لكنه لا ينافى كون النزاع فيهما كان فى الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غاية ان العمده فى سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف فى دلاله دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بان الإتيان به موجب للاجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته و يكون النزاع فيه صغرياً أيضاً بخلافه فى الاجزاء بالإضافة

إلى امره فانه لا يكون الا كبروياً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعضهم فافهم».

ما أفاده(قده)متين جداً و السبب فى ذلك واضح و هو ان غرض المولى متعلق بإتيان المأمور به بكافه اجزائه و شرائطه فإذا أتى المكلف بالمأمور به كذلك حصل الغرض منه لا محاله و سقط الأمر، ضروره انه لا يعقل بقاءه مع حصوله، كيف حيث ان أمده بحصوله فإذا حصل انتهى الأمر بانتهاء أمده و الا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً، و هذا هو المراد من الاقتضاء فى عنوان المسأله لا العله فى الأمور التكوينية الخارجيه كما هو واضح. هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى ان عمده النزاع فى المسأله انما هى فى الصغرى يعنى فى دلالة أدله الأمر الاضطرارى أو الظاهرى على ذلك و عدم دلالتها، و لكن بعد إثبات الصغرى فالمراد من الاقتضاء فيهما هذا المعنى، فاذن لا- فرق بين اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الا-جزاء عن امره و بين اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الاجزاء عنه، فهما بمعنى واحد و هو ما عرفت.

(الرابع) فى بيان المراد من الا-جزاء الظاهر انه لم يثبت له معنى اصطلاحى خاص فى مقابل معناه اللغوى، ليكون هذا المعنى الاصطلاحى هو المراد منه فى المقام، بل المراد منه هو معناه اللغوى و هو الكفايه، غايه الأمر ان متعلقها يختلف باختلاف الموارد فقد يكون متعلقه القضاء، و قد يكون الإعاده، فإجزاء المأتى به عن المأمور به هو كفايته عما امر به إعاده و قضاء أو قضاء فقط فيما إذا دل الدليل على وجوب الإعاده دونه، و ذلك كمن صلى فى الثوب المتنجس نسياناً حيث انه على المشهور إذا تذكر فى الوقت وجبت الإعاده عليه، و إذا تذكر فى خارج الوقت لم يجب القضاء و ان كان الأقوى عندنا وجوبه أو المسافر الذى يتم فى السفر نسياناً أو جاهلاً

بالموضوع حيث انه إذا تذكر أو ارتفع جهله في الوقت وجبت الإعادة عليه،و ان تذكر أو ارتفع في خارج الوقت لم يجب القضاء، وهكذا، فإجزاء المأتى به عن الأمور به في أمثال الموارد هو كفايته عما امر به قضاء لا إعادته.

(الخامس) قد يتوهم انه لا- فرق بين هذه المسألة و مسألة المره و التكرار بدعوى ان القول بالاجزاء موافق للقول بالمره،و القول بعدم الاجزاء موافق للقول بالتكرار،فاذن لا وجه لعقدتهما مسألتين مستقلتين بل ينبغى عقدهما مسألة واحده. كما انه قد يتوهم عدم الفرق بينها و بين مسألة تبعيه القضاء للأداء باعتبار ان القائل بالتبعيه يلتزم ببقاء الأمر في خارج الوقت عند عدم امتثاله في الوقت و هو متحد في النتيجة مع القائل بعدم الاجزاء،و عليه فلا فرق بين مسألتنا هذه و تلك المسألة.

و لكن كلا التوهمين خاطئ جداً.

اما الأول فلان القول بالاجزاء و ان كان موافقاً في النتيجة مع القول بالمره، كما ان القول بعدم الاجزاء موافق في النتيجة مع القول بالتكرار الا- أن مجرد ذلك لا يوجب اتحاد المسألتين،و ذلك لما تقدم في ضمن البحوث السابقه من ان الضابط لامتياز مسألة عن مسألة أخرى انما هو بالجهه المبحوث عنها في المسألة،و حيث ان الجهه المبحوث عنها في مسألتنا هذه غير الجهه المبحوث عنها في تلك المسألة فلا مناص من تعددهما،و ذلك لأن الجهه المبحوث عنها في مسألة المره و التكرار انما هي تعيين حدود الأمور به شرعاً من حيث السعه و الضيق و انه الطبعه المقيد بالمره أو التكرار و في هذه المسألة انما هي اجزاء الإتيان بالأمور به عن الواقع عقلاً و عدم اجزائه بعد الفراغ عن تعيين حدوده شرعاً.و ان شئت قلت: ان البحث في المسألة الأولى بحث عن دلالة الصيغه أو شاكلها على المره أو التكرار



و لذا تكون من المباحث اللفظية. و البحث فى هذه المسأله بحث عن وجود ملازمه عقليه بين الإتيان بالمأمور به خارجاً و بين اجزائه و من هنا قلنا انها من المسائل العقليه.

و صفوه القول ان الاشتراك فى النتيجة لو كان موجباً لوحده المسألتين أو المسائل لكان اللازم ان يجعل المسائل الأصوليه بشتى اشكالها و ألوانها مسأله واحده لاشتراك الجميع فى نتيجة واحده و هى القدره على الاستنباط و هذا كما ترى.

و أما التوهم الثانى فلان مسألتنا هذه تختلف عن مسأله تبعيه القضاء للأداء موضوعاً وجهه: اما الأول فلان الموضوع فى هذه المسأله هو الإتيان بالمأمور به و انه يجزى عن الواقع أم لا، و الموضوع فى تلك المسأله هو عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت. و من الطبيعى انه لا جامع بين الوجود و العدم، و عليه فلا ربط بين المسألتين فى الموضوع أصلاً. و أما الثانى فلان الجهه المبحوث عنها فى هذه المسأله انما هى وجود الملازمه بين الإتيان بالمأمور به و اجزائه عن الواقع عقلاً و عدم وجودها. و الجهه المبحوث عنها فى تلك المسأله انما هى دلالة الأمر من جهه الإطلاق على تعدد المطلوب و عدم دلالته عليه، فاذن لا ارتباط بينهما لا فى الموضوع و لا فى الجهه المبحوث عنها.

و بعد ذلك نقول: ان الكلام يقع فى مسائل ثلاث: الأولى ان إتيان المأمور به بكل امر يقتضى الاجزاء عن امره عقلاً سواء أ كان ذلك الأمر امراً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً.

(الثانيه): ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يوجب الاجزاء عن الأمر الواقعى أم لا؟ (الثالثه) ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يوجب الاجزاء

عنه إعادته أو قضاء أو قضاء فحسب أم لا؟ أما الكلام في المسألة الأولى فقد ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ان اجزاء الإتيان بكل مأمور به عن أمره عقلي سواء كان امراً واقعياً أو اضطرارياً أو ظاهرياً ضروره ان العقل يستقل بعدم بقاء موضوع للتعبد ثانياً.

أقول: الأمر كما أفاده (قده) و من هنا لا نزاع فيه و ان نسب الخلاف إلى بعض، و لكنه على تقدير صحته لا يعتد به أصلاً. و الوجه في ذلك هو ان المكلف إذا جاء بالمأمور به و أتى به خارجاً واجداً لجميع الاجزاء و الشرائط حصل الغرض منه لا محاله و سقط الأمر و الا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبداً، أو بقاء الأمر بلا ملاك و مقتض، و الجميع محال: اما الأول فلان لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لا- وحدته و هو خلف و اما الثاني فلان الامتثال الثاني كالامتثال الأول، فإذا لم يكن الأول موجباً لسقوط الأمر فالثاني مثله، و هكذا. و اما الثالث فلان الغرض إذا تحقق في الخارج و وجد كيف يعقل بقاء الأمر، ضروره استحاله بقاءه بلا مقتض و سبب.

فالنتيجة ان اجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي و الظاهري و الاضطراري أصلاً.

و على ضوء ما بيناه قد ظهر ان الامتثال عقيب الامتثال غير معقول، و لكن قد يتوهم جواز الامتثال بعد حصول الامتثال في موردين:

(أحدهما) جواز إعادته من صلى فرادى جماعه و قد دلت على ذلك عدّه روايات منها صحيحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«في الرّجل يصلى الصلاه وحده ثم يجد جماعه قال يصلى معهم و يجعلها الفريضة ان شاء» و منها صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: لا ينبغي

للرجل ان يدخل معهم فى صلاتهم و هو لا- ينويها صلاه، بل ينبغي له أن ينويها، و ان كان قد صلى فان له صلاه أخرى» إلى غيرهما من الروايات الواردة فى هذا الباب، فهذه الروايات تدل فى جواز الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال الأول و هو الإتيان بالصلاه فرادى، و هذا من الامتثال بعد الامتثال الذى قد قلنا باستحالته.

(و ثانيهما) جواز إعادته من صلى صلاه الآيات ثانياً، و قد دلت على ذلك صحيحه معاويه بن عمار قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام «صلاه الكسوف إذا فرغت قبل ان ينجلي فأعد» و غيرها من الروايات الواردة فى المقام فانها ظاهره فى وجوب إعادتها ثانياً فضلاً عن أصل مشروعيتها و هذا معنى الامتثال بعد الامتثال.

أقول: اما الجواب عن المورد الأول فالنصوص الواردة فيه على طائفتين:

(إحداهما) ما وردت فى إعادته الصلاه مع المخالفين: منها صحيحه عمر بن يزيد عن أبى عبد الله عليه السلام «انه ما منكم أحد يصلى صلاه فريضه فى وقتها ثم يصلى معهم صلاه تقيه و هو متوضئ الا- كتب الله له بها خمساً و عشرين درجه فارغبوا فى ذلك». و منها صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: ما من عبد يصلى فى الوقت و يفرغ ثم يأتيهم و يصلى معهم و هو على وضوء الا- كتب الله له خمساً و عشرين درجه» و غيرهما من الروايات الواردة فى هذا المورد و هذه الطائفة لا تدل على مشروعيه الامتثال بعد الامتثال أصلاً و السبب فى ذلك انها وردت فى مقام التقيه فتكون الإعادته لأجلها و لو لا التقيه لم يكن لنا دليل على جوازها و مشروعيتها. و على الجملة فالروايات الداله على جواز الإعادته تقيه لا تدل على جواز الامتثال بعد الامتثال فهذه الطائفة أجنبيه عن محل الكلام و لا صلح لها بما نحن بصدده

(و ثانيتهما) ما دلت على إعادته الصلاة جماعة منها الصحيحتان المتقدمتان، ولكنهما أيضا لا يدلان على مشروعيه الامتثال ثانياً، بداهه ان الامتثال الأول- هو الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه و شرائطه- مسقط لأمره و يكون عله له و الا- فلا- يعقل سقوطه، بل مفاد تلك الروايات استحباب الإعادته جماعة بداعي الأمر الاستحبابي (لا بداعي الأمر الأول) المستفاد من نفس تلك الروايات، أو بداعي الأمر الوجوبي قضاء لا أداء و عليه تدل صحيحه هشام بن سالم (يصلى معهم و يجعلها الفريضة ان شاء) و صحيحه حفص بن البختري (يصلى معهم و يجعلها الفريضة) بقرينه قوله عليه السلام في صحيحه إسحاق بن عمار (صلى و اجعلها لما فات).

و بتعبير آخر ان المستفاد من تلك الطائفة من الروايات هو ان إعادته الصلاة جماعة بعد الإتيان بها فرادى أمر مستحب فيكون الإتيان بها بقصد ذلك الأمر الاستحبابي. نعم من كان في ذمته قضاء فله ان يجعلها لما فات فالتتيجه انها أجنبيه عن الدلاله على جواز الامتثال بعد الامتثال بالكلية فضلا عن الدلاله على ان سقوط الأمر الأول مراعى بعدم تعقب الامتثال الآخر جماعة. و اما ما ورد من الروايه من ان الله تعالى اختار أحبهما إليه فبرده ضعف السند فلا يمكن الاعتماد عليه. و على تقدير تسليم سنده فهو لا يدل على جواز تبديل الامتثال بالامتثال الآخر و كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقب الأفضل، و ذلك لأن معناه و الله العالم هو ان الله تعالى يعطى ثواب الجماعة فانها عنده تعالى أحب من الصلاة فرادى و هذا تفضل منه تعالى، و لا سيما إذا قلنا بان أصل الثواب من باب التفضل لا من باب الاستحقاق، و كيف ما كان فهذه الروايه ساقطه كغيرها من الروايات فلا وجه لإطاله الكلام فيها كما عن شيخنا المحقق (قده)، مع ان ما أفاده (قده)

فى تفسير هذه الروايه خارج عن الفهم العرفى و راجع إلى الدقه الفلسفيه كما لا يخفى.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما احتمله الشيخ الطائفه(قده) فى التهذيب و إليك نصه:و المعنى فى هذا الحديث(قوله عليه السلام يصلى عليهم و يجعلها الفريضة ان شاء)ان من يصلى و لم يفرغ من صلاته و وجد جماعه فليجعلها نافله ثم يصلى فى جماعه،و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيه الفرض،لأن من صلى الفرض بنيه الفرض فلا يمكن ان يجعلها غير فرض و أيده الوحيد(قده)بقوله بأنه ظاهر صيغه المضارع.

و ذلك لأن ما أفاده(قده)خلاف ظاهر الحديث،بل خلاف صريحه فانه نصّ من جهه العطف بكلمه(ثم)ان وجدانه الجماعه بعد الفراغ عن الصلاه فرادى،لا فى أثنائها،و بذلك ظهر انه لا وجه لتأييد الوحيد-قده- بأنه ظاهر صيغه المضارع،فانها و ان كانت ظاهره فى الفعلية الا ان العطف بكلمه(ثم)يدل على ان وجدانه الجماعه كان متأخرا زماناً عن إتيانه بالصلاه فرادى.

و أما الجواب عن المورد الثانى فالصحيح هو انه لا بد من رفع اليد عن ظهور تلك الروايات فى وجوب الإعادة و حملها على الاستحباب، و ذلك لاستقلال العقل بسقوط الأمر بالامثال الأول فلا يعقل ان تكون الإعادة بداعى ذلك الأمر كما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السالفه أيضاً.

فالتتيجه قد تحققت لحد الآن فى عده خطوط:

(الأول):ان مسأله الاجزاء مسأله أصوليه عقليه و ليست من المسائل اللفظيه.

(الثانى):ان الإتيان بكل مأمور به مسقط لأمره،و هذا ليس

من محل الكلام فى شىء، و انما الكلام فى سقوط الأمر الواقعى بإتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى.

(الثالث): ان الروايات الداله على جواز الإعاده على اختلافها لا تدل على الامتثال بعد الامتثال.

و أما الكلام فى المسأله الثانیه (و هى ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل هو مجز عن الواقع أم لا) فيقع فى مقامين: (الأول) فيما إذا ارتفع العذر فى الوقت. (الثانى) فيما إذا ارتفع فى خارج الوقت.

اما الكلام فى المقام الأول فليعلم ان محل النزاع فى الاجزاء و عدمه فى هذا المقام انما هو فيما إذا كان المأتى به فى أول الوقت مأموراً به بالأمر الواقعى الاضطرارى، و ذلك كما إذا كان الموضوع للأمر الاضطرارى وجود العذر و إن كان غير المستوعب لتمام الوقت ففى مثله يقع الكلام فى ان الإتيان به هل هو مجز عن الواقع أو انه غير مجز. و أما إذا كان الموضوع له العذر المستوعب لتمام الوقت فلا مجال للنزاع هنا أصلاً، و ذلك لعدم الأمر حينئذ واقعاً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع أم لا و ذلك كما لو اعتقد المكلف استيعاب العذر فى تمام الوقت فصلى فى أول الوقت ثم انكشف الخلاف و ظهر ان العذر لم يكن مستوعباً ففى مثل ذلك لا أمر واقعاً و لا ظاهراً ليقال ان امتثاله مجز عن الواقع أو لا. و اما إذا قامت الحجه على الاستيعاب و صلى فى أول الوقت ثم انكشف الخلاف فهو داخل فى المسأله الثالثه و هى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الواقع و عدم اجزائه عنه و خارج عن مسألتنا هذه.

و ان شئت فقل: ان محل البحث فى هذه المسأله هو ما إذا كان الموضوع للأمر الواقعى الاضطرارى وجود العذر فى زمان الإتيان بالواجب لا العذر المستوعب لجميع الوقت و إلا فلا يجوز البدار حقيقه، فان جوازه

حينئذ مستند إلى أحد أمرين: إما إلى القطع باستيعاب العذر، أو إلى قيام أماره كالبينه أو نحوها على الاستيعاب، و مع انكشاف الخلاف في هاتين الصورتين ينكشف انه لا أمر اضطرارى واقعاً ليقع البحث في اجزائه عن الواقع و عدمه نعم في الصورة الثانيه الأمر الظاهري موجود و من هنا قلنا بدخول هذه الصورة في المسأله الآتيه.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان محل الكلام في اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الواقع و عدمه فيما إذا كان الأمر الاضطرارى ناشئاً عن مصلحه الواقع، و أما إذا كان ناشئاً عن مصلحه أخرى أجنبيه عن مصلحه الواقع فهو خارج عن محل الكلام، و ذلك كالأمر في موارد التقيه حيث انه نشأ من المصلحه الكامنه في نفس الاتقاء و هو حفظ النفس أو العرض أو المال، و من الطبيعي ان تلك المصلحه أجنبيه عن مصلحه الواقع، و عليه فلا- مقتضى للاجزاء فيها من هذه الناحيه نعم قد قلنا بالاجزاء في تلك الموارد من ناحيه أخرى و هي وجود دليل خاص على ذلك كما ذكرناه في محله.

و بعد ذلك نقول قد ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما هذا لفظه «تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تاره في بيان ما يمكن ان يقع عليه الأمر الاضطرارى من الأنحاء و بيان ما هو قضيه كل منها من الاجزاء و عدمه و أخرى في تعيين ما وقع عليه، فاعلم انه يمكن ان يكون التكليف الاضطرارى في حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحه و كافياً فيما هو المهم و الغرض. و يمكن ان لا- يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفائه أولاً يمكن، و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب. و لا- يخفى انه ان كان وافياً به فيجزى فلا- يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء و لا إعادته، و كذا لو لم يكن وافياً

و لكن لا- يمكن تداركه و لا- يكاد يسوغ له البدار فى هذه الصورة الا- لمصلحه كانت فيه،لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا- مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم. لا يقال عليه فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار،لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء.فانه يقال هذا كذلك لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت. و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار فى الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحه و وافياً بالغرض،و ان لم يكن وافياً و قد أمكن تدارك الباقي فى الوقت أو مطلقاً و لو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى فلا- بد من إيجاب الإعادة أو القضاء و إلا فيجزى،و لا مانع عن البدار فى الصورتين،غايه الأمر يتخير فى الصورة الأولى بين البدار و الإتيان بعملين:العمل الاضطرارى فى هذا الحال،و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.و فى الصورة الثانية يتعين عليه البدار،و يستحب إعادته بعد طرو الاختيار.هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطرارى من الأنحاء.

ملخص ما أفاده(قده)بحسب مقام الشوت أربع صور:

(الأولى)ان يكون المأمور به بالأمر الاضطرارى الواقعى مشتملا على تمام مصلحه الواقع.

(الثانية):ان يكون مشتملا على بعضها مع عدم إمكان استيفاء الباقي.

(الثالثة):هذه الصورة مع إمكان تدارك الباقي و لكنه ليس بحد يلزم استيفائه.

(الرابعة):أن يكون الباقي واجب الاستيفاء و التدارك.



و لناخذ بالنظر إلى هذه الصور اما الصورة الأولى: فلا إشكال فى الاجزاء عن الواقع و جواز البدار حقيقه و واقعاً، لعدم الفرق حينئذ بين الفرد الاضطرارى و الفرد الاختيارى فى الوفاء بالملاك و الغرض أصلاً.

و أما الصورة الثانية: فالصحيح فيها هو القول بالاجزاء، و ذلك لعدم إمكان تدارك الباقي من مصلحة الواقع، نعم لا يجوز البدار حينئذ و لكن لا بد من فرض ذلك فيما إذا كان الملاك فى المأمور به بالأمر الاضطرارى. و أما إذا كان فى امر آخر فهو خارج عن مفروض الكلام، كما ان جواز البدار واقعاً أو عدم جوازه كذلك انما هو بالإضافة إلى وفاء المأمور به الاضطرارى بملاك الواقع أو عدم وفائه. و اما افتراض جوازه بملاك آخر أجنبى عن ملاك الواقع فهو فرض لا صله له بمحل الكلام و من ذلك يظهر ان- ما فرضه (قده) من وجود مصلحة فى نفس البدار و لأجل تلك المصلحة جاز- فى غير محله.

و أما الصورة الثالثة: فائضاً لا مناص من القول بالاجزاء فيها، و ذلك لعدم كون الباقي من الملاك ملزماً ليجب تداركه، هذا كله مما لا كلام و لا إشكال فيه. و انما الكلام و الإشكال فى الصورة الرابعة فقد ذكر (قده) ان المكلف مخير فيها بين البدار فى أول الوقت و الإتيان بعملين: العمل الاضطرارى فى هذا الحال يعنى حال الاضطرار و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار و بين الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) من التخيير فى هذه الصورة غير معقول و ذلك لأنه من التخيير بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين، و قد حققنا فى محله ان التخيير بينهما مستحيل الا إذا رجع إلى التخيير بين المتباينين. و تفصيل ذلك هو ان مرد جواز البدار واقعاً إلى ان الفرد المضطر إليه مأمور به

بالأمر الاضطرارى الواقعى حقيقه و واف بتمام مصلحه الواقع، و الا فلا يجوز البدار كذلك قطعاً. و مرد التخيير المزبور إلى عدم كون الفرد المضطر إليه مأموراً به كذلك و عدم كونه وافياً بتمام المصلحه، و ذلك لأن الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص فى أول الوقت و أوجب على المكلف الإتيان بالعمل التام الاختيارى بعد رفع الاضطرار و العذر سواء أ كان المكلف آتياً بالعمل الاضطرارى الناقص فى أول الوقت أم لم يأت به فبطبيعته الحال لا معنى لإيجابه العمل الاضطرارى الناقص و إلزام المكلف بإتيانه و لو على نحو التخيير، فإنه بلا ملاك يقتضيه.

و بكلمه أخرى ان الصوره الأولى و الثانيه و الثالثه فى كلامه (قده) و ان كانت من الصور المعقوله بحسب مقام الثبوت، الا أن الصوره الأخيره و هى الصوره الرابعه غير معقوله إذ بعد فرض ان الشارع لم يرفع اليد عن الواقع و لوجب على المكلف الإتيان به على كل من تقديرى الإتيان بالعمل الاضطرارى الناقص فى أول الوقت و عدم الإتيان به فعندئذ بطبيعته الحال لا معنى لإيجابه الفرد الناقص، حيث انه لا يترتب على وجوبه أثر، بل لازم ذلك وجوبه على تقدير المبادره و عدمه على تقدير عدمها. و أيضاً لازم ذلك كونه مصداقاً للواجب على تقدير الإتيان به، و عدم كونه كذلك إلى تقدير عدم الإتيان به، و السر فى كل ذلك ما ذكرناه من ان التخيير المذكور غير معقول.

فالتتيجه على ضوء ما بيناه ان الواجب هو الطبيعى الجامع بين المبدأ و المنتهى، و المفروض فى المسأله هو تمكن المكلف من الإتيان بالطبيعى المزبور فى وقته من جهه تمكنه على إيجاد بعض افراده فى الخارج، و معه لا- مقتضى لإيجاب الشارع الفرد الناقص الذى لا يفى بملاك الواقع. و ان شئت قلت: ان المكلف إذا كان قادراً على الإتيان بالصلاه مع الطهاره

المائيه مثلاً فى الوقت لم تصل النوبه إلى الصلاه مع الطهاره التراييه، لفرض ان الأمر الاضطرارى فى طول الأمر الاختيارى و مع تمكن المكلف من امتثال الأمر الاختيارى لا موضوع للأمر الاضطرارى، و لازم ذلك عدم جواز البدار هنا واقعاً، كما ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء فى الوقت و خارجه. فما أفاده(قده) من الجمع بين جواز البدار واقعاً و عدم الاجزاء عن الواقع جمع بين المتناقضين ثبوتاً و هو مستحيل فاذن لا تصل النوبه إلى البحث عنه فى مقام الإثبات.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا إمكان الجمع بينهما فى مرحله الثبوت يقع الكلام فيه عندئذ فى مرحله الإثبات و الدلاله يعنى هل لأدله الأمر الاضطرارى إطلاقاً بتمسك به فى المقام أم لا؟ ذهب المحقق صاحب الكفايه(قده) إلى ان لها إطلاقاً و إليك نصّ ما أفاده:

و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى(فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) و قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» هو الاجزاء و عدم وجوب الإعاده أو القضاء، و لا بد فى إيجاب الإتيان به ثانياً من دلاله دليل بالخصوص. و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان و الا فالأصل و هو يقتضى البراءه من إيجاب الإعاده، لكونه شكاً فى أصل التكليف. و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى نعم لو دل دليله على ان سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضه كان القضاء واجباً عليه لتحقق سببه و ان أتى بالعرض و لكنه مجرد الفرض.

نتيجه ما أفاده(قده) هى جواز البدار مع تمكن المكلف من الإتيان بالفعل الاختيارى التام و عدم وجوب الإعاده عليه بعد ارتفاع العذر فى

فى أثناء الوقت، و ذلك من جهة إطلاق الدليل و مع عدمه أصله البراءة عن وجوبها.

و قد اختار هذا القول فى خصوص الطهارة التراييه جماعه منهم السيد الطباطبائى (قده) فى العروه.

و الصحيح فى المقام ان يقال: انه لا إطلاق لأدله مشروعيه التيمم بالقياس إلى من يتمكن من الإتيان بالعمل الاختيارى فى الوقت بداهه ان وجوب التيمم وظيفه المضطر و لا- يكون مثله مضطراً لفرض تمكنه من الصلاه مع الطهارة المائيه فى الوقت، و مجرد عدم تمكنه منها فى جزء منه لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطرارى ما لم يستوعب تمام الوقت.

و قد ذكرنا فى بحث الفقه ان موضوع وجوب التيمم هو عدم التمكن من استعمال الماء عقلاً- أو شرعاً فى مجموع الوقت بمقتضى الآيه الكريمه و ما شاكلها فلو افترضنا عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت و ارتفاعه فى الأثناء لم يكن المكلف مأموراً بالتيمم، لعدم تحقق موضوعه.

و بكلمه أخرى ان الواجب على المكلف هو طبيعى الصلاه مثلاً- على نحو صرف الوجود كما هو الحال فى جميع التكاليف الإيجابيه، و عليه فطرو الاضطرار على فرد من ذلك الطبيعى لا يوجب ارتفاع الحكم منه و ذلك لأن ما طرء عليه الاضطرار- و هو الفرد- لا- حكم له على الفرض، و ما هو متعلق الحكم- و هو الطبيعى الجامع- لم يطرأ عليه لا اضطرار كما هو المفروض، فاذن لا مقتضى لوجوب التيمم أصلاً. فالنتيجه ان حال الافراد الطويله كحال الافراد العرضيه من هذه الناحيه، فكما ان طرو الاضطرار إلى بعض الافراد العرضيه لا يوجب سقوط التكليف عن الطبيعى الجامع بينها، فكذلك طروه على بعض الافراد الطويله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: انه لا إطلاق لأدله الأمر الاضطرارى فى محل الكلام. و من ضوء هذا البيان يظهر انه لا يجوز التمسك بأصالة البراءة أيضاً، و ذلك لأن رفع الاضطرار فى أثناء الوقت كما هو المفروض فى المقام كاشف عن عدم تعلق الأمر واقعاً بالفعل الاضطرارى، ليكون الإتيان به مجزياً عن الواقع، بل من الأول كان متعلقاً بالفعل الاختيارى التام، و المفروض عدم امتثاله، فاذن لا- نشك فى وجوب الإتيان به لنتمسك بأصالة البراءة عنه. و على الجملة فما أتى به المكلف فى الخارج من الفعل الاضطرارى لا امر به على الفرض، و ما كان متعلقاً للأمر لم يأت به، فاذن كيف يشك فى وجوب الإعادة. و من ذلك تبين انه لا يجوز البدار هنا واقعاً، بداهة ان جوازه كذلك ملازم للاجزاء. و من الطبيعى ان الاجزاء لا يمكن إلا فى فرض وجود الأمر بالفعل الاضطرارى واقعاً.

نعم قد ثبت جواز البدار فى بعض الموارد بدليل خاص مع فرض تمكن المكلف من الفعل الاختيارى التام فى الوقت: منها موارد التقية حيث يجوز البدار فيها واقعاً و ان علم المكلف بارتفاعها فى أثناء الوقت و تمكنه من العمل بلا تقية فيجوز له الوضوء تقية مع تمكنه منه بدونها فى آخر الوقت أو فى مكان آخر، و هكذا. و من هنا لا تجب الإعادة بعد ارتفاع العذر. و منها ما إذا تيمم المكلف فى آخر الوقت و صلى به صلاتى الظهرين ثم دخل وقت المغرب و هو باق على تلك الطهارة جاز له ان يصلى به صلاتى المغرب و العشاء واقعاً، و هكذا. و قد تحصل من ذلك ان فى كل مورد ثبت جواز البدار واقعاً بدليل خاص نلتزم فيه بالاجزاء و فى كل مورد لم يثبت جوازه بدليل كذلك فلا نقول به من جهة الأدلة العامة.

فالتيجة فى نهايه المطاف هى انه لا وجه للقول بالاجزاء فى هذه المسألة أصلاً.

و لكن مع ذلك ذهب شيخنا الأستاذ(قده) إلى الاجزاء فيها بدعوى ان المكلف لا يخلو من ان يكون متمكناً من الطهاره المائيه فى تمام الوقت أولا يكون كذلك،أو يكون متمكناً منها فى بعضه دون بعضه الآخر فعلى الشقين الأولين لا إشكال فى التخيير العقلى بين الافراد الطويله و العرضيه و على الأ-خير فبما ان ملا-ك التخيير هو تساوى الافراد فى الغرض فلا- يحكم العقل فيه بالتخيير بين الإتيان بالفرد الناقص و الإتيان بالفرد التام يقيناً و لكن إذا ثبت جواز البدار مع البأس فيما إذا فرض ارتفاع العذر فى الأثناء بعد الإتيان به و الامتثال فلا- يخلو من ان يكون جوازه حكماً ظاهرياً طريقياً أو حكماً واقعياً.و على الأول فيبتنى القول بالا-جزاء على القول به فى المسأله الآ-تيه و هى اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأ-مر الظاهرى عن الواقع بعد انكشاف الخلاف فى الوقت و لا- يكون له مساس بمسألتنا هذه.و على الثانى فلا مناص من الالتزام بالاجزاء،و ذلك لقيام الضروره و الإجماع القطعى على عدم وجوب سته صلوات على المكلف فى يوم واحد و هو يكشف كشافاً قطعياً عن ان الفعل الناقص فى حال الاضطرار و لو مع فرض عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت واجد لتمام الملاك فيكون فى هذا الحال فى عرض الافراد الواجده واقعاً.و على هذا فلا مناص من القول بالاجزاء،ضروره ان الإعاده بعد استيفاء الملاك بتمامه من الامتثال بعد الامتثال.و فيه أولا ما عرفت من عدم الدليل على جواز البدار فى مفروض المسأله الا فى بعض الموارد(و ثانياً)على تقدير تسليم ثبوته لا مناص من القول بالا-جزاء،لما عرفت من الملازمه بين جواز البدار واقعاً و الاجزاء (و ثالثاً)على تقدير تسليم عدم الملازمه بينهما و ان الاجزاء يحتاج إلى دليل الا ان ما أفاده من الدليل على الاجزاء-و هو قيام الإجماع و الضروره-خاص بخصوص الصلاه و لا يعم غيرها من الواجبات،و لا دليل آخر على الاجزاء

فيها حيث قد عرفت انه لا إطلاق لدليل الأمر بالفعل الاضطراري في أمثال الموارد التي يرتفع العذر في أثناء الوقت ليمسك بإطلاقه و أما الأصل العملي فالظاهر انه لا مانع من التمسك بأصالة البراءة عن وجوب الإعادة في المقام و السبب في ذلك هو ان جواز البدار في مفروض الكلام و ان لم يكن كاشفاً عن ان العمل الناقص واجد لتمام ملاك الواقع كشفاً قطعياً الا ان احتمالته موجود. و من الطبيعي ان مع هذا الاحتمال لا- يمكن إحراز تعلق الأمر بالعمل الاختياري التام من الأول، و ذلك لأن العمل الاضطراري الناقص ان كان واجداً لتمام ملاكته فلا مقتضى للأمر به و الا فلا موجب لسقوطه و حيث اننا لا ندرى بوفائه بملاكه و عدم وفائه به فبطبيعته الحال لا نحرز وجوبه و تعلق الأمر به. و من المعلوم ان مثل هذا مورد لأصالة البراءة و قد تحصل من ذلك ان نتيجة أصالة البراءة هي الاجزاء و عدم وجوب الإعادة.

و أما المسألة الثانية و هي ما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت فهل يجزى الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن القضاء في خارج الوقت أم لا؟ فقد اختار شيخنا الأستاذ(قده) الاجزاء بدعوى ان عدم الاجزاء في هذه الصورة غير معقول. و الوجه في ذلك: ان القيد المتعذر على المكلف في تمام الوقت لا- يخلو من أن يكون له دخل في ملاك الواجب مطلقاً حتى حين التعذر و عدم تمكن المكلف من إتيانه كالطهور مثلاً- و اما ان لا- يكون له دخل كذلك، بل يختص دخله في ملاكته بحاله التمكن منه دون التعذر كالطهاره المائيه مثلاً- فعلى الأول لا يمكن الأمر بفاقده في الوقت لعدم الملاك له، و على الثاني فالامر بالفاقد له باق لفرض اشتماله على المصلحه التامه و عدم دخل القيد المتعذر فيها حال التعذر و على الجملة فبناء على دخل القيد مطلقاً في ملاك الواجب و مصلحته فلا يمكن الأمر بالأداء في الوقت

لا- بالإضافة إلى المأمور به من جهة انتفاء قدره على امتثاله، ولا- بالإضافة إلى الباقي من جهة عدم اشتماله على الملاك و المصلحه التامه، اذن لا- بد من الأمر بالقضاء في خارج الوقت و بناء على عدم دخل القيد مطلقاً في ملاكه فبطبيعته الحال يتعين الأمر بالفاقد في الوقت لاشتماله على الفرض على تمام الملاك و المصلحه و عدم دخل القيد المزبور فيه في هذا الحال، و عليه فلا أمر بالقضاء لعدم ملاك له، فالجمع بين الأمر بالأداء في الوقت و الأمر بالقضاء في خارج الوقت جمع بين المتناقضين، ضروره ان الأمر بالقضاء تابع لصدق فوت الفريضه و إلا فلا مقتضى له أصلاً، و من الطبيعي ان صدق فوت الفريضه يستلزم عدم الأمر بالفاقد في الوقت و دخل القيد مطلقاً في الملاك حتى حال التعذر، كما ان الأمر بالفاقد في الوقت يستلزم عدم دخل القيد المذكور في الملاك مطلقاً و هو يستلزم عدم وجوب القضاء في خارج الوقت، لفرض عدم صدق فوت الفريضه، اذن لا يمكن الجمع بين الأمر بالفاقد في الوقت و إيجاب القضاء في خارج الوقت.

و على ضوء هذا البيان يظهر ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري في الوقت مجز عن المأمور به بالأمر الواقعي الأولى في خارج الوقت و لا- يمكن القول بعدم الاجزاء عنه، لما عرفت من انه لا يمكن الجمع بين الأمر بإتيان الفاقد في الوقت و إيجاب القضاء في خارج الوقت و ان الجمع بينهما جمع بين المتناقضين، و عليه فلا مناص من القول بالاجزاء هنا.

و غير خفي ان ما أفاده (قده) قابل للنقد و المؤاخذه بحسب مقام الثبوت و ان كان تاماً بحسب مقام الإثبات فلنا دعويان (الأولى) عدم تماميه ما أفاده (قده) بحسب مرحله الثبوت (الثانيه) تماميه ما أفاده (قده) بحسب مرحله الإثبات.



أما الدعوى الأولى فلا مكان أن يقول قائل بأن الصلاة مع الطهارة المائيه مثلا مشتمله على مصلحتين ملزميتين، أو على مصلحه واحده ذات مرتبتين شديده و ضعيفه، و مع تعذر القيد و هو الطهارة المائيه في المثال يكون الفاقد- و هو الصلاة مع الطهارة التراييه- مشتملا على إحدى المصلحتين الملزميتين أو على المصلحه الضعيفه، و حيث انها ملزمه في نفسها فلذلك توجب الأمر بالفاقد في الوقت لاستيفائها، و لئلا تفوت عن المكلف.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن المصلحه الثانيه أو المرتبه الشديده حيث انها كانت أيضا ملزمه و قابله للاستيفاء و التدارك، و المفروض انه لا يمكن تداركها في الوقت فلا مناص من إيجاب القضاء في خارج الوقت لاستيفائها و تداركها.

فالنتيجه على ضوءهما هي أن الجمع بين الأمر بالفاقد في الوقت و القضاء في خارج الوقت ليس جمعاً بين المتناقضين فما أفاده(قده) من أن الجمع بينهما جمع بين المتناقضين خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً نعم لو كانت للصلاه مع الطهارة المائيه مثلا مصلحه واحده شخصيه ليست ذات مراتب تم ما أفاده(قده) من عدم إمكان الجمع بين الأمر بالأداء في الوقت و الأمر بالقضاء في خارج الوقت، و ذلك لما عرفت من أن القيد المتعذر إذا كان دخيلاً في ملاك الواجب مطلقاً حتى حال التعذر فلا موجب للأمر بالفاقد في الوقت و الا- فلا- مقتضى للأمر بالقضاء في خارج الوقت. و لكن حيث أمكن اشتمال الواجب في حال الاختيار و التمكن على مصلحه واحده ذات مراتب أو على مصلحتين ملزميتين في مقام الثبوت فلا يتم ما أفاده(قده).

و أما الدعوى الثانيه فالأنه لا مانع من التمسك بإطلاق أدله الأمر الاضطراري لإثبات عدم وجوب القضاء في خارج الوقت، و ذلك لأن المولى

إذا كان في مقام بيان تمام الوظيفة الفعلية للمكلف بهذه الأدلة، و مع ذلك سكت عن بيان وجوب القضاء عليه في خارج الوقت فبطبيع الحال كان مقتضى إطلاقها المقامى عدم وجوبه و الا- كان عليه البيان. و على الجملة فلا- قصور في أدله الأوامر الاضطراريه كقوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً إلخ و قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» و ما شاكلهما غير قاصره عن إثبات وجوب الفعل الناقص على المكلف في الوقت، و عدم وجوب القضاء عليه في خارج الوقت. هذا إذا كان لها إطلاق و أما مع عدمه فالمرجع هو الأصل العملي، و هو في المقام أصالة البراءة عن وجوب القضاء للشك فيه و عدم الدليل عليه. و ان شئت قلت: ان وجوب القضاء حيث كان بأمر جديد سواء أ كان موضوعه فوت الفريضة أم كان فوت الواقع بملاكه فلا علم لنا به في المقام. اما على الأول فواضح، لفرض عدم فوات الفريضة من المكلف في الوقت و أما على الثاني فلاحتمال ان يكون المأمور به بالأمر الاضطراري مشتملاً على تمام ملاك الواقع فلا يفوت منه الواقع بملاكه، و من الواضح ان وجوب القضاء مع الشك فيه و عدم قيام دليل عليه مورد لأصالة البراءة، و لا خصوصيه له من هذه الناحيه فنتيجه هذه المسأله هي اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي و عدم وجوب قضائه في خارج الوقت.

ثم ان الاضطرار قد يكون بغير اختيار المكلف، و قد يكون باختياره اما الأول فقد تقدم حكمه بشكل موسع فلا نعيد. و أما الثانى و هو ما إذا كان الاضطرار باختياره كما إذا كان عنده ماء يكفى لوضوئه أو غسله فأراقه فأصبح فاقداً للماء، أو كان عنده ثوب طاهر فأنجسه و بذلك اضطر إلى الصلاه في ثوب نجس، أو كان متمكناً من الصلاه قائماً فأعجز نفسه عن القيام و هكذا فهل تشمل إطلاقات الأوامر الاضطراريه لهذه الموارد أم لا؟

وجهان: و الظاهر هو الثانى، و السبب فى ذلك هو ان تلك الإطلاقات بمقتضى الظهور العرفى و ارتكازهم منصرفه عن الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف و إرادته، لوضوح ان مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء فليمموا صعيداً طيباً إلخ ظاهر بمقتضى المتفاهم العرفى فيما إذا كان عدم وجدان الماء و الاضطرار إلى التيمم بطبعه و بغير اختيار المكلف و منصرفه عما إذا كان باختياره. و كذا قوله عليه السلام «إذا قوى فليقم» و ما شاكل ذلك.

و على الجملة فلا- شبهه فى ان الظاهر من تلك الأدله بمقتضى الفهم العرفى هو اختصاصها بخصوص الاضطرار الطارئ على الكلف بغير اختياره فلا تشمل ما كان طارئاً بسوء اختياره.

و على هذا الضوء لا- يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره و إرادته فلو كان عنده ماء مثلاً لم يجز إهراقه و تفويته إذا علم بعدم وجدانه الماء فى مجموع الوقت، و لو فعل ذلك استحق العقوبه على ترك الواجب الاختيارى التام أو على تفويت الملاك الملزم فى محله، و من الواضح ان العقل لا يفرق فى الحكم باستحقاق العقاب بين تفويت الواجب الفعلى و تفويت الملاك الملزم فى ظرفه إذا كان كذلك، فكما يحكم بقبح الأول و استحقاق العقوبه عليه فكذلك فى الثانى هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد اتضح مما ذكرناه انه لا- أمر فى موارد الاضطرار الاختيارى لنبحث عن ان امثاله مجز عن الواقع أو لا؟ هذا حسب ما تقتضيه القاعده.

و لكن فى باب الصلاه خاصه قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف بحال فلو عجز نفسه باختياره عن الصلاه قائماً أو مع الطهاره المائيه أو فى ثوب طاهر وجبت الصلاه عليه قاعداً أو مع الطهاره التراييه أو فى ثوب متنجس و ان استحق العقاب على ترك ما هو وظيفه المختار، لأن الاضطرار إذا كان بسوء الاختيار لم يمنع من العقاب.

فالنتيجه فى نهايه المطاف هى ان مقتضى القاعده سقوط الأمر الأول عن المركب بسقوط جزئه أو قيده، وإثبات الأمر للفاقد يحتاج إلى دليل، والأدله الاضطراريه تختص بصوره الاضطرار غير الاختيارى، ولا تشمل الاضطرار الاختيارى، وعندئذ فى كل مورد من موارد الاضطرار الاختيارى قام دليل خاص على وجوب الإتيان بالفاقد كما فى باب الصلاه فهو و الا فلا يجب. هذا كله فى غير موارد التقيه.

و أما فيها فالظاهر عدم الفرق بين صورتى الاختيار و غيره، و ذلك لإطلاق أدله التقيه، و مقتضاه جواز الإتيان بالعمل تقيه مع التمكن من الإتيان بدونها. و من هنا أفتى المشهور بان من تمكن من الصلاه فى موضع خال عن التقيه لا يجب عليه ذلك، بل يجوز له الإتيان بها مع العامه تقيه، و كذلك الحال فى الوضوء فالنتيجه ان فى موارد التقيه يجوز للمكلف تعجيز نفسه باختياره عن الإتيان بالعمل بدونها، كما يجوز له البدار إليها، و لا تجب الإعاده إذا ارتفعت فى الأثناء و لا الفضاة إذا ارتفعت فى خارج الوقت. و لكن قد أشرنا فى ضمن البحوث السالفه ان موارد التقيه خارجه عن محل الكلام فى المقام.

إلى هنا قد انتهينا إلى عده نتائج: الأولى: ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى لا يجرى عن الواقع إذا ارتفع العذر فى أثناء الوقت، (الثانيه): ان الإتيان به مجز عنه إذا كان العذر مستوعباً لتمام الوقت.

(الثالثه): ان إطلاقات الأوامر الاضطراريه لا- تشمل الاضطرار الناشئ عن اختيار المكلف و إرادته الا- فى موارد التقيه. (الرابعه): ثبوت الملازمه بين تعلق الأمر بالفعل الاضطرارى واقعاً و بين الاجزاء عن الواقع. أو فقل ثبوت الملازمه بين جواز البدار واقعاً و الاجزاء هذا بحسب نظريتنا من وجود الملازمه بين تعلق الأمر بالفعل الاضطرارى واقعاً و بين الاجزاء عن الواقع فى مقام الثبوت، و معه لا حاجه فى الرجوع إلى أدله أخرى لإثبات

ذلك و لا تصل النوبه إلى البحث عن وجود هذه الأدله فى مقام الإثبات.

و لكن لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بمقاله صاحب الكفايه(قده)فعندئذ بطبيعته الحال نحتاج فى إثبات ذلك إلى التماس دليل اجتهادى أو أصل عملى.

و أما الدليل الاجتهادى فصوره أربع:(الأولى)ان يكون كل من دليل الأمر الاضطرارى،و دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه مطلقا.

(الثانيه):أن يكون لدليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه إطلاق دون دليل الأمر الاضطرارى.(الثالثه)بعكس ذلك بان يكون لدليل الأمر الاضطرارى إطلاق دون دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه(الرابعه):ان لا يكون لشيء من الدليلين إطلاق.

أما الصوره الأولى فلا- ينبغى الشك فى ان إطلاق دليل الأمر الاضطرارى يتقدم على إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه،و ذلك لحكومته عليه و من الطبيعى ان إطلاق دليل الحاكم يتقدم على إطلاق دليل المحكوم كما هو الحال فى تقديم جميع الأدله المتكفله لإثبات الأحكام بالعناوين الثانويه كأدله لا ضرر و لا حرج و ما شاكلهما على الأدله المتكفله لإثباتها بالعناوين الأولى.و على ضوء ذلك فقضيه إطلاق الأمر الاضطرارى من ناحيه و تقديمه على إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه من ناحيه أخرى هى الاجزاء و عدم وجوب الإعاده حتى فيما إذا ارتفع الاضطرار فى الوقت فضلا عن خارج الوقت،و السبب فى ذلك هو ان الإطلاق كاشف عن ان الفعل الاضطرارى تمام الوظيفه و انه واف بملاك الواقع و الا لكان عليه البيان، و لازمه بطبيعته الحال عدم إعاده العمل حتى فى الوقت فما ظنك بخارج الوقت و أما الصوره الثانيه فمقتضى إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه هو عدم سقوطهما فى حال الاضطرار.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه لا إطلاق لدليل الأمر الاضطرارى على الفرض.فالتتيجه بطبيعته الحال

هى عدم الاجزاء و وجوب الإعادة إذا عادت القدره للمكلف.

و أما الصورة الثالثة فهى بعكس الصورة الثانية تماماً يعنى ان مقتضى إطلاق دليل الأمر الاضطرارى من ناحيه و عدم إطلاق دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه من ناحيه أخرى هو الاجزاء لا محاله و عدم وجوب الإعادة عند إعادته القدره.

و أما الصورة الرابعه فحيث انه لا- إطلاق لكل من الدليلين فالمرجع فيها هو الأصول العمليه، و قد اختلفت كلمات الاعلام فيها فذهب المحقق صاحب الكفايه(قده) إلى ان الأصل هنا يقتضى البراءه عن وجوب الإعادة بتقريب ان الفعل الاضطرارى حيث كان متعلقاً للأمر واقعاً و لذا جاز البدار إليه و المفروض ان المكلف أتى به فعندئذ إذا ارتفع العذر فى الوقت و عادت القدره بطبيعته الحال شك فى أصل وجوب الإعادة و هو مرجع لأصله البراءه، كما إذا شك فى وجوب القضاء. و غير خفى ان أفاده(قده) مبنى على جواز البدار واقعاً فى مثل المقام، فعندئذ لا مناص من القول بالاجزاء، لما تقدم من الملازمه بينه و بين وفاء المأمور به بالأمر الاضطرارى بتمام ملاك الواقع و اجزائه عنه، و عليه فلو شك فى وجوب الإعادة بعد ارتفاع العذر طبعاً يكون شكاً فى أصل التكليف، و مقتضى الأصل عدمه الا انك قد عرفت فى ضمن البحوث السابقه أنه لا دليل على جواز البدار واقعاً فيما إذا لم يكن العذر مستوعباً لمجموع الوقت كما هو المفروض فى المقام، و عليه فلا مناص من القول بعدم الاجزاء و وجوب الإعادة بعد ارتفاع العذر.

و ذهب بعض الأعاضم(قده) إلى ان مقتضى الأصل هنا الاشتغال دون البراءه، و قد قرب ذلك بوجهين:

(الأول) ان الشك فى وجوب الإعادة فيما إذا ارتفع العذر فى الوقت

نشأ من الشك في القدره على استيفاء المصلحه الباقيه من العمل الاختيارى و هذا و ان كان شكاً في أصل التكليف، و مقتضى الأصل فيه البراءه الا انه لما كان ناشئاً من الشك في القدره فالمرجع فيه هو قاعده الاشتغال، لما تقرر في محله من ان الشك في التكليف إذا كان ناشئاً عن الشك في في القدره على الامتثال فهو مورد لحكم العقل بالاشتغال دون البراءه كما لا يخفى.

(الثانى) ان المقام داخل في كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير ببيان انا نعلم إجمالاً بان الجامع بين الفعل الاضطرارى و الاختيارى مشتمل على مقدار من المصلحه، و لكننا نشك في ان المقدار الباقي من المصلحه الملزمه أيضاً قائم بالجامع لتكون نتيجته التخيير بين الإتيان بالفعل الاضطرارى و الإتيان بالفعل الاختيارى، و لازم ذلك هو اجزاء الإتيان بالفعل الاضطرارى عن الواقع لأين المكلف مع الإتيان به قد امثل الواجب في ضمن أحد فرديه - وهو الاضطرارى - أو انه قائم بخصوص الفرد الاختيارى، لتكون نتيجته التعيين، و لازمه عدم اجزائه عنه، لفرض انه غير واف بتمام مصلحته فلا بد عندئذ من الإتيان به ثانياً، و حيث اننا لا نحرز هذا و لا ذاك بخصوص فبطبيعته الحال نشك في ان التكليف في المقام هل تعلق بالجامع أو بخصوص الفرد الاختيارى، و هذا معنى دوران الأمر بين التعيين و التخيير و المرجع فيه التعيين بقاعده الاشتغال.

و لناخذ بالنقد على كلا الوجهين: أما الوجه الأول فلما حققناه في محله من انه لا فرق في الرجوع إلى أصاله البراءه في موارد الشك في التكليف بين ان يكون منشئه الشك في القدره أو الشك من جهه أخرى كعدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو نحو ذلك، ضروره عدم الفرق بينهما و لا موجب لتقييد أصاله البراءه بغير الموارد الأول، فانه بلا دليل و مقتض،

و تمام الكلام فى محله. و أما الوجه الثانى فلان ما أفاده(قده)من دوران الأمر فى المقام بين التعيين و التخيير و ان كان صحيحاً إلا ان ما ذكره(قده)من ان المرجع فيه قاعده الاشتغال خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له، و السبب فى ذلك هو اننا قد حققنا فى موطنه ان المرجع فى كفاه موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو أصاله البراءه دون قاعده الاشتغال الا- فى موردين (الأول)فيما إذا دار الأمر بينهما فى الحجيه كما إذا دل دليل على وجوب شىء.

و الآخر على حرمة و فرضنا العلم الخارجى بحجيه أحدهما فى هذا الحال فعندئذ ان كان الدليلان متساويين فالحجيه تخيرييه، و ان كان أحدهما محتمل الرجحان بالإضافة إلى الآخر فهو الحجبه دونه، و ذلك لأنه اما بخصوصه حجه أو هو أحد فردى الحجيه، و هذا بخلاف الآخر، فان احتمال انه بخصوصه حجه دون ذاك غير محتمل، فاذن لا محاله تكون حجيته مشكوكه و قد ذكرنا فى محله ان الشك فى الحجيه فى مرحله الإنشاء مساوق للقطع بعدمها فى مرحله الفعلية فلا أثر له. و هذا معنى حكم العقل بالتعيين فى مثل هذا المورد (الثانى)فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى موارد التزاحم و الامتثال بيان ذلك ان الحكمين فى هذه الموارد ان كانا متساويين فالمكلف مخير بين امتثال هذا و ذاك و ان كان أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر ففى مثله تعين امتثاله بحكم العقل دون ذاك، و ذلك بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقنيه، و حيث ان المكلف فى مفروض الكلام يعلم باشتغال ذمته بالتكليف فلا- بد له من الخروج عن عهده و تحصيل الأمن من العقوبه عليه، و من الطبيعى انه لا يحصل له الأمن منها الا- بامتثال ما هو محتمل الأهميه دون غيره، بداهه ان وظيفته فى الواقع لا تخلو من ان تكون هى التخيير بينهما، أو التعيين و الإتيان بخصوص هذا، و على كلا التقديرين حيث ان امتثاله مؤمن دون امتثال غيره تعين يحكم العقل. و اما فى غير



هذين الموردين فالمرجع هو أصله البراءة، و ذلك لأن تعلق التكليف بالجامع معلوم و تعلقه بالخصوصية الزائده مشكوك فيه، و مقتضى الأصل البراءة عنه، و هذا كما في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. و بعد ذلك نقول ان دوران الأمر في المقام و ان كان بين التعيين و التخيير إلا- انه حيث كان في مقام الجعل لا- في مقام الفعلية و الامتثال فبطبيعته الحال يدخل في كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، لفرض ان تعلق الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري و الاضطراري معلوم، و تعلقه بخصوص الفعل الاختياري مشكوك فيه للشك في ان فيه ملاكاً ملزماً يخصه فمقتضى الأصل فيه البراءة و قد تحصل مما ذكرناه ان الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الأصل يقتضى البراءة عن وجوب الإتيان بالفعل الاختياري إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: و هي ان تعلق الأمر الاضطراري بالفعل الناقص و جواز البدار إليه واقعاً مع فرض تمكن المكلف من الإتيان بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار في أثناء الوقت يحتاج إلى دليل، و قد قام لدليل على ذلك في خصوص موارد التقيه و ان البدار فيها جائز كما أشرنا إليه سابقاً.

و اما فيما عدا موارد التقيه فقد أشرنا إلى ان جماعه: منهم السيد(قده) في العروه قد اختاروا ان مقتضى إطلاق دليل وجوب التيمم هو جواز البدار إليه مع احتمال ارتفاع العذر في الوقت و تمكن المكلف من الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فيه. و من هنا قال(قده) في المسأله الثالثه من أحكام التيمم الأقوى جواز التيمم في سعه الوقت و ان احتمال ارتفاع العذر في آخره أو ظن به إلى ان قال فتجوز المبادره مع العلم بالبقاء و تجب التأخير مع العلم بالارتفاع هذا حري بنا ان نقول: ان ما ذكره في مسأله التقيه في غايه الصحه و المتان و لا مناص عن الالتزام به. و أما ما ذكره في مسأله التيمم فلا

يمكن المساعدة عليه بوجه، والسبب في ذلك ما تقدم من انه لا إطلاق لأدله وجوب التيمم من الآيه و الروايات بالإضافة إلى الموارد التي لا- يستوعب العذر فيها مجموع الوقت، لفرض تمكن المكلف معه من الإتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه، و من الطبيعي ان النوبه لا تصل عندئذ إلى الصلاه مع الطهاره الترابيه.

و قد تقدمت الإشاره إلى ذلك في ضمن البحوث السالفه بشكل أوسع كما و قد بينا في مبحث الفقه بصوره موسعه ان ما ادعاهم من جواز البدار خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له و ما يظهر من بعض الروايات جوازه قد تكلمنا فيه هناك فلاحظ و اما الأدله العامه فلا تدل على مشروعيه العمل الناقص مع تمكن المكلف من الإتيان بالعمل التام في الوقت. اما حديث رفع الاضطرار و الإكراه فقد ذكرنا في محله ان مفاده نفى الحكم لا إثباته يعنى ان الوجوب المتعلق بالمركب عند اضطرار المكلف إلى ترك جزء أو شرط منه يرتفع بمقتضى هذا الحديث. و اما الاجزاء الباقيه التي تمكن المكلف منها فالحديث لا يدل على وجوبها، مثلاً إذا اضطر إلى ترك الطهاره المائيه ارتفع عنه الوجوب المتعلق بالصلاه معها. و اما وجوب الإتيان بالصلاه مع الطهاره الترابيه فهو يحتاج إلى دليل خاص، و حديث الاضطرار لا يدل على ذلك، و كذلك الحال في حديث النسيان و ما شاكله. و أضف إلى ذلك ان حديث الاضطرار أو النسيان أو نحو ذلك انما يكون رافعاً للتكليف إذا تعلق بترك الواجب في مجموع الوقت. و اما إذا تعلق بتركه في بعض الوقت لا في مجموعه فلا أثر له و لا يكون رافعاً للتكليف فان ما تعلق به الاضطرار أو النسيان أو نحو ذلك لا- يكون مأموراً به و ما هو مأمور به- هو الطبيعي الجامع بين الافراد الطوليه و العرضيه- لم يتعلق به فلا وجه لسقوط وجوبه و من هنا يظهر حال مثل قوله عليه السلام «ما من شيء حرمه الله تعالى الا و قد

أحله عند الضروره»و ذلك لوضوح انه لا يدل الا على جواز ارتكاب ما تعلق الضروره به و أجنبي عن المقام بالكلية.

و اما قاعده الميسور أو ما شاكلها فمضافاً إلى ما حققناه في محله من انه لا أصل لهذه القاعده و انها قاصره سنداً و دلالة فهي أجنبيه عن المورد و لا- صله لها به أصلاً،و ذلك لعدم تحقق موضوعها حيث ان المكلف على الفرض متمكن من الإتيان بالواجب في ضمن فرد كامل في أثناء الوقت بعد ارتفاع العذر و من المعلوم انه مانع عن صدق عنوان المعسور عليه لتصل النوبه إلى ميسوره.و على الجملة فالواجب على المكلف و هو طبعي الصلاه مع الطهاره المائيه مثلاً في مجموع الوقت المحدد له،و من الطبيعي ان تمكنه من الإتيان به في ضمن فرد كامل يوجب عدم صدق المعسور في حقه، لتكون الفرد الاضطرارى-و هو الصلاه مع الطهاره التراييه-ميسوره.

فالنتيجه في نهايه المطاف:هي عدم قيام دليل على تعلق الأمر الاضطرارى بالعمل الناقص مع تمكن المكلف من الإتيان بالعمل التام في أثناء الوقت نعم قد قام دليل خاص على ذلك في خصوص موارد التقيه.

و اما الكلام في المسأله الثالثه-و هي اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي و عدمه فيما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني أو تعبدى-فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيها على أقوال:(الأول) الاجزاء مطلقاً.(الثاني)عدمه مطلقاً.(الثالث):التفصيل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني و ما إذا انكشف بعلم تعبدى فيجزى على الثاني دون الأول (الرابع)التفصيل بين القول بالسببيه و القول بالطريقيه فعلى الأول لا مناص من الاجزاء دون الثاني(الخامس)التفصيل بين أقسام السببيه بالتزام بالاجزاء في بعضها و بعدمه في بعضها الآخر.(السادس)التفصيل بين الأمارات و الأصول بالتزام بعدم الاجزاء في موارد الأمارات و الاجزاء في موارد الأصول،و قد

اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفاية (قده).

و لكن ينبغي لنا عطف الكلام في هذا التفصيل قبل ان تحرر محل النزاع و بيان ما هو الحق في المسأله من الأقوال فنقول: قد أفاد (قده) في وجه ذلك ما إليك لفظه:

و التحقيق ان ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعده الطهاره أو الحليه بل و استصحابهما في وجه قوى و نحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه يجرى، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط و مبيناً لدائره الشرط و انه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، فانكشف الخلاف لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، و هذا بخلاف ما كان بلسان انه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا- يجرى، فان دليل حجيته حيث كان بلسان انه واجد لما هو الشرط الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان بشرطه فاقد».

توضيح أفاده (قده) هو ان الحكم الظاهري على قسمين: (أحدهما) حكم ظاهري مجعول في ظرف الشك و الجهل بالواقع حقيقه من دون نظر إلى الواقع أصلاً. (و ثانيهما) حكم ظاهري مجعول أيضاً في ظرف الشك في الواقع و الجهل به الا انه ناظر إلى الواقع و كاشف عنه. و الأول مفاد الأصول العمليه كقاعده الطهاره و الحليه و الاستصحاب و الثاني مفاد الأمارات.

اما الأول فلا- المجعول في موارد تلك الأ-صول هو الحكم الظاهري في ظرف الشك و الجهل بالواقع بما هو جهل، و من الطبيعي ان ذلك انما يكون من دون لحاظ نظرها إلى الواقع أصلاً، و لذا أخذ الشك في موضوعه في لسانها و من هنا لا يتصف بالصدق تاره و بالكذب تاره أخرى، ضروره ان الحكم

الظاهرى المجعول فى مواردها كالتهاره أوالهلىه موجد حقله قبل انكشاف الخلاف و بعد الانكشاف ىرتفع من حىنه لا من الأول كارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حتى الاستصحاب بناء على نظرىته(قده)و فى مثله لا- يعقل الانصاف بالصدق مره و بالكذب أخرى.نعم قد يكون الحكم مطابقاً للحكم الواقعى و قد يكون مخالفاً له،و لكن هذا امر آخر أجنبى عن اتصافه بهما بالكلىه كما هو واضح فالنتىجه على أساس ذلك هى حكومه تلك الأصول على الأدله الواقعىه فى مرله الظاهر و توجب توسعه دائرتها حىث ان ما دل على شرطىه التهاره أوالهلىه للصلاه مثلاً ظاهر فى التهاره أوالهلىه الواقعىه،و لكنها جعلت الشرط أعم منها و من التهاره أوالهلىه الظاهرىه، فمقتضى هذه الحكومه هو ان التهاره الظاهرىه كالتهاره الواقعىه فلا فرق بينهما من هذه الناحىه أصلاً،فكما ان المكلف إذا كان واجداً للتهاره الواقعىه واجد للشرط حقله،فكذلك إذا كان واجداً للتهاره الظاهرىه فلو صلى معها ثم انكشف الخلاف لم ىنكشف عن ان العمل فاقد للشرط، بل هو واجد له حقله و الشىء لا ىنقلب عما وقع علىه.

و بكلمه أخرى ان التهاره الظاهرىه الثابته بقاعده التهاره أوالهلىه الظاهرىه الثابته بقاعدتها أوالهلىه الظاهرىه لا واقع موضوعى لها ما عدا الشبوت فى ظرف الشك لكى تطبق الواقع مره و تخالفه مره أخرى، و من المعلوم ان ما لا واقع له لا يعقل اتصافه بالصدق و الكذب،فان معنى الصدق هو مطابقه الشىء لواقعه الموضوعى و معنى الكذب عدم مطابقته له.هذا من ناحىه.و من ناحىه أخرى انها تحكم على الأدله الواقعىه و تجعل الشرط أعم منها و من التهاره أوالهلىه الظاهرىه.فالنتىجه على ضوء ذلك:هى ان الشرط إذا كان الأعم فلا يعقل فى انكشاف الخلاف و فقدان العمل له بعد ما كان واجداً له فى ظرفه،غايه الأمر ىرتفع

بارتفاع موضوعه و هو الشك فهي أحكام ثابتة واقعاً في مرحله الظاهر ما دام الشك و الجهل بالواقع، فلو صلى المكلف مع ثوب طاهر ظاهراً أو في مكان مباح كذلك ثم بان عدمها واقعا لم ينكشف ان الصلاه فاقده للشرط في ظرفها، لفرض ان الشرط أعم منها و من الطهاره أو الحليه الظاهريه و المفروض انها واجده لها في ظرفها حقيقه فلا يعقل انكشف الخلاف بالإضافة إليها. نعم هي فاقده للطهاره أو الحليه الواقعيه، و لكن قد عرفت ان الشرط ليس خصوصها. و من هنا يظهر ان التعبير بانكشف الخلاف في أمثال هذه الموارد انما هو بلحاظ الطهاره أو الحليه الواقعيه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هي ان عدم الاجزاء في موارد هذه الأصول غير معقول فلا مناص من القول بالاجزاء.

و أما الثاني - و هو مفاد الأمارات - فلان المجعول في مواردنا انما هو حجيتها بلحاظ نظرها إلى الواقع و إثباتها له على ما هو عليه من دون جعل شيء اخر فيها في مقابل الواقع. بيان ذلك اما بناء على كون المجعول فيها هو الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى فواضح، و ذلك لأن الأماره على ضوء هذه النظرية ان كانت مطابقه للواقع أثبتت الواقع فحسب، و ان كانت خاطئه و غير مطابقه له لم تؤد إلى حكم شرعى أصلاً: لا - واقعي و لا - ظاهري أما الأول فظاهر. و أما الثاني فلنفسه فحسب فإذن حالها حال القطع المخالف للواقع. و الحكم الواقعي في موردنا و انما المجعول كما عرفت هو الطريقيه و الكاشفيه فحسب فإذن حالها حال القطع المخالف للواقع. و أما بناء على نظريته (قده) من ان المجعول فيها انما هو المنجزيه و المعذريه فائضاً الأمر كذلك، لأنها على تقدير المطابقه تثبت الواقع إثباتاً تنجزياً فحسب و على تقدير المخالفه فلا - حكم في موردنا: لا - واقعاً و لا ظاهراً، اما الأول فواضح، و أما الثاني فلما عرفت من ان المجعول في مواردنا انما هو المنجزيه و المعذريه دون شيء آخر.

و على الجملة فحال الأمارات حال القطع من هذه الناحية فلا فرق بينهما أصلاً، فكما انه لا حكم في موارد القطع المخالف للواقع لا- واقعاً و لا- ظاهراً، فكذلك لا- حكم في موارد الأمارات المخالفه له. و من هنا تتصف الأمارات بالصدق مره و بالكذب مره أخرى. فالنتيجه فى نهايه المطاف هى ان فى مقام الثبوت و ان كان لا- فرق بين الأمارات و الأصول حيث ان كليهما وظائف مجعوله للجاهل بالواقع دون العالم به، الا انهما تفترقان فى مرحله الإثبات فى نقطه واحده: و هى ان الشك قد أخذ فى موضوع الأ-صول فى لسان أدلتها، و من هنا يكون الحكم المجعول فى مواردھا فى قبال الواقع من دون نظره إليه. و هذا بخلاف الأمارات، فان الشك لم يؤخذ فى موضوعها فى لسان أدلتها و ان لسانها كما عرفت لسان إثبات الواقع و النظر إليه.

و على ضوء ذلك لا مناص من القول بعدم الاجزاء فى موارد الأمارات عند كشف الخلاف، لما عرفت من عدم الحكم فى موارد مخالفتها للواقع لا- واقعاً و لا ظاهراً، و معه كيف يتصور الاجزاء فيها. و من هنا اتفقت كلماتهم على عدم الاجزاء فى موارد القطع بالخلاف.

و غير خفى ان ما أفاده(قده)خاطئ نقضاً و حلاً.

أما الأول: فلان الالتزام بما أفاده(قده)مما لا يمكن فى غير باب الصلاه من أبواب الواجبات كالعبادات و المعاملات. و من هنا لو توضحاً بماء قد حكم بطهارته من جهة قاعده الطهاره أو استصحابها ثم انكشف نجاسته لم يلتزم أحد من الفقهاء و المجتهدين حتى هو(قده)بالاجزاء فيه و عدم وجوب إعادته، و كذا لو غسل ثوبه أو بدنه فى هذا الماء ثم انكشف نجاسته لم يحكم أحد بطهارته، و هكذا، مع ان لازم ما أفاده(قده)هو الحكم بصحة الوضوء فى المثال الأول و بطهاره الثوب أو البدن فى المثال

الثانى،لفرض ان الشرط أعم من الطهاره الظاهريه و الواقعيه،و المفروض وجود الطهاره الظاهريه هنا،و من الطبيعى ان العمل إذا كان واجداً للشرط فى ظرفه حكم بصحته،و لا يتصور فيه كشف الخلاف كما عرفت،و ارتفاعه انما هو بارتفاع موضوعه.و من هذا القبيل ما إذا افترضنا ان زيدا كان يملك داراً مثلاً ثم حصل لنا الشك فى بقاء ملكيته فأخذنا باستصحاب بقائها ثم اشتريناها منه و بعد ذلك انكشف الخلاف و بان ان زيدا لم يكن مالكاً لها فمقتضى ما أفاده(قده)هو الحكم بصحة هذا الشراء لفرض ان الاستصحاب حاكم على الدليل الواقعى و أفاد التوسع فى الشرط و جعله أعم من الملكيه الواقعيه و الظاهريه مع انه لن يلتزم و لا يلتزم بذلك أحد حتى هو(قده) فالنتيجه ان ما أفاده(قده)منقوض فى غير باب الصلاه من أبواب العبادات و المعاملات.

و أما الثانى-و هو جوابه حلا-فلان قاعدتى الطهاره و الحليه و ان كانتا تفيدان جعل الحكم الظاهرى فى مورد الشك بالواقع و الجهل به من دون نظر إليه الا- ان ذلك مع المحافظه على الواقع بدون ان يوجب جعله فى موردهما انقلابه و تهديله أصلاً،و السبب فى ذلك ما حققناه فى مورده من انه لا- تنافى و لا- تضاد بين الأحكام فى أنفسها،ضروره ان المضاده انما تكون بين الأمور التكوينييه الموجوده فى الخارج،و اما الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار المعبر فلا تعقل المضاده و المنافاه بينها أصلاً و بما ان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه و لا واقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا اعتبار الشارع إياها فى عالم الاعتبار فلا تعقل المنافاه و المضاده بينها فى أنفسها أصلاً،بداهه انه لا تنافى بين اعتبار الوجوب فى نفسه لفعل و اعتبار الحرمة كذلك له،و انما المضاده و المنافاه بينها من أحدا ناحيتين:(الأولى)بحسب المبدأ يعنى المصلحه و المفسده بناء على



مسلك العدليه من تبعيه الأحكام لهما(الثانيه)بحسب المنتهى يعنى مرحله الامتثال حيث لا يقدر المكلف على امتثال الوجوب و الحرمة المجعولين لفعل واحد فى زمن واحد كما انه لا- يمكن اجتماعهما فيه بحسب المبدأ فان المصلحه الملزمه مضاده للمفسده كذلك فلا يعقل اجتماعهما فى فعل واحد.

و على ضوء ذلك قد قلنا انه لا تنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى أصلاً لا فى نفسه و لا من ناحيه المبدأ، و لا من ناحيه المنتهى، اما الأول فلما عرفت من عدم التنافى بين الأحكام فى أنفسها. و اما الثانى فلان الحكم الظاهرى لم ينشأ عن المصلحه فى متعلقه و انما نشأ عن المصلحه فى نفسه.

و اما الثالث فلان الحكم الظاهرى انما هو وظيفه من لم يصل إليه الحكم الواقعى لا بعلم وجدانى و لا بعلم تعبدى، و اما من وصل إليه الحكم الواقعى فلا- موضوع عندئذ للحكم الظاهرى فى مادته فلا يجتمعان فى مرحله الامتثال لكى تقع المنافاه بينهما فى هذه المرحله.

و على الجملة ففى موارد وجود الحكم الظاهرى لا يجب على المكلف امتثال الحكم الواقعى، و فى موارد وجوب امتثاله لا حكم ظاهرى فى البين.

فالتتيجه:هى انه لا- تنافى بين الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى أصلاً، و عليه فالالتزام بوجود الحكم الظاهرى فى موارد قاعده الطهاره و الحليه لا ينافى الالتزام بثبوت الحكم الواقعى فى مواردهما أيضاً، بل لا مناص من الالتزام بذلك بعد بطلان التصويب و الانقلاب بكافه اشكاله و ألوانه كما حققناه فى محله.

و على ضوء هذا الأساس فلو صلى المكلف مع طهاره البدن أو الثياب ظاهراً بمقتضى قاعده الطهاره أو استصحابها و كان فى الواقع نجساً فصلاًته و ان كانت فى الظاهر محكومته بالصحة و يترتب عليها آثارها الا انها باطله فى الواقع، لوقوعها فى النجس، و عليه فإذا انكشف الخلاف انكشف انها فاقده للشرط من الأول و انه لم يأت بالصلاه المأمور بها واقعاً، و ان ما

أتى به ليس مطابقاً لها فاذن بطبيعته الحال تجب الإعادة أو القضاء، و الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري انما يكون عذراً له في تركها ما دام بقاء الجهل و الشك، و اما إذا ارتفع و انكشف الحال لم يكن معذوراً في تركها، فالأحكام الظاهرية في الحقيقة أحكام عذرية فحسب، و ليست أحكاماً حقيقية في قبال الأحكام الواقعية، و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام الجهل و إذا ارتفع ارتفع عذره، و بعده لا يكون معذوراً في ترك الواقع و ترتيب آثاره عليه من الأول.

و اما حديث حكومه تلك القواعد على الأدلة الواقعية كما تقدم ذكره فلا يجدي، و السبب في ذلك هو ان هذه الحكومه حكومه ظاهريه موقته بزمن الجهل بالواقع و الشك فيه و ليست بحكومه واقعيه، لكي توجب توسعه الواقع أو تضيقه. و نتيجة هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع.

و بكلمه أخرى ان الشرط هو الطهاره أو الحليه الواقعيه فحسب بمقتضى الأدله الواقعيه، و هذه القواعد و الأصول انما تثبت الطهاره أو الحليه في مواردنا عند الشك و الجهل بها، و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها ما دام هذا الشك و الجهل. فإذا ارتفع انكشف ان العمل فاقد له من الأول و عليه فما أتى به غير مأمور به واقعاً. و من الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور يحتاج إلى دليل خاص و إلا فمقتضى القاعده عدم اجزائه عنه.

أو فقل ان في صورته مطابقه تلك القواعد للواقع فالشرط الواقعي موجود و صحه العمل مستنده إلى وجدانه، و لا أثر عندئذ لوجود الطهاره أو الحليه الظاهريه و أما في صورته مخالفتها للواقع فأثرها ليس الا ترتيب آثار الواقع عليها تعبداً في مرحله الظاهر لا البناء على انها شرط حقيقه، كما ان الطهاره أو الحليه الواقعيه شرط كذلك، بداهه ان لسانها ليس إثبات ان الشرط أعم

منها، بل لسانها إثبات آثار الشرط ظاهراً في ظرف الشك و الجهل، و عند ارتفاعه و انكشاف الخلاف ظهر ان الشرط غير موجود. و من هنا يظهر ان هذه الحكومه انما هي حكومه في طول الواقع و في ظرف الشك به بالإضافة إلى ترتيب آثار الشرط الواقعي عليها في مرحله الظاهر فحسب، و ليست بحكومه واقعيه بالإضافة إلى توسعه دائره الشرط و جعله الأعم من الواقع و الظاهر حقيقه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: هي ان مقتضى القاعدة عند ارتفاع الجهل و كشف الخلاف عدم الاجزاء فالاجزاء يحتاج إلى دليل خاص و قد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاه دون غيره من أبواب العبادات و المعاملات و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين هذه القواعد و الأصول و بين الإمارات فانهما من واد واحد فما أفاده (قده) من التفصيل بينهما ساقط و لا أصل له كما عرفت. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى لا إشكال في ان الإمارات القائمه على الشبهات الموضوعيه كالبينه و اليد و ما شاكلهما مما يجرى في تنقيح الموضوع و إثباته خارجه عن محل البحث، و السبب في ذلك هو ان قيام تلك الإمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه و القائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيه لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه و سيأتي إن شاء الله تعالى في ضمن البحوث الآتيه ان الاجزاء في موارد الأصول و الإمارات غير معقول الا بالالتزام بالتصويب فيها، و التصويب في الإمارات الجاريه في الشبهات الموضوعيه غير معقول، بداهه ان البينه الشرعيه إذا قامت على ان المائع الفلاني خمر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عما هو عليه من هذه الناحيه، فلو كان في الواقع ماء لم يجعله خمرأً و بالعكس، كما إذا قامت على انه ماء و كان في الواقع خمرأً لم يجعله ماءً، أو إذا قامت على ان المال الذي هو لزيد

قد نقل منه بناقل شرعى إلى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف و بان انه لم ينتقل إلى غيره لم توجب انقلاب الواقع عما هو عليه و تغيره يعنى قلب ملكيه زيد إلى غيره، أو إذا افترضنا انها قامت على أن المائع الفلانى ماء فتوضأ به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً، لما عرفت من أنها لا توجب انقلاب الواقع و لا تجعله غير الماء ماء، ليكون الموضوع المذكور مجزياً عن الواقع.

و من ناحيه ثالثه قد تسالنا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهرى فيها رأساً عن محل الكلام و ذلك كما لو استظهر المجتهد معنى من لفظ و أفتى على طبقه استناداً إلى حجيه الظهور، ثم بعد ذلك انكشف انه لا ظهور له فى هذا المعنى المعين أصلاً، بل هو مجرد وهم و خيال فلا واقع موضوعى له، فعندئذ لا ريب فى عدم حجيه هذا المعنى، لعدم اندراجه تحت أدله حجيه الظهورات. و كذا لو أفتى المجتهد على طبق روايه. وقع فى سلسله سنده (ابن سنان) بتخيل انه عبد اله بن سنان الثقه ثم بان انه محمد بن سنان الضعيف، فان الاعتقاد الأول باطل حيث انه صرف وهم و خيال و لا واقع له.

فالتبجيه ان كلما كان الاشتباه فى التطبيق بتخيل ان اللفظ الفلانى ظاهر فى معنى ثم بان انه غير ظاهر فيه من الأول و كان اعتقاد الظهور مجرد و هم بلا واقعيه له، أو اعتقد ان الروايه الفلانيه روايه ثقه بتخيل ان الواقع فى سندها زراره بن أعين مثلاً ثم انكشف انها روايه ضعيفه و ان الواقع فى سندها ليس هو زراره بن أعين، بل شخص آخر لم يوثق.

أو اعتقد ان الروايه الفلانيه مسنده ثم بان انها مرسله و هكذا، فهذه الموارد بكافه اشكالها خارجة عن محل النزاع و قد تسالوا على عدم الاجزاء فيها.

و من ناحيه رابعه لا إشكال و لا خلاف أيضاً بين الأصحاب فى عدم الاجزاء فى موارد انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهريه بالعلم الوجدانى

بان يعلم المجتهد مثلاً بمخالفه فتواه السابقه للواقع.

فالتتيجه على ضوء ما قدمناه فى نهايه المطاف هى ما يلى:

إن محل النزاع فى مسألتنا هذه بين الاعلام و المحققين هو ما إذا انكشف الخلاف فى موارد الحجج و الأمارات و الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه بقيام حجه معتبره على الخلاف، و ذلك كما إذا أفتى المجتهد بعدم جزئيه شىء أو شرطيته مثلاً من جهه أصل عملى كالاستصحاب أو البراءه ثم بعد ذلك انكشف الخلاف و اطلع على دليل اجتهادى يدل على انه جزء أو شرط أو أفتى بذلك من جهه أصل لفظى كالعموم أو الإطلاق أو نحو ذلك ثم بعده انكشف الخلاف و اطلع على وجود مخصص أو مقيد أو قرينه مجاز ففى هذه الموارد يقع الكلام فى ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى إعادته أو قضاء أولاً يجزى فيه وجوه و أقوال:

و الصحيح هو التفصيل بين نظريه الطريقيه فى باب الأمارات و الحجج و نظريه السببيه، فعلى ضوء النظرية الأولى مقتضى القاعده عدم الاجزاء مطلقاً يعنى فى أبواب العبادات و المعاملات و فى موارد الأصول و الأمارات إلا أن يقوم دليل خاص على الاجزاء فى مورد. و على ضوء النظرية الثانية مقتضى القاعده الاجزاء كذلك إلا ان يقوم دليل خاص على عدمه فى مورد فلنا دعويان: (الأولى) ان مقتضى القاعده عدم الاجزاء بناء على نظريه الطريقيه و الكاشفيه (الثانية) ان مقتضى القاعده الاجزاء بناء على نظريه السببيه.

أما الدعوى الأولى فلان الأمارات على ضوء هذه النظرية تكشف عن عدم إتيان المكلف بالمأمور به الواقعى فى هذه الشريعة، و ان ما أتى به ليس بمأمور به كذلك، و المفروض ان الصحه انما تنتزع من مطابقه المأتى به المأمور به فى الخارج الموجبه لسقوط الإعادته فى الوقت و القضاء فى خارجه

كما ان الفساد ينتزع من عدم مطابقته له المترتب عليه وجوب الإعادة و القضاء. و من الطبيعي ان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه، و هذا معنى قولنا ان مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء و لكن قد يقال ان الاجزاء هو المطابق للقاعده و استدلل عليه بان انكشاف الخلاف إذا كان بقيام حجه معتبره كما هو مفروض الكلام فلا علم بكون الحجه الأولى باطله و مخالفه للواقع كما هو الحال فيما إذا كان انكشاف الخلاف بعلم وجداني، بل الحجه السابقه كاللاحقه من هذه الناحيه، فكما يحتمل أن تكون الحجه اللاحقه مطابقه للواقع، فكذلك يحتمل أن تكون الحجه الأولى مطابقه له و ان كان الواجب على من قامت عنده الحجه الثانيه و على مقلديه العمل باجتهاده الثاني المستند إلى هذه الحجه الفعليه، دون اجتهاده السابق المستند إلى الحجه السابقه، و السبب في ذلك هو أن حجه السابقه انما تسقط في ظرف وصول الحجه اللاحقه اما في ظرفها فهي باقيه على حجيتها، بداهه انه لا يعقل كشف الحجه اللاحقه عن عدم حجه السابقه في ظرفها، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، فإذا كانت السابقه متصفه بالحجيه في ظرفها كما هو المفروض فكيف يعقل كشف اللاحقه عن عدم حجيتها فيه، فالتبدل في الحجيه من التبدل في الموضوع لا- من كشف الخلاف و عدم الثبوت في الواقع، و عليه فلا وجه لبطان الأعمال الماضيه المستنده إلى الحجه السابقه.

و بكلمه أخرى أن الواقع كما هو مجهول له في ظرف اجتهاده الأول كذلك هو مجهول في ظرف اجتهاده الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا، فقيام الحجه الثانيه على خلاف الأولى لا يعين بمؤداها الواقع الحقيقي لكي يستلزم خطأ الأولى و عدم مطابقته للواقع، بداهه انه كما يحتمل خطأ الأولى و عدم مطابقه مؤداها للواقع كذلك يحتمل خطأ الثانيه و عدم مطابقه

مؤداها له، فهما من هذه الناحية على نسبه واحده. هذا من ناحية. و من ناحية أخرى أنا قد ذكرنا في غير مورد أن الأثر إنما يترتب على الحجية الفعلية الواصلة إلى المكلف صغرى و كبرى- و هو تنجيز الواقع عند المصادفه و التعذير عند الخطاء و صحه الإسناد و الاستناد- و أما الحجية المجعوله في مرحله الإنشاء التي لم تصل إلى المكلف صغرى و كبرى فلا أثر لها أصلاً، مثلاً إذا علم بحجيه البيئه في الشريعة المقدسه و علم بقيامها على نجاسه شىء تترتب عليها آثارها و هى التنجيز و التعذير و صحه الإسناد و الاستناد. و أما إذا علم بحجيتها و لكن لم يعلم بقيامها على نجاسته في الخارج أو علم بقيامها عليها و لكنه لم يعلم بحجيتها في الشريعة المقدسه لم يترتب عليها تنجيز نجاسه ذلك الموضوع الخارجى، بل تبقى مشكوكه فالمرجع فيها الأصول العمليه من الاستصحاب أو قاعده الطهاره.

و على الجملة فالحجيه متقومه بالوصول فان وصلت إلى المكلف صغرى و كبرى لم يبق موضوع للأصل العملى، و ان لم تصله و لو بإحدى مقدمتيها فالموضوع للأصل العملى موجود حقيقه- و هو الشك في الحكم الواقعى- و من ناحية ثالثه أن انكشف الخلاف في الحجيه أمر غير معقول، و التبديل فيها دائماً يكون من التبديل في الموضوع و ارتفاع الحكم بارتفاعه لا عدم ثبوته من الأول كما هو واضح.

و ان شئت قلت: أن المقام نظير النسخ في الأحكام الشرعيه فكما ان حقيقه النسخ انتهاء الحكم بانتهاؤ أمده و مدته عمره و ثبوت الحكم حقيقه قبل انتهائه فكذلك حجيه الأماره الأولى، فانها منتهيه بانتهاؤ أمدها و مدته عمرها- و هو الظفر بالحجه الثانيه و وصولها- حيث انها ثابتة حقيقه قبل ذلك، و السبب في ذلك: هو ما عرفت من أن اتصاف الأماره بالحجه متقومه

بالوصول إلى المكلف بصغرها و كبرها فمتى وصلت إليه كذلك اتصفت بالحجيه و الا- لم يعقل اتصافها بها. و على هذا فالحجه الثانيه ما لم تصل إلى المكلف لا- يعقل كونها مانعه عن اتصاف الحجه السابقه بها و لا توجب رفع اليد عنها أصلاً، و ذلك لفرض انها قبل وصولها لم تكن حججه لتكون مانعه عن حجيتها و رافعه لها، فإذا وصلت فبطبيعته الحال كانت رافعه لحجيتها من حين الوصول، لفرض ان اتصافها بالحجيه من هذا الحين فلا- يعقل أن تكون رافعه لها قبله، فاذن لا مانع من اتصافها بالحجيه فى وقتها و قبل الظفر بحجيه الحججه الثانيه، و لا مزاحم لها فى هذه الفتره من الزمن، و لا موجب لرفع اليد عنها فى تلك الفتره.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي: هى انه لا مناص من الالتزام بصحة الأعمال الماضيه المطابقه مع الحججه السابقه، و لا موجب لا عاداتها أو قضائها فى الوقت أو خارجه، لفرض انها صادرة عن المكلف على طبق الحججه فى ظرفها واقعاً، و معه لا مقتضى لبطلانها أصلاً، و من البديهي ان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

و لناخذ بالنقد عليه بيان ذلك: أن مقتضى الأماره الثانيه- سواء فيها القول باتصافها بالحججه الفعلية من الأول، أو القول باتصافها بها كذلك من حين وصولها و الظفر بها- هو عدم الاجزاء.

أما على التقدير الأول فواضح حيث انه بعد انكشاف الخلاف ظهر ان الأماره الثانيه كانت حججه من الأول، و الأماره الأولى لم تكن حججه كذلك، و صرف الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعى له لا- أثر له أصلاً. و نتيجه ذلك بطبيعته الحال بطلان الأعمال الماضيه و وجوب إعادتها أو قضائها حيث انها لم تكن مطابقه للحججه فى ظرف حدوثها، بل كانت مخالفه لها من ذلك الوقت على الفرض، غايه الأمر أن المكلف جاهل



بذلك، ومع كيف يمكن القول بالاجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء. و لكن هذا التقدير مجرد فرض لا واقع له، و ذلك لما عرفت من أن حجيه الأماره فعلا متقومه بالوصول فلا يعقل اتصافها بها كذلك من دون وصولها إلى المكلف صغرى و كبرى. و ان شئت قلت: ان الحجيه و ان كانت كغيرها من الأحكام الشرعيه، فكما ان لها مرتبتين:

مرتبه الإنشاء، و مرتبه الفعلية، فكذلك للحجيه مرتبتين: مرتبه إنشائها و هى جعلها على نحو القضييه الحقيقيه و لا أثر لها فى هذه المرتبه، و مرتبه فعليتها: و هى مرتبه ترتب الآثار عليها، و من الطبيعى ان هذه المرتبه تتوقف على وصولها إلى المكلف حيث ان الآثار المرغوبه منها كالتنجيز و التعذير و صحه الإسناد و الاستناد لا تترتب عليها الا بعد فعليتها و وصولها ضروره انه لا معنى لحجيه شىء فعلا الا ترتيب تلك الآثار عليه.

و أما على التقدير الثانى فلان الصفه الحجيه و ان كانت تحدث للأماره المتأخره بعد الظفر بها و وصولها، و لا معنى لاتصافها بها قبل ذلك.

و من هنا قلنا ان انكشاف الخلاف فى الحجيه أمر غير معقول، و التبديل فيها انما هو من التبديل فى الموضوع الا ان مدلولها أمر سابق حيث أنها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعه المقدسه من دون اختصاصه بزمن دون آخر و بعصر دون عصر، و ذلك كما إذا افترضنا ان المجتهد أفتى بطهاره شىء من جهه قاعده الطهاره ثم وجد ما يدل على نجاسته كالأستصحاب مثلا كما إذا علم أن حالته السابقه هى النجاسه، فهذا لا يكشف عن عدم حجيه القاعده فى ظرفها، و انما يوجب سقوطها من حين قيامه عليها حيث انه لا- يكون حجه الا بعد العلم بها فان موضوعه و هو الشك فى البقاء لا يتحقق الا من هذا الحين فكيف يعقل ان يكون رافعاً لحجيه

القاعده فى وقتها و كاشفاً عنه كذلك. نعم مفاده أمر سابق و لذا وجب ترتيب الأثر عليه من السابق، و مثله ما إذا أفتى على طبق عموم بعد الفحص عن مخصصه و عدم الظفر به فلا يكون الظفر به بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجيه العام قبله حيث أنه لا يكون حجه الا بعد وصوله لا مطلقاً نعم مدلوله كان مطلقاً و هو يحكى عن ثبوته فى الشريعه المقدسه كذلك.

و من الطبيعى أن مقتضى حجيه ذلك ثبوت مدلوله من الابتداء، و لازم هذا هو أن العمل المأتى به على طبق الحججه السابقه حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل، لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به فى الواقع—و هو مدلولها— و كون الحججتان تشتركتان فى احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضر بذلك بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحججه الثانيه حسب أدله اعتبارها و عدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاءً. و من الطبيعى ان صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء، بداهه انه لا مؤمن معه من العقاب، فان الحججه السابقه و ان كانت مؤمنه فى ظرف حدوثها الا انها ليست بمؤمنه فى ظرف بقائها، لفرض سقوطها عن الحجيه و الاعتبار بقاء بعد الظفر بالحججه الثانيه و تقديمها عليها بأحد أشكال التقديم من الحكومه أو الورود أو التخصيص أو التقييد أو غير ذلك، و عليه فلا مؤمن من العقاب على ترك الواقع، و لأجل ذلك وجب بحكم العقل العمل على طبق الحججه الثانيه و إعادة الأعمال الماضيه حتى يحصل الأمن.

و أما القضاء فلاجل ان ما أتى به المكلف على طبق الحججه الأولى غير مطابق للواقع بمقتضى الحججه الثانيه، و عليه فلا بد من الحكم ببطلانه، و معه حيث يصدق عنوان فوت الفريضه فبطبيعته الحال يجب القضاء بمقتضى

ما دل على ان موضوعه هو فوت الفريضه،فمتى تحقق تحقق وجوب القضاء، إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة:و هي أن مقتضى القاعده عدم الـجزاء فى جميع موارد كشف الخلاف و عدم مطابقه العمل المأتى به للواقع سواء أ كانت من موارد التبدل فى الرأى أو من موارد الرجوع إلى مجتهد آخر بلاـ فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات،و الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيه،و موارد الأصول و الأمارات،و موارد كشف الخلاف بالعلم الوجدانى و كشف الخلاف بالعلم التعبدى الا فيما قام دليل خاص على الاجزاء كما قام فى خصوص الصلاه حيث دل حديث لا تعاد على عدم وجوب الإعادة فى غير الخمسه المذكوره فيها، كما ستجىء الإشاره إلى ذلك من هذه الناحيه إن شاء الله تعالى.هذا كله بناء على حججه الأمارات على ضوء نظريه الطريقيه و الكاشفيه.

و أما بناء على حجيتها على ضوء نظريه السببيه و الموضوعيه فينبغى لنا التكلم فيها فى مقامين.

(الأول)فى بيان حقيقه السببيه و اقسامها.

(الثانى)فى بيان ما يترتب على تلك الأقسام.

أما المقام الأول فالسببيه على وجوه:

(الأول)ما نسب إلى الأشاعره—و ان كانت النسبه غير ثابتة—من ان الله تعالى لم يجعل حكما من الأحكام فى الشريعه المقدسه قبل تأديه نظر المجتهد إلى شىء و انما يدور جعله مدار تأديه نظريه المجتهد و رأيه فكلما أدى إليه رأيه من الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك فى مورد بسبب قيام أماره أو أصل جعل الشارع ذلك الحكم فيه،و إذا تبدل رأيه إلى رأى آخر كان من التبدل فى الموضوع و انقلاب الحكم بانقلابه،و لا يعقل فيه كشف الخلاف أصلا كيف حيث لا واقع ما وراء رأيه،و بكلمه أخرى ان هذا

القول يرتكز على أساس انه لا مقتضى فى الواقع من المصالح أو المفاسد قبل قيام الأماره و تأديتها إلى شىء ليكون منشأ لجعل الحكم فيه، و انما تحدث المصلحه أو المفسده فى فعل بسبب قيام أماره على وجوبه أو على حرمة، و لذا جعل الشارع الحكم على طبق ما أدت إليه فالنتيجه ان مرد القول بهذه السببيه إلى خلو صفحه الواقع عن الحكم قبل تأديه الأماره إليه و قيامها عليه فلا يكون فى حتى الجاهل مع قطع النظر عنها حكم أصلاً.

(الثانى) ما نسب إلى المعتزله و هو أن يكون قيام الأماره سبباً لكون الحكم الواقعى بالفعل هو المؤدى، و ذلك لأن قيام الأماره يوجب احداث مصلحه أو مفسده فى متعلقه، و حيث ان الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها فبطبيعه الحال ينحصر الحكم الواقعى الفعلى فيه. و بكلمه أخرى ان المعتزله قد اعترفت بثبوت الأحكام الواقعيه فى الشريعه المقدسه المشترك فيها بين العالم و الجاهل. و لكن على الرغم من ذلك يقول بانحصار الأحكام الواقعيه الفعليه فى مؤديات الحجج و الأمارات و لا حكم فى غيرها الا شأناً و اقتضاءً.

بيان ذلك هو ان الأماره القائمه على شىء لا تخلو من ان تكون مطابقه للواقع أو تكون مخالفه له فعلى الأول فهى توجب فعليه الواقع فحسب و على الثانى فحيث انها توجب احداث مصلحه فى المؤدى أقوى من مصلحه الواقع فهى بطبيعه الحال كما توجب اضمحلال مصلحه الواقع و جعلها بلا- أثر كذلك توجب جعل الحكم على طبقها. فالنتيجه انها توجب انقلاب الواقع و تغييره و جعل المؤدى على خلافه. ثم ان السببيه بهذا المعنى تمتاز عن السببيه بالمعنى الأول فى نقطه و تشترك معها فى نقطه أخرى. اما نقطه الامتياز فهى ان الأولى تقوم على أساس اختصاص الأحكام الواقعيه بالعالمين بها و عدم ثبوت الحكم فى حق الجاهل، و لذا لا يتصور على ضوءها الخطأ

فى آراء المجتهدين حيث لا- واقع ما عداها.و الثانى تقوم على أساس ثبوت الواقع المشترك بين العالم و الجاهل، و لذا تختص بسببها لجعل المؤدى فى صورته المخالفه فحسب. و أما نقطه الاشتراك: فهى انهما تشتركان فى اختصاص الأحكام الواقعيه الفعلية بمؤديات الأمارات فلا حكم واقعى فعلى فى غيرها أصلا.

(الثالث): ما نسب إلى بعض الإماميه و هو ان يكون قيام الأماره سبباً لإحداث المصلحه فى السلوك على طبق الأماره و تطبيق العمل على مؤداها، مع بقاء الواقع على ما هو عليه من دون ان يوجب التغيير و الانقلاب فيه أصلا، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى يوم الجمعه مثلاً- و فرضنا ان الواجب فى الواقع هو صلاه الظهر لم توجب تغيير الواقع و انقلابه و جعل غير الواجب واجباً، بل الواجب الواقعى باق على ما كان عليه رغم ان الأماره قامت على خلافه، كما ان صلاه الجمعه بقيت على ما كانت عليه من عدم الوجوب فى الواقع، فوجود الأماره و عدمها بالإضافة إلى الواقع على نسبه واحده. نعم هذه الأماره سبب لحدوث مصلحه فى السلوك على وفقها، و بها يتدارك ما فات من مصلحه الواقع، و على الجملة فكما لا دخل للأماره فى جعل الأحكام، فكذلك لا دخل لها فى فعليتها، فالأحكام الواقعيه فعلية رغم قيام الأمارات على خلافها فلا تتغير به. و السر فى ذلك هو ان قيام الأماره لو كان موجباً لحدوث المصلحه فى المؤدى فبطبيعته الحال أوجب انقلاب الواقع.

و أما إذا لم يوجب حدوث مصلحه فيه كما هو المفروض فى المقام فاستحال ان يكون موجباً لانقلاب الواقع. و أما إيجابه حدوث مصلحه فى السلوك فهو غير مناف لمصلحه الواقع أصلا، و هذه المصلحه تختلف باختلاف السلوك كما أو ضحناه فى مبحث الظن.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطه الامتياز بين السببيه بهذا المعنى و السببيه بالمعنيين الأولين كما لا يخفى.

و بعد ذلك نقول اما على ضوء السببيه بالمعنى الأول فلا- مناص من القول بالاجزاء حيث لا واقع على الفرض ما عدا مؤدى الأماره لنبحث عن ان الإتيان به مجز عنه أولا فلو تبدل رأى المجتهد إلى رأى آخر على خلاف الأول كان من تبدل الموضوع لا من انكشاف الخلاف، فالإتيان بما أدى إليه رأيه إتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولى لا انه إتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ليقع البحث عن اجزائه عن الأول، الا ان السببيه بذلك المعنى غير معقوله فى نفسها، بداهه ان تصورها فى نفسه كاف للتصديق ببطلانها بلا حاجه إلى إقامه برهان عليه من لزوم دور أو نحوه، كيف حيث ان هذا المعنى من السببيه خلاف الضروره من الشرع و يكذبه الكتاب و السنه، إذ لازمه بطلان بعث الرسل و إنزال الكتب على انه لو لم يكن حكم مجعول فى الواقع قبل قيام الأماره عليه فالأماره تحكى عن أى شىء و انها تؤدى إلى أى حكم و هل يعقل الكشف من دون مكشوف و الحكايه من دون محكى فلو توقف ثبوته على قيام الأماره عليه لزم الدور أو الخلف و أضف إلى ذلك ان اختصاص الأحكام الشرعيه بمن قامت عنده الأماره خلاف الضروره و المتسالم عليه بين الأصحاب، و تكذبه الإطلاقات الأولى حيث ان مقتضاها ثبوت الأحكام الشرعيه فى الواقع مطلقا من دون فرق بين العالم و الجاهل.

و اما على ضوء السببيه بالمعنى الثانى فالامر أيضاً كذلك يعنى أنه لا مناص من القول بالاجزاء حيث انه لا واقع على ضوئها أيضاً فى مقابل مؤدى الأماره ليقع البحث عن ان الإتيان به هل هو مجزئ عنه أم لا، بل الواقع هو مؤدى الأماره، فالإتيان به إتيان بالواقع هذا من ناحيه. و من

ناحية أخرى ان السببيه بهذا المعنى و ان كان امراً معقولاً- بحسب مقام الثبوت و لا مانع فى نفسه من الالتزام بانقلاب الواقع و تغييره بقيام الأماره على خلافه بان يكون ثبوت الواقع مقيداً بعدم ذلك نظير تقييد ثبوت الأحكام الواقعيه بغير موارد الاضطرار و الضرر و الحرج و ما شاكلها إلا ان الأدله لا تساعد على ذلك: اما الإطلاقات الأوليه فلان مقتضاها ثبوت الأحكام الواقعيه للعالم و الجاهل و لا- دليل على تقييدها بعدم قيام الأماره على الخلاف كما قام الدليل على تقييدها بغير موارد الضرر و الحرج و ما شاكلهما. فالنتيجه ان التقييد يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه.

و أما أدله الاعتبار فلا تخلو من ان تكون هى السيره العقلانيه أو تكون غيرها من الآيات أو الروايات، فعلى كلا التقديرين لا يدل على سببيه الأمارات.

أما على الأول فواضح حيث ان سيرتهم قد جرت على العمل بها بملاك كونها طريقاً إلى الواقع و كاشفاً عنه، و انهم يعاملون معها معاملة العلم و القطع من جهه كونها منجزه للواقع على تقدير الإصابه، و معذره على تقدير الخطأ، و هذا هو مرد الطريقيه و الكاشفيه، بداهه انه ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببيه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الشارع قد أمضى تلك السيره على ما هى عليه، فالنتيجه على ضوءهما هى ان اعتبار الحجج و الأمارات من باب الكاشفيه و الطريقيه لا من باب السببيه و الموضوعيه.

و أما على الثانى فائضاً كذلك، فان الظاهر من الآيات و الروايات هو إمضاء ما هو حجه عند العقلاء فلا تدلان على حجه شىء تأسيساً.

و من هنا لم نجد فى الشريعه المقدسه أن يحكم الشارع باعتبار أماره تأسيساً نعم قد زاد الشارع فى بعض الموارد قيداً فى اعتبارها و لم يكن ذلك القيد

معتبراً عند العقلاء. وقد تحصل من ذلك أن الحجية التأسيسية لم توجد في الشريعة المقدسه، ليتوهم انها كانت من باب السببيه. على انه لا ملازمه بينها و بين السببيه أصلاً.

فالتتيجه لحد الآن قد أصبحت أن السببيه بهذا المعنى و ان كانت معقوله في ذاتها و لا يترتب عليها المحاذير المترتبه على السببيه بالمعنى الأول الا انها خلاف الضروره و إطلاقات الأدله التي تقتضى عدم اختصاص مداليلها بالعالمين بها.

و ما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من أنه قد تواترت الاخبار و الآثار على اشتراك الأحكام الواقعيه بين العالم و الجاهل لعله أراد منها الروايات الداله على ثبوت الأحكام مطلقاً أو أراد اخبار الاحتياط و البراءه أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك، و الا فلم ترد روايه واحده تدل على أن الأحكام الواقعيه مشتركه بين العالمين بها و الجاهلين.

و أما السببيه بالمعنى الثالث فالكلام يقع فيها من جهات ثلاث:

(الأولى) اننا قد حققنا في محله أنه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحه التي تسمى بالمصلحه السلوكيه لتصحيح اعتبار الأمارات و حجيتها، و السبب في ذلك هو أن اعتبار الأمارات من دون أن ترتب عليه مصلحه و ان كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم الا أنه يكفي في ذلك ترتب المصلحه التسهيليه عليه، حيث أن تحصيل العلم الوجداني بكل حكم شرعى لكل واحد من المكلفين غير ممكن في زمان الحضور فضلاً عن زماننا هذا، و لو أمكن هذا فبطبيعته الحال كان حرجياً لعامه المكلفين في عصر الحضور فما ظنك في هذا العصر. و من الواضح ان هذا مناف لكون الشريعه الإسلاميه شريعه سهله و سمحه. و على هذا الضوء فلا بد للشارع من نصب



الطرق المؤديه غالباً إلى الأحكام الواقعيه و ان كان فيها ما يؤدي على خلاف الواقع أيضاً.

و بكلمه أخرى ان المصلحه التسهيليّه بالإضافه إلى عامه المكلفين تقتضى ذلك. نعم من كان مباشراً للإمام عليه السلام كعائلته و متعلقيه يمكن له تحصيل العلم فى كل مسأله بالسؤال عنه عليه السلام و كيف كان فمع وجود هذه المصلحه لا مقتضى للالتزام بالمصلحه السلوكيه أصلاً.

(الثانيه) اننا قد أثبتنا فى الجبهه الأولى انه لا موجب و لا مقتضى للالتزام بها أصلاً و لكننا نتكلم فى هذه الجبهه من ناحيه أخرى و هى: أن فى الالتزام بها هل هو محذور أو لا فيه وجهان: فذهب شيخنا العلامة الأنصارى (قده) و تبعه فيه شيخنا الأستاذ (قده) إلى انه لا محذور فى الالتزام بها أصلاً، و لكن الصحيح هو انه لا يمكن الالتزام بها، و ذلك لاستلزام القول بها التصويب و تبدل الحكم الواقعي، و السبب فيه هو اننا إذا افترضنا قيام مصلحه فى سلوك الأماره التى توجب تدارك مصلحه الواقع فالإيجاب الواقعي عندئذ تعييناً غير معقول، كما إذا افترضنا ان القائم بمصلحه إيقاع صلاه الظهر مثلاً فى وقتها امران. (أحدهما) الإتيان بها فى الوقت. (الثانى) سلوك الأماره الداله على وجوب صلاه الجمعه فى تمام الوقت من دون كشف الخلاف فيه، فعندئذ امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص صلاه الظهر، لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحيه، و عدم الموجب له من ناحيه أخرى بعد ما كان كل من الأمرين وافياً بغرض المولى، فعندئذ لا مناص من الالتزام بكون الواجب الواقعي فى حق من قامت عنده أماره معتبره على وجوب صلاه الجمعه مثلاً هو الجامع بينهما على نحو التخيير: اما الإتيان بصلاه الظهر فى وقتها، أو سلوك الأماره المذكوره، و معه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم و الجاهل، فانه

بطبيعته الحال يكون تعيينياً في حق العالم، و تخييرياً في حق الجاهل. و هذا خلاف الضروره و الإجماع و إطلاقات الأدله التي مقتضاها عدم الفرق بينهما بالإضافه إلى الأحكام الواقعيه.

فالتتيجه ان مرد هذه السببيه إلى السببيه بالمعنى الثانى فى انقلاب الواقع و تبدله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

(الثالثه): ان شيخنا الأستاذ(قده) قد ذكر ان حال هذه السببيه حال الطريقيه فى عدم اقتضاها الاجزاء، فكما ان الاجزاء على ضوء القول بالطريقيه يحتاج إلى دليل و الا فمقتضى القاعده عدمه، فكذلك على ضوء القول بهذه السببيه، توضيح ما أفاده(قده) هو ان المصلحه القائمه بسلوك الأماره تختلف باختلاف السلوك -و هو الزمان المذى لم ينكشف الخلاف فيه- فان كان السلوك بمقدار فضيله الوقت فكانت مصلحته بطبيعته الحال بمقدار يتدارك بها مصلحتها فحسب، لأن فوتها مستند إليه دون الزائد، و أما مصلحه أصل الوقت فهي باقيه فلا بد من استيفائها بالإعاده، و ان كان بمقدار تمام الوقت و كان انكشاف الخلاف فى خارجه فطبعاً كانت مصلحته بمقدار يتدارك بها مصلحه تمام الوقت الفائتة، و أما مصلحه أصل العمل فهي باقيه فلا بد من استيفائها بالقضاء فى خارج الوقت.

و لناخذ لتوضيح ذلك مثالا و هو ما إذا افترضنا ان الواجب فى الواقع هو صلاه الظهر، و لكن الأماره المعتبره قامت على وجوب صلاه الجمعه فى يومها، و المكلف قد قام بالعمل على طبق هذه الأماره و أتى بصلاه الجمعه ثم انكشف الخلاف، فعندئذ ان كان كشف الخلاف فى ابتداء الوقت فالتدارك هو خصوص مصلحه وقت الفضيله دون مصلحه نفس

العمل فى تمام الوقت،لفرض ان سلوكها كان بهذا المقدار،فاذن لا محاله تجب الإعادة،و ان كان فى خارج الوقت،فالمتدارك هو مصلحه الوقت خاصه دون المصلحه القائمه بذات العمل فى الواقع،و من الطبيعى انها تقتضى الإتيان به فى خارج الوقت،و ان لم ينكشف الخلاف إلى ما دام العمر فالمتدارك هو تمام مصلحه الواقع.و قد تحصل من ضوء هذا البيان ان الالتزام بالسبب بهذا الإطار لا يستلزم التصويب فى شىء،بل هى فى طرف النقيض معه،حيث ان حالها حال الطريقيه فى النتيجة-و هى عدم اقتضاها للاجزاء-فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)بيان ذلك:هو انا قد حققنا فى مورده ان القول بان القضاء تابع للأداء لا يمكن إتمامه بدليل،و السبب فيه هو ان هذا القول يقوم على أساس ان تكون الصلاه مصلحتان ملزمتان:إحدهما تقوم بذات الصلاه.و الأخرى تقوم بحصه خاصه منها -و هى الصلاه فى الوقت-و على هذا فبطبيعته الحال يتعلق بها امران:

أحدهما بطبيعى الصلاه على نحو الإطلاق.و الآخر بحصه خاصه منها، و من المعلوم ان سقوط الأمر الثانى بسقوط موضوعه كخروج الوقت لا يستلزم سقوط الأمر الأول،لعدم الموجب له،فعندئذ ان ترك المكلف الصلاه فى الوقت عصبياً أو نسياناً و جب عليه الإتيان بها فى خارج الوقت، فان سقوط الأمر المتعلق بالصلاه المقيده فى الوقت لا يستلزم سقوط الأمر المتعلق بها على نحو الإطلاق،و هذا معنى القول بكون القضاء تابعاً للأداء فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)انما يتم على ضوء هذا القول و لكنه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلا،و السبب فى ذلك ما ذكرناه فى الدورات السابقه،و سنذكره إن شاء الله تعالى فى هذه الدوره أيضاً من ان حال تقييد الأمور به كالصلاه مثلا بالوقت كحال تقييده بغيره من القيود،فكما ان

المتفاهم العرفى من تقييده بأمر زمانى هو وحده المطلوب لا تعدده و أن المأمور به هو الطبيعى المقيّد بهذا القيد، فكذلك المتفاهم العرفى من تقييده بوقت خاص فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً: هذا فى التقييد بالمتصل واضح كقوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» حيث لا يستفاد منه عرفاً إلا أمر واحد متعلق بحصه خاصه من الصلاة - وهى الصلاة، فى هذا الوقت الخاص - لفرض عدم انعقاد ظهور للمطلق فى الإطلاق. و اما إذا كان التقييد بدليل منفصل فقد يتوهم تعدد المطلوب ببيان انه لا يوجب انقلاب ظهور المطلق فى الإطلاق إلى التقييد، غاية الأمر انه يدل على انه مطلوب فى الوقت أيضاً. فالنتيجه هى تعدد المطلوب بمعنى ان الفعل مطلوب فى الوقت لأجل دلالة هذه القرينه المنفصله، و مطلوب فى خارجه لأجل إطلاق الدليل الأول.

و لكن هذا التوهم خاطئ جداً، و ذلك لعدم الفرق فى ذلك بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله، فكما ان القرينه المتصله تدل على التقييد و على كون مراد المولى هو المقيّد بهذا الزمان الخاص، فكذلك القرينه المنفصله، فانها تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به و كون المراد الجدى من الأول هو المقيّد. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان القرينه المتصله مانعه عن ظهور الدليل فى الإطلاق، و معها لا - ينعقد له ظهور، و القرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره فى الإطلاق دون أصله. و لكن من الواضح ان مجرد هذا لا - يوجب التفاوت بينهما فى محل الكلام، ضروره انهما تشتركان فى سقوط الإطلاق عن الحجيه و الكاشفيه عن المراد الجدى و عدم إمكان التمسك به، غاية الأمر على الأول سقوطه عنها بسقوط موضوعها، و على الثانى سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها و قد تحصل من ذلك ان دليل التقييد بمقتضى الفهم العرفى كاشف

عن أن مراد المولى من الأول كان هو المقيد و لم يكن المطلق مراداً له أصلاً، و لا فرق في ذلك بين كون القيد زماناً أو زمانياً و لو لا ذلك أى كشف دليل التقييد بمقتضى الظهور العرفى عما عرفت لا نسد باب حمل المطلق على المقيد.

فالتوجه على ضوء هذا البيان أمران:(الأول) أن القضاء يحتاج إلى أمر جديد فلا أصل للقول بأنه تابع للأداء فلو ترك المكلف الصلاة في الوقت عصيانياً أو نسياناً فالامر بها في خارج الوقت يحتاج إلى دليل.

(الثاني) أن سلوك الأماره في مجموع الوقت إذا كان وافياً بمصلحه الصلاة في الوقت كما هو مقتضى القول بالسببيه بهذا المعنى لا- مناص من القول بالاجزاء، و بذلك يفترق القول بهذه السببيه عن القول بالطريقيه حيث أن مقتضى القاعده على القول بالطريقيه هو عدم الاجزاء و مقتضى القاعده على القول بها هو الاجزاء فالصحيح أن السببيه بهذا المعنى تشترك مع السببيه بالمعنى الأول و الثانى فى هذه النتيجة، لا مع الطريقيه، فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من أن حالها حال الطريقيه من هذه الناحيه خاطئ جداً و لا يمكن المساعده عليه بوجه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى أن الأمارات على القول بالسببيه بتمام اشكالها تفيد الاجزاء، و عدم الاجزاء يحتاج إلى دليل و على القول بالطريقيه لا تفيد الاجزاء، فالاجزاء يحتاج إلى دليل من دون فرق فى ذلك بين الأمارات و الأصول العمليه، و من دون فرق فيه بين كون كشف الخلاف بالعلم الوجدانى و العلم التعبدى. و قد تقدم جميع ذلك فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع. هذا كله فيما إذا علم حال الأماره من ناحيه السببيه أو الطريقيه.

و أما إذا شك فى ذلك و لم يعلم أن اعتبارها على نحو السببيه حتى

تفيد الاجزاء أو على نحو الطريقيه حتى لا تفيده فقد ذكر المحقق صاحبه الكفايه(قده)التفصيل بين الإعادة و القضاء و إليك نصّ كلامه.

و أما إذا شك و لم يحرز انها على أى الوجهين فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعادة فى الوقت، و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً فى الوقت لا يجدى و لا يثبت كون ما أتى به مسقطاً الا على القول بالأصل المثلث و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى به، و هذا بخلاف ما إذا علم انه مأمور به واقعاً و يشك فى انه يجرى عما هو المأمور به الواقعى الأولى كما فى الأوامر الاضطراريه أو الظاهريه بناءً على ان تكون الحجيه على نحو السببيه فقضيه الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمّه يقيناً، و أصالة عدم فعليه التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف. و أما القضاء فلا يجب بناء على انه فرض جديد و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان الا على القول بالأصل المثلث و إلا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً.

و ملخص ما أفاده(قده) ما يلى: أما وجوب الإعادة فيما إذا انكشف الخلاف فى الوقت فلأجل ان الذمّه قد اشتغلت بتكليف فعلى يقيناً و يشك فى ان الإتيان بمؤدى الأماره يفيد الاجزاء عما اشتغلت به الذمّه أو لا يفيد و منشأ الشك هو الشك فى كيفيه حجيه الأماره و انها هل تكون على نحو السببيه أو على نحو الطريقيه، و مع هذا الشك تجرى أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف الواقعى و هى مقتضيه للإعادة، بل يكفى فى وجوبها نفس الشك فى الفراغ. و أما القضاء فبما انه بفرض جديد و قد أخذ فى موضوعه عنوان الفوت و هو فى المقام غير محرز فلا يجب.

و لناخذ بالنظر على ما أفاده(قده) اما ما أفاده بالنسبه إلى عدم

وجوب القضاء فمتين جداً و لا- مناص عنه. و اما ما أفاده بالإضافه إلى وجوب الإعاده فى الوقت فهو قابل للنقد و المؤاخذه. و السبب فى ذلك ما قدمناه فى ضمن البحوث السابقه من ان مقتضى القاعده على القول بالسببيه بالمعنى الأول و الثانى هو الاجزاء، بل لا مناص عنه حيث انه لا واقع على ضوء هذين القولين ما عدا مؤدى الأماره، و كذا الحال على القول بالسببيه بالمعنى الثالث. و على القول بالطريقه هو عدم الاجزاء.

و على هذا الضوء فإذا شككنا فى ان حجيه الأماره على نحو السببيه و الموضوعيه أو على نحو الطريقه و الكاشفيه فبطبيعته الحال إذا عملنا بها و أتينا بما أدت إليه ثم انكشف لنا بطلانها و عدم مطابقتها للواقع و ان كنا نشك فى الاجزاء و عدمه الا ان المورد ليس من موارد التمسك بقاعده الاشتغال بل هو من موارد التمسك بقاعده البراءه. و الوجه فيه هو ان حجيه الأماره ان كانت من باب السببيه و الموضوعيه لم تكن ذمه المكلف مشغوله بالواقع أصلاً، و انما تكون مشغوله بمؤداها فحسب حيث انه الواقع فعلاً و حقيقه فلا واقع غيره. و ان كانت من باب الطريقه و الكاشفيه اشتغلت ذمته به، و بما انه لا يدرى ان حجيتها كانت على الشكل الأول أو كانت على الشكل الثانى فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع ليكون المقام من موارد قاعده الاشتغال، فاذن لا مناص من الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الإعاده حيث انه شك فى التكليف من دون العلم بالاشتغال به.

و بكلمه أخرى ان الشك فيما نحن فيه و ان أوجب حدوث العلم الإجمالى بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذى جىء به على طبق الأماره السابقه و بين تعلقه بالواقع الذى لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه، الا انه لا أثر لهذا العلم الإجمالى، و لا يوجب الاحتياط و الإتيان بالواقع على طبق الأماره الثانيه، و ذلك لأن هذا العلم حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل

على طبق الأماره الأولى كما هو المفروض فلا أثر له بالإضافة إلى هذا الطرف، و عليه فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن الطرف الآخر و من هنا ذكرنا فى محله ان أحد طرفى العلم الإجمالى أو أطرافه إذا كان فاقداً للأثر فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فى الطرف الآخر كما إذا افترضنا ان المكلف علم بوجوب الصوم عليه فى يوم الخميس مثلاً- من ناحيه النذر أو نحوه فأتى به فى ذلك اليوم، ثم فى يوم الجمعة تردد بين كون الصوم المزبور واجباً عليه فى يوم الخميس أو فى هذا اليوم، و حيث لا أثر لأحد طرفى هذا العلم الإجمالى و هو كونه واجباً عليه فى يوم الخميس لفرض انه أتى به فلا- مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوبه فى هذا اليوم، و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فان المكلف إذا أتى بصلاه القصر مثلاً على طبق الأماره الأولى ثم انكشف الخلاف فى الوقت و علم بان الواجب فى الواقع هو الصلاه تماماً، فعندئذ و ان حدث للمكلف العلم الإجمالى بوجوب صلاه مردده بين القصر و التمام، فان الأماره ان كانت حجيتها من باب السببيه فالواجب هو الصلاه قصراً، و ان كانت من باب الطريقيه فالواجب هو الصلاه تماماً و لكن حيث لا أثر لهذا العلم الإجمالى بالإضافة إلى أحد طرفيه- و هو وجوب الصلاه قصراً- فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوب الصلاه تماماً.

نعم لو حدث هذا العلم الإجمالى قبل الإتيان بالقصر لكان المقام من موارد قاعده الاشتغال و وجوب الاحتياط بالجمع بين الصلاتين، إلا ان هذا الفرض خارج عن مورد الكلام، كما ان فرض وجود علم إجمالى آخر بين وجوب الصلاه تماماً مثلاً و بين وجوب شىء آخر خارج عنه.

إلى هنا قد استطعنا ان نصل إلى هذه النتيجة: و هى ان مقتضى القاعده عند الشك فى اعتبار أماره و انه على نحو السببيه أو على نحو



الطريقيه هو الاجزاء إعادته، وقضاء، فالتفصيل بينهما كما عن المحقق صاحب الكفايه (قده) خاطئ ولا واقع له أصلاً.

لا بأس بالإشاره إلى عده خطوط.

(الأول): ما أفاده صاحب الكفايه (قده) من ان محل النزاع فى الاجزاء و عدمه انما هو فى الأمارات القائمه على متعلقات الأحكام، كما لو قامت على عدم شرطيه شىء مثلاً و كان فى الواقع شرطاً أو قامت على عدم جزئيه شىء كالسوره مثلاً و كان فى الواقع جزءاً، و هكذا من دون فرق فى ذلك بين القول بحجيتها من باب السببيه و القول بحجيتها من باب الطريقيه، غايه الأمر انها تفيد الاجزاء على الفرض الأول، و لا تفيده على الفرض الثانى.

و أما الأمارات القائمه على نفس الأحكام الإلهيه كما لو فرض قيامها على وجوب صلاه الجمعه مثلاً فهى خارجه عن محل النزاع و لا تفيد الاجزاء مطلقاً و لو على القول بالسببيه. و الوجه فى ذلك هو ان قيامها عليه و ان أوجب حدوث مصلحه ملزمه فيها على ضوء هذا القول الا أن تلك المصلحه أجنبيه عن مصلحه الواقع و لا صلها لها بها أصلاً، و عليه فبطبيعته الحال لا يكون الإتيان بها مجزياً عن الواقع بعد فرض بقائه على ما هو عليه من الملاك نعم فى خصوص هذا المثال قد قام دليل من الخارج على عدم وجوب كليهما فى يوم واحد. و أما فى غير هذا المثال فلا مانع من الالتزام بتعدد الواجب عند قيام الأماره على وجوب شىء آخر غير ما هو واجب فى الواقع كما إذا افترضنا ان الواجب فى الواقع هو إكرام زيد العالم مثلاً، و لكن الأماره قامت على وجوب إعطاء درهم لفقير جاهل، و المفروض انه غير واجب، و حيث انها توجب احداث مصلحه فيه فلا- محاله يصير الإعطاء واجباً واقعاً، و لكن من الواضح ان الإتيان به لا يجزى عن الواجب الواقعى

و لا يتدارك به مصلحته، بل هو باق على ما هو عليه من الملاك الملزم.

و على هذا لو انكشف الخلاف وجب الإتيان به لا محاله سواء أ كان فى الوقت أو خارجه.

و لناخذ بالمناقشه عليه بيان ذلك اننا نتكلم فى الأمارات القائمه على نفس الأحكام الشرعيه مرّة على القول بحجيتها من باب الطريقيه و الكاشفيه المحضه و مره أخرى على القول بحجيتها من باب السببيه و الموضوعيه و نقول انه لا فرق بين الأمارات القائمه على متعلقات التكليف و القائمه على نفسها على كلا القولين. أما على القول الأول: فلما عرفت من ان مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء من دون فرق بينهما فى هذه النقطه أصلاً. و أما على القول الثانى فائضاً لا فرق بينهما فى الدلاله على الاجزاء. أما على السببيه بالمعنى الأول فواضح حيث لا حكم على ضوئها فى الواقع غير ما أدت إليه الأماره. و أما على السببيه بالمعنى الثانى فالحكم فى الواقع و ان كان مجعولاً الا ان الأماره توجب انقلابه و انحصاره فى المؤدى لنظرها إليه.

و بكلمه أخرى ان الأحكام الفعليه الواقعيه على ضوء هذه النظرية منحصره فى مؤديات الأمارات فلا حكم واقعى فعلى فى غيرها، و عليه فلا مقتضى لوجوب الإعاده أو القضاء عند انكشاف الخلاف و على الجملة فإذا افترضنا ان الأماره قامت على وجوب صلاه الجمع مثلاً- أفادت ان الواجب الواقعى الفعلى هو صلاه الجمع دون صلاه الظهر، لفرض انها ناظره إلى الواقع و تفيد انحصاره، و فى مثله كيف يمكن دعوى عدم الاجزاء، بداهه انه لا بد فيه من الالتزام باشتمال المؤدى على مصلحه ملزمه و افيه بمصلحه الواقع و مسانخه لها، إذ لو كان مشتماً على مصلحه أخرى غير مرتبطه بالواقع لزم الخلف- و هو عدم دلاله الأماره على انحصار الواقع فى مؤداها و عدم نظرها إليه- مع أن مثل هذا الكلام يجرى فى الأمارات

القائمه على متعلقات التكليف أيضا. نعم لو قلنا بعدم نظر الأماره القائمه على حكم شرعى إلى تعيين الواقع و بعدم دلالتها على انحصاره، بل تدل على ثبوت ما أدت إليه فحسب كما فى المثال الذى ذكرناه لثم ما أفاده(قده) إلا انه مجرد فرض فى الإمارات القائمه على الأحكام الواقعيه و لا واقع موضوعى له أصلاً.

(الثانى): ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده) من أن محل النزاع فى هذه المسأله هو ما إذا كان الفعل متعلقاً للأمر الاضطرارى أو الظاهرى حقيقه و واقعاً، و اما إذا لم يكن متعلقاً للأمر أصلاً لا واقعاً و لا ظاهراً، بل كان مجرد تخيل و توهم بدون واقع له كما فى موارد الاعتقادات الخاطئه مثل أن يعتقد الإنسان بكون مائع مخصوص ماءً ثم انكشف له خلافه و انه لم يكن ماءً، أو قطع بأنه متوضى ثم بان خلافه، و هكذا فهو خارج عن محل النزاع.

و من هذا القبيل تبدل رأى المجتهد فى غالب الموارد حيث يظهر له مثلاً ضعف سند الروايه بعد ان قطع بان سندها صحيح، و هكذا. و هذا الذى أفاده(قده) متين جداً و لا مناص عنه.

(الثالث): انه لا فرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء فيما إذا انكشفت مخالفه الأماره للواقع بين الأحكام الكليه و الموضوعات الخارجيه و ان كان القول بعدم الاجزاء فى الأحكام الكليه أظهر من القول به فى الموضوعات و ذلك لما عرفت من استلزام القول بالاجزاء التصويب، و قد تقدم انه فى الأحكام الكليه اما محال أو باطل بالضروره و الإجماع مضافاً إلى انه خلاف إطلاقات الأدله. و أما الموضوعات الخارجيه فالتصويب فى نفس تلك الموضوعات من ناحيه تعلق العلم بها أو الأماره غير معقول، و من ثمه لا قائل به فيها أصلاً، بداهه ان تعلق العلم بموضوع خارجى أو قيام الأماره عليه لا يوجب تغييره و انقلابه

عما هو عليه. واما التصويب من جهة الحكم المتعلق بها فالظاهر انه لا- مانع منه في نفسه، و لا- دليل على بطلانه، فان ما دل من الإجماع و الضروره على اشتراك العالم و الجاهل يختص بالأحكام الكلية، و لا يعم الموارد الجزئية و على هذا الضوء فيمكن دعوى اختصاص الأحكام الشرعيه بالعالمين بالموضوعات الخارجيه لا- مطلقا بان يكون العلم بها مأخوذاً في موضوعها، كما نسب اختصاص الحكم بنجاسه البول بما إذا علم بوليته إلى بعض الأخباريين و من هنا يمكن القول بالاجزاء في موارد مخالفه الأماره للواقع في الشبهات الموضوعيه لا مكان القول بالتصويب فيها و لا يلزم فيه محذور مخالفه الإجماع و الضروره كما يلزم من القول به في موارد مخالفه الأماره للواقع في الشبهات الحكميه، إلا- أن القول بالتصويب فيها باطل من ناحيه مخالفته لظواهر الأدله الداله على اعتبار الأمارات و الطرق المثبتة للأحكام على موضوعاتها الخارجيه، حيث ان مقتضاها طريقه تلك الأمارات إلى الواقع و كاشفيتها عنه من دون دخل لها فيه أصلاً، كما هو الحال في الأمارات القائمه على الأحكام الكلية بلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و على الجملة فقد تقدم في ضمن البحوث السالفه ان الحجيه التأسيسيه غير موجوده في الشريعه الإسلاميه المقدسه، بل الحجج فيها بتمام اشكالها حجج عقلائيّه، و الشارع أمضى تلك الحجج، و من الطبيعي ان أثر إضائه ليس الا ترتب تنجيز الواقع عند الإصابه و التعذير عند الخطأ من دون فرق في ذلك بين ان يكون الدليل على اعتبارها السيره القطعيه من العقلاء أو غيرها كما عرفت، و عليه فلا يمكن الالتزام بالتصويب و السببيه فيها و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان حجيه الأمارات الشرعيه كانت تأسيسيه ابتدائيه و لم تكن إضائيه، و لكن مع ذلك لا- يستلزم القول بها القول بالتصويب، و ذلك لأن غايه ما يترتب عليه هو جعل الأحكام الظاهريه في

مؤدياتها، وقد ذكرنا في محله بشكل موسع انها لا تنافى الأحكام الواقعيه أصلاً، ولا توجب انقلابها بوجه بدون فرق في ذلك بين الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ظاهر إطلاق الأدله الداله على ثبوت الأحكام للموضوعات الخارجيه ثبوتها لها في نفسها من دون التقييد بالعلم بها، مثلاً قوله عليه السلام «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» يدل على نجاسه البول مطلقاً أى سواء أ كان المكلف عالماً بها أم لم يكن، غايه الأمر انه في حال الجهل بها يكون معذوراً لا أن البول لا يكون نجساً في الواقع.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين:

الأولى ان جعل الأحكام للموضوعات المعلومه في الخارج بالوجدان أو بالتعبد و ان كان بمكان من الإمكان كجعل الحرمة للخمر المعلوم مثلاً دون الخمر الواقعي، وهكذا الا انه خلاف ظاهر إطلاق أدلتها من ناحيه و خلاف ظاهر أدله حجيتها من ناحيه أخرى.

(الثانيه): بطلان توهم ان مقتضى أدله حجيتها هو وجوب العمل على طبق الأماره في صورتى الإصابه و الخطأ، و من الطبيعي ان العمل بها إذا كان واجباً على كلاً- التقديرين لزمه القول بالتصويب، و لكن القول به في الأحكام الكليه لا- يمكن من ناحيه الإجماع و الضروره، و حيث لا إجماع و لا ضروره في الموضوعات الخارجيه فلا بأس بالقول به فيها أصلاً.

توضيح البطلان ما عرفت من ان هذا القول يقوم على أساس أن يكون المجعول في باب الأمارات بمقتضى أدله حجيتها هو نفس المؤدى و قد تقدم بشكل موسع انه لا- عين و لا- أثر له فيها أصلاً، فاذن لا- موجب للقول بال-جزاء في الشبهات الموضوعيه، فحالها من هذه الناحيه حال الشبهات الحكميه، على ان وجوب العمل على طبقها مطلقاً لا يستلزم التصويب كما لا يخفى

(الرابع): انه لا- فرق فيما ذكرناه من عدم الاجزاء على ضوء نظريه الطريقيه و الكاشفيه فى باب الأمارات بين المجتهد و المقلد، فكما أن المجتهد إذا تبدل رأيه و اجتهاده برأى آخر و اجتهاد ثان وجبت الإعادة عليه فى الوقت و القضاء فى خارجه، فكذلك المقلد إذا عدل عن مجتهد لأحد موجبات العدول إلى مجتهد آخر و كان مخالفاً له فى الفتوى وجبت عليه إعادة الأعمال الماضيه، و دعوى- ان حجيه فتاوى المجتهدين على المقلدين كانت من باب السببيه و الموضوعيه و هى تستلزم الاجزاء على الفرض- خاطئه جداً لوضوح انه لا فرق بينها و بين الأمارات القائمه عند المجتهدين، كيف فان عمده الدليل على حجيتها انما هى السيره العقلائيه الجاريه على رجوع الجاهل إلى العالم، و قد تقدم ان القول بالسببيه يقوم على أساس جعل المؤدى، و من الطبيعى انه ليس فى السيره العقلائيه لجعل المؤدى عين و لا أثر.

(الخامس): ان ثبوت الحكم الظاهرى عند شخص بواسطة قيام الأماره عليه هل هو نافذ فى حق غيره و ذلك كما إذا قامت البيئه عند امام جماعه مثلاً- على ان المائع الفلانى ماء فتوضأ به أو اغتسل، و قد علم غيره الخلاف و انه ليس بماء فهل يجوز لذلك الغير الاقتداء به الظاهر عدم جوازه بلا- فرق فيه بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه، و السبب فى ذلك هو ان نفوذ الحكم الظاهرى الثابت لشخص فى حق غيره الذى يرى خلافه يحتاج إلى دليل، و لا دليل عليه الا فى بعض الموارد الخاصه كما سنشير إليه. و على هذا الضوء فلو رأى شخص مثلاً وجوب الوضوء مع الجبيره فى موارد كسر أحد أعضاء الوضوء أو جرحه و ان كان مكشوفاً، و لكن يرى الآخر وجوب التيمم فيها، أو إذا رأى مشروعيه الوضوء أو الغسل فى موارد الضرر أو الحرج أو العسر، و لكن يرى الآخر عدم مشروعيته، أو إذا رأى كفايه غسل المتنجس بالبول مره واحده، و يرى غيره اعتبار التعدد فيه و هكذا

ففى جميع هذه الموارد و ما شاكلها لا يجوز للثانى الاقتداء بالأول و ليس له ترتيب آثار الوضوء الصحيح على وضوئه، و ترتيب آثار الطهاره على ثوبه المتنجس بالبول المغسول بالماء مره واحده.

نعم إذا كان العمل فى الواقع صحيحاً بمقتضى حديث لا تعاد صح الاقتداء به كما إذا افترضنا ان شخصاً يرى عدم وجوب السوره مثلاً فى الصلاه اجتهاداً أو تقليداً فيصلى بدونها جاز لمن يرى وجوبها فيها الاقتداء به، لفرض ان صلاته فى الواقع صحيحه بمقتضى هذا الحديث، و لذا لا تجب الإعاده عليه عند انكشاف الخلاف.

و لكن يستثنى من ذلك مسألتان: إحداهما مسأله النكاح. و الأخرى مسأله الطلاق. أما المسأله الأولى فقد وجب على كل أحد ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل قوم و ان كان فاسداً فى مذهبه فلو رأى شخص صحه النكاح بالعقد الفارسى و عقد على امرأه كذلك و يرى الآخر بطلانه و اعتبار العربيه فيها لزمه ترتيب آثار الصحه على نكاحه و ان كان فاسداً فى نظره بان يحكم بأنها زوجته و بعدم جواز العقد عليها و غير ذلك من الآثار المترتبه على الزواج الصحيح. و من هنا وجب ترتيب آثار النكاح الصحيح على نكاح كل مله و ان كانوا كافرين. و بذلك يظهر حال المسأله الثانيه حرفاً بحرف.

و الدليل على هذا مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من روايات الباب السيره القطعيه الجاريه بين المسلمين من لدن زمن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله إلى زماننا هذا، حيث ان كل طائفه منهم يرتبون آثار النكاح الصحيح على نكاح طائفه أخرى منهم، و كذا الحال بالإضافه إلى الطلاق. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انهم يعاملون مع الملل الأخرى أيضاً كذلك يعنى انهم يرتبون آثار العقد الصحيح على نكاحهم، و آثار الطلاق الصحيح على

طلاقهم، فلو عقد كافر على امرأه عاملوا معها معاملة المرأة المزوجة ورتبوا عليها تمام آثارها، ولو طلقها عاملوا معها معاملة المرأة المطلقة ورتبوا عليها آثارها من جواز تزويجها بعد انقضاء عدتها و نحو ذلك.

قد يتوهم ان بابى الطهاره و النجاسه أيضا من هذا القبيل أى من قبيل النكاح بدعوى اننا كثيراً ما نخالط أبناء العامه و غيرهم الذين لا- يعتبرون فى زوال عين النجاسه ما نعتبره من الشرائط، بل نخالط من لا يبالي بالنجاسه أصلاً مع سكوت الأئمه عليهم السلام عن ذلك و لم يرد منهم ما يدل على وجوب الاجتناب عن هؤلاء بل ورد منهم الأمر بمعاملتهم معاملة المتطهر، و هذا دليل على خروج بابى الطهاره و النجاسه عن الحكم المتقدم، و نفوذ الحكم الظاهرى الثابت لشخص فى حق الآخرين.

و لكن هذا التوهم خاطئ جداً، و السبب فى ذلك هو ان جواز المخالطه مع هؤلاء الأشخاص المذكورين و عدم وجوب الاجتناب عنهم ليس من ناحيه نفوذ الحكم الظاهرى لأحد فى حق الآخرين، ضروره ان عدم وجوب الاجتناب عن لا يبالي بالنجاسه كالعصاه و نحوهم ليس مبنياً على ذلك، لفرض عدم ثبوت حكم ظاهرى فى حق مثله، و عليه فلا بد أن يكون ذلك مبنياً على أحد أمور:

(الأول): ان يكون ذلك مبنياً على عدم نجاسه ملاقى المتنجس فى غير المائعات كما مال إليه المحقق الهمداني (قده) حيث قال لو بنى على تنجيس المتنجس مطلقاً لزم تنجيس العالم كله حيث ان النجاسه تسرى دون الطهاره و لكن مع ذلك قال ان مخالفه المشهور أشكال فلاحظ.

(الثانى) الاكتفاء بغييه المسلم فى الحكم بالطهاره حيث ان الأصحاب قد عدوها من المطهرات و ان كان الاكتفاء بها فى الحكم بالطهاره



مطلقاً لا يخلو عن إشكال بل منع. و من هنا ذكرنا في محله ان الحكم بالطهاره بها يبتنى على أمور:

(١) ان يكون المسلم بالغاً أو مميزاً فلو كان صبيّاً غير مميز لم تترتب الطهاره على غيابه.

(٢) أن يكون المتنجس بدنه أو لباسه و نحو ذلك مما هو في حوزته فلو كان خارجاً عن حوزته لم يحكم بطهارته.

(٣) ان يحتمل تطهيره فمع العلم بعدمه لا يحكم بطهارته.

(٤) ان يكون عالماً بنجاسته فلو كان جاهلاً بها لم يحكم بطهارته.

(٥) أن يستعمله فيما هو مشروط بالطهاره كان يصلى فيه أو يشرب في إنائه الّذى كان متنجساً، وهكذا، و مع انتفاء أحد هذه الأمور لا يحكم بالطهاره على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه.

(الثالث): اننا نعلم بطرو حالتين متعاقبتين عليه، فكما اننا نعلم بنجاسه يده مثلاً في زمان نعلم بطهارتها في زمان آخر، و نشك في المتقدم و المتأخر ففي مثل ذلك قد ذكرنا في محله ان الاستصحاب لا يجرى في شيء منهما للمعارضه، فاذن المرجع هو قاعده الطهاره. و اما إذا لم يكن المورد من موارد تعاقب الحالتين فان كانت الحاله السابقه هي النجاسه فالمرجع هو استصحابها، و ان كانت الحاله السابقه هي الطهاره فالمرجع هو استصحابها فالنتيجه أن عدم وجوب الاجتناب في هذه الموارد يبتنى على أحد الأمور المذكوره فلا يقوم على أساس ان الحكم الظاهري الثابت في حق مسلم موضوع لترتيب الآثار عليه واقعاً في حق الآخرين.

(السادس): ان المحقق النائيني (قده) قد ادعى الإجماع على الاجزاء في العبادات التي جاء المكلف بها على طبق الحجه الشرعيه فلا تجب إعادتها في الوقت، و لا قضاؤها في خارج الوقت. و أما في الأحكام الوضعيه

فقد ذكر قده انها على قسمين:(أحدهما) ما كان الموضوع فيه باقياً إلى حين انكشاف الخلاف و الثانى غير باق إلى هذا الحين. و الأول كما إذا عقد على امرأه بالعقد الفارسى، أو اشترى داراً مثلاً بالمعاطاه، أو ذبح ذبيحه بغير الحديد، أو ما شاكل ذلك ثم انكشف له الخلاف اجتهاداً أو تقليداً مع بقاء هذه الأمور. و الثانى كما إذا اشترى طعاماً بالمعاطاه التى يرى صحتها ثم انكشف له الخلاف و بنى على بطلانها اجتهاداً أو تقليداً مع تلف الطعام المنقول إليه، أو عقد على امرأه بالعقد الفارسى ثم انكشف له الخلاف و بنى على بطلانه كذلك مع عدم بقاء المرأه عنده. و بعد ذلك قال(قده)أما القسم الأول من الأحكام الوضعيه فلا إجماع على الاجزاء فيه بل هو المتيقن خروجه عن معقده، و من هنا، لا نظن فقيهاً ان يفتى بالاجزاء فى هذا القسم و أما القسم الثانى فيشكل دخوله فى معقده و لا نحرز شموله له، و بدونه لا يمكن الإفتاء بالاجزاء.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)بيانه:أما ما ذكره من دعوى الإجماع على الاجزاء فى العبادات ففى غايه الإشكال، و السبب فى ذلك هو أن هذه المسأله يعنى مسأله الأجزاء ليست من المسائل الأصوليه المعنونه فى كتب القدماء بل هى من المسائل المستحدثه بين المتأخرين، و مع هذا كيف يمكن لنا دعوى الإجماع فيها. و أضف إلى ذلك ان جماعه كثيره من الأصوليين ذهبوا إلى عدم الاجزاء فيها. فالنتيجه ان دعوى الإجماع على الاجزاء فيها خاطئه جداً، على انه إجماع منقول و هو غير حجه كما قرر فى محله، و أما ما ذكره (قده)بالإضافه إلى القسم الأول من الأحكام الوضعيه فمتين جداً و ان سلمنا الإجماع على الاجزاء فى العبادات. و أما ما ذكره(قده)من التردد فى القسم الثانى فلا وجه له، لوضوح انه لا فرق بين القسم الأول و الثانى من هذه الناحيه أصلاً، غايه الأمر إذا لم يبق الموضوع دفع إلى صاحبه بدله إذا كان له بدل كما إذا اشترى مالاً بالمعاطاه فتلف المال ثم بنى على

فسادها اجتهاداً أو تقليداً ضمن بدله و على الجملة فلا فرق بين القسمين فى عدم الأجزاء أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نصل إلى هذه النتيجة: و هى ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مطلقاً فالاجزاء يحتاج إلى دليل، و ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من الإجماع فهو غير تام كما عرفت. نعم قد ثبت الاجزاء فى خصوص باب الصلاة بدليل خاص و هو حديث لا- تعاد فيما إذا كان الفاقد جزءاً أو شرطاً غير ركن بناء على ضوء ما حققناه فى موطنه من عدم اختصاصه بالناسى و شموله للجاهل القاصر أيضاً، و عليه فلو صلى بدون السوره مثلاً معتقداً عدم وجوبها اجتهاداً أو تقليداً ثم اعتقد وجوبها كذلك لم تجب الإعادة عليه لا فى الوقت و لا فى خارجه، و كذا لو صلى بدون الجلسه الاستراحة بانياً على عدم وجوبها فى الصلاة ثم انكشف له الخلاف و بنى على وجوبها فيها لم تجب الإعادة عليه، و هكذا و الحاصل ان الصلاة إذا كانت فاقده لجزء أو شرط ركنى بطلت و تجب إعادتها. و اما إذا كانت فاقده لجزء أو شرط غير ركنى لم تبطل و لم تجب إعادتها لا فى الوقت و لا فى خارجه بمقتضى حديث لا تعاد. و أما تكبيره الإحرام فهى خارجه عن إطلاق هذا الحديث بمقتضى الروايات الداله على بطلان الصلاة بفقدانها و لو كان من جهه النسيان، و أما عدم ذكرها فيه فلعله من ناحيه عدم صدق الدخول فى الصلاة بدونها.

فالتبعية: هى ان مقتضى القاعدة الثانويه فى خصوص باب الصلاة هو الاجزاء دون غيره من أبواب العبادات و المعاملات، و من هنا لو بنى أحد فى باب الصوم على عدم بطلانه بالارتماس فارتمس مده من الزمن ثم انكشف له الخلاف و بنى على كونه مبطلاً و جب عليه قضاء تلك المده نعم لا تجب الكفاره عليه لأنها مترتبه على الإفطار عالمياً عامداً،

و من هنا قد قلنا بعدم وجوبها حتى على الجاهل المقصر.

قد استطعنا فى نهايه الشوط أن نخرج فى هذه المسأله بعده نتائج:

(الأولى):ان قيد على وجهه فى عنوان المسأله على ضوء نظريتنا من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر توضيحى،و ليس باحترازى نعم هو كذلك على نظريه المحقق صاحب الكفايه(قده) (الثانيه):ان المراد من الاقتضاء فى عنوان النزاع ما يشبه العله الحقيقيه التكوينييه و التأثير الخارجى،و من هنا نسب إلى الإتيان بالمأمور به لا إلى الأمر. كما ان المراد من كلمه الاجزاء هاهنا هو معناها اللغوى أعنى:الكفايه.

(الثالثه):قد تقدم ان مسألتنا هذه تمتاز عن مسأله المره و التكرار من ناحيه،و عن مسأله تبعيه القضاء للأداء من ناحيه أخرى فلا صله لها بشيء من المسألتين.

(الرابعه):ان صاحب الكفايه(قده)قد ذكر ان المأمور به بالأمر الاضطرارى لا يخلو بحسب مقام الثبوت عن أربع صور:و قد تكلمنا فى تلك الصور بشكل موسع فى ضمن البحوث السابقه و ناقشنا فى بعضها (الخامسه):ذكر شيخنا الأستاذ(قده)ان عدم اجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى فيما إذا ارتفع العذر فى خارج الوقت غير معقول فى مرحله الثبوت.و قد تقدم نقده و انه لا مانع من الالتزام بعدم الاجزاء ثبوتاً.نعم لا مناص من الالتزام بالاجزاء فى مرحله الإثبات من جهه الإطلاق.

(السادسه):لا إشكال فى جواز البدار فى موارد التقيه،و اما فى غير موارد فالصحيح هو عدم جواز البدار فيها.

(السابعه):ان أدله الأوامر الاضطراريه لا تشمل الاضطرار المستند إلى

الاختيار الا فى موارد التقيه حيث لا فرق فيها بين ما كان الاضطرار بالاختيار أو بغيره.

(الثامنه) ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفصيل بين موارد الأصول و موارد الأمارات فالترم بالاجزاء فى الأولى و بعده فى الثانيه قد تقدم نقده بشكل موسع فى ضمن البحوث المتقدمه و انه لا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

(التاسعه): ان مقتضى القاعده على القول بالسببيه بجميع أنواعها و اشكالها هو الاجزاء، فعدمه يحتاج إلى دليل. و مقتضى القاعده على القول بالطريقه هو عدم الاجزاء، فالاجزاء يحتاج إلى دليل نعم قد قام الدليل بالخصوص على الاجزاء فى خصوص باب الصلاه.

(العاشره): ان ثبوت الحكم الظاهرى فى حق شخص لا- يكون نافذاً فى حق آخر و لا دليل على ذلك الا فى موردين أحدهما مسأله النكاح.

و ثانيهما مسأله الطلاق كما عرفت. هذا آخر ما أوردناه فى مبحث الاجزاء

## مقدمه الواجب

### اشاره

يقع الكلام فيها عن عده جهات:

(الأولى) فى بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام فنقول لا- يشك أحد و لن يشك فى ان المراد منه ليس هو الوجوب العقلى يعنى لا بديه الإتيان بالمقدمه، بدهاه ان العقل إذا أدرك توقف الواجب على مقدمته و رأى ان تركها يؤدى إلى ترك الواجب العلى فيه احتمال العقاب استقل بلزوم إتيانها امثالاً لأمره تعالى و قياماً بوظيفه العبوديه و الرقيه، و تحصيلاً للأمن من العقوبه، فثبوت الوجوب بهذا المعنى ضرورى فلا مجال للنزاع فيه أبداً هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب

المجازى بمعنى ان الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه حقيقه و واقعاً هل يصح اسناده إلى مقدماته مجازاً أم لا، ضروره انه لا شبهه فى صحه هذا الإسناد المجازى أولاً، و عدم شأن الأصولى البحث عن ذلك ثانياً، و كون البحث عندئذ بحثاً لغوياً ثالثاً. و من ناحيه ثالثه ان المراد منه ليس هو الوجوب الفعلى التفصيلى بدهاه انه يقتضى التفات الأمر دائماً إلى تمام مقدمات الواجب حتى يقال انه متى أوجب شيئاً أوجب مقدماته فعلاً، مع ان الأمر كثيراً مالا يلتفت إلى نفس المقدمه فضلاً عن إيجابها.

فالصحيح أن يقال أن المراد منه فى المقام هو وجوب غيرى تبعى بمعنى ان الأمر لو كان ملتفتاً إلى نفس المقدمه لأوجبها كما أوجب ذى المقدمه، و لا- بأس بان يسمى هذا الوجوب بالوجوب الارتكازى لارتكازه فى ذهن كل أمر و حاكم. و ان شئت قلت: ان النزاع فى الحقيقه فى ثبوت هذه الملازمه يعنى الملازمه بين إيجاب شىء و إيجاب مقدماته و عدم ثبوتها.

(الثانيه) ان هذه المسأله هل هى من المسائل الأصوليه أو الفقيهيه أو الكلاميه أو المبادئ الأحكاميه ففيها وجوه بل أقوال: قيل انها من المسائل الفقيهيه و يظهر ذلك من عبارته جمله من المتقدمين منهم صاحب المعالم (قده) حيث قد استدلل على نفى وجوب المقدمه بانتفاء الدلالات الثلاث. و لكن هذا القول خاطئ جداً فلا واقع موضوعى له أصلاً، و ذلك لما حققناه فى أول بحث الأصول من أن البحث فى هذه المسأله ليس عن وجوب المقدمه ابتداء لتكون المسأله فقيهيه، بل البحث فيها انما هو عن ثبوت الملازمه بين الأمر بشىء و الأمر بمقدمته و عدم ثبوتها، و من الطبيعى ان البحث عن هذه الناحيه ليس بحثاً فقهياً و لا صله له بأحوال فعل المكلف و عوارضه بلا- واسطه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه فى هذه المسأله يعم الوجوب و الاستحباب

فلا اختصاص له بالوجوب. و أما تخصيص العلماء محل النزاع بالوجوب فلعله لأجل أهميته و الا فعلى القول بالملازمه لا فرق بينه و بين الاستحباب أصلاً و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من ان الأحكام الفقهيه مجعوله للعناوين الخاصه كالصلاه، و الصوم، و الحج، و الزكاه، و ما شاكل ذلك و المقدمه حيث انها تصدق فى الخارج على العناوين المتعدده و الحقائق المختلفه و ليست عنواناً لفعل واحد فبطبيعته الحال لم يكن المجعول عليها من الأحكام الفقهيه لتكون المسأله فقهيه خاطئ جداً. و السبب فى ذلك هو ان الضابط فى المسائل الفقهيه هو انها مجعوله للموضوعات و العناوين الخاصه من دون فرق بين كونها منطبقه فى الخارج على حقيقه واحده كالأمثله المتقدمه، أو على حقائق متعدده كعنوان النذر، و العهد، و اليمين، و إطاعه الوالد و الزوج، و الأمر بالمعروف، و النهى عن المنكر، و ما شابه ذلك حيث لا شبهه فى ان الأحكام المجعوله لهذه العناوين من الأحكام الفقهيه.

قيل: انها من المسائل الكلاميه بدعوى ان البحث عنها بحث عقلى فلا صلها لها بعالم اللفظ أصلاً. و فيه ان مجرد كون البحث عنها عقلياً لا يوجب دخولها فى المسائل الكلاميه، ضروره ان المسائل الكلاميه و ان كانت عقليه الا ان كل مسأله عقليه ليست منها، بل هى صنف خاص منها و هى المسائل التى يبحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد فحسب، و رجوع البحث عنها إلى البحث عن أحوالهما و ان كان بمكان من الإمكان الا انه ليس من جهه اختصاص البحث عنها بذلك، بل من ناحيه قابليه المسأله فى نفسها لذلك، و حيث ان انعقادها أصوليه ممكن هنا فلا موجب لتوهم كونها منها أصلاً.

قيل: انها من المبادئ الأحكاميه.

و يدفعه: ان المبادئ لا تخلو من التصوريه و التصديقيه و لا ثالث لهما

و المبادئ التصوريه:هى لحاظ ذات الموضوع و المحمول و ذاتياتهما فى كل علم،و من البديهي ان البحث عن مسأله مقدمه الواجب لا يرجع إلى ذلك و المبادئ التصديقيه:هى المقدمات التى يتوقف عليها تشكيل القياس و منها المسائل الأصوليه،فانها مبادئ تصديقيه بالإضافة إلى المسائل الفقهيه، لوقوعها فى كبرى قياساتها التى تستنتج منها تلك المسائل و الأحكام و لا نعقل المبادئ الأحكاميه فى مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه.نعم قد يكون الحكم موضوعاً فيبحث عن حالاته و آثاره الا انه فى الحقيقه داخل فى المبادئ التصديقيه و ليس شيئاً آخر فى مقابلها و هو ظاهر، كما ان تصوره بذاته و ذاتياته داخل فى المبادئ التصوريه.على ان البحث فى هذه المسأله ليس من حالات الحكم و آثاره،بل هو عن إدراك العقل الملازمه بين حكمين شرعيين:النفسى و الغيرى و عدمه.و على هذا الضوء فان أراد القائل بالمبادئ الأحكاميه انها من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه فيرد عليه ان جميع المسائل الأصوليه بشتى أنواعها كذلك فلا اختصاص لها بتلك المسأله.و ان أراد انها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول فهو خاطئ جداً لما سنشير إليه من ان هذه المسأله من المسائل الأصوليه التى تقع فى طريق الاستنباط بلا توسط مسأله أصوليه أخرى.

و الصحيح انها من المسائل الأصوليه العقلية فلنا:دعويان:(الأولى) انها من المسائل الأصوليه(الثانيه)انها من المسائل العقلية.

أما الدعوى الأولى فلما حققناه فى أول بحث الأصول من ان المسائل الأصوليه تتركز على ركيزتين ١-ان تكون استفاده الأحكام الشرعيه من الأدله من باب الاستنباط لا من باب التطبيق ٢-أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم مسأله أصوليه أخرى،و قد تقدم الكلام حول هاتين الركيزتين بشكل موسع فى أول بحث الأصول،و بما ان



هاتين الركيزتين قد توفرتا في مسألتنا هذه فهي من المسائل الأصوليه لا محاله.

و أما الدعوى الثانيه فلان الحاكم بالملازمه بين إيجاب شىء و إيجاب مقدمته انما هو العقل، و لا صله لها بدلاله اللفظ أبداً.

و من ذلك يظهر ان ما ظهر من صاحب المعالم (قده) من كون هذه المسأله من المسائل اللفظيه حيث قد استدل على عدم وجوب المقدمه بانتفاء الدلالات الثلاث في غير محله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأصوليين قد قسموا الحكم العقلي إلى قسمين: أحدهما حكم عقلي مستقل و هو التحسين و التقييح العقليين و ثانيهما حكم عقلي غير مستقل و هو مباحث الاستلزامات العقليه، و انما سمى الأول بالمستقل و الثانى بغير المستقل من ناحيه ان استنتاج الحكم الشرعى من الأول لا يتوقف على مقدمه خارجيه و من الثانى يتوقف عليها كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه فى مبحث اجتماع الأمر و النهى، و مسألتنا هذه من القسم الثانى (الثالثه) فى تقسيمات المقدمه. فقد ذكروا للمقدمه تقسيمات متعدده (الأول) تقسيمها باعتبار دخولها فى الأمور به قيلاً و قيلاً و عدم دخولها فيه كذلك إلى أصناف ثلاثه: ١- المقدمه الداخليه و هى اجزاء الأمور به التى هى داخله فى حقيقته قيلاً و قيلاً، فان الجزء كما هو بنفسه دخيل فى حقيقته و مقوم لواقعه الموضوعى، كذلك تقيد به بسائر اجزائه، و هكذا مثلاً القراءه كما انها بنفسها دخيله فى حقيقه الصلاه، كذلك تقيد بها بكونها مسبوقة بالتكبيره و ملحوقه بالركوع دخيل فيها. ٢- المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم، و قد يطلق عليها المقدمه الداخليه بالمعنى الأعم أيضاً و هى التى تكون خارجيه عن الأمور به قيلاً و داخله فيه قيلاً، و ذلك كشرائط الأمور به مثل طهاره البدن للصلاه، و طهاره الثوب، و استقبال القبله، و الطهاره من الحدث، و ما شاكل ذلك، فانها و ان كانت خارجيه عن ذات

الصلاه و حقيقتها قيدياً، ولكنها داخله فيها تقيدياً يعنى ان المأمور به هو حصه خاصه من الصلاه و هى الصلاه المتقيده بتلك الشرائط لا مطلقاً و ان شئت قلت: ان ما تعلق به الأمر انما هو نفس اجزاء المأمور به مقيده بعده شرائط و قيود وجوديه أو عدميه و أما نفس الشرائط و القيود فهى خارجه عن متعلقه و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن الأمر كما ينسب على الاجزاء كذلك ينسب على القيود و الشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحيه -خاطي جداً و لا واقع موضوعي له أبداً لما عرفت من ان القيود بشتى ألوانها خارجه عن المأمور به و الداخلى فيه انما هو التقييد بها فلو كانت داخله فيه لم يكن فرق بينها و بين الاجزاء أصلاً مع أن الفرق بينهما من الواضحات و الا فما هو الموجب لتسميه هذا بالقيود و ذاك بالجزء ٣- المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص و هى التى غير دخيله فى الواجب لا- قيدياً و لا- تقيدياً و انما يتوقف وجوده فى الخارج على وجودها كتوقف وجود الصلاه خارجاً على وجود مكان ما، و توقف الكون فى كربلاء مثلاً على طى المسافه و هكذا و بعد ذلك نقول: لا إشكال فى دخول الصنف الثانى من تلك الأصناف فى محل النزاع، و كذا الصنف الثالث، و إنما الإشكال و الكلام فى دخول الصنف الأول و عدم دخوله، الكلام فيه يقع من جهات:

(الأولى) فى صلاحيه الأجزاء للاتصاف بالمقدميه و عدمها. (الثانيه) على تقدير صلاحيتها للاتصاف بها هل المقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى موجود أم لا (الثالثه) على تقدير ثبوت المقتضى له هل هنا مانع عن اتصافها به أم لا.

أما الجبهه الأولى فقد يطلق المقدمه و يراد بها ما يكون وجوده فى الخارج غير وجود ذيها بأن يكون فيه وجودان: (أحدهما) للمقدمه (و الآخر) لذى المقدمه، غايه الأمر أن وجود الثانى يتوقف على وجود

الأولى. وقد يطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء و ان لم يكن وجوده فى الخارج غير وجود ذيه.

أما المقدمه بالإطلاق الأول فلا تصدق على الأجزاء،بداهه أن وجود الأجزاء فى الخارج ليس مغايراً لوجود الكل،بل وجوده فيه عين وجود أجزائه بالأسر،فانها إنما تغايره إذا لو حظت لا بشرط،و أما إذا لوحظت بشرط شىء فهى عينه حيث أنه هو الاجزاء الملحوظه كذلك و السر فيه واضح و هو أن التركيب بينها اعتبارى فلا- وجود له خارجاً ما عدا وجود أجزائه فيه.و ان شئت قلت:ان فى الخارج وجود واحد و ذلك الموجود الواحد كما يضاف إلى الكل فيكون وجوداً له،كذلك يضاف إلى الأجزاء و ليس فيه وجودان أحدهما مقدمه للآخر.و أما المقدمه بالإطلاق الثانى فتشمل الأجزاء أيضاً،لوضوح أن وجود الكل يتوقف على وجود أجزائه،و أما وجودها فلا- يتوقف على وجوده و ذلك كالواحد بالإضافه إلى الاثنى حيث أن وجود الاثنى يتوقف على وجود الواحد دون العكس.و على الجملة فبما أن وجود الجزء يتقدم على وجود الكل طبعاً فبطبيعته الحال لا يعقل وجوده بدون وجوده دون العكس،و هذا معنى كونه مقدمه له.فالتتيجه أنه لا إشكال فى صدق المقدمه بالإطلاق الثانى على الاجزاء.

و أما الجبهه الثانیه فقد أفاد المحقق صاحب الكفايه(قده)فى هامش الكفايه ما حاصله هو أنه لا مقتضى لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى أصلاً.و السبب فى ذلك هو أن ملاك الوجوب الغيرى إنما هو فيما إذا كان وجود المقدمه غير وجود ذيه فى الخارج ليقع البحث عن أن إيجاب الشارع ذى المقدمه هل يستلزم إيجابه مقدمته تبعاً أم لا!و أما إذا كان وجودها عين وجود ذيه فى الخارج كالجزء بالإضافه إلى الكل فلا ملاك

لاتصافها به، لوضوح أنها واجبه بعين الوجوب المتعلق بالكل و هو الوجوب النفسى و معه لا- مقتضى لاتصافها به، بل هو لغو محض. و هذا المذى أفاده(قده) فى غاية الصحه و المتانه، بداهه أنه لا موضوع لحكم العقل بالملازمه هنا بعد فرض ان الاجزاء نفس المركب فى الخارج واحدهما عين الآخر وجوداً و وجوباً، و معه كيف يعقل وجود الملاك للوجوب الغيرى فيها.

و أما الجهه الثالثه فقد ادعى صاحب الكفايه(قده) وجود المانع عن اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى على فرض ثبوت المقتضى له- و هو لزوم اجتماع المثليين- و ذلك لأن الاجزاء بشرط الاجتماع واجبه بوجوب نفسى، و مع ذلك لو وجبت بوجوب غيرى لزم اجتماع حكمين متمثلين فى شىء واحد و هو محال حتى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى مورد التصادق و الاجتماع، و السبب فيه هو ان القول بالجواز هناك يرتكز على كون الجهتين تقيديتين، و أما إذا كانتا تعليليتين فلا يمكن القول به، و بما أن الجهه فيما نحن فيه تعليليه و هى عنوان المقدمه و لم تكن تقيديه فلا يمكن القول بالاجتماع فيه.

و لناخذ بالنقد عليه بيانه: ان ما أفاده(قده) من المانع فى فرض ثبوت المقتضى لا يصلح ان يكون مانعاً، و السبب فى ذلك هو أن اجتماع الحكمين المذكورين فى شىء واحد لا يودى إلى اجتماع المثليين، بل يودى إلى اندكائك أحدهما فى الآخر فيصيران حكماً واحداً مؤكداً كما هو الحال فى كل واجب نفسى يتوقف عليه واجب نفسى آخر كصلاه الظهر بالإضافه إلى صلاه العصر حيث أنها واجبه بحد ذاتها نفساً أى سواء أ كان هناك واجب آخر أم لا، و واجبه بالإضافه إلى صلاه العصر غيراً باعتبار توقفها عليها فهى ذات ملاكين، فاذن بطبيعه الحال يندكك أحدهما فى الآخر و يتحصل

من مجموعهما وجوب واحد أكيد متعلق بها. و على الجملة ففي كل مورد اجتمع فيه حكمان متمثالان سواء أ كانا من نوع واحد أم من نوعين و سواء أ كان كلاهما معاً إلزاميين أم كان أحدهما إلزامياً دون الآخر يندك أحدهما في الآخر، و لا يعقل بقاء كل واحد منهما بحده هذا. و قد اعترض على ذلك بعض الأعاظم (قده)، و حاصله هو ان الاندكاك بين الحكمين المتماثلين انما يتصور فيما إذا كانا في رتبه واحده، و أما إذا كان أحدهما في طول الآخر فلم يتصور الاندكاك بينهما و ما نحن فيه من قبيل الثاني، و ذلك لأن ملاك الوجوب الغيرى في طول ملاك الوجوب النفسى. و إن شئت قلت: ان الوجوب الغيرى متأخر رتبه عن الوجوب النفسى حيث أنه مترشح عنه، و عليه فبطبيعته الحال اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى في رتبه متأخره عن اتصافها بالوجوب النفسى، و معه كيف يعقل حصول الاندكاك بينهما، و لناخذ بالنقد عليه و هو أن ما أفاده (قده) مبتن على الخلط بين تقدم حكم على حكم آخر زماناً و بين تقدمه عليه رتبه مع مقارنته له كذلك، بيانه: ان الاندكاك بين الحكمين إنما لا يتصور فيما إذا كانا مختلفين زماناً بأن يكون أحدهما في زمان و الآخر في زمان آخر بحيث لا يجتمعان في زمان واحد ففي مثل ذلك لا يعقل الاندكاك و التأكد. و أما إذا كانا مقارنين زماناً و مجتمعين فيه و ان كانا مختلفين رتبه فلا مناص من الالتزام بالتأكد و الاندكاك، بداهه أنه لا أثر لاختلاف الرتب العقليه فى الأحكام الشرعيه، لعدم ثبوتها لها، و إنما هي ثابتة للموجودات الزمانيه، و مثال الاندكاك فى التكوين و التشريع موجود. أما فى الأول فكما إذا افترضنا وجود ملاكين لاتصاف جسم باليباض مثلاً و كان أحدهما فى طول الآخر رتبه كما إذا فرضنا ان اتصاف جسم بيباض سبب لإيجاد بياض آخر فيه

فليباضان عندئذ و إن كانا مختلفين رتبه إلا ان اتحادهما زمناً يوجب اندكاك أحدهما فى الآخر، و لا يعقل بقاء كل منهما فيه بحده و استقلاله. و اما فى الثانى كما لو نذر الصلاه فى المسجد أو الجماعه أو نحو ذلك، فانه لا شبهه فى ان الوجوب الآتى من قبل النذر يندك فى الوجوب أو الاستحباب النفسى الثابت لها، مع أنه فى رتبه متأخره عنه لتأخر ملاكه - و هو رجحان متعلقه - عن ملاك ذلك، و السبب فيه ليس إلا اجتماعهما فى شىء واحد و زمن واحد و من هنا ذكرنا فى محله أن الأمر النذرى فى عرض الأمر النفسى زمناً و ان كان فى طوله رتبه بملاك اعتبار الرجحان فى متعلقه فى مرتبه سابقه عليه.

فالنتيجه ان الملاك المقتضى للاندكاك و التأكد هو تقارن الحكمين زمناً و إن كانا مختلفين رتبه، أضف إلى ذلك أن الوجوب الغيرى ليس معلولاً للوجوب النفسى و مترشحاً منه، كما سيأتى تحقيقه فى ضمن البحوث الآتية.

و قد ادعى بعض الأعاضم (قده) ظهور الثمره بين القول باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيرى و القول بعدم اتصافها به فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين بدعوى أنه على القول الأول لا- ينحل العلم الإجمالى بوجوب أحدهما بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل و ذلك لأن مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير و بما ان فى المقام لا ينطبق كذلك باعتبار ان المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسى و المعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب الغيرى و النفسى فلا انحلال فى البين. و على القول الثانى ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب نفسى متعلق بذات الأقل - و هى المركب من تسعه أجزاء مثلاً - و الشك البدوى فى اعتبار أمر زائد، و عندئذ فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراهه عن وجوب الزائد.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) خاطئ جداً، و السبب فى ذلك هو

أن انحلال العلم الإجمالي و عدمه فى تلك المسأله ىرتكزان على نقطه أخرى و هى جريان أصاله البراءه عن وجوب الزائد و عدم جريانها، و لا صلها لها باتصاف الاجزاء بالوجوب الغىرى و عدم اتصافها به. و ان شئت قلت: ان الأمر بالمركب إذا لم يكن أمر بالاجزاء فلا موجب للانحلال و ان كان الأمر به عين الأمر بالاجزاء كما هو كذلك تعين القول بالانحلال بناء على ما حققناه فى مورده من عدم المانع من جريان أصاله البراءه عن وجوب الزائد، و على كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الاجزاء غيرياً و القول بعدمه. نتیجه ما ذكرناه إلى هنا هى ان المقدمه الداخليه خارجه عن مورد البحث فالذى هو مورد للبحث و النزاع هو المقدمه الخارجيه بكلا صنفیها.

(الثانى) تقسیم المقدمه إلى مقدمه الوجوب تاره، و مقدمه الوجود أخرى، و مقدمه العلم ثالثه، و مقدمه الصحه رابعه أما الأولى فلا إشكال فى خروجها عن محل البحث، و ذلك لأنه لا وجوب قبل وجودها حتى یجب تحصيلها، و بعد وجودها وجوبها تحصيل للحاصل، و ذلك كالأستطاعه التى هى شرط لوجوب الحج، فانه لا وجوب له قبل وجودها، و كالسفر الذى هو شرط لوجوب القصر فى الصلاه و الإفطار فى الصیام، و فى مقابله الحضر الذى هو شرط لوجوب التمام و الصیام، و من هنا لا شبهه فى عدم اتصاف هذه المقدمات و الشرائط بالوجوب، لأنها أخذت مفروضه الوجود فى الخارج فى مقام الجعل فلا یعقل إيجابها من هذه الناحیه. نعم قد یجب الإتيان بها من ناحیه أخرى كما إذا نذر تحصيل الاستطاعه أو السفر أو نحو ذلك فحیثئذ یجب، و لكن ذلك أجنبى عما هو محل الكلام فى المقام. و أما مقدمه العلم كالصلاه إلى الجهات الأربع فى مورد اشتباه القبله لتحصيل العلم بوقوعها إلى القبله أو فى غیر

ذلك من موارد العلم الإجمالي فهي أيضا لا شبهه في خروجها عن مورد البحث، و ذلك لأن الصلاه التي وقعت إلى قبله في المثال هي نفس الواجب و ليست مقدمه له، و اما غيرها فهي مغايره للواجب و لا تكون مقدمه له، و انما هي مقدمه لحصول العلم بالواجب و فراغ الذمه و الا- من من العقاب و أما مقدمه الوجود و هي التي يتوقف وجود الواجب على وجودها خارجاً بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه فهي تعود إلى المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص و هي التي خارجه عن الأمور به قيلاً و تقيداً.

و أما مقدمه الصحه و هي التي تتوقف صحه الواجب عليها فهي تعود إلى المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم و هي التي خارجه عن الأمور به قيلاً و داخله فيه تقيداً.

فالنتيجه أنه لا بأس بهذا التقسيم. نعم لا وقع لتقسيمها ثالثاً إلى الشرعيه و العقليه و العاديه، و ذلك لأن الأولى بعينها هي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعم و ليست مقدمه أخرى في مقابلها. و الثانيه هي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأخص. و اما الثالثه فان أريد منها ما جرت العاده على الإتيان بها من دون توقف الواجب عليها خارجاً فلا شبهه في خروجها عن مورد النزاع، و ان أريد منها ما يستحيل وجود الواجب في الخارج بدونها عاده و إن لم يستحل عقلاً، و ذلك كالكون على السطح مثلاً- حيث أنه بلا طي المسافه محال عقلي لاستحاله الطفره، و لكنه بلا نصب السلم محال عادي، ضروره إمكان الطيران ذاتاً. و بكلمه أخرى تاره يكون الشيء ممتنعاً ذاتاً كاجتماع النقيضين، و وجود الممكن بلا عله و ما شاكل ذلك. و أخرى يكون ممتنعاً وقوعاً و إن كان في ذاته ممكن، و ذلك ككون الإنسان على السطح بدون طي المسافه، فانه ممتنع عقلاً حيث يلزم من فرض وقوعه في الخارج محال- و هو الطفره- و ثالثه لا هذا و لا ذاك، بل هو



ممتنع عادة ككونه على السطح بلا- نصب السلم حيث لا- يلزم من فرض وقوع الطيران أو القوه الخارقه العاده له محال، لعدم استحالتهما. و انما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس إلى عدم الجناح و عدم القوه الخارقه.

فالنتيجه أن المقدمه فى الحقيقه هى الجامعه بين الطيران و نصب السلم و حيث ان الفرد الأول غير متحقق انحصر الجامع فى الفرد الأخير و هو نصب السلم فاذن ترجع المقدمه العاديه على ضوء هذا التفسير إلى المقدمه العقليه. فلا- معنى لذكرها فى قبالتها. إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجه و هى أن الصحيح من هذه التقسيمات للمقدمه و التقسيم الأول و الثانى و لا وقع للتقسيم الثالث.

## الشرط المتأخر

ينقسم الشرط إلى الشرط المتأخر و المتقدم و المقارن.

و قد أشكل على الشرط المتأخر بأن الشرط من أجزاء العله التامه، و من البديهى أن العله بكافه أجزائها تتقدم على المعلول رتبه و تعاصره زمنياً فلا يعقل تأخر جزء من أجزائها عنه، و معه كيف صار الشرط متأخراً عن المشروط. و ربما يتوهم أن الشرط ليس هو ذات الوجود الخارجى ليستحيل تأخره عن المشروط، بل الشرط انما هو وجوده المتأخر بوصف تأخره فالعله لم تتأخر عن المعلول، بل المتأخر بوصف تأخره يكون عله تامه. و يردده أنه مجرد وهم فلا واقع موضوعى له أصلاً، و ذلك لأن لازم هذا هو أن يكون الشىء المعدوم بوصف أنه معدوم مؤثراً فى وجود الشىء لفرض ان الشرط كما عرفت من أجزاء العله التامه المؤثره فى الوجود، و مع عدمه فالعله التامه غير موجوده، و معه كيف يعقل وجود المعلول و على الجملة فالشىء المتأخر لا يعقل أن يكون مؤثراً فى المتقدم لا يوصف

كونه متأخراً و لا يوصف كونه معدوماً، إذ على كلا التقديرين يلزم وجود المعلول قبل وجود علته و هو محال.

ثم إن المحقق صاحب الكفايه (قده) لم يقتصر في الإشكال على الشرط المتأخر بل أوردته على الشرط المتقدم أيضا بدعوى أن الشرط بما أنه من أجزاء العله التامه فلا بد أن يكون مقارناً مع المشروط زمناً، فكما لا يعقل أن يكون متأخراً عنه كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه إذا لم يبق إلى عصر وجوده أي وجود المشروط، و من هنا قال: (قده) أنه لا- وجه لاختصاص الإشكال بخصوص الشرط المتأخر كما اشتهر في الألسنه، بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين وجود الأثر كالعقد في الوصيه و الصرف و السلم بل في كل عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثره، مع ضروره اعتبار مقارنتها له زماناً.

و لناخذ بالنقد عليه و هو أن ما جاء به المحقق صاحب الكفايه (قده) من تعميم الإشكال إلى الشرط المتقدم خاطئ جداً، فإن تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز فما ظنك في التشريعات، و السبب في ذلك هو أن مرد الشرط في طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته، كما أن مرده في طرف القابل إلى متمم قابليته. و من الطبيعي أنه لا مانع من تقدم مثله على المشروط زماناً. و بكلمه أخرى ان شأن الشرط انما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضى في مقتضاه و ليس شأنه التأثير الفعلى فيه حتى لا يمكن تقدمه عليه زماناً. و من البديهي أنه لا مانع من تقدم ما هو معدّ و مقرب للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العله زماناً عليه، و لا- تعتبر المقارنه في مثله نعم البدي لا يمكن تقدمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعله التامه، و أما سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلاً، و نأخذ لتوضيح ذلك مثالين أحدهما ان غليان الماء خارجاً يتوقف على إحراق النار و إيجاد الحراره فيه على التدرج إلى

أن تبلغ درجه خاصه فإذا وصلت إلى هذه الدرجه تحقق الغليان، فالإحراق شرط له و هو متقدم عليه زماناً. ثانيهما: أن القتل يتوقف على فري الأوداج ثم رفض العروق الدم الموجود فيها إلى الخارج ثم توقف القلب عن الحركة و بعده يتحقق القتل، ففري الأوداج مع أنه شرط متقدم عليه. فالنتيجه أنه لا- مانع من تقدم سائر أجزاء العله التامه على المعلول زماناً، فان ما لا يمكن تقدمه عليه كذلك هو الجزء الأخير لها.

و من هنا يظهر ان التعاصر انما هو بين العله التامه و معلولها لا بين كل جزء جزء منها و بينه، فإذا جاز تقدم الشرط على المشروط في التكوينيات جاز في التشريعات أيضاً، بداهه أنه لا- مانع من اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف مشروطاً بشيء متدرج الوجود خارجاً على نحو يكون ثبوته في ذمته معاصراً لجزئه الأخير بحيث يستحيل الانفكاك بينهما زماناً أو يعتبر الوضع كالملكيه و الزوجيه و ما شاكلهما كذلك يعنى مشروطاً بشيء متدرج الوجود كالعقد و نحوه. و على الجملة فلا مانع من تقدم الشرط على المشروط سواء أ كان المشروط حكماً أو فعلاً، و سواء أ كان الحكم وضعياً أو تكليفاً. و أضف إلى ذلك ان باب الأحكام الشرعيه أجنبي عن باب العله و المعلول بالكليه فلا صلح لأحدهما بالآخر أبداً كما سنشير إليه.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) قد خصص الإشكال المذكور بشرائط الحكم و ذهب إلى عدم جريانه بالإضافة إلى شرائط الأمور به، و قد أفاد في وجه ذلك ما حاصله هو ان مرد شرطيه شيء للمأمور به هو أن الشارع جعل متعلق امره حصه خاصه منه و هي الحصه المتقيده به لا مطلقاً، مثلاً معنى كون الطهاره شرطاً للصلاه هو ان الأمر تعلق بحصه خاصه منها و هي الحصه المتقيده بها لا مطلقاً فيكون القيد كالجزم، فكما ان

الجزء متعلق للأمر النفسى، فكذلك القيد فلا فرق بينهما من هذه الناحية هذا من جانب. و من جانب آخر كما انه لا مانع من تأخر بعض اجزاء الواجب عن بعضها الآخر و لا محذور فيه أبداً و ان الأمر تعلق بالمجموع من المتقدم و المتأخر و لا يمكن امتثاله إلا بالإتيان بالجميع كما هو الحال فى أجزاء الصلاة، كذلك لا مانع من تأخر بعض القيود عن الواجب، فان مرجعه إلى ان الواجب هو الحصه المتقيده به فحاله حال الجزء الأخير من هذه الناحية، فكما ان الواجب لا يحصل فى الخارج إلا بحصول الجزء الأخير، فكذلك لا يحصل إلا بحصول قيده المتأخر. و من هنا لو قلنا باشتراط صوم النهار بالغسل المتأخر و هو الغسل فى الليل فلا يمكن امتثاله بدون، فان الواجب هو حصه خاصه من الصوم و هى الحصه المتقيده به و من الطبيعى انه لا يمكن حصول المقيد فى الخارج بدون حصول قيده.

و ان شئت قلت: ان مقامنا هذا ليس مقام التأثير و التأثير، لما عرفت من ان مرد كون شىء شرطاً للمأمور به إلى كونه قيداً له، و من الواضح أن قيد المأمور به قد يكون مقارناً له، و قد يكون متقدماً عليه، و قد يكون متأخراً عنه، فكما لا يمكن حصول المأمور به بدون قيده المقارن أو المتقدم فكذلك لا يمكن حصوله بدون قيده المتأخر، فحال القيد المتأخر كالغسل المزبور مثلاً حال الجزء الأخير من الواجب كالتسليم بالإضافة إلى الصلاة فانهما مشتركان فى نقطه واحده، و هى توقف امتثال الواجب عليهما.

و يرد عليه أولاً ان هذا مناقض لما أفاده (قده) سابقاً من الفرق بين المقدمات الداخليه بالمعنى الأخص و هى الاجزاء و المقدمات الداخليه بالمعنى الأعم و هى الشرائط حيث قال بخروج الأولى عن محل النزاع لعدم ملاك الوجوب الغيرى فيها دون الثانيه. و وجه المناقضه هو ان الشرائط

لو كانت متصفه بالوجوب النفسى فهي كالأجزاء فلا مقتضى عندئذ لاتصافها بالوجوب الغيرى.

و ثانياً ما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السابقه من ان الشرائط بأجمعها خارجه عن الأمور به و الداخلى فيه انما هو تقيده بها، فاذن كيف يعقل ان تكون متعلقه للأمر النفسى كالأجزاء، مع ان بعضها غير اختيارى كالقبله أو ما شاكلها. و على الجملة فالملاك فى صحه التكليف هو كون المقيد بما هو مقيد تحت قدره المكلف و اختياره و ان كان القيد خارجاً عنه. فالنتيجه ان إشكال تأخر الشرط فى شرائط الأمور به لا يندفع بما ذكره (قده).

و الذى ينبغى ان يقال فى المقام هو انه لا- شأن للشرط هنا إلا كونه قيماً للطبيعه الأمور بها الموجب لتعنونها بعنوان خاص و تخصصها بحصه مخصوصه التى يقوم بها ملاك الأمر، فالأمور به هو تلك الحصه من الكلى من دون دخل لذلك القيد فى الملاك القائم بها أصلاً، و من الطبيعى انه لا فرق فيه بين كون ذلك القيد من الأمور المتقدمه أو المقارنه و بين كونه من الأمور المتأخره، بداهه كما أن تقييد الطبيعه الأمور به بالأمور المتقدمه كتقييد الصلاه مثلاً بالطهاره بناء على ما هو الصحيح من أنها عباره عن الأفعال الخارجيه أو بالأمور المقارنه كتقييدها باستقبال القبله و بالستر و القيام و ما شابه ذلك يوجب تخصصها بحصه خاصه بحيث لا يمكن الإتيان بتلك الحصه الا مع هذه القيود، و مع انتقائها تنتفى، كذا تقييدها بالأمور المتأخره يوجب تخصصها كذلك بحيث لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخر فى موطنه لانكشف عن عدم تحقق تلك الحصه، و ذلك كالصوم الواجب على المستحاضه بناءً على كونه مشروطاً بشرط متأخر و هو الغسل فى الليل اللاحق، فان معنى كونه مشروطاً به هو ان الواجب عليها حصه خاصه

من الصوم و هي الحصة المقيده به بحيث يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً، و من الواضح انه لا يمكن حصول تلك الحصة في الخارج بدون الإتيان به فلو صامت المستحاضه في النهار فان أتت بالغسل في الليل لانكشف ذلك عن حصول تلك الحصة من الصوم الواجبه عليها و ان لم تأت به لانكشف عن عدم حصولها و ان ما أتت به هو حصه أخرى مباينه للحصه المأمور بها.

و على الجملة فباب الأحكام الشرعيه باب الاعتبارات و هو أجنبي عن باب التأثير و التأثر، و لا صله لأحد البابين بالآخر أبداً فلا مانع من تقييد الشارع متعلقها بأمر متأخر، كما انه لا مانع من تقييدها بأمر مقارن أو متقدم، لما عرفت من ان مرد تقييده بأمر متأخر هو انه بوجوده المتأخر يكشف عن وجود الواجب في ظرفه، كما ان عدم وجوده كذلك يكشف عن عدم تحققه فيه باعتبار ان تقيده به كان جزؤه. فالنتيجه انه لا فرق بين القيد المقارن و المتقدم و المتأخر من هذه الناحيه أصلاً و لا وجه لتوهم استحاله القيد المتأخر الا من ناحيه إطلاق لفظ الشرط عليه زاعماً ان المراد منه ما كان له دخل في تأثير المقتضى فيكون من اجزاء العله التامه فلا يعقل تأخره عن وجود المعلول و لكن قد تبين مما تقدم ان المراد من الشرط هنا معنى آخر و هو ما يكون تقيده دخيلاً في الواجب دون نفس القيد و عليه فبطبيعته الحال لا- يضر تقدمه عليه و تأخره عنه خارجاً. و من ذلك يظهر ان المغالطه في المقام انما نشأت من الاشتراك اللفظي حيث قد أخذ الشرط في الصغرى- و هي قوله هذا شرط- بمعنى و في الكبرى- و هي قوله كل شرط مقدم على المشروط بمعنى آخر فلم يتكرر الحد الوسط و بدونه فلا نتيجه.

و أما شرائط الحكم سواء أ كان حكماً تكليفاً أم كان وضعياً فقد

ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما إليك نصه: و التحقيق في دفع هذا الإشكال أن يقال أن الموارد التي توهم انخرام القاعده فيها لا يخلو اما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به. اما الأول فكون أحدهما شرطاً له ليس الا ان للحاظه دخلا في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه، فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس الا أن لتصوره دخلا في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر و بالجملة حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريه كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه و لما اراده و اختاره فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبه فيه و إرادته شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له أو لم يكن كذلك متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك فلا إشكال. و كذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً و لو كان مقارناً فان دخل شيء في الحكم به و صحه انتزاعه لدى الحاكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن و أين انخرام القاعده العقليه في غير المقارن فتأمل تعرف.

ملخص ما أفاده (قده) هو ان الشرط في الحقيقه تصور الشيء و وجوده الذهني دون وجوده الخارجي، و إطلاق الشرط عليه مبني على ضرب من المسامحه باعتبار أنه طرف له و على ضوء هذا الأساس لا فرق بين كون وجود الشرط خارجاً متأخراً عن المشروط أو متقدماً عليه أو مقارناً له، إذ على جميع هذه التقادير الشرط واقعاً و الدخيل فيه حقيقه هو لحاظه و وجوده العلمى، و هو معاصر له زماناً و متقدم عليه رتبه. و على الجملة فالحكم بما انه فعل اختياري للحاكم فلا يتوقف صدوره منه الا على تصوره

بتمام أطرافه من المتقدمه و المقارنه و اللاحقه و هو الموجب لحدوث الإراده فى نفسه نحو إيجاد كسائر الأفعال الاختياريه، فالشرط له حقيقه انما هو وجود تلك الأطراف فى عالم التصور و اللحاظ دون وجودها فى عالم الخارج.

و غير خفى ان ما أفاده(قده) انما يتم فى موردين: أحدهما فى القضايا الشخصيه. و ثانيهما فى مرحله الجعل و التشريع و لا يتم فيما نحن فيه، فلنا دعاو ثلاث:

أما الدعوى الأولى فلان فعليه الأحكام المجعوله فى القضايا الشخصيه مساوقه لجعلها غالباً فهما فى آن واحد، و السبب فى ذلك ان الموضوع فيها هو الشخص الخارجى، و من الطبيعى انه ليس لفعليه الحكم المجعول عليه حاله منتظره ما عدا جعله، فان فعليه الحكم انما هى بفعليه موضوعه، فإذا كان موضوعه موجوداً فى الخارج كما هو المفروض كان فعلياً لا محاله فلا تتوقف فعليه الحكم فيها على شىء آخر، و من المعلوم ان ما هو دخيل فى ذلك و مؤثر فيه انما هو إرادته المولى بمبادئها من التصور و اللحاظ فلا دخل لشىء من الوجودات الخارجيه فيه، فأمر المولى بإتيان الماء مثلاً لا يتوقف على شىء سوى إرادته و اختياره كسائر أفعاله الاختياريه، و المفروض ان زمان الجعل فيه مساوق لزمان فعليه المجعول فلا تتوقف على شىء آخر ما عداه فالنتيجه ان فى أمثال هذه الموارد لا يعقل أن يكون الشىء شرطاً لفعليه الحكم و مؤثراً فيها من دون دخله فى جعله، بل الأمر بالعكس تماماً يعنى ان الشرائط فى أمثال تلك الموارد بأجمعها راجعه إلى شرائط الجعل فليس شىء منها راجعاً إلى شرط المجعول، و قد عرفت ان شرائط الجعل عبارته عن علم الأمر و تصوره الشىء بتمام أطرافه المتقدمه و المقارنه و المتأخره سواء أ كان علمه مطابقاً الواقع أم لا. إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان تماميه ما أفاده(قده) فى تلك الموارد انما هى من ناحيه



ان شرائط الحكم فيها ترجع إلى شرائط الجعل فحسب فلا معنى لكون شيء شرطاً فيها للحكم.

و اما الدعوى الثانيه فقد ظهر حالها من ضوء ما بيناه فى الدعوى الأولى و ان الجعل كسائر الأفعال الاختياريه فلا يتوقف على شيء ما عدا الاختيار بمبادئه.

و أما الدعوى الثالثه فلان محل الكلام انما هو فى شرائط الحكم من التكليفى أو الوضعى لا فى شرائط الجعل فلا صلته لما أفاده(قده)بما هو محل الكلام، بيان ذلك:هو ان للأحكام المجعوله على نحو القضايا الحقيقيه مرتبتين:(الأولى)مرتبه الجعل و الإنشاء فالحكم فى هذه المرتبه لا يتوقف على وجود شيء فى الخارج، بل هو موجود بوجود إنشائى فحسب و له بقاء و استمرار كذلك ما لم ينسخ(الثانيه)مرتبه الفعلية، فالحكم فى هذه المرتبه يتوقف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً، و ذلك لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه، و محل الكلام فى المقام انما هو فى شرائط المجعول و هو الحكم الفعلى، لا فى شرائط الجعل حيث قد عرفت الكلام فيها و ان الجعل بما انه فعل اختيارى للجاعل فلا وعاء لشرائطه الا النفس و لا دخل للوجود الخارجى فيه أصلاً. و هذا بخلاف شرائط المجعول، فانها حيث كانت عباره عن القيود المأخوذه فى موضوعه فى مقام الجعل فيستحيل تحققه و فعليته بدون تحققها و فعليتها، و ذلك كالأستطاعه مثلاً- التى أخذت فى موضوع وجوب الحج، فانها ما لم تتحقق فى الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً، و كالعقد المذى أخذ فى موضوع الملكيه أو الزوجيه، فانه ما لم يوجد خارجاً لا تتحقق الملكيه أو الزوجيه. و على الجملة ففعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه المأخوذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل. و من هنا وقع الإشكال فيما إذا كان الشرط متأخراً زماناً عن الحكم.

فالنتيجه لحد الآن امران:(الأول)ان فعليه الحكم تتوقف على فعليه موضوعه المأخوذ مفروض الوجود في ظرف التشريع(الثاني)ان كلامه(قده)مبنى على الخلط بين شرائط الجعل و شرائط المجعول، قد مرّ انه لا صلّه لإحداهما بالأخرى أصلاً.و على ضوء هذه النتيجة قد التزم شيخنا الأستاذ(قده)باستحاله الشرائط المتأخر بدعوى ان الموضوع في القضايا الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود بتمام شرائطه و قيوده،و من الطبيعي ان الموضوع ما لم يتحقق في الخارج كذلك يستحيل تحقق الحكم حيث ان نسبه الموضوع إلى الحكم كنسبه العله التامه إلى معلولها،ففرض فعليه الحكم قبل وجود موضوعه و لو من ناحيه عدم وجود قيد من قيوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علته،و السرفيه هو أن القضايا الحقيقيه بأجمعها ترجع في الحقيقيه إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له،و من الطبيعي انه لا يمكن وجود التالي قبل وجود المقدم و العدى ينبغى ان يقال في المقام هو جواز الشرط المتأخر،و يقع الكلام فيه في مقامين:(الأول)في مقام الثبوت.(و الثاني)في مقام الإثبات.

أما المقام الأول فقد ذكرنا غير مره ان الأحكام الشرعيه بشتى أنواعها أمور اعتباريه فلا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار،و لا- صلّه لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبداً.و بكلمه أخرى ان الموجودات التكوينيّه المتأصله خاضعه لعللها الطبيعيه فلا يتعلق بها جعل شرعى أصلاً.

و أما الموجودات الاعتباريه التى منها الأحكام الشرعيه فهى خاضعه لاعتبار المعبر و امرها بيده وضعاً و رفعاً،و لا تخضع لشيء من الموجودات التكوينيّه و الا لكانت تكوينيه.و على ضوء هذا البيان قد اتضح أن موضوعات الأحكام الشرعيه و ان كانت من الأمور التكوينيّه الا انه لا تأثير لها فيها أبداً لا تأثير العله فى المعلول،و لا الشرط فى المشروط،و لا السبب فى

المسبب و ان أطلق عليها الشرط مره،و السبب مره أخرى الا ان ذلك مجرد اصطلاح من الأصحاب على تسميه الموضوعات فى الأحكام التكليفية بالشروط، و فى الأحكام الوضعيه بالأسباب مع عدم واقع موضوعى لها فيقولون أن البلوغ شرط لوجوب الصلاه مثلاً،و الاستطاعه شرط لوجوب الحج و بلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاه و هكذا،و البيع سبب للملكيه،و الموت سبب لانتقال المال إلى الوارث،و ملاقاته النجس مع الرطوبه المسريه سبب لنجاسه الملاقى و هكذا،و قد قلنا فى موطنه أنه لم يظهر لنا وجه للتفرقه بين تسميه الأولى بالشروط و الثانيه بالأسباب أصلاً،بداهه ان كليهما موضوع للحكم فلا فرق بين الاستطاعه و البيع من هذه الناحيه،فكما ان الشارع جعل وجوب الحج معلقاً على فرض وجود الاستطاعه فى الخارج،فكذلك جعل الملكيه معلقه على فرض وجود البيع فيه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان فعلية الأحكام و ان كانت دائره مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها و شرائطها فى الخارج الا ان لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً،و السبب فيه هو ان ذلك تابع لكيفيه جعلها و اعتبارها فكما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم يمكن له جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده متقدماً على فعلية الحكم مره و متأخراً عنها مره أخرى فان كل ذلك بمكان من الوضوح بعد ما عرفت من انه لا واقع للحكم الشرعى ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فإذا كان امره بيده وضعاً و رفعاً سعه و ضيقاً كان له جعله بأى شكل و نحو أراد و شاء فلو كان جعله على الشكل الثالث فبطبيع الحال تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه،كما انه لو كان على الشكل الثانى تتأخر فعليته عن فعليته و الا-لزم الخلف،و السرفيه ان المجعول فى القضايا الحقيقيه

حصه خاصه من الحكم و هى الحصه المقيده بقيد فرض وجوده فى الخارج لا مطلقاً و من الطبيعى ان هذا القيد يختلف: فمره يكون قيدها لها بوجوده المتأخر مثل ان يأمر المولى يا كرام زيد مثلاً فعلاً بشرط مجيء عمرو غداً فان المجعول فيه هو حصه خاصه من الوجوب و هو الحصه المقيده بمجىء عمرو غداً، فإذا تحقق القيد فى ظرفه كشف عن ثبوتها فى موطنها و الا كشف عن عدم ثبوتها فيه. و مره أخرى بوجوده المتقدم كما لو أمر يا كرام زيد غداً بشرط مجىء عمرو هذا اليوم. و مره ثالثه بوجوده المقارن و ذلك كقوله تعالى «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً».

و بكلمه أخرى بعد ما كان جعل الأحكام الشرعيه بيد الشارع سعه و ضيقاً و رفعاً و وضعاً فكما ان له جعل الحكم معلقاً على أمر مقارن، كذلك له جعل الحكم معلقاً على امر متقدم عليه أو متأخر عنه، و من المعلوم ان المولى إذا جعل الحكم معلقاً بأمر متأخر عن وجوده فبطبيعته الحال تكون فعليته قبل وجود ذلك الأمر و الا لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء و هو خلف كما عرفت. و مثال ذلك فى العرفيات الحمامات المتعارفه فى زماننا هذا، فان صاحب الحمام يرضى فى نفسه رضى فعلياً بالاستحمام لكل شخص على شرط ان يدفع بعد الاستحمام و حين الخروج مقدار الأجره المقرره من قبله، فالرضا من المالك فعلى و الشرط متأخر.

و من ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده المحقق النائنى (قده) من ان الموضوع فى القضايا الحقيقيه بما انه أخذ مفروض الوجود فيستحيل تحقق الحكم و فعليته قبل فعليه موضوعه بقيوده، توضيح الفساد ما عرفت من انه كما يمكن أخذ الموضوع مفروض الوجود فى ظرف مقارن للحكم أو متقدم عليه، كذلك يمكن أخذه مفروض الوجود فى ظرف متأخر عنه، و عليه فلا محاله تتقدم فعلية الحكم على فعلية موضوعه.

فالنتيجة فى نهايه المطاف هى ان شرائط الحكم عبارته عن قيود الموضوع المأخوذه مفروضه الوجود فى الخارج من دون فرق بين كونها مقارنة للحكم أو متقدمه عليه أو متأخره عنه، وليس لها أى دخل و تأثير فى نفس الحكم أصلاً. و من هنا قلنا ان إطلاق الشروط و الأسباب عليها مجرد اصطلاح بين الأصحاب كما مر.

و أما المقام الثانى و هو مقام الإثبات فلا شبهه فى ان الشرط المتأخر على خلاف ظواهر الأدله التى تتكفل جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه فان الظاهر منها هو كون الشرط المأخوذ فى موضوعاتها مقارنة للحكم كقوله تعالى: «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» حيث ان المتفاهم العرفى منه هو كون الاستطاعه خارجاً مقارنة لوجوب الحج فأراده كون وجوبه سابقاً على وجودها فى الخارج تحتاج إلى مؤونه زائده.

فالنتيجة ان الالتزام بوقوع الشرط المتأخر فى مقام الإثبات يحتاج إلى دليل و بدونه فلا يمكن الالتزام به. نعم شرطيه الإجازة بوجودها المتأخر فى العقد الفضولى كالبيع و الإجاره و النكاح و ما شاكل ذلك، و شرطيه القدره كذلك فى الواجبات التدريجيه كالصلاه و الصوم و نحوهما لا تحتاجان إلى دليل خاص، بل كانتا على طبق القاعده. اما الأولى فلاجل ان العقد قبل تحقق الإجازة لم يكن منتسباً إلى المالك حتى يكون مشمولاً لعمومات الصحه و إطلاقاتها، فانها تدل على صحه عقد المالك و إمضائه و لا معنى لدالتها على نفوذه و صحته لغير المالك أصلاً، فإذا تعلق الإجازة به انتسب إلى المالك من حين وقوعه و حكم بصحته من هذا الحين و السبب فى ذلك هو ان الإجازة من الأمور التعلقيه فكما يمكن تعلقها بأمر مقارنة لها أو متأخر عنها، فكذلك يمكن تعلقها بأمر متقدم عليها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المالك بما انه أجاز العقد السابق الصادر من الفضولى

فبطبيعته الحال قد أمضى الشارع ذلك العقد بمقتضى تلك العمومات و الإطلاقات و من ناحيه ثالثه ان ظرف الإجازة و إن كان متأخراً الا ان متعلقها- هو العقد- امر سابق فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي صحة العقد من حينه و حصول الملكيه من هذا الحين، و هذا معنى كون الإجازة بوجودها المتأخر شرطاً للملكيه السابقه.

و بكلمه أخرى ان اعتبار الشارع و إمضائه و إن كان من الآن أى من حين الإجازة الا ان الممضى هو العقد السابق و المعتبر هو الملكيه المتقدمه أعنى الملكيه من حين العقد و المفروض ان الإجازة شرط لها و نظير ذلك ما إذا افترضنا قيام دليل على ان القبول المتأخر بزمان مؤثر في صحة العقد من حين الإيجاب فانه عندئذ لا مناص من الالتزام بحصول الملكيه من هذا الحين و ان كان ظرف اعتبارها بمقتضى أدله الإمضاء من حين القبول الا- أن ذلك مجرد افتراض فلا- واقع موضوعي له، على انه خلاف المرتكز في أذهان العرف و العقلاء، و ذلك بخلاف الإجازة اللاحقه، فان كونها شرطاً متأخراً كان على طبق القاعده و موافقاً للارتكاز فلا- نحتاج إلى دليل. و من هنا قد التزمنا في مسأله الفضولي بالكشف الحقيقي بهذا المعنى، و قلنا هناك ان هذا لا يحتاج إلى دليل خاص، كما انا ذكرنا هناك انه لا تنافي بين اعتبار الشارع ملكيه مال لشخص في زمان و بين اعتباره ملكيته لآخر في ذلك الزمان بعينه إذا كان زمان الاعتبار متعدداً فالعبره في أمثال ذلك انما هي بتعدد زمانى الاعتبار و ان كان زمان المعتبرين واحداً، لعدم التنافي بينهما ذاتاً، و ذلك لما حققناه في موطنه من ان الأحكام الشرعيه بأجمعها: التكليفيه و الوضعيه أمور اعتباريه فلا تنافي و لا تضاد بينها في أنفسها أصلاً، و انما التنافي و التضاد بينها من ناحيه أخرى على تفصيل ذكرناه في محله.

و أما الثانيه و هى شرطيه القدره بوجودها المتأخر فى الواجبات التدريجيه فلان فعليه وجوب كل جزء سابق منها مشروطه ببقاء شرائط التكليف من الحياه و القدره و ما شاكلهما إلى زمان الإتيان بالجزء اللاحق،مثلا فعليه وجوب التكبيره فى الصلاه مشروطه ببقاء المكلف على شرائط التكليف إلى زمان الإتيان بالتسليمه،لفرض ان وجوبها ارتباطى فلا يعقل وجوب جزء بدون وجوب جزء آخر،فلو جن فى الأثناء أو عجز عن إتمامها كشف ذلك عن عدم وجوبها من الأول.و على الجملة ففعليه وجوب الاجزاء السابقه كما تتوقف على وجود تلك الشرائط فى ظرفها، كذلك تتوقف على بقائها إلى زمان الاجزاء اللاحقه فالالتزام بالشرط المتأخر فى أمثال الموارد مما لا مناص عنه و لا يحتاج إلى دليل خاص فيكفى فيه نفس ما دل على اشتراط هذه الواجبات بتلك الشرائط.

لحد الآن قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجتين:(الأولى)انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فى مرحله الثبوت و لا محذور فيه أبداً (الثانيه)ان الالتزام بوقوعه فى مرحله الإثبات يحتاج إلى دليل خاص و الا فمقتضى القاعده عدمه.نعم وقوعه فى الموردین السابقين كان على طبق القاعده.

### الواجب المطلق و المشروط

غير خفى ان إطلاق المطلق و المشروط على الواجب بما لهما من المعنى اللغوى،فالمطلق عباره عن المرسل و عدم التقييد بشىء،و منه طلاق المرأه فانه بمعنى إرسالها عن قيد الزوجيه.و المشروط عباره عن المقيّد بقيد و المشدود به،و منه وجوب الحج بالإضافة إلى الاستطاعه،فانه مقيّد بها و مربوط،و لا يكون مطلقاً،و ليس للأصوليين اصطلاح خاص فيهما

بل هم يطلقون هذين اللفظين بما لهما من المعنى اللغوي كما ذكره المحقق صاحب الكفایه (قده). ثم انه قد يتصف بهما الوجوب فيكون مطلقاً تارة و مشروطاً أخرى، و ذلك كوجوب الحج، فانه مشروط بالإضافه إلى الاستطاعه، و مطلق بالإضافه إلى الزوال مثلاً، و قد يتصف بهما الواجب كذلك كالصلاه فانها مقیده بالطهاره و مطلقه بالإضافه إلى الإحرام مثلاً و هكذا. و من هنا يظهر ان إطلاقهما على الواجب في المقام مبنى على ضرب من المسامحه، و ذلك لأن الكلام فيه انما هو في إطلاق الوجوب و اشتراطه لا الواجب.

و بكلمه أخرى ان الكلام في المقام انما هو في إطلاق الحكم و اشتراطه سواء أ كان الحكم تكليفاً أم وضعياً، و ليس الكلام في إطلاق الواجب و اشتراطه. ثم ان الإطلاق و التقييد امران إضافيان فيمكن أن يكون شيء واحد بالإضافه إلى شيء مطلقاً، و بالإضافه إلى آخر مقيداً، و ذلك كوجوب الصلاه مثلاً- حيث انه مطلق بالإضافه إلى الطهاره و مقيد بالإضافه إلى الزوال، و هكذا، و وجوب الحج فانه مطلق بالإضافه إلى الزوال و مقيد بالإضافه إلى الاستطاعه، و من الطبيعي ان هذا دليل ظاهر على ان الإطلاق و التقييد امران إضافيان.

بقى الكلام في النزاع المعروف الواقع بين شيخنا الأنصاري (قده) و غيره من الاعلام و هو ان القيود المأخوذه في لسان الأدله هل ترجع إلى مفاد الهيئه أو إلى نفس الماده فنسب صاحب التقرير إلى الشيخ (قده) رجوعها إلى الماده دون مفاد الهيئه و ان كان ظاهر القضيه الشرطيه بحسب المتفاهم العرفي هو رجوعها إلى مفاد الهيئه، ضروره ان المتفاهم عرفاً من مثل قولنا ان جاءك زيد فأكرمه هو ترتب وجوب الإي-كرام على مجيئه و انه قيد له دون الواجب، و كذا المتفاهم من مثل قوله تعالى «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» و من هنا اعترف الشيخ (قده) بهذا الظهور و قال:



ان مقتضى القواعد العربيه و ان كان ذلك الا انه ادعى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه من ناحيه، و ادعى لزوم رجوعه إلى نفس ماده لباً من ناحيه أخرى فهنا نقطتان من البحث:(الأولى) فى دعوى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه.(الثانيه) فى دعوى لزوم رجوعه إلى ماده لباً أما النقطه الأولى فالبحث فيها يعود إلى دعاوى ثلاث:

(الأولى) ما نسب إلى الشيخ(قده) فى تقريره كما ذكره صاحب الكفايه(قده) و حاصله هو ان مفاد الهيئه معنى حرفى و المعنى الحرفى جزئى حقيقى، و من البديهي ان الجزئى غير قابل للتقييد، فان ما هو قابل له هو المعنى الكلى حيث يصدق على حصص متعدده، و أما المعنى الجزئى فلا يعقل فيه الإطلاق و التقييد.

و لكنه يندفع أولاً- بما حققناه فى مبحث المعنى الحرفى من ان الحروف لم توضع للمعاني الجزئيه الحقيقيه حتى لا تكون قابله للتقييد، و انما وضعت للدلاله على تضيق المعانى الاسميه و تخصيصها بخصوصيه ما، و من الواضح ان المعنى الاسمى بعد تخصيصه و تضيقه أيضاً قابل للانطباق على حصص و افراد كثيره فى الخارج، و ذلك كما إذا كان أحد طرفى المعنى الحرفى كلياً أو كلاهما مثل قولنا سر من البصره إلى الكوفه، فان السير كما كان قبل التضيق كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين، كذلك بعده، فعندئذ بطبيعته الحال يصير المعنى الحرفى كلياً بتبعه. و ثانياً ان التقييد على قسمين (الأول): التقييد بمعنى التضيق و التخصيص و فى مقابله الإطلاق بمعنى التوسع.(الثانى): بمعنى التعليق و فى مقابله الإطلاق بمعنى التنجيز، و عليه فلو سلمنا ان المعنى الحرفى جزئى حقيقى الا- ان الجزئى الحقيقى غير قابل للتقييد بالمعنى الأول، و أما تقييده بالمعنى الثانى فهو بمكان من الوضوح بدهاه انه لا مانع من تعليق الطلب الجزئى المنشأ بالصيغه أو بغيرها على

شئ كما إذا علق وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه حيث لا محذور فيه أبداً الثانية: ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن المعنى الحرفي و أن كان كلياً إلا أنه ملحوظ باللاحظ الآلى فلا يرد عليه الإطلاق و التقييد، لأنهما من شئون المعانى الملحوظه باللاحظ الاستقلالى، و بما أن معنى الهيئه معنى حرفى فلا يتصف بالإطلاق حتى يصلح للتقييد، و لأجل ذلك امتنع رجوع القيد إلى مفاد الهيئه.

و يرد عليه أولاً- ما حققناه فى مبحث الحروف بشكل موسع من أن ذلك أى المعنى الحرفى ملحوظ باللاحظ الآلى، و المعنى الاسمى ملحوظ باللاحظ الاستقلالى و إن كان كلاماً مشهورياً بين الأصحاب إلا أنه لا يبتنى على أصل صحيح، و من ذلك ذكرنا هناك أنه لا- فرق بين المعنى الحرفى و المعنى الاسمى من هذه الناحية أبداً، بل ربما يكون مورد الالتفات و التوجه استقلالاً هو خصوص المعنى الحرفى، و ذلك كما إذا علمنا ورود زيد مثلاً فى بلد و نعلم أنه سكن فى مكان، و لكن لا نعلم المكان بخصوصه فنسأل عن تلك الخصوصية التى هى منى الحرف، أو إذا علمنا وجود زيد فى الخارج و قيامه، و لكن لا نعلم خصوصيه مكانه أو زمانه فنسأل عن تلك الخصوصية، و هكذا فى أمثال هذه الأمثله المعنى الحرفى هو الملحوظ مستقلاً و المورد للتوجه و الالتفات كذلك. و قد تقدم تفصيل ذلك فلاحظ. و ثانياً على تقدير تسليم أن المعنى الحرفى لا بد أن يلحظ باللاحظ الآلى إلا أنه إنما يمنع عن طرو التقييد عليه حين لحاظه كذلك و أما إذا قيد المعنى أولاً بقيد، ثم لوحظ المقيد آلياً فلا محذور فيه أبداً، و عليه فلا مانع من ورود اللاحظ الآلى على الطلب المقيد فى رتبه سابقه عليه.

(الثالثه)- و هى العمده فى المقام- أن رجوع القيد إلى مفاد الهيئه بما أنه مستلزم لتفكيك الإنشاء عن المنشأ و الإيجاب عن الوجوب الذى هو

مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود فهو غير معقول، والسبب في ذلك هو انه لا ريب في استحاله تفكيك الإيجاد عن الوجود في التكوينيات حيث انهما واحد ذاتاً و حقيقه و الاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار فلا يعقل التفكيك بينهما، وكذا الحال في التشريعات، بداهه انه لا فرق في استحاله التفكيك بين الإيجاد و الوجود في التشريع و التكوين. و على الجملة فيجاب المولى و وجوبه انما يتحققان بنفس إنشائه فلا فرق بينهما الا بالاعتبار فبملاحظه فاعله إيجاب، و بملاحظه قابله و جوب، كما هو الحال في الإيجاد و الوجود التكوينيين. و على هذا الضوء فلا- محاله يرجع القيد إلى ماده دون الهيئه و إلا- لزم تحقق الإيجاب دون الوجوب، و لزم ذلك انفكاكه عنه لفرض عدم إنشاء آخر في السبب، و مرده إلى تخلف الوجود عن الإيجاد و هو مستحيل فالنتيجه تعين رجوع القيد إلى ماده بعد استحاله رجوعه إلى الهيئه لعدم ثالث في البين.

و قد أجاب المحقق صاحب الكفايه(قده) عن ذلك بما إليك نصه:

«المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله(الشرط)فلا- بد ان لا- يكون قبل حصوله طلب و بعث و الا لتخلف عن إنشائه و إنشاء امر على تقدير كالاخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان».

و فيه ان ما أفاده(قده)مصادره ظاهره و ذلك لأن الكلام انما هو في إمكان هذا النحو من الإنشاء و انه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجوب عن الإيجاب و هو مساوق لتخلف الوجود عن الإيجاد. و بكلمه أخرى ان محل الكلام هنا انما هو في إمكان كون الإيجاد حالياً و الوجود استقبالياً و عدم إمكانه، فكيف يمكن ان يستدل على إمكانه بنفس ذلك و هذا نظير ما تقدم في الجواب عن الشرط المتأخر من ان الشرط بوصف كونه متأخراً شرط، أو بوصف كونه معدوماً كذلك فلو تقدم كان خلفاً

فالصحيح ان يقال انه لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريه المشهور من ان الإنشاء عباره عن إيجاد المعنى باللفظ، ضروره عدم إمكان تخلف الوجود عن الإيجاد. و أما بناء على نظريتنا من ان الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمبرز من قول أو فعل كما حققناه فى مبحث الخير و الإنشاء بشكل موسع يندفع الإشكال المذكور من أصله، و السبب فى ذلك هو أن المراد من الإيجاب سواء أ كان إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى أم كان نفس ذلك الأمر الاعتبارى، فعلى كلا التقديرين لا يلزم محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه. اما على الأول: فلان كلا من الإبراز و المبرز و البروز فعلى فليس شىء منها معلقاً على امر متأخر و هذا ظاهر. و أما على الثانى فلان الاعتبار بما انه من الأمور النفسائيه التعليقيه يعنى ذات الإضافه كالعلم و الشوق و ما شاكلهما من الصفات الحقيقيه التى تكون كذلك فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر كما يتعلق بأمر حالى، نظير العلم فانه كما يتعلق بأمر حالى كذلك يتعلق بأمر استقبالى. و على الجملة فكما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زمنًا كقيام زيد غدًا أو سفره أو نحو ذلك حيث أن العلم به حالى و المعلوم امر استقبالى، فكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار بان يكون الاعتبار حاليًا و المعتبر امرًا متأخرًا كاعتبار وجوب الصوم على زيد غدًا أو نحو ذلك، فالتفكيك انما هو بين الاعتبار و المعتبر و لا محذور فيه أصلاً، و لا يقاس ذلك بالتفكيك بين الإيجاد و الوجود فى التكوينيات أصلاً.

و مما يشهد لما ذكرناه صحه الوصيه التمليكيه فلو قال الموصى هذه الدار لزيد بعد وفاتى فلا شبهه فى تحقق الملكيه للموصى له بعد وفاته، مع ان الاعتبار فعلى، و من البديهي ان هذا ليس الا من ناحيه ان الموصى اعتبر فعلاً الملكيه للموصى له فى ظرف الوفاء. و من هنا لم يستشكل أحد

فى صحه تلك الوصيه حتى من القائلين بـرجوع القيد إلى الماده دون الهيئه و توهم ان الملكيه فعليه و لكن المملوك و هو العين الخارجيه مقيده بما بعد الوفاه خاطئ جداً،فانه يقوم على أساس قابليه تقييد الجواهر بالزمان، و من المعلوم ان الجواهر غير قابله لذلك.نعم يمكن هذا فى الاعراض القائمه بها، كما إذا اعتبر المالك ملكيه المنفعه المتأخره حالاً.و على الجملة فالأعيان الخارجيه التى هى من قبيل الجواهر غير قابله للتقدير بالزمان و التحديد به،فان القابل للتقدير و التحديد به انما هو المعنى الحدثنى يعنى الاعراض و الأمور الاعتباريه كالضرب و القيام و ما شاكلهما.و من هنا قلنا ان المنفعه قابله للتقدير بالزمان كمنفعه شهر أو سنه أو نحو ذلك،و عليه فلا مانع من اعتبار ملكيه المنفعه المتأخره من الآن بان تكون الملكيه فعليه و المملوك امراً متأخراً بل هو واقع فى باب الإجاره.

و أما النقطه الثانيه فقد استند الشيخ(قده)فى إثباتها بما حاصله ان الإنسان إذا توجه إلى شىء و التفت إليه فلا يخلو من ان يطلبه أم لا- و لا ثالث فى البين لا كلام على الثانى،و على الأول فائضاً لا يخلو من ان الفائده تقوم بطبيعى ذلك الشىء من دون دخل خصوصيه من الخصوصيات فيها أو تقوم بحصه خاصه منه،و على الأول فبطبيعه الحال يطلبه المولى على إطلاقه و سعته و على الثانى يطلبه مقيداً بقيد خاص،لفرض عدم قيام المصلحه الا بالحصه الخاصه-و هى الحصه المقيده بهذا القيد-لا بصرف وجوده على نحو السعه و الإطلاق.و هذا القيد مره يكون اختيارياً،و مره أخرى غير اختيارى،و على الأول تاره يكون مورداً للطلب و البعث، و ذلك كالطهاره مثلاً بالإضافه إلى الصلاه،و تاره أخرى لا يكون كذلك بل أخذ مفروض الوجود،و ذلك كالاستطاعه بالإضافه إلى الحج،فان المولى لم يرد الحج مطلقاً من المكلف و انما أراد حصه خاصه منه و هى

الحج من المكلف المستطيع، و على الثانى فهو لا محاله أخذ مفروض الوجود فى مقام الطلب و الجعل، لعدم صحه تعلق التكليف به، و ذلك كزوال الشمس مثلاً- بالإضافة إلى وجوب الصلاه، فان المولى لم يطلب الصلاه على نحو الإطلاق، بل طلب حصه خاصه منها- و هى الحصه الواقعه بعد زوال الشمس- و على جميع التقادير فالطلب فعلى و مطلق و المطلوب مقيد من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختيارى. فالنتيجه ان ما ذكرناه من رجوع القيد بشتى ألوانه إلى ماده امر وجدانى لا ريب و لا مناقشه فيه.

و الجواب عنه انه (قده) ان أراد من الطلب فى كلامه الشوق النفسانى فالامر و ان كان كما أفاده حيث أن تحقق الشوق النفسانى المؤكد تابع لتحقيق مباديه من التصور و التصديق و نحوهما فى أفق النفس، و لا يختلف باختلاف المشتاق إليه فى خارج أفقها من ناحيه الإطلاق و التقييد تاره. و من ناحيه كون القيد اختيارياً و عدم كونه كذلك أخرى. و من ناحيه كون القيد أيضاً مورداً للشوق و عدم كونه كذلك ثالثه بل ربما يكون القيد مبغوضاً فى نفسه، و لكن المقيد به مورد للطلب و الشوق و ذلك كالمرض مثلاً، فانه رغم كونه مبغوضاً للإنسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له و مورداً لشوقه. ان أراد هذا فالامر و ان كان كذلك الا- انه ليس من مقوله الحكم فى شىء، بداهه انه امر تكوينى نفسانى حاصل فى أفق النفس من ملائمتها (النفس) لشىء أو ملائمه إحدى قواها له، فلا صلح بينه و بين الحكم الشرعى أبداً، كيف فان الحكم الشرعى امر اعتبارى فلا- واقع موضوعى له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، و هو أمر تكوينى فله واقع موضوعى، و حصوله تابع لمبادئه من إدراك امر ملائم لإحدى القوى النفسائيه.

و ان أراد من الطلب فى كلامه (قده) الإراده بمعنى الاختيار فيرد

عليه انه لا يتعلق بفعل الغير حتى نبحت عن ان القيد راجع إليه أو إلى متعلقه بل قد ذكرنا في مبحث الطلب و الإرادة انه لا يتعلق بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلاً عن فعل الغير. و السبب في ذلك ما تقدم بشكل موسع من ان الإرادة بهذا المعنى انما تعقل في الأفعال المقدوره للإنسان التي يستطيع ان يعمل قدرته فيها و من المعلوم ان ما هو خارج عن إطار قدرته فلا يمكن تعلقها به، و فعل الغير من هذا القبيل، و كذا فعل الإنسان نفسه إذا كان متأخراً زمنياً، و عليه فلا يمكن الالتزام بتعلق هذه الإرادة بفعل الغير في مقام الطلب، أو فقل ان الأمر لا يخلو من ان يكون هو الله تعالى أو غيره، فعلى كلا التقديرين لا يمكن تعلقها به اما على الأول و ان أمكن للبارى عز و جل ان يوجد الفعل عن الغير لعموم قدرته الا ان ذلك ينافى اختيار العبد، بداهه ان الفعل عندئذ يوجد بإرادته تعالى و إعمال قدرته فلا معنى حينئذ لتوجيه التكليف إليه و اما على الثاني فمن جهة ان فعل الغير خارج عن قدره الإنسان فلا معنى لاعمال قدرته بالإضافة إليه. و من هنا ذكرنا انه لا معنى لتقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية، بداهه انا لا نعقل للإرادة التشريعية معنى في مقابل الإرادة التكوينية. و قد سبق الإشارة إلى هذه النواحي بشكل مفصل فلاحظ.

و ان أراد بالطلب جعل الحكم و اعتباره أى اعتبار شىء على ذمه المكلف حيث ان حقيقه الطلب كما ذكرناه سابقاً هي التصدى نحو حصول الشىء فى الخارج، و قد ذكرنا انه على نحوين: (أحدهما) التصدى الخارجى (و ثانيهما) التصدى الاعتبارى، و الاعتبار المذكور المبرز فى الخارج مصداق للثانى نظراً إلى ان الشارع تصدى نحو حصول الفعل من الغير باعتباره على ذمته و إبرازه فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو ما شاكلها فان أراد (قده) به ذلك فهو و ان كان فعلياً دائماً سواء أ كان المعبر أيضاً كذلك أو كان أمراً استقبالياً الا انه أجنبى عن محل الكلام رأساً، فان محل

الكلام انما هو فى رجوع القيد إلى المعبر و عدم رجوعه إليه لا إلى الاعتبار نفسه، ضروره ان الاعتبار و الإبراز غير قابلين للتقييد و التعليق أصلاً.

و ان أراد بالطلب ما تعلق به الاعتبار و هو المعبر المعبر عنه بالوجوب تاره و بالإلزام تاره أخرى فصريح الوجدان شاهد على انه قابل للتقييد كما انه قابل للإطلاق و ان الحال يختلف فيه باختلاف الموارد من هذه الناحيه بيان ذلك ان الفعل المذى هو متعلق للوجوب مره يكون ذا ملا-ك ملزم فعلا- فلا- يتوقف اشتماله على الملا-ك المذكور و اتصافه بالحسن على شىء من زمان أو زمانى ففى مثل ذلك بطبيعته الحال الوجوب المتعلق به فعلى فلا حاله منتظره له أبداً و ان كان تحقق الفعل فى الخارج و إيجاده فيه يتوقف على مقدمات، و ذلك كشرب الدواء مثلاً- للمريض، فانه ذو ملا-ك ملزم بالإضافه إليه فعلا- و ان كان تحققه فى الخارج يتوقف على الإتيان بعده مقدمات، و كالصلاه بعد دخول وقتها، فانها واجده للملاك الملزم بالفعل و ان كان الإتيان بها فى الخارج يتوقف على عده أمور كتطهير الثوب و البدن و الوضوء أو الغسل أو نحو ذلك.

و كذلك الحال فيما إذا كان الملا-ك فيه تاماً، و لكن وجوده و تحققه فى الخارج يتوقف على مقدمات خارجه عن اختيار المكلف، و ذلك كالمريض مثلاً حيث ان ملاك شرب الدواء فى حقه تام و لا حاله منتظره له، و لكن تحصيله فعلا غير ممكن لمانع خارجى من زمان أو زمانى، ففى مثل ذلك لا مانع من كون الإيجاب حالياً و الواجب استقبالياً. و لعل من هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآيه الكريمة «من شهد منكم الشهر فليصمه» فان الظاهر منها هو ان وجوب الصوم فعلى بعد دخول الشهر، و هذا لا يمكن الا بالالتزام بتماميه ملاكه من الليل بحيث لو تمكن المكلف من جر اليوم إلى الساعه لكان عليه ان يصوم، و كذا الحال



فى وجوب الحج بعد حصول الاستطاعه، فان الظاهر من قوله تعالى:

«و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» هو أن وجوب الحج فعلى بعد فعلية الاستطاعه، وان كان المكلف غير قادر على الإتيان به الا- بعد مجيء زمانه و هو يوم عرفه، وهذا لا- ينافى كون الملاك فيه تاماً من حين تحقق الاستطاعه بحيث لو تمكن المكلف من جر يوم عرفه إلى الآن لكان عليه ان يحج. و على الجملة فالقيد فى أمثال هذه الموارد يرجع إلى الواجب دون الوجوب، فالوجوب حالى و الواجب استقبالى. فالنتيجه ان الملاك إذا كان تاماً فالوجوب فعلى سواء أ كان الواجب أيضاً كذلك أم كان استقبالياً. و مره أخرى يكون ذا ملاك فى ظرف متأخر لا فعلاً بمعنى ان ملاكه لا يتم الا بعد مجيء زمان خاص أو تحقق امر زمانى فى ظرف متأخر، ففى مثل ذلك لا يعقل أن يكون الوجوب المتعلق به فعلياً بل لا محاله يكون تقديرية أى معلقاً على فرض تحقق ماله الدخلى فى الملا-ك بداهه ان جعل الوجوب فعلاً لما لا يكون واجداً للملاك كذلك لغو محض فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، إذ مرده إلى عدم تبعيه الحكم للملاك و على الجملة مضافاً إلى ذلك الوجدان أصدق شاهد على عدم وجود البعث الفعلى فى أمثال هذه الموارد، و لتوضيح ذلك نأخذ مثالا و هو ان المولى إذا التفت إلى الماء مثلاً فقد يكون عطشه فعلاً، و عندئذ فبطبيعته الحال يأمر عبده بإحضار الماء أى يعتبر على ذمته إحضاره كذلك فيكون المعتبر كالاختبار فعلياً، و قد يكون عطشه فيما بعد ففى مثله لا محاله يعتبر على ذمه عبده إحضار الماء فى ظرف عطشه لا قبل ذلك، لعدم الملاك له، فالاعتبار فعلى و المعتبر- و هو كون إحضار الماء على ذمه العبد- امر متأخر حيث انه على تقدير حصول العطش، و المفروض عدم حصوله بعد، و من الطبيعى ان فى مثل ذلك لو رجع القيد إلى المادة و كان المعتبر كالاختبار فعلياً

لكان لغواً صرفاً و بلا ملاك و مقتض، و مرجعه إلى عدم تبعيه الحكم للملاك و هو خلف.

فالتتبعه ان الحكم الشرعى يختلف باختلاف القيود الدخيله فى ملاكه فقد يكون فعلياً لفعليه ماله الدخل فى ملاكه، و قد يكون معلقاً على حصول ما له الدخل فيه. و أضف إلى ذلك ظهور القضايا الشرطيه فى أنفسها فى ذلك أى رجوع القيد إلى الهيئه دون الماده، و ذلك لأنها لو لم تكن نصاً فى هذا فلا شبهه فى ان المتفاهم العرفى منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائيه على مفاد الجملة الشرطيه سواء أ كانت القضيئه إخباريه أم كانت إنشائيه، اما الأولى فمثل قولنا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، فانها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس. و اما الثانيه فمثل قولنا ان جاءك زيد فأكرمه، فانها تدل على تعليق وجوب الإكرام على مجيء زيد و حمله على كون الوجوب فعلياً و القيد - و هو المجيء - راجعاً إلى الماده و هى الإكرام خلاف الظاهر جداً فلا - يمكن الالتزام به بدون قرينه، بل يمكن دعوى ان ذلك غلط، فان أدوات الشرط لا تدل على تعليق المعنى الأفرادى و كيف كان فالصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيد إلى الهيئه دون الماده، فما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه خاطئ جداً. هذا بناء على ان تكون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات فى أنفسها واضح، حيث ان الملاك القائم فى نفس الحكم قد يكون فعلياً يدعو إلى جعله و اعتباره كذلك، و قد لا يكون فعلياً و انما يحدث فى ظرف متأخر فالمولى فى مثله لا محاله يعتبره معلقاً على مجيء وقت اتصافه بالملاك. و اما بناء على كونها تابعه للملاكات فى متعلقاتها فالامر أيضاً كذلك، لا لما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من انه قد يكون المانع موجوداً من الطلب و البعث الفعلى فلا بد من التعليق،

و ذلك لأن عدم فعلية الأمر قد يكون من ناحيه عدم المقتضى، و ذلك كالصلاه قبل دخول الوقت، و الحج قبل الاستطاعه، و الصوم قبل دخول شهر رمضان و ما شاكل ذلك، فان فى أمثال هذه الموارد لا مقتضى للأمر فلو جعل فلا بد من جعله معلقاً على فرض تحقق المقتضى له فى ظرفه و الا- كان لغواً. نعم قد يكون المقتضى موجوداً، و لكن لا- يمكن الأمر فعلاً من جهه وجود المانع، ففى مثل ذلك لا بأس بجعله معلقاً على ارتفاعه فالنتيجه ان فى موارد عدم المقتضى لا مانع من جعل الحكم معلقاً على فرض تحققه فى موطنه، كما انه لا مانع من جعله معلقاً على فرض ارتفاع المانع عند ثبوته أى المقتضى.

نعم لو علم المولى ان المكلف لا- يتمكن من الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحه لكان عليه الأمر من الآن ليتهيأ لامتثاله فى ظرفه، و ذلك كما إذا افترضنا ان المولى يعلم من نفسه انه سيعطش بعد ساعه مثلاً، و علم ان عبده لا يتمكن من إحضار الماء فى ذلك الوقت لمانع من الموانع، فانه يجب عليه ان يأمره بإحضاره فعلاً قبل عروض العطش عليه، فيكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً الا- ان هذه الصوره خارجه عن محل الكلام إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان ما تقدم من الوجوه الأربعة لا يتم شىء منها فلا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه كما هو مقتضى ظاهر الجملة الشرطيه نعم فى خصوص الأحكام الوضعيه قد تسالم الأصحاب على بطلان التعليق فيها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى تختلف نتيجه تلك الوجوه على تقدير تماميتها باختلافها، فان مقتضى الوجه الأول و الثانى هو استحاله رجوع القيد إلى الحكم الشرعى المستفاد من الهيئه فحسب باعتبار انه معنى حرفى و المعنى الحرفى غير قابل للتقييد، اما من ناحيه انه جزئى أو من ناحيه انه ملحوظ بلحاظ آلى، و لا فرق فى ذلك بين كونه تكليفاً أو وضعياً،

ولا يدلان على استحاله رجوع القيد إلى الحكم الشرعي المستفاد من المادة أصلاً، كما في مثل قوله إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاه، أو قال أحد ان مت فهذا ملك لك، وما شاكل ذلك. ومقتضى الوجه الثالث هو استحاله رجوع القيد إلى الحكم مطلقاً سواء أكان مستفاداً من الهيئه أم من المادة وسواء أكان حكماً تكليفاً أم كان وضعياً، بداهه ان انفكاك المنشأ عن الإنشاء لو كان محالاً- فهو في الجميع على نسبه واحده ومقتضى الوجه الرابع و ان كان هو عدم الفرق بين كون الوجوب مستفاداً من الهيئه أو من المادة الا انه يختص بالحكم التكليفي فلا يعم الحكم الوضعي كما هو واضح.

ثم انه نسب إلى شيخنا الأنصاري(قده) في تقريراته مسأله ما إذا تردد امر القيد بين رجوعه إلى الهيئه و رجوعه إلى المادة و استظهاره(قده) رجوعه إلى المادة دون الهيئه و لكن غير خفي ان هذا الكلام منه(قده) يرتكز على أحد امرين: اما على التنزل عما أفاده(قده) من استحاله رجوع القيد إلى الهيئه، إذ مع الاستحاله لا تصل النوبه إلى التردد و الاستظهار و اما على كون الوجوب مستفاداً من جمله اسميه، و على هذا الفرض فان علم من الخارج ان القيد راجع إلى المادة دون الهيئه وجب تحصيله، لفرض فعليه وجوب المقيد و إذا علم انه راجع إلى الهيئه دون المادة لم يجب تحصيله لفرض عدم فعليه وجوبه، بل تتوقف فعليته على حصول القيد، و ان لم يعلم ذلك و تردد امره بين رجوعه إلى المادة ليكون الوجوب فعلياً، و رجوعه إلى الهيئه حتى لا يكون فعلياً فهو مورد للنزاع و الكلام.

و بعد ذلك نقول الكلام هنا يقع في مقامين:

(الأول) في مقتضى الأصول اللفظيه(الثاني) في مقتضى الأصول العمليه.

أما المقام الأول فقد ذكر الشيخ(قده) في مبحث التعادل و الترجيح انه إذا دار الأمر بين العام الشمولى و الإطلاق البدلى قدم العام الشمولى على الإطلاق البدلى،و أفاد فى وجه ذلك ان دلالة العام على العموم تنجزيه فلا تتوقف على ايه مقدمه خارجيه،و هذا بخلاف دلالة المطلق على الإطلاق فانها تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه و منها عدم البيان على خلافه، و من الطبيعى ان عموم العام يصلح أن يكون بياناً على ذلك،و معه لا تتم المقدمات.و على الجملة فالمقتضى فى طرف العام تام و هو وضعه للدلاله على العموم،و انما الكلام فى وجود المانع عنه،و المفروض عدمه.و أما فى طرف المطلق فالمقتضى غير تام،فان تماميته تتوقف على تماميه مقدمات الحكمه و هى لا تتم هنا،فان من جملتها عدم البيان على خلافه و العام بيان و هذا الذى أفاده(قده)و ان كان متيناً جداً الا انه خارج عن محل الكلام،فان محل الكلام انما هو فيما إذا كان كل من الإطلاق البدلى و العموم الشمولى مستنداً إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه،و فى مثل ذلك إذا دار الأمر بينهما هل هنا مرجح لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد التعارض و الاجتماع فيه و جهان بل قولان:فذهب الشيخ(قده) إلى الأول و استدل عليه بوجهين:(الوجه الأول):ان مفاد الهيئه إطلاق شمولى،فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير أى تقديرى حصول القيد و عدم حصوله.و مفاد الماده إطلاق بدلى،فان معناه طلب فرد ما من الطبيعه التى تعلق بها الوجوب على سبيل البديل،و على ضوء هذا فإذا دار الأمر بين تقييد إطلاق الهيئه و تقييد إطلاق الماده تعين الثانى،و ذلك لأن رفع اليد عن الإطلاق البدلى أولى من رفع اليد عن الإطلاق الشمولى و غير خفى ان هذا الوجه ينحل إلى دعويين:(الأولى):دعوى كبرويه و هى تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى(الثانيه)دعوى ان

مسألتنا هذه من صغريات تلك الكبرى الكليه.

و قد ناقش المحقق صاحب الكفايه (قده) في الكبرى بعد تسليم ان المقام من صغرياتها بما إليك لفظه: «فلان مفاد إطلاق الهيئه و ان كان شمولياً بخلاف المادة الا انه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنه أيضاً كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، غايه الأمر انها تاره تقتضى العموم الشمولى و أخرى البدلى، كما ربما يقتضى التعيين أحياناً كما لا يخفى، و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق انما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فانه بالحكمه فيكون العام أظهر فيقدم عليه، فلو فرض انهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى و مطلق بإطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام. و هذا الذى أفاده (قده) من منع الكبرى في غايه الصحه و المتانه و لا مناص عنه، ضروره ان الملاك في الجمع الدلالى انما هو بأقوائيه الدلاله و الظهور، و من الطبيعى ان ظهور المطلق في الإطلاق الشمولى ليس بأقوى من ظهوره في الإطلاق البدلى، لفرض ان ظهور كل منهما مستند إلى تماميه مقدمات الحكمه و بدونها فلا مقتضى له. نعم لو كان ظهور أحدهما مستنداً إلى الوضع و الآخر إلى مقدمات الحكمه قدم ما كان بالوضع على ما كان بالمقدمات كما عرفت.

و أما شيخنا الأستاذ (قده) فقد اختار مقاله شيخنا الأنصارى (قده) من تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، و خالف بذلك المحقق صاحب الكفايه (قده) و استدل على ذلك بأمور ثلاثه:

(الأول): ان الإطلاق الشمولى عباره عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعه المأخوذه على نحو مطلق الوجود فيتعدد الحكم بتعدد افرادها في الخارج أو أحوالها و يثبت لكل فرد منها حكم مستقل، و ذلك مثل لا تكرم فاسقاً فان الفاسق لوحظ على نحو مطلق الوجود موضوعاً لحرمة الإكرام فطبعاً

تعدد الحرمة بتعدد وجوده خارجاً فيثبت لكل فرد منه حرمة مستقلة.

و الإطلاق البدلي عبارته عن حكم واحد مجعول للطبيعه على نحو صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد من افرادها على البدل. و بكلمه أخرى ان الحكم فى الإطلاق الشمولى بما انه مجعول على الطبيعه الملحوظه على نحو مطلق الوجود فبطبيعه الحال ينحل بانحلالها و يتعدد بتعدد افرادها، و فى الإطلاق البدلى بما انه مجعول على الطبيعه الملحوظه على نحو صرف الوجود فلا محاله لا- ينحل بانحلالها و لا يتعدد بتعدد وجودها بل هو حكم واحد ثابت لفرد ما منها. و نتيجه ذلك هى تخيير المكلف فى تطبيق ذلك على أى فرد منها شاء و أراد.

و على هذا الأساس فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق البدلى و التحفظ على الإطلاق الشمولى و بين العكس تعين الأول، و السبب فيه هو ان رفع اليد عن الإطلاق البدلى لا يوجب الا تضيق سعه انطباقه على افراده و تقييدها على بعضها دون بعضها الآخر من دون تصرف فى الحكم الشرعى أصلاً، و هذا بخلاف التصرف فى الإطلاق الشمولى، فانه يوجب رفع اليد عن الحكم فى بعض افراده، و من المعلوم انه إذا دار الأمر بين التصرف فى الحكم و رفع اليد عنه و بين رفع اليد عن التوسعه مع المحافظه على الحكم تعين الثانى. و على هذا الضوء لو دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق مثل أكرم عالماً و إطلاق مثل لا تكرم فاسقاً تعين رفع اليد عن إطلاق الأول دون الثانى.

و لناخذ بالنقد عليه اما أولاً فلان ما ذكره (قده) من الوجه لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى لا يصلح لذلك، فانه صرف استحسان عقلى فلا- أثر له فى أمثال المقام، و لا- يكون وجهاً عرفياً للجمع بينهما، فان الملاك فى الجمع العرفى انما هو بأقوائيه الدلاله و الظهور و هى منتفيه فى المقام

و السبب فيه ان ظهور كل منهما فى الإطلاق بما انه مستند إلى مقدمات الحكمة فلا يكون أقوى من الآخر و بدون ذلك فلا موجب للتقديم أصلاً.

و ان شئت قلت انه لا شبهه فى حجيه الإطلاق البدلى فى نفسه، و لا يجوز رفع اليد عنه بلا قيام دليل أقوى على خلافه، و حيث ان ظهور المطلق فى الإطلاق الشمولى ليس بأقوى من ظهوره فى البدلى فلا- مقتضى لتقديمه عليه أبداً. و أما ثانياً فلان الإطلاق البدلى و ان كان مدلوله المطابقي ثبوت حكم واحد لفرد ما من الطبيعه على سبيل البدل الا ان مدلوله الالتزامى ثبوت أحكام ترخيصيه متعدده بتعدد افرادها فإطلاقه من هذه الناحيه شمولى فلا فرق بينه و بين الإطلاق الشمولى من هذه الجهه، غايه الأمر ان شموله بالدلاله المطابقه، و شمول ذاك بالدلاله الالتزاميه.

و بكلمه أخرى قد ذكرنا غير مره ان الإطلاق عباره عن رفض القيود و عدم دخلها فى الحكم، و عليه فإذا لم يقيد الشارع حكمه بفرد خاص من الطبيعه بل جعل على نحو صرف الوجود فلا محاله يستلزم عقلاً ثبوت الترخيص شرعاً فى تطبيقها على أى فرد من افرادها شاء المكلف. و من هنا ذكرنا ان ثبوت حكم وجوبى بالإطلاق و على نحو صرف الوجود يستلزم عقلاً- ثبوت الترخيص فى التطبيق شرعاً بالإضافة إلى تمام الافراد. و على ضوء هذا البيان فرفع اليد عن الإطلاق البدلى أيضاً يستلزم رفع اليد عن الحكم و التصرف فيه، لفرض ان إطلاقه انما هو بدلى بالإضافة إلى الحكم الوجوبى و أما بالإضافة إلى الحكم الترخيصى فهو شمولى كالإطلاق الشمولى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً فاذن لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر و مجرد اختلافهما فى نوع الدلاله لا- يوجب الترجيح كما هو ظاهر (الثانى): ان ثبوت الإطلاق فى كل من الشمولى و البدلى و ان توقف على مقدمات الحكمة الا ان الإطلاق البدلى يزيد على الإطلاق



الشمولى بمقدمه واحده، و تلك المقدمه هى إحراز تساوى افراد الطبيعه فى الوفاء بغرض المولى من دون تفاوت بينها فى ذلك أصلاً، و السبب فيه ان مقدمات الحكمه تختلف زياده و نقيصه باختلاف الموارد ففى موارد إثبات الإطلاق الشمول تكفى مقدمات ثلاث: (الأولى) ثبوت الحكم للطبيعه الجامعه دون حصه خاصه منها (الثانيه): كون المتكلم فى مقام البيان (الثالثه): عدم نصب قرينه على الخلاف، فإذا تمت هذه المقدمات تم الإطلاق، و مقتضاه ثبوت الحكم لتمام افرادها على اختلافها و مراتب تفاوتها، و ذلك كالنهى عن شرب الخمر مثلاً، فانه بمقتضى إطلاقه يدل على حرمة شرب كل فرد من افراده الطويله و العرضيه على اختلافها و تفاوتها من ناحيه الملاك شده و ضعفاً و كالنهى عن قتل النفس المحترمه، فان قضيه إطلاقه ثبوت الحرمة لقتل كل نفس محترمه مع تفاوتها من حيث الملاك ك لوضوح ان ملاك حرمة قتل نفس النبى أو الوصى أشد بمراتب من ملاك حرمة قتل نفس غيره، و هكذا. و كالنهى عن الكذب، فانه يدل على حرمة تمام افراده مع تفاوتها بتفاوت الملاك شده و ضعفاً، فان الكذب على الله أو رسوله أشد من الكذب على غيره و كالنهى عن الزنا، فان الزنا بالمحارم أشد من الزنا بغيرها، و هكذا فالنتيجه ان مفاد الإطلاق الشمولى ثبوت الحكم لتمام الافراد بشتى اشكالها و ألوانها على نسبه واحده، و لا أثر لتفاوت الافراد فى الملاك شده و ضعفاً من هذه الناحيه أصلاً. و هذا بخلاف الإطلاق البدلى، فان ثبوته يتوقف على مقدمه أخرى زائداً على المقدمات المذكوره و هى إحراز تساوى افراده من الخارج فى الوفاء بالغرض، و من الطبيعى انه لا يمكن إحراز ذلك مع وجود العام الشمولى على خلافه حيث انه يكون صالحاً لبيان التعيين فى بعض الافراد و أشديه الملاك فيه، و معه لا- ينعقد الإطلاق البدلى.

و الجواب عنه ان إحراز التساوى فى الوفاء بالغرض ليس مقدمه

رابعه فى قبال المقدمات الثالث المتقدمه لكى يتوقف الإطلاق عليها، ضروره انه يتحقق بنفس تلك المقدمات من دون حاجه إلى شىء آخر، و من المعلوم انه إذا تحقق فهو بنفسه كاف لإثبات التساوى فى ذلك بلا حاجه إلى دليل آخر و بكلمه أخرى إذا كان الحكم ثابتاً على الطبيعه على نحو صرف الوجود من دون ملاحظه وجود خاص و كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على الخلاف فبطبيعه الحال كان إطلاق كلامه قرينه على تساوى افرادها فى الوفاء بالملاك و الغرض، إذ لو كان بعض افرادها أشد ملاكاً من غيره و مشتملاً على خصوصيه زائده لكان على المولى البيان فمن عدم بيانه نستكشف عدم الفرق و عدم التفاوت بينها فى ذلك و مما يدلنا على هذا ان المكلف لو شك فى صلاحيه فرد فى الوفاء بغرض المولى تمسك بالإطلاق لإثبات ذلك فاذن الإطلاقان متكافئان و متعارضان فلا وجه لتقديم الشمولى على البدلى.

الثالث ان حجيه الإطلاق البدلى بالإضافه إلى جميع الافراد تتوقف على أن لا يكون هناك مانع عن انطباقه على بعضها دون بعضها الآخر، بدهاه انه لو كان هناك مانع عن ذلك فلا بد من رفع اليد عنه و تقييده بغيره، و من المعلوم ان الإطلاق الشمولى فى مورد التصادق و الاجتماع صالح لأن يكون مانعاً منه فلو توقف عدم صلاحيته للمانع على وجود الإطلاق البدلى و انطباقه على ذلك لزم الدور، فالنتيجه ان المطلق الشمولى صالح لأن يكون مانعاً عن المطلق البدلى فى مورد المعارضه و الاجتماع دون العكس.

و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم و حاصله هو ان ثبوت الإطلاق فى كليهما يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه كما عرفت، و لا مزيه لأحدهما على الآخر من هذه الناحيه أصلاً. هذا من جانب. و من جانب آخر ان

حجيه إطلاق المطلق فعلا- و التمسك به كذلك في مورد تتوقف على عدم وجود معارض له. و لا- فرق من هذه الناحيه بين الإطلاق البدلي و الشمولى بداهه كما ان حجيه الأول في مورد تتوقف على عدم وجود مانع و معارض له، كذلك حجيه الثانى. فما أفاده(قده) من ان حجيه الإطلاق البدلى تتوقف على عدم وجود مانع ان أراد به توقفها على مقدمه زائده على مقدمات الحكمه فقد عرفت خطأها. و ان أراد به توقفها على عدم وجود معارض فحجيه الإطلاق الشمولى أيضا كذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً. فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هي ان فى مورد اجتماع الإطلاقين و تصادقهما كما أن الشمولى صالح لأن يكون مانعاً عن البدلى و مقيداً له بغير ذلك المورد، كذلك البدلى صالح لأن يكون مانعاً عن الشمولى و مخصصاً له فلا ترجيح لأحدهما على الآخر أصلاً. و من هنا يظهر ان هذا الوجه فى الحقيقه ليس وجهاً آخر فى قبال الوجه الثانى، بل هو تقريب له بعباره أخرى.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هي ان الكبرى المتقدمه أى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى غير تامه و لا دليل عليها.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا الكبرى المذكوره و هي تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى الا أن المقام ليس من صغرياتهما، و السبب فى ذلك هو ان تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد الاجتماع و التصادق انما هو فيما إذا كان التنافى و التكاذب بينهما بالذات بحيث لا- يمكن كشفهما معاً عن مراد المولى فى مرحله الإثبات، فعندئذ يمكن أن يقال بتقديمه عليه بأحد الوجوه المتقدمه. و ان شئت قلت: ان التنافى بين الإطلاقين إذا كان بالذات فى مقام الإثبات فبطبيعته الحال يكشف عن التنافى بينهما فى مقام الثبوت بقانون التبعيه، و عليه فلا بد من تقديم ما هو الأقوى و الأرجح على

الآخر و هذا بخلاف محل الكلام هنا فانه لا تعارض و لا تكاذب بين الإطالقين بالذات أصلاً، بداهه انه لا مانع من ان يكون كل من الهيئه و الماده مطلقاً من دون ايه منافاه بينهما، و المنافاه انما جاءت من الخارج و هو العلم الإجمالى برجوع القيد إلى إحداهما، و من الطبيعى ان هذا العلم الإجمالى لا يوجب تقديم ما هو أقوى دلالة و ظهوراً على غيره كيف حيث ان نسبته إلى كل واحده منهما على حد سواء فلا توجب أقوائيه إطلاق إحداهما ليقدّم على الأخرى كما هو واضح.

و بكلمه أخرى ان العلم الإجمالى تعلق برجوع القيد إلى إحداهما، و من البديهى ان كون إطلاق الهيئه شمولياً و إطلاق الماده بدلاً لا- يوجب ذلك رجوع القيد إلى الثانى دون الأول، لأن إحدى الحثيتين تباين الأخرى فان الجمع العرفى بينهما بتقديم الشمولى على البدلى انما هو فيما إذا كانت المعارضه بينهما ذاتاً و حقيقه، و اما إذا لم تكن كذلك كما هو المفروض فى المقام فمجرد العلم الإجمالى برجوع القيد من الخارج إلى أحدهما لا يوجب تعين رجوعه إلى البدلى، لعدم الموجب لذلك أصلاً لا عرفاً و لا- عقلاً بل لو افترضنا حصول العلم الإجمالى بعروض التقييد من الخارج لأحد دليلى الحاكم أو المحكوم لم توجب أقوائيه دليل الحاكم لإرجاع القيد إلى دليل المحكوم و هذا لعله من الواضحات الأولى، فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: انه حيث لا تنافى بين إطلاق الهيئه و إطلاق الماده بالذات و الحقيقه، بل هو من ناحيه العلم الخارجى بعروض التقييد على أحدهما فلا وجه لتقديم إطلاق الهيئه على الماده و ان فرض انه بالوضع فضلاً عما إذا كان بمقدمات الحكمه و عليه فإذا كان التقييد المزبور بدليل متصل فأوجب العلم الإجمالى الإجمال و عدم انعقاد أصل الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و إذا كان بدليل منفصل فأوجب سقوط الإطالقين عن الاعتبار.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان ما أفاده(قده)خاطئ صغرى و كبرى.

الوجه الثانى الذى أفاده(قده)لإثبات ما يدعيه من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئه فحاصله ان القيد لو عاد إلى الهيئه فهو كما يوجب رفع اليد عن إطلاقها فكذلك يوجب رفع اليد عن إطلاق المادة بمعنى انها لا تقع على صفة المطلوبيه بدونه،لفرض عدم الوجوب قبل وجوده،و معه لا تكون مصداقاً للواجب،مثلا لو افترضنا أن وجوب إكرام زيد مقيد بمجيئه يوم الجمعة،فهذا بطبيعته الحال يستلزم تقييد الواجب أيضا- و هو الإ-كرام يعنى انه يدل على ان المطلوب ليس هو طبعى الإكرام على الإطلاق،بل هو حصه خاصه منه و هى الحصه الواقعه فى يوم الجمعة، مثلا الاستطاعه قيد لوجوب الحج و هى تدل على تقييد الواجب أيضاً بمعنى انه ليس هو طبعى الحج على نحو السعه و الإطلاق،بل هو حصه منه و هى الواقعه بعدها،و هذا بخلاف ما إذا رجع القيد إلى المادة دون الهيئه فانه لا يلزم منه رفع اليد عن الإطلاق فى طرف الهيئه أصلا.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى ان فى كل مورد إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق واحد و رفع اليد عن إطلاقين تعين رفع اليد عن الأول فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى تعين رجوع القيد إلى المادة دون الهيئه و لكن ناقش فى ذلك المحقق صاحب الكفايه(قده)فيما إذا كان التقييد بمتصل دون ما إذا كان بمنفصل يعنى انه(قده)سلم ما جاء الشيخ(قده)به فى الثانى دون الأول،و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك نصه،و أما فى الثانى فلان التقييد و ان كان خلاف الأصل الا ان العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه و انتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلا،إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان

العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل. و بالجمله لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدمات الحكمه، و مع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً. و كأنه توهم ان إطلاق المطلق كعموم العام ثابت و رفع اليد عن العمل به تاره لأجل التقييد، و أخرى بالعمل المبطل للعمل به و هو فاسد، لأنه لا يكون إطلاق الا فيما جرت هناك المقدمات. نعم إذا كان التقييد بمنفصل و دار الأمر بين الرجوع إلى ماده أو الهيئه كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقريته الحكمه فتأمل.

و أما شيخنا الأستاذ (قده) فقد وافق شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فى القرينه المتصله و المنفصله. اما فى المتصله فقد ذكر (قده) ان الواجب فيها إرجاع القيد إلى نفس ماده لسببين:

(الأول) ان رجوع القيد إلى ماده و لو كان ذلك فى ضمن رجوعه إلى ماده بما انها منتسبه و معروضه للنسبه الطليه متيقن على كل حال و انما الشك فى رجوعه إليها بعد الانتساب، و بما انه يحتاج إلى بيان زائد من ذكر نفس القيد فالشك فيه يدفع بالإطلاق، و من ذلك يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح كونه قريته، بداهه انه إنما يكون كذلك فيما إذا لم يكن التقييد محتاجاً إلى مؤونه أخرى مدفوعه بالإطلاق كما فى موارد إجمال القيد مفهوماً، و موارد تعقب الجمل المتعدده بالاستثناء و نحو ذلك. و أما فيما نحن فيه فحيث ان القدر المتيقن موجود فى البين و المفروض ان احتمال رجوع القيد إلى ماده المنتسبه مدفوع بالإطلاق فلا

يمكن للمولى ان يكتفى بما ذكره من القيد لو كان مراده تقييد الماده المنتسبه دون غيرها.

(الثانى) ان القيد إذا كان راجعاً إلى الماده بعد الانتساب فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود كما هو شأن كل واجب مشروط بالإضافة إلى شرطه و بما ان أخذ القيد مفروض الوجود فى مقام الجعل و الاعتبار يحتاج إلى عنايه زائده على ذكر ذات القيد و المفروض عدمها فبطبيع الحال احتمال أخذه كذلك يدفع بإطلاق القيد و انه لم يلحظ كذلك، و من هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه و الوجه الأول و هو ان احتمال رجوع القيد إلى مفاد الهيئه فى الأول يدفع بإطلاق الماده المنتسبه و فى الثانى بإطلاق القيد.

و أما فى المنفصله فلا يخلو الأمر من ان تكون القرينه المزبوره لفظيه أو لبيه، و أما إذا كانت لفظيه فحالها حال المتصله فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، بل الأمر فيها أوضح، لعدم جريان شبهه احتفاف الكلام بما يمكن أن يكون قرينه فيها، لأن المفروض انعقاد الظهور. و أما إذا كانت لبيه فيجرى فيه الوجهان المذكوران لدفع الشك فى رجوع القيد إلى الماده المنتسبه بإطلاق الماده أو إطلاق القيد. و قد تحصل مما ذكرناه انه إذا شك فى رجوع القيد إلى الواجب أو الواجب فالإطلاق يقتضى رجوعه إلى الواجب.

التحقيق فى المقام ان يقال: ان القيد إذا كان قيداً للهيئه واقعاً فمرده إلى أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل و الاعتبار من دون فرق فى ذلك بين كون القيد اختيارياً أو غير اختيارى، و إذا كان قيداً للماده واقعاً فمرده إلى اعتبار تقييد الماده به فى مقام الجعل و الإنشاء من دون فرق فى ذلك أيضاً بين كون القيد اختيارياً أو غير اختيارى. غايه الأمر إذا كان غير اختيارى فلا بد من أخذه مفروض الوجود، و ذلك لما تقدم من ان كون

القيود غير اختيارى لا يستلزم كون الفعل المقيّد به أيضاً كذلك، ضروره ان القدره عليه لا تتوقف على القدره على قيده، فان الصلاه المتقيده إلى القبله مثلا مقدوره مع ان قيدها- هو وجود القبله- غير مقدور.

فالتتيجه ان تقييد كل من الهيئه و الماده مشتمل على خصوصيه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيه، فان تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود، و تقييد الماده مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى، و على ضوء هذا الأساس فليس فى البين قدر متيقن لتأخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

و بكلمه أخرى قد سبق فى ضمن البحوث السالفه ان معنى الإطلاق هو رفض القيود عن شىء و عدم ملاحظتها معه لا وجوداً و لا عدماً، و على ذلك فمعنى إطلاق الهيئه عدم اقتران مفادها عند اعتباره بوجود قيد و لا بعدمه و فى مقابله تقييده بقيد، فان مرده إلى ان المجمعول فى طرفها هو حصه خاصه من الوجوب- و هى الحصه المقيده بهذا القيد- و معنى إطلاق الماده هو ان الواجب ذات الماده من دون ملاحظه دخل قيد من القيود فى مرتبه موضوعيتها للحكم، و فى مقابله تقييدها بخصوصيه ما، فان مفاده هو ان المولى جعل حصه خاصه منها موضوعاً للحكم و متعلقاً له- و هى الحصه المقيده بهذه الخصوصيه-.

و من هنا يظهر ان النسبه بين تقييد الماده و تقييد الهيئه عموم من وجه فيمكن ان يكون شىء قيدياً لمفاد الهيئه دون الماده، و ذلك كما إذا افترضنا ان القيام مثلاً قيد لوجوب الصلاه دونها، فعندئذ جاز الإتيان بالصلاه جالساً بعد تحقق القيام، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله إذا قمت فصل قاعداً و كالأستطاعه، فانها قيد لوجوب الحج دون الواجب و من هنا لو أستطاع شخص و وجب الحج عليه و لكنه بعد ذلك أزال الأستطاعه باختياره فحج متسكعاً صح حجه و برئت ذمته فلو كانت الأستطاعه



قيداً لنفس الحج أيضاً لم يصح جزماً لفرض انتفاء قيده، و من هذا القبيل ما نسب إلى بعض من ان السفر قيد للوجوب دون الواجب فلو كان المكلف مسافراً في أول الوقت ثم حضر وجب عليه القصر دون التمام فالنتيجة انه لا ملازمه بين كون شيء قيداً للوجوب و كونه قيداً للواجب أيضاً.

و على الجملة فقد يكون الشيء قيداً للهيئه دون المادة كما عرفت، و قد يكون قيداً للماده دون الهيئه، و ذلك كاستقبال القبلة و طهاره البدن و اللباس و ما شاكل ذلك، فانها بأجمعها تكون قيداً للماده- و هي الصلاه- دون وجوبها و قد يكون قيداً لهما معاً، و ذلك كالوقت الخاصّ بالإضافه إلى الصلاه مثلاً كزوال الشمس و غروبها و طلوع الفجر، فان هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحة الصلاه فهي قيد لها و من ناحيه انها ما لم تتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد له.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان القيد المردد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئه ان كان متصلًا فهو مانع عن أصل انعقاد الظهور، لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، لوضوح ان القيد المزبور على أساس ما حققناه صالح لأن يكون قرينه على تقييد كل منهما، و معه لا ينعقد الظهور لهما جزماً، فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه يقوم على أساس ما ذكره من وجود القدر المتيقن في البين و هو تقييد المادة و الرجوع في الزائد إلى الإطلاق و لكن قد تقدم خطأ ذلك و عرفت ان رجوع القيد إلى المادة يباين رجوعه إلى الهيئه فليس الأول متيقناً، فاذن لا مناص من القول بالإجمال و دخول المقام في تلك الكبرى. و أما ما أفاده (قده) من ان رجوع القيد إلى المادة و لو كان ذلك في ضمن رجوعه إلى المادة المنتسبه متيقن فهو خاطئ جداً و ذلك لأن المراد من المادة المنتسبه هي المادة المتصفه بالوجوب، و المراد

من تقييدها تقييد اتصافها به، و من الواضح ان هذا عبارته اخرى عن تقييد مفاد الهيئه فلا يكون في مقابله و لا مغايره بينهما الا باللفظ، و قد سبق ان رجوع القيد إلى المادة يباين رجوعه إلى الهيئه فلا متيقن في البين و ان شئت فقل: ان المتيقن انما هو رجوع القيد إلى ذات المادة الجامعه بين رجوعه إليها قبل الانتساب و رجوعه إليها بعد الانتساب، و اما رجوعه إليها قبل الانتساب فهو كرجوعه إليها بعده مشكوك فيه و ليس شيء منها معلوماً. فما أفاده (قده) مبني على عدم تحليل معنى تقييد المادة في مقابل تقييد الهيئه و ما هو محل النزاع هنا. هذا في التقييد بالمتصل و أما إذا كان منفصلاً فظهور كل منهما في الإطلاق و ان انعقد الا ان العلم الإجمالي بعروض التقييد على أحدهما أوجب سقوط كليهما عن الاعتبار فلا يمكن التمسك بشيء منهما، و ذلك لما عرفت من ان معنى تقييد المادة مطابقه هو ان الواجب حصه خاصه منها في مقابل إطلاقها و معنى تقييد الهيئه كذلك هو ان الواجب حصه خاصه منه في مقابل إطلاقها، و المدلول الالتزامي للمعنى الأول هو تعلق الواجب بتقييد المادة به و المدلول الالتزامي للثاني هو أخذه مفروض الوجود. هذا من ناحيه و من ناحيه. أخرى ان الحصتين المفروضتين متباينتان فتحتاج إرادته كل منهما إلى مئونه زائده و عنايه أكثر، و ليست إحداهما متيقنه بالإضافه إلى الأخرى. فالنتيجه على ضوءهما هي: ان المكلف إذا علم بان المولى أراد بدليل منفصل إحدى الحصتين المزبورتين دون كليهما معاً فبطبيع الحال لا يمكن التمسك بالإطلاق لا لدفع كون الواجب حصه خاصه، و لا لدفع كون الواجب كذلك، و كذا لا يمكن التمسك به لا لنفي أخذ القيد مفروض الوجود، و لا لنفي وجوب التقييد به، ضروره ان العلم الإجمالي كما يوجب وقوع التكاذب و التنافي

بين الإطالقين من الناحية الأولى، كذلك يوجب التكاذب و التناقى بينهما من الناحية الثانية.

و بكلمه أخرى ان التمسك بالإطلاق كما لا يمكن لنفى المدلول المطابقى للتقييد كذلك لا يمكن لنفى مدلوله الالتزامى، و ذلك لأن كلا- منهما طرف للعلم الإجمالى من دون خصوصيه فى ذلك لأحدهما، و عليه فبطبيعه الحال يقع التكاذب بين الإطالقين بالإضافه إلى كل منهما.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى بطلان الدعاوى المتقدمه و عدم واقع موضوعى لشيء منها و انها جميعاً تقوم على أساس عدم تنقيح ما هو محل النزاع فى المقام. بيان ذلك.

اما ما ادعاه شيخنا الأنصارى(قده) من استلزام تقييد الهيئه تقييد ماده فهو مبتن على أساس تخيل ان المراد من تقييد ماده هو عدم وقوعها على صفة المطلوبيه الا بعد تحقق قيد الهيئه، و قد تقدم ان هذا المعنى ليس المراد من تقييدها، بل المراد منه معنى آخر، و قد سبق انه لا ملازمه بينه و بين تقييد الهيئه أصلاً.

و اما ما ادعاه المحقق صاحب الكفايه(قده) فى خصوص القرينه المنفصله فمبنى على توهم ان تقييد الهيئه و ان لم يستلزم تقييد ماده الا- انه يوجب بطلان محل الإطلاق فيها، و هو كتقييدها فى الأثر، و لكن قد ظهر مما ذكرناه خطأ هذا التوهم و ان تقييد الهيئه كما لا- يستلزم تقييد ماده كذلك لا يوجب بطلان محل الإطلاق فيها و عليه فالعلم الإجمالى بوجود القرينه المنفصله الداله على تقييد أحدهما لا محاله يوجب سقوط كلا الإطالقين عن الاعتبار بعد ما عرفت من عدم مزيه لأحدهما على الآخر.

و أما ما ادعاه شيخنا الأستاذ(قده) فهو مبتن على أساس ان تقييد ماده متيقن و تقييد الهيئه يحتاج إلى خصوصيه زائده و مؤونه أكثر، و لكن

قد تقدم فساد ذلك و ان تقييد كل منهما يحتاج إلى خصوصيه مباينه لخصوصيه الآخر فليس في البين قدر متيقن، ولا فرق في ذلك بين موارد القرينه المتصله و موارد القرينه المنفصله. نعم فرق بينهما في نقطه أخرى و هي ان القرينه إذا كانت متصله أوجبت إجمالهما من الأول، و إذا كانت منفصله أوجبت سقوط إطلاقهما عن الاعتبار. و قد تحصل من ذلك ان تقييد الهيئه لا يستلزم تقييد ماده بالمعنى الذى ذكرناه- و هو كون التقييد تحت الطلب كغيره من الاجزاء- نعم تقييدها و ان استلزم تقييد ماده بمعنى آخر و هو عدم وقوعها على صفه المطلوبيه الا بعد تحقق قيدها الا انه غير قابل للبحث حيث انه يترتب على تقييد الهيئه قهراً و لا صلح له بمحل البحث أصلاً.

## الواجب المعلق

قسم المحقق صاحب الفصول (قده) الواجب إلى واجب مشروط و هو ما يرجع القيد فيه إلى مفاد الهيئه، و مطلق و هو ما يرجع القيد فيه إلى مفاد ماده، ثم قسم المطلق إلى واجب منجز و هو ما كان الواجب فيه كالوجوب حالياً، و معلق و هو ما كان الوجوب فيه حالياً و الواجب استقبالياً يعنى مقيداً بزمن متأخر. و ان شئت قلت ان الواجب تاره مقيد بقيد متأخر خارج عن اختيار المكلف من زمان أو زمانى، و تاره أخرى غير مقيد بقيد كذلك، و على الأول فالوجوب حالى و الواجب استقبالى، و على الثانى فكلاهما حالى، و يمتاز هذا التقسيم عن التقسيم الأول فى نقطه واحده و هي ان التقسيم الأول بلحاظ الوجوب، و هذا التقسيم بلحاظ الواجب، و عليه فتوصيف الواجب بالمطلق و المشروط توصيف بحال الغير.

و قد أنكر هذا التقسيم شيخنا العلامة الأنصارى (قده) و قال بأننا لا نعقل للواجب ما عدا المطلق و المشروط قسماً ثالثاً يكون هو المعلق. و لكن

غير خفى ان إنكاره(قده)للواجب المعلق يرجع فى الحقيقه إلى إنكاره للواجب المشروط عند المشهور دون الواجب المعلق عند صاحب الفصول(قده) و ذلك لأنه(قده)حيث يرى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه و تعين رجوعه إلى ماده فبطيعة الحال الواجب المشروط عنده ما يكون الوجوب فيه حالياً و الواجب استقبالياً و هو بعينه الواجب المعلق عند صاحب الفصول(قده)و عليه فالنزاع بينهما لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب.

و قد أشكل عليه المحقق صاحب الكفايه(قده)بما إليك قوله:«نعم يمكن أن يقال انه لا وقع لهذا التقسيم،لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط،و خصوصيه كونه حالياً أو استقبالياً لا يوجهه ما لم يوجب الاختلاف فى المهم و الا لكثير تقسيماته لكثيره الخصوصيات و لا اختلاف فيه،فان ما رتبته عليه من وجوب المقدمه فعلا كما يأتى انما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته لا من استقباليه الواجب».

و الظاهر ان التزام صاحب الفصول(قده)بهذا التقسيم انما هو للتفصلى عن الإشكال الذى أورد على وجوب الإتيان بالمقدمات قبل مجيء زمان الواجب كمقدمات الحجج و ما شاكلها،و سيأتى بيانه فى ضمن البحوث الآتية و ما عليه من النقد إن شاء الله تعالى.

نعم الذى يرد عليه هو أن المعلق ليس قسماً من الواجب المطلق فى مقابل المشروط بل هو قسم منه،و ذلك لما تقدم من ان وجوب كل واجب لا- يخلو من ان يكون مشروطاً بشيء من زمان أو زمانى مقارن له أو متأخر عنه أو يكون غير مشروط به كذلك و لا- ثالث لهما،لاستحاله ارتفاع النقيضين،و على الأول فالواجب مشروط،و على الثانى مطلق،و على هذا فلا بد من ملاحظه ان وجوب الحجج مثلا مشروط بيوم عرفه أو مطلق، لا شبهه فى ان ذات الفعل و هو الحجج مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق

التكليف به و كذا إيقاعه فى زمان خاص (يوم عرفه) و أما نفس وجود الزمان فهو غير مقدور له فلا- يمكن وقوعه تحت التكليف، و بما ان التكليف لم يتعلق بذات الفعل على الإطلاق و انما تعلق بإيقاعه فى زمن خاص فعلم من ذلك ان للزمان دخلا فى ملاكه و الا فلا مقتضى لأخذه فى موضوعه و عليه فبطبيعته الحال يكون مشروطاً به، غاية الأمر على نحو الشرط المتأخر و من هنا إذا افترضنا عدم مجيء هذا الزمان الخاص و عدم تحققه فى الخارج من جهة قيام الساعه أو افترضنا ان المكلف حين مجيئه خرج عن قابليه التكليف بجنون أو نحوه كشف ذلك عن عدم وجوبه من الأول.

فالتتيجه ان هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر لا من الواجب المطلق، فان المشروط بالشرط المتأخر على نوعين: قد يكون متعلق الوجوب فيه أمراً حالياً، و قد يكون أمراً استقبالياً كالحج فى يوم عرفه، و كلاهما مشروط، فما سماه فى الفصول بالمعلق هو بعينه هذا النوع الثانى من المشروط بالشرط المتأخر، و عليه فجعله من المطلق خطأ محض و قد ذكرنا انه لا بأس بالالتزام به ثبوتاً. نعم وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و قد أشرنا إلى ان ظاهر قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت... إلخ» و قوله عز و جل: «فمن شهد منكم الشهر... إلخ» هو ذلك و قد تحصل من ذلك انه لا يرد على هذا التقسيم شىء عدا ما ذكرناه، و كيف كان فقد يقال كما قيل باستحاله هذا النوع من الواجب، و استدلال على ذلك بعده وجوه.

الأول ما حكاه المحقق صاحب الكفايه (قده) عن بعض معاصريه، و ملخصه ان الإراده لا يمكن ان تتعلق بأمر متأخر بلا فرق بين الإراده التكوينييه و التشريعييه، إذا لا فرق بينهما الا فى ان الأولى تتعلق بفعل نفس المرید، و الثانيه تتعلق بفعل غيره. و من المعلوم ان الإيجاب و الطلب بإزاء الإراده المحركه للعضلات نحو المراد، فكما ان الإراده التكوينييه لا تنفك

عن المراد زمنياً حيث انها لا- تنفك عن التحريك و هو لا- ينفك عن الحركة خارجاً و ان تأخرت عنه رتبته، فكذلك الإرادة التشريعية لا- تنفك عن الإيجاب زمنياً و هو غير منفك عن تحريك العبد في الخارج، و لازم ذلك استحاله تعلق الإيجاب بأمر استقبالي، لاستلزامه انفكاك الإيجاب عن التحريك و هو مستحيل، و بما ان الالتزام بالواجب المعلق يستلزم ذلك فلا محاله يكون محالاً.

و أجاب صاحب الكفايه (قده) عن ذلك بما هو لفظه: «قلت فيه ان الإراده تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي و هو أوضح من ان يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، ضروره ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعينه المسافه و كثيره المئونه ليس الا- لأجل تعلق إرادته به و كونه مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل الا ذلك، و لعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإراده بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، و توهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد و قد غفل عن ان كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مئونه له كحركة نفس العضلات أو مما له مئونه و مقدمات قليله أو كثيره، فحركة العضلات يكون أعم من ان يكون بنفسها مقصوده أو مقدمه له، و الجامع ان يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإراده بيان مرتبه الشوق الذي يكون هو الإراده و ان لم يكن هناك فعلا- تحريك، لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئه مئونه أو تمهيد مقدمه، ضروره ان شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك، هذا مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضروره ان البعث انما يكون لإحداث الداعي للمكلف

إلى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبه، و لا- يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان، و لا- يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب.

و ملخص ما أفاده(قده)امران:(الأول) ان الإراده مرتبه خاصه من الشوق الحاصل فى أفق النَّفس، و هى المرتبه التى يكون من شأنها انبعث القوه العامله فى العضلات لتحريكها نحو المراد، غايه الأمر إذا كان امراً حالياً فهى توجب تحريكها نحوه حالاً، و إذا كان امراً استقبالياً فان كانت له مقدمه خارجيه فكذلك، و ان لم تكن له مقدمه خارجيه غير مجيء زمانه لم توجب التحريك، مع انه بهذه المرتبه الخاصه موجود فى عالم النَّفس، فأخذ الوصف المزبور فى تعريف الإراده انما هو للإشاره إلى انها عباره عن تلك المرتبه الخاصه و ان لم توجب التحريك فعلا من جهه عدم الموضوع لا من جهه قصور فيها، فاذا لا مانع من تعلق الإراده بأمر متأخر كما تتعلق بأمر حالى، و هذا لعله من الواضحات.

(الثانى) انه لا- شبهه فى انفكاك الوجوب عن متعلقه زماناً و تأخره عنه كذلك، بداهه ان الغرض من البعث انما هو احداث الداعى للمكلف نحو الفعل، و من الواضح ان الداعى إلى إيجاده انما يحصل بعد تصور الأمر و ما يترتب عليه، و هذا بطبيعته الحال يحتاج إلى زمان ما لو كان فى غايه القصر، فإذا جاز الانفكاك بينهما فى ذلك جاز فى زمن طويل أيضاً، لعدم الفرق بينهما فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان.

و ينبغى لنا ان نتعرض لنقده على الشكل التالى: ان أريد بالإراده الشوق النفسانى إلى شىء الحاصل فى أفق النَّفس من ملائمتها له أو ملائمه إحدى قواها، و هى التى توجب هيجانها و ميلها إليه إلى ان بلغ حد العزم و الجزم



فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه ان الشوق النفسانى كما يتعلق بأمر حالى كذلك يتعلق بأمر استقبالى، وهذا لا يحتاج إلى إقامة برهان، بل هو امر وجدانى ضرورى يعلمه كل ذى وجدان بمراجعته وجدانه، بل ولا مانع من تعلقه بالأمر الممتنع كالجمع بين الضدين أو النقيضين أو ما شاكل ذلك فضلا عن الأمر الممكن المتأخر، كاشتياق الإنسان إلى دخول الجنة و التلبس بالملاذ الأخرويه. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد ذكرنا سابقاً بشكل موسع ان الإراده بهذا المعنى مهما بلغت ذروتها من القوه و الشده لا تكون عله تامه لتحريك العضلات نحو الفعل.

و ان أريد بها الاختيار و إعمال القدره فقد سبق الكلام فى ذلك بصوره موسعه و انها لا تتعلق بفعل الغير بلا فرق بين اختياره عز و جل و إعمال قدرته و اختيار غيره. نعم له تعالى إيجاد الفعل عن الغير بإيجاد أسبابه و لكنه أجنبى عن تعلق مشيئته تعالى و اختياره به مباشره، بل قد عرفت انها لا تتعلق بفعل الإنسان نفسه إذا كان فى زمن متأخر فضلا عن فعل غيره و من هنا لا يمكن تعلقها بالمركب من اجزاء طوليه زمنياً و تدريجيه وجوداً دفعه واحده الا على نحو تدريجيه اجزائه، و ذلك كالصلاه مثلا، فانه لا يمكن إعمال القدره على القراءه قبل التكبيره و هكذا. هذا من جانب و من جانب آخر قد سبق منا أيضاً انه لا أصل للإراده التشريعيه فى مقابل الإراده التكوينيّه سواء أ كانت الإراده بمعنى الشوق النفسانى أو بمعنى الاختيار و إعمال القدره، اما على الأول فلان الإراده عباره عن ذلك الشوق الحاصل فى أفق النفس، و من الطبيعى انه لا يختلف باختلاف متعلقه فقد يكون متعلقه امرأً تكوينياً و قد يكون امرأً تشريعياً و قد يكون فعل الإنسان نفسه و قد يكون فعل غيره، و تسميه الأول بالإراده التكوينيّه، و الثانى بالتشريعيه لا تتعدى عن مجرد الاصطلاح بلا واقع موضوعى لها أصلاً. و أما على

الثانى فواضح، ضروره ان إعمال القدره لا تختلف باختلاف متعلقها، فان متعلقها سواء أ كان من التشريعات أو التكوينية فهو واحد حقيقه و ذاتاً فتحصل انا لا نعقل للإرادة التشريعيه معنى محصلا فى مقابل الإراده التكوينية.

نعم قد يقال كما قيل ان المراد منها الطلب و البعث باعتبار انه يدعو المكلف إلى إيجاد الفعل فى الخارج و فيه ان تسميه ذلك بالإرادة التشريعيه و ان كان لا- بأس بها الا- انه لا- يمكن ترتب أحكام الإراده التكوينية عليه بداهه انه امر اعتبارى فلا واقع موضوعى له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فلا يقاس هذا بالإرادة و الاختيار أصلاً، و لا جامع بينهما حتى يوجب تسريه حكم أحدهما إلى الآخر، فعدم تعلق الإراده بالأمر المتأخر زمنياً لا يستلزم عدم تعلقه به أيضاً، و قد تقدم ان ما اعتبره المولى قد يكون متعلقه حالياً، و قد يكون استقبالياً، و قد يكون كلاهما استقبالياً، و ذلك كما إذا اعتبر شخص ملكيه منفعه داره مثلاً لآخر بعد شهر، فان المعتبر - هو الملكيه - و متعلقه - هو المنفعه - كليهما استقبالى، و الحالى انما هو الاعتبار فحسب، و هذا ربما يتفق وقوعه فى باب الإجاره و فى باب الوصيه كالوصيه بالملك بعد الموت، و من الواضح انه لا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيه، و قد تحصل من ذلك ان فى تسريه أحكام الإراده على الطلب و البعث مغالطه ظاهره و لا منشأ لها إلا الاشتراك فى الاسم.

فقد انتهينا فى نهايه الشوط إلى هذه النتيجة و هى انه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و هو كون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر.

(الثانى) ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان القيود الراجعه إلى الحكم المأخوذه فى موضوعه بشتى ألوانها تؤخذ مفروضه الوجود فى مقام

الاعتبار و الجعل فلا يجب على المكلف تحصيل شىء منها و ان كان مقدوراً كالأستطاعه، و من الواضح ان فعليه الحكم فى مثل ذلك انما هى بفعليه تلك القيود فلا تعقل فعليته قبل فعليتها و تحققها فى الخارج، و على هذا الأساس بنى على أستحاله الشرط المتأخر. و لكن قد تقدم الكلام فى مسأله الشرط المتأخر بصوره مفصله فى بيان ذلك الأساس و ما فيه من النقد و الإشكال فلا نعيد.

(الثالث) ما قيل كما فى الكفايه من ان التكليف مشروط بالقدره، و عليه فلا بد أن يكون المكلف حين توجيه التكليف إليه قادراً فلو التزمنا بالواجب المعلق لزم عدم ذلك و جوابه واضح و هو ان القدره المعتبره فى صحه التكاليف انما هى قدره المكلف فى ظرف العمل و ان لم يكن قادراً فى ظرف التكليف.

ثم ان العدى دعا صاحب الفصول (قده) إلى الامتزام بالواجب المعلق هو عدّه فوائده تترتب عليه: منها دفع الإشكال عن إيجاب مقدمات الحج قبل الموسم، حيث يلزم على المكلف تهيئته لوازم السفر و وسائل النقل و ما شاكل ذلك قبل مجيء زمان الواجب و هو يوم عرفه إذ لو لم نلتزم به لم يمكن الحكم بإيجابها قبل موسمها، كيف حيث ان وجوب المقدمه معلول لإيجاب ذبيها فلا يعقل وجود المعلول قبل وجود علتة. و على ضوء الامتزام بحاليه الوجوب فى أمثال هذا المورد يندفع الإشكال رأساً، و ذلك لأن فعليه وجوب المقدمه تتبع فعليه وجوب الواجب و ان لم يكن نفس الواجب فعلياً. و منها دفع الإشكال عن وجوب الغسل على المكلف كالجنب أو الحائض ليلاً. لصوم غد، فانه لو لا التزام بحاليه الوجوب فى مثله كيف يمكن الامتزام بوجوب الغسل فى الليل، مع أن الصوم لا يجب الا من حين طلوع الفجر. و منها دفع الإشكال عن وجوب التعلم قبل دخول وقت

الواجب كتعلم أحكام الصلاة و نحوها قبل وقتها فلو لا وجوب تلك الصلوات قبل دخول أوقاتها لم يكن تعلم أحكامها واجباً. و منها دفع الإشكال عن وجوب إبقاء الاستطاعه بعد أشهر الحج.

و يمكن ان نأخذ بالمناقشه فيه و هي ان دفع الإشكال المزبور عن تلك الموارد و ما شاكلها لا- يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقي، إذ كما يمكن دفع الإشكال به يمكن دفعه بالالتزام بوجوبها نفسياً، لكن لا لأجل مصلحه في نفسها، بل لأجل مصلحه كامنه في غيرها فيكون وجوبها للغير لا بالغير، اذن تكون هذه المقدمات واجبه مع عدم وجوب ذبيها فعلاً، و مع الإغماض عن ذلك يمكن دفعه بالالتزام بحكم العقل بلزوم الإتيان بها بملاك إدراك العقل قبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه حيث انه لا يفرق في القبح بين تفويت الملاك الملزم في موطنه و مخالفه التكليف الفعلي، فكما يحكم بقبح الثاني يحكم بقبح الأول، و بما انه يدرك ان الحج في ظرفه ذو ملاك ملزم و انه لو لم يأت بمقدماته من الآن لفات منه ذلك الملاك يستقل بلزوم إتيانها قبل أوانه و لو بشهر أو أكثر أو أقل.

نعم ظواهر الأدله في مسألتى الحج و الصوم تساعد ما التزم به في الفصول من كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، فان قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» ظاهر في فعليه وجوب الحج عند فعليه الاستطاعه، كما ان قوله عز و جل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ظاهر في فعليه وجوب الصوم عند شهود الشهر، و الشهود كناية عن أحد أمرين: اما الحضور في مقابل السفر، و أما رؤيه الهلال، و على كلا التقديرين فالآيه تدل على تحقق وجوب الصوم عند تحقق الشهود. نعم ظواهر الأدله في الصلوات الخمس لا- تساعد، فان قوله عليه السلام إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة ظاهر في تحقق الوجوب بعد الزوال،

و كيف كان فقد ذكرنا ان الشرط المتأخر و ان كان ممكناً في نفسه و لا مانع من الالتزام به الا ان وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل ففى كل مورد دل الدليل عليه فهو و الا فلا نقول به. نعم لو قلنا باستحالته فلا بد من رفع اليد عن ظواهر تلك الأدله.

و بكلمه أخرى ينبغي لنا ان نتكلم حول هذه المسأله في مقامين:

(الأول) على القول بإمكان الواجب التعليقى و وقوعه فى الخارج (الثانى) على القول باستحالته أو عدم وقوعه و ان قلنا بإمكانه.

أما المقام الأول فلا- إشكال فى لزوم الإتيان بالمقدمات التى لو لم يأت بها لفات الواجب عنه فى ظرفه من دون فرق فيه بين القول بوجوب المقدمه شرعاً و القول بعدم وجوبها كذلك، أما على الأول فواضح. و أما على الثانى فلاستقلال العقل بذلك بعد إدراكه توقف الإتيان بالواجب عليها حيث ان وجوبه فعلى على الفرض، و من المعلوم ان العقل يستقل فى مثله بلزوم امتثاله فلو توقف على مقدمات حكم بلزوم الإتيان بها أيضاً لأجل ذلك. و على الجملة فعلى ضوء هذا القول لا فرق بين المقدمات التى لا بد من الإتيان بها قبل وقت الواجب كمقدمات الحج، و الغسل فى الليل، و ما شاكل ذلك و بين غيرها من المقدمات العامه فيما إذا علم المكلف بأنه لو لم يأت بها قبله عجز عنها فى وقته، فانه كما يحكم بلزوم الإتيان بالأولى يحكم بلزوم الإتيان بالثانيه، و لا فرق بينهما من هذه الناحيه.

و إليه أشار ما فى الكفايه من أن الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ القدره على المقدمات فى مورد يعلم المكلف انه يعجز عن الإتيان بها فى زمن الواجب. فالنتيجه هى لزوم الإتيان بتمام مقدمات الواجب المعلق قبل زمانه أو التحفظ عليها إذا كانت حاصله فيما إذا علم المكلف بعدم تمكنه منها فى وقته. نعم المقدمات التى اعتبرت من قبلها القدره الخاصه

و هي القدره فى ظرف العمل فلا يجب تحصيلها قبل مجىء وقته، بل يجوز تفويتها اختياراً، بل و لا مانع منه فى بعض الموارد بعد الوقت، و ذلك كما جناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعه أهله بعد دخول وقت الصلاه و هو بعلم بعدم تمكنه من الطهاره المائيه بعده، فانه يجوز ذلك حيث ان القدره المعتبره هنا قدره خاصه- و هي القدره على الصلاه مع الطهاره المائيه إذا لم يقدم على مواقعه أهله- و ستجىء الإشاره إلى ذلك. و أما إجناب نفسه بطريق آخر كالنوم أو نحوه فى الوقت مع علمه بعدم التمكن من الطهاره المائيه فلا يجوز. و على الجملة فالواجبات فى الشريعه الإسلاميه المقدسه تختلف من هذه الناحيه أى من ناحيه اعتبار القدره فيها من قبل مقدماتها فقد تكون قدره مطلقه، و قد تكون قدره خاصه، فعلى الأول يجب الإتيان بها و لو قبل دخول وقتها دون الثانى، هذا بحسب مقام الثبوت و اما بحسب مقام الإثبات فالمتبع فى ذلك دلالة الدليل.

و أما المقام الثانى و هو ما إذا افترضنا استحاله الواجب المعلق أو قلنا بإمكانه و لكن فرضنا عدم مساعده الدليل على وقوعه، و ذلك كوجوب تعلم الصبيان أحكام الصلاه و نحوها قبل البلوغ، إذ لو قلنا بعدم وجوبه عليهم كما هو الصحيح و ستجىء الإشاره إليه فلازمه جواز تفويت الصلاه أول بلوغهم مقداراً من الزمن يتمكنون من التعلم فيه، و لا يمكن الالتزام بوجوب التعلم من ناحيه سبق وجوب الصلاه أو نحوها على البلوغ و ان قلنا بإمكان الواجب المعلق، و ذلك لفرض عدم التكليف على الصبيان فالنتيجه أن الإشكال فى المقدمات المفوته فى أمثال هذه الموارد، و انه كيف يمكن الحكم بوجوبها مع عدم وجوب ذيها. و قبل التعرض لدفع الإشكال و بيان الأقوال فيه ينبغى تقديم امرين:

(الأول) ان ما اشتهر بين الأصحاب من ان الامتناع بالاختيار لا ينافى

الاختيار عقاباً و ينافيه خطاباً في غايه الصحه و المتانته فلو اضطر الإنسان نفسه باختياره إلى ارتكاب محرم كما لو دخل في الأرض المغصوبه أو ألقى نفسه من شاهق أو ما شاكل ذلك فعندئذ و ان كان التكليف عنه ساقطاً، لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره، و أما عقابه فلا قبح فيه أصلاً و ذلك لأن هذا الاضطرار حيث انه منته إلى الاختيار فلا يحكم العقل بقبحه أبداً.

و ناقش في هذه القاعده طائفتان: فعن أبي هاشم المعتزلى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً و خطاباً، و كان للمولى فى المثالين المذكورين ان ينهى عن التصرف فى مال الغير بدون اذنه، و يأمر بحفظ نفسه بدعوى انه لا- مانع من التكليف بغير المقدور إذا كان مستنداً إلى سوء اختياره، و يظهر اختيار هذا القول من المحقق القمى (قده) أيضاً. و فى مقابل هذا القول ادعى جماعه منافاته للاختيار عقاباً و خطاباً. اما الخطاب فهو واضح. لأنه لغو صرف. و اما العقاب فلأنه عقاب على غير مقدور و هو قبيح عقلاً.

و لناخذ بالنقد على كلا- القولين: اما القول الأول فلان الغرض من التكليف هو احداث الداعى للمكلف بالإضافه إلى المكلف به، و عليه فان كان المكلف به مقدوراً لم يكن التكليف به لغواً حيث انه يمكن ان يصير داعياً إليه، و ان لم يكن مقدوراً كان التكليف به لغواً محضاً، لعدم إمكان كونه داعياً، و من الواضح انه لا فرق فى هذه النقطه بين ان يكون مستند عدم القدره سوء الاختيار أو غيره، بداهه ان عدم القدره المسبب عن سوء الاختيار لا يصحح تكليف المولى لغير القادر و إلا لجاز للمولى ان يأمر عبده بالجمع بين الضدين معلقاً على امر اختياري كالصعود على السطح أو نحو ذلك و هو باطل قطعاً حتى عند القائل بهذا القول. و اما القول الثانى فلان الخطاب و ان كان لغواً كما عرفت الا انه لا مانع من

العقاب، و ذلك لأن المكلف حيث كان متمكناً في بدايه الأمر ان لا يجعل نفسه مضطراً إلى ارتكاب الحرام و مع ذلك لو جعل نفسه كذلك بسوء اختياره و ارتكب الحرام حكم العقل باستحقاقه العقاب لا محاله، لأنه منته إلى اختياره، و من الطبيعي ان العقل لا يفرق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطه أو معها، و انما يحكم بقبح استحقاقه على ما لا يكون مقدوراً له أصلاً. فالنتيجه ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً و ينافيه خطاباً.

نعم قد تستعمل هذه القاعده في مقام نقد نظريه الجبر و عدم الاختيار للعبد، و لكنه بمعنى آخر، و الفرق بين المعنيين هو ان المراد من الامتناع هنا الامتناع الوقوعي، و المراد من الامتناع هناك هو الامتناع بالغير و هو اختيار العبد و إرادته. و قد تقدم الكلام فيها من هذه الناحيه بشكل موسع عند ما تعرضنا لنظريه الجبر و نقدها.

(الثاني) انه لا فرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الإلزامي الفعلي و بين تفويت حقيقه التكليف و روحه - و هو الملاك التام الملزم المأذى يدعو المولى إلى اعتبار الإيجاب تاره، و إلى جعل التحريم تاره أخرى، فإذا أحرز العبد ذلك الملاك في فعل و ان علم بعدم التكليف به استحق العقاب على تفويته من دون فرق في ذلك بين أن يكون المانع من التكليف قصوراً في ناحيه المولى نفسه، كما إذا كان غافلاً أو نائماً و اتفق في هذا الحال غرق ولده أو حرقه و كان عبده متمكناً من إنقاذه، فعندئذ لو خالف و لم ينقذه فلا شبهه في استحقاقه العقاب، أو قصوراً في ناحيه العبد، كما إذا علم بان الملاك تام في ظرفه و انه لو لم يحفظ قدرته عليه لم يكن قابلاً لتوجيه التكليف إليه، فعندئذ لو خالف و عجز في ظرف التكليف عن امتثاله، فعجزه هذا و ان كان مانعاً عن توجه التكليف إليه، لعدم القدره الا انه



يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم فيه حيث كان قادراً على حفظ قدرته و استيفائه. فالنتيجة انه لا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الفعلى و بين تفويت الغرض الملزم فيما لا يمكن جعل التكليف على طبقه.

و بعد ذلك نقول: الكلام هنا يقع فى مقامين: (الأول) فى غير التعلم من المقدمات (الثانى) فى التعلم.

أما المقام الأول فالكلام فيه تاره يقع فى مقام الثبوت، و أخرى فى مقام الإثبات. اما الكلام فى مقام الثبوت فيتصور على وجوه:

(الأول): ان يكون ملاك الواجب تاماً و القدره المأخوذه فيه من قبل مقدماته هى القدره العقليه و غير دخيله فى ملاكه و ذلك كحفظ بيضه الإسلام أو حفظ النفس المحترمه أو ما شاكل ذلك إذا افترضنا ان المكلف علم بأنه لو تحفظ على قدرته هذه أو لو أوجد المقدمه الفلانيه لتمكن من حفظ بيضه الإسلام أو النفس المحترمه بعد شهر مثلا و الا لم يقدر عليه ففى مثل ذلك بطبيعته الحال يستقل العقل بوجوب التحفظ عليها أو بلزوم الإتيان بها لثلا يفوته الملاك الملزم فيه فى ظرفه، و قد عرفت عدم الفرق فى حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفه الأمر أو النهى الفعلى و تفويت الملاك الملزم، و كذا الحال لو كان عدم فعليه التكليف من ناحيه عدم دخول الوقت أو عدم حصول الشرط إذا افترضنا ان ملاك الواجب تام فى ظرفه، و القدره فيه شرط عقلى فلا- دخل لها بملا- كه أصلا، و ذلك كما إذا فرض ان ملا-ك الحج مثلا- تام فى وقته و قد أحرزه المكلف و لم يكن التكليف المتعلق به فعلياً اما من ناحيه استحاله الواجب التعليقى أو من ناحيه عدم مساعده الدليل عليه ففى مثله لا محاله يحكم العقل بوجوب الإتيان بتمام مقدماته التى لها دخل فى تمكن المكلف من امتثاله فى ظرفه

و إلفاته الملاك الملزم باختياره، حيث انه يعلم بأنه لو لم يأت بها لصار عاجزاً عن إتيان الواجب في وقته، و بما ان عجزه مستند إلى اختياره فيدخل في كبرى القاعده الأنفه الذكر: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً، فعندئذ يستحق العقاب على ذلك.

و ان شئت قلت ان ترك المقدمه في أمثال المقام حيث انه يؤدي إلى تعجيز المولى عن تكليفه مع ثبوت المقتضى له فبطبيعته الحال يحكم العقل بعدم جوازه و بقبح ذلك. فالنتيجه ان في كل مورد علم المكلف بتماميه ملاك الواجب في ظرفه و علم بأنه لو ترك مقدمه من مقدماته قبل وقته أو شرطه لعجز عن إتيانه فيه فلا محاله يحكم العقل بلزوم إتيانها لفاقدتها في أول أزمته الإمكان لتحصيل القدره على الواجب، و وجوب حفظها لواجدها، لا من ناحيه ان تركها يؤدي إلى ترك الواجب الفعلى، لفرض ان الواجب ليس بفعلى لا- قبل الوقت كما هو واضح، و لا- بعده لعدم تمكنه و عجزه عن القيام به، بل من ناحيه انه يؤدي إلى تفويت الغرض الملزم، و قد عرفت حكم العقل بقبحه و استحقاق العقاب عليه.

ثم انه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعى من هذا الحكم العقلى بوجوب المقدمه بقاعده الملازمه فيه و جهان: فقد اختار شيخنا الأستاذ (قده) الوجه الأول بدعوى ان حكم العقل بذلك دليل على جعل الشارع الإيجاد للمقدمه حفظاً للغرض فيكون ذلك الجعل متمماً للجعل الأول. و الصحيح هو الوجه الثانى، و السبب فى ذلك ان مثل هذا الحكم العقلى لا يعقل ان يكون كاشفاً عن جعل حكم شرعى مولوى فى مورده، بداهه انه لغو صرف، فان حكم العقل باستحقاق العقوبه على تقدير المخالفه و تفويت الغرض يكفى فى لزوم حركه العبد و انبعائه نحو الإتيان بالمقدمات، كما هو الحال فى مطلق موارد حكمه بحسن الإطاعه و قبح المعصيه. نعم الملازمه بين الحكمين

فى مقام الإثبات انما تكون فيما إذا كان العقل مدركاً لملاك الحكم من المصلحه أو المفسده غير المزاحمه، و أين ذلك من إدراكه استحقاق العقاب كما فى المقام، فما أفاده (قده) خاطئ جداً، و عليه فلو ورد حكم من الشارع فى أمثال هذا المورد لكان إرشاداً إلى حكم العقل لا محاله. إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان فى أمثال هذه الموارد لا إشكال فى حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمه قبل وجوب ذىها و على ضوءها يندفع الإشكال عن كثير من الموارد: منها وجوب الإتيان بمقدمات الحج قبل وقته (الثانى) ما إذا كانت القدره فيه شرطاً شرعياً و دخيله فى ملاكه و هذا يتصور على أقسام (الأول) ان يكون الشرط هو القدره المطلقه على سعتها (الثانى) أن يكون الشرط هو القدره الخاصه - و هى القدره بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب (الثالث) ان يكون الشرط هو القدره فى وقت الواجب.

أما القسم الأول فحاله حال ما إذا كانت القدره شرطاً عقلياً حرفاً بحرف الا فى نقطه واحده و هى ان القدره إذا كانت شرطاً عقلياً لم يكن لها دخل فى ملاك الواجب فانه تام فى كلتا الحالتين: التمكّن و عدمه، و إذا كانت شرطاً شرعياً، كان لها دخل فى ملاكه، و لا ملاك له فى حال عدم التمكّن. و لكن هذه النقطه غير فارقه فيما نحن فيه، و ذلك لأن الشرط إذا كان القدره المطلقه كما هو المفروض و جب تحصيلها فى أول أزمنه الإمكان و ان كان قبل زمن الوجوب، و حرم عليه تفويتها إذا كانت موجوده فانه مع التمكّن من إتيان الواجب فى ظرفه و لو بإعداد أول مقدماته قد تم ملاكه فلا يجوز تفويته، و قد عرفت استقلال العقل بقبحه و العقاب عليه بقاعده ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً. فالنتيجه انه لا فرق بين هذا القسم و القسم السابق فيما هو المهم فى المقام أصلاً.

و أما القسم الثانى فلا يجب فيه على المكلف تحصيل القدره على الواجب من قبل مقدماته قبل تحقق شرطه، بل يجوز له تفويتها إذا كانت حاصله و ذلك كمقدمات الحج مثلاً، فإنه لا بد من ان يفرق بين حالتى حصول هذا الشرط - و هو الاستطاعه - و عدمه، فعلى الأول يستقل العقل بوجود الإتيان بها ليتمكن من الإتيان بالواجب فى ظرفه، لفرض ان ملاكته قد تم فلا حاله منتظره له، و عليه فلو ترك الإتيان بها بسوء اختياره وادى ذلك إلى ترك الواجب فى وقته استحق العقاب، لا - من ناحيه انه خالف التكليف الفعلى، ليقال انه غير فعلى، بل من ناحيه انه فوت الملاك - ك الملزم و قد تقدم ان العقل لا - يفرق بينهما فى استحقاق العقاب، فاذن يدخل المقام تحت قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و على الثانى فلا يحكم العقل بوجود الإتيان بها، بل لا مانع من تفويتها إذا كانت حاصله، لفرض ان ملاك الواجب غير تام، و معه لا مقتضى للوجوب أصلاً.

و ان شئت قلت: ان ترك هذه المقدمات و ان استلزم ترك الواجب فى موطنه الا انه لا قبح فيه، و ذلك لأن القبيح أحد امرين: اما مخالفه التكليف الفعلى و المفروض عدمه أو تفويت الغرض الملزم، و الفرض خلافه فاذن ما هو الموجب لقبحه؟! فالنتيجه ان القدره المأخوذه فى الواجب - و هو الحج - من قبل مقدماته قدره خاصه و هى القدره بعد حصول هذا الشرط - و هو الاستطاعه - اتفاقاً، و لذا لا يجب على المكلف تحصيله، بل يجوز له تفويته بالمنع من تحقيقه فيما إذا وجد المقتضى له، كما إذا أراد شخص ان يهب مالا لآخر ليستطيع به فلآخر ان لا يقبل، أو أراد أن يبذل له مبلغاً يكفيه لحجه فالتمس منه ان لا يبذل له ذلك و هكذا و على هذا الضوء فلا إشكال فى وجوب الإتيان بمقدمات الحج بعد الاستطاعه و قبل الموسم و اما القسم الثالث و هو ما أخذت فيه حصه خاصه من القدره و هى

القدره فى وقت الواجب-فلا يجب على المكلف تحصيل القدره عليه من قبل مقدماته قبل دخول وقته،بل يجوز له تفويتها إذا كانت موجوده، و ذلك لأن الواجب لا- يكون ذا ملا-ك ملزم الا- بعد القدره عليه فى زمنه و اما القدره عليه قبله فوجودها و عدمها بالإضافة إليه سيات،و ذلك كالصلاه مع الطهاره المائيه حيث ان القدره المعتبره فيها قدره خاصه-و هى القدره عليها بعد دخول وقتها-و اما قبله فلا يجب على المكلف تحصيلها، بل و لا حفظها إذا كان واجداً لها،لفرض عدم دخلها فى ملاكها قبل الوقت أصلاً،فان تمكن منها بعده وجب عليه تحصيلها و الا- فلا،بداهه ان إيجاد الموضوع و احداث الملاك فى الفعل غير واجب على المكلف،بل يجوز له تفويته بجعل نفسه محدثاً باختياره أو بإهراق الماء عنده:و نظير ذلك السفر بالإضافة إلى وجوب القصر فى الصلاه،و قصد الإقامه بالإضافة إلى وجوب التمام و الصيام،حيث انه لا ملاك لوجوب القصر قبل السفر، و لوجوب التمام قبل قصد الإقامه،و من الواضح ان فى مثل ذلك لا يجب عليه إيجاد السفر،و لا قصد الإقامه،إذ بتركهما لا يفوته شىء:-لا- تكليف و لا ملاك،اما الأول فواضح،و أما الثانى فلأنه لا ملاك لوجوب القصر قبل تحقق السفر و لا لوجوب التمام و الصيام قبل قصد الإقامه.

و شيخنا الأستاذ(قده)ذهب إلى الفرق بين تفويت القدره قبل الوقت بجعل نفسه محدثاً باختياره بجماع أو نحوه مع علمه بعدم تمكنه من الماء بعد الوقت،و تفويتها بإهراق الماء فاختر الجواز فى الأول و عدمه فى الثانى،و استند فى هذه التفرقه إلى وجود روايه صحيحه.و لكن قد ذكرنا فى التعليقه أن هذه غفله منه(قده)حيث لم ترد فى هذا الموضوع ايه روايه فضلا عن الروايه الصحيحه.و قد تحصل من ذلك انه لا يجب حفظ القدره قبل الوقت،و لا تحصيلها،و اما بعد الوقت فهو واجب نعم

وردت روايه معتبره فى جواز الجنابه مع الأهل فحسب بعد دخول الوقت مع عدم وجود الماء الكافى عنده للاغتسال، و لكن لا بد من الاقتصار على مورد هذه الروايه -و هو الجماع مع الأهل -و لا يمكن التعدى عنه إلى غيره فلا يجوز إجناب نفسه بسبب آخر من احتلام أو نحوه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى ان التفصى عن الإشكال المزبور لا- يتوقف على الالتزام بالواجب التعليقى، بل يمكن التفصى عنه على ضوء الالتزام بالقسم الأول من الواجب و الثانى و الثالث.

هذا كله فيما إذا علم بدخل القدره فى ملاك الواجب فى وقته أو عدم دخلها فيه كذلك. و أما إذا شك و لم يحرز ذلك فهل يجب الإتيان بمقدماته قبل وقته فيما إذا علم بعدم تمكنه منها فيه فالظاهر عدم وجوبه، و ذلك لما حققناه فى بحث الترتب على ما يأتى إن شاء الله تعالى من انه لا- طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعيه من الخارج، غايه الأمر اننا نستكشف تلك الملاكات من الأمر و النهى المولويين، و عليه فبطبيعته الحال تكون سعه الملاك فى مرحله الإثبات بقدر سعه الأمر دون الزائد فلو لم يكن امر فى مورد أصلاً أو كان و لكنه سقط من ناحيه عجز المكلف عن الامتثال لم يكن لنا طريق إلى وجود الملاك فيه، لاحتمال ان يكون سقوط الأمر لأجل انتفاء المقتضى له فى هذا الحال، لا لوجود المانع مع ثبوته، و قلنا هناك ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من انه يمكن إحراز الملاك من التمسك بإطلاق المتعلق عند سقوط الأمر خاطئ جداً، ضروره ان مجرد إطلاق المتعلق لا يكون دليلاً على وجود الملاك فيه كذلك على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و بما ان فيما نحن فيه لم نحرز ان ترك المقدمه قبل الوقت مستلزم لتفويت ملاك الواجب فى ظرفه، لاحتمال ان القدره من قبلها دخيله فى

ملا-كه فى وقته،و عليه فلو لم يأت بها قبل الوقت و المفروض عدم تمكنه بعده لم يحرز فوت شىء منه لا-الأمر الفعلى و لا الملا-ك الملزم،اما الأول فواضح.و اما الثانى فلاحتمال دخل القدره الخاصه فيه.هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد تقدم ان ملا-ك حكم العقل بالقبح امران:(أحدهما) تفويت التكليف الفعلى(و ثانيهما)تفويت الملاك الملزم.فالنتيجه على ضوءهما هي انه لا ملاك لحكم العقل بالقبح فى المقام،لفرض عدم إحرازه الملاك و من هذا القبيل ما إذا علم شخص انه إذا نام فى الساعه المتأخره من الليل لفاتته صلاه الصبح كما إذا لم يبق فرضاً من الصبح الا ساعه واحده مثلاً فانه يجوز له ذلك،لفرض ان الأمر غير موجود قبل الوقت،و اما الملاك فغير محرز لاحتمال دخل القدره الخاصه فيه.

و أما الكلام فى مقام الإثبات فقد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام ما عدا نفس تلك الأحكام الا فيما قامت قرينه خارجيه على ذلك،و على هذا الضوء فان أحرزنا من الخارج اشتمال الواجب على ملاك ملزم فى ظرفه فبطبيعته الحال وجب الإتيان بمقدماته قبل وقته إذا علم بعدم تمكنه منها فى ظرفه،و ان لم نحرز ذلك من الخارج فان كان وجوبه فعلياً كشف عن ان ملاكه تام و الا فلا طريق لنا إليه،و من هنا قلنا ان الأمر إذا سقط فى مورد لم يمكن إحراز الملاك فيه،لاحتمال ان يكون سقوطه لأجل عدم المقتضى له لا-لأجل وجود المانع مع ثبوته، و على هذا الأساس فلو أنكرنا الوجوب التعليقى و قلنا بعدم إمكان تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب لم يمكن إحراز ملاكه قبل وقته.

و بكلمه أخرى ان التفصى عن الإشكال المتقدم و ان أمكن بحسب مقام الثبوت بأحد الوجوه السالفه الا ان إثبات تلك الوجوه جميعاً بدليل مشكل جداً.و دعوى ان الظاهر من قوله تعالى:«و لله على الناس حج البيت

من استطاع إليه سبيلاً» هو ان ملاك الحج تام في ظرفه بعد حصول الاستطاعه كما ان الظاهر من قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» هو ان الصوم تام الملاك بعد دخول الشهر فهي و ان كانت صحيحه الا انه من جهة ظهور الآيه في فعله الوجوب بعد الاستطاعه، وكذا الآيه الثانيه، و من المعلوم انه يكشف عن وجود ملاك ملزم فيه في وقته، و أما لو رفعنا اليد عن هذا الظهور و قلنا بعدم فعله وجوبه بعدها فلم يكن لنا طريق إلى ان ملاك تام في ظرفه، فعندئذ كيف يمكن الحكم بوجوب مقدماته قبل زمانه. فالنتيجه ان الإشكال انما هو على ضوء نظريه القائلين باستحاله الواجب التعليقي و الشرط المتأخر، و اما على ضوء نظريتنا من إمكانه بل وقوعه خارجاً كما في أمثال هذين الموردين فلا إشكال من أصله.

و أما المقام الثاني و هو التعلم فقد ذكر جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) ان وجوب التعلم ليس بملاك وجوب بقيه المقدمات المعده التي يستلزم تركها ترك الواجب بملاكه الملزم، و تفويتها تفويته كذلك، بل وجوبه بملاك آخر و هو لزوم دفع الضرر المحتمل.

و غير خفي ان ما أفاده (قده) لا يتم على إطلاقه و السبب في ذلك هو ان ترك التعلم قبل وقت الواجب أو شرطه يقع على أنحاء:

(الأول) انه لا- أثر لترك التعلم قبل الوقت، و ذلك لتمكن المكلف من تعلم الواجب بجميع اجزائه و شرائطه بعد دخول وقته أو حصول شرطه كالحج مثلاً، فان باستطاعه العبد ان يتعلم أحكامه تدريجاً اجتهاداً أو تقليداً من اليوم الذي يجب عليه الإحرام إلى اليوم الذي تنتهي نسكه، و من الطبيعي ان في مثله لا يجب عليه التعلم قبل دخول الوقت، لعدم فوت شيء منه بعده. نعم إذا جاء وقته لم يجز له تركه حيث ان فيه احتمال مخالفه التكليف الفعلي المنجز و هو مساوق لاحتمال العقاب،



إذ لا مؤمن منه، فان البراءة لا تجرى قبل الفحص، و معه لا محاله يستقل العقل بوجوبه و عدم جواز تركه.

(الثانى) ان ترك التعلم قبل الوقت مؤثر فى فقد تمييز الواجب عن غيره يعنى ان المكلف لا- يتمكن معه من الامتثال العلمى التفصيلى بعد الوقت، ولكنه متمكن من الامتثال العلمى الإجمالى، و ذلك كما إذا تردد امر الواجب بين المتباينين كالقصر و الإتمام أو الظهر و الجمعه أو ما شاكل ذلك فلو ترك المكلف التعلم قبل الوقت لم يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بعده اما من ناحيه عدم سعه الوقت لذلك أو من ناحيه فقدان الوسيله و لكنه متمكن من إحراز امتثاله إجمالاً بطريق الاحتياط، و فى هذا القسم هل يجب التعلم الظاهر عدم وجوبه، و ذلك لما حققناه فى محله من ان الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى و ان استلزم التكرار.

(الثالث) ان المكلف إذا ترك التعلم قبل الوقت فكما لا يكون متمكناً من الامتثال العلمى التفصيلى بعد دخوله كذلك لا يكون متمكناً من الامتثال العلمى الإجمالى. نعم هو متمكن من الإتيان بذات الواجب يعنى الامتثال الاحتمالى، و ذلك كما إذا افترضنا ان الوقت ضيق فلا يتمكن المكلف الا من الإتيان بفعل واحد اما القصر أو التمام أو الظهر أو الجمعه، و فى هذا القسم هل يجب التعلم قبل دخول الوقت الظاهر وجوبه، و ذلك لا بملاك قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، إذ المفروض عدم امتناع الواجب بترك التعلم، بل بملاك قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل حيث ان فى الاكتفاء بما يحتمل انطباق الأمور به عليه احتمال المخالفه للتكليف الفعلى من دون مؤمن فى اليبين فلا- محاله يحتمل العقاب، و معه يستقل العقل بوجوب دفعه، و هو لا يمكن الا بالتعلم قبل الوقت. و منه يظهر أن ملاك حكم العقل هنا ليس احتمال تفويت الملاك الملزم فى ظرفه، هذا كله فيما إذا ترك المكلف

التعلم قبل الوقت اختياراً و متعمداً أى مع التفاته إلى انه يؤدي إلى عدم إحراز امتثال الواجب فى ظرفه.

و أما إذا كان معذوراً فى تركه قبله ثم بعد دخوله تردد أمره بين شيئين كالتقصير و الإتمام مثلاً لم ينتجز الواقع عليه على كل تقدير، إذ المفروض انه لا يتمكن من الجمع بينهما، بل ينتجز على تقدير دون آخر، و سميناً ذلك فى بحث الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالى بالتوسط فى التنجيز، و مرده إلى وجوب الإتيان بأحدهما لتمكن المكلف منه سواء أ كان موافقاً للواقع أم كان مخالفاً له، غاية الأمر ان المكلف فى صورته المخالفه معذور، و ذلك كالصبي فى أول بلوغه إذا دار امره بين شيئين كالظهر و الجمعه مثلاً- و لا- يتمكن من الجمع بينهما و لا- من التعلم، فعندئذ بطبيعته الحال الواجب عليه هو الإتيان بإحدهما و لا- يكون معذوراً فى تركها.

(الرابع) ان ترك التعلم قبل الوقت موجب لترك الواجب فى ظرفه اما للغفله عن التكليف أصلاً، أو لعدم التمکن من امتثاله، و الأول كثيراً ما يتفق فى المعاملات حيث ان المتعاملين من جهة ترك تعلم أحكام المعاملات لا- يميزان الصحيحه منها عن الفاسده، فإذا أوقعا معامله فاسده فى الخارج و تحقق النقل و الانتقال بنظرهما فبطبيعته الحال يتصرف كل منهما فيما انتقل إليه غافلاً عن انه حرام، و الثانى كثير ما يتفق فى العبادات كالصلاه و نحوها فانها حيث كانت مركبه من عدة أمور: التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و التشهد و التسليمه و نحو ذلك، و مشروطه بعده شرائط كطهاره البدن و اللباس و استقبال القبلة و ما شاكلها، و من الطبيعى ان تعلم الصلاه بتمام اجزائها و شرائطها يحتاج إلى مده من الزمن و لا سيما لمن لم يحسن اللغه العربيه، و فى هذا القسم يجب التعلم قبل الوقت، و ذلك لاستقلال العقل بذلك و انه لو لم يتعلم لغاته الغرض الملزم فى ظرفه، و معه يستحق العقاب، لما

عرفت من قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار. هذا كله فيما لم يكن الواجب مشروطاً بقدره خاصه شرعاً من ناحيه التعلم و المعرفه.

و أما إذا كان مشروطاً بها كذلك لم يجب التعلم قبل دخول الوقت، لأنه لا وجوب حتى يجب التعلم مقدمه لإتيان الواجب في ظرفه، و لا له ملاك ملزم كذلك كى يستلزم ترك التعلم تفويته، لفرض ان ملاكه انما يتم بالقدره عليه فى وقته من قبل التعلم، و لا أثر لها فيه قبل دخوله أصلاً و عليه فلا وجوب لا قبل دخول الوقت أو حصول الشرط، و لا بعده، اما الأول فواضح، و اما الثانى فلعدم تمكنه منه، اما من ناحيه الغفله أو من ناحيه عدم القدره على التعلم لضيق الوقت أو نحوه، و على هذا الضوء فلا يمكن الالتزام بوجوب التعلم فى هذه الصوره الا بناء على الالتزام بمقاله المحقق الأردبيلي (قده) و هو الوجوب النفسى للتهيؤ إلى الغير ثم ان هذا الوجوب بطبيعته الحال يختص بمن كان التكليف متوجهاً إليه لو لا عجزه من ناحيه عدم التعلم، و أما بالإضافه إلى غيره فلا- معنى للوجوب النفسى و ذلك كالرجال بالإضافه إلى تعلم أحكام النساء، فانه لا يجب عليهم ذلك نفساً، لعدم ملاكه و هو التهيؤ لامثال التكليف الواقعى. نعم يجب كفايه تحصيل هذه الأحكام اجتهاداً و من المعلوم ان هذا خارج عن محل الكلام هذا بحسب الكبرى.

و غير خفى ان هذه الكبرى و ان كانت ثابتة الا- ان المقام ليس من صغرياتهما، و ذلك لأن مقتضى إطلاق الآيات و الروايات الداله على وجوب التعلم و السؤال هو عدم أخذ القدره الخاصه من قبله فى الواجب، و انه ليس للتعلم أى دخل فى صيروره الواجب ذا ملاك ملزم، فان إطلاق قوله عليه السلام «يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال له هلا عملت فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت» يدل على ثبوت الملاك للواجب فى ظرفه حتى

بالإضافة إلى العاجز عنه من ناحيه تركه التعلم، فالنتيجه على ضوء ذلك هي وجوب تعلم الأحكام على المكلف مطلقاً من دون فرق بين الأحكام المطلقة و المشروطه بالوقت أو بغيره فلو تركه قبل الوقت أو قبل حصول الشرط و أدى تركه إلى ترك الواجب في ظرفه استحق العقاب عليه بقاعده ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالقدره من قبله قدره مطلقه و اما القدره من قبل سائر المقدمات فهي في العموم و الخصوص تابعه لأدلتها كما تقدم هذا فيما إذا علم المكلف أو اطمأن بالابتلاء بها كأحكام الصلاه و الصيام و الحج و نحوها.

و اما فيما إذا احتمل ذلك فهل يجب التعلم؟ المعروف و المشهور بين الأصحاب هو وجوبه بعين الملاك المتقدم. و لكن قد يقال بعدم وجوبه بدعوى التمسك باستصحاب عدم الابتلاء بالإضافة إلى الزمن المستقبل، حيث ان عدم الابتلاء فعلاً متيقن و يشك فيه فيما بعد فيستصحب عدمه على عكس الاستصحاب المتعارف.

و أورد على هذا بإيرادين: (الأول) ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول هذا النحو من الاستصحاب المسمى بالاستصحاب الاستقبالي فيختص بما إذا كان المتيقن سابقاً و المشكوك لاحقاً.

(الثاني) ان الاستصحاب انما يجرى فيما إذا كان المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، و أما إذا لم يكن هذا و لا ذاك لم يجر الاستصحاب و المقام كذلك، فان الأثر - و هو استقلال العقل بوجوب التعلم - انما هو مترتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهه دفع الضرر المحتمل، لا على واقعه حتى يدفعه باستصحاب عدمه. و ان شئت قلت ان الأثر في كل مورد إذا كان مترتباً على نفس الشك و الاحتمال دون الواقع فمتى شك فيه فالموضوع محرز بالوجدان، و معه لا - معنى لورود التعبد بالواقع أصلاً، لأنه لغو صرف

و ما نحن فيه كذلك،فان الأثر فيه كما عرفت مترتب على نفس احتمال الابتلاء،و المفروض انه محرز بالوجدان فلا بد من ترتيب اثره عليه و اما الابتلاء الواقعي فيما انه لا أثر له فلا يجرى استصحاب عدمه.

و لناخذ بالنقد عليهما،اما على الأول فلأنه لا- قصور في دليل الاستصحاب عن شمول هذا القسم،و ذلك لأن مفاد أدله الاستصحاب هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين بالشك،و لا فرق في ذلك بين كون المتيقن بهذا اليقين سابقاً و المشكوك فيه لا- حقاً كما هو الغالب أو بالعكس كما فيما نحن فيه.فالتتيجه ان مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب عدم الفرق في جريانه بين الأمور المتقدمه و المتأخره فكما يجرى في الأولى كذلك في الثانيه،فما عن صاحب الجواهر(قده)من الفرق بينهما في غير محله،و أما على الثاني فلانا قد ذكرنا في أول بحث البراءه،و كذا في مبحث الاستصحاب ضمن التعرض لقاعده الفراغ ان الحكم العقلي و ان كان غير قابل للتخصيص الا انه قابل للتخصيص و الخروج الموضوعي،فان لزوم دفع الضرر المحتمل و قبح العقاب بلا بيان من القواعد التي قد استقل بها العقل،و مع ذلك يتسبب المولى إلى رفعهما برفع موضوعهما بجعل الترخيص في مورد الأولى،و البيان في مورد الثانيه و ليس هذا من التخصيص في شيء،بل رفعهما برفع موضوعهما وجداناً، فان موضوع الأولى احتمال العقاب على فعل شيء أو ترك آخر،و من الطبيعي ان هذا الاحتمال يرتفع وجداناً بجعل الشارع الترخيص في موردها و موضوع الثانيه عدم البيان و من المعلوم انه يرتفع كذلك بجعل الشارع البيان في موردها،مثلا العقل يستقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ في موارد الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف،و مع ذلك قد جعل الشارع قاعده الفراغ في تلك الموارد،و هي رافعه وجداناً لموضوع ذلك الحكم العقلي حيث ان موضوعه هو احتمال العقاب من ناحيه احتمال ان العمل المأتى به

به خارجاً لم يكن مطابقاً للمأمور به، و من المعلوم انه لا احتمال له معها و ان فرضنا ان العمل مخالف للواقع، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان احتمال الابتلاء المذموم هو موضوع للأثر و ان كان محرزاً بالوجدان الا ان استصحاب عدم الابتلاء واقعاً إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعبداً - و به يرتفع الموضوع - و هو احتمال الابتلاء - فيكون المكلف بتركه الاستصحاب عالمياً بعدمه، و هذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي بشيء بل ارتفاعه بارتفاع موضوعه. و ان شئت قلت: ان موضوع حكم العقل هنا هو احتمال العقاب على مخالفته الواقعي، و من الطبيعي انه لا - احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابي، فالنتيجة ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام خاطئ جداً.

الصحيح في المقام ان يقال ان المانع عن جريان الاستصحاب هنا أحد امرين: (الأول) العلم الإجمالي بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعية في ظرفها، و من الواضع ان مثل هذا العلم الإجمالي مانع عن جريان الأصول النافية في أطرافه، حيث ان جريانها في الجميع مستلزم للمخالفة القطعية العملية، و جريانها في البعض دون الآخر مستلزم للترجيح من دون مرجح فلا - محاله تسقط فيستقل العقل بوجوب التعلم و الفحص (الثاني) ان ما دل على وجوب التعلم و المعرفة من الآيات و الروايات كقوله تعالى فاستلوا أهل الذكر ان كنتم لا - تعلمون و قوله عليه السلام هلا تعلمت و ما شاكل ذلك وارد في مورد هذا الاستصحاب، حيث ان في غالب الموارد لا - يقطع الإنسان بل و لا يطمئن بالابتلاء فلو جرى الاستصحاب في هذه الموارد لم يبق تحت هذه العمومات و المطلقات الا - موارد نادره، و هذا مما لا - يمكن الالتزام به، فانه تقييد المطلق بالفرد النادر، و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث الاستصحاب في وجه تقديم قاعده الفراغ عليه.

ثم ان الظاهر اختصاص وجوب التعلم بالموارد التي يقع ابتلاء المكلف بها عادة و اما الموارد التي يقل الابتلاء بها كبعض مسائل الشكوك و الخلل و ما شاكله مما يكون الابتلاء به نادراً جداً فلا يجب التعلم فيها لا بحكم العقل و لا بحكم الشرع. إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان تعلم الأحكام الشرعيه واجب مطلقاً أى من دون فرق بين ما إذا علم المكلف الابتلاء بها أو اطمأن و بين ما إذا احتمل ذلك عادة. نعم فيما لا يحتمل الابتلاء كذلك لا يجب.

ينبغي التنبيه على عدة نقاط:

(الأولى) ان ما ذكرناه من وجوب التعلم قبل الوقت فيما إذا كان تركه موجباً اما لتفويت الملاك الملزم فى ظرفه أو لفقد إحراز امتثال التكليف و لو إجمالاً- مختص بالبالغين، و اما الصبيان فلا- يجب عليهم التعلم و ان علموا بفوات الواجب فى وقته أو إحرازه، و السبب فى ذلك هو ان البالغ إذا ترك التعلم وفات الواجب منه فى زمنه لم يستحق العقاب على فوت الواجب، لفرض عدم قدرته عليه، و انما استحق العقاب على تفويت الملاك الملزم فيه من ناحيه تفويت مقدمته اختياراً، و قد تقدم ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و من الطبيعى ان هذا المعنى لا يتأتى فى حق الصبى، و ذلك لأن الشارع قد رفع القلم عنه، و مقتضاه هو ان تركه التعلم قبل البلوغ كلاً- ترك فلا- يترتب عليه أى أثر، و بعد البلوغ لا- يقدر على الواجب، فاذن لا يفوت منه شىء لا الواجب الفعلى و لا الملاك الملزم حتى يستحق العقاب.

و على الجملة فالصبى لا- يكون مشمولاً لقاعده ان الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار، و ذلك لأن اختيار الصبى كلاً اختيار بمقتضى رفع القلم عنه، و عليه فلا يكون للواجب فى ظرفه ملاك ملزم، بالإضافة إليه. نعم

يؤدب الصبي على ارتكاب بعض المعاصي و يمرن على الصلاه و الصيام لسبع أو تسع و هو امر آخر فلا صلّه له بما نحن فيه. و من ضوء هذا البيان يظهر ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من لزوم التعلم على الصبي بدعوى ان التمسك بحديث رفع القلم لرفع وجوب التعلم غير ممكن، و ذلك لأن وجوبه عقلي و حديث الرفع لا يرفع الوجوب العقلي خاطئ جداً و الوجه في ذلك هو ان حكم العقل في المقام و ان كان يعم الصبي و غيره الا- انه معلق على عدم ورود التعبد من الشارع على خلافه، و معه لا محاله يرتفع بارتفاع موضوعه، و المفروض ان التعبد الشرعي قد ورد على خلافه في خصوص الصبي- و هو حديث رفع القلم- فان مفاده ان فعل الصبي كلافعل فلا يترتب عليه أى أثر من استحقاق عقاب أو نحوه، و على هذا فلا يعقل استحقاق الصبي العقاب على تفويت الملا-ك بعد البلوغ استناداً إلى تركه التعلم قبله. و ان شئت قلت: ان مقتضى حديث رفع القلم أو ما شاكله هو ان ملاك الواجب في ظرفه غير تام في حقه من ناحيه التعلم و المعرفه لكي يكون تركه موجباً لتفويته و استحقاق العقاب عليه، كما هو الحال أيضاً بالاضافه إلى سائر مقدمات الواجب.

(الثانيه) ان وجوب التعلم لا يخلو من ان يكون نفسياً أو غيرياً أو إرشادياً أو طريقياً فلا خامس في البين، اما النفسى فهو و ان كان محتملاً و قد اختاره المحقق الأردبيلي(قده) الا انه خلاف ظواهر الآيات و الروايات الداله على ذلك كما عرفت. و أما الوجوب الغيرى فهو مبتن على ان يكون التعلم مقدمه لوجود الواجب خارجاً و ترك الحرام كذلك كبقية المقدمات الوجوديه، و لكنه ليس كذلك، ضروره ان الإتيان بذات الواجب و ترك نفس الحرام لا يتوقفان عليه. نعم يتوقف الإتيان بالواجب إذا كان مركباً على تعلم اجزائه و شرائطه و ذلك كالصلاه و ما شاكلها الا



ان وجوبه لا يدور مدار القول بوجوب المقدمه، بل هو ثابت بالآيات و الروايات. و أما الوجوب الإرشادي بان يكون ما دل عليه من الكتاب و السنه إرشاداً إلى ما استقل به العقل من وجوب تعلم الأحكام نظير ما ذكرناه في الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم من ان مفادها إرشاد إلى ما استقل به العقل و هو عدم جواز العمل بالظن فيرد عليه انه لو كان وجوبه إرشادياً لم يكن مانع من جريان البراءه الشرعيه في الشبهات الحكميه قبل الفحص و ذلك لأن المقتضى له-و هو إطلاق أدلتها- موجود على الفرض، و عمدته المانع عنه انما هي وجود تلك الأدله، و المفروض انها على هذا التفسير حالها حال حكم العقل بغير صالحه للمانع، فان موضوعها يرتفع عند جريانها كحكم العقل، و مثلها كيف يصلح ان يكون مانعاً و على الجملة فعلى ضوء هذا التفسير كما ان البراءه الشرعيه تجرى في الشبهات الموضوعيه قبل الفحص كذلك تجرى في الشبهات الحكميه قبله فلا- فرق بينهما عندئذ أصلاً، فان عمدته الدليل على تقييد إطلاق أدلتها في الشبهات الحكميه بما بعد الفحص انما هو تلك الأدله، و إذا افترضنا ان مدلولها حكم إرشادي فهي لا تصلح لذلك نعم لا تجرى البراءه العقلية، لعدم إحراز موضوعها قبل الفحص.

فالنتيجه انه يتعين الاحتمال الأ-خير- و هو كون وجوب التعلم وجوباً طريقياً- و يترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابه، لأنه أثر الوجوب الطريقي كما هو شأن وجوب الاحتياط و وجوب العمل بالأمارات و ما شاكل ذلك و عليه فتكون هذه الأدله مانعه عن جريان البراءه فيها قبل الفحص و توجب تقييد إطلاق أدلتها بما بعده.

الثالثه ان شيخنا الأستاذ(قده) نقل عن بعض الرسائل العمليه لشيخنا العلامة الأنصاري(قده) انه حكم فيه بفسق تارك تعلم مسائل الشك و السهو فيما يبتلى به عامه المكلفين، و قد تعجب(قده) من ذلك

و نسب الاشتباه إلى من جمع فتاواه في رساله، و علله بأحد أمور:

(الأول) ان هذا مبنى على كون وجوب التعلم وجوباً نفسياً كما اختاره المحقق الأردبيلي (قده) و عليه فلا- محاله بكون تاركه فاسقاً. و فيه انه خلاف مبناه (قده) حيث انه لم يلتزم بالوجوب النفسى (الثانى) انه مبنى على حرمة التجرى، و عليه فبطبيعته الحال يكون فاعله فاسقاً و يستحق العقاب و فيه انه أيضاً خلاف ما بنى (قده) عليه من عدم حرمة التجرى و ان قبحه فاعلى لا فعلى، و معه لا موجب لكون فاعله فاسقاً و مستحقاً للعقاب.

(الثالث) أن يكون مستند ذلك الفرق بين مسائل الشك و السهو و بين غيرها من المسائل بدعوى ان العاده قد جرت على ابتلاء المكلفين بها لا- محاله دون غيرها فلاجل ذلك يجب تعلمها و معرفتها على كل أحد و من الطبيعي ان مخالفه الواجب توجب الفسق. و فيه انه أبعد هذه الفروض لما عرفت من ان وجوب التعلم وجوب طريقي فلا- توجب مخالفته العقاب ما لم تؤد إلى مخالفه الواقع.

و الصحيح ان يقال ان ما أفاده (قده) من ان تارك التعلم محكوم بالفسق يقوم على أساس ان التجرى كاشف عن عدم وجود العدالة فيه حيث انها على مسلكه (قده) عباره عن وجود ملكه نفسيه تنبعث صاحبها على ملازمه التقوى يعنى الإتيان بالواجبات و ترك المحرمات، و من الطبيعي انها لا- تجتمع مع التجرى- و هو الإتيان بما يعتقد كونه مبغوضاً و ترك ما يعتقد كونه واجباً- و هذا لا ينافى عدم استحقاقه العقاب، فان ملاك الاستحقاق عنده ارتكاب المبغوض الواقعى أو ترك الواجب كذلك و هو غير موجود فى التجرى. فالنتيجه ان المتجرى فاسق و ان لم يستحق العقاب فلا- ملازمه بين الأمرين فما جاء به شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فى غايه المتان و الصحه (الرابعه) ان المقدمه التى يبحث عن وجوبها فى المسأله لا يفرق

فيها بين أن تكون مقدمه لواجب مشروط أو مطلق، والسبب في ذلك هو انه بناء على الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته لا يفرق الحال بين المطلق و المشروط، غايه الأمر إذا كان الواجب مشروطاً فوجوب مقدمته كذلك، فانه في الإطلاق و الاشتراط تابع لوجوب ذيها، بداهه ان التفكيك بينهما في الإطلاق و الاشتراط ينافى ما افترضناه من الملازمه بين وجوبيهما. و من هنا يظهر انه لا- وجه لما أفاده صاحب المعالم (قده) من تخصيص محل النزاع بمقدمات الواجب المطلق. و كذا غيره، و لعل مرادهم من الواجب المطلق هو الواجب بالوجوب الفعلى، و مما يدلنا على ذلك انه لم يكن فى الشريعه المقدسه واجب مطلق من جميع الجهات، بل الواجبات بشتى أنواعها و اشكالها واجبات مشروطه و لا أقل بالشرائط العامه غايه الأمر بعضها مشروط بالإضافة إلى شىء و مطلق بالإضافة إلى آخر، و بعضها الآخر بالعكس، مثلاً وجوب الحج مشروط بالإضافة إلى الاستطاعه و مطلق بالإضافة إلى الزوال، و وجوب الصلاه مثلاً مطلق بالإضافة إلى الاستطاعه، و مشروط بالإضافة إلى الزوال، و وجوب الزكاه مشروط بالإضافة إلى بلوغ المال حد النصاب، و مطلق بالإضافة إلى غيره من الجهات و هكذا. فالنتيجه ان عدم وجود واجب مطلق فى الشريعه المقدسه دليل على ان مرادهم من الواجب المطلق الواجب الفعلى.

(الخامسه) ان المقدمات الوجوبيه التى أخذت مفروضه الوجود فى مقام الجعل و الاعتبار كالأستطاعه و نحوها خارجه عن محل النزاع ضروره انه لا وجوب قبل وجودها و بعده يكون وجوبها تحصيل الحاصل. نعم يمكن وجوبها بسبب آخر كالنذر و اليمين و ما شاكلهما مع قطع النظر عن وجوب ذيها (السادسه) انه لا إشكال فى ان إطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقه، و كذا إطلاقه على الواجب المشروط بلحاظ حصول شرطه

و انما الكلام و الإشكال فى إطلاقه على الواجب المشروط لا بهذا اللحاظ فهل هو حقيقه أو مجاز، فبناء على نظريه شيخنا علامه الأنصارى(قده) من رجوع القيد إلى ماده دون الهيئه حقيقه، و اما بناء على نظريه المشهور من رجوعه إلى الهيئه فمجاز بعلاقه الأول أو المشارفه، لفرض عدم تحقق الوجوب، و قد ذكرنا فى بحث المشتق ان إطلاقه على من لم يتلبس بالمبدأ فعلا مجاز بالاتفاق. ثم ان استعمال الصيغه أو نحوها مما دل على الوجوب ككلمه على فى مثل قوله تعالى «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سهيلاً» و ما شاكلها فى المطلق و المشروط على نحو الحقيقه، و ذلك لأن كلا من الإطلاق و الاشتراط خارج عن معناها الموضوع له حيث انه الطبيعى المهمل فيعرض عليه الإطلاق مره، و الاشتراط مره أخرى، و الأول مستفاد من قرينه الحكمه، و الثانى مستفاد من ذكر المتكلم القيد فى الكلام، و قد يستفاد من ناحيه الانصراف، و تفصيل الكلام فى ذلك فى مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

نتائج البحوث المتقدمه عدّه نقاط.

(الأولى) ان المبحوث عنه فى مسأله مقدمه الواجب انما هو عن ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته عقلا.

(الثانيه) ان المسأله من المسائل الأصوليه العقلية.

(الثالثه) ان المقدمات الداخليه بالمعنى الأخص و هى اجزاء الواجب خارجه عن محل البحث و لا مقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى أصلاً.

(الرابعه) ان المراد من الشرط فى محل الكلام سواء أ كان شرطاً للحكم أو شرطاً للمأمور به أجنبى عن الشرط بمعنى ماله دخل فى فعله تأثير المقتضى فى المقتضى و يكون من اجزاء العله التامه، و على ضوء هذا قد أجبنا عن الإشكال على إمكان الشرط المتأخر و جوازه على تفصيل تقدم

(الخامسة) ان كلام المحقق صاحب الكفايه (قده) مبنى على الخلط بين شرائط الجعل و شرائط المجعول، و الوجود الذهني انما هو من شرائط الجعل دون الحكم المجعول، و الكلام انما هو فى شرائط المجعول.

(السادسه) قد تقدم ان الشرط المتأخر بمكان من الإمكان، نعم وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل الا فى موردين (أحدهما) فى العقد الفضولى حيث ان شرطه الإجازة بوجودها المتأخر لا- يحتاج إلى دليل (و ثانيهما) فى الواجبات التدريجيه فان شرطيه القدره فيها على نحو الشرط المتأخر لا يحتاج إلى مؤونه خاصه.

(السابعه) ان ما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من استحاله رجوع القيد إلى الهيئه و لزوم رجوعه إلى ماده قد تقدم نقده بشكل موسع، و قلنا ان الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من انه لا استحاله فى ذلك أصلاً، بل مقتضى القواعد العربيه و ظهور القضيئه الشرطيه هو رجوعه إلى الهيئه دون ماده.

(الثامنه) انه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فيما إذا كان كلاهما مستنداً إلى مقدمات الحكمه. نعم إذا كان أحدهما بالوضع دون الآخر تقدم ما كان بالوضع على ما كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و عليه فلا وجه لتقديم إطلاق الهيئه على الإطلاق ماده كما عن الشيخ (ره).

(التاسعه) ان تقييد كل من مفاد الهيئه و ماده مشتمل على خصوصيه مباينه لخصوصيه الآخر فلا يكون فى البين قدر متيقن، و عليه فكما ان تقييد الهيئه لا يستلزم تقييد ماده، كذلك لا يوجب بطلان محل الإطلاق فيها من دون فرق فى ذلك بين كون القرينه متصله أو منفصله، غايه الأمر إذا كانت القرينه متصله فهى مانعه عن انعقاد أصل الظهور فى الإطلاق و إذا كانت منفصله فمانعه عن اعتباره و حجيته، و اما ما ورد فى كلمات

شيخنا الأنصاري و المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ(قدس سرهم) من ترجيح تقييد الهيئه قد تقدم انه نشأ من عدم تنقيح ما ينبغي ان يكون محلا للنزاع فى المقام.

(العاشره) ان الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر فلا- وجه لجعله قسما من الواجب المطلق كما عن الفصول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا- مانع من الالتزام بالواجب المعلق بالمعنى الذى ذكرناه و لا يرد عليه شىء مما أورد عليه. و من ناحيه ثالثه ان الذى دعا صاحب الفصول(قده) إلى الالتزام بالواجب المعلق هو التفصيلى به عن الإشكال الوارد فى جملة من الموارد على وجوب الإتيان بالمقدمه قبل إيجاب ذيهها، و لكن قد تقدم ان دفع الإشكال لا يتوقف على الالتزام به بل يمكن دفعه بشكل آخر قد سبق تفصيله بصوره موسعه فى ضمن البحوث السالفه.

(الحاديه عشره) ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من ان وجوب التعلم بملاك وجوب سائر المقدمات، بل هو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل قد تقدم انه لا- يتم على إطلاقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان مقتضى إطلاق أدله وجوب التعلم هو ان ملاك الواجب تام فى ظرفه من قبله فلو ترك المكلف التعلم و أدى ذلك إلى ترك الواجب فى وقته استحق العقاب و لو كان غافلا حينه، و من هنا قلنا بوجوبه مطلقا من دون فرق بين الواجبات المطلقة و المشروطه.

(الثانيه عشره) ان وجوب التعلم مختص بالبالغين فلا- يجب على الصبيان قبل بلوغهم لعدم إحراز تماميه الملاك فى حقهم، بل مقتضى حديث رفع القلم عدمه، و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من عدم إمكان التمسك به قد تقدم فساده.

(الثالثه عشره) ان وجوب التعلم وجوب طريقي يترتب عليه تنجيز الواقع و العقاب على تركه على تقدير المصادفه، و ليس وجوبه نفسياً كما عن المحقق الأردبيلي (قده) و لا غيرياً و لا إرشادياً على تفصيل تقدم.

(الرابعه عشره) ان ما ذكره شيخنا الأنصاري (قده) من ان تارك التعلم فاسق متين جداً و لا وجه لتعجب شيخنا الأنصاري (قده) من ذلك أصلاً.

## الواجب النفسى و الغيرى

### اشاره

قد عرف الواجب النفسى بأنه ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، و الواجب الغيرى بأنه ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر، و قد أورد على تعريف الواجب النفسى بان لازم ذلك صيروره جل الواجبات لو لا كلها غيريه، بداهه انها تجب لأجل مصالح و فوائد لترتب عليها اللازمه تحصيلها بحيث لولاها لم تكن واجبه. و على الجملة فعلى ضوء هذا التعريف لا يكون واجب نفسى ما عدا معرفه البارى عز و جل حيث انها غايه الغايات فلا غايه فوقها، و أما غيرها من الواجبات بشتى ألوانها و اشكالها واجبات لأجل التوصل إلى غايات مترتبه عليها بناء على المسلك الصحيح و هو مسلك العدليه.

و أجب عنه كما حكى فى الكفايه بان تلك الغايات المترتبه عليها خارجه عن الاختيار فلا تتعلق القدره بها، و عليه فلا يعقل وجوبها و تعلق الخطاب بها. و أورد عليه صاحب الكفايه (قده) بأنها و ان كانت فى حد أنفسها و بلا واسطه خارجه عن إطار القدره الا انها مع الواسطه مقدوره لدخول أسبابها تحت القدره، و من الطبيعى ان القدره على السبب قدره

على المسبب و الا لم يصح وقوع مثل التطهير و التمليك و التزويج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسيبات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية الشرعيه كما هو واضح.

هذا و قد أجاب(قده) عن الإشكال المزبور بوجه آخر و إليك نصه: فالأولى ان يقال: ان الأثر المترتب عليه و إن كان لازماً الا ان ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل و يذم تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، و لا ينافيه كونه مقدمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوبه فى انه لكونه مقدمه لواجب نفسى، و هذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوياً بعنوان حسن فى نفسه الا- انه لا- دخل له فى إيجابه الغيرى، و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه، و ما امر به لأجل غيره فلا- يتوجه عليه بان جل الواجبات لو لا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيريه، فان المطلوب النفسى قل ما يوجد فى الأوامر، فان جلها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها.

و ملخص ما أفاده(قده) هو ان ملاك الواجب النفسى ما كان وجوبه لأجل حسنه فى حد ذاته سواء أ كان مع ذلك مقدمه لواجب آخر أم لم يكن، و ملاك الواجب الغيرى ما كان وجوبه لأجل حسن غيره سواء أ كان فى نفسه أيضاً حسناً كالطهارات الثلاث أم لم يكن.

و يرد عليه: أولاً- ما أورده المحقق النائينى(قده) من ان حسن الأفعال الواجبه المقتضى لإيجابها ان كان ناشئاً من مقدميتها لما يترتب عليه من المصالح و الفوائد اللازمه للإشكال باق على حاله، و ان كان ثابتاً فى حد ذاتها مع قطع النظر عما يترتب عليها فلازم ذلك ان لا يكون شىء من الواجبات النفسيه متمحصاً فى الوجوب النفسى، و ذلك لاشتمالها على



ملاكين: النفسى - و هو حسنها ذاتاً - الغيرى - و هو كونها مقدمه لواجب آخر - نظير صلاه الظهر حيث انها واجبه لنفسها، و مقدمه لواجب آخر - و هو صلاه العصر، و صلاه المغرب، فانها مع كونها واجبه لنفسها مقدمه لصلاه العشاء أيضاً، و افعال الحج، فان المتقدم منها واجب لنفسه و مقدمه للمتأخر. فالنتيجه انه لا وقع لهذا التقسيم أصلاً على ضوء ما أفاده (قده).

و ثانياً ان دعوى الحسن الذاتى فى جميع الواجبات النفسىه دعوى جزافيه و لا واقع موضوعى لها أصلاً، و السبب فى ذلك هو ان جل الواجبات النفسىه لم تكن حسنه بذاتها و فى نفسها كالصوم و الحج و الزكاه و الخمس و ما شاكل ذلك، فان ترك الأكل و الشرب مثلاً فى نهار شهر رمضان ليس فى نفسه حسناً، بداهه انه لا فرق بينه فيه و بين الأكل و الشرب فى غيره ذاتاً مع قطع النظر عن الأمر، و كذا الحال فى مناسك الحج.

نعم الأمر المتعلق بها يكشف عن وجود مصلحه ملزمه فيها الا - انها أجنبيه عن حسنها الذاتى. نعم بعض الواجبات حسن ذاتاً كالسجود و الركوع و ما شاكلهما مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، و اما الحسن العقلى فهو أجنبى عن حسن الفعل ذاتاً حيث انه من باب حسن الإطاعه فيعرض عليه بعد الأمر به باعتبار ان إتيانه يكون إطاعه للمولى.

و منع شيخنا الأستاذ (قده) عن تعلق الأمر بمثل هذه الغايات و المسببات بيان ذلك انه (قده) قسم الغايات إلى أصناف ثلاثه: (الأول) ما يترتب على الفعل الخارجى من دون توسط امر اختيارى أو غير اختيارى بينه و بين ذلك الفعل، و ذلك كالزوجيه المترتبه على العقد، و الطهاره المترتبه على الغسل، و القتل المترتب على ضرب أو نحوه، و ما شاكل ذلك، فإذا كانت الغايه من هذا القبيل فلا مانع من تعلق التكليف بها، لأنها مقدوره بواسطه القدره على سببها (الثانى) ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط

امر اختياري خاصه، و ذلك كالصعود على السطح و طبخ اللحم و ما شاكلهما حيث ان وجود كل منها فى الخارج يتوقف على عدده من المقدمات الاختياريه و فى هذا الصنف أيضا لا- مانع من تعلق التكليف بنفس الغايه و الغرض بملاك ان الواسطه مقدوره(الثالث) ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط امر خارج عن اختيار الإنسان فتكون نسبه الفعل إليه نسبه المعد إلى المعد له لا- نسبه السبب إلى المسبب و العله إلى المعلول، و ذلك كحصول الثمر من الزرع، فانه يتوقف زائداً على زرع الحب فى الأرض و جعل الأرض صالحه لذلك و سقيها على مقدمات أخرى خارجه عن اختيار الإنسان، فالمقدمات الاختياريه مقدمات إعدديه فحسب، و مثل ذلك شرب الدواء للمريض فان تحسن حاله يتوقف على مقدمه أخرى خارجه عن اختياره، و فى هذا الصنف لا يمكن تعلق التكليف بالغايه القصوى و الغرض الأقصى لخروجها عن الاختيار.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان نسبه الأفعال الواجبه بالإضافه إلى ما يترتب عليها من المصالح و الفوائد نسبه المعد إلى المعد له حيث تتوسط بينهما أمور خارجه عن اختيار المكلف، و عليه فلا يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح و الغايات، لفرض خروجها عن إطار القدره.

و لناخذ بالنقد عليه و ذلك لأن ما أفاده(قده)بالإضافه إلى الغرض الأقصى و الغايه القصوى و ان كان صحيحاً و لا مناص عنه، لوضوح ان الأفعال الواجبه بالنسبه إليها من قبيل العلل المعده إلى المعد لها، لفرض انها خارجه عن اختيار المكلف و قدرته، مثلاً النهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصلاه فلا يترتب عليها ترتب المعلول على العله التامه بل ترتبه عليها متوقف على مقدمه أخرى خارجه عن اختيار المكلف و إطار قدرته، الا انه لا يتم بالإضافه إلى الغرض القريب و هو

حيثيه الاعداد للوصول إلى الغرض الأقصى حيث انه لا- يتخلف عنها فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العله التامه و للسبب على السبب،و بما ان السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلق التكليف بالمسبب فيكون المقام نظير الأمر بزرع الحب في الأرض،فان الغرض الأقصى منه-و هو حصول النتاج-و ان كان خارجاً عن اختيار المكلف الا ان الغرض المترتب على الزرع من غير تخلف-و هو إعداد المحل للإنتاج-مقدور له بالقدره على سببه لا محاله،هذا من ناحيه:و من ناحيه أخرى بما ان هذا الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبب على السبب لزوماً على الفرض فبطبيعته الحال يتعين تعلق التكليف به،لكونه مقدوراً من جهه القدره على سببه،و على ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه في تعريف الواجب الغيرى بحاله.

فالصحيح في المقام ان يقال:اما بناء على نظريه صاحب المعالم(قده) من ان الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب فيكون جميع الأفعال واجباً بالوجوب النفسى فليس هنا واجب آخر ليكون وجوبها لأجل ذلك الواجب لفرض ان الأمر بالغايه عين الأمر بتلك الأفعال الا ان هذه النظرية خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

و أما بناء على نظريه المشهور كما هو الحق و هى ان حال السبب حال بقيه المقدمات فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً-فلان المصالح و الغايات المترتبه على الواجبات ليست قابله لتعلق التكليف بها، فان تعلق التكليف بشىء يرتكز على امرين:(الأول)ان يكون مقدوراً للمكلف(الثانى)أن يكون امراً عرفياً و قابلاً-لأن يقع فى حيز التكليف بحسب إنظار العرف،و تلك المصالح و الأ-غراض و ان كانت مقدوره له للقدره على أسبابها الا انها ليست مما يفهمه العرف العام،لأنها من الأمور المجهوله عندهم و خارجه عن أذهان عامه الناس فلا يحسن توجيه

التكليف إليها ضروره ان العرف لا- يرى حسنا في توجه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء أو بإعداد النفس للانتهاء عن كل امر فاحش.

فالتبجيه في نهايه الشوط هي انه لا- مناص من الالتزام بتعلق الوجوب النفسى بنفس الأفعال دون الغايات المترتبه عليها، فاذن يصدق عليها انها واجبه لا لأجل واجب آخر، و عليه فلا إشكال. نعم تلك الغايات داعيه للمولى على إنشاء وجوب تلك الأفعال و اعتبارها على ذمه المكلف.

ثم انه قد يتوهم ان هنا قسما آخر من الواجب لا يكون نفسياً و لا غيرياً، و ذلك كالمقدمات المفوته مثل غسل الجنب ليلا لصوم غد، و ركوب الدابة و نحوه للإتيان بالحج في وقته بناء على استحاله الواجب التعليقى.

اما انه ليس بواجب غيرى فلان الواجب الغيرى على مسلك المشهور ما كان وجوبه معلولا لوجوب واجب نفسى و مترشح منه فلا- يعقل وجوبه قبل إيجابه، و اما انه ليس بواجب نفسى فلان الواجب النفسى ما يستوجب تركه العقاب، و المفروض ان ترك هذا الواجب لا يستوجب العقاب عليه و انما يستحق المكلف على ترك ذى المقدمه.

و اما بناء على ما هو الصحيح- من ان وجوب المقدمه انما نشأ من ملاك الواجب النفسى لا من وجوبه نفسه فانه واجب غيرى و ذلك لأن ما هو المشهور من ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذبيها و مترشح منه خاطئ جداً و لا- واقع موضوعى له أصلاً، بداهه ان وجوبها على القول به كوجوب ذبيها فعل اختياري للمولى و صادر منه بالإرادته و الاختيار فلا معنى لكونه معلولا و مترشحاً منه- فانه واجب غيرى فان المولى الملتفت إذا توجه إلى شىء و رأى فيه مصلحه ملزمه فبطبيعته الحال اشتاق إليه، فعندئذ لو كانت له مقدمه بحيث لا يمكن الإتيان به في ظرفه بدون الإتيان بها فلا محاله اشتاق

إليها تتبع اشتياقه إلى ذبيها، فهذا الشوق الناشئ من وجود الملاك الملزم الكامن في ذبيها هو المنشأ لوجوبها الغيرى. هذا كله فيما إذا علم انه واجب نفسى أو غيرى.

و أما إذا شك في ذلك فهل الأصل اللفظى أو العملى يقتضى أحدهما خاصة و البحث فيه يقع في مقامين: (الأول) فى الأصل اللفظى (الثانى) فى الأصل العملى.

اما المقام الأول فمقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب النفسى، و هذا بناء على نظريه المشهور واضح، و ذلك لأن تقييد وجوب شىء بما إذا وجب غيره يحتاج إلى مئونه زائده فلو كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على التقييد كان مقتضى إطلاق كلامه هو الحكم بكون الوجوب نفسياً يعنى انه واجب سواء أ كان هناك واجب آخر أم لا. و أما بناء على نظريه الشيخ (قده) من استحاله رجوع القيد إلى الهيئه و لزوم رجوعه إلى المادة فيمكن تقرب التمسك بالإطلاق بوجهين:

(الأول) فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجمله الاسميه كقوله عليه السلام غسل الجمعة فريضه من فرائض الله و ما شاكل ذلك، و فى مثله لا مانع من التمسك بإطلاق هذه الجمله لإثبات كون الوجوب نفسياً، إذ لو كان غيرياً لكان على المولى نصب قرينه على ذلك، و حيث انه لم ينصب مع كونه فى مقام البيان فالإطلاق يقتضى عدمه.

(الثانى) التمسك بإطلاق دليل الواجب كدليل الصلاه أو نحوها لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له، بيان ذلك ان المولى إذا كان فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على تقييد الواجب بقيد ففى مثله إذا شك فى تقييده بشىء كما إذا شك فى تقييد الصلاه مثلاً بالوضوء فلا مانع من التمسك بإطلاق قوله صل لإثبات عدم تقييدها به، و لازم ذلك هو عدم كون الوضوء

واجباً غيرياً. وقد ذكرنا في محله ان الأصول اللفظية تثبت لوازمها فالنتيجة انه على ضوء كلتا النظريتين لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الواجب نفسياً. نعم تفترق نظريه المشهور عن نظريه الشيخ (قده) في كيفية التمسك به كما عرفت. و من هنا لم ينسب إلى الشيخ (ره) إنكار الواجب الغيرى على ما نعلم.

و أما المقام الثانى و هو التمسك بالأصول العمليه عند عدم وجود الأصول اللفظيه بالكلام فيه يقع من وجوه:

(الأول) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء إجمالاً فى الشريعة المقدمه و تردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً و هو يعلم بأنه لو كان واجباً غيرياً و مقدمه لواجب آخر لم يكن ذلك الواجب فعلياً، و ذلك كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها و ترددت بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً و هى تعلم بأنه لو كان واجباً غيرياً و مقدمه للصلاه لم تكن الصلاه واجبه عليها فعلا و فى مثل هذا الفرض لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عقلا و نقلا، بيان ذلك هو ان المكلف لا يعلم بوجوب فعلى على كل تقدير، فانه على تقدير وجوبه نفسياً و ان كان فعلياً الا انه على تقدير وجوبه الغيرى فلا يكون بفعلى، لعدم فعليه و جوب ذيه، و معه لا محاله يشك فى الوجوب الفعلى، و من الطبيعى ان المرجع فى مثله هو البراءه: الشرعيه و العقليه، و هذا هو مراد المحقق صاحب الكفايه (قده) من الرجوع إلى البراءه فيه لا- الوجه الثانى الآتى كما نسب إليه شيخنا الأستاذ (قده) (الثانى) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء فعلا و تردد بين أن يكون نفسياً أو غيرياً و هو يعلم انه لو كان غيرياً و مقدمه لواجب آخر فوجوب ذلك الواجب فعلى يتوقف حصوله على تحقق ذلك الشىء فى الخارج و مثاله هو ما إذا علم المكلف مثلاً بتحقيق النذر منه، و لكن تردد متعلقه بين

الوضوء و الصلاة، فان كان الأول فالوضوء واجب نفساً و ان كان الثاني فانه واجب غيراً، ففى مثل ذلك يعلم المكلف بوجوب الوضوء على كل تقدير، و لا يمكن له الرجوع إلى البراءة عن وجوبه، لفرض علمه التفصيلي به، و لا أثر لشك في النفس و الغير أصلاً. و انما الكلام في جواز الرجوع إلى البراءة عن وجوب الصلاة و عدم جوازه، الصحيح هو الأول، و السبب في ذلك هو ان المكلف و ان علم إجمالاً - بوجوب نفسى مردد بين تعلقه بالصلاة أو الوضوء الا - ان العلم الإجمالى انما يكون مؤثراً فيما إذا تعارض الأصول في أطرافه، و اما إذا لم تتعارض فيها فلا أثر له، و بما ان أصله البراءة في المقام لا تجرى بالإضافة إلى وجوب الوضوء، لفرض العلم التفصيلي به و استحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين أى سواء أ كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً فلا - مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوب الصلاة للشك فيه و عدم قيام حجه عليه، و معه لا محاله يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان و حجه.

و بكلمه واضح ان الانحلال الحقيقى فى المقام و ان كان غير موجود الا ان الانحلال الحكمى موجود كما هو الحال فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لكن الانحلال الحكمى فى مسألتنا هذه لا بملاك الانحلال الحكمى هناك، بيان ذلك اما فى تلك المسأله فقد ذكرنا فيها ان العلم الإجمالى قد تعلق بالماهيه المردده بين لا بشرط و بشرط لا و هذا العلم الإجمالى غير قابل للانحلال حقيقه من هذه الناحيه حيث ان تعلقه بالماهيه المزبوره مقوم له فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله، و لكن حيث ان الأصل لا - يجرى فى أحد طرفى هذا العلم - و هو الإطلاق - فلا مانع من جريانه فى طرفه الآخر - و هو التقييد - و معه لا أثر لهذا العلم الإجمالى، و هذا هو معنى انحلاله هناك حكماً، و مرد هذا الانحلال إلى التفكيك بين اجزاء

الواجب الواحد فى مرحله التنجيز بعد عدم إمكان التفكيك بينها فى مرحلتى السقوط و الثبوت أصلاً.

و أما فى مسألتنا هذه فيما ان المكلف يعلم بوجوب الوضوء تفصيلاً و ان لم يعلم انه لنفسه أو لغيره فلا- يمكن له الرجوع إلى البراءة عنه، لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كلا التقديرين. و أما وجوب الصلاه فيما انه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه: الشرعيه و العقليه، لعدم قيام بيان عليه، و معه لا- محاله يكون العقاب على تركها عقاب من دون بيان، و لا تعارض أصاله البراءة عنه أصاله البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً حيث انه مشكوك فيه، و ذلك لما عرفت من عدم جريانها فى طرف الوضوء من ناحيه العلم بوجوبه على كل تقدير و استحقاق العقاب على تركه كذلك، فاذن لا مانع من جريانها فى طرف الصلاه بناء على ما حققناه من أن تنجيز العلم الإجمالى يرتكز على تعارض الأصول فى أطرافه و مع عدمه فلا أثر له، و بما أن فى المقام لا تعارض بين الأصلين فلا يكون منجزاً.

و قد تحصل من ذلك ان العلم الإجمالى بوجوب نفسى مردد بين تعلقه بالوضوء أو الصلاه و ان لم ينحل حقيقه الا انه ينحل حكماً من ناحيه عدم جريان الأصل فى أحد طرفيه. هذا من جانب. و من جانب آخر ان ملاك عدم جريانه فيه هو كونه معلوم الوجوب على كل تقدير، و بهذه النقطه يمتاز ما نحن فيه عن مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين حيث ان هناك عدم جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى من ناحيه عدم الأثر لا من ناحيه كون التكليف به معلوماً.

و نتيجة ذلك هى التفكيك فى حكم واحد فى مرحله التنجيز كوجوب الصلاه فى المقام حيث انه منجز من ناحيه وجوب الوضوء لما عرفت من



استحقاق العقاب على تركها المستند إلى ترك الوضوء و غير منجز من ناحيه أخرى لما مر من وجود المؤمن من غير تلك الناحيه.

الثالث ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين فى الخارج و شك فى ان وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبهما من حيث الإطلاق و الاشتراط من بقيه الجهات أى انهما متساويان إطلاقاً و تقييداً كوجوب الوضوء و الصلاه مثلاً ففى مثل ذلك قد أفاد شيخنا الأستاذ(قده) ان الشك حيث انه متمحض فى تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاه بالواجب الآخر- هو الوضوء- فى مفروض المثال فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عن ذلك التقييد، و ذلك لفرض ان وجوب الصلاه معلوم، و كذا وجوب الوضوء، و الشك انما هو فى خصوص تقييد الصلاه بالوضوء، و من الطبيعى ان مقتضى أصاله البراءه عدمه.

و غير خفى ان ما أفاده(قده) غير تام، و ذلك لأن أصاله البراءه عن التقييد المذكور معارضه بأصاله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى، و ذلك لأن القدر المعلوم لنا تفصيلاً انما هو أصل تعلق الوجوب بالوضوء بوجوب جامع بين النفسى و الغيرى، و أما خصوصيه كونه نفسياً أو غيرياً فهى مشكوكه، و بما ان العلم الإجمالى بإحدى الخصوصيتين موجود فهو مانع عن جريان أصاله البراءه عن كليهما، فاذن لا محاله يكون المرجع هو قاعده الاحتياط و ان شئت قلت: ان وجوب الوضوء غيرياً أى كونه قيماً للصلاه و ان كان مشكوكاً فيه فى نفسه و لا مانع من جريان الأصل فيه فى ذاته الا ان وجوبه نفسياً أيضاً كذلك و عليه فلا مانع من جريان الأصل فيه أيضاً فى ذاته، و بما انه لا يمكن جريان كلا الأصلين معاً، لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه فبطبيعته الحال المرجع هو قاعده الاحتياط و هو الإتيان بالوضوء أو لا ثم الإتيان بالصلاه و مرد، هذا بحسب النتيجة

إلى ان وجوب الوضوء غيرى لا نفسى.

الرابع ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين و شك فى تقييد أحدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق و الاشتراط و ذلك كما إذا علم باشتراط الصلاة بالوقت، و شك فى اشتراط الوضوء به من ناحيه الشك فى ان وجوبه نفسى أو غيرى، فعلى الأول لا- يكون مشروطاً به، و على الثانى فمشروط، لتبعيه الوجوب الغيرى للنفسى فى الإطلاق و الاشتراط، ففى هذه الصورة الشك يكون من عده جهات، و قد أفاد شيخنا الأستاذ (قده) بجريان البراءه من جميع تلك الجهات: (الأولى) الشك فى تقييد الصلاة بالوضوء و هو مجرى البراءه، فالنتيجه هى صحه الصلاة بدون الوضوء (الثانيه) الشك فى وجوب الوضوء قبل الوقت الذى هو شرط لوجوب الصلاة و هو أيضاً مرجع للبراءه، فالنتيجه من هذه الجهه نتيجه الغيريه من ناحيه عدم ثبوت وجوب الوضوء قبل الوقت فى مفروض المثال (الثالثه) الشك فى وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله، و مرجع هذا الشك إلى ان وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله، و بما ان وجوبه مشكوك فيه بالإضافة إلى من أتى به قبله فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عنه.

فالنتيجه هى ان المكلف مخير بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت و بعده قبل الصلاة و بعدها.

و لناخذ بالنظر فى هذه الجهات بيان ذلك ان وجوب الوضوء فى مفروض المثال المردد بين النفسى و الغيرى إذا كان نفسياً فلا يخلو من ان يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً و اما وجوبه الغيرى فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير، و على الأول فلا يمكن جريان البراءه عن تقييد الصلاة بالوضوء لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت

و ذلك للعلم الإجمالى بأنه اما واجب نفسى أو واجب غيرى، و جريان البراءه عن كليهما مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه، و قد ذكرنا فى محله انه لا- فرق فى تنجيز العلم الإجمالى و سقوط الأ-صول عن أطرافه بين ان تكون أطرافه من الدفعيات أو التدريجيات، و على ذلك فلا- بد من الاحتياط و الإتيان بالوضوء قبل الوقت، فان بقى إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده، و لا يجب عليه الإتيان به ثانياً، و الا و جب عليه ذلك بمقتضى حكم العقل بالاحتياط. فالنتيجه هى نتيجه الحكم بالوجوب النفسى و الغيرى معاً من باب الاحتياط. و على الثانى فلا معنى لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت، و ذلك لعدم احتمال تقيده به، و قد ذكرنا غير مره ان مفاد أصاله البراءه رفع الضيق عن المكلف لا- رفع السعه و الإطلاق و أما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء، و ذلك للعلم الإجمالى بوجوبه اما نفسياً أو غيرياً، و لا يمكن إجراء البراءه عنهما معاً، و معه يؤثر العلم الإجمالى فيجب الاحتياط.

نعم لو شككنا فى وجوب إعاده الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً أمكن رفعه بأصاله البراءه، و ذلك لأن تقييد الوضوء بوقوعه بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً بما انه مجهول فلا- مانع من إجراء البراءه عنه، و ذلك لأن وجوبه ان كان نفسياً فهو غير مقيد بذلك كما هو واضح و ان كان غيرياً فالمقدار المعلوم انما هو تقييد الصلاه به، و أما تقيدها به بخصوصيه ان يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول فيدفع بالبراءه و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) من الرجوع إلى أصاله البراءه فى الجهات المزبوره لا يتم الا فى الجهه الأخيره خاصه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجه و هى ان المرجع فى جميع

الصور المتقدمه هو قاعده الاحتياط دون قاعده البراءه الا فى خصوص الصوره الأولى.

### (آثار الواجب النفسى و الغيرى)

لا إشكال فى ان ترك الواجب النفسى يوجب استحقاق العقاب و الذم حيث انه تمرد و طغيان على المولى و خروج عن رسم العبوديه و الرقيه كما انه لا إشكال فى ان ترك الواجب الغيرى لا يوجب استحقاق العقاب عليه. نعم ان تركه حيث يستلزم ترك الواجب النفسى فالعقاب عليه لا- على تركه (الواجب الغيرى)، كما انه لا إشكال فى ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى و انما الإشكال و الكلام فى موردین: (الأول) فى وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسى هل هو بالاستحقاق أو بالفضل (الثانى) فى ترتب الثواب على الواجب الغيرى.

أما المورد الأول ففيه خلاف فذهب معظم الفقهاء و المتكلمين إلى انه بالاستحقاق و ذهب جماعه منهم المفيد (قده) إلى أنه بالفضل بدعوى ان العبد ليس أجيراً فى عمله للمولى ليستحق الثواب عليه، و انما جرى و مشى على طبق وظيفته و مقتضى عبوديته و رقبته، و لكن الله سبحانه و تعالى هو الذى يتفضل عليه بإعطاء الثواب و الأجر.

و الصحيح فى المقام ان يقال ان أراد القائلون بالاستحقاق ان العبد بعد قيامه بامتثال الواجب و إظهار العبوديه و الرقيه يستحق على المولى الثواب كاستحقاق الأجير للأجره على المستأجر بحيث لو لم يقم المولى بإعطاء الثواب له لكان ذلك ظلماً منه فهو مقطوع البطلان، بدهاه ان إطاعه العبد لأوامر مولاه و نواهيه جرى منه على وفق وظيفته و رسم عبوديته و رقبته و لانه بحكم العقل المستقل، و لا صلح لذلك بباب الإجاره أبداً كيف فان

مصالح أفعاله و مفسادها تعودان إليه لا إلى المولى. و من ذلك يظهر حال التوبه، فان ما ورد من ان التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له ليس معنى هذا ان التائب يستحق الغفران على المولى كاستحقاق الأجير للأجره بإتيان العمل المستأجر عليه لوضوح ان التوبه مقتضى وظيفه العبوديه، و من هنا يستقل العقل بها حيث ان حقيقتها رجوع العبد إلى الله تعالى و خروجه عن التمرد و العصيان و دخوله فى الإطاعه و الإحسان. و ان أرادوا بذلك ان العبد بقيامه بامثال أوامر المولى و نواهيه بصير أهلا لذلك فلو تفضل المولى بإعطاء الثواب له كان فى محله و مورده فهو متين جداً و لا مناص عنه، و الظاهر بل المقطوع به انهم أرادوا بالاستحقاق هذا المعنى، و على هذا الضوء فقد أصبح النزاع المزبور لفظياً كما لا يخفى.

و أما المورد الثانى و هو ترتب الثواب على الواجب الغيرى فلا ريب فى عدم استحقاقه الثواب على امثاله بمعناه الأول و ان قلنا به فرضاً فى الواجب النفسى، و هذا واضح، و اما الاستحقاق بمعناه الثانى فالظاهر انه لا شبهه فيه إذا أتى به بقصد الامتثال و التوصل، و السبب فى ذلك هو ان الملاك فيه كون العبد بصدد الإطاعه و الانقياد و العمل بوظيفه العبوديه و الرقيه ليصبح أهلا لذلك، و من المعلوم انه بإتيانه المقدمه بداعى التوصل و الامتثال قد أصبح أهلا له، بل الأمر كذلك و لو لم نقل بوجوبها، ضروره ان الإتيان بها بهذا الداعى مصداق لإظهار العبوديه و الإخلاص و الانقياد و الإطاعه. نعم لو جاء بها بدون قصد التوصل و الامتثال فقد فانه الثواب حيث انه لم يصر بذلك أهلا له ليكون فى محله و لم يستحق شيئاً، كما انه لو أتى بالواجب النفسى التوصلى بدون ذلك لم يترتب الثواب عليه و ان سقط الأمر.

و على ضوء ذلك هل يستحق العبد على الإتيان بالمقدمه و ذبيها ثوابين

أو ثواباً واحداً وجهان بل قولان فذهب صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ (قدس سرهما) إلى الثاني بدعوى ان الأمر الغيرى بما هو امر غيرى لا- واقع موضوعى له الا- كونه واقعاً فى طريق التوصل إلى الواجب النفسى فلا- إطاعه له الا مع قصد الأمر النفسى، و حينئذ فالآتى بالواجب الغيرى ان قصد به التوصل إلى الواجب النفسى فهو شارع فى امتثال الأمر النفسى فيثاب على إطاعته و الا فلا.

و لكن الصحيح هو القول الأول و ذلك لما عرفت من ان ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو انه بنفسه مصداق للانقياد و التعظيم و إظهار لمقام العبوديه مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسى، و لذا لو جاء بالمقدمه بقصد التوصل ثم لم يتمكن من الإتيان بذئها لمانع من الموانع استحق الثواب عليها بلا إشكال، و هذا دليل على ان الإتيان بها بنفسه منشأ للثواب و موجب له.

ثم انه قد يشكل فى الطهارات الثلاث من وجهين: (الأول) انه لا شبهه فى استحقاق الآتى بها الثواب مع ان الأمر المتعلق بها غيرى و لا يترتب على امتثاله ثواب، كما انه لا عقاب على تركه. و الجواب عنه قد ظهر مما تقدم (الثانى) انه لا ريب فى عباديه الطهارات الثلاث و لزوم الإتيان بها بقصد التقرب و الا- لم تقع صحيحه. و من هنا لا- تكون حالها حال بقيه المقدمات فى كون مطلق وجودها فى الخارج مقدمه، و انما الإشكال و الكلام فى منشأ عباديتها، و لا- يمكن أن يكون منشأها الأوامر الغيريه المتعلقه بها، ضروره ان تلك الأوامر أوامر توصليه لا تقتضى عباديه متعلقاتها، أضف إلى ذلك ان الأمر الغيرى انما يتعلق بما يتوقف عليه الواجب و المفروض ان الطهارات الثلاث بعنوان كونها عباده كذلك، و عليه فالامر الغيرى المتعلق بها بطبيعته الحال يتعلق بعنوان انها عباده،

و معه كيف يعقل ان يكون منشأ لعباديتها.

و أجاب عن هذا الوجه المحقق صاحب الكفايه (قده) بان منشأ عباديتها انما هو الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بذواتها، فاذن لا إشكال من هذه الناحيه.

و لكن أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بوجه:

(الأول) ان ما أفاده صاحب الكفايه (قده) لو تم فانما يتم فى خصوص الوضوء و الغسل حيث ثبت استحبابهما شرعاً، و أما التيمم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فاذن يبقى الإشكال بالإضافه إليه بحاله.

و فيه انه يمكن استفاده استحباب التيمم من قوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين» بضميمه ما دل من الإطلاقات على استحباب الطهور فى نفسه فالنتيجه ان التيمم بما انه طهور فهو مستحب بمقتضى تلك الإطلاقات.

(الثانى) ان الطهارات الثلاث بما انها مقدمه متصفه بالوجوب الغيرى، فعلا و معه لا يمكن بقاء الأمر النفسى المتعلق بها بحاله لوجود المضاده بينهما فلا بد عندئذ من الالتزام بانداكاه فى ضمن الوجوب، فاذن كيف يمكن أن يكون منشأ لعباديتها. و فيه ان حال هذا المورد حال غيره من موارد الاستحباب التى عرض عليها الوجوب من ناحيه نذر أو شبهه، فكما ان فى تلك الموارد يندك الأمر الاستجابى فى ضمن الأمر الوجوبى فيتحصل من ذلك امر واحد وجوبى مؤكد و يكون ذلك الأمر الواحد امراً عبادياً، لأن كلا منهما يكتسب من الآخر صفة بعد عدم إمكان بقاء كل منهما بحده الخاص، على انه يكفى فى عباديتها محبوبيتها فى أنفسها و ان لم يبق امرها الاستجابى بإطاره الخاص. أضف إلى ذلك انه لا اندكاه و لا تبدل فى البين على ضوء نظريتنا من انه لا فرق بين الوجوب و الاستحباب الا فى جواز الترك و عدم جوازه، و عليه فعند عروض

الوجوب يتبدل الجواز بعدمه. و ان شئت قلت ان الأمر الغيرى ان تعلق بها بداعى امرها الاستجابى كان متعلق أحدهما غير ما تعلق به الآخر، و ان تعلق بذواتها فعندئذ و ان كان متعلقهما واحدا الا انك عرفت انه لا تنافى بينهما و لا يوجب زوال الاستجاب بالمره.

(الثالث) ان الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بها كثيراً ما يكون مغفولاً عنه و لا سيما للعامى، بل ربما يكون الشخص معتقداً عدمه باجتهاد أو تقليد أو نحو ذلك، و مع هذا يكون الإتيان بها بداعى التوصل بأمرها الغيرى صحيحاً فلو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحه.

و قد أجاب فى الكفايه عن هذا الإشكال بان الأمر الغيرى لا يدعى الا- إلى ما هو المقدمه و المفروض فى المقام ان ما هو المقدمه عباره عن الطهارات الثلاث المأمور بها بالأمر النفسى فيكون قصد امتثال هذا الأمر النفسى حاصلًا ضمناً عند قصد امتثال الأمر الغيرى و ان لم يلتفت المكلف إلى هذا الأمر تفصيلاً فضلاً عن قصده.

و فيه ان ما أفاده (قده) من الجواب غير تام، و السبب فى ذلك هو ان قصد الأمر النفسى لو كان مقوماً للمقدمه لم يعقل تحققها مع الغفله عنه رأساً، مع انه لا- شبهه فى تحقق الطهارات الثلاث مع القطع بعدم الأمر النفسى لها، على ان لازم ذلك هو الحكم بصحة صلاه الظهر إذا أتى المكلف بها بقصد امرها الغيرى، و مقدمه لصلاه العصر مع الغفله عن وجوبها فى نفسه، و هو ضرورى الفساد. فالنتيجه انه لا يمكن التفصى عن هذا الإشكال بناء على حصر عباديه الطهارات الثلاث بأوامرها النفسيه بل ان لازم ذلك هو بطلان صلاه من يعتقد بعدم استحباب الوضوء فى نفسه، فانه إذا كان معتقداً بعدم استحبابه امتنع قصد امتثاله و لو ضمنا



و ارتكازاً، و بدونه يقع الوضوء باطلا فتبطل الصلاة، و هذا مما لا يمكن الالتزام به.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) أجاب عن أصل الإشكال، و حاصل ما أفاده (قده) هو انه لا وجه لحصر منشأ عباديه الطهارات الثلاث فى الأمر الغيرى و الأمر النفسى الاستجابى ليرد الإشكال على كل منهما، بل هناك منشأ ثالث و هو الموجب لعباديتها، بيان ذلك ان الأمر النفسى المتعلق بالصلاه مثلا- فكما ينحل إلى اجزائها فيتعلق بكل جزء منها امر نفسى ضمنى و هو الموجب لعباديته فلا يسقط الا- بقصد التقرب به، فكذلك ينحل إلى شرائطها و قيودها فيتعلق بكل شرط منها امر نفسى ضمنى و هو الموجب لعباديته. فالنتيجه ان الموجب للعباديه فى الاجزاء و الشرائط واحد. ثم أورد على نفسه بان لازم ذلك هو القول بعباديه الشرائط مطلقا من دون فرق بين الطهارات الثلاث و غيرها، لفرض ان الأمر النفسى تعلق بالجميع على نحو واحد، فاذا ما هو الفارق بينها و بين غيرها من الشرائط و أجاب عن ذلك بان الفارق بينهما هو ان الغرض من الطهارات الثلاث- و هو رفع الحدث لا يحصل الا إذا أتى المكلف بها بقصد القربه دون غيرها من الشرائط و لا مانع من اختلاف الشرائط فى هذه الناحيه، بل لا مانع من اختلاف الاجزاء كذلك فى مرحله الثبوت و ان لم يتفق ذلك فى مرحله الإثبات.

و لناخذ بالنقد عليه و هو ما ذكرناه فى أول بحث مقدمه الواجب، و حاصله هو ان الأمر النفسى المتعلق بالصلاه مثلا انما تعلق باجزائها و تقيدها بشرائطها، و اما نفس الشرائط و القيود فهى خارجه عن متعلق الأمر و الا لم يبق فرق بين الجزء و الشرط أصلا. و على الجملة فلا- شبهه فى ان الشرائط خارجه عن متعلق الأمر، و لذا قد يكون الشرط غير اختيارى على انها لو كانت داخله فى متعلقه فكيف تتصف بالوجوب

الغیری و قد تقدم انه لا مقتضى لاتصاف المقدمات الداخليه بالوجوب الغیری فما أفاده(قده)من التحقيق خاطئ جداً و لا واقع موضوعی له أصلاً.

و الصحيح فی المقام ان يقال ان منشأ عبادیه الطهارات الثلاث أحد امرین علی سبیل منع الخلو(أحدهما)قصد امتثال الأمر النفسی المتعلق بها مع غفله المكلف عن كونها مقدمه لواجب أو مع بناءه علی عدم الإتيان به كاغتسال الجنب مثلاً مع غفلته عن إتيان الصلاه بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها، وهذا يتوقف علی وجود الأمر النفسی و قد عرفت انه موجود(و ثانيهما)قصد التوصل بها إلى الواجب،فانه أيضاً موجب لوقوع المقدمه عباده و لو لم نقل بوجوبها شرعاً،لما عرفت فی بحث التبعدي و التوصلی من انه يكفي فی تحقق قصد القربه إتيان الفعل مضافاً به إلى المولى و ان لم يكن امر فی البين. و عليه فالآتی بالطهارات الثلاث بقصد التوصل بها إلى الصلاه أو نحوها فقد أوجد المقدمه فی الخارج و ان لم يكن ملتفتاً إلى الأمر النفسی المتعلق بها و قاصداً لامثاله، كما ان الآتی بها بقصد امرها النفسی موجد للمقدمه و ان لم يكن ملتفتاً إلى المقدميه و قد تحصل من ذلك ان لزوم الإتيان بالطهارات الثلاث عباده لم ينشأ من ناحیه امرها الغیری بل من ناحیه كون المقدمه عباده سواء فيه القول بوجوب المقدمه و القول بعدم وجوبها.

و بكلمه أخرى ان مقدميه الطهارات الثلاث تنحل إلى ذوات الأفعال و قصد التقرب بها،فإذا جاء المكلف بالافعال فی الخارج و لم يقصد بها التقرب إلى المولى فلم يوجد المقدمه خارجاً فلا تصح عندئذ العباده المشروطه بها،و اما إذا قصد بها التقرب سواء أ كان من ناحیه قصد الأمر النفسی المتعلق بها أو من ناحیه قصد التوصل بها إلى الواجب فالمقدمه قد وجدت

فى الخارج، و معه تصح العباده المشروطه بها، و لا يفرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه و القول بعدمه. فالنتيجه ان الأمر الغيرى لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها. و قد ظهر مما ذكرناه امران:

(الأول) انه لا- إشكال فى صحه الإتيان بالوضوء و الغسل بداعى أمرهما النفسى و محبوبيتهما كذلك أو بداعى التوصل إلى الواجب النفسى قبل الوقت، لما عرفت من ان إتيانهما كذلك لا يتوقف على عروض الوجوب الغيرى عليهما، كما انه لا إشكال فى الاكتفاء بهما بعد دخول الوقت لفرض ان المقدمه- و هى الوضوء و الغسل العباديان- قد تحققت و كذا لا إشكال فى صحه التيمم بداعى امره النفسى قبل دخول الوقت و الاكتفاء به بعده إذا بقى موضوعه و هو عدم وجد ان الماء. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى صحه الإتيان بها أى الطهارات الثلاث بقصد التوصل إلى الواجب بعد الوقت، و انما الكلام فى صحه الإتيان بها بعده بقصد امرها الاستحبابى، لما قد يتوهم من اتصافها بالوجوب الغيرى بعد دخول الوقت و لازمه اندكائك الأمر الاستحبابى النفسى فى ضمن الأمر الوجوبى الغيرى و عدم بقاءه حتى يكون داعياً للإتيان بها.

و أجاب عن ذلك السيد الطباطبائى (قده) فى عروونه بأنه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى و الاستحباب النفسى فى شىء واحد من جهتين بناء على ما اختاره (قده) من جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد من جهتين، و بما ان فى المقام الجبهه متعدده، فان جبهه الوجوب الغيرى و هى المقدميه غير جبهه الاستحباب النفسى- و هى ذوات الأفعال- و عليه فلا- مانع من اجتماعهما، و لا يوجب ذلك اندكائك الاستحباب فى الوجوب.

و غير خفى أن تعدد الجبهه انما يجدى فى جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كانت الجبهه تقييده و أما إذا كانت تعليليه كما فى المقام فلا أثر لتعددتها أصلاً

و الصحيح فى الجواب هو ما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السالفه من ان عروض الوجوب الغيرى على ما كان مستحباً فى نفسه بناء على نظريتنا لا يوجب اندكاك الاستحباب و تبدله بالوجوب، بل هو باق على محبوبيته و ملاكه الكامين فى الفعل، و انما يرفع حده- و هو الترخيص فى الترك- و عليه فإذا أتى المكلف بها بداعى المحبويه فقد تحققت العباده.

(الثانى) ان المكلف إذا جاء بالطهارات الثلاث بداعى التوصل إلى الواجب النفسى و كان غافلاً عن محبوبيتها النفسى ثم بدا له فى الإتيان بذلك الواجب فهل تقع الطهارات عندئذ عباده فقد ظهر مما ذكرنا ان ذلك لا يكون مانعاً عن وقوعها عباده، اما بناء على وجوب المقدمه مطلقاً فواضح و أما بناء على عدم وجوبها كذلك كما هو المختار أو بناء على وجوب خصوص المقدمه الموصله فهى و ان لم تتصف بالوجوب الغيرى الا- انك عرفت ان وقوعها عباده لا يتوقف على وجوبها الغيرى حيث يكفى فى ذلك الإتيان بها بداعى التوصل أو بداعى الأمر الاستحبابى النفسى، و المفروض فى المقام هو ان المكلف قد أتى بها بداعى التوصل.

فالتتيجه فى نهايه الشوط هى ان منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو(١) قصد امتثال الأمر الاستحبابى النفسى(٢) قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى، و لا صلح للأمر الغيرى بعباديتها أصلاً

## الأقوال حول وجوب المقدمه

### إشاره

لا- شبهه فى تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فى الإطلاق و الاشتراط بناء على ثبوت الملازمه بينهما فلو كان وجوب ذيها مطلقاً لكان وجوب مقدمته أيضاً كذلك، و ان كان مشروطاً كان وجوبها كذلك. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انه بناء على الملازمه المزبوره هل الواجب مطلق

المقدمه، أو خصوص حصه خاصه منها، و على الثانى اختلفوا فى اعتبار الخصوصيه فيها على أقوال:

(أحدها) ما عن صاحب المعالم (قده) من اشتراط وجوب المقدمه بالعزم و الإراده على إتيان ذبيها.

(و ثانيها) ما نسب إلى شيخنا العلامة الأنصارى (قده) من أن لواجب هو المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب، و الفرق بين هذا القول و القول الأول فى نقطه واحده و هى ان القصد على القول الأول قيد للوجوب، و على هذا القول قيد للواجب.

(و ثالثها) ما عن صاحب الفصول (قده) من ان الواجب هو خصوص المقدمه الموصله دون غيرها. و بعد ذلك نتكلم حول تلك الأقوال و بيان ما فيها من النقد و الإشكال أما القول الأول فهو خاطئ جداً و لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً و ذلك لأن لازم هذا القول أحد محذورين: اما التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها و هو خلف بناء على الملازمه كما هو المفروض، و أما لزوم كون وجوب ذى المقدمه تابعاً لإرادته المكلف و دائراً مدار اختياره و عزمه و هو محال بداهه ان لازم ذلك عدم الوجوب عند عدم الإراده.

و أما القول الثانى فقد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه (قده) بما حاصله هو ان ملاك وجوب المقدمه بناء على حكم العقل بالملازمه بينه و بين وجوب ذبيها هو توقف الواجب النفسى عليها و تمكن المكلف من الإتيان بها على إتيان ذبيها، و من المعلوم ان هذا الملاك مشترك فيه بين المقدمات بشتى اشكالها بلا اختصاص له بحصه خاصه منها دون حصه أخرى، و من هنا لو جاء المكلف بالمقدمه بدون قصد التوصل بها لكان

مجزياً إذا لم تكن عباده، وهذا دليل قطعي على عدم أخذ قصد التوصل قيدا لها و الا لم يكن الإتيان بها مجرداً عنه كافيًا. و ان شئت قلت: ان ملاك وجوب المقدمه لو كان قائماً في حصه خاصه منها و هي الحصه المقيده بقصد التوصل فبطبيعته الحال لم يحصل الغرض منها بدون ذلك، مع انه لا- شبهه في حصوله بدونها إذا لم تكن المقدمه عباده. فالنتيجه انه لا وجه لتخصيص الوجوب بخصوص تلك الحصه. نعم قصد التوصل انما يعتبر في حصول الامتثال و ترتب الثواب لا في حصول أصل الغرض.

و قد يوجه مراد الشيخ(قده) بما ملخصه: ان الواجب انما هو الفعل بعنوان المقدمه لا ذات الفعل فحسب، و عليه فلا بد في الإتيان بها من لحاظ هذا العنوان و قصده و الا لم يأت بالواجب، و بما ان قصد التوصل إلى الواجب عين عنوان المقدميه فبطبيعته الحال لزم قصده. نعم ان الإتيان بالافعال الخارجيه و حدها مجردة عن قصد التوصل و ان كان مسقطاً للغرض المطلوب الا انه لا يكون إتياناً للواجب و مصداقاً له حيث قد عرفت ان الواجب هو ما كان معنوناً بعنوان المقدمه و هو عين قصد التوصل، و أما سقوط الواجب بغيره فهو يتفق كثيراً ما في الواجبات التوصلية.

و أورد على هذا التوجيه المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ(قدس سرهما) بان عنوان المقدمه من الجهات التعليليه لوجوب المقدمه لا من الجهات التقيديه له، بداهه ان الواجب انما هو ذات المقدمه التي هي مقدمه بالحمل الشائع و اما عنوانها فهو من الجهات الباعثه على وجوبها كالمصالح و المفاسد الكامنه في متعلقات الأحكام. نعم لو تم التوجيه المزبور لكان لما أفاده(قده) وجه، بل لا مناص عنه، نظير ما إذا افترضنا ان الشارع أوجب القيام مثلا بعنوان التعظيم فلا محاله إذا أتى به بدون قصد هذا العنوان لم يأت بما هو مصداق للقيام الواجب.

وقد تصدى شيخنا المحقق (قده) إلى توجيه مراد الشيخ (قده) ببيان امرين: (الأول) ان الجهات التقيديه انما تمتاز عن الجهات التعليليه فى الأحكام الشرعيه، فان العناوين المأخوذه فى متعلقاتها كعنوان الصلاه و الصوم و نحوهما من الجهات التقيديه، و من هنا يعتبر الإتيان بها بقصد العناوين المزبوره و الا- لم يؤت بما هو مصداق للواجب، و اما الملاكات الكامنه فى متعلقاتها فهى جهات تعليليه. فالنتيجه ان الجهات التعليليه فى الأحكام الشرعيه غير الجهات التقيديه. و أما فى الأحكام العقليه فالجهات التعليليه فيها راجعه إلى الجهات التقيديه و ان الأغراض فى الأحكام العمليه، أما الأولى فلان حكم العقل باستحاله شىء بسبب استلزامه الدور أو التسلسل حكم باستحاله الدور أو التسلسل بالذات، و حكمه باستحاله اجتماع الأمر و النهى مثلا من ناحيه استلزامه اجتماع الضدين حكم باستحاله اجتماع الضدين كذلك و هكذا فتكون الجهه التعليليه فيها بعينها هى الموضوع لحكم العقل. و أما الثانيه فلان حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلا حكم بحسب الواقع و الحقيقه بحسن التأديب، كما ان حكمه بقبح الضرب للإيذاء حكم فى الواقع بقبح الإيذاء و هكذا فتكون الجهه التعليليه فيها بعينها هى الجهه التقيديه و الموضوع للحكم.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى انه لا فرق بين الجهات التعليليه و الجهات التقيديه فى الأحكام العقليه أصلا. و على هذا الضوء فيما ان مطلوبيه المقدمه ليست لذاتها، بل لحيثه مقدميتها و التوصل بها فالمطلوب الجدى و الموضوع الحقيقى للحكم العقلى انما هو نفس التوصل، لما عرفت من ان الجهه التعليليه فى الحكم العقلى ترجع إلى الجهه التقيديه.

(الثانى) ان متعلقات التكاليف سواء أ كانت تعبيديه أم كانت توصليه

لا- تقع على صفه الوجوب و مصداقاً للواجب بما هو واجب الا إذا أتى به عن قصد و عمد حتى فى التوصليات،و السبب فى ذلك ان التكليف تعبيرياً كان أو توصلياً لا يتعلق الا بالفعل الاختيارى،فالعسل الصادر بلا اختيار و ان كان مطابقاً لذات الواجب و محصلاً لغرضه الا- انه لا- يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب،بل يستحيل أن يتعلق الوجوب بمثله فكيف يكون مصداقاً له،و على ذلك فالواجب بحكم العقل بما انه عنوان المقدمه لا ذاتها فمن الطبيعى أن المكلف إذا أتى بها بداعى المقدميه و التوصل فقد تحقق ما هو مصداق للواجب خارجاً بما هو واجب و ان لم يأت بها كذلك لم يتحقق ما هو مصداق للواجب كذلك و ان تحقق ما هو محصل لغرضه فالنتيجه على ضوء هذين الأمرين ان الواجب هو المقدمه بعنوان التوصل لا ذاتها فاذن تم ما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى(قده) و لناخذ بالنقد على كلا الأمرين،اما الأمر الأول فلان ما أفاده(قده) من ان الجهات التعليليه فى الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقيديه و ان كان فى نهايه الصحه و المتانته الا انه أجنبى عن محل الكلام فى المقام و ذلك لما تقدم فى أول البحث من ان وجوب المقدمه عقلاً بمعنى اللابديه خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار،و انما النزاع فى وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل،و كم فرق بين الحكم الشرعى الذى كشف عنه العقل و الحكم العقلى،و قد عرفت ان الجهات التعليليه فى الأحكام الشرعيه لا- ترجع إلى الجهات التقيديه،فما أفاده(قده)لا ينطبق على محل النزاع و اما الأمر الثانى فلان ما أفاده(قده)انما يتم فيما إذا كانت القدره مأخوذه شرعاً فى المأمور به و وارده فى لسان الخطاب به،و ذلك كآيه الحج بناء على تفسير الاستطاعه بالقدره كما قيل،و آيه التيمم بناء على أن يكون المراد من الوجدان فيها القدره على الاستعمال شرعاً لا عدم الوجود



بقرينه ذكر المريض فيها، والسبب في هذا هو انه لا- يمكن كشف الملا-ك في أمثال هذه الموارد الا- في خصوص الحصه المقدوره، و أما الحصه الخارجه عن القدره فلا طريق لنا إلى إحراز الملاك فيها أصلاً، فالنتيجه ان في كل مورد كانت القدره مأخوذه فيه شرعاً فالواجب فيه بطبيعته الحال هو خصوص الحصه المقدوره دون غيرها، و دون الجامع بينها و بين غيرها.

و أما إذا كانت معتبره فيه عقلاً- فلا- يتم، و الوجه في ذلك هو ان المكلف مره يكون عاجزاً عن إتيان تمام افراد الواجب في الخارج و ظرف الامتثال فعندئذ بطبيعته الحال يسقط عنه التكليف و لا- يعقل بقاؤه، و مره أخرى يكون عاجزاً عن امتثال بعض افراده دون بعضها الآخر كالصلاه مثلاً- حيث ان المكلف يتمكن من امتثالها في ضمن بعض افرادها العرضيه و الطويله و لا يتمكن من امتثالها في ضمن بعضها الآخر كذلك، ففي مثل ذلك لا موجب لتخصيص التكليف بخصوص الحصه المقدوره، بل لا مانع من تعلقه بالجامع بينها و بين الحصه غير المقدوره، و قد تقدم ان الجامع بين المقدور و غيره مقدر، ضروره انه يكفي في القدره عليه القدره على امتثال فرد منه، و على هذا فيما ان اعتبار القدره في إيجاب المقدمه انما هو بحكم العقل فلا محاله لا يختص وجوبها بخصوص ما يصدر من المكلف عن إرادته و اختياره، بل يعمه و غيره، فإذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع كان الإتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً له، و عليه فلا موجب لتخصيصه بخصوص الحصه المقدوره، فما أفاده (قده) من المقدمتين غير تام أصلاً كما هو ظاهر.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) ادعى انه يظهر من تقريرات بحث شيخنا العلامة الأنصاري (قده) ان مراده من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام الامتثال دون أخذه قيداً في المقدمه، و عليه فمن جاء بالمقدمه

بقصد التوصل فقد امتثل الواجب و الا فلا. و فيه ان هذه الدعوى لو تمت لكان لما أفاده وجه صحيح، ضروره ان الثواب لا يترتب على الإتيان بالمقدمه مطلقاً، و انما يترتب فيما إذا جاء المكلف بها بقصد التوصل و الامتثال.

و ذكر(قده) مره ثانيه ان مراد الشيخ(قده) من اعتبار قصد التوصل انما هو اعتباره في مقام المزاحمه، كما إذا كانت المقدمه محرمة، و نقل(قده) ان شيخه العلامة السيد محمد الأصفهاني(قده) كان جازماً بان مراد الشيخ من اعتبار قصد التوصل هو ذلك، و لكن كان شيخنا الأستاذ(قده) متردداً بان هذا كان استنباطاً منه أو انه حكاه عن أستاذه السيد الشيرازي(قده) و كيف كان فحاصل هذا الوجه هو انه لو توقف واجب نفسى كإنقاذ الغريق مثلاً على مقدمه محرمة بنفسها كالتصرف في مال الغير أو نحوه فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيرى و الحرمة النفسية، و عليه فان جاء المكلف بالمقدمه قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها، و ذلك لأن إنقاذ النفس المحترمة من الهلاك أهم من التصرف في مال الغير فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه، و أما ان جاء بها لا بقصد التوصل، بل بقصد التنزه أو ما شاكله فلا موجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

و غير خفى ان المزاحمه في الحقيقه انما هي بين الحرمة النفسية الثابتة للمقدمه و بين الوجوب النفسى الثابت لذيها و ان لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فالتزام في المثال المزبور انما هو بين وجوب إنقاذ الغريق و حرمة التصرف في الأرض المغصوبه سواء أ كانت المقدمه واجبه أم لا. و بكلمه أخرى ان التزام المذكور لا يتوقف على القول بوجوب المقدمه، فانه سواء أ قلنا بوجوبها مطلقاً أو خصوص الموصله منها أو ما يقصد به التوصل إلى الواجب أم لم نقل به أصلاً على الاختلاف في المسأله فالتزام بينهما موجود

هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى أن الواجب فى المقام بما انه أهم من الحرام فبطبيعه الحال ترتفع حرمة فالسلوك فى الأرض المغصوبه عندئذ إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا يكون محرماً،بداهه انه لا يعقل بقاؤه على حرمة مع توقف الواجب الأهم عليه،و لا فرق فى ارتفاع الحرمة عنه أى عن خصوص هذه الحصه من السلوك بين أن يكون الآتى به قاصداً التوصل به إلى الواجب المذكور أم لا،غايه الأمر إذا لم يكن قاصداً به التوصل كان متجرباً،و أما إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فتبقى حرمة على حالها،ضروره انه لا موجب و لا مقتضى لارتفاعها أصلاً،فان المقتضى لذلك انما هو توقف الواجب الأهم عليه،و المفروض انه ليس هذه الحصه من السلوك مما يتوقف عليه الواجب المزبور كى ترتفع حرمة نعم لو قصد المكلف به التوصل إلى الواجب و لكنه لمانع لم يترتب عليه فى الخارج كان عندئذ معذوراً فلا يستحق العقاب عليه.

نعم بناء على القول بوجوبها نفع المعارضه بينه و بين حرمتها،و ذلك لما عرفت من ان عنوان المقدمه عنوان تعليلى فلا يكون موضوعاً لحكم، و عليه فبطبيعه الحال يرد الوجوب و الحرمة على موضوع واحد و يتعلقان بشىء فارد،و على هذا الضوء فان قلنا بوجوب خصوص المقدمه الموصله سقطت الحرمة عنها فحسب،فاذن نتيجة القول بالتعارض و التراحم واحده و هى سقوط الحرمة عن خصوص السلوك الواقع فى سلسله عله الإنقاذ لا مطلقاً و ان قلنا بوجوب المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب فالساقط انما هو الحرمة عنها فحسب سواء أ كانت موصله أم لم تكن،و ان قلنا بوجوب المقدمه مطلقاً فالساقط انما هو الحرمة عنها كذلك.

و على ضوء ذلك تظهر الثمره بين هذين القولين و بين القول بعدم الوجوب أصلاً كما هو الصحيح،فانه على هذا القول أى القول بعدم

الوجوب فالساقط انما هو حرمة خصوص المقدمه الموصله دون غيرها، و على القول الأول فالساقط انما هو حرمة خصوص المقدمه التي قصد بها التوصل إلى الواجب، و على القول الثاني فالساقط انما هو حرمة مطلق المقدمه و هذه ثمره مهمه.

ثم ان شيخنا الأستاذ(قده) ذكر ان المقرر رتب على اعتبار قصد التوصل فروعاً يبعد كونها من العلامه الأنصاري(قده) منها: عدم صحه صلاه من كانت وظيفته الصلاه إلى الجهات الأربع إذا لم يكن من قصده الصلاه إلى جميعها، حيث ان الإتيان بها إلى تلك الجهات من باب المقدمه و قد اعتبر فيها قصد التوصل، فالإتيان بصلاه إلى جهه منها بدونه لا محاله تقع فاسده و ان كانت مطابقه للواقع، لفرض عدم إتيانه بما هو مقدمه و واجب عليه، اذن لا مناص من الإعادة، و من هذا القبيل كل مورد كان الاحتياط فيه مستلزماً للتكرار كالصلاه في ثوبين مشتبهيين أو نحو ذلك إذا أتى بصلاه واحده من دون قصده الإتيان بالجميع.

و فيه ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من الاستبعاد في محله، و السبب في ذلك واضح هو ان وجوب الصلاه إلى الجهات الأربع أو ما شاكل ذلك انما هو من باب المقدمه العلميه، و قد تقدم ان وجوبها لا يقوم على أساس القول بوجوب المقدمه و عدمه، فان الحاكم بوجوبها انما هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل و اما محل النزاع في اعتبار قصد التوصل و عدم اعتباره فانما هو في المقدمه الوجوديه و لا صلته لإحدى المقدمتين بالأخرى أصلاً، كيف فان ما كان من الصلوات إلى الجهات الأربع مطابقاً للواقع كان هو نفس الواجب لا انه مقدمه له، و ما لم يكن مطابقاً له فهو أجنبي عنه فلا يكون هنا شيء مقدمه لوجود الواجب أصلاً.

نعم ذكر شيخنا العلامه الأنصاري(قده) في أواخر رساله بحث

البراءه ما ملخصه هل الإطاعه الاحتماليه فى طول الإطاعه العلميه و لو إجمالاً أو فى عرضها،فان قلنا بالأول كان ما جاء به من الامتثال الاحتمالى فاسداً و ان كان مطابقاً للواقع،و ذلك لاستقلال العقل الحاكم فى هذا الباب بعدم كفايه الامتثال الاحتمالى مع التمکن من الامتثال العلمى و لو كان إجمالياً،و ان قلنا بالثانى كان ما جاء به صحيحاً لفرض تحقق الواجب فى الخارج و قد قصد التقرب به احتمالاً و هو يكفى فى العباده.

و هذا المذى ذكره(قده)هناك أيضاً أجنبى عن القول باعتبار قصد التوصل فى المقدمه و عدم اعتباره،فان كفايه الامتثال الاحتمالى مع التمکن من الامتثال العلمى و عدم كفايته معه يقومان على أساس آخر لا-صله له بما يقوم به هذا ان القولان،فيمكن القول بالكفايه هناك على كلا القولين هنا،و يمكن القول بعدم الكفايه هناك كذلك على تفصيل فى محله.

فالنتيجه انه لا صلّه لأحد البابين بالآخر أصلاً كما هو واضح.

و منها عدم جواز الإتيان بالغايات المشروطه بالطهاره إذا لم يكن المتوضىئ قاصداً به تلك الغايات بل أتى بغايه أخرى فلو توضحاً لغايه خاصه كقراءه القرآن مثلاً لم يجز له الدخول فى الصلاه بذلك الوضوء و هكذا ثم انه(قده)أشكل على ذلك بان هذا لا يتم فى الوضوء حيث انه حقيقه واحده و ماهيه فارده فإذا جاء به بأيه غايه مشروعه لترتبت عليه الطهاره و معه يصح الإتيان بكل ما هو مشروط بها،فاذن لا تكون لاعتبار قصد التوصل إلى غايه خاصه ثمره فى الوضوء،نعم يتم ذلك فى باب الأغسال حيث انها حقائق متباينه و ماهيات متعدده و ان اشتركت فى اسم واحد، و عليه فلو اغتسل لغايه خاصه فلا يجوز له الدخول إلى غايه أخرى فثمره اعتبار قصد التوصل تظهر هنا.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده)بان ما أفاده بالإضافه إلى الوضوء و ان كان متيناً جداً فلا مناص عنه الا ان ما أفاده بالإضافه إلى الأغسال من الغرائب،فان الاختلاف فى ان الأغسال حقيقه واحده أو حقائق متعدده انما هو باعتبار اختلاف أسبابها كالجنبه و الحيض و النفاس و نحو ذلك،لا باعتبار غاياتها المترتبه عليها،ضروره انه لم يحتمل أحد فضلاً عن القول بان الأغسال حقائق متعدده باعتبار تعدد غاياتها فهى من ناحيه الغايات لا فرق بينها و بين الوضوء أصلاً.فالنتيجه ان ما استبعده شيخنا الأستاذ(قده)فى محله.

و أما القول الثالث و هو قول صاحب الفصول(قده)من ان الواجب هو حصه خاصه من المقدمه و هى الحصه الموصله أى الواقعه فى سلسله عله وجود ذيهها دون غيرها من الحصص فقد نوقش فيه عدّه مناقشات:

(الأولى)ما عن شيخنا الأستاذ(قده)من ان تخصيص الوجوب بخصوص هذه الحصه يستلزم أحد محذورين اما الدور أو التسلسل و كلاهما محال أما الأول فلان مرد هذا القول إلى كون الواجب النفسى مقدمه للمقدمه لفرض ان ترتب وجوده عليها قد اعتبر قيماً لها،و على هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسى ناشئاً من وجوب المقدمه و هو يستلزم الدور،فان وجوب المقدمه على الفرض انما نشأ من وجوب ذى المقدمه فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار.و اما الثانى فلان الواجب لو كان خصوص المقدمه الموصله فبطبيعته الحال كانت ذات المقدمه من مقدمات تحققها فى الخارج نظراً إلى ان ذاتها مقومه لها و مقدمه لوجودها فعندئذ ان كان الواجب هو ذات المقدمه على الإطلاق لزم خلاف ما التزم به(قده)من اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصله و ان كان هو الذات المقيده بالإيصال إليها فنقل الكلام إلى ذات هذا المقيد بالإيصال و هكذا فيذهب إلى ما لا نهايه

له. فالنتيجة أنه لا يمكن القول بان الواجب هو خصوص المقدمه الموصله و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)، أما الدور فيرد عليه ان الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه غير ناش من وجوب المقدمه كى يتوقف اتصافه به على وجوبها. نعم الواجب النفسى على هذا بما انه مقدمه للواجب الغيرى بما هو كذلك فبطبيعته الحال يعرض عليه الوجوب الغيرى على نحو الترتب الطبعى بمعنى ان الواجب أولاً- هو ذو المقدمه بوجوب نفسى، ثم مقدمته بوجوب غيرى، ثم أيضاً ذو المقدمه لكن بوجوب غيرى، و عليه فلا يلزم الدور من اختصاص الوجوب بخصوص المقدمه الموصله، و انما يلزم اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى فى شىء واحد- و هو ذو المقدمه- و هذا مما لا محذور فيه أصلاً، حيث ان مرده إلى اندكائك أحدهما فى الآخر و صيرورتهما حكماً واحداً أكد. و أما التسلسل فيرد عليه ان ذات المقيد و ان كانت مقومه له الا ان نسبتته إليه ليست نسبه المقدمه إلى ذيهما لنقل الكلام إليه و نقول أنها واجبه مطلقاً أو مقيده بالإيصال، و حيث ان الأول خلاف الفرض الثانى يستلزم الذهاب إلى ما لا نهايه له، بل نسبتته إليه نسبه الجزء إلى المركب، إذ على هذا القول المقدمه تكون مركبه من جزءين: (أحدهما) ذات المقيد (و الآخر) تقيدها بقيد و هو وجود الواجب فى الخارج- كما هو الحال فى كل واجب مقيد بقيد سواء أ كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، و على هذا فلا يبقى موضوع للقول بان ذات المقيد هل هى واجبه مطلقاً أو مقيده بالإيصال، هذا كله على تقدير تسليم كون الواجب النفسى قيماً للواجب الغيرى.

و التحقيق فى المقام ان يقال: ان الالتزام بوجوب المقدمه الموصله لا يستدعى اعتبار الواجب النفسى قيماً للواجب الغيرى أصلاً، و السبب فى ذلك هو ان الغرض من التقييد بالإيصال انما هو الإشارة إلى ان الواجب

انما هو حصه خاصه من المقدمه و هى الحصه الواقعه فى سلسله العله التامه لوجود الواجب النفسى دون مطلق المقدمه. و بكلمه اخرى ان المقدمات الواقعه فى الخارج على نحوين (أحدهما) ما كان وجوده فى الخارج ملازماً لوجود الواجب فيه- و هو ما يقع فى سلسله عله وجوده-(و ثانيهما) ما كان وجوده مفارقاً لوجوده فيه- و هو ما لا- يقع فى سلسلتها-فالقائل بوجوب المقدمه الموصله انما يدعى وجوب خصوص القسم الأول منهما دون القسم الثانى، و عليه فلا يلزم من الالتزام بهذا القول كون الواجب النفسى قيماً للواجب الغيرى، فاذن لا موضوع لإشكال الدور أو التسلسل أصلاً.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان قضيه الارتكاز و الوجدان تقتضى وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب فى الخارج، بداهه ان من اشتاق إلى شراء اللحم مثلاً فلا محاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع فى سلسله مبادئ وجوده لا مطلقاً، و لذا لو فرض ان عبده صرف المال فى جهه أخرى لا فى طريق امتثال امره بشراء اللحم لم يعد ممتثالاً للأمر الغيرى، بل يعاقبه على صرف المال فى تلك الجهه الا إذا كان معتقداً بان صرفه فى هذا الطريق يؤدى إلى امتثال الواجب فى الخارج، و لكنه فى الواقع غير مؤد إليه فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه على القول بوجوب المقدمه لا- مناص من الالتزام بهذا القول (الثانيه) ما عن المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ (قدس سرهما) و ملخصه هو ان ملاك الوجوب الغيرى لو كان قائماً بخصوص ما يترتب عليه الواجب النفسى خارجاً فلا بد من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره كما عن صاحب المعالم (قده) و هذا مما لم يلتزم به صاحب الفصول (قده)، و ان كان ملاكه مطلق التوقف و المقدميه فهو مشترك



فيه بين تمام أقسام المقدمات، وعندئذ فلا موجب للتخصيص بخصوصها و غير خفى ان ملاك الوجوب الغيرى قائم بخصوص ما يكون توأمًا و ملازمًا لوجود الواجب فى الخارج من ناحيه وقوعه فى سلسله مبادئ وجوده بالفعل لا بمطلق المقدمه و ان لم تقع فى سلسلتها، و لا بخصوص الأسباب التوليديه، فالطهاره من الحدث أو الخبث مثلا ان وقعت فى سلسله مبادئ وجود الصلاه فى الخارج فهى واجبه و الا فلا، مع انها ليست من الأسباب التوليديه بالإضافة إلى الصلاه.

(الثالثه) ما جاء به المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الفرض الداعى إلى إيجاب المقدمه انما هو تمكن المكلف من الإتيان بذيهما نظراً إلى انه لا- يتمكن من الإتيان به ابتداءً بدون الإتيان بها، و من المعلوم ترتب هذا الغرض على مطلق المقدمه دون خصوص الموصله منها.

و الجواب عنه ان هذا ليس الغرض من إيجاب المقدمه، ضروره أن يتمكن من الإتيان بذيهما ليس من آثار الإتيان بها، بل هو من آثار التمكّن من الإتيان بالمقدمه لوضوح انه يكفى فى التمكّن من الإتيان بالواجب النفسى و امثاله التمكّن من الإتيان بمقدمته فان المقدور بالواسطه مقدور. أضف إلى ذلك ان قدره على الواجب لو كانت متوقفه على الإتيان بالمقدمه لجاز للمكلف تفويت الواجب بترك مقدمته، بداهه ان قدره ليست بواجبه التحصيل. فالنتيجه ان ما أفاده (قده) لا- يمكن أن يكون غرضاً لإيجابها، بل الغرض منه ليس الا إيصالها إلى الواجب حيث ان الاشتياق إلى شىء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع فى سلسله عله وجوده دون ما لا يقع فى سلسلتها.

(الرابعه) ما أورده المحقق صاحب الكفايه (قده) أيضاً و حاصله هو ان المكلف إذا جاء بالمقدمه مع عدم الإتيان بذيهما- و هو الواجب النفسى- فلا يخلو الحال من ان يلتزم بسقوط الأمر الغيرى عنها أو بعدم

السقوط، و لا- مجال للثانى، لأنه موجب التكرار، و على الأول فاما ان يكون السقوط للعصيان أو لفقد الموضوع أو لموافقه الخطاب، و الأول غير حاصل، لفرض الإتيان بالمقدمه، و كذا الثانى فيتعين الثالث، و هذا هو المطلوب، إذ لو كان الواجب هو خصوص المقدمه الموصله لم يسقط الأمر الغيرى، فالسقوط كاشف عن ان الواجب هو مطلق المقدمه و لو لم توصل إلى ذبيها.

و الجواب عنه أولا- بالنقض باجزاء الواجب المركب كالصلاه مثلا- فان المكلف إذا جاء بأول جزء منها و لم يأت ببقية الاجزاء فبطبيعته الحال يسأل عنه انه هل يلتزم بسقوط الأمر الضمنى المتعلق به أولا يلتزم به، و الثانى لا يمكن لاستدعائه التكرار، و على الأول فالسقوط لا يخلو من ان يكون بالعصيان أو بانتفاء الموضوع أو بالامتنال، و لا يمكن الالتزام بشيء منهما، فاذن ما هو جوابه عن ذلك فهو جوابنا عن المسأله (و ثانياً) بالحل، و ملخصه هو ما عرفت من ان الواجب على هذا القول هو حصه خاصه من المقدمه و هى التى يكون وجودها توأمأ و ملازمأ لوجود ذى المقدمه فى الخارج و واقعاً فى سلسله العله التامه لوجوده، فإذا كانت منفكه عن ذلك و وقعت مجردة عن بقيه اجزاء العله التامه فيما ان الغرض الداعى إلى إيجابها لم يترتب عليها عندئذ فلا محاله لا تقع فى الخارج على صفة الوجوب، و عليه فبطبيعته الحال يستند سقوط الأمر الغيرى إلى العصيان أو نحوه لا إلى الإتيان بالمقدمه، لفرض انه لم يأت بما هو الواجب منها. فالنتيجه ان وجود الواجب النفسى فى الخارج كاشف عن تحقق المقدمه فيه و عدم وجوده كاشف عن عدم تحققها كالشرط المتأخر و من ذلك يظهر الحال فى اجزاء الواجب النفسى، فان كل واحد منها انما يقع على صفة الوجوب إذا وقع فى الخارج منضمأ إلى بقيه اجزائه،

و أما إذا وقع منفكاً عنها فلا يقع على هذه الصفة، لفرض انه ليس بجزء من الواجب.

### (أدله صاحب الفصول)

استدل صاحب الفصول (قده) على إثبات نظريته بأمر:

(الأول) ان الحاكم بالملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدماته انما هو العقل و من الطبيعي انه لا يدرك أزيد من الملازمه بين طلب شىء و طلب مقدماته التى فى سلسله عله وجود ذلك الشىء فى الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً و ملازماً لوجود الواجب، و أما ما لا يقع فى سلسله عله و يكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فالعقل لا يدرك الملازمه بين إيجابه و إيجاب ذلك أبداً.

و قد أورد عليه المحقق صاحب الكفايه (قده) بان العقل لا يفرق فى الحكم بالملازمه بين الموصله و غيرها نظراً إلى ان ملاك حكمه بالملازمه انما هو حصول التمكن للمكلف من الإتيان بالواجب من قبل الإتيان بها و هو مشترك فيه على الفرض بين تمام أنواع المقدمه. و جوابه قد ظهر مما تقدم حيث بينا ان التمكن المزبور لا يصلح ان يكون ملاكاً للوجوب الغيرى و داعياً له، لفرض انه حاصل قبل الإتيان بالمقدمه.

(الثانى) ان العقل لا يأبى عن تصريح الأمر بعدم إرادته غير المقدمه الموصله، و من الطبيعي ان عدم إباء العقل عن ذلك و تجويزه دليل قطعى على وجوب خصوص المقدمه الموصله دون مطلق المقدمه، مثلاً يجوز للمولى ان يقول لعبده أريد الحج و أريد المسير الذى يوصل إلى بيت الله الحرام و لا أريد المسير الذى لا يوصل، و لا يسوغ له ان يقول أريد الحج و لا

أريد جميع مقدماته الموصلة و غيرها، كما لا يسوغ له التصريح بعدم إرادته خصوص الموصلة، و من الواضح ان ذلك كله آيه اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصلة.

و ناقش في ذلك صاحب الكفايه (قده) بأنه ليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بذلك بعد ما عرفت من ان الغرض مشترك بين الجميع - و هو التمكن - و جوابه يظهر مما تقدم، و ان ما ذكره من الغرض لا يصلح أن يكون غرضاً، و عليه فلا بأس بهذا التصريح، بل الوجدان أصدق شاهد على جواز ذلك.

(الثالث) ان الغرض من إيجاب المقدمه انما هو إيصالها إلى الواجب و وقوعها في سلسله عله وجوده و الا فلا داعى للمولى في إيجاب المقدمه، فاذن بطبيعته الحال يكون الواجب هو خصوص المقدمه الموصله، و الوجدان شاهد صدق على ذلك. فان من أراد شيئاً أراد مقدماته التى توصل إليه، و أما ما لا يوصل إليه فهو غير مراد له، مثلاً من أراد الطيب فبطبيعته الحال أراد مقدماته التى توصل إليه دون ما لا يوصل، و هكذا.

و قد ناقش فيه صاحب الكفايه (قده) بما يرجع إلى وجهين (أحدهما) إلى منع الصغرى (و ثانيهما) إلى منع الكبرى، اما الأول فملخصه هو ان الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه انما هو التمكن من الإتيان بالواجب النفسى لا - ترتبه عليه خارجاً، و هذا الغرض موجود فى الموصله و غيرها فلا موجب لتخصيص الوجوب بخصوص الموصله. و جوابه قد تبين مما سبق فلا نعيد. و اما الثانى فحاصله هو أن صريح الوجدان قاض بان المقدمه التى أريد لأجل غايه من الغايات و تجردت عنها تقع على صفه لوجوب، و على هذا و ان سلمنا ان الغايه لوجوب المقدمه انما هى ترتب وجود ذيها عليها الا انه لا يكون قيداً للواجب بحيث لو تجرد عنه لم يقع

على صفة الوجوب. و جوابه واضح هو ان الشيء إذا وجب لغايه من الغايات فكيف يعقل تحقق الوجوب بدون تحقق تلك الغايه، فإذا افترضنا ان الغايه من إيجاب المقدمه انما هي إيصالها إلى الواجب النفسى و ترتبه عليها، فعندئذ لو تجردت عنها و لم يترتب الواجب عليها فكيف تقع على صفة الوجوب، و من هنا قلنا ان وجود الواجب فى الخارج كاشف عن تحقق مقدمته الواجبه و عدم وجوده كاشف عن عدم تحققها، و نظير ذلك ما تقدم من ان المكلف إذا أتى بجزء من الواجب و تجرد عن بقيه اجزائه لم يقع على صفة الوجوب.

و على الجملة فالغرض بما انه قائم بخصوص المقدمه الموصله دون غيرها و دون الجامع بينهما فلا مقتضى لإيجاب غيرها و لو بإيجاب الجامع. فالنتيجه ان ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قده) متين جداً و لا مناص عنه لو قلنا بوجوب المقدمه.

قد يستدل على إيجاب خصوص المقدمه الموصله بوجه آخر، و حاصله هو انه يجوز للمولى ان ينهى عن المقدمات التى لا توصل إلى الواجب و لا يستنكر ذلك العقل مع انه يستحيل ان ينهى عن مطلق المقدمه أو عن خصوص الموصله منها، و من الطبيعى ان هذه التفرقه آيه عدم وجوب مطلق المقدمه، و وجوب خصوص الموصله، مثلاً لو امر المولى عبده بشراء اللحم من السوق فليس له المنع عن مطلق مقدمته أو عن خصوص الموصله منها، و لكن له ان يمنع عن المقدمه التى لا توصل إليه، و هذا الاستدلال منسوب إلى السيد الطباطبائى صاحب العروه (قده) و أجاب صاحب الكفايه (قده) عن ذلك بوجهين: (الأول) ان هذا الدليل خارج عن مورد الكلام فى المسأله، فان محل الكلام انما هو فى المقدمات المباحه فى أنفسها، و اما إذا كان بعضها محرماً فعدم

اتصاف المحرم بالوجوب الغيرى انما هو لوجود مانع لا لأجل عدم المقتضى له، و على هذا فهى المولى عن المقدمات غير الموصلة لا يدل على انه لا مقتضى لاتصافها بالوجوب الغيرى، إذ من المحتمل ان يكون عدم اتصافها فى هذه الحالة لأجل وجود المانع و هو نهى المولى، لا لعدم ثبوت المقتضى له. و هذا الجواب متين جداً حيث ان المقدمه إذا كانت محرمة فعدم اتصافها بالوجوب الغيرى لا يكشف عن عدم ثبوت المقتضى له.

(الثانى) انه لا يصح منع المولى عن المقدمه غير الموصله، بل انه غير معقول، و السبب فى ذلك هو انه مستلزم إما لطلب الحاصل أو جواز تفويت الواجب مع الاختيار، و كلاهما، محال، بيان ذلك أما الأول فلان وجوب ذى المقدمه مشروط بالقدره عليه، و هى تتوقف على جواز مقدمته شرعاً، و هو يتوقف على الإتيان بالواجب، لفرض ان المقدمه غير الموصله محرمة، و نتيجة ذلك هى ان وجوب ذى المقدمه يتوقف على الإتيان به. و اما الثانى فلما عرفت من ان جواز المقدمه مشروط بالإتيان بذاتها و الا لكانت المقدمه محرمة، و مع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً، و لازم ذلك جواز ترك الواجب اختياراً و بلا عصيان و مخالفه، لفرض ان تحصيل القدره غير لازم. و على الجملة ان وجوب الواجب النفسى مشروط بالقدره عليه، و هى تتوقف على التمكن من المقدمه عقلاً و شرعاً، و بما ان التمكن منها شرعاً فى المقام منوط بإتيان الواجب النفسى فمع عدمه لا يكون متمكناً منها، و مع عدم التمكن لا بأس بترك الواجب اختياراً و عمدأ و غير خفى ان ما أفاده (قده) مبنى على الخلط بين كون الإيصال قيماً لجواز المقدمه و وجوب ذىها و بين كونه قيماً للواجب فلو كان الإيصال من قبيل الأول لثم ما أفاده (قده) الا ان الأمر ليس كذلك، فانه قيد للواجب، و على هذا فلا يكون جواز المقدمه مشروطاً بالإيصال الخارجى و وجود الواجب النفسى، بل الجواز تعلق

بالمقدمه الموصله، و المفروض تمكن المكلف منها و مع هذا بطبيعته الحال لا يجوز له ترك الواجب فلو ترك استحق العقاب عليه، لفرض قدرته عليه فعلا من ناحيه قدرته على مقدمته الموصله كذلك. فالنتيجه ان ما أفاده (قده) خاطئ جداً.

و لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام هو انه (قده) حيث رأى أن الوجدان لا يساعد على وجوب المقدمه مطلقاً سواء أ كانت موصله أم لم تكن من ناحيه، و رأى انه لا- يمكن الالتزام بوجوب خصوص الموصله للمحاذير المتقدمه من ناحيه أخرى فقد اختار نظريه ثانيه تبعاً لنظريه المحقق صاحب الحاشيه (قده) و ان كان مخالفاً له فى بعض النقاط، و ملخص ما أفاده (قده) فى المقام هو ان الواجب و ان كان هو خصوص المقدمه فى حال الإيصال، لمساعدته الوجدان على ذلك بناء على ثبوت الملازمه الا انه مع ذلك لم يؤخذ الإيصال قيماً لاتصاف المقدمه بالوجوب، لا بنحو يكون قيماً للواجب و لا للوجوب اما الأول فلما عرفت من استلزامه الدور أو التسلسل.

و اما الثانى فلاستلزامه التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشتراط، لأن معنى ذلك هو ان وجوب المقدمه مقيد بالإيصال دون وجوب ذبيها و هو مستحيل على ضوء القول بالملازمه بينهما. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان امتناع تقييد الواجب أو وجوبه بالإيصال إلى الواجب النفسى لا- يستلزم ان يكون الواجب و الوجوب مطلقين من هذه الجبهه كما ذهب إليه العلامة الأنصارى (قده)، و ذلك لما ذكرناه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه ثبوتاً و إثباتاً فاستحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس، و قد طبق (قده) هذه الكبرى فى عده موارد: منها ان تقييد الأحكام الشرعيه بخصوص العالمين بها مستحيل فإطلاقها كذلك، و بما ان الإهمال فى الواقع

غير معقول فيثبت الإطلاق بمتعمم الجعل، و يعبر عن ذلك بنتيجه الإطلاق.

و منها ان تقييد متعلق الأمر الأول بقصد القربه مستحيل فإطلاقه كذلك، و بما ان إهمال الواقع الأول من الحاكم الملتفت غير معقول فيثبت التقييد بمتعمم الجعل، و يسمى ذلك بنتيجه التقييد. و منها ما نحن فيه حيث ان تقييد الواجب الغيرى أو وجوبه بقيد الإيصال مستحيل فإطلاقه كذلك، و عليه فلا بد من الالتزام بشق ثالث و هو الالتزام بوجود المقدمه فى حال الإيصال.

و من ناحيه ثالثه ان شيخنا الأستاذ(قده) قد خالف المحقق صاحب الحاشيه(قده) فى نقطه و هى ان المقدمه إذا كانت محرمة كسلوك الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق مثلاً فقد ادعى صاحب الحاشيه(قده) ان المقدمه المزبوره انما تتصف بالوجوب من ناحيه إيصالها إلى الغريق، و تتصف بالحرمه على تقدير عدم الإيصال إليه و عصيان الأمر الوارد عليها و هو وجوب السلوك من حيث الإنقاذ فالنتيجه هى تعلق خطابين بموضوع واحد على نحو الترتب.

و لكن أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده) بان اتصاف المقدمه المذكوره بالحرمه من ناحيه عصيان الأمر بالواجب النفسى لا الأمر المتوجه إليها، فان المزاحمه انما هى بين حرمتها و وجوب ذيها فلا يعقل الترتب بين خطابين متعلقين بموضوع واحد، و من هنا اعتبر(قده) الترتب بين خطابين متعلقين كل منهما بموضوع، و تمام الكلام فى محله.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده) من عده جهات:

(الأولى) ما تقدم من ان الالتزام بوجود خصوص المقدمه لا يستلزم كون الواجب النفسى قيماً للواجب الغيرى ليلزم محذور الدور أو التسلسل (الثانيه) ان ما أفاده(قده) من ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق فقد ذكرنا بصوره موسعه فى بحث التعبدى و التوصلى ان هذه



الكبرى خاطئه جداً و لا- واقع موضوعى لها أصلاً، و ذكرنا هناك ان استحاله التقييد بقيد فى مقام الثبوت تستلزم اما ضروره الإطلاق أو ضروره التقييد بخلافه. و على ضوء هذا الأساس فحيث ان فيما نحن فيه تقييد الواجب الغيرى بالإيصال مستحيل و كذلك تقييده بعدم الإيصال فالإطلاق عندئذ ضرورى، و عليه فالنتيجه ثبوت ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفايه (قده) من وجوب المقدمه مطلقاً.

(الثالثه) ان الترتب كما ذكرناه فى محله و ان كان امراً معقولاً بل و لا مناص من الالتزام به الا انه فى المقام غير معقول، و السبب فى ذلك هو ان حرمة المقدمه إذا كانت مشروطه بعصيان الأمر بذى المقدمه فبطبيعته الحال يكون وجوبها مشروطاً بعدم عصيانه و إطاعته، لاستحاله كون شىء واحد فى زمان واحد واجباً و حراماً معاً. و ان شئت قلت انه لا يعقل ان يكون وجوبها مطلقاً و ثابتاً على كل تقدير مع كونها محرمة على تقدير عصيان الأمر بذى المقدمه، كيف فانه من اجتماع الوجوب و الحرمة الفعلين فى شىء فى زمن واحد، فإذا كان وجوب المقدمه مشروطاً بعدم عصيان وجوب الواجب النفسى فعندئذ لا بد من النظر إلى ان وجوب الواجب النفسى أيضاً مشروط بعدم عصيانه و إطاعته أم لا، فعلى الأول يلزم طلب الحاصل، لأن مرد ذلك إلى ان وجوب الواجب النفسى مشروط بإتيانه و إطاعته و هو مستحيل، و على الثانى يلزم التفكيك بين وجوب المقدمه و وجوب ذيه من حيث الإطلاق و الاشتراط و هو غير ممكن على القول بالملازمه بينهما كما هو المفروض.

فالنتيجه فى نهايه المطاف هى ان ما أفاده لا يمكن المساعده عليه بوجه فالصحيح على القول بوجوب المقدمه هو ما ذهب إليه صاحب الفصول (قده) و لا يرد عليه شىء مما أورد كما عرفت.

ذكر الأصحاب لها عدة ثمرات:

(الأولى) صحه العباده إذا كان تركها مقدمه لواجب أهم على القول بوجوب المقدمه الموصله و فسادها على القول بوجوب مطلق المقدمه.

ولا يخفى ان هذه الثمره ليست ثمره لمسأله أصوليه، كما ذكرنا في محله من ان ثمره المسأله الأصوليه ما يترتب عليها بلا ضم مقدمه أخرى أصوليه، وهذه الثمره تتوقف على ضم مقدمتين أخريين (الأولى) ان يكون ترك الضد مقدمه لفعل الضد الأخر (الثانيه) ان يكون النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلاله على الفساد. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المقدمتين المذكورتين غير تامتين كما حققنا ذلك فى مبحث الضد بشكل وسع فلا نعيد، و من ناحيه ثالثه انه على تقدير تسليم هاتين المقدمتين و تسليم وجوب المقدمه هل تظهر الثمره المزبوره بين القولين ففيه وجهان: الصحيح هو الظهور بيان ذلك هو ان ترك الصلاه إذا كان مقدمه لواجب أهم كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً فلا محاله كان ذلك الترك واجباً، فإذا صار الترك واجباً بطبيعته الحال كان الفعل منهياً عنه بناء على ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، و النهى فى العباده يوجب الفساد. هذا بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه.

و اما بناء على القول بوجوب خصوص المقدمه الموصله فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده و ذلك لأن الواجب على ضوء هذا القول انما هو الترك الخاصّ و هو الترك الموصول لا مطلق الترك، و من الطبيعى ان نقيضه - هو ترك هذا الترك الخاصّ - ليس عين الصلاه فى الخارج، بل هو مقارن لها لتحققه فى ضمن الصلاه مره، و فى ضمن الترك غير الموصول مره أخرى، و من المعلوم ان الحرمة الثابته لشيء لا تسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه

اتفاقاً، و على هذا فلا تكون الصلاة منهيًا عنها لتقع فاسده.

و أورد على ذلك شيخنا العلامة الأنصارى (قده) على ما فى تقريراته من ان هذه الثمره ليست بتامه، و السبب فى ذلك هو ان الفعل على كلا القولين ليس نقيضاً للترك، لأن نقيض كل شىء رفعه و نقيض الترك رفع الفعل، غايه الأمر على القول بوجوب مطلق المقدمه ينحصر مصداق النقيض فى الفعل فحسب، و على القول بوجوب خصوص الموصله فله فردان فى الخارج: (أحدهما) الفعل (و الآخر) الترك غير الموصل حيث ان نقيض الأخص أعم، و من الواضح ان حرمة النقيض كما تسرى إلى فعل الصلاة على الأول كذلك تسرى إليه على الثانى، لفرض ان الفعل على كلا القولين ليس عين النقيض، بل هو فرده و ثبوت الحرمة له من باب السرايه، و بديهي انه لا فرق فى السرايه بين انحصار فرده فى الفعل و عدم انحصاره فيه أبداً، فاذن تقع الصلاة على كلا القولين فاسده فلا تظهر الثمره بينهما.

و الجواب عنه (أولاً) ان الفعل لا- يعقل ان يكون مصداقاً للترك لاستحاله كون الوجود مصداقاً للعدم لتباينهما ذاتاً و استحاله صدق أحدهما على الآخر، كيف فان العدم لا تحقق له خارجاً لينطبق على الوجود.

و على الجملة فلا- يعقل ان يكون العدم جامعاً بين الوجود و العدم المحض، و على هذا فلا- يكون فعل الصلاة مصداقاً للنقيض، بل هو مقارن له، و قد تقدم ان حرمة شىء لا تسرى إلى مقارنه (و ثانياً) ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و قد بيناه مع زياده توضيح فى مبحث الضد، و ملخصه هو ان الفعل بنفسه نقيض للترك المطلق و رافع له، بداهه ان نقيض الوجود هو العدم البديل له، و نقيض العدم هو الوجود كذلك، و هذا هو المراد من جمله ان نقيض كل شىء رفعه، و ليس المراد منها ان نقيض الترك عدم

الترك، و نقيض عدم الترك عدم الترك و هكذا إلى ما لا نهاية له فانه و ان عبر به الا انه باعتبار انطباقه على الوجود خارجاً و كونه مرآه له لا- انه بنفسه نقيض، و الا- لزم ان لا- يكون الوجود نقيضاً للعدم، و هو كما ترى و لأجل ذلك أى كون الوجود نقيضاً للعدم حقيقه و بالعكس قد ثبت ان النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان.

و على ضوء هذا الأساس فعلى القول بوجوب المقدمه مطلقاً حيث ان ترك الصلاه فى المثال المتقدم واجب فنقيضه- و هو وجود الصلاه- بطبيعته الحال يكون منهياً عنه، و عليه فلا محاله تقع فاسده. و على القول بوجوب خصوص الموصله بما ان الواجب هو الترك الموصول فحسب فلا- يكون فعل الصلاه نقيضاً له، بل هو مقارن له و قد تقدم ان الحكم الثابت لشيء لا يسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه، فالنتيجه فى نهايه الشوط هى ان هذه الثمره تامه و ان لم تكن ثمره للمسأله الأصوليه على تقدير تسليم وجوب المقدمه من ناحيه، و تسليم المقدمتين المذكورتين من ناحيه أخرى.

(الثمره الثانيه) ما أفاده صاحب الكفايه (قده) من ان نتيجه البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته هى وجوب المقدمه شرعاً بناء على الثبوت بعد ضم هذه الكبرى إلى صغرياتها. و فيه ان هذه النتيجه و ان ترتبت على هذه المسأله بناء على ثبوت الملازمه بينهما الا انها لا تصلح ان تكون ثمره فقهيه للمسأله الأصوليه، و ذلك لعدم ترتب أثر عملي عليها أصلاً بعد حكم العقل بلا بديه الإتيان بالمقدمه.

و من هنا سنقول ان حكم الشارع بوجوب المقدمه لغو محض.

(الثمره الثالثه) ان المقدمه إذا كانت عباده فعلى القول بوجوبها أمكن الإتيان بها بقصد التقرب. و اما على القول بعدم وجوبها فلا يمكن.

و فيه أنه قد تقدم ان عباديه المقدمه لا تتوقف على وجوبها، فان منشأها كما

عرفت أحد امرين: اما الإتيان بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسى و امتثال امره، و اما الإتيان بها بداعى امرها النفسى المتعلق بها كما فى الطهارات الثلاث، فالوجوب الغيرى لا يكون منشأ لعباديتها أصلاً.

(الثمره الرابعه) بر النذر بالإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها فيما إذا تعلق بفعل واجب، و عدم حصول البر به على القول بعدم وجوبها.

و غير خفى اما أولاً ان مثل هذه الثمره لا يوجب كون البحث عن وجوب المقدمه بحثاً أصولياً و ذلك لأن المسأله الأصوليه هى ما تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الإلهى بعد ضم صغرها إليها بلا توسط مسأله أصوليه أخرى كالقواعد التى يستنبط منها مثل وجوب الوفاء بالنذر أو نحوه، و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فان المترتب على مسألتنا هذه انما هو انطباق الحكم الشرعى الكلى المعلوم المستنبط من دليله على الإتيان بالمقدمه و من الواضح ان المسأله لا تكون بذلك أصوليه.

و أما ثانياً فلأنها لو تمت فانما تتم على القول بوجوب مطلق المقدمه، و اما بناء على القول بوجوب خصوص الموصله فلا تظهر الا إذا أتى بذى المقدمه أيضاً و الا لم يأت بالواجب و عندئذ فلا تظهر الثمره كما لا يخفى.

و اما ثالثاً فلان الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فان قصد من لفظ الواجب خصوص الواجب النفسى لم يكف الإتيان بالمقدمه فى الوفاء به و لو قلنا بوجوبها، و ان قصد منه مطلق ما يلزم الإتيان به و لو عقلا كفى الإتيان بها و ان قلنا بعدم وجوبها. نعم لو كان قصده الإتيان بالواجب الشرعى من دون نظر إلى كونه نفسياً أو غيرياً و لو من ناحيه عدم الالتفات إلى ذلك و لم يكن فى البين ما يوجب الانصراف إلى الأول كفى الإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها.

(الثمره الخامسه) هى انه على القول بوجوب المقدمه لا يجوز أخذ

الأجره عليها،لأنه من أخذ الأجره على الواجبات،و على القول بعدم وجوبها يجوز ذلك.و فيه أولا اننا قد حققنا فى محله ان الوجوب بما هو وجوب لا يكون مانعاً من أخذ الأجره على الواجب سواء أ كان وجوبه عينياً أم كان كفاثياً توصلياً كان أم عبادياً الا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجاناً كتغسيل الميت و دفنه و نحو ذلك،فعندئذ لا يجوز أخذ الأجره عليه،و بما انه لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدمه مجاناً فلا مانع من أخذ الأجره عليه و ان قلنا بوجوبها.و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك فلا بد من التفصيل بين المقدمات العباديه كالتطهيرات الثلاث و بين غيرها من المقدمات،فانه لو كان هناك مانع من أخذ الأجره عليها انما هو عباديتها سواء أ كانت واجبه أم لم تكن فلا- دخل لوجوبها بما هو وجوب فى ذلك أبداً،بل ربما يكون الشىء غير واجب فمع ذلك لا يجوز أخذ الأجره عليه كالأذان مثلاً فالنتيجه انه لا ملازمه بين وجوب شىء و عدم جواز أخذ الأجره عليه أصلاً،بل النسبه بينهما عموم من وجه.

و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)-من ان جواز أخذ الأجره على المقدمه و عدم جوازه يدوران مدار جواز أخذها على ذى المقدمه و عدم جوازه-خاطئ جداً،ضروره ان المقدمه ليست تابعه لذيها من هذه الناحيه،و لا دليل على هذه التبعيه و انما كانت تبعيتها فى الوجوب فحسب،و بعد القول بوجوبها فهى واجبه مستقله،فجواز أخذ الأجره عليها أو عدم جوازه يحتاج إلى دليل و لا- صلته له بالجواز أو عدمه على الواجب النفسى أصلاً.على ان هذه الثمره ليست ثمره للمسأله الأصوليه (الثمره السادسه)حصول الفسق بترك الواجب النفسى مع مقدماته الكثيره على القول بوجوبها و عدم حصوله على القول بعدمه.و فيه مضافاً إلى انه لا بد من فرض الكلام فيما إذا كان ترك الواجب النفسى من الصغائر

دون الكبائر و الا- لكان تركه بنفسه موجباً لحصول الفسق من دون حاجه ترك مقدماته أن هذه الثمره تبتنى على أمرين. (الأول) التفصيل بين المعاصي الكبيره و الصغيره و الالتزام بحصول الفسق فى الأولى، و عدم حصوله فى الثانيه الا- فى فرض الإصرار عليها(الثانى) ان يكون الإصرار عباره عن ارتكاب معاص عديده و لو فى زمن واحد و دفعه واحده.

و لكن للمناقشه فى كلا الأمرين مجالاً واسعاً اما الأول فلما ذكرناه فى محله من انه لا أساس لهذا التفصيل أصلاً و انه لا فرق بين المعصيه الكبيره و الصغيره من هذه الناحيه، فكما ان الأولى توجب الفسق و الخروج عن جاده الشرع يميناً و شمالاً، فكذلك الثانيه. و بكلمه أخرى قد ذكرنا غير مره ان الفسق عباره عن خروج الشخص عن جاده الشرع يميناً و شمالاً، و يقابله العدل، فانه عباره عن الاستقامه فى الجاده و عدم الخروج عنها كذلك. و من البديهى ان المعصيه الصغيره كالكبيره توجب الفسق و الخروج عن الجاده، فاذن لا تترتب هذه الثمره على القول بوجود المقدمه أصلاً كما هو ظاهر.

و اما الثانى فلان الإصرار على المعصيه عباره عرفاً عن ارتكابها مره بعد أخرى، و اما ارتكاب معاصى عديده مره واحده فلا يصدق عليه الإصرار يقيناً، بداهه ان من نظر إلى جماعه من النساء الأجنبية دفعه واحده و ان كان يرتكب معاصى عديده الا انه لا يصدق على ذلك الإصرار، و عليه فلا ثمره. و لو تنزلنا عن جميع ذلك فائضاً لا مجال لها لما قد عرفت من انه لا معصيه فى ترك المقدمه بما هو مقدمه و ان قلنا بوجوبها حتى يحصل الإصرار على المعصيه، ضروره ان المدار فى حصول المعصيه و هتك المولى انما هو بمخالفه الأمر النفسى فلا أثر لمخالفه الأمر الغيرى بما هو أمر غيرى أصلاً. أضف إلى ما ذكرناه ان هذه الثمره على تقدير تسليمها لا تصلح

ان تكون ثمره للمسأله الأصوليه.

(الثمره السابعه) ان المقدمه إذا كانت محرمه فعلى القول بوجوبها يلزم اجتماع الأمر و النهى دون القول بعدم الوجوب.

و قد أورد المحقق صاحب الكفايه (قده) على هذه الثمره بأمور ثلاثه: (الأول) ان مسأله اجتماع الأمر و النهى انما هى ترتكز على ما إذا كان هناك عنوان تعلق بأحدهما الأمر و بالآخر النهى و قد اجتمعا فى مورد واحد اتفاقاً، و اما إذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كل من الأمر و النهى فهو خارج عن هذه المسأله و داخل فى مسأله النهى عن العبادات و المعاملات، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فان عنوان المقدمه عنوان تعليلى خارج عن متعلق الأمر، و عليه فبطبيعته الحال تعلق كل من الأمر و النهى بشىء واحد- و هو ما كان مقدمه بالحمل الشائع-.

و يرد: أن عنوان المقدمه و ان كان عنواناً تعليلياً و خارجاً عن متعلق الأمر الا ان المأمور به هو الطبيعى الجامع بين هذا الفرد المحرم و غيره، و عليه فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهى فان متعلق الأمر هو طبيعى الوضوء أو الغسل مثلاً- أو طبيعى تطهير البدن أو اللباس، و متعلق النهى حصه خاصه من هذا الطبيعى بعنوان الغصب أو نحوه، و بما ان متعلق الأمر و النهى ينطبقان على هذه الحصه فهى مجمع لهما و تكون من موارد الاجتماع.

(الثانى) انه لا يلزم فى المقام اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و ذلك لأن المقدمه لا تخلو من ان تكون منحصره أو غير منحصره، فعلى الأول فان كان ملاك الوجوب أقوى من ملاك الحرمة فلا حرمة فى البين، و ان كان العكس فبالعكس، و على الثانى فلا- محاله يختص الوجوب بغير المحرم من المقدمه، لو ضوح ان العقل لا يحكم بالملازمه الا بين وجوب شىء و وجوب خصوص مقدماته المباحه فالنتيجه ان المقدمه لا يكون مجمعاً



و يرد: ان الأمر و ان كان كذلك فى صورته انحصار المقدمه بالمحرمه الا انه لا يتم فى صورته غير الانحصار، و السبب فيه هو انه لا- موجب لتخصيص الوجوب فى هذه الصوره بخصوص المقدمه المباحه بعد ما كانت المقدمه المحرمه مثلها فى الواجديه للملا-ك- و هو توقف الواجب عليها و وفائها بالعرض- و مجرد كون المقدمه محرمه من ناحيه انطباق عنوان المحرم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك، إذ كما ان اجتماع الواجب النفسى مع عنوان محرم لا ينافى وقوعه على صفه المطلوبيه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى و عدم سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر، كذلك اجتماع الواجب الغيرى كالمسير إلى الحج مثلا مع عنوان محرم كالغصب لا ينافى وقوعه على صفه المطلوبيه، و من الواضح انه لا فرق من هذه الناحيه بين الواجب النفسى و الغيرى.

(الثالث) ان الغرض من المقدمه انما هو التوصل بها إلى الواجب النفسى فان كانت توصليه أمكن التوصل بها إلى الواجب النفسى و ان كانت محرمه سواء فيه القول بوجوب المقدمه و القول بعدمه، ضروره انه لا- أثر له فى ذلك أبداً، و ان كانت تعبيديه كالطهارات الثلاث فعندئذ ان قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى صحت العباده فى مورد الاجتماع سواء أقلنا بوجوب المقدمه أم لم نقل، و ان قلنا بامتناع الاجتماع و تقديم جانب النهى على جانب الأمر فلا مناص من الحكم بفسادها من دون فرق أيضاً بين القول بوجوب المقدمه و القول بعدم وجوبها، فاذن لا ثمره للقول بالوجوب من هذه الناحيه.

### الواجب الأصلى و التبعى

ذكر صاحب الكفايه (قده) فى مبحث مقدمه الواجب أموراً أربعه:

(الأول) ان مسأله مقدمه الواجب من المسائل الأصوليه العقلية(الثاني) تقسيم مقدمه إلى الشرعيه و العقلية و العاديه من ناحيه،و إلى الداخليه و الخارجييه و المتقدمه و المتأخره و المقارنه من ناحيه أخرى(الثالث)تقسيم الواجب إلى المشروط و المطلق تاره،و إلى المنجز و المعلق تاره أخرى(الرابع) بيان الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته،و التعرض لما هو الواجب من مقدمه،و بعد الانتهاء عن هذه الأمور الأربعة ذكر انقسام الواجب إلى الأصلية و التبعية،و كان المناسب عليه ان يدرج هذا التقسيم فى الأمر الثالث،لأنه من شئون تقسيم الواجب،و لعل هذا كان غفله منه(قده) فى مقام التأليف أو كان الاشتباه من الناسخ،و كيف كان فالتعرض لهذا التقسيم هنا انما هو تبعاً للمحقق صاحب الكفايه(قده)و الا فهو عديم الفائدة و الأثر.

فنقول:ان الأصالة و التبعيه تلاحظان مره بالإضافة إلى مقام الثبوت، و مره أخرى بالإضافة إلى مقام الإثبات.اما على الأول فالمراد بالأصلية هو ما كان متعلقاً للإرادة و الطلب تفصيلاً و مورداً لالتفات المولى كذلك و المراد بالتبعية هو ما كان متعلقاً لهما تبعاً و ارتكازاً و مورداً للالتفات كذلك و من هنا يظهر ان هذا التقسيم لا يجرى فى الواجب النفسى،بداهه انه لا يتصف الا بالأصالة فلا- يعقل ان تكون الإراده المتعلقة به إرادته تبعيه و ارتكازيه،فالتقسيم خاص بالواجب الغيرى.و اما على الثانى فالمراد بالأصلية هو ما كان مقصوداً بالإفهام من الخطاب بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقه،و بالتبعية هو ما لم يكن كذلك بل كانت دلالة الكلام عليه بالتبعيه و الالتزام،و لكن على هذا فالواجب لا ينحصر بهذين القسمين، بل هنا قسم ثالث-و هو ما لم يكن الواجب مقصوداً بالإفهام من الخطاب أصلاً لا أصاله و لا تبعاً- كما إذا كان الواجب مدلولاً لدليل لبي من إجماع

أو نحوه، هذا إذا علم بالأصله و التبعيه.

و اما إذا شك في واجب انه أصلى أو تبعى فحيث لا أثر لذلك فلا أصل في المقام حتى يعين أحدهما لا لفظاً و لا عملاً. نعم لو كان لهما أثر عملي فمقتضى الأصل هو كون الواجب تبعياً إذا كان عبارته عما لم تتعلق به الإراده المستقله، و اما إذا كان عبارته عما تعلق به الإراده التبعيه فلا يكون موافقا للأصل.

### مقتضى الأصل في المسأله

و البحث فيه يقع في مقامين: (الأول) في مقتضى الأصل العملي (الثاني) في مقتضى الأصل اللفظي.

اما المقام الأول فقد أفاد المحقق صاحب الكفايه (قده) انه لا أصل في المسأله الأصوليه يعين الملازمه عند الشك في ثبوتها أو عدمها، و السبب فيه ما ذكرناه من ان هذه الملازمات و ان لم تكن من سنخ الموجودات الخارجيه من الاعراض و الجواهر الا انها أمور واقعيه أزيله كاستحاله اجتماع النقيضين و الضدين و الدور و التسلسل و ما شاكل ذلك حيث انها لم تكن محدوده بحد خاص، بل هي أمور أزيله و لها واقع موضوعي. و على هذا الضوء فان كانت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته ثابتة فهي من الأزل و ان لم تكن ثابتة فكذلك و من الطبيعي ان ذلك لن يدع مجالاً للأصل في المقام. و اما في المسأله الفرعيه فقد أفاد (قده) انه لا مانع من الرجوع إلى أصله عدم وجوب المقدمه بتقريب انها قبل إيجاب الشارع الصلاه مثلاً لم تكن واجبه لفرض عدم وجوب ذبيها و بعد إيجابها شك في وجوبها، و معه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم الوجوب أو أصله البراءه عنه.

و لناخذ بالنظر إلى ما أفاده (قده). اما ما أفاده بالإضافه إلى المسأله

الأصوليه من انه لا- أصل فيها متين جداً و لا مناص عنه كما عرفت. و اما ما أفاده بالإضافة إلى المسأله الفرعيه من وجود الأصل فيها فانه قابل للمؤاخذة، و ذلك لأن الأصل فيها لا يخلو من ان يكون البراءه أو الاستصحاب، و الأولى لا تجرى بكلا قسميها: اما العقليه فلأنها وارده لنفى المؤاخذة و العقاب، و المفروض انه لا عقاب على ترك المقدمه و ان قلنا بوجوبها، و العقاب انما هو على ترك الواجب النفسى. و اما الشرعيه فيما انها وردت مورد الامتنان فيختص موردها بما إذا كانت فيه كلفه على المكلف ليكون فى رفعها بها امتنانا، و المفروض انه لا كلفه فى وجوب المقدمه حيث لا عقاب على تركها، على ان العقل يستقل بلزوم الإتيان بها لتوقف الواجب عليها سواء أ قلنا بوجوبها أم لم نقل، فاذن أى أثر و منه فى رفع الوجوب عنها بعد لا بديهه الإتيان بها على كل تقدير. و الثانى- و هو الاستصحاب- فائضاً لا يجرى، لأن موضوعه و ان كان تاماً الا انه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها. و على الجملة فلا يترتب أى أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لا بديهه الإتيان بها على كل تقدير، و معه لا معنى لجريانه.

نعم لا- مانع من الرجوع إلى الأصل من ناحيه أخرى و هى ما ذكرناه سابقاً من الثمره فيما إذا كانت المقدمه محرمه و قد توقف عليها واجب أهم، فعندئذ لا بد من ملاحظه دليل حرمه المقدمه فان كان لدليلها إطلاق أو عموم لزم التمسك به فى غير مقدار الضروره- و هو خصوص المقدمه الموصله- و ان شئت قلت ان القدر المتيقن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمه، و اما غيرها فان كان إطلاق فى البين فلا مناص من التمسك به لإثبات حرمتها لعدم ضروره تقتضى رفع اليد عنها، و ان لم يكن إطلاق فالمرجع هو أصل البراءه عن حرمه المقدمه غير الموصله للشك فيها و عدم دليل عليها. فالنتيجه هى سقوط الحرمة عن المقدمه مطلقاً سواء أ كانت موصله

أم لم تكن، أما عن الأولى فمن ناحيه المزاحمه و اما عن الثانيه فمن ناحيه أصاله البراءه. هذا على القول بوجود مطلق المقدمه. و اما على القول بوجود خصوص الموصله، أو خصوص ما قصد به التوصل فالساقط انما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره كما سبق.

و أما المقام الثاني فقد استدل على وجوب المقدمه بأدله ثلاث: (الأول) ما عن الأشاعره و ملخصه ان المولى إذا لوجب شيئاً فلا بد له من إيجاب جميع مقدمات ذلك الشيء و الا- أى و ان لم يوجب تلك المقدمات فجاز تركها، و هذا يستلزم أحد محذورين: اما ان يبقى وجوب ذى المقدمه بحاله و هو محال لأنه تكليف بما لا يطاق، أو لا يبقى وجوبه بحاله بل يصير مشروطاً بحصول مقدمته فيلزم عندئذ انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط.

و غير خفى ان عدم إيجاب الشارع المقدمه مع إيجابه ذيه لا يستلزم أحد هذين المحذورين أبداً و السبب فى ذلك ما تقدم من انه يكفى فى القدره على ذى المقدمه القدره على مقدمته فلا تتوقف على الإتيان بها خارجاً و لا على وجوبها شرعاً بداهه انه لا صله لوجوب المقدمه بالقدره على ذيه.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الشارع و ان لم يوجب المقدمه الا ان العقل يستقل بلا بديه الإتيان بها بحيث لو لم يأت بها و أدى ذلك إلى ترك ذى المقدمه لكان عاصياً بنظر العقل و استحق العقاب على مخالفته لفرض انه خالف تكليف المولى باختياره، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا يلزم من بقاء وجوب ذى المقدمه بحاله تكليف بما لا يطاق، لما عرفت من انه مقدور فى هذا الحال، و عليه فلا موجب للانقلاب أصلا و الحاصل ان ترخيص المولى بترك المقدمه معناه انه لا يعاقب عليه لا انه لا يعاقب على ترك ذيه بعد تمكن المكلف من الإتيان بمقدماته.

(الثانى) ما عن المحقق صاحب الكفایه (قده) من ان الأوامر

الغيريه فى الشرعيات و العرفيات تدلنا على إيجاب المقدمه حين إرادته ذيهما مثل قوله «تعالى إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق إلخ» وقوله عليه السلام (اغسل ثوبك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه) و ما شاكل ذلك، و من الواضح انه لا- بد من ان يكون لهذه الأوامر ملاك، و هو لا- يخلو من ان يكون غير ملاك الواجب النفسى أو يكون هو المقدميه، فعلى الأول يلزم ان تكون تلك الأوامر أوامر نفسيه و هو خلاف الفرض، فاذن يتعين الثانى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا- خصوصيه لهذه الموارد التى وردت فيها تلك الأوامر، فاذن بطبيعته الحال يتعدى منها إلى غيرها و نقول بوجوب المقدمه مطلقاً.

و لناخذ بالنقد عليه: و هو ان الأوامر المزبوره مفادها إرشاد إلى شرطيه شىء دون الوجوب المولوى الغيرى، و يدلنا على ذلك امران: (الأول) ان المتفاهم العرفى من أمثال تلك الأوامر هو الإرشاد دون المولويه.

(الثانى) ورود مثل هذه الأوامر فى اجزاء العبادات كالصلاه و نحوها و المعاملات، و من الطبيعى ان مفادها هو الإرشاد إلى الجزئيه لا- الوجوب المولوى الغيرى، كيف حيث قد تقدم ان الجزء لا- يقبل الوجوب الغيرى الثالث ما جاء به المحقق صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدس سرهما من ان الوجدان أصدق شاهد على ذلك، فان من اشتاق إلى شىء و اراده فبطبيعته الحال إذا رجع إلى وجدانه و التفت إلى ما يتوقف عليه ذلك الشىء اشتاق إليه كاشتياقه إلى نفس الواجب، و لا فرق من هذه الجهه بين الإراده التكوينييه و الإراده التشريعيه و ان كانتا مختلفتين من حيث المتعلق.

و الجواب عنه انه ان أريد من الإراده الشوق المؤكد الذى هو من الصفات النفسائيه الخارجه عن اختيار الإنسان و قدرته غالباً ففيه مضافاً إلى ان اشتياق النفس إلى شىء البالغ حد الإراده انما يستلزم الاشتياق إلى خصوص

مقدماته الموصله لو التفت إليها لا مطلقاً ان الإراده بهذا المعنى ليست من مقوله الحكم فى شىء، ضروره ان الحكم فعل اختيارى للشارع و صادر منه باختياره و إرادته. و ان أريد منها الاختيار و أعمال القدره نحو الفعل فهى بهذا المعنى و ان كانت من مقوله الأفعال الا ان الإراده التشريعيه بهذا المعنى باطله، و ذلك لما تقدم بشكل موسع من استحاله تعلق الإراده بهذا المعنى أى أعمال القدره بفعل الغير. و ان أريد منها الملازمه بين اعتبار شىء على ذمه المكلف و بين اعتبار مقدماته على ذمته فالوجدان أصدق شاهد على عدمها، بداهه ان المولى قد لا يكون ملتفتاً إلى توقفه على مقدماته كى يعتبرها على ذمته، على انه لا مقتضى لذلك بعد استقلال العقل بلا بديه الإتيان بها حيث انه مع هذا لغو صرف.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الصحيح فى المقام ان يقال انه لا دليل على وجوب مقدمه وجوباً مولوياً شرعياً كيف حيث ان العقل بعد ان رأى توقف الواجب على مقدمته و رأى ان المكلف لا يستطيع على امتثال الواجب النفسى الا بعد الإتيان بها فبطبيع الحال يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه توصلاً إلى الإتيان بالواجب، و مع هذا لو امر الشارع بها فلا محاله يكون إرشاداً إلى حكم العقل بذلك، لاستحاله كونه مولوياً.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى عدم وجوب مقدمه بوجوب شرعى مولوى لا على نحو الإطلاق و لا خصوص حصه خاصه منها.

#### مقدمه المستحب

ثم اننا لو بنينا على وجوب مقدمه شرعاً من ناحيه ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته فهل تختص هذه الملازمه بخصوص ما إذا كان ذى المقدمه واجباً أم يعم المستحب أيضاً الظاهر هو الثانى بعين ما ذكرناه من الملازمه لوجوبها فى الواجب، و قد تقدم بشكل موسع.

ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان مقدمه الحرام تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(الأول) هو ما لا يتوسط بين المقدمه و ذبيها اختيار الفاعل و إرادته فلو أتى بالمقدمه فذو المقدمه يقع فى الخارج قهراً عليه بحيث لا- يتمكن من تركه نظير العله التامه و معلولها، كما إذا علم المكلف بأنه لو دخل فى المكان الفلانى لأضطر إلى ارتكاب الحرام قهراً على نحو لا يقدر على التخلف عنه، و فى هذا القسم حكم (قده) بحرمة المقدمه حرمة نفسيه لا غيريه حيث ان النهى الوارد على ذى المقدمه وارد عليها حقيقه، فانها هى المقدوره للمكلف دونه (الثانى) هو ما يتوسط بين المقدمه و ذبيها اختيار الفاعل و إرادته الا- ان المكلف يقصد بإتيان المقدمه التوصل إلى الحرام حيث انه بعد إتيانه يقدر على ارتكابه، و فى هذا القسم أيضاً حكم (قده) بالحرمة، و لكنه تردد بين الحرمة النفسيه و الغيريه من ناحيه ترده ان حرمتها تبتنى على حرمة التجرى أو على السرايه من ذى المقدمه. (الثالث) هو ما يتوسط بين المقدمه و ذبيها اختيار الفاعل و إرادته الا ان إتيان المكلف بها ليس بداعى التوصل إلى الحرام، فانه بعد الإتيان بها و ان تمكن من ارتكابه و لكن لديه صارف عنه. و فى هذا القسم حكم (قده) بعدم الحرمة إذ لا موجب لها، فان الموجب لاتصاف المقدمه بالحرمة أحد امرين (الأول) ان يكون إتيانها عله تامه للوقوع فى الحرام. (الثانى) ان يكون الإتيان بها بقصد التوصل.

و كلا الأمرين مفقود فى المقام.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه الأقسام اما القسم الأول فتحريم المقدمه يتبع القول بوجود مقدمه الواجب لوحده الملاك بينهما- و هو توقف امتثال التكليف عليها- غاية الأمر ففى مقدمه الواجب يتوقف امتثال الواجب على الإتيان بها، و فى مقدمه الحرام- يتوقف ترك الحرام على تركها، و حيث



انا لا نقول بوجوب المقدمه فلا نقول بتحريمها. و اما ما أفاده(قده) من ان النهى فى هذا القسم حقيقه تعلق بالمقدمه دون ذبيها نظراً إلى انها مقدوره دونه فهو مناقض لما أفاده(قده)فى غير مورد من ان المقدور بالواسطه مقدور، فالمعلول و ان لم يكن مقدوراً ابتداءً الا انه مقدور بواسطه القدره على علقته، و من الطبيعى ان هذا المقدار يكفى فى تعلق النهى به حقيقه، و عليه فلا مقتضى لحرمة المقدمه.

و أما القسم الثانى فلأنه لا- موجب لاتصاف المقدمه بالحرمة الغيريه و ان قلنا بوجوب مقدمه الواجب، و ذلك لعدم توقف الاجتناب عن الحرام على ترك المقدمه، لفرض ان المكلف بعد الإتيان بها قادر على ترك الحرام. و هذا بخلاف مقدمه الواجب، فان المكلف لا يقدر على الواجب عند ترك مقدمته، و اما الحرمة النفسية فهى على تقديرها ترتكز على حرمة التجرى، و لكن قد حققنا فى محله ان التجرى لا- يكون حراماً و ان استحق المتجرى العقاب عليه، و قد ذكرنا هناك انه لا- ملازمه بين استحقاق المتجرى العقاب و حرمة التجرى شرعاً. نعم يظهر من بعض الروايات ان هذه الحرمة من ناحيه نيه الحرام، و قد تعرضنا لهذه الروايات و ما دل على خلافها بشكل موسع فى مبحث التجرى فلاحظ.

و أما القسم الثالث فالامر كما أفاده(قده)حيث انه لا موجب لاتصاف المقدمه بالحرمة أصلاً، لعدم الملاك له، فان ملاكه انما هو توقف الامتثال عليها، و المفروض ان ترك الحرام لا يتوقف، على تركها.

فالتنتيجه ان مقدمه الحرام ليست بمحرمة الا فى صوره واحده:(الصوره الأولى)بناء على وجوب مقدمه الواجب شرعاً و بما انه لم يثبت فلا حرمة أصلاً.

و من هنا يظهر حال مقدمه المكروه من دون حاجه إلى بيان.

هذا آخر ما أوردناه فى هذا الجزء. و قد تم بعون الله تعالى و توفيقه.

سرشناسه:خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات فی اصول الفقه / تقریر ابوالقاسم الخوئی / تالیف محمداسحاق الفیاض  
مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر اسلامى ۶۳۳)

شابک:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹۱۱۰۰۰ریال

یادداشت:عربی

یادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

یادداشت:ج. ۱۴۲۱ ق. = ۱۴۰۰: ۱۳۷۹ ریال

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض، محمداسحاق، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/خ ۹ م ۱۳۷۷ ۳

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۷۹-۳۳۰۵

ص: ۱









بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص: ٤



## مسألة الضد

### إشاره

هل الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده؟! يقع الكلام فى هذه المسأله من جهات:

الأولى-قد تقدم منا فى بحث مقدمه الواجب ان البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً، فان ملاك البحث يعم مطلق الوجوب سواء أ كان مستفاداً من اللفظ أو الإجماع أو العقل، ولذلك قلنا انها من المسائل الأصوليه العقلية، لا من مباحث الألفاظ.

و هكذا الشأن فى مسألتنا هذه فان جهه البحث فيها-فى الحقيقه-ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده.

و من الواضح ان البحث عن تلك الجهه لا يختص بما إذا كان الوجوب مدلولاً لدليل لفظى، بل يعم الجميع، ضروره ان ما هو المهم فى المقام هو البحث عن ثبوت تلك الملازمه و عدمه، و لا-يفرق فيه بين أن يكون الوجوب مستفاداً من اللفظ أو من غيره، و ان كان عنوان البحث فى المسأله-قديماً و حديثاً-يوهم اختصاص محل النزاع بما إذا كان الوجوب مدلولاً لفظياً، إلا ان ذلك من جهه الغلبه، و ان الوجوب فى الغالب يستفاد من دليل لفظى، لا من جهه اختصاص محل النزاع بذلك، كما هو واضح.

و لأجل ذلك تكون المسأله من المسائل الأصوليه العقلية لا من مباحث الألفاظ، لعدم صلتها بتلك المباحث أصلاً، كما انه لا صلة لغيرها من المسائل العقلية بها.

الثانيه-هل هذه المسأله من المسائل الأصوليه أو الفقيهيه أو المبادئ الأحكاميه؟ قالوا في ذلك وجوه:

١-انها من المسائل الفقيهيه، بدعوى ان البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضعد الواجب، و عدم ثبوت الحرمة له، و هذا بحث فقهي لا أصولي.

و يدفعه: ما ذكرناه في أول بحث الأصول-من ان هذا التوهم قد ابتنى على كون البحث بحثاً عن حرمة الضد ابتداءً، لتكون المسأله فقهيه، إلا ان الأمر ليس كذلك، فان البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و حرمة ضده، و عدم ثبوتها، و من الواضح ان البحث عن هذه الناحيه ليس بحثاً فقهيّاً له صلة بأحوال فعل المكلف و عوارضه بلا واسطه.

٢-انها من المبادئ الأحكاميه:

و يدفعه: أيضاً ما ذكرناه في بحث مقدمه الواجب من أن المبادئ لا تخلو من التصوريه و التصديقيه و لا ثالث لهما، و المبادئ التصوريه هي لحاظ ذات الموضوع أو المحمول و ذاتياته. و من الواضح أن البحث عن مسأله الضد لا يرجع إلى ذلك. و المبادئ التصديقيه هي المقدمه التي يتوقف عليها تشكيل القياس، و منها المسائل الأصوليه، فانها مبادئ تصديقيه بالإضافة إلى المسائل الفقيهيه، لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل و الأحكام. و لا نعقل المبادئ الأحكاميه في مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه.

٣-و الصحيح: انها من المسائل الأصوليه العقلية.

أما كونها من المسائل الأصوليه: فلما قدمناه في أول بحث الأصول من أن المسائل الأصوليه ترتكز على ركيزتين:

ص:٦

الأولى-ان تكون استفاده الأحكام الشرعيه من الأدله من باب الاستنباط و التوسيط،لا من باب التطبيق،أى تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، كتطبيق الطبيعى على افراده،و الكلى على مصاديقه.

الثانيه-أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى،فكل مسأله إذا ارتكزت على هاتين الركيزتين فهى من المسائل الأصوليه،و إلا فلا.

و على هذا الأساس نميز كل مسأله ترد علينا انها أصوليه،أو فقهيه،أو غيرها،و حيث أن هاتين الركيزتين قد توفرتا فى مسألتنا هذه فهى من المسائل الأصوليه لا-محاله،إذ انها واقعته فى طريق استفاده الحكم الشرعى من باب الاستنباط و التوسيط بنفسها،بلا توسط كبرى أصوليه أخرى.

و توهم خروج هذه المسأله عن علم الأصول،لعدم توفر الركيزه الثانيه فيها، إذ لا يترتب أثر شرعى على نفس ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و حرمة ضده، لتكون المسأله أصوليه،و اما حرمة الضد فهى و ان ثبتت من ناحيه ثبوت تلك الملازمه،إلا انها حرمة غيريه فلا تصلح لأن تكون ثمره للمسأله الأصوليه.

نعم هذا التوهم مندفع:

بما ذكرناه-فى أول علم الأصول-من انه يكفى لكون المسأله أصوليه ترتب نتيجة فقهيه على أحد طرفيها،و ان لم ترتب على طرفها الآخر،بداهه ان ذلك لو لم يكن كافياً فى اتصاف المسأله بكونها أصوليه،للزوم خروج كثير من المسائل الأصوليه عن علم الأصول،حتى مسأله حجيه خبر الواحد،فانه على القول بعدم حجيته لا- يترتب عليها أثر شرعى أصلاً،و مسألتنا هذه تكون كذلك،فانه ترتب عليها نتيجة فقهيه على القول بعدم ثبوت الملازمه،و هى صحه الضد العبادى،و اما الحكم بفساده على القول الآخر فهو يتوقف على استلزام النهى

الغبرى، كما يستلزمه النهى النفسى، و سنتعرض إلى ذلك إن شاء الله تعالى بشكل واضح.

فالتبجه الكليه هى: أن الملاك فى كون المسأله أصوليه وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها، و لو باعتبار أحد طرفيها، فى مقابل ما ليس له هذا الشأن، و هذه الخاصه كمسائل سائر العلوم.

و اما كونها عقليه: فلان الحاكم بالملازمه المزبوره إنما هو العقل، و لا صلها لها بدلاله اللفظ أبداً.

الثالثه- ان المراد من الاقتضاء فى عنوان المسأله ليس ما هو ظاهره، بل الأعم منه و من الاقتضاء بنحو الجزئيه و العينيه، ليعم جميع الأقوال، فان منها قول بان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده. و منها: قول بان النهى عن الضد جزء من الأمر بشىء. و منها: قول بان الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده كما هو ظاهر لفظ الاقتضاء، فالتعميم لأجل أن لا يتوهم اختصاص النزاع بالقول الأخير.

الرابعه- ان المراد بالضد فى محل البحث مطلق ما يعاند الشىء و ينافيه، سواء أ كان أمراً وجودياً كالأضداد الخاصه، أو الجامع بينها، و قد يعبر عن هذا الجامع بالضد العام أيضاً، أم كان أمراً عدمياً، كالترك العدى هو المسمى عندهم بالضد العام، فان من الأقوال فى المسأله قول بان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام و هو الترك.

و بعد بيان ذلك نقول:

ان الكلام يقع فى مقامين:

الأول: فى الضد الخاص.

و الثانى: فى الضد العام.

اما الكلام فى المقام الأول: فقد استدل جماعه على اقتضاء الأمر بالشىء

النهى عن ضده، سواء أ كان المراد به أحد الأضداد الخاصه أو الجامع بينها بوجهين:

الأول-ان ترك أحد الضدين مقدمه للضد الآخر، و مقدمه الواجب واجبه، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محاله يكون محرماً، و هذا معنى النهى عنه أقول: هذا الدليل مركب من مقدمتين: إحداهما صغرى القياس و الثانية كبراه، فلا بد من درس كل واحده واحده منهما.

اما المقدمه الأولى فيبانها: ان العله التامه مركبه من أجزاء ثلاثه: (١)المقتضى و هو الذى بذاته يقتضى التأثير فى مقتضاه. (٢)الشرط و هو الذى يصحح فاعليه المقتضى. (٣)عدم المانع و هو الذى له دخل فى فعليه تأثير المقتضى. و من الواضح ان العله التامه لا تتحقق بدون شىء من هذه المواد الثلاث، فبانتهاء واحده منها تنتفى العله التامه لا محاله.

و نتيجة ذلك: هى ان عدم المانع من المقدمات التى لها دخل فى وجود المعلول، و يستحيل تحققه بدون انتفائه. و يترتب على ذلك ان ترك أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، لأن كلا منهما مانع عن الآخر، و إلا لم يكن بينهما تمانع و تضاد، فإذا كان كل منهما مانع عن الآخر فلا محاله يكون عدمه مقدمه له، إذ كون عدم المانع من المقدمات مما لا يحتاج إلى مثونه بيان، و إقامه برهان.

و اما المقدمه الثانيه: فهى أن مقدمه الواجب واجبه، و قد تقدم الكلام فيها.

فالنتيجه-من ضم المقدمه الأولى إلى هذه المقدمه-هى: ان ترك الضد بما انه مقدمه للضد الواجب-كما هو المفروض فى المقام-يكون واجباً، و إذا كان تركه واجباً ففعله حرام لا محاله-مثلا-ترك الصلاه بما انه مقدمه للإزالة الواجبه فيكون واجباً، و إذا كان واجباً ففعلها-الذى هو ضد الإزالة-يكون حراماً. و هذا معنى ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد.

و لكن كلتا المقدمتين قابله المناقشه:

أما المقدمه الأولى: فقد أنكرها جماعه من المحققين منهم شيخنا الأستاذ (قدس سره) وقال: باستحاله المقدميه، و أفاد في وجهها أمرين:

الأول: ان المعلول و ان كان مترتباً على تمام اجزاء علته التامه، إلا- ان تأثير كل واحد منها فيه يغير تأثير الآخر فيه، فان تأثير المقتضى فيه بمعنى ترشحه منه، و يكون منه الأثر و الوجود، كالنار بالإضافة إلى الإحراق، فان الإحراق يترشح من النار، و انها فاعل ما منه الوجود و الأثر، لا- المحاذاه- مثلاً- أو بقيه الشرائط. و اما تأثير الشرط فيه بمعنى انه مصحح لفاعليه المقتضى و تأثيره أثره، فان النار لا تؤثر في الإحراق بدون المماسه و المحاذاه و ما شاكلهما، فتلك الشرائط مصححه لفاعليه النار، و تأثيرها فيه. لا ان الشرط بنفسه مؤثر فيه.

و من هنا إذا انتفى الشرط لم يؤثر المقتضى.

أو فقل: ان الشرط في طرف القابل متمم قابليته، و في طرف الفاعل مصحح فاعليته، فلا شأن له ما عدا ذلك. و اما عدم المانع فدخله باعتبار ان وجوده يزاحم المقتضى في تأثيره، كالرطوبه الموجوده في الحطب، فان دخل عدمها في الاحتراق باعتبار ان وجودها مانع عن تأثير النار في الإحراق. و هذا معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول، و إلا فلا يعقل أن يكون العدم بما هو من اجزاء العله التامه، بداهه استحاله أن يكون العدم دخيلاً في الوجود و مؤثراً فيه.

و من ذلك البيان يظهر طوليه اجزاء العله التامه، فان مانعيه المانع متأخره رتبه عن وجود المقتضى، و عن وجود جميع الشرائط، كما ان شرطيه الشرط متأخره رتبه عن وجود المقتضى، فان دخل الشرط في المعلول إنما هو في مرتبه وجود مقتضيه، ليكون مصححاً لفاعليته، لما عرفت- آنفاً- من أن الشرط في نفسه لا يكون مؤثراً فيه. و دخل عدم المانع إنما يكون في ظرف تحقق المقتضى مع بقيه الشرائط، ليكون وجوده مزاحماً له في تأثيره، و يمنعه عن ذلك.

و على ضوء ذلك قد اتضح استحاله اتصاف المانع بالمانعيه إلا في ظرف

وجود المقتضى مع سائر الشرائط، كما انه يستحيل اتصاف الشرط بالشرطيه إلا فيما إذا كان المقتضى موجوداً. -مثلاً- الرطوبه فى الجسم القابل للاحتراق لا تتصف بالمانعيه إلا فى ظرف وجود النار و مماسها مع ذلك الجسم، ليكون عدم الاحتراق مستنداً إلى وجود المانع، و اما إذا لم تكن النار موجوده، أو كانت و لم تكن مماسه مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع.

و لناخذ مثالا لتوضيح ذلك: إذا فرضنا ان النار موجوده و الجسم القابل للاحتراق مماس لها، و مع ذلك لم يحترق، إذاً نفتش عن سبب ذلك و ما هو، و بعد الفحص يتبين لنا ان سببه الرطوبه الموجوده فى ذلك الجسم و هى التى توجب عدم قابليته للاحتراق، و تأثير النار فيه، فيكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع.

و كذا إذا فرض ان اليد الضاربه قويه و السيف حاد، و مع ذلك لا أثر للقطع فى الخارج، فلا محاله عدم قبول الجسم للانقطاع و التأثير بالسيف من جهه المانع، و هو صلابه ذلك الجسم لوجود المقتضى المقارن مع شرطه.

و أما إذا فرض ان النار موجوده، و لكن الجسم القابل للاحتراق لم يكن مماساً لها، أو ان اليد الضاربه كانت قويه و لكن السيف لم يكن حاداً، فعدم المعلول عندئذ لا محاله يستند إلى عدم الشرط، لا إلى وجود المانع، فالمانع فى هذه اللحظه يستحيل ان يتصف بالمانعيه فعلاً، فان أثره المنع عن فعليه تأثير المقتضى، و لا أثر له فى ظرف عدم تحقق الشرط.

و كذلك إذا لم تكن النار موجوده، أو كانت اليد الضاربه ضعيفه جداً أو مشلوله، فعدم المعلول عندئذ لا محاله يستند إلى عدم مقتضيه، لا إلى عدم المماسه، أو الرطوبه، أو إلى عدم حده السيف، أو صلابه الجسم كل ذلك لم يكن.

و هذا من الواضحات خصوصاً عند المراجعه إلى الوجدان، فان الإنسان إذا لم يشتهه أكل طعام فعدم تحققه يستند إلى عدم المقتضى، و إذا اشتهاه و لكن

لم يجد الطعام فعدم الأكل يستند إلى عدم الشرط، وإذا كانت الشروط متوفرة و لكنه منع عن الأكل مانع، فعدمه يستند إلى وجود المانع، وهكذا.

و بعد بيان ذلك نقول: انه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدين مانعاً عن وجود الضد الآخر، لما سبق من أن المانع إنما يتصف بالمانعية في لحظه تحقق المقتضى مع بقيه الشروط.

و من الواضح البين ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للضد الآخر، ليكون عدمه مستنداً إلى وجود ضده، لا إلى عدم مقتضيه.

و الوجه في ذلك هو ان المضاده و المنافره بين الضدين و المعلولين تستلزم المضاده و المنافره بين مقتضيهما، فكما يستحيل اجتماع الضدين في الخارج، فكذلك يستحيل اجتماع مقتضيهما فيه، لأن اقتضاء المحال محال.

أو فقل: ان عدم الضد إنما يستند إلى وجود الضد الآخر في فرض ثبوت المقتضى له، و هذا غير معقول كيف فان لازم ذلك هو أن يمكن وجوده في عرض وجود ذلك الضد، و المفروض انه محال، فالمقتضى له أيضاً محال، بداهه ان استحاله اقتضاء المحال من الواضحات الأوليه، و إلا فما فرض انه محال لم يكن محالاً. و هذا خلف.

و لنأخذ مثلاً لذلك: ان وجود السواد مثلاً في موضوع لو كان مانعاً عن تحقق البياض فيه فلا بد أن يكون ذلك في ظرف ثبوت المقتضى له، ليكون عدمه (البياض) مستنداً إلى وجود المانع، و هو وجود السواد، لا إلى عدم مقتضيه.

و ثبوت المقتضى له محال و إلا - لكان وجوده (البياض) في عرض وجود الضد الآخر (السواد) ممكناً، و حيث انه محال فيستحيل ثبوت المقتضى له، لأن اقتضاء المحال محال.

و عليه فإذا كان المقتضى لأحدهما موجوداً فلا محاله يكون المقتضى للآخر معدوماً، إذاً يكون عدمه دائماً مستنداً إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع.



هذا بالإضافة إلى إرادته شخص واحد في غاية الوضوح، بداهه استحاله تحقق إرادته كل من الضدين في آن واحد من شخص واحد، فلا يمكن تحقق إرادته كل من الصلاة و الإزالة في نفس المكلف، فان أراد الإزالة لم يمكن تحقق إرادته الصلاة، و ان أراد الصلاة لم يمكن تحقق إرادته الإزالة فترك كل واحده منهما عند الاشتغال بالأخرى مستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع مع ثبوت المقتضى.

و اما بالإضافة إلى إرادته شخصين للضدين فالأمر أيضاً كذلك، لأن إحدى الإرادتين لا- محاله تكون مغلوبه للإرادة الأخرى، لاستحاله تأثير كليهما معاً، و عندئذ تسقط الإرادة المغلوبه عن صفه الاقتضاء، لاستحاله اقتضاء المحال و غير المقدور، لفرض ان متعلقها خارج عن قدره فلا تكون متصفه بهذه الصفه، فيكون وجودها و عدمها سيات.

و قد تحصل من ذلك: ان المانع بالمعنى الالهي ذكرناه- و هو ما يتوقف على عدمه وجود المعلول في الخارج- ما كان مزاحماً للمقتضى في تأثيره أثره، و مانعاً عنه عند وجدانه الشرائط، و هذا المعنى مفقود في الضدين كما مر.

فالنتيجه اذن: انه لا- وجه لدعوى توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا- تخيل ان المنافاه و المعانده بينهما تقتضى التوقف المزبور. و لكنه خيال فاسد، ضروره ان ذلك لو تم لكان تحقق كل من النقيضين متوقفاً على عدم الآخر أيضاً لوجود الملاك فيه، و هو المعانده و المنافاه، مع ان بطلان ذلك من الواضحات فلا يحتاج إلى مثونه بيان و إقامة برهان.

و نلخص ما أفاده- قد- في عده نقاط:

الأولى- ان مانعيه المانع في مرتبه متأخره عن مرتبه وجود المقتضى و وجود الشرط، فيكون استناد عدم المعلول إلى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى مع بقيه الشرائط، و إلا فالمانع لا يكون مانعاً كما سبق.

الثانية-ان وجود كل من الضدين بما انه يستحيل فى عرض الآخر و يمتنع تحققه فى الخارج،فثبوت المقتضى له فى عرض ثبوت المقتضى للآخر أيضاً محال،لأن اقتضاء المحال محال كما عرفت.

الثالثة-ان المعانده و المنافاه بين الضدين لو كانت مقتضيه للتوقف المذكور لكانت مقتضيه له بالإضافة إلى النقيضين أيضاً،و بطلانه غنى عن البيان.

و لنأخذ الآن بدرس هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فهى فى غاية الصحة و المتانة على البيان المتقدم.

و اما النقطة الثانية:فللمناقشه فيها مجال واسع و ذلك:لأنه لا مانع من ثبوت المقتضى لكل من الضدين فى نفسه،مع قطع النظر عن الآخر،و لا استحاله فيه أصلاً.

و الوجه فى ذلك هو:ان كلا من المقتضيين إنما يقتضى أثره فى نفسه مع عدم ملاحظه الآخر،فمقتضى البياض مثلاً إنما يقتضيه فى نفسه سواء أ كان هناك مقتضى للسواد أم لم يكن،كما ان مقتضى السواد إنما يقتضيه كذلك،و إمكان هذا واضح،و لا نرى فيه استحاله،فان المستحيل انما هو ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد التقارن و الاجتماع لا فى نفسه،أو اقتضاء شىء واحد بذاته لأمرين متنافيين فى الوجود،و هذا مصداق قولنا اقتضاء المحال محال،لا فيما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى فى نفسه شيئاً مخصوصاً و أثراً خاصاً مع قطع النظر عن ملاحظه الآخر.

و البرهان على ذلك انه لو لا ما ذكرناه من إمكان ثبوت المقتضى لكل منهما فى نفسه لم يمكن استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه أصلاً،لأن أثر المانع كالرطوبة-مثلاً-لا يخلو من أن يكون مضاداً للمعلول-و هو الإحراق-و ان لا يكون مضاداً له،فعلى الفرض الأول يستحيل ثبوت المقتضى للمعلول و الممنوع ليكون عدمه مستنداً إلى وجود مانعه،لفرض وجود ضده و هو أثر المانع،و قد

سبق ان عند وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للآخر، فيكون عدمه من جهة عدم المقتضى، لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له. و على الفرض الثانى فلا مقتضى لكونه مانعاً منه، بداهه ان مانعيه المانع من جهة مضاده أثره للممنوع، فإذا فرض عدم مضادته له فلا موجب لكونه مانعاً أصلاً.

وقد تبين لحد الآن انه لا مانع من أن يكون أحد الضدين مانعاً عن الآخر ليستند عدمه إليه، لا إلى عدم مقتضيه، لفرض إمكان ثبوته فى نفسه، بحيث لو لا- وجود الضد الآخر لكان يؤثر أثره، و لكن وجوده يزاحمه فى تأثيره و يمنعه عن ذلك، مثلاً إذا فرض وجود مقتض لحرکه شىء إلى طرف المشرق و وجد مقتض لحرکته إلى طرف المغرب فكل من المقتضيين انما يقتضى الحرکه فى نفسه إلى كل من الجانبين، مع عدم ملاحظه الآخر، فعندئذ كان تأثير كل واحد منهما فى الحرکه إلى الجانب الخاص متوقفاً على عدم المانع منه، فإذا وجدت إحدى الحرکتين دون الأخرى فلا محاله يكون عدم هذه مستنداً إلى وجود الحرکه الأولى لا إلى عدم مقتضيهما، فان المقتضى لها موجود على الفرض، و لو لا- المانع لكان يؤثر أثره و لكن المانع هو «وجود تلك الحرکه» يزاحمه فى تأثيره.

على الجملة فلا- ريب فى إمكان ثبوت المقتضيين فى حد ذاتهما، حتى إذا كانا فى موضوع واحد أو محل واحد، كإرادتين من شخص واحد، أو سببين فى موضوع واحد، فضلاً عما إذا كان فى موضوعين أو محلين، كإرادتين من شخصين، أو سببين فى موضوعين إذ لا مانع من ان يكون فى شخص واحد مقتض للقيام من جهة، و مقتض للجلوس من جهة أخرى، و كلا المقتضيين موجود فى حد ذاتهما، مع الغض عن الآخر، فعندئذ إذا وجد أحد الفعلين دون الآخر فعدم هذا لا محاله يكون مستنداً إلى وجود ذاك، لا إلى عدم مقتضيه، لفرض ان المقتضى له موجود، و هو يؤثر أثره لو لا مزاحمه المانع له.

و نتیجه ما ذكرناه هي: ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن أحد

الضدين إذا كان موجوداً يستحيل ثبوت المقتضى له-لا يتم، ومنشأ ذلك غفلته-قده-عن نقطه واحده هى تخيل ان المقام من موارد الكبرى المتسالم عليها و هى ان اقتضاء المحال محال، مع ان الأمر ليس كذلك، فان المقام أجنبي عنه فان اقتضاء المحال إنما يتحقق فى أحد موردين:

الأول-ما إذا كان هناك شىء واحد يقتضى بذاته امرين متنافيين فى الوجود.

الثانى-ما إذا فرض هناك ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد الاجتماع و التقارن، و من الواضح انه لا صله لكلا الموردين بالمقام، و هو ما إذا كان هناك مقتضيان كان كل واحد منهما يقتضى شيئاً مخصوصاً، و أثراً خاصاً فى نفسه، بلا ربط له بالآخر. و هذا هو مراد القائلين ب«ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده» فانهم بعد ما تسالموا على الكبرى-و هى وجوب مقدمه الواجب-قد نقحوا الصغرى-و هى-كون عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر-بالشكل المذى بيناه ثم أخذوا النتيجة بضم الصغرى إلى الكبرى و هى حرمه الضد.

و اما النقطه الثالثه: فيرد عليها ان المعانده و المنافره بين الضدين لو سلم اقتضاؤها للتوقف المزبور فلا يسلم اقتضاؤها له بين النقيضين إذ لا يعقل التوقف بين النقيض و عدم نقيضه بداهه أن عدم الوجود عين العدم البديل له فكيف يعقل توقف ذلك العدم على عدم الوجود، لأنه من توقف الشىء على نفسه و هو محال، -مثلا-عدم الإنسان عين العدم البديل له فلا يكاد يمكن توقف العدم البديل له على عدمه، بداهه ان توقف شىء على شىء يقتضى المغايره و الا-ثنيه بينهما فى الوجود، فضلاً عن المغايره فى المفهوم. و من الظاهر انه لا مغايره بين عدم الإنسان-مثلا-و العدم البديل له لا خارجاً و لا مفهوماً.

نعم المغايره المفهوميه بين عدم العدم و الوجود ثابتة لكنه لا تغاير بينهما فى الخارج-مثلا-الإنسان مغاير مفهوماً مع عدم نقيضه و هو العدم البديل له

و لكنهما متحدان عيناً و خارجاً فان عدم عدم الإنسان عين الإنسان فى الخارج، إذاً لا معنى لتوقف تحقق أحد النقيضين على عدم الآخر.

و هذا بخلاف الضدين، فانه لمكان المغايره بينهما مفهوماً و خارجاً لا يكون توقف أحدهما على عدم الآخر من توقف الشئ على نفسه.

فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان المعانده و المنافره بين الضدين لو اقتضت توقف أحدهما على عدم الآخر لثبت ذلك فى النقيضين أيضاً- لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

الوجه الثانى- ان عدم أحد الضدين لو فرض ثبوت المقتضى له أيضاً يستند عدمه إلى وجود مقتضى الآخر، لا إلى وجود نفسه: بيان ذلك: ان الصور المتصوره فى المقام ثلاثه لا رابع لها.

الأولى- ان يكون المقتضى لكل من الضدين موجوداً.

الثانيه- ان لا يكون المقتضى لشيء منهما موجوداً «عكس الأولى».

الثالثه- أن يكون المقتضى لأحدهما موجوداً دون المقتضى للآخر.

اما الصورتان الأخيرتان فالامر فيهما واضح، فان عدم ما لا مقتضى له مستند إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود الضد الآخر.

و إنما الكلام فى الصوره الأولى فنقول: ان المقتضيين الموجودين فى عرض واحد لا يخلو ان من أن يكونا متساويين فى القوه، و ان يكون أحدهما أقوى من الآخر.

اما على الأول: فلا يوجد شيء من الضدين لاستحاله تأثير كل منهما أثره معاً، و تأثير أحدهما المعين فيه دون الآخر ترجيح من دون مرجح، أو خلف أن فرض له مرجح. و من ذلك يعلم ان المانع من وجود الضد مع فرض ثبوت مقتضيه إنما هو وجود المقتضى للضد الآخر، لا نفس وجود الضد. و فى هذا الفرض بما ان كلا- من المقتضيين يزاحم الآخر فى تأثيره، و يمنعه عن ذلك، فان

تأثير كل منهما منوط بعدم المانع عنه، ووجود مقتضى الضد الآخر مانع، فلا محاله يكون عدم كل من الضدين مستنداً إلى وجود المقتضى للآخر لا إلى نفسه.

و اما على الثاني- فيؤثر القوى في مقتضاه، و يكون مانعاً عن تأثير المقتضى الضعيف، و الضعيف لا يمكن أن يكون مانعاً من القوى.

بيان ذلك ان القوى لمكان قوته يزاحم الضعيف و يمنعه من التأثير في مقتضاه، فنفس وجوده موجب لفقد شرط من شرائطه و هو عدم المزاحم، فانه شرط تأثيره و مصحح فاعليته، فيكون عدم القوى شرطاً لتأثير الضعيف، و وجوده مانعاً منه.

و على هدى ذلك يعلم ان عدم تماميه عليه الضعيف مستند إلى تماميه عليه القوى و وجوده، و بما ان الضعيف لا يمكن أن يزاحم القوى في تأثيره يكون تام الاقتضاء و الفاعليه، فهو بصفته كذلك يزاحم الضعيف و يمنعه عن تأثيره في معلوله، فعدم مزاحمه الضعيف- بالتالي- منته إلى ضعف في نفسه بالإضافة إلى المقتضى الآخر، إذ لو كان قوياً مثله لزاحمه في تأثيره لا محاله، فعدم قابليته لأن يزاحم الآخر و قابليه الآخر لأن يزاحمه لأجل عدم قوته بالإضافة إليه و ان كان قوياً في نفسه و تام الفاعليه و الاقتضاء مع قطع النظر عن مزاحمه الآخر له، و لذا لو لم يكن القوى في البين لأثر الضعيف في مقتضاه، ففي هذا الفرض يستند عدم الضد إلى وجود المقتضى القوى لل ضد الآخر، لا إلى نفس وجوده، و لا إلى عدم مقتضى نفسه، فانه موجود على الفرض، و لكن المانع منعه عن تأثيره و هو وجود المقتضى القوى.

و على الجملة: ففي ما إذا كان المقتضيان متفاوتين بالقوه و الضعف، فيستحيل ان يؤثر الضعيف في مقتضاه، لأن تأثير كل مقتض مشروط بعدم المانع المزاحم له، و القوى لمكان قوته مزاحم له و مع ذلك لو أثر الضعيف دون القوى للزم انفكاك المعلول عن علته التامه، و صدوره عن علته الناقصه، فان عليه القوى

- كما عرفت- تامه فلا حاله منتظره فيه أصلاً، إذ الضعيف لمكان ضعفه لا يمكن أن يزاحمه، و عليه الضعيف ناقصه لوجود المانع المزاحم له، إذاً يستند عدم الضد الذي يقتضيه السبب الضعيف إلى وجود السبب القوي، فانه مانع عن تأثير الضعيف و مزاحم له، و إلا فالمقتضى له موجود. و قد سبق ان عدم المعلول إنما يستند إلى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى و بقيه الشرائط.

و لناخذ لذلك مثالين:

الأول- ما إذا فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين في محل واحد، كإرادة الضدين من شخص واحد و كانت إرادته بالإضافة إلى أحدهما أقوى من إرادته بالإضافة إلى الآخر، كما لو كان هناك غريقان و قد تعلقت إرادته بإنقاذ كل واحد منهما في نفسه، و لكن إرادته بالإضافة إلى إنقاذ أحدهما أقوى من إرادته بالإضافة إلى إنقاذ الآخر، من جهة ان أحدهما عالم و الآخر جاهل أو كان أحدهما صديقه و الآخر أجنبياً عنه، و غير ذلك من الخصوصيات و العناوين الموجبه لكثرة الشفقة و المحبه بالإضافة إلى إنقاذ أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك لا محاله يكون المؤثر هو الإراده القويه دون الإراده الضعيفه، فانها لمكان ضعفها تزاحمها الإراده القويه، و تمنعها عن تأثيرها في مقتضاها، و تلك لمكان قوتها لا تزاحم بها، إذاً عدم تحقق مقتضى الإراده الضعيفه غير مستند إلى وجود الضد الآخر، و لا إلى عدم مقتضيه، فان مقتضيه و هو الإراده الضعيفه موجود على الفرض، بل هو مستند إلى وجود المانع و المزاحم له، و هو الإراده القويه.

الثاني- ما إذا فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين في محلين و موضوعين، كما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص، و لكن كانت إرادته أحدهما أقوى من إرادته الآخر كما إذا أراد أحد الشخصين- مثلاً- حرکه جسم إلى جانب و أراد الآخر حرکه ذلك الجسم إلى جانب آخر، و هكذا ففي مثل ذلك أيضا يكون المؤثر هو الإراده الغالبه دون الإراده المغلوبه، فعدم أثرها أيضاً غير مستند إلى

وجود أثر تلك الإرادة، بل هو مستند إلى مزاحمتها بها لمكان ضعفها و عدم مزاحمه تلك بها لمكان قوتها.

فالتبعية-اذن-لا يمكن فرض وجود صورته يستند عدم الضد في تلك الصورة إلى وجود الضد الآخر، لا إلى وجود سببه، أو عدم مقتضى نفسه.

أقول: هذا الوجه في غايه المتانته و الاستقامه، و لا مناص من الالتزام به و لا سيما بذلك الشكل الذي بيناه.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) وجهاً ثالثاً لاستحاله مقدميه عدم الضد للضد الآخر. و إليك نصه:

«و ذلك لأن المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما في التحقق، و حيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله، بل بينهما كمال الملاءمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله في مرتبه واحده، من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى، فكما ان قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين».

أقول: توضيح ما أفاده-قده-ان المنافره و المعانده بين الضدين كما تقتضى استحاله اجتماعهما في التحقق و الوجود في زمن واحد كذلك تقتضى استحاله اجتماعهما في مرتبه واحده، فإذا استحال اجتماعهما في مرتبه واحده كان عدم أحدهما في تلك المرتبه ضرورياً و إلا فلا بد أن يكون وجوده فيها كذلك، لاستحاله ارتفاع النقيضين عن الرتبه-مثلاً-البياض و السواد متضادان و قضيه مضاده أحدهما مع الآخر و معاندهما استحاله اجتماعهما في الوجود في موضوع، و في آن واحد، أو رتبه واحده، فكما ان استحاله اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضروره عدم أحدهما في ذلك الزمان، كذلك استحاله اجتماعهما في رتبه واحده تستلزم ضروره عدم واحد منهما في تلك الرتبه لاستحاله ارتفاع النقيضين عن المرتبه



أيضاً بان لا يكون وجوده فى تلك المرتبه و لا عدمه.

و من ذلك يعلم ان مراده-قده-من انه لا منافاه بين وجود أحد الضدين و عدم الآخر، بل بينهما كمال الملاءمه ما ذكرناه من ان المضاده بين شيئين لا تقتضى إلا استحاله اجتماعهما فى التحقق و الوجود فى آن واحد أو رتبه واحده، و إذا استحال تحققهما فى مرتبه فلا محاله يكون عدم أحدهما فى تلك المرتبه واجباً-مثلاً- عدم البياض فى مرتبه وجود السواد و كذلك عدم السواد فى مرتبه وجود البياض ضرورى، كيف و لو لم يكن عدم البياض فى تلك المرتبه يلزم أحد محذورين: اما ارتفاع النقيضين عن تلك المرتبه لو لم يكن وجود البياض أيضاً فى تلك المرتبه، أو اجتماع الضدين فيها إذا كان البياض موجوداً فيها، و ليس غرضه من ذلك نفى المقدميه و التوقف بمجرد كمال الملاءمه بينهما ليرد عليه ما أورده شيخنا المحقق(قده) من أن كمال الملاءمه بينهما لا يدل عليه. فان بين العله و المعلول كمال الملاءمه و مع ذلك لا يكونان متحدين فى الرتبه.

كما ان غرضه(قده) من قوله: «كما ان قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر كذلك فى المتضادين» هو ما ذكرناه، و ليس غرضه من ذلك الاستدلال على نفى التوقف و المقدميه بقياس المساواه، بدعوى:

ان عدم أحد الضدين فى مرتبه وجوده لأنهما نقيضان و النقيضان فى رتبه واحده و بما ان وجود أحد الضدين فى مرتبه وجود الآخر لأن ذلك مقتضى التضاد بينهما كان عدم أحد الضدين فى مرتبه وجود الآخر.

و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان التقدم و التأخر و التقارن بين شيئين تاره تلاحظ بالإضافه إلى الزمان، و معنى ذلك ان الملاك فى تقدم شىء على شىء آخر أو تأخره عنه أو تقارنه معه هو نفس الزمان لا غيره. و تاره أخرى تلاحظ بالإضافه إلى الرتبه مع تقارنهما بحسب الزمان، و حينئذ فالملاك فيه شىء آخر غير الزمان.

اما إذا كان التقدم و التأخر بين شيئين أو التقارن بينهما بالزمان فكل ما هو متحد مع المتقدم فى الزمان متقدم على المتأخر بعين الملاك الموجود فى المتقدم، و هو كونه فى الزمان المتقدم و كل ما هو متحد مع المتأخر فى الزمان متأخر عن المتقدم بعين الملاك الموجود فى المتأخر، و هو كونه فى الزمان المتأخر. و كل ما هو متحد مع المقارن فى الزمان مقارن لتحقيق ملاك التقارن فيه، و هذا من الواضحات فلا يحتاج إلى مثونه بيان.

و اما إذا كان التقدم و التأخر بينهما بلحاظ الرتبة دون الزمان فالأمر ليس كذلك، فان ما هو متحد مع المتقدم فى الرتبة لا يلزم أن يكون متقدماً على المتأخر و كذا ما هو متحد مع المتأخر فيها أو المقارن لا يلزم أن يكون متأخراً، أو مقارناً-مثلاً-العله متقدمه على المعلول رتبه، و ما هو متحد معها فى الرتبة - هو العدم البديل لها- لا يكون متقدماً عليه، و المعلول متأخر عن العله رتبه - و ما هو متحد معه و هو عدمه البديل له- لا يكون متأخراً عنها.

و الوجه فى ذلك هو: ان التقدم أو التأخر بالرتبه و الطبع لا يكون جزافاً، بل لا بد أن يكون ناشئاً من ملاك مقتضى له، فكل ما كان فيه الملاك الموجب لتقدمه أو تأخره فهو، و إلا- فلا- يعقل فيه التقدم أو التأخر أصلاً، فهذا الملاك تاره يختص بوجود الشىء فلا يمكن الالتزام بالتقدم أو التأخر فى عدمه، و تاره أخرى يختص بعدمه، فلا يعقل الالتزام به فى وجوده، فانه تابع لوجود الملاك، ففى كل مورد لا- يوجد فيه الملاك- لا- يمكن فيه التقدم أو التأخر، بل لا- بد فيه من الالتزام بالاتحاد و المعيه فى الرتبه، فان ملاك المعيه انتفاء ملاك التقدم و التأخر، لا انها ناشئه من ملاك وجودى.

و على ضوء ذلك نقول: ان تقدم العله على المعلول بملاك-ك ترشح وجود المعلول من وجود العله، كما ان تقدم الشرط على المشروط بملاك توقف وجوده على وجوده، و تقدم عدم المانع على الممنوع بملاك توقف وجوده عليه، و اما عدم

العله فلا يكون متقدماً على وجود المعلول، لعدم ملاك التقدم فيه، كما ان عدم المعلول لا يكون متأخراً عن وجود العله مع انه فى مرتبه وجود المعلول، لعدم تحقق ملاك التأخر فيه، وكذا لا يكون عدم الشرط متقدماً على المشروط، ولا عدم المشروط متأخراً عن وجود الشرط، لاختصاص ملاك التقدم و التأخر بوجود الشرط و وجود المشروط دون وجود أحدهما و عدم الآخر.

و على الجملة:فما كان مع المتقدم فى الرتبه كالعله و الشرط ليس له تقدم على المعلول و المشروط، إذ التقدم بالعله شأن العله دون غيرها، و التقدم بالشرطيه شأن الشرط دون غيره، فان التقدم بالعله أو الشرطيه أو نحوها الثابت لشيء لا يسرى إلى نقيضه المتحد معه فى الرتبه. و لذا قلنا انه لا تقدم لعدم العله على المعلول و لا للعله على عدم المعلول، مع انه لا شبهه فى تقدم العله على المعلول. و السر فيه -ما عرفت- من ان التقدم و التأخر الرتيبين تابعان للملاك، فكل ما لا يكون فيه الملاك لا يعقل فيه التقدم و التأخر أصلاً، بل لا مناص فيه من الحكم بالمعديه و الاتحاد فى الرتبه.

و من ذلك يظهر الحال فى الضدين، إذ يمكن أن يكون عدم أحدهما متقدماً على وجود الآخر بملاك موجب له، و لا يكون ما هو متحد معه فى الرتبه متقدماً عليه، فمجرد اتحاد الضدين و النقيضين فى الرتبه لا يأتى ان يكون عدم الضد متقدماً على الضد الآخر، مع عدم تقدم ما هو فى مرتبته عليه، لاختصاص ملاك التقدم بعدم كل منهما بالإضافة إلى وجود الآخر، دون عدم كل منهما بالإضافة إلى وجوده، و دون وجود كل منهما بالإضافة إلى وجود الآخر.

و لأجل ذلك كان ما هو متحد مع العله فى الرتبه -و هو عدمها- متحداً مع المعلول فى الرتبه، و كان ما هو متحد مع المعلول فى الرتبه و هو عدمه متحداً مع العله فى الرتبه، مع ان العله متقدمه على المعلول رتبه.

ثم ان ما ذكره فى النقيضين -من أن قضيه المنافاه بينهما لا تقتضى تقدم

أحدهما فى ثبوت الآخر-لا بد من فرضه فى طرف واحد منهما، و هو طرف الوجود دون كلا الطرفين، و ذلك لأن وجود الشىء يغير عدم نقيضه-أعنى به عدم العدم-مفهوماً، و اما عدم الشىء فهو بنفسه نقيض الشىء، و لا يغيره بوجه كى يقال ان ارتفاع الوجود يلائم نقيضه من دون أن يكون بينهما تأخر و تقدم. مثلاً وجود الإنسان يغير عدم نقيضه (عدم الإنسان) مفهوماً، فان مفهوم عدم العدم غير مفهوم الوجود، و ان كان فى الخارج عينه. فإذاً يمكن ان يقال: ان الشىء كالإنسان متحد فى الرتبة مع عدم نقيضه. و اما عدم الإنسان فلا- يغير عدم نقيضه (وجود الإنسان) حتى مفهوماً، فان نقيضه هو الإنسان، و عدم نقيضه هو عدم الإنسان. إذاً فلا معنى لأن يقال: ان عدم الإنسان متحد فى الرتبة مع عدم الإنسان.

فالتتبعه لحد الآن قد أصبحت ان التمسك بقياس المساواه إنما يصح فى التقدم الزمانى، فان ما هو مع المتقدم بالزمان متقدم لا محاله دون ما إذا كان التقدم فى الرتبة.

و قد عرفت ان غرض المحقق-صاحب الكفايه (قده)-ليس التمسك بقياس المساواه لإثبات نفي المقدميه و التقدم لعدم أحد الضدين للضد الآخر ليرد عليه ما بيناه، بل غرضه ما ذكرناه سابقاً. هذا غاية توجيه لما أفاده (قده) فى المقام.

و قد ظهر من ضوء بياننا هذا امران:

الأول-بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من التمسك لإثبات كون عدم أحد الضدين فى مرتبه الضد الآخر، بقياس المساواه. و قد تقدم بيانه مع جوابه مفصلاً فلا حاجة إلى الإعادة.

الثانى-بطلان ما أفاده شيخنا المحقق (قده) من أن المعيه فى الرتبة كالتقدم أو التأخر الرتبى لا بد أن تكون ناشئه من ملاك وجودى، فلا يكفى فيها انتفاء ملاك

و الوجه فى ذلك ما عرفت من أن التقدم أو التأخر لا بد ان يكون ناشئاً من ملاك وجودى موجب له، و اما المعيه فى الرتبه فلا.

و السر فى ذلك ان كل شىء إذا قيس على غيره و لم يكن بينهما ملاك التقدم و التأخر فهو فى رتبه لا محاله، إذ لا نعى بالمعيه فى الرتبه إلا عدم تحقق موجب التقدم و التأخر بينهما، ضروره انها لا تحتاج إلى ملاك آخر غير عدم وجود ملاك التقدم و التأخر، فكل ما لم يكن متقدماً على شىء و لا متأخراً عنه فى الرتبه، كان متحداً معه فى الرتبه لا محاله.

و بعد بيان هذا نقول: انه يمكن المناقشه فيما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً و الوجه فى ذلك هو ان ما أفاده (قده) مبتن على أصل فاسد و هو ان استحاله اجتماع الضدين أو النقيضين إنما تكون مع وحده الرتبه، و اما مع تعددها فلا استحاله أبداً، أو فقل: انه كما يعتبر فى التناقض أو التضاد وحده الزمان، كذلك يعتبر فيه وحده الرتبه، و مع اختلافها فلا تناقض و لا تضاد.

و لكن هذا الأصل بمكان من الفساد و ذلك لأن التضاد من صفات الوجود الخارجى فالمضاده و المعانده بين السواد و البياض أو بين الحركه و السكون -مثلاً- إنما هى فى ظرف الخارج بداهه انه مع قطع النظر عن وجودهما فى الخارج لا مضاده و لا معانده بينهما أبداً.

و على الجملة: فالمضاده و المماثله و المناقضه جميعاً من الصفات التى تعرض الموجودات الخارجيه، لا الرتب العقليه، ضروره ان الوجود و العدم انما يستحيل اجتماعهما فى الخارج، و كذا السواد و البياض، و الحركه و السكون، و كل ما يكون من هذا القبيل، و لذا لو فرضنا ان الضدين كانا مختلفين فى الرتبه عقلاً كان اجتماعهما خارجاً فى موضوع واحد محالاً، فالاستحاله تدور مدار اجتماعهما فى الوجود الخارجى فى آن واحد و فى موضوع فارد، سواء أ كانا مختلفين بحسب الرتبه أم

كانا متحدين فيها، إذ العبره إنما هي بالمقارنه الزمانيه، و من المعلوم ان المختلفين بحسب الرتبه قد يقتترنان بحسب الزمان كالعله و المعلول.

و عليه فلا يتم ما فى الكفايه من ان المعانده و المنافره بين الضدين تقتضى استحاله اجتماعهما فى رتبه واحده أيضاً، فإذا استحال اجتماعهما فيها فلا محاله يكون عدم أحدهما فى تلك المرتبه ضرورياً، و إلا لزم اما ارتفاع الضدين أو اجتماعهما، و كلاهما محال.

و الوجه فيه ما عرفت من ان المعانده و المنافره بين الضدين إنما هى بلحاظ وجوديهما فى الخارج و إلا فلا معانده و لا مضاده بينهما أبداً، فإذا لا مانع من أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر بالرتبه، و لا يلزم عليه المحذور المذكور أصلاً، و اما عدم تقدم أحد الضدين على الآخر فليس من ناحيه المضاده بينهما، ليقال ان قضيتها اتحادهما فى الرتبه، بل من ناحيه انتفاء ملاك التقدم و التأخر.

و من هنا لم يعدوا من الوحدات المعبره فى التناقض أو التضاد وحده الرتبه و هذا منهم شاهد على عدم اعتبارها فيه.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) وجهاً رابعاً لاستحاله كون عدم أحد الضدين مقدمه للضد الآخر بأنه مستلزم للدور، فان التمانع بينهما لو كان موجباً لتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر من باب توقف المعلول على عدم مانعه لاقتضى ذلك توقف عدم كل منهما على وجود الضد الآخر من باب توقف عدم الشىء على وجود مانعه، فيلزم حينئذ توقف وجود كل منهما على عدم الآخر و توقف عدم كل منهما على وجود الآخر. و هذا محال.

و قد أورد عليه كما فى الكفايه بان توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلى، فان وجود السواد فى محل متوقف فعلا على عدم تحقق البياض فيه و اما توقف عدم الضد على وجود الآخر فهو شأنى، لا فعلى فلا دور.

و الوجه فى ذلك هو ان وجود الضد فى الخارج لا محاله يكون بوجود علته

التامه من المقتضى و الشرط و عدم المانع، و من الواضح ان توقف وجود المعلول على جميع اجزاء علته و منها عدم المانع فعلى، لأن للجميع دخلا فعلا في تحققه و وجوده في الخارج، و هذا معنى ان توقف وجود الضد على عدم الآخر فعلى، فانه من توقف وجود المعلول على عدم مانعه في ظرف تحقق المقتضى و الشرط.

و اما عدم الضد فلا يتوقف على وجود الضد الآخر فعلا، لأن عدمه يستند إلى عدم المقتضى له لا إلى وجود المانع في ظرف تحقق المقتضى مع بقيه الشرائط، ليكون توقفه عليه فعليا، بل يحتمل استحاله تحقق المقتضى له أصلا، لأجل احتمال ان يكون وقوع أحد الضدين في الخارج و عدم وقوع الآخر فيه منتهياً إلى تعلق الإراده الأزليه بالأول و عدم تعلقها بالثاني، فانها عله العلل و جميع الأسباب الممكنه لا بد أن تنتهى إلى سبب واجب و هو الإراده الأزليه فيكون عدم الضد عندئذ دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى، لا إلى وجود المانع، ليلزم الدور.

و ما قيل:- من أن هذا إنما يتم فيما إذا كان الضدان منتهيين إلى إرادته شخص واحد فان إرادته الضدين من شخص واحد محال سواء أ كانت الإرادتان منتهيتين إلى الإراده الأزليه أم لم تنتهيا إليها، فإذا أراد أحدهما فلا محاله يكون عدم الآخر مستنداً إلى عدم الإراده و المقتضى لا إلى وجود المانع. و اما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادته شخص فلا محاله يكون عدم أحدهما مستنداً إلى وجود المانع، لا- إلى عدم ثبوت المقتضى له، لفرض ان المقتضى له موجود و هو الإراده، فان إرادته الضدين من شخصين ليست بمحال- مدفوع بان عدم الضد هنا أيضا مستند إلى قصور في المقتضى، لا إلى وجود الضد الآخر مع تماميته، فان الإراده الضعيفه مع مزاحمتها بالإرادته القويه لا- تؤثر. لخروج متعلقها عن تحت القدره، فلا- يكون المغلوب منهما في إرادته قادراً على إيجاد متعلقها.

و ان شئت فقل: ان الفعلين المتضادين اما ان يلاحظا بالإضافة إلى شخص واحد أو بالإضافة إلى شخصين، فعلى الأول كان عدم ما لم يوجد منهما مستنداً إلى

عدم تعلق الإرادة به فعدمه لعدم مقتضيه لا لوجود المانع، و على الثاني يستند عدمه إلى عدم الشرط أعنى به عدم القدره على الإيجاد مع تعلق الإراده القويه بخلافه. و هذا التقريب أخص و امتن، فانه لا- يتوقف على انتهاء أفعال العباد إلى الإراده الأزليه حتى يرد عليه ان افعال العباد غير منتهيه إلى إرادته الله تعالى أولاً، و ليست إرادته سبحانه أزليه ثانياً، كما تقدم الكلام فيه مفصلاً فى بحث الطلب و الإراده.

و حاصل الاعتراض على ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده)- من أن وجود أحد الضدين إذا توقف على عدم الآخر لزم الدور، فان عدم الآخر أيضاً متوقف على وجود الأول توقف عدم الشيء على وجود مانعه- هو ان عدم أحد الضدين لا يستند إلى وجود الآخر أبداً بل يستند إلى عدم المقتضى أو عدم الشرط فالتوقف من طرف الوجود فعلى و اما من طرف العدم فلا توقف إلا على فرض محال و هو ان يفرض وجود المقتضى للوجود مع جميع شرائطه، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى دفع غائله استلزام الدور.

و لكنه يرد عليه ما أفاده فى الكفايه و حاصله ان المورد إذا سلم إمكان استناد عدم أحد الضدين إلى وجود الآخر و ان لم يتحقق ذلك خارجاً فمحذور الدور يبقى على حاله لا- محاله إذ كيف يمكن ان يكون ما هو من اجزاء العله لشيء معلولاً له بعينه. و اما إذا لم يسلم ذلك و ذهب إلى استحاله استناد عدم أحد الضدين إلى وجود الآخر كما هو مقتضى التقريب المتقدم فمعناه إنكار توقف أحد الضدين على عدم الآخر، فانه إذا استحال ان يكون شيء مانعاً عن ضده فكيف يمكن أن يقال ان ضده يتوقف على عدمه توقف الشيء على عدم مانعه.

و بعبارة واضحه ان المدعى انما هو توقف أحد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، فإذا فرض انه لا يمكن أن يكون مانعاً فكيف يمكن ان يكون عدمه موقوفاً عليه.



ثم ان المحقق الخوانسارى (قده) قد فصل بين الضد الموجود و الضد المعدوم و ربما نسب هذا التفصيل إلى شيخنا العلامة الأنصارى (قده) أيضاً بدعوى ان وجود الضد إنما يتوقف على عدم الضد الآخر إذا كان موجوداً، لا مطلقاً بمعنى ان المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدين فوجود الضد الآخر فى هذا المحل يتوقف على ارتفاع ذلك الضد، و اما إذا لم يكن مشغولاً به فلا يتوقف وجوده على عدمه و نتيجة ذلك هى ان عدم الضد الموجود مقدمه لوجود الضد الآخر دون عدم الضد المعدوم.

بيان ذلك: ان المحل اما أن يكون خالياً من كل من الضدين، و اما أن يكون مشغولاً بأحدهما دون الآخر، فعلى الأولى: فالمحل قابل لكل منهما بما هو مع قطع النظر عن الآخر، و قابليه المحل لذلك فعليه فلا يتوقف على شىء، فعندئذ إذا وجد المقتضى لأحدهما فلا محاله يكون موجوداً من دون توقفه على عدم وجود الآخر-مثلاً- إذا كان الجسم خالياً من كل من السواد و البياض فقابليته لعروض كل منهما عليه عندئذ فعليه، فإذا وجد مقتضى السواد فيه فلا محاله يكون السواد موجوداً، من دون أن يكون لعدم البياض دخل فى وجوده أصلاً..

فالنتيجه: ان وجود الضد فى هذا الفرض لا يتوقف على عدم الضد الآخر و على الثانى- فالمحل المشغول بال ضد لا يقبل ضدًا آخر فى عرضه، بداهه ان المحل غير قابل بالذات لعروض كلا الضدين معاً. نعم يقبل الضد الآخر بدلاً عنه، و عليه فلا محاله يتوقف وجود الضد الآخر على ارتفاع الضد الموجود، ضروره ان الجسم الأسود لا يقبل البياض كما ان الجسم الأبيض لا يقبل السواد، فوجود البياض لا- محاله- يتوقف على خلو الجسم من السواد ليقبل البياض، و كذا وجود السواد يتوقف على خلوه من البياض، ليكون قابلاً لعروض السواد، و هذا بخلاف الضد الموجود فانه لا يتوقف على شىء عدا ثبوت مقتضيه.

أقول: ان مرد هذا التفصيل إلى ان الأشياء محتاجه إلى العله و السبب في حدوثها لا في بقائها،فهى في بقائها مستغنيه.

بيان ذلك ان الحادث إذا كان في بقائه غير محتاج إلى المؤثر كان وجود الحادث المستغنى عن العله مانعاً عن حدوث ضده فلا محاله يتوقف حدوث ضده على ارتفاعه. و اما إذا كان الحادث محتاجاً في بقائه إلى المؤثر فان لم يكن لضده مقتض فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه، و ان كان له مقتض و لم يكن شرطه متحققاً فعدمه يستند إلى عدم شرطه، و ان كان شرطه أيضاً موجوداً و مع ذلك كان معدوماً فهو مستند إلى وجود مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده، اذن لا فرق بين الضد الموجود و غير الموجود في أن وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضده، بل يتوقف على عدم مقتضى ضده إذا كان مقتضى الشيء و شرطه موجوداً في الخارج.

إذا عرفت ذلك فلنأخذ بدرس هذه النقطة (استغناء البقاء عن المؤثر) مره في الأفعال الاختياريه، و مره أخرى في الموجودات التكوينية.

اما في الأفعال الاختياريه التى هى محل الخلاف فى المسأله فهى بديهيه البطالان و لو سلمنا انها صحيحه فى الموجودات التكوينية. و الوجه فى ذلك ما ذكرناه فى بحث الطلب و الإراده من ان الفعل الاختيارى مسبق باعمال القدره و الاختيار و هو - فعل اختياري للنفس - و ليس من مقوله الصفات، و واسطه بين الإراده و الأفعال الخارجيه، فالفعل فى كل آن يحتاج إليه، و يستحيل بقاؤه بعد انعدامه و انتفائه.

أو فقل: ان الفعل إذا كان تابعاً لأعمال قدره الفاعل فلا محاله كان الفاعل إذا أعمل قدرته فيه تحقق فى الخارج، و ان لم يعملها فيه استحال تحققه، و كذا ان استمر على أعمال القدره فيه استمر وجوده، و ان لم يستمر عليه استحال استمراره، و هذا واضح.

و على الجملة لا فرق بين حدوث الفعل الاختيارى و بقائه فى الحاجه إلى السبب و العله (و هو أعمال القدره) فان سر الحاجه و هو إمكانه الوجودى و فقره الذاتى

كامن في صميم ذاته و وجوده، مع ان البقاء هو الحدوث، غايه الأمر انه حدوث ثان و وجود آخر في مقابل الوجود الأول، و الحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله، و عليه فإذا تحقق فعل في الخارج من الفاعل المختار كالتكلم-مثلاً- الذي هو مضاد للسكوت، أو الحركة التي هي مضاده للسكون، أو الصلاة التي هي منافية للإزالة، فهذا الفعل كما انه في الآن الأول بحاجة إلى إعمال قدره فيه و الاختيار، كذلك بحاجة إليه في الآن الثاني و الثالث و هكذا، فلا يمكن ان نتصور استغناءه في بقائه عن الفاعل بالاختيار.

و على هذا الضوء لا- فرق بين الضد الموجود و المعدوم، إذ كما ان تحقق كل منهما في الزمان الأول كان متوقفاً على وجود مقتضيه (الاختيار و إعمال قدره) كذلك تحققه في الزمان الثاني كان متوقفاً عليه. و قد أشرنا آنفاً أن نسبة بقاء الضد الموجود في الآن الثاني كنسبه حدوث الضد المعدوم فيه في الحاجة إلى المقتضى و فاعل ما منه الوجود، فكما ان الأول لا يتوقف على عدم الثاني فكذلك الثاني لا يتوقف على عدم الأول.

أو فقل: ان كل فعل اختياري ينحل إلى أفعال متعددة بتعدد الآتات و الأزمان فيكون في كل آن فعل صادر بالإرادة و الاختيار، فلو انتفى الاختيار في زمان يستحيل بقاء الفعل فيه، و لذلك لا فرق بين الدفع و الرفع عقلاً إلا بالاعتبار هو ان الدفع مانع عن الوجود الأول و الرفع مانع عن الوجود الثاني، فكلاهما في الحقيقة دفع، و مثال ذلك ما إذا أراد المكلف فعل الإزالة دون الصلاة، فكما ان تحقق كل واحد منهما في الزمن الأول كان منوطاً باختياره و إعمال قدره فيه، فكذلك تحقق كل منهما في الزمن الثاني كان منوطاً باختياره و إعمال قدره فيه، فهما من هذه الناحية على نسبه واحده.

فالنتيجة: ان احتياج الأفعال الاختيارية إلى الإرادة و الاختيار من الواضحات الأولية فلا يحتاج إلى مؤونه بيان و إقامه برهان.

و أما فى الموجودات التكوينية فالامر أيضاً كذلك، إذ لا شبهه فى حاجه الأشياء إلى علل و أسباب فيستحيل ان توجد بدونها.

و سر حاجه تلك الأشياء بصوره عامه إلى العله و خضوعها لها هو ان الحاجه كامنه فى ذوات تلك الأشياء، لا فى أمر خارج عنها، فان كل ممكن فى ذاته مفتقر إلى الغير و متعلق به، سواء أ كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن، ضروره ان فقرها كامن فى نفس وجوده، و إذا كان الأمر كذلك فلا فرق بين الحدوث و البقاء فى الحاجه إلى العله، فان سر الحاجه و هو إمكان الوجود لا ينفك عنه، كيف فان ذاته عين الفقر و الإمكان، لا انه ذات لها الفقر.

و على أساس ذلك فكما ان الأشياء فى حدوثها فى أمس الحاجه إلى سبب و عله، فكذلك فى بقائها، فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن تلك الحاجه أو فقل: ان النقطه التى تنبثق منها حاجه الأشياء إلى مبدأ الإيجاد ليست هى حدوثها، لأن هذه النظرية تستلزم تحديد حاجه الممكن إلى العله من ناحيتين:

المبدأ و المنتهى.

اما من ناحيه المبدأ فلأنها توجب اختصاص الحاجه بالحوادث و هى الأشياء الحادثه بعد العدم، و اما إذا فرض ان للممكن وجوداً مستمراً بصوره أزليه لم تكن فيه حاجه إلى المبدأ، و هذا لا يطابق مع الواقع، إذ الممكن يستحيل وجوده من دون عله و سبب، و إلا انقلب الممكن واجباً و هذا خلف. و اما من ناحيه المنتهى فلأن الأشياء على ضوء هذه النظرية تستغنى فى بقائها عن المؤثر، و من الواضح انها نظريه خاطئه لا تطابق الواقع، كيف فان حاجه الأشياء إلى ذلك المبدأ كامنه فى صميم وجودها كما عرفت.

تلخص ان هذه النظرية بما انها تستلزم هذين الخطأين فى المبدأ، و توجب تحديده فى نطاق خاص و إطار مخصوص فلا يمكن الالتزام بها.

و الصحيح أن منشأ حاجه الأشياء إلى المبدأ و خضوعها له خضوعاً ذاتياً

هو إمكانها الوجودي و فقرها الواقعي.

و على ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا فرق بين الضد الموجود و الضد المعدوم فكما ان الضد المعدوم يحتاج في حدوثه إلى سبب و عله، كذلك الضد الموجود يحتاج في وجوده في الآن الثاني و الثالث، و هكذا إلى سبب و عله و لا يستغنى عنه في لحظه من لحظات وجوده، و نسبه حاجه الضد الموجود في بقاءه إلى السبب و العله، و الضد المعدوم في حدوثه إلى ذلك على حد سواء.

أو فقل: ان المحل كما انه في نفسه قابل لكل من الضدين حدوثاً، فان قابليته لذلك ذاتيه، كما ان عدم قابليته لقبول كليهما من ذاتياته، فوجود كل منهما و عروضه لذلك المحل منوط بتحقق علته، فعله أي منهما وجدت كان موجوداً لا محاله. كذلك حال المحل في الآن الثاني، فانه قابل لكل منهما بعين تلك النسبه فان بقاء الضد الموجود أو حدوث الضد الثاني منوط بوجود علته، فكما ان وجود الضد المعدوم في هذا الآن منوط بتحقيق علته كذلك بقاء الضد الموجود فنسبه تحقق عله و وجود ذلك الضد، و تحقق عله و وجود الضد الموجود في ذلك الآن على حد سواء، و عليه فعله و وجود أي منهما وجدت في تلك الحال كان موجوداً لا محاله بلا فرق بين الضد الموجود و المعدوم.

و قد تبين مما مر: ان المعلول يرتبط بالعله ارتباطاً ذاتياً و يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، فلا يعقل بقاء المعلول بعد ارتفاع العله، كما لا يمكن أن تبقى العله و المعلول غير باق. و قد عبر عن ذلك بالتعاصر بين العله و المعلول زماناً.

و قد يناقش في ذلك الارتباط: بأنه مخالف لظواهر عدّه من الموجودات الكونيه التي هي باقيه بعد انتفاء علتها، فهي تكشف عن عدم صحه قانون التعاصر، و انه لا مانع من بقاء المعلول و استمرار وجوده بعد انتفاء علته.

و ذلك كالعمارات التي بناها البنّاءون و آلاف من العمال فانها بعد انتهاء عمليه العماره و البناء تبقى سنين متطاوله. و كالجسور و الطرق و وسائل النقل الماديه و المكائن

و المصانع و ما شاكلها مما شاده المهندسون و الفنانون فى شتى ميادين العلم،فانها بعد أن انتهت عمليتها بيد هؤلاء الفنانين و العمال تبقى إلى أمد بعيد من دون عله مباشره لها.

و كالجبال و الأحجار و الأشجار و نحوها من الموجودات الطبيعیه على سطح الأرض فانها باقيه و لم تكن فى بقائها بحاجة إلى عله مباشره لها.

و الخلاصه:ان المناقش قد عارض قانون التعاصر بطواهر تلك الأمثله التى تكشف بظاها عن ان المعلول لا يحتاج فى استمرار وجوده و بقائه إلى عله، بل هو باق مع انتفاء علتة.

و الجواب عن تلك المناقشه:انها قد نشأت عن عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً كاملاً.و قد تقدم بيان ذلك،و قلنا هناك ان حاجه الأشياء إلى مبدأ و سبب كامنه فى صميم ذاتها و لا يمكن أن تملك حريتها بعد حدوثها.

و الوجه فى ذلك هو:ان عله تلك الأشياء و الظواهر حدوثاً غير علتها بقاء.و بما ان المناقش لم ينظر إلى عله تلك الظواهر لا حدوثاً و لا بقاء نظره عميقه صحيحه وقع فى هذا الخطأ،لأن ما هو معلول للمهندسين و البنائين و آلاف العمال فى بناء العمارات و الدور و صنع الطرق و الجسور و الوسائل الماديه الأخرى من المكائن و السيارات و غيرها إنما هو نفس عمليه صنعها و تصميمها نتيجة عدّه من الحركات و الجهود التى يقوم بها العمال و نتيجة تجميع المواد الخام من الحديد و الخشب و الآجر و غيرها من المواد لتصنيع السيارات و تعمير العمارات و تركيب سائر الآلات، و هذه الحركات هى المعلوله للعمال و الصادره عنهم و لذا تنقطع تلك الحركات بمجرد اضراب العمال عن العمل و كف أيديهم عنها.

و اما بقاء تلك الظواهر و الأشياء على وضعها الخاصّ فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعیه و حيويتها،و قوه الجاذبيه العامه التى تفرض عليها المحافظه على وضعها.نظير اتصال الحديد بما فيه القوه الكهربائيه فانها تجذب الحديد بقوه

جاذبيه طبيعیه تجره إليها آناً فآناً بحيث لو سلبت منه تلك القوه لا نقطع منه الجذب لا محاله.

و من ذلك تظهر حال بقيه الأمثله، فان بقاء الجبال على وضعها الخاصّ و موضعها المخصوص، و كذا الأحجار و الأشجار و المياه و ما شاكلها لخصائص طبيعیه كامنه فى صميم موادها، و القوه الجاذبيه العامه التى تفرض على جميع الأشياء الكونيه. و قد صارت عموميه تلك القوه فى يومنا هذا من الواضحات. و قد أودعها الله سبحانه و تعالى فى صميم هذه الكره الأرضيه للتحفظ على الكره و ما عليها على وضعها و نظامها الخاصّ فى حين انها تتحرك فى هذا الفضاء الكونى بسرعه هائله.

و على الجملة: بقاء تلك الظواهر، و الموجودات الممكنه و استمرار وجودها فى الخارج معلول لخصائص تلك المواد الطبيعیه المحافظه على هذه الظاهره من ناحيه، و القوه الجاذبه من ناحيه أخرى.

فبالنتيجه المحافظ على الموجودات الطبيعیه على وضعها الخاصّ و موضعها المخصوص هى خصائصها و الجاذبيه التى تخضع تلك الظواهر لها، و لا- تملك حريتها حدوثاً و بقاءً، إذأ فلا- وجه لتوهم ان تلك الظواهر فى بقائها و استمرار وجودها مالكة لحريتها و لا تخضع لمبدأ و سبب.

و نتيجه ذلك نقطتان متقابلتان:

الأولى- بطلان نظريه ان سر الحاجه إلى العله هو الحدوث لأن تلك النظرية مبنيه على أساس على عدم فهم معنى العليه فهما صحيحاً و تحديد حاجه الأشياء إلى العله فى إطار خاص و نطاق مخصوص لا يطابق مع الواقع.

الثانيه- صحه نظريه ان سر الحاجه إلى العله هو إمكان الوجود، فان تلك النظرية قد ارتكزت على أساس فهم معنى العليه فهما صحيحاً مطابقاً للواقع و ان حاجه الأشياء إلى المبدأ كامنه فى صميم وجودها فلا يمكن أن نتصور وجوداً متحرراً عن ذلك المبدأ.

و قد تلخص: ان الأشياء-بشئى ألوانها و اشكالها-خاضعه للمبدأ الأول خضوعاً ذاتياً. و هذا لا ينافى ان يكون تكوينها و إيجادها بمشيئه الله تعالى و أعمال قدرته كما فصلنا الحديث-من هذه الناحيه-فى بحث الطلب و الإراده. و قد وضعنا هناك الحجر الأساسى للفرق بين زاويه الأفعال الاختياريه و زاويه المعاليل الطبيعيه.

ثم انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا صحه نظريه ان منشأ الحاجه هو الحدوث فى الموجودات التكوينييه و انها تملك حريتها فى البقاء و لا- تخضع لمبدأ، إلا- انها بديهييه البطالان فى الأفعال الاختياريه التى هى محل الكلام فى المسأله، ضروره ان الفعل الاختيارى يستحيل بقاءه بعد ارتفاع الإراده و الاختيار إذ لا وجه للتفصيل بين الضد الموجود و المعدوم.

و يجدر بنا ان نختتم الحديث عن مقدميه عدم الضد للضد الآخر و عدم مقدميته و قد عرفت استحاله مقدميته. هذا بحسب الصغرى.

و اما الكبرى و هى وجوب مقدمه الواجب. فقد تقدم الكلام فيها، و قلنا هناك انه لا دليل على ثبوت الملازمه بين إيجاب شئ و إيجاب مقدمته، و ما ذكروه من الأدله على ذلك قد ناقشناها واحداً بعد واحد، بل ذكرنا هناك-مضافاً إلى ان الوجدان حاكم بعدم ثبوت الملازمه بينهما-ان إيجاب المقدمه شرعاً لغو محض فلا يترتب عليه أثر أصلاً.

الوجه الثانى-قد استدل بعضهم على ان الأمر بشئى يقتضى النهى عن ضده بان وجود الضد ملازم لترك الضد الآخر، و المتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بان يكون أحدهما واجباً و الآخر محرماً، و عليه فإذا كان أحد الضدين واجباً فلا محاله يكون ترك الآخر أيضاً واجباً، و إلا لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم و هو غير جائز.

أقول: هذا الدليل أيضاً مركب من مقدمتين:

الأولى-صغرى القياس، و هى ثبوت الملازمه بين وجود شئى و عدم ضده.



الثانية-كبراه و هي عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم.

اما المقدمه الأولى فلا إشكال فيها.

و اما المقدمه الثانيه فقد ذكروا ان المتلازمين لا بد ان يكونا متوافقين في الحكم فإذا كانت الإزالة-مثلا-واجبه فترك الصلاه الذى هو ملازم لفعل الإزالة لا محاله يكون واجباً لأنه يمتنع أن يكون محرماً لاستلزامه التكليف بالمحال، ولا فرق في ذلك بين الضدين اللذين لا- ثالث لهما كالحركه و السكون و ما شاكلهما، و الضدين اللذين لهما ثالث كالسواد و البياض و القيام و الجلوس و نحوهما، غايه الأمر انه على الفرض الأول كان الاستلزام من الطرفين، فكما ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر كذلك عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر. و اما على الفرض الثاني فوجود كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر دون العكس إذ يمكن انتفاؤهما معاً. و ذلك لأن ملاك دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده هو استلزام وجود ذلك الشىء لعدم ضده، و هو أمر يشترك فيه جميع الأضداد. و اما استلزام عدم الشىء لوجود ضده فهو و ان كان مختصاً بالضدين اللذين لا ثالث لهما إلا انه أجنبي عن ملاك الدلاله تماماً.

و على ذلك يظهر انه لا وجه لما يراه شيخنا الأستاذ(قده)من التفرقه بين ما إذا لم يكن للضدين ثالث، و ما إذا كان لهما ثالث فسلم الدلاله في الفرض الأول دون الثاني، فان ملاك الدلاله- كما عرفت- واحد، إذ بالتفصيل في غير موضعه كما سنعرض إلى ذلك إن شاء الله تعالى.

و الجواب عن ذلك ان العدى لا- يمكن الالتزام به هو كون المتلازمين مختلفين في الحكم، بان يكون أحدهما متعلقاً للأمر، و الآخر متعلقاً للنهى، لاستلزام ذلك التكليف بما لا يطاق، فلا يمكن أن يأمر الشارع باستقبال القبلة-مثلا-في بلدنا هذا أو ما يقربه من البلاد في الطول و العرض، و ينهى عن استدبار الجدى، لأن هذا تكليف بغير المقدور، بل لا يمكن النهى التزيهى عنه لكونه لغواً فلا

يترتب عليه أى أثر بعد فرض وجوب الاستقبال. و اما لزوم كونهما محكومين بحكم واحد و متوافقين فيه فلا موجب له أصلاً فان المحذور المتقدم - هو: لزوم التكليف بما لا - يطاق - كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم كذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام. و عليه فلا مقتضى لدفع المحذور بالفرض الأول دون الفرض الثانى، فان الالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى دليل يدل عليه، و لا دليل فى المقام، بل قام الدليل على خلافه، و ذلك لأن الشارع إذا أمر بأحد المتلازمين فالامر بالملازم الآخر لغو فإذا أمر باستقبال القبلة - مثلاً - فالامر باستدبار الجدى. أو كون اليمين على طرف المغرب و اليسار على طرف المشرق بلا - فائده، فان تلك الأمور من ملازمات وجود المأمور به فى الخارج، سواء أ كانت متعلقه للأمر أم لم تكن، و ما كان كذلك فلا يمكن تعلق الأمر به.

نعم لو توقف ترك الحرام خارجاً على الإتيان بفعل ما للملازمه بين ترك هذا الفعل و الوقوع فى الحرام وجب الإتيان به عقلاً. و اما شرعاً فلا، لعدم الدليل على سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجيه. و نظير ذلك ما تقدم فى بحث مقدمه الواجب من ان الإتيان بالمقدمه إذا كان عله تامه للوقوع فى الحرام من دون أن يتوسط بين المقدمه و ذيهها إرادته و اختيار للفاعل، و يجب تركها عقلاً لا شرعاً لعدم الدليل على حرمة تلك المقدمه لا حرمة نفسه و لا حرمة غيرهه.

اما الحرمة النفسية فلان المتصف بها إنما هو المسبب، لأنه مقدور للمكلف بواسطة قدره على مقدمته، و من الظاهر انه لا فرق فى المقدور بين كونه بلا - واسطه أو معها. و وجوب وجوده و ضرورته من قبل الإتيان بمقدمته لا يضر بتعلق التكليف به لأنه وجوب بالاختيار، فلا ينافى الاختيار. إذ لا وجه لصرف النهى المتعلق بالمعلول إلى علته كما عن شيخنا الأستاذ (قده) بدعوى ان العله مقدوره دون المعلول، ضروره ان المقدور بالواسطه مقدور و المعلول و ان

لم يكن مقدوراً ابتداءً، إلا انه مقدور بواسطة القدره على علته و هذا يكفى فى صحه تعلق النهى به.

و أما الحرمة الغيريه فقد تقدم انه لا دليل عليها لأن ثبوتها يبتنى على ثبوت الملازمه. و قد سبق ان الملازمه لم تثبت.

و بتعبير آخر: لا- شبهه فى ان مراد القائل بان المتلازمين لا- بد أن يكونا متوافقين فى الحكم: ليس توافقهما فى الإراده بمعنى الشوق المؤكد، و لا بمعنى إعمال القدره، فان الإراده بالمعنى الأول من الصفات النفسائيه، و ليست من سنخ الأحكام فى شىء. و بالمعنى الثانى و هو إعمال القدره فى شىء يستحيل أن يتعلق بفعل الغير لأنه ليس واقعاً تحت اختيار المولى و إرادته، بل مراده من ذلك ان اعتبار المولى أحد المتلازمين فى ذمه المكلف و إبرازه فى الخارج بمبرز يستلزم اعتبار الآخر فى ذمته أيضاً.

و لكن من الواضح جداً: انه لا ملازمه بين الاعتبارين أصلاً مضافاً إلى ما عرفت من ان الاعتبار الثانى لغو.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان الأمر كذلك فى النقيضين، و المتقابلين بتقابل العدم و الملكه، كالتكلم و السكوت، فان اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف لا يستلزم النهى عن نقيضه، و اعتبار عدمه، كما ان اعتبار الملكه فى ذمه المكلف لا يستلزم النهى عن عدمها، فالامر بالإزاله-مثلا- كما لا يستلزم النهى عن الصلاه المضاده لها، كذلك لا يستلزم النهى عن نقيضها و هو العدم البديل لها، ضروره ان المتفاهم منه عرفاً ليس إلا و جوب الإزاله فى الخارج، لا حرمة تركها و لذلك قلنا ان كل حكم شرعى متعلق بشىء لا ينحل إلى حكمين: أحدهما متعلق به، و الآخر بنقيضه.

أو فقل: ان النهى عن أحد النقيضين مع الأمر بالنقيض الآخر لغو فلا يترتب عليه أثر.

و بذلك يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الالتزام بان الأمر بأحد النقيضين يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص. و الأمر بأحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكة كالتكلم و السكوت-مثلا-يستلزم النهى عن الآخر باللزوم البين بالمعنى الأخص أيضاً، بل الأمر بأحد الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة و السكون يستلزم النهى عن الضد الآخر و لكن باللزوم البين بالمعنى الأعم.

و وجه الظهور هو، ما قد سبق من انه لا دلالة على الملازمه فى شىء من تلك الموارد حتى باللزوم البين بالمعنى الأعم، فضلاً عن البين بالمعنى الأخص، و ان الأمر لا يدل إلا على اعتبار متعلقه فى ذمه المكلف، و لا يدل على النهى عن تركه، بل قد عرفت ان النهى عنه لغو.

أضف إلى ذلك ما ذكرناه-سابقاً-من ان ملاك الدلالة فى المقام هو استلزام فعل الضد لترك الضد الآخر، و هو امر مشترك فيه بين الجميع، فلا يختص بالنقيضين و لا بالمتقابلين بتقابل العدم و الملكة و لا بالضدين الذين لا ثالث لهما، بل يعم الضدين الذين لهما ثالث أيضاً، لأن فعل أحدهما يستلزم ترك الآخر لا محاله. و اما استلزام ترك الشىء لفعل ضده فهو أجنبي عن ملاك الدلالة تماماً.

فالنتيجة ان ما هو ملاك الدلالة على تقدير تسليمه يشترك فيه الجميع، و لا يختص بغير الضدين الذين لهما ثالث فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من التفرقة لا يرجع إلى معنى محصل.

### شبهه الكعبى بانتفاء المباح

و هذه الشبهه ترتكز على ركيزتين:

الأولى-ان ترك الحرام فى الخارج يتوقف على فعل من الأفعال الوجوديه لاستحاله خلو المكلف من فعل ما، و كون من الأكوان الاختياريه، و عليه فإذا

لم يشتغل بغير الحرام وقع في الحرام لا محاله إذا كان الاشتغال بغير الحرام واجباً مقدمه لترك الحرام.

الثانيه-ان الفعل الاختياري يحتاج في حدوده و بقائه إلى المؤثر، فلا يستغنى الحادث في بقائه عن المؤثر كما لا يستغنى عنه في حدوده، فالنتيجه على ضوء هاتين الركيزتين هي أن ترك الحرام حدوداً و بقاء متوقف على إيجاد غيره من الأفعال الاختياريه في الخارج. و بما ان إيجاده مقدمه لترك الحرام فيكون واجباً بوجوب مقدمي، إذاً لا- يمكن فرض مباح في الخارج. و هذا معنى القول بانتفاء المباح و انحصار الأفعال بالواجب و الحرام.

و يرد عليه: ان الركيزه الثانيه و إن كانت في غايه الصحه و المثانه كما سبق إلا ان الأولى منهما واضحه البطلان. و الوجه في ذلك هو: ان ما ذكره الكعبي في هذه الركيزه اما مبتن على مانعيه وجود أحد الضدين عن الضد الآخر بدعوى ان فعل الحرام بما انه مضاد لغيره من الأفعال الوجوديه فلا- محاله يتوقف تركه على فعل ما من تلك الأفعال من باب توقف عدم الشيء على وجود مانعه. و اما مبتن على دعوى الملازمه بين حرمة شيء و وجوب ضده.

و لكن كلا الأمرين واضح الفساد.

اما الأمر الأول فقد تقدمت استحاله مانعيه وجود أحد الضدين عن الضد الآخر بصوره مفصله، فلا يكون عدم الضد مستنداً إلى وجود ضده، بل هو اما مستند إلى عدم مقتضيه، أو إلى وجود المقتضى للضد الآخر. و على هذا فلا يكون ترك الحرام متوقفاً على فعل ما غير الحرام من الأفعال الوجوديه، بل يكفي في عدمه عدم إرادته و عدم الداعي إليه، أو إرادته إيجاد فعل آخر. و كيف كان فلا يتوقف ترك الحرام على أحد تلك الأفعال، على ان الكبرى أيضا غير ثابتة، و هي وجوب مقدمه الواجب كما سبق.

و اما الأمر الثاني- فلما عرفت من انه لا دليل على سرايه الحكم من أحد

المتلازمين إلى الملازم الآخر.

نعم ربما يمكن أن يعلم المكلف بأنه لو لم يأت بفعل ما غير الحرام لوقع في الحرام باختياره و إرادته، فحينئذ و ان وجب الإتيان به فراراً عن الوقوع في الحرام إلا- ان وجوبه عقلي لا- شرعي كما تقدم، اذن فما أفاده الكعبي من انحصار الأفعال الاختيارية بالواجب و الحرام لا يرجع إلى معنى محصل. هذا تمام كلامنا في الضد الخاص.

و نتیجه جميع ما ذكرناه عده نقاط:

الأولى- ان هذه المسألة من المسائل الأصولية العقلية و ليست من المسائل الفقهية، و لا من المبادئ كما تقدم.

الثانية- ان العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثة و هذه الأجزاء تختلف من ناحيه استناد وجود المعلول إليها و استناد عدمه إلى تلك الأجزاء، فان وجوده مستند إلى الجميع في مرتبه واحده فلا- يمكن أن يستند إلى بعضها دون بعضها الآخر، و هذا بخلاف عدمه، فانه عند عدم المقتضى أو الشرط لا يستند إلى وجود المانع كما عرفت.

الثالثة- ان كبرى كون عدم المانع من المقدمات مسلمه إلا أن عدم أحد الضدين ليس مقدمه لوجود الضد الآخر، لما تقدم من استحاله مانعيه وجود أحد الضدين للضد الآخر بالوجهين السابقين «الدور و التفتيش عن حال المقتضيات و عدم إمكان فرض صورته يستند عدم الضد في تلك الصوره إلى وجود الضد الآخر» الرابعه- ان المانع إنما يكون متصفاً بالمانعيه عند ثبوت المقتضى مع بقيه الشرائط، ليزاحم المقتضى في تأثيره. و هذا معنى دخل عدمه في وجود المعلول.

الخامسه- إمكان ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر و قد عرفت ان هذا غير داخل في الكبرى المتسالم عليها، و هي ان اقتضاء المحال محال خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث انه قد أصر على استحاله

ثبوت المقتضى لكل منهما، و ان ذلك من مصاديق تلك الكبرى، و لكن قد سبق ان الأمر ليس كذلك فان تلك الكبرى إنما تتحقق في أحد موردين:

١- (اقتضاء شيء واحد بذاته امرين متنافيين في الوجود). ٢- (فرض ثبوت المقتضى لكل من الضدين بقيد الاجتماع و التقارن) و المقام ليس منهما في شيء.

السادس- ان التقدم أو التأخر الرتبي يحتاج إلى ملاك وجودي كما في صميم ذات الشيء لا في أمر خارج عنه، دون المعية في الرتبة، فانه يكفي في تحققها عدم تحقق ملاك التقدم أو التأخر خلافاً لشيخنا المحقق (قده) حيث قال: ان المعية في الرتبة أيضاً تحتاج إلى ملاك وجودي. و قد تقدم فساداه فلاحظ.

السابع- انه لا مقتضى لكون المتلازمين متوافقين في الحكم، بل قد سبق ان ذلك لغو فلا يترتب عليه أثر شرعي أصلاً. نعم الذي لا يمكن هو اختلافهما في الحكم كما مر.

الثامن- ان قياس المساواه إنما ينتج في المتقدم و المتأخر بالزمان، فان ما كان متحداً مع المتقدم أو المتأخر زماناً متقدماً أو متأخراً لا محاله، لا في المتقدم و المتأخر بالرتبة و الطبع. و سر ذلك ان ملاك التقدم و التأخر في الأولين أمر خارج عن مقتضى ذاتهما و هو وقوعهما في الزمان المتقدم و المتأخر، و مع قطع النظر عن ذلك فلا يقتضى أحدهما بذاته التقدم على شيء آخر و لا الآخر التأخر، فان المتقدم و المتأخر بالذات نفس اجزاء الزمان و ما يشبهها كالحركة و نحوها، و الحوادث الأخر إنما تتصف بهما بالعرض لا بالذات. و نتيجة ذلك هي ان كل ما كان واقعاً في الزمان المتقدم واجد لملاك التقدم، و كل ما كان واقعاً في الزمان المتأخر واجد لملاك التأخر، و كل ما كان واقعاً في الزمان المقارن واجد لملاك التقارن من دون اختصاص بحادث دون آخر. و ملاك التقدم و التأخر في الأخيرين أمر راجع إلى مقتضى ذاتهما فكل ما كان في صميم ذاته من الوجود أو العدم اقتضاء التقدم على شيء أو التأخر متقدماً عليه أو متأخراً لا محاله، و كل ما لم يكن فيه اقتضاء كذلك

فلا يعقل فيه التقدم أو التأخر و لو كان في رتبه ما فيه الاقتضاء.

التاسعه-بطلان التفصيل بين الضد المعدوم و الضد الموجود بتوقف وجود الأول على ارتفاع الثانى دون العكس.و قد عرفت ان منشأ هذا التفصيل توهم استغناء الباقي عن المؤثر.و قد تقدم الكلام فيه مفصلاً فراجع.

العاشره-بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من تسليم الدلاله على الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده فى النقيضين،و المتقابلين بتقابل العدم و الملكه،بل فى الضدين الذين لا ثالث لهما.و قد عرفت عدم الدلاله فى الجميع.

الحاديه عشره-قد تقدم انه على تقدير تسليم الملازمه فيما إذا لم يكن للضدين ثالث فلا بد من تسليمها فيما إذا كان لهما ثالث أيضاً،لأن ملاك الدلاله كما مر هو (استلزام فعل الشىء لترك ضده)أمر يشترك فيه جميع الأضداد،فلا وجه للتفصيل بينهما،كما عن شيخنا الأستاذ(قده).

الثانيه عشره-ان،ذهب إليه الكعبي من القول بانتفاء المباح لا يرجع إلى معنى محصل كما سبق.

## الضد العام

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو الضد العام فقد اختلفت كلماتهم فى كيفية دلالة الأمر بالشىء على النهى عنه بعد الفراغ عن أصل الدلاله-إلى ثلاثه أقوال:

الأول-ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام فالأمر بالصلاه-مثلا- عين النهى عن تركها،فقولنا صل عين قولنا:لا تترك الصلاه.

الثانى-ان الأمر بالشىء يدل على النهى عنه بالتضمن بدعوى انه مركب من طلب الفعل و المنع من الترك،فالمنع من الترك مأخوذ فى مفهوم الأمر فيكون دالا عليه بالتضمن.

الثالث-ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عنه بالدلاله الالتزاميه بالزوم البين



بالمعنى الأخص، أو البين بالمعنى الأعم.

أما القول الأول: فإن أريد من العينيه فى مقام الإثبات و الدلاله-أعنى بها ان الأمر بشىء و النهى عن تركه يدلان على معنى واحد و إنما الاختلاف بينهما فى التعبير فقط-فهذا مما لا إشكال فيه إذ من الواضح انه لا مانع من أبرار معنى واحد بعبارات متعددة و ألفاظ مختلفه فيبرزه تاره بلفظ و أخرى بلفظ آخر، و هكذا-مثلا-يمكن إبراز كون الصلاه على ذمه المكلف مره بكلمه «صل» و مره أخرى بكلمه لا- تترك الصلاه بان يكون المقصود من كلتا الكلمتين أبرار و جوبها و ثبوتها فى ذمه المكلف، لا ان المقصود من الكلمه الأولى إبراز و جوب فعلها و من الكلمه الثانيه إبراز حرمه تركها لثلاث تكون إحدى الكلمتين عين الأخرى فى الدلاله و الكشف. و هذا هو المقصود من الروايات الناهيه عن ترك الصلاه. و ليس المراد من النهى فيها النهى الحقيقى الناشئ من مفسده إلزاميه فى متعلقه، و لذلك لم يتوهم أحد حرمه ترك الصلاه و ان تاركها يستحق عقابين عقاباً لتركه الواجب، و عقاباً لارتكابه الحرام.

و هذا التعبير-أعنى به التعبير عن طلب شىء بالنهى عن تركه-امر متعارف فى الروايات فى باب الواجبات و المستحبات و فى كلمات الفقهاء(رض)فترى انهم يعبرون عن الاحتياط الواجب بقولهم لا- يترك الاحتياط. و عليه فمعنى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده هو انهما متحدان فى جهه الدلاله و الحكايه عن المعنى، فى مقابل ما إذا كانا متغايرين فى تلك الجبهه.

و على ضوء ذلك صح ان يقال: ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام بحسب المعنى و الدلاله عليه. فان أريد من العينيه: العينيه بهذا المعنى فهى صحيحه، و لا بأس بها، و لكن الظاهر ان العينيه بذلك المعنى ليست مراداً للقاتل بها كما لا يخفى.

و ان أريد بها العينيه فى مقام الثبوت و الواقع-أعنى بها كون الأمر بشىء

عين النهى عن تركه فى ذلك المقام و بالعكس-فيرد عليه انه ان أريد من النهى عن الترك طلب تركه المنطبق على الفعل إذ قد يراد من النهى عن الشىء طلب تركه كما هو الحال فى تروك الإحرام و الصوم، حيث يراد من النهى عن الأكل و الشرب و مجامعه النساء، و الارتماس فى الماء، و لمس المرأة، و لبس المخيط للرجال. و التكحل و النظر إلى المرأة، و المجادله، و غيرها مما يعتبر عدمه فى صحة الإحرام طلب ترك هذه الأمور فان هذا النهى لم ينشأ عن مبغوضيه تلك الأمور. و قيام مفسده إلزاميه بها، بل نشأ عن محبوبيه تركها، و قيام مصلحه إلزاميه به. و عليه لم يكن مثل هذا النهى نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسده ملزمه فى متعلقه، بل هو فى الواقع أمر، و لكن أبرز بصوره النهى فى الخارج-ان أريد ذلك فلا معنى له أصلاً، و ذلك: لأن ترك الترك و ان كان مغايراً للفعل مفهوماً إلا انه عينه مصداقاً و خارجاً، لأنه عنوان انتزاعى له، و ليس له ما يازاء فى الخارج ما عداه.

أو فقل: ان فى عالم التحقق و الوجود أحد شيئين لا ثالث لهما، أحدهما الوجود، و الثانى العدم البديل له. و اما عدم العدم فهو لا يتجاوز حد الفرض و التقدير: و ليس له واقع فى قبالتها و إلا لأمكن أن يكون فى الواقع إعدام غير متناهيه فان لكل شىء عدماً، و لعدمه عدم، و هكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهايه له. نعم انه عنوان انتزاعى منطبق على الوجود، و عليه فالقول بان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوه القول بان الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء، و هو قول لا معنى له أصلاً.

فالنتيجه: انه لا يمكن أن يراد من النهى عن الترك طلب تركه لاستلزام ذلك النزاع فى أن الأمر بالشىء يقتضى نفسه، و هذا النزاع لا محصل له أبداً.

و ان أريد بالنهى عن الترك النهى الحقيقى الناشئ عن مبغوضيه متعلقه، و قيام مفسده ملزمه به فالنهى بهذا المعنى و ان كان أمراً معقولاً فى نفسه إلا انه لا يمكن ان يراد فيما نحن فيه، و ذلك لاستحاله ان يكون بغض الترك متحداً مع

حب الفعل أو جزئه و ذلك لاستحاله اتحاد الصفتين المتضادتين فى الخارج.

و بعبارة واضحة: انه لا شبهه فى أن الأمر الحقيقى يباين النهى الحقيقى تبايناً ذاتياً، فلا اشتراك بينهما لا فى ناحية المبدأ و لا فى ناحية الاعتبار و لا- فى ناحية المنتهى. اما من ناحية المبدأ فلان الأمر تابع للمصلحة الإلزاميه فى متعلقه و النهى تابع للمفسده الإلزاميه فيه. و اما من ناحية الاعتبار فلما ذكرناه غير مره من ان حقيقه الأمر ليست إلا اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف، و إبرازه فى الخارج بمبرز كصيغه الأمر أو نحوها. و حقيقه النهى ليست إلا اعتبار المولى حرمة الفعل عليه، و جعله محروماً عنه، و إبرازه فى الخارج بمبرز من صيغه النهى أو ما شاكلها. و من الواضح ان أحد الاعتبارين أجنبى عن الاعتبار الآخر بالكليه. و اما من ناحية المنتهى فلان الأمر يمثل بإتيان متعلقه و النهى يمثل بترك متعلقه.

و على هذا الضوء فكيف يمكن القول بان الأمر عين النهى فهل هو عينه فى ناحية المبدأ أو فى ناحية المنتهى أو فى ناحية الاعتبار كل ذلك غير معقول.

فالتنتيجه اذن هى ان القول بالعينيه قول لا محصل له.

و من ذلك يظهر بطلان القول الثانى أيضاً، و هو القول بان النهى جزء من الأمر فان القول بالجزئيه أيضاً غير معقول ضروره انه كما لا- يمكن أن يكون النهى متحداً مع الأمر فى المراحل المتقدمه كذلك لا يمكن أن يكون جزؤه فى تلك المراحل و ما قيل: فى تعريف الوجوب من انه عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك لا يخلو عن ضرب مسامحه و لعل الغرض منه الإشاره إلى مفهوم الوجوب فى مقام تقريبه إلى الأذهان لا- انه تعريف له على التحقيق و إلا- فمن الواضح جداً ان المنع من الترك لم يؤخذ فى حقيقه الوجوب بأى معنى من المعانى الحدى فرضناه سواء أ كان إرادته نفسانيه، أم كان حكماً عقلياً، أو مجعولاً شرعياً فانه على الأول من الاعراض و هى من البسائط الخارجيه، و على الثانى فهو من الأمور

الانتزاعية العقلية، بمعنى ان العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى فعلا ما على ذمه المكلف مع عدم نصبه قرينه على الترخيص فى تركه. و من الظاهر انه أشدّ بساطه من الاعراض فلا يعقل له جنس و لا فصل، و على الثالث فهو من المجعولات الشرعية. و من الواضح انها فى غاية البساطه و لا يعقل لها جنس و فصل. نعم المنع من الترك لازم للوجوب لا انه جزؤه.

و على تقدير كون الوجوب مركباً فلا يعقل ان يكون مركباً من المنع من الترك لما عرفت من ان بغض الترك كما لا يمكن أن يكون عين حب الفعل كذلك لا يمكن أن يكون جزؤه.

و قد تحصل من ذلك ان النزاع فى عينه أمر بشىء للنهى عن ضده أو جزئيته له لا يرجع إلى النزاع فى معنى معقول.

و اما القول الثالث: و هو القول بان الأمر بشىء يستلزم النهى عن ضده العام فقد ذهب إليه جماعه و لكنهم اختلفوا فى ان الاقتضاء هل هو على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص بان يكون نفس تصور الوجوب كافياً فى تصور المنع من الترك، من دون حاجه إلى أمر زائد، أو انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم على قولين؟ فقد قرب شيخنا الأستاذ (قده) القول الأول، و قال: انه لا يبعد أن نكون دلالاته على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، و على تقدير التنزل عن ذلك فالدلاله الالتزاميه بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم مما لا إشكال فيه و لا كلام.

و التحقيق هو: عدم الاقتضاء. و الوجه فى ذلك هو ان دعوى استلزام الأمر بشىء النهى عن تركه باللزوم البين بالمعنى الأخص واضحه الفساد، ضروره ان الأمر ربما يأمر بشىء و يغفل عن تركه و لا يلتفت إليه أصلاً، ليكون كارهاً له فلو كانت الدلاله على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لم يتصور غفله الأمر عن الترك و عدم التفاته إليه فى مورد من الموارد، و من هنا قد اعترف هو (قده) أيضاً ببداهه إمكان غفله الأمر بشىء عن ترك تركه فضلاً عن ان يتعلق به طلبه، و هذا منه

يناقض ما أفاده من نفى البعد عن اللزوم البين بالمعنى الأخص.

و اما دعوى الدلاله الالتزاميه باللزوم البين بالمعنى الأعم فهي أيضا لا يمكن تصديقها.و ذلك لعدم الدليل عليها لا من العقل و لا من الشرع.

اما من ناحيه العقل فلأنه لا يحكم بالملازمه بين اعتبار الشارع وجوب شيء و اعتباره حرمه تركه،فان كلا من الوجوب و الحرمة يحتاج إلى اعتبار مستقل و التفكيك بينهما في مقام الاعتبار بمكان من الإمكان،و كذا لا يحكم العقل بالملازمه بين إرادته شيء و كراهه نقيضه،إذ قد يريد الإنسان شيئاً غافلاً عن تركه و غير ملتفت إليه،فكيف يكون كارهاً له.

و ان شئت فقل:ان القائل باستلزام وجوب شيء لحرمة تركه اما ان يدعى الحرمة النفسية،أو يدعى الحرمة الغيريه،و كلتا الدعويين فاسده:اما الدعوى الأولى فلان الحرمة النفسية انما تنشأ من مفسده إزاميه في متعلقها.و من الواضح انه لا مفسده في ترك الواجب فتركه ترك ما فيه المصلحه،لا فعل ما فيه المفسده.

فلو سلمنا وجود المفسده في ترك الواجب أحياناً فلا كليه لذلك بالبداهه،إذن لا مجال لدعوى الملازمه بين وجوب شيء و حرمة تركه،بل الوجدان حاكم بعدم ثبوتها.و اما الدعوى الثانيه:فلعدم ملاك الحرمة الغيريه فيه أولاً،لانتفاء المقدميه،و كونها لغواً ثانياً،لعدم ترتب أثر عليها من العقاب أو نحوه.و عليه فلا موضوع لدعوى الملازمه أصلاً.

و اما من ناحيه الشرع فلان ما دل على وجوب شيء لا يدل على حرمة تركه.

بداهه ان الحكم الواحد و هو الوجوب في المقام لا- ينحل إلى حكمين أحدهما يتعلق بالفعل و الآخر بالترك،ليكون تاركه مستحقاً لعقابين من جهه تركه الواجب و ارتكابه الحرام،و من هنا قلنا انه لا مفسده في ترك الواجب ليكون تركه محرماً، كما انه لا مصلحه في ترك الحرام ليكون واجباً.

و على الجملة فمن الواضح جداً ان الأمر بشيء لا يدل إلا على اعتباره في ذمه

المكلف بلا- دلالة له على اعتبار حرمه تركه، فالأمر بالصلاة-مثلاً-لا- يدل إلا- على اعتبار فعلها في ذمه المكلف، دون حرمه تركها، وهكذا. واما إطلاق المبعوض على ترك الواجب فهو بضرب من العناية و المسامحة، كما ان إطلاق المحبوب على ترك الحرام كذلك.

و قد تحصل من ذلك بشكل واضح انه لا ملازمه بين اعتبار شيء في ذمه المكلف و اعتبار حرمه نقيضه لا عقلا و لا شرعاً. و نتيجة مجموع ما ذكرناه نقطتان: الأولى- ان الأمر بشيء لا يقتضى النهى عن ضده العام لا بنحو العينيه أو الجزئيه و لا بنحو اللزوم. الثانية- ان القولين الأولين لا يرجعان إلى معنى معقول، دون القول الأخير. هذا تمام كلامنا في الضد العام.

## الكلام في ثمره المسأله

### اشاره

قد اشتهر بين الأصحاب ان الثمره تظهر فيما إذا وقعت المزاحمه بين واجب موسع كالصلاه-مثلاً-و واجب مضيق كالإزالة أو بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر، فعلى القول بعدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده يقع الواجب الموسع أو غير الأهم صحيحاً، إذ لا مقتضى لفساده أصلاً، فان المقتضى له إنما هو تعلق النهى به و لا نهى على الفرض، اذن يبقى الواجب على حاله من المحبوبيه و الملا-ك. و اما على القول بالاقتضاء فيقع فاسداً إذا كان عباده بضم كبرى المسأله الآتیه و هى: ان النهى فى العبادات يوجب الفساد.

و قد أورد على هذه الثمره بإيرادين متقابلين:

أحدهما- ما عن الشيخ البهائي (قده) من بطلان العباده مطلقاً حتى على القول بعدم الاقتضاء و ذلك لما يراه (قده) من اشتراط صحه العباده بتعلق الأمر بها فعلاً، و على هذا فلا محاله تفسد عند المزاحمه بالواجب الأهم أو المضيق، سواء

فيه القول بالاعتناء و عدمه، ضروره ان الأمر بشيء لو لم يقتض النهى عن ضده فلا شبهه فى انه يقتضى عدم الأمر به، لاستحاله تعلق الأمر بالضدين معاً، فإذا كانت العباده المضاده غير مأمور بها فعلاً فلا محاله تقع فاسده، لفرض ان صحه العباده مشروطه بكونها مأموراً بها، و بما انه لا أمر فى المقام على الفرض فلا صحه لها لانتفائها بانتفاء شرطها.

ثانيهما- ما عن جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) من صحه العباده مطلقاً حتى على القول باعتناء الأمر بالشىء النهى عن ضده. و الوجه فى ذلك هو ان صحتها على القول بعدم الاعتناء واضحه، لعدم المقتضى للفساد أصلاً بناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحه العباده بقصد الأمر، بل المعتبر فيها هو إضافتها إلى المولى بنحو من أنحاء الإضافه. و اما على القول بالاعتناء فالعباده كالصلاه- مثلاً- و ان كانت منهيّاً عنها إلا ان هذا النهى بما انه نهى غيرى نشأ عن مقدميه تركها أو عن ملازمته لفعل المأمور به فى الخارج و لم ينشأ عن مفسده فى متعلقه فلا يكون موجباً للفساد. و من هنا قالوا: ان مخالفه الأمر و النهى المقدميين لا توجب بعداً و سر ذلك ما سبق من أن النهى الغيرى المقدمى لا يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه و كونه مبغوضاً للمولى لئلا يمكن التقرب به، فان المبعد لا يمكن التقرب به.

و على ضوء ذلك فالعباده باقيه على ما كانت عليه من المصلحه و المحبوبيه الذاتيه الصالحه للتقرب بها، و النهى المتعلق بها- بما انه غيرى- لا يمنع عن التقرب بها و على الجمله فبناء على ما هو الصحيح من عدم اشتراط صحه العباده بقصد الأمر و كفايه قصد الملاك فصحتها عندئذ تدور مدار تحقق الملاك بلا فرق بين القول بالاعتناء و القول بعدمه، و بما انها واجده للملاك على كلا القولين فهى تقع صحيحه، اذن فلا ثمره.

أقول: اما الإيراد الأول- فيردّه: ما ذكرناه فى بحث التعبدى و التوصلى

مفصلاً، و سنتعرض لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى أيضاً من ان المعتبر في صحه العباده هو قصد القربه بأى وجه تحقق لا خصوص قصد الأمر، لعدم دليل خاص يدل عليه، اذن لا فرق بنظر العقل في حصول التقرب بين وجود الأمر و عدمه إذا كان الفعل واجداً للملاك و قصد التقرب به.

و اما الإيراد الثانى-فيظهر حاله مما سنبينه إن شاء الله تعالى.

فقول:تحقيق الحال فى الثمره المزبوره يستدعى الكلام فى مقامين:

الأول-فيما إذا وقعت المزامحه بين واجب موسم كالصلاه-مثلا-و واجب مضيق كالإزاله.الثانى-فيما إذا وقعت المزامحه بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر كما إذا وقعت المزامحه بين الصلاه فى آخر الوقت و الإزاله بحيث لو اشتغل بالإزاله فاتته الصلاه.

اما الكلام فى المقام الأول-فقد اختار المحقق الثانى(قده)و تبعه جماعه من المحققين تحقق الثمره فيه،فعلى القول بالاعتضاء تقع العباده فاسده و على القول بعدمه تقع صحيحه.

بيان ذلك انا قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الافراد ان الصحيح هو تعلقها بالطبائع الملغاه عنها جميع الخصوصيات و التشخصات دون الافراد،و على هذا فالمأمور به هو الطبيعه المطلقه،و مقتضى إطلاق الأمر بها ترخيص المكلف فى تطبيق تلك الطبيعه على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه من الافراد العرضيه و الطويله،و لكن هذا إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك مانع عن التطبيق،و اما إذا كان مانع عنه كما إذا كان بعض افرادها منهيّاً عنه فلا محاله يقيد إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعه بغير هذا الفرد المنهى عنه،لاستحاله انطباق الواجب على الحرام.

و يترتب على ذلك انه بناء على القول باقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده كان الفرد المزامح من الواجب المطلق منهيّاً عنه فيقيد به إطلاق الأمر به، كما هو



الحال فى بقيه موارد النهى عن العبادات، لاستحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب، و نتيجته ذلك التقييد هى وقوعه فاسداً بناءً على عدم كفايه اشتماله على الملاك فى الصحه.

أو فقل: ان الأمر بالشىء لو كان مقتضياً للنهى عن ضده كان الفرد المزاحم منهيأً عنه لا محاله، و عليه فلا يجوز تطبيق الطبيعه المأمور بها عليه، و بضميمه المسأله الآتية و هى ان النهى فى العبادات يوجب الفساد يقع فاسداً.

و اما بناء على القول بعدم الاقتضاء فغايه ما يقتضيه الأمر بالواجب المضيق هو عدم الأمر بالفرد المزاحم، لاستحاله الأمر بالضدين معاً، و هذا لا يقتضى فساده.

و الوجه فى ذلك ما عرفت من ان متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعه و خصوصيه الافراد جميعاً خارجه عن حيز الأمر، و المفروض ان القدره على صرف الوجود منها تحصل بالقدره على بعض وجوداتها و افرادها و ان لم يكن بعضها الآخر مقدوراً. و من الواضح ان التكليف غير مشروط بالقدره على جميع افرادها العرضيه و الطولييه، ضروره انه ليست طبيعه تكون مقدوره كذلك، و عليه فعدم القدره على فرد خاص من الطبيعه المأمور بها و هو الفرد المزاحم بالأهم لا- ينافى تعلق الأمر بها، فان المطلوب هو صرف وجودها و هو يتحقق بإيجاد فرد منها فى الخارج، فالقدره على إيجاد فرد واحد منها كاف فى تعلق الأمر بها.

و على هذا الضوء يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الافراد، ضروره انه لا فرق بينه و بين غيره من الافراد من هذه الجهه أصلاً.

و بتعبير آخر: انه لا موجب لتقييد إطلاق المأمور به على هذا القول بغير الفرد المزاحم للواجب المضيق، فان الموجب لذلك إنما هو تعلق النهى به، و حيث لا نهى على الفرض فلا موجب له أصلاً، و عندئذ فغايه ما يقتضيه الأمر

بالواجب المضيق هو عدم الأمر به، و من الواضح انه غير مانع من انطباق الطبيعه المأمور بها عليه، إذ الافراد جميعاً فى عدم تعلق الأمر بها و عدم اتصافها بالواجب على نسبه واحده، و لا فرق فى ذلك بين الفرد المزاحم للواجب المضيق و غيره، فان متعلق الأمر الطبيعه الجامعه بين الافراد بلا دخل شىء من الخصوصيات و التشخصات فيه، و لذا لا يسرى الوجوب منها إلى تلك الافراد.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ضابط الامتثال انطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج.

فالتتيجه-على ضوء هاتين الناحيتين-هى صحه الإتيان بالفرد المزاحم لاشتراكه مع بقيه الافراد فى كلتا الناحيتين.

نعم يمتاز عنها فى ناحيه ثالثه و هى ان الفرد المزاحم غير مقدور شرعاً و هو فى حكم غير المقدور عقلاً، إلا انها لا تمنع عن الصحه و حصول الامتثال به، لأن الصحه تدور مدار الناحيتين الأوليين، و هذه الناحيه أجنبيه عما هو ملاك الصحه، ضروره ان المكلف لو عصى الأمر بالواجب المضيق و أتى بهذا الفرد المزاحم لوقع صحيحاً، لانطباق المأمور به عليه.

و ان شئت فقل: ان ما كان مزاحماً للواجب المضيق و ان كان غير مقدور شرعاً إلا- انه ليس بمأمور به، و ما كان مأموراً به و مقدوراً للمكلف و هو صرف وجود الطبيعه بين المبدأ و المنتهى غير مزاحم له. و على ذلك الأساس صح الإتيان بالفرد المزاحم، فان الانطباق قهرى و الاجزاء عقلى.

و نتيجه ما أفاده المحقق الثانى (قده) هى ان الفرد المزاحم بناء على القول بالاقضاء حيث انه كان منهيماً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به، و عليه فلا اجزاء لدورانه مدار الانطباق. و بناء على القول بعدم الاقضاء حيث انه ليس بمنهى عنه ينطبق عليه المأمور به فيكون مجزياً.

و قد أورد على هذا التفصيل شيخنا الأستاذ (قده) بان ذلك انما يتم بناء

على ان يكون منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ على هذا الأصل يمكن ان يقال ان العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدره على الواجب فى الجملة و لو بالقدره على فرد منه، فإذا كان المكلف قادراً على الواجب و لو بالقدره على فرد واحد منه لا- يكون التكليف به قبيحاً، و بما ان الواجب الموسع فى مفروض الكلام مقدور من جهه القدره على غير المزاحم للواجب المضيق من الافراد، فلا يكون التكليف به قبيحاً.

و عليه فعلى القول بالاعتضاء بما أن الفرد المزاحم منهى عنه لا ينطبق عليه الأمور به فلا يكون مجزياً. و على القول بعدم الاعتضاء حيث انه ليس بمنهى عنه ينطبق عليه الأمور به فيكون مجزياً. اذن ما ذكره المحقق الثانى (قده) من التفصيل متين.

و اما إذا كان منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك - كما هو الصحيح - لا حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلا- يتم ما ذكره، و لا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بقصد الأمر أصلاً. فهانذا دعويان: الأولى - ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف اقتضاء نفس التكليف ذلك لا حكم العقل.

الثانية - ان التفصيل المزبور لا يتم على هذا الأصل.

اما الدعوى الأولى - فلان الغرض من التكليف جعل الداعى للمكلف نحو الفعل. و من الواضح ان هذا المعنى بنفسه يستلزم كون متعلقه مقدوراً، لاستحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً، فإذا كان التكليف بنفسه مقتضياً لاعتبار القدره فى متعلقه فلا تصل النوبه إلى حكم العقل بذلك، ضروره ان الاستناد إلى أمر ذاتى فى مرتبه سابقه على الاستناد إلى أمر عرضى. و ان شئت فقل: إن الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل. و من الواضح امتناع الانبعاث نحو الممتنع، و حصول الداعى له إلى إيجادها، فإذا امتنع الانبعاث و الداعويه امتنع جعل التكليف لا محاله.

و اما الدعوى الثانيه-فهى مرتبه على الدعوى الأولى،و ذلك لأن التكليف إذا كان بنفسه مقتضياً لاعتبار القدره فى متعلقه فلا محاله ينحصر متعلقه بخصوص الافراد المقدوره،فتخرج الافراد غير المقدوره عن متعلقه.

و على الجملة:فنتيجه اقتضاء نفس التكليف ذلك-أى اعتبار القدره-هى ان متعلقه حصه خاصه من الطبيعه،و هى الحصه المقدوره.و اما الحصه غير المقدوره خارجه عن متعلقه و ان كانت من حصه نفس الطبيعه،إلا-انها ليست من حصتها بما هى مأمور بها،و متعلقه للتكليف.و على ذلك فالفرد المزاحم بما انه غير مقدر شرعاً-و هو فى حكم غير المقدر عقلاً-خارج عن حيز الأمر و لا يكون مصداقاً للطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها،فان انطباق الطبيعه المأمور بها عليه يتوقف على عدم تقييدها بالقدره.و حيث انها كانت مقيده بها-على الفرض-امتنع انطباقها على ذلك الفرد،ليحصل به الامتثال.أو فقل:ان الطبيعه إذا كانت مقيده بالقدره لا تنطبق على الفرد الفاقد لها،بداهه عدم إمكان انطباق الحصه المقدوره على افراد الحصه غير المقدوره،فان كل طبيعه تنطبق على افرادها،و لا تنطبق على افراد غيرها.

و على هذا الضوء فلو بنينا على اشتراط صحه العباده بتعلق الأمر بها فعلاً، ليكون الإتيان بها بداعى ذلك الأمر،و عدم كفايه قصد الملاك فلا مناص من الالتزام بفساد الفرد المزاحم على كلا القولين.اما على القول بالاقتضاء فالأنه متعلق للنهى.و اما على القول بعدم الاقتضاء فلتقييد الطبيعه المأمور بها بالقدره المانع من انطباقها عليه.

و قد تحصل من مجموع ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)نقطتان:

الأولى-عدم تماميه ما ذكره المحقق الثانى(قده)من التفصيل بين القول بالاقتضاء و القول بعدمه.

الثانية-انه لا بد من الالتزام بتفصيل آخر،و هو ان منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف ان كان حكم العقل من باب قبح تكليف العاجز،فما أفاده المحقق الثاني(قده)صحيح،و لا مناص من الالتزام به،و ان كان اقتضاء نفس التكليف ذلك،و ان البعث بذاته يقتضى ان يكون متعلقه مقدوراً سواء أ كان للعقل حكم فى هذا الباب أم لم يكن،فلا يتم ما أفاده المحقق الثاني(قده)إذ لا ثمره عندئذ،فان الفرد المزاحم للواجب المضيق محكوم بالفساد مطلقاً،حتى على القول بعدم الاقتضاء كما عرفت.

هذا كله بناء على القول باشتراط صحة العباده بتعلق الأمر بها فعلاً،و عدم كفايه قصد الملاك.

و اما إذا بنينا على كفايه الاشتمال على الملاك فى الصحة فلا بد من الالتزام بصحة الفرد المزاحم على كلا القولين لأنه تام الملاك حتى بناء على القول بكونه منهياً عنه،و ذلك لأن النهى المانع عن صحة العباده و التقرب بها إنما هو النهى النفسى،فانه يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه موجب لاضمحلال ما فيه من المصلحه الصالحه للتقرب بفعل يكون مشتملاً عليها،دون النهى الغيرى،فانه لا يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه،ليكشف عن عدم تماميه ملاك الأمر.

أو فقل:ان النهى النفسى بما انه ينشأ من مفسده فى متعلقه فيكون مانعاً عن التقرب به لا محاله،و النهى الغيرى بما انه لم ينشأ من مفسده فى متعلقه بل ينشأ من أمر آخر،فلا محاله لا يكون مانعاً عن التقرب،لأن متعلقه باق على ما كان عليه من الملاك الصالح للتقرب به،هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا فى بحث التعبدى و التوصلى ان قصد الملاك كاف فى صحة العباده،و ان صحتها لا- تتوقف على قصد الأمر بخصوصه،لعدم دليل يدل على اعتبار أزيد من قصد التقرب بالعمل فى وقوعه عباده،و هو إضافته إلى المولى بنحو من أنحاء الإضافه و اما تطبيق ذلك على قصد الأمر أو غيره من الدواعى القريبه فانما هو بحكم العقل

و من الواضح انه لا فرق بنظر العقل فى حصول التقرب بين قصد الأمر و قصد الملاك، فهما من هذه الناحيه على نسبه واحده.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى صحه الفرد المزاحم مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده المحقق الثانى(قده)من التفصيل بين القولين كما لا يتم على القول باشتراط صحه العباده بقصد الأمر- كما عرفت- كذلك لا يتم على القول بكفايه قصد الملاك، فان الصغرى- و هى كون الفرد المزاحم تام الملاك- ثابتة، و الكبرى- و هى كفايه قصد الملاك- محرزة فالتتيجه من ضم الصغرى إلى الكبرى هى: صحه الفرد المزاحم حتى بناء على كونه منهيّاً عنه.

و نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى- فساد ما اختاره المحقق الثانى(قده)من التفصيل بين القولين مطلقاً، أى سواء القول فيه باشتراط صحه العباده بقصد الأمر، و عدم كفايه قصد الملاك، أو القول بعدم اشتراط صحتها بذلك، و كفايه قصد الملاك كما مر.

الثانية- ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لا- حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ضروره ان الاستناد إلى أمر ذاتى سابق على الاستناد إلى أمر عرضى.

الثالثه- ان الفرد المزاحم- هنا- تام الملاك، و ان قصد الملاك كاف فى صحه العباده.

الرابعه- ان المانع من صحه العباده، و التقرب بها إنما هو النهى النفسى لا النهى الغيرى، لأن النهى الغيرى لا ينشأ من مفسده فى متعلقه ليكون كاشفاً عن عدم تماميه ملاك الأمر.

و لنأخذ الآن بدرس هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فيرد عليها: ان ما أفاده(قده)من التفصيل بين القول

بان منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و القول بان منشأ اعتباره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار فيسلم ما ذكره المحقق الثاني(قده)على الأول دون الثاني-لا يرجع إلى معنى محصل،بناء على ما اختاره(قده)من استحاله الواجب المعلق،و تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه.

بيان ذلك ان الأمر في الواجب الموسع و ان تعلق بالطبيعه،و بصرف الوجود منها،إلا-انه أيضا مشروط بالقدره عليها.و من الواضح ان القدره عليها لا يمكن إلا بان يكون بعض وجوداتها،و افرادها-و لو كان واحداً منها- مقدوراً للمكلف.و اما لو كان جميع افرادها و وجوداتها غير مقدور له،و لو كان ذلك في زمان واحد،دون بقيه الأزمنه،فلا يمكن تعلق التكليف بنفس الطبيعه، و بصرف وجودها في ذلك الزمان الذى فرضنا ان الطبيعه غير مقدوره فيه بجميع افرادها،إلا على القول بصحة الواجب المعلق،و حيث ان الواجب الموسع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع افراده فلا يعقل تعلق الطلب به عندئذ،ليكون انطباقه على الفرد المزاحم في الخارج قهرياً و أجزاءه عن المأمور به عقلياً إلا بناء على صحة تعلق الطلب بأمر متأخر مقدور في ظرفه،و لا يفرق في ذلك بين أن يكون منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف حكم العقل بقبح تكليف العاجز و ان يكون منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار.

و بتعبير ثان-انه بناء على اشتراط صحة العباده بوجود الأمر فعلا، و الإغماض عما سنتعرض له من صحة تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب فان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)إنما يتم بناء على إمكان تعلق الوجوب بأمر متأخر على نحو الواجب المعلق،إذ على ذلك لا-مانع من تعلق الأمر بالعباده الموسعه في حال مزاحمتها بالواجب المضيق على نحو يكون الوجوب فعلياً،و الواجب امراً استقبالياً،لاستحاله تعلق الأمر بها على نحو يكون الواجب أيضاً حالياً،لأنها

فى تلك الحال غير مقدوره للمكلف بجمع افرادها.

و اما بناء على وجهه نظره (قده) من استحاله الواجب المعلق و عدم إمكان تعلق الطلب بأمر استقبالى مقدور فى ظرفه فلا مناص من القول بفساد الفرد المزاحم مطلقاً، حتى على القول بان منشأ اعتبار القدره هو الحكم العقلى المزبور و ذلك لعدم إمكان طلب صرف وجود الطبيعه المأمور بها المزاحمه بالواجب المضيق عندئذ، ليكون انطباقه على ما أتى به المكلف فى الخارج قهرياً، و الاجزاء عقلياً. فالنتيجه ان ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل بين القول بان منشأ اعتبار القدره فى صحه التكليف هو حكم العقل و القول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار، فعلى الفرض الأول تظهر الثمره فى المسأله، دون الفرض الثانى: غير تام على مسلكه (قده) و اما على مسلك من يرى صحه الواجب المعلق فلا بأس به. نعم إذا كان للواجب افراد عرضيه، و كان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق دون جميعها لثم ما أفاده (قده) إذ حينئذ يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه المقدوره بالقدره على بعض أفرادها، بناء على القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل بقبح خطاب العاجز، كما إذا وقعت المزاحمه بين بعض الافراد العرضيه للصلاه-مثلاً- و إنقاذ الغريق كما فى مواضع التخيير بين القصر و الإتمام، فانه قد يفرض ان الصلاه تماماً مزاحمه مع الإنقاذ، لعدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال دون الصلاه قصراً فيما إذا تمكن المكلف من الجمع بينها و بين الإنقاذ، ففى هذا الفرض و ان كان اللازم على المكلف الإتيان بالصلاه قصراً، لثلاث- يفوت منه الواجب المضيق، و لا- يجوز له اختيار فرد آخر منها فى مقام الامتثال- و هو الصلاه تماماً- لأن اختياره يوجب تفويت الواجب الأهم، و لكن إذا عصى الواجب الأهم و اختار ذلك الفرد فلا مناص من الالتزام بصحته، لانطباق الطبيعه المأمور بها و هى طبيعى الصلاه الجامع بين



القصر و التمام عليه،لفرض كون تلك الطبيعه مقدوره بالقدره على فرد منها، فإذا كانت مقدوره فلا مانع من تعلق الأمر بها بناء على ان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل.اذن صح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه.نعم بناء على القول بان منشأ اعتبار القدره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم،لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه،إذ على هذا القول -كما عرفت-يكون المأمور به حصه خاصه من الطبيعه،و هي الحصه المقدوره.

و من الواضح انها لا تنطبق على الفرد المزاحم.

و قد تلخص ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من التفصيل و-ان تم على هذا الفرض-إلا ان ذلك الفرض خارج عن مورد كلام المحقق الثانى(قده)الذى كان محلاً- للكلام فى المقام،و هو(ما إذا كان الواجب ذا افراد طويله،و كان بعضها مزاحماً بواجب مضيق).

ثم لو تنزلنا عن ذلك،و سلمنا ان شيخنا الأستاذ(قده)من القائلين بالواجب المعلق،و يرى جواز تعلق الطلب بأمر متأخر مقدور فى ظرفه،إلا انه مع ذلك لا يتم ما أفاده،بيان ذلك ان المطلق المتعلق للطلب لا يخلو من أن يكون شمولياً و ان يكون بديلاً،و المطلق الشمولى و ان كان خارجاً عن محل الكلام فى المقام-حيث ان محل الكلام فى المطلق البدلى-إلا انا نتعرض له لشيء من التوضيح للمقام فنقول:إن المطلق إذا كان شمولياً فلا محاله ينحل الحكم المتعلق به بانحلال افراده،فيثبت لكل واحد منها حكم مستقل مغاير للحكم الثابت لفرد آخر.و هذا واضح.

و عليه فإذا كان بعض افراده مزاحماً بواجب مضيق فلا محاله يسقط حكمه من جهه المزاحمه،لكونه غير مقدور للمكلف شرعاً،و ما كان كذلك يستحيل تعلق الطلب به،و لا يفرق فى ذلك بين القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل،و القول بان منشأ اقتضاء نفس التكليف ذلك،فان الممنوع شرعاً كالممتنع

عقلاً، إذن لا يمكن الحكم بصحة ذلك الفرد المزاحم مع قطع النظر عما سيجيء من صحه تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب.

و اما إذا كان بدلاً كما هو محل الكلام فى المقام فبناء على ما هو الصحيح من أن الأوامر متعلقه بالطبائع دون الافراد فمتعلق الأمر هو صرف وجود الطبيعه الجامع بين الحدين، أو فقل: الجامع بين الافراد العرضيه و الطولييه بلا دخل شىء من الخصوصيات و التشخيصات الخارجيه فيه.

و من هنا قد ذكرنا غير مره ان معنى الإطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شىء منها فى متعلق الحكم واقعاً لا الجمع بينها و دخل الجميع فيه. و من الواضح جداً ان وجوب شىء كذلك لا- ينافى وجوب شىء آخر فى عرضه، ضروره انه لا منافاه بين وجوب الصلاه-مثلا- فى مجموع وقتها-و هو ما بين الزوال و المغرب-و بين وجوب الإزاله أو إنقاذ الغريق أو نحو ذلك فى ذلك الوقت، إذ المفروض ان المطلوب إنما هو صرف وجود الصلاه فى مجموع هذه الأزمنه لا فى جميعها، و من المعلوم انه يكفى فى كونه مقدوراً للمكلف القدره على فرد واحد منها، و إذا كان مقدوراً صح تعلق الطلب به سواء أ كان هناك واجب آخر فى تلك الأزمنه أم لم يكن، فان وجوب واجب آخر إنما ينافى وجوب الصلاه إذا كان وجوبها فى جميع تلك الأزمنه لا فى مجموعها، و المفروض انها ليست بواجبه فى كل من تلك الأزمنه لينافى وجوبها وجوب واجب آخر، بل هى واجبه فى المجموع، و عليه فلا ينافيه وجوب شىء آخر فى زمان خاص.

نعم وجوب واجب آخر ينافى ترخيص انطباق صرف وجود الطبيعه على الفرد فى ذلك الزمان، و لا يفرق فى ذلك بين القول بان منشأ اعتبار القدره فى فعليه التكليف هو حكم العقل، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك، إذ على كلا القولين لو عصى المكلف الأمر بالواجب المضيق و أتى بالفرد المزاحم به صح لانطباق الأمور به عليه.

و السر في ذلك ان التكليف بنفسه لا يقتضى أزيد من ان يكون متعلقه مقدوراً و لو بالقدره على فرد منه لثلا يكون البعث نحوه لغواً و ممتنعاً، لأن الغرض منه جعل الداعى له ليحرك عضلاته نحو الفعل بالإرادته و الاختيار. و من الواضح ان جعل الداعى إلى إيجاد الطبيعه المقدوره و لو بالقدره على فرد منها بمكان من الوضوح.

و بتعبير آخر: ان الشارع لم يأخذ القدره في متعلق أمره على الفرض، بل هو مطلق من هذه الجبهه غايه ما في الباب ان التكليف المتعلق به يقتضى ان يكون مقدوراً من جهه ان الغرض منه جعل الداعى إلى إيجادها، و جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً أو شرعاً ممتنع. و من الواضح ان ذلك لا يقتضى أزيد من إمكان حصول الداعى المكلف، و هو يحصل من التكليف المتعلق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فرد منها، لتمكنه من إيجادها في الخارج، و لا يكون ذلك التكليف لغواً و ممتنعاً عندئذ، فإذا فرض ان الصلاه- مثلاً- مقدوره في مجموع وقتها و ان لم تكن مقدوره في جميعها فلا يكون البعث نحوها و طلب صرف وجودها في مجموع هذا الوقت لغواً.

و عليه فلا مقتضى للالتزام بان متعلقه حصه خاصه من الطبيعه و هى الحصه المقدوره، فان المقتضى له ليس إلا توهم ان الغرض من التكليف حيث انه جعل الداعى فجعل الداعى نحو الممتنع غير معقول، و لكنه غفله عن الفارق بين جعل الداعى نحو الممتنع، و جعل الداعى نحو الجامع بين الممتنع و الممكن، و الذى لا يمكن جعل الداعى نحوه هو الأول دون الثانى، فان جعل الداعى نحوه من الوضوح بمكان.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان انه يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر بالطبيعه من دون فرق بين القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك.

و لو تنزلنا عن ذلك أيضا و سلمنا الفرق بين القولين فمع هذا لا يتم ما أفاده بناء على ما اختاره(قده)من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة،فكل ما لم يكن المورد قابلا للتقييد لم يكن قابلا للإطلاق،فإذا كان التقييد مستحيلاً في مورد كان الإطلاق أيضاً مستحيلاً فيه،لأن استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر.

و فيما نحن فيه بما ان تقييد الطبيعه المأمور بها بخصوص الفرد المزاحم مستحيل فإطلاقها بالإضافه إليه أيضاً مستحيل حتى على القول بان منشأ اعتبار القدره هو حكم العقل،و بالنتيجه لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم لعدم إطلاق للمأمور به،ليكون الإتيان به بداعي أمره حتى على القول بصحة الواجب المعلق.

نعم بناء على ما حققناه في بحث التعبدى و التوصلى من ان التقابل بينهما ليس من تقابل العدم و الملكة،بل من تقابل التضاد،و لذلك قلنا ان استحاله تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً يصح الإتيان به بداعي الأمر بالطبيعه بناء على جواز تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه،كما هو المفروض،و قد ذكرنا هناك ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة لا يمكن تصديقه بوجه.و قد فصلنا الحديث من هذه الناحيه هناك فلا نعيد في المقام.

فالنتيجه لحد الآن قد أصبحت ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من التفصيل بين اعتبار القدره عقلاً و اعتبارها باقتضاء نفس التكليف في المقام لا يرجع إلى معنى صحيح.

فالصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الثانى(قده)من تحقق الثمره بين القولين فى المسأله و هى صحة العباده بناء على القول بعدم الاقتضاء،و فسادهما بناء على القول

بالاقتضاء، مع قطع النظر عما سيجيء إن شاء الله تعالى من صحه تعلق الأمر بالضدين بناء على القول بالترتب.

و لكن المذى يرد هنا هو أن مقامنا هذا أى (التزاحم بين الإتيان بواجب موسع و واجب مضيق) غير داخل فى كبرى مسأله التزاحم بين الحكمين أصلاً.

و الوجه فى ذلك هو ان التنافى بين الحكمين اما أن يكون فى مقام الجعل و الإنشاء فلا يمكن جعل كليهما معاً، و اما أن يكون فى مقام الامتثال و الفعلية، مع كمال الملاءمه بينهما بحسب مقام الجعل و لا ثالث لهما. و منشأ الأول اما العلم الإجمالى بكذب أحدهما فى الواقع مع عدم التنافى بينهما ذاتاً، أو ثبوت التنافى بينهما بالذات و الحقيقه على وجه التناقض أو التضاد، و لذا قالوا: التعارض تنافى مدلولى الدليلين بحسب مقام الإثبات و الدلاله على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض. و منشأ الثانى عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال و الفعلية، فان صرف قدرته على امتثال أحدهما عجز عن الثانى فينتفى بانتفاء موضوعه و هو القدره، و لذا قالوا: التزاحم تنافى الحكمين بحسب مقام الفعلية و الامتثال، مع عدم المنافاه بينهما بحسب مقام الجعل و الإنشاء.

و اما إذا لم يكن بين حكمين تناف لا بحسب مقام الجعل، و لا بحسب مقام الفعلية و الامتثال لم يكونا داخلين لا فى باب التعارض، و لا فى باب التزاحم لانتفاء ملاك كلا البابين فيهما، و مقامنا من هذا القبيل، ضروره انه لا تنافى بين واجب موسع و واجب مضيق أبداً لا فى مقام الجعل كما هو واضح، و لا فى مقام الامتثال لتمكن المكلف من امتثال كلا الواجبين معاً من دون ايه منافاه و مزاحمه فى البين، فيقدر على إتيان الصلاه و الإزاله معاً، أو الصلاه و إنقاذ الغريق من دون مزاحمه بينهما أصلاً.

و سر ذلك ان ما هو مزاحم للواجب المضيق أو الأهم ليس بمأمور به و ما هو مأمور به و هو الطبيعى الجامع بين المبدأ و المنتهى ليس بمزاحم له. و هذا ظاهر.

ثم انه لا- يخفى ان ما ذكرناه من انه لا تزاحم بين الواجب الموسع و المضيق لا ينافى ما ذكره المحقق الثاني(قده) من الثمره بين القولين فى المسأله، فان دخول المقام تحت كبرى التزاحم، و عدم دخوله تحت تلك الكبرى أجنبيان عن ظهور تلك الثمره تماماً كما لا يخفى.

و اما النقطه الثانيه: و هى اقتضاء نفس التكليف اعتبار القدره فى متعلقه فهى مبنيه على ما هو المشهور من ان المنشأ بصيغه الأمر أو ما شاكلها إنما هو الطلب و البعث نحو الفعل الإرادى، و الطلب و البعث التشريعيين عباره عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته و اختياره، و جعل الداعى له لأن يفعل فى الخارج و يوجد و من الضرورى ان جعل الداعى انما يمكن فى خصوص الفعل الاختيارى، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدره فى متعلقه بلا حاجه إلى حكم العقل فى ذلك.

أقول: قد ذكرنا فى بحث صيغه الأمر، و كذا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان ما هو المشهور من ان الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً.

و الوجه فى ذلك ما ذكرناه هناك و ملخصه: ان المراد بإيجاد المعنى باللفظ ليس الإيجاد التكويني بالضروره، فان اللفظ غير واقع فى سلسله علل الموجودات التكوينييه، بداهه انها توجد بأسبابها و عللها الخاصه، و اللفظ ليس من جملتها، و كذا ليس المراد منه الإيجاد الاعتبارى، فان الاعتبار خفيف المئونه فيوجد فى نفس المعبر بمجرد اعتباره، سواء أ كان هناك لفظ تكلم به المعبر أم لم يكن، فلا يتوقف وجوده الاعتبارى على اللفظ أبداً، اذن لا يرجع الإنشاء بهذا المعنى إلى محصل.

فالتحقيق هو: ما ذكرناه سابقاً من ان حقيقه التكليف عباره عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمه المكلف، و أبراره فى الخارج بمبرز ما من صيغه الأمر أو ما شاكلها، و لا نتصور للتكليف معنى غير ذلك، كما انا لا نتصور للإنشاء معنى ما عدا إبراز ذلك الأمر الاعتبارى.

و على الجملة فإذا حللنا الأمر بالصلاه-مثلاً-أو غيرها نرى انه ليس فى الواقع إلا اعتبار الشارع كون الصلاه على ذمه المكلف،و إبراز ذلك بمبرز فى الخارج ككلمه(صل)أو نحوها،و لا-نتصور شيئاً آخر غير هذين الأمرين-١-(اعتبار الفعل على ذمه المكلف)-٢-(إبراز ذلك بمبرز فى الخارج)نسميه بالطلب تاره و بالبعث أخرى و بالوجوب ثالثه.

و من هنا قلنا ان الصيغه لا- تدل على الوجوب و إنما هى تدل على إبراز الأمر الاعتبارى القائم بالنفس،و لكن العقل ينتزع منه الوجوب،و لزوم الامتثال بمقتضى قانون العبوديه و المولويه ما لم تنصب قرينه على الترخيص فى الترك، فالوجوب انما هو بحكم العقل و من لوازم إبراز شىء على ذمه المكلف إذا لم تكن قرينه على الترخيص،و اما الطلب فقد ذكرنا انه عباره عن التصدى لتحصيل شىء فى الخارج،فلا يقال طالب الضاله إلا لمن تصدى لتحصيلها فى الخارج.

و على ضوء ذلك فصيغه الأمر أو ما شاكلها من أحد مصاديق هذا الطلب، لا انه مدلول لها،فان الأمر يتصدى بها لتحصيل مطلوبه فى الخارج فهى من أظهر مصاديق الطلب.

و على هدى ذلك البيان قد ظهر انه لا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصه المقدوره،فان اعتبار المولى الفعل على عهده المكلف و ذمته لا يقتضى ذلك بوجه ضروره انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غير المقدور على عهده أصلاً، و إبراز المولى ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى بمبرز فى الخارج أيضاً لا يقتضى ذلك، بداهه انه ليس إلا مجرد إبراز و إظهار اعتبار كون الماده على ذمه المكلف،و هو أجنبى تماماً عن اشتراط التكليف بالقدره و عدم اشتراطه بها.

فالتتيجه انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه أبداً و اما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدره إلا فى ظرف الامتثال،و عليه فإذا لم يكن المكلف قادراً حين جعل التكليف و صار قادراً فى ظرف الامتثال صح

التكليف و لم يكن قبيحاً عنده، فان ملاك حكم العقل- باعتبار القدره فى ظرف الامتثال و فى موضوع حكمه و هو لزوم إطاعه المولى و امتثال أمره و نهييه بمقتضى قانون العبوديه و المولويه- إنما هو قبيح توجيه التكليف إلى العاجز عنه فى مرحله الامتثال، فالعبره إنما هى بالقدره فى تلك مرحله سواء أ كان قبلها قادراً أم لم يكن فوجود القدره قبل تلك مرحله و عدمه على نسبه واحده بالقياس إلى حكم العقل. و هذا ظاهر.

و نتيجه مجموع ما ذكرناه امران:

الأول- ان القدره ليست شرطاً للتكليف و مأخوذه فى متعلقه لا باقتضاء نفسه و لا بحكم العقل.

الثانى- انها شرط لحكم العقل بلزوم الامتثال و الإطاعه و مأخوذه فى موضوع حكمه، اذن فلا مقتضى لاختصاص الفعل بالحصه الاختياريه أصلاً.

قد يتوهم ان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور و غيره و ان لم يكن مستحيلاً و لكنه لغو محض إذ المكلف لا ينبعث إلا نحو المقدور و لا يتمكن إلا من إيجاده، اذن ما هى فائده تعلقه بالجامع.

و يردده ما ذكرناه هناك من ان فائدته سقوط التكليف عن المكلف بتحقيق فرد منه فى الخارج بغير اختياره و إرادته، لانطباق الجامع عليه و حصول الغرض القائم بمطلق وجوده به، و لا يفرق بينه و بين الفرد الصادر منه باختياره و إرادته فى حصول الغرض و سقوط التكليف، لأن مناط ذلك انطباق الطبيعى المأمور به على الفرد الخارجى و هو مشترك فيه بين الفرد الصادر منه بالاختيار و الصادر منه بغيره.

و قد تبين لحد الآن انه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع بين الحصه المقدوره و غيرها أصلاً.



أضف إلى ذلك ما تقدم آنفاً من انا لو سلمنا ان منشأ اعتبار القدره اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لم يكن مقتض  
لاختصاص المتعلق بخصوص الحصة الاختياريه- كما سبق ذلك بصورة مفصله- فلا حاجة إلى الإعادة.

و اما النقطة الثالثه- و هي ان الفرد المزاحم للواجب المضيق تام الملاك مطلقاً حتى على القول بالاقتضاء. و ان قصد الملاك  
يكفى فى وقوع الشىء عباده. فهى تتوقف على إثبات هاتين المقدمتين: إحداهما كبرى القياس، و الأخرى صغراه.

اما المقدمه الأولى- و هي كبرى القياس- فلا- إشكال فيها، و ذلك لما حققناه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان المعبر فى  
صحه العباده هو قصد القربه بأى وجه تحقق، سواء أتحقق فى ضمن قصد الأمر، أو قصد الملا-ك، أو غير ذلك من الدواعى  
القريبه. و لا دليل على اعتبار قصد الأمر خاصه، بل قام الدليل على خلافه، كما فصلنا الحديث من هذه الناحيه هناك.

و اما المقدمه الثانيه- و هي صغرى القياس فقد استدل عليها بوجوه:

الأول- ما عن المحقق صاحب الكفايه (قده) من دعوى القطع بان الفرد المزاحم تام الملاك، و لا قصور فيه أصلاً، و قال فى بيان  
ذلك ما ملخصه:

ان الفرد المزاحم للواجب المضيق أو الأهم و ان كان خارجاً عن الطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها إلا- انه لما كان وافياً  
بغرضها- كالباقى من افرادها- كان عقلاً مثله فى الإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه فى مقام الامتثال بلا تفاوت فى نظر العقل بينه و  
بين بقيه الافراد من هذه الجبهه أصلاً. نعم انه يفترق عن البقيه فى انه خارج عن الطبيعه المأمور بها بما هي كذلك، و البقيه داخله  
فيها. و هذا ليس لقصور فيه، ليكون خروجه عنها من باب التخصيص، و عدم الملاك، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمه عقلاً. و  
على كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين غيره من الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعه أصلاً و انه كالبقيه تام الملاك، و لا قصور  
فيه أبداً.

ص: ٦٩

و غير خفى: انا قد ذكرنا غير مره انه لا- طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام الواقعيه، و جهات المصالح و المفسد في متعلقاتها، مع قطع النظر عن ثبوت تلك الأحكام. نعم في لحظه ثبوتها نستكشف اشتغال متعلقاتها على الملاك بناء على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفسد الواقعيين. و اما إذا سقطت تلك الأحكام فلا يمكننا إحراز ان متعلقاتها باقيه على ما كانت عليه من الاشتغال على الملاك، إذ كما نحتمل أن يكون سقوطها من جهه المانع مع ثبوت المقتضى لها نحتمل أن يكون من جهه انتفاء المقتضى و عدم ثبوته، فلا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر.

و على الجملة فالعلم بوجود مصلحه في فعل أو مفسده تابع لتعلق الأمر أو النهي به، فمع قطع النظر عنه لا- يمكن العلم بان فيه مصلحه أو مفسده. و من هنا قلنا: إن الملازمه بين إدراك العقل مصلحه ملزمه، غير مزاحمه في فعل أو مفسده كذلك، و حكم الشارع بوجوبه أو حرمة، و ان كانت تامه بحسب الكبرى بناء على وجهه مذهب العدليه كما هو الصحيح، إلا ان الصغرى لها غير متحققه في الخارج، لعدم وجود طريق للعقل إلى إدراك الملاكات الواقعيه، فضلاً عن انها غير مزاحمه، و عليه فإذا سقط الأمر أو النهي عنه فلا- يمكن الجزم ببقاء الملاك فيه، و ان سقط الأمر أو النهي من جهه وجود المانع لا لأجل انتفاء المقتضى، بل كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون سقوطه من جهه انتفاء المقتضى.

و سر ذلك هو ان العلم بالملاك معلول للعلم بوجود الأمر، فهو يتبعه في السعه و الضيق إذ لا- يمكن أن تكون دائره المعلول أوسع من دائره علته.

و على ذلك الأساس فلا يمكن إحراز ان الفرد المزاحم مشتمل على الملاك، فان الطريق إلى إحرازه هو انطباق الطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها عليه فإذا لم تنطبق الطبيعه عليه كما هو المفروض لم يمكن إحراز وجود الملاك فيه ليكون عدم الانطباق مستنداً إلى عدم إمكان تعلق الأمر بها على نحو تعمه لا لقصور فيه، إذ

من الواضح جداً أنه كما يحتمل ان يكون عدم الانطباق من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يحتمل أن يكون من جهة عدم المقتضى و انتفائه لاحتمال اختصاص الملاك و المقتضى بالافراد غير المزاحمه للواجب المضيق أو الأهم، و لا دليل على ترجيح الاحتمال الأول على الثاني. اذن لا دليل على ان الفرد المزاحم تام الملاك و لا قصور من ناحيته أصلاً.

و ان شئت فقل: ان اشتمال الفرد المزاحم على الملاك ليس امراً وجدانياً و بديهياً لثلا يخفى على أحد و لا يكون قابلاً للشك و التردد. و عليه فدعوى القطع باشتماله على الملاك بدعوى حكم العقل بعدم الفرق بينه و بين غيره من الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها فى غير محلها، ضروره ان العقل حاكم بالفرق و ان الفرد المزاحم ليس كغيره من الافراد الباقية تحت الطبيعه المأمور بها.

و على الجملة حكم العقل بان فعلاً- ما مشتمل على الملاك منوط بأحد أمرين لا ثالث لهما، الأول- ما إذا كان الشئء بنفسه متعلقاً للأمر، فان تعلق الأمر به يكشف عن وجود ملاك فيه لا محاله. الثاني- ما إذا كان مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به. فانه يكشف عن انه واف بغرض المأمور به و واجد لملاكه، و اما إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا ملاك لحكمه أصلاً. و الفرد المزاحم فى المقام كذلك -على الفرض- فانه ليس متعلقاً للأمر و لا مصداقاً للمأمور به بما هو مأمور به.

اذن فلا- يحكم العقل بان فيه ملاكاً و انه واف بغرض المأمور به كبقية الافراد بل هو حاكم بضروره التفاوت بينهما فى مقام الامتثال و الإطاعه كما هو واضح.

الثانى- ما عن جماعه من المتأخرين منهم شيخنا الأستاذ(قده) من ان سقوط اللفظ عن الحجية بالإضافة إلى مدلوله المطابقى لا يستلزم سقوطه عنها بالإضافة إلى مدلوله الالتزامى، إذ الضروره تتقدر بقدرها، و هى تقتضى سقوط الدلاله المطابقية فحسب. اذن فلا موجب لرفع اليد عن الدلاله الالتزاميه.

و بعبارة واضحة: ان الدلاله الالتزاميه و ان كانت تابعه للدلاله المطابقية فى

مقام الثبوت و الإثبات، إلا انها ليست تابعه لها في الحجيه. و الوجه في ذلك هو ان ظهور اللفظ في معناه المطابقي غير ظهوره في معناه الالتزامي، و كل واحد من الظهورين حجه في نفسه بمقتضى أدله الحجيه، و لا يجوز رفع اليد عن حجيه كل واحد منهما بلا موجب و مقتض، و عليه فإذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابقي عن الحجيه من جهه قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في معناه الالتزامي لعدم المانع منه أصلاً. و نظير ذلك ما ذكرناه من انه إذا ورد عام مجموعي كقولنا: أكرم عشره من العلماء، ثم ورد دليل خاص كقولنا:

لا تكرم أربعة منهم، فلا شبهه في تخصيص الدليل الأول بالثاني بالإضافة إلى هؤلاء الأربعة، و رفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى وجوب إكرام المجموع، و لكنه مع ذلك لا ترفع اليد عن وجوب إكرام الباقي، مع ان الدلاله التضمينيه كالدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه في مقام الثبوت و الإثبات.

و السرفيه: ان ظهور اللفظ في معناه المطابقي كما يغير ظهوره في معناه الالتزامي كذلك يغير ظهوره في معناه التضميني، و كل واحد من هذه الظواهر قد ثبت اعتبارها بمقتضى أدله الحجيه، و عندئذ فإذا سقط ظهور اللفظ في معناه المطابقي عن الحجيه من جهه وجود مانع يختص به لا يلزم منه سقوط ظهوره عن الحجيه بالإضافة إلى مدلوله الالتزامي أو التضميني، لعدم مانع بالقياس إليه، اذن كان رفع اليد عنه عند سقوط الدلاله المطابقيه عن الحجيه بلا موجب، و هو غير جائز.

و على الجملة بعد ما فرضنا ان كل من تلك الظواهر حجه في نفسه فرفع اليد عن كل واحد منها منوط بقيام حجه أقوى على خلافه، و لذلك كان الساقط في المثال المزبور خصوص الدلاله المطابقيه من جهه قيام حجيه أقوى على خلافها، دون الدلاله التضمينيه.

و بعد ذلك نقول: بما ان الأمر- في المقام- قد تعلق بفعل غير مقيد بحصه خاصه- و هي الحصه المقدوره- فهو كما يدل على وجوبه مطلقاً كذلك يدل على كونه

ذا ملاك كذلك، بناء على تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد الواقعتين غايه الأمر: ان دلالته على وجوبه دلالة بالمطابقه، و على كونه ذا ملاك دلالة بالالتزام. و هذه الدلالة بناء على مسلك العدلية لازمه لدلاله كل دليل دل على وجوب شىء أو حرمة أو كراهه شىء أو استحبابه، و عليه فإذا تعلق الأمر بفعل غير مقيد بالقدره فى مقام الإثبات كشف ذلك عن وجوبه بالدلالة المطابقه، و عن كونه ذا ملاك بالدلالة الالزاميه، فإذا سقطت الدلالة المطابقه عن الحجية لحكم العقل باعتبار القدره فى فعله التكليف لم تسقط الدلالة الالزاميه عن الحجية.

أو فقل: ان اللازم و ان كان تابعاً للملزوم فى مقام الثبوت و الإثبات، إلا انه ليس تابعاً له فى مقام الحجية. و الوجه فيه هو ان الإخبار عن الملزوم ينحل إلى إخبارين: أحدهما إخبار عن الملزوم، و الآخر إخبار عن اللازم، و دليل الاعتبار يدل على اعتبار كليهما معاً، و عندئذ إذا سقط الإخبار عن الملزوم عن الحجية من جهة قيام دليل أقوى على خلافه فلا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لعدم المانع له أصلاً. و فيما نحن فيه و ان كان كشف الأمر عن وجود ملاك فى فعل تابعاً لكشفه عن وجوبه فى مقام الإثبات و الدلالة، إلا انه ليس تابعاً له فى مقام الحجية، فان حكم العقل باعتبار القدره فى متعلق التكليف، أو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار إنما يصلح للتقييد بالقياس إلى الدلالة المطابقه فيوجب رفع اليد عنها دون الدلالة الالزاميه، و لا موجب لرفع اليد عن إطلاقها أصلاً. إذ المفروض ان كل واحد من الظهورين حجه فى نفسه، فرفع اليد عن أحدهما لمانع لا يوجب رفع اليد عن الآخر، فان رفع اليد عنه بلا مقتض و سبب.

و نتيجة ذلك عده أمور: الأول- ان الدلالة الالزاميه تابعه للدلالة المطابقه حدوثاً لا بقاء. الثانى- ان الملاك قائم بالجامع بين الحصة المقدوره و غيرها، و لازم ذلك صحه الفرد المزاحم، فان الصغرى- و هى كونه تام الملاك-

محرزه، والكبرى-و هي كفايه قصد الملا-ك في وقوع الشيء عباده-ثابته، فالنتيجة من ضم أحدهما إلى الأخرى هي ذلك. الثالث-اختصاص الوجوب بخصوص الحصه المقدوره من جهه حكم العقل باعتبار القدره في متعلقه، أو من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك. الرابع-ان الملاك تابع للإرادة الإنشائية المتعلقة بفعل، دون الإراده الجديه، فانها قد تخالف الأولى-كما في المقام-فان الإراده الإنشائية تعلقت بالجامع، و الإراده الجديه تعلقت بحصه خاصه منه، و هي الحصه المقدوره.

و الجواب عن ذلك نقضاً و حلاً، اما نقضاً فبعده من الموارد:

الأول-ما إذا قامت بينه على ملاقاه الثوب-مثلاً-ثم علمنا من الخارج بكذب بينه، أو عدم ملاقاه الثوب للبول، و لكن احتملنا نجاسته من جهه أخرى، كملاقاته للدم-مثلاً-أو نحوه، فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسه الثوب من جهه بينه المذكوره، بدعوى ان الاخبار عن ملاقاه الثوب للبول اخبار عن نجاسته بالدلاله الالتزاميه، لأن نجاسته لازمه لملاقاته للبول، و بعد سقوط بينه عن الحجيه بالإضافه إلى الدلاله المطابقه من جهه مانع لا موجب لسقوطها بالإضافه إلى الدلاله الالتزاميه، لعدم المانع عنها أصلاً، و لا نظن ان يلتزم بذلك أحد حتى من يدعى بان سقوط الدلاله المطابقه عن الحجيه لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه عنها، و هذا واضح جداً.

الثاني-ما إذا كانت الدار-مثلاً-تحت يد زيد، و ادعاها عمرو و بكر، و أخبرت بينه على انها لعمرو، و أخرى على انها لبكر فتساقطت البيتان من جهه المعارضه بالإضافه إلى مدلولهما المطابقى، فلم يمكن الأخذ بهما و لا بإحدهما فهل يمكن عندئذ الأخذ بالبيتين في مدلولهما الالتزامى، و هو عدم كون الدار لزيد بدعوى ان التعارض بينهما إنما كان في مدلولهما المطابقى لا في مدلولهما الالتزامى، و بعد سقوطهما عن الحجيه في مدلولهما المطابقى لم يكن موجب لرفع اليد عنهما في

مدلولهما الالتزامى، و هو ان الدار ليست لزيد، فلا بد ان يعامل معها معامله مجهول المالك، و لا نظن ان يلتزم به متفقه فضلا عن الفقيه.

الثالث- ما إذا شهد واحد على ان الدار فى المثال المزبور لعمر، و شهد آخر على انها لبكر. و المفروض ان شهاده كل واحد منهما ليست بحجه فى مدلولها المطابقى، مع قطع النظر عن معارضه إحداهما مع الأخرى، لتوقف حجه شهاده الواحد على ضم اليمين، ففى مثل هذا الفرض هل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامى، و هو عدم كون هذه الدار لزيد لكونهما متوافقين فيه فلا حجه إلى ضم اليمين فى الحكم بان الدار ليست لزيد؟ كلا.

الرابع- ما إذا قامت البيه على ان الدار التى فى يد عمرو لزيد، و لكن زيدا قد أقر بأنها ليست له فلا محاله تسقط البيه من جهه الإقرار، فانه مقدم عليها، و بعد سقوط البيه عن الحجيه بالإضافه إلى الدلاله المطابقه من جهه قيام الإقرار على خلافها، فهل يمكن الأخذ بها بالإضافه إلى الدلاله الالتزاميه، و الحكم بعدم كون الدار لعمر؟ كلا.

و قد تلخص من ذلك انه لا يمكن الأخذ بالدلاله الالتزاميه فى شىء من تلك الموارد و ما شاكلها بعد سقوط الدلاله المطابقه فيها.

و اما حلاً: فلأن الدلاله الالتزاميه ترتكز على ركيزتين من ضم إحداهما إلى الأخرى يتشكل للقياس على نحو الشكل الأول: الأول- ثبوت الملزوم. الثانيه- ثبوت الملازمه بينه و بين شىء، و من ضم الصغرى إلى الكبرى تحصل النتيجة، و هى ثبوت اللازم. و اما إذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى، أو كلتاهما فلا- يمكن إثبات اللازم، و فى المقام بما ان المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى فثبوته يتوقف على ثبوت الملازمه و ثبوت المدلول المطابقى، فإذا لم يثبت المدلول المطابقى أو ثبت و لكن لم تثبت الملازمه فلا يثبت المدلول الالتزامى لا محاله و لا يفرق فى ذلك بين حدوثه و بقاءه أصلاً.

و بعبارة أخرى: ان ظهور الكلام في مدلوله الالتزامى و ان كان مغايراً لظهوره في مدلوله المطابقى، إلا- أن ظهوره في ثبوت المدلول الالتزامى ليس على نحو الإطلاق، بل هو ظاهر في ثبوت حصه خاصه منه، و هى الحصه الملازمه للمدلول المطابق-مثلا- الاخبار عن ملاقاته الثوب للبول و ان كان اخباراً عن نجاسته أيضاً إلا انه ليس اخباراً عن نجاسته على الإطلاق بأى سبب كان، بل اخبار عن حصه خاصه من النجاسه، و هى الحصه الملازمه لملاقاه البول، بمعنى انه اخبار عن نجاسته المسيبه عن ملاقاته للبول في مقابل نجاسته المسيبه لملاقاته للدم أو نحوه، فإذا قيل ان هذا الثوب نجس يراد به انه نجس بالنجاسه البوليه، و عندئذ إذا ظهر كذب البيه في اخبارها بملاقاه الثوب للبول فلا- محاله يعلم بكذبها في اخبارها بنجاسه الثوب المسيبه عن ملاقاته للبول. و اما نجاسته بسبب آخر و ان كانت محتمله إلا- انها نجاسه أخرى أجنبيه عن مفاد البيه تماماً. و عليه فكيف يمكن الأخذ بالدلاله الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقيه.

و من ذلك يظهر حال بقيه الأمثله و سائر الموارد. و منها ما نحن فيه، فان ما دل على وجوب فعل غير مقيد بالقدره و ان كان دالا على كونه ذا ملا-ك ملزم كذلك، إلا ان دلالتة على كونه ذا ملاك ليست على نحو الإطلاق، حتى مع قطع النظر عن دلالتة على وجوبه، بل هى تتبع دلالتة على وجوب ذلك، فيكون دالا على حصه خاصه من الملاك، و هى الحصه الملازمه لذلك الوجوب فى مقام الإثبات و الكشف، و لا يدل على قيام الملاك فيه على الإطلاق. و عليه فإذا سقطت دلالتة على الوجوب من جهة مانع فلا- تبقى دلالتة على الملا-ك المسيبه عن دلالتة على الوجوب، اذن لا علم لنا بوجود الملاك فيه، فان العلم بالملاك كان يتبع العلم بالوجوب. و إذا سقط الوجوب فقد سقط العلم بالوجوب لا محاله، فانه مسبب عنه، و لا يعقل بقاء المسبب بلا سبب و عله. و لا يفرق فى ذلك بين سقوط الوجوب رأساً و بين سقوط إطلاقه.

و سره ما عرفت من ان الاخبار عن وجوب شىء اخبار عن وجود حصه



خاصه من الملاك فيه، و هي الحصه الملازمه لوجوبه، لا عن مطلق وجوده فيه.

و لا- يمكن ان يكون الاخبار عنه بصوره أوسع من الاخبار عن الوجوب، فانه خلاف المفروض، إذ المفروض انه لازم له فى مقام الإثبات، فيدور العلم به سعه و ضيقاً مدار سعه العلم بالوجوب و ضيقه، و على ذلك فإذا قيد الوجوب بحصه خاصه من الفعل و هي الحصه المقدوره-مثلا- فلا يكشف عن الملاك إلا فى خصوص تلك الحصه، دون الأعم منها و من غيرها. هذا واضح جداً.

لعل القائل بان سقوط الدلاله المطابقه لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه تخيل ان ثبوت المدلول الالتزامى بعد ثبوت المدلول المطابقى يكون على نحو السعه و الإطلاق، و لازم ذلك هو انه لا يسقط بسقوط المدلول المطابقى إلا ان ذلك غفله منه، فان المفروض ان من أخبر بثبوت المدلول المطابقى فقد أخبر بثبوت حصه خاصه منه و هي الحصه الملازمه له لا- بثبوتها على الإطلاق.

هذا مضافاً إلى ان هذا الكلام أى عدم سقوط الدلاله الالتزاميه بسقوط الدلاله المطابقه فى المقام مبدئى على ان يكون إحراز الملاك فى فعل تابعاً للإراداه الإنشائيه المتعلقة به، دون الإراده الجديه. و فساد هذا بمكان من الوضوح، ضروره ان ثبوت الملاك على مذهب العدليه إنما هو فى متعلق الإراده الجديه، فسعه الملاك فى مقام الإثبات تدور مدار سعه الإراده الجديه و لا أثر للإراداه الاستعماليه فى ذلك أصلاً.

و على الجملة فالوجوب انما يكشف عن الملا-ك كشف المعلول عن علته بمقدار ما تعلق به واقعاً، و المفروض ان ما تعلق به الوجوب هنا هو خصوص الحصه المقدوره دون الأعم منها.

كما انه لا وجه لقياس الدلاله الالتزاميه بالدلاله التضمنيه، لما ذكرناه فى بحث العام و الخاص من ان الدلاله التضمنيه لا تسقط بسقوط الدلاله المطابقه، و لذا قلنا بعدم الفرق فى جواز التمسك بالعام بين كونه استغراقياً أو مجموعياً،

فلو قال المولى أكرم هذه العشره و كان الوجوب وجوباً واحداً ثم علمنا من الخارج بخروج واحد من هذه العشره، و شككنا فى خروج غيره فنرجع إلى العموم و نحكم بعدم الخروج. و الوجه فى ذلك ان الدلاله على وجوب إكرام هذا المجموع تنحل فى الواقع إلى دلالات ضمنيه باعتبار كل جزء منه، فإذا سقط بعض تلك الدلالات الضمنيه فلا موجب لسقوط البقيه. أو فقل ان الحكم فى العموم المجموعى و ان كان واحداً إلا- ان ذلك الحكم الواحد إنما انقطع بالإضافة إلى جزء واحد، و خروج سائر الاجزاء يحتاج إلى دليل، و هذا بخلاف الدلاله الالتزاميه فان المدلول الالتزامى بما انه لازم للمدلول المطابقى فلا يعقل بقاؤه بعد سقوطه كما عرفت.

و اما بناء العقلاء و ان جرى فى باب الظهورات على ان التعبد بالملزوم يقتضى التعبد باللازم و لو مع عدم النفات المتكلم إلى الملازمه بينهما، و عدم قصده الحكايه عنه، إلا انه من الواضح ان هذا البناء أى البناء على ثبوت اللازم إنما هو فى ظرف ثبوت الملزوم، و اما إذا سقط الملزوم من جهة مانع فلا- بناء للعقلاء على ثبوت اللازم، بداهه ان بناءهم على التعبد بثبوت متفرع على التعبد بثبوت الملزوم، لا على نحو الإطلاق و السعه.

و ان شئت فقل: انه لا ريب فى عدم سقوط بعض الدلالات الضمنيه عن الحجيه بسقوط بعضها الآخر عنها- مثلاً- إذا أخبرت بينه على ان زيداً مديون من عمرو عشره دراهم، و لكن عمراً قد اعترف بأنه ليس مديوناً بالعشره، بل هو مديون بخمسه فلا إشكال فى حجيه البينه بالإضافة إلى الخمسه. أو قامت بينه على نجاسه الإناءين، و لكن علمنا من الخارج بطهاره أحدهما من جهة إصابه المطر أو نحوه فائضاً لا إشكال فى حجيتها بالإضافة إلى نجاسه الإناء الآخر.

و سر ذلك هو انه لا ملازمه و لا تبعيه بين المداليل الضمنيه بعضها بالإضافة إلى بعضها الآخر، ضروره ان أحدها ليس معلولاً للآخر و لا عله له و لا معلولان

لعله ثالثه فى الواقع. و على هذا الضوء لا محاله لا تستلزم إرادته أحدهما إرادته الآخر هذا من ناحيته.

و من ناحيته أخرى ان أدله الحجيه ليست قاصره عن إثبات حجيه البينه أو ما شاكلها بالإضافة إلى الباقي. فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هو ان سقوط بعض الدلالات الضمنيه عن الحججه لا- يوجب سقوط بعضها الآخر، لعدم الملازمه و التبعية بينها كما مر. نعم الملازمه بينها فى مقام الإبراز، فان الجميع كما عرفت يبرز بمرز واحد.

و هذه هى النقطه الرئيسيه للفرق بين الدلاله التضمنيه و الدلاله الالتزاميه.

أو فقل: ان الدلاله الالتزاميه فى نقطه مقابله للدلاله التضمنيه من ناحيه مقام الثبوت و الحجيه. اما من ناحيه مقام الثبوت فلان المدلول الالتزامى لا يخلو فى الواقع من ان يكون لازماً للمدلول المطابقى أو ملازماً له أو ملزوماً له، و لأجل ذلك تستلزم إرادته أحدهما إرادته الآخر تبعاً. و اما من ناحيه الحجيه فلما سبق من أدله الحجيه انما تدل على حجيه الدلاله الالتزاميه تبعاً لدلالاتها على حجيه الدلاله المطابقيه.

الثالث- ما عن شيخنا الأستاذ (قده) من ان الفرد المزاحم تام الملاك حتى على القول بكونه منهيماً عنه. و الوجه فى ذلك هو ان النهى المانع عن التقرب بالعباده هو الذى ينشأ من مفسده فى متعلقه و هو النهى النفسى. و اما النهى الغيرى فبما انه لا ينشأ من مفسده فى متعلقه لا يكشف عن عدم وجود الملاك فى متعلقه، فبضم هذا إلى كبرى كفايه قصد الملاك فى صحه العباده كما تقدمت تستنتج صحه الفرد المزاحم.

ثم أورد (قده) على نفسه بان الحكم بصحه الفرد المزاحم من جهه الملاك لا يجتمع مع القول بان منشأ اعتبار القدره هو اقتضاء نفس التكليف ذلك كما هو الصحيح إذ على هذا يكون اعتبار القدره فيه شرعياً و دخيلاً فى ملاك الحكم فيرتفع الملاك بارتفاع القدره لا محاله.

نعم تم ذلك بناء على ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، إذ حينئذ يمكن ان يقال ان إطلاق متعلقه شرعاً كاشف عن كونه ذا ملاك مطلقاً حتى فى حال عدم القدره عليه.

توضيح ذلك: ان القدره مره تؤخذ فى متعلق التكليف لفظاً و أخرى تؤخذ باقتضاء نفس التكليف ذلك، فعلى الأول لا فرق بين أن تكون دلالة اللفظ على اعتبار القدره فيه بالمطابقه- كما فى آيه الحج- فانها تدل على اعتبار القدره فيه مطابقه، أو بالالتزام- كما فى آيه الوضوء- فانها تدل على تقييد وجوب الوضوء بالتمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً التزاماً من جهه أخذ عدم وجدان الماء فى موضوع وجوب التيمم مطابقه، و التفصيل قاطع للشركه لا محاله، فانه على كلا التقديرين كان تقييد الواجب بالقدره مستفاداً من الدليل اللفظى. و نتيجه ذلك ان القدره دخيله فى ملاك الحكم واقعاً، ضروره انه لا معنى لأخذ قيد فى متعلق الحكم فى مقام الإثبات إذا لم يكن له دخل فيه فى مقام الثبوت.

و على ذلك يبتنى انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك، أو بالالتزام بالترتب فى موارد الأمر بالتيمم، لعدم الملاك للوضوء أو الغسل فى تلك الموارد ليتمكن الحكم بصحته من جهه الملاك أو من جهه الالتزام بالترتب، و ثبوت الأمر بالمهم عند عصيان الأمر بالأهم فإذا كان هذا هو الحال فيما إذا كانت القدره مأخوذه فى لسان الدليل بإحدى الدالتين، كان الأمر كذلك فيما إذا كان اعتبار القدره باقتضاء نفس التكليف ذلك، إذ من الواضح جداً انه حينئذ يتعين الأمر به فى الحصه المقدوره بمقتضى دلالة نفس الدليل بالقدره تكون دخيله فى ملاك الحكم فينتفى بانتفائها.

ثم قال (قده) و لو سلمنا فيما نحن فيه عدم القطع بالتقييد شرعاً الكاشف عن دخل القدره فى الملاك، إلا انا نحتمل ذلك بالبداهه، و لا دافع لذلك الاحتمال من جهه انها لو كانت دخيله فيه واقعاً لجاز للمتكلم ان يكتفى فى بيانه بنفس إيقاع

الطلب على ما كان فيه الملاك، فيكون المقام داخلاً في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه و معه لا ينعقد له ظهور في سعه الملاك.

ثم قال (قده): و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا عدم صلاحيته لكونه قرينه على التقييد، إلا ان إطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل قيد في الملاك إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد في مقام الإثبات مع دخل القيد فيه في مقام الثبوت، و اما إذا لم يلزم منه نقض الغرض فلا يكون الإطلاق في مقام الإثبات كاشفاً عن عدم دخل القيد فيه ثبوتاً و عليه فبما ان ما يحتمل دخله في الملاك هو القدره، و لا يمكن المكلف من إيجاد غير المقذور في الخارج ليرتب عليه نقض الغرض على تقدير دخل القدره في الملاك واقعاً لا يمكن التمسك بالإطلاق لدفع الاحتمال المزبور.

و من الواضح ان ذلك الاحتمال مانع عن الحكم بصحة الفرد المزاحم و التقرب به.

و أجاب (قده) عن ذلك بما ملخصه: ان القدره إذا كانت مأخوذه في متعلق التكليف لفظاً - كما في آيتي الحج و الوضوء - فالامر كما ذكر و لا مناص عنه.

و اما إذا لم تكن مأخوذه فيه لفظاً و كان متعلق التكليف غير مقيّد بالقدره في مرتبه سابقه على تعلق التكليف به، بل كان اعتبار القدره فيه في مرتبه تعلق التكليف به و عروضه عليه سواء أ كان منشأه حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو كان اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاق المتعلق لإثبات كونه واجداً للملاك، فان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل أو من قبل اقتضاء نفس التكليف بما انه في مرتبه متأخره و هي مرتبه تعلق التكليف به و عروضه فلا يعقل أن يكون تقييداً في مرتبه سابقه و هي مرتبه اقتضاء المتعلق لعروض التكليف عليه التي هي عباره أخرى عن مرتبه وجدانه للملاك، لاستحاله أخذ ما هو متأخر رتبه في ما هو متقدم كذلك.

و من هنا قلنا ان كل ما يتأتى من قبل الأمر لا يمكن أخذه في متعلقه. و عليه فحيث ان المتعلق في مرتبه سابقه على تعلق الطلب به مطلق، فإطلاقه في تلك

المرتبه يكشف عن عدم دخل القدره فى الملا-ك و انه قائم بمطلق وجوده و إلا- لكان على المولى تقييده بها فى تلك المرتبه، فمن الإطلاق فى مقام الإثبات يكشف الإطلاق فى مقام الثبوت.

و من ذلك يظهر ان اقتضاء التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه يستحيل أن يكون بياناً و مقيداً لإطلاقه فى مرتبه سابقه عليه، اذن فلا يدخل المقام تحت كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه ليدعى الإجمال.

و اما الإشكال الأخير و هو ان التمسك بالإطلاق لا يمكن لدفع احتمال دخل القدره فى الملاك لعدم لزوم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فيه واقعاً فيرده:

أولاً- ان هذا لو تم فانما يتم إذا كان الشك فى اعتبار القدره التكوينية فى الملاك، فان صدور غير المقذور حيث انه مستحيل فلا يلزم نقض الغرض من عدم البيان، و اما إذا كان الشك فى اعتبار القدره و لو كانت شرعية فى متعلق الحكم كما هو المفروض فيلزم نقض الغرض من عدم البيان على تقدير دخلها فى الملا-ك واقعاً، فان المكلف قادر تكويناً على ان يأتي بفرد الواجب الموسع عند مزاحمته للواجب المضيق، فمن عدم التقييد فى مقام الإثبات يستكشف عدمه فى مقام الثبوت، اذن لا- مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات ان الفرد المزاحم واحد للملاك.

و ثانياً- ان نقض الغرض ليس من إحدى مقدمات التمسك بالإطلاق، فان من مقدماته أن يكون المتكلم فى مقام بيان تمام ماله دخل فى مراده، و مع هذا الفرض إذا لم ينصب قرينه على التقييد فى مقام الإثبات يستكشف منه الإطلاق فى مقام الثبوت لا محاله، و إلا لزم الخلف و عدم كونه فى مقام البيان، و لا يفرق فى ذلك بين ان يلزم من عدم البيان نقض الغرض أم لا فلا يكون نقض الغرض من إحدى مقدمات الحكمه.

و نلخص ما أفاده(قده)فى عده خطوط:

الأول-ان متعلق التكليف إذا كان مقيداً بالقدرة لفظاً فالتقييد يكشف عن دخل القدرة فى الملاك واقعاً، ضروره انه لا معنى لأخذ قيد فى متعلق التكليف إثباتاً إذا لم يكن دخيلاً فى ملاكه ثبوتاً.

الثانى-انه على هذا لا- يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب فى موارد الأمر بالتيمم لعدم الملاك له فى تلك الموارد.

الثالث-ان التقييد الناشئ من قبل حكم العقل باعتبار القدرة فى متعلق التكليف أو باقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار حيث انه كان فى مرتبه متأخره عن وجدان المتعلق للملاك فلا- يوجب تقييد المتعلق فى مرتبه وجدانه الملاك، اذن من عدم تقييد المتعلق فى تلك المرتبه إثباتاً يستكشف منه إطلاقه ثبوتاً، و عدم دخل القدرة فى الملاك واقعاً.

الرابع-ان المتكلم لا- يمكن ان يعتمد فى تقييد متعلق حكمه بالقدرة باقتضاء نفس التكليف ذلك، أو حكم العقل باعتبارها فيه فلا يكون المقام داخلاً فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه على الخلاف.

الخامس-ان لزوم نقض الغرض من عدم البيان ليس من إحدى المقدمات التى يتوقف التمسك بالإطلاق عليها.

و لنأخذ بدرس هذه الخطوط:

اما الخطّ الأول-فهو فى غايه الصحه و المتانه.

و اما الخطّ الثانى-فالامر و ان كان كما أفاده(قده)بالإضافه إلى الملاك، إذ انه ينتفى بانتفاء القدرة على الفرض فلا يمكن تصحيح العباده عندئذ بوجدانها الملاك، إلا- ان الأمر ليس كما أفاده بالإضافه إلى الترتب، إذ لا مانع من الالتزام به فى أمثال المقام، و سنتعرض فيما بعد إن شاء الله تعالى انه لا فرق فى صحه الترتب بين كون القدرة مأخوذه فى متعلق التكليف شرعاً و كونها معتبره فيه

عقلاً، إذ كما يجرى الترتب على الثاني كذلك يجرى على الأول، فلو كانت وظيفه المكلف التيمم في مورد كما في موارد ضيق الوقت أو نحوه، و لكن خالف أمر التيمم و عصاه فتوضاً أو اغتسل فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب، و سيأتي الكلام في ذلك بصورة مفصلة.

و اما الخطّ الثالث-فان كان غرضه(قده)من إطلاق المتعلق استكشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه فلا شبهه في انه يتوقف على ان يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة. و من الواضح ان المتكلم ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، بل هو في مقام بيان ما تعلق به حكمه فحسب، بل الغالب في الموالى العرفيه غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام البيان بالقياس إلى تلك الجهة، اذن لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات كون الفرد المزاحم تام الملاك، لعدم تماميه مقدمات الحكمه.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان المولى في مقام البيان من هذه الجهة أى (ما يقوم به ملاك حكمه)فائضاً لا يمكن التمسك بإطلاق كلامه. و ذلك لأن في الكلام إذا كان ما يصلح لكونه قرينه فلا ينعقد له ظهور و في المقام بما ان حكم العقل باعتبار قدره في متعلق التكليف أو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار صالح للقرينه فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، لاحتمال ان المتكلم قد اعتمد في التقييد بذلك.

و على الجملة فيحتمل ان يكون الملا-ك في الواقع قائماً بخصوص الحصة المقدوره لا بالجامع بينها و بين غيرها، و عدم تقييد المتكلم متعلق حكمه بها في مقام الإثبات، لاحتمال انه قد اعتمد في بيان ذلك على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو على الحكم العقلي المزبور.

و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)-من ان اقتضاء الطلب لاعتبار قدره في متعلقه أو حكم العقل بذلك يستحيل ان يكون بياناً و مقيداً لإطلاق متعلقه في مرتبه



سابقه عليه، اذن لا- معنى لدعوى الإجمال و ان المقام داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه على التقييد-لا يمكن تصديقه بوجه.

و الوجه في ذلك هو ان انقسام الفعل إلى مقدور و غيره انقسام أولى فلا يتوقف على وجود الأمر و تحققه في الخارج. و على هذا فلا- يخلو الأمر من ان يكون متعلق التكليف خصوص الحصة المقدوره أو الجامع بينها و بين غير المقدوره إذ الإهمال غير معقول في الواقع، و عليه فإذا فرضنا ان الثابت على ذمه المكلف خصوص الحصة المقدوره، فإبراز ذلك في الخارج كما يمكن ان يكون بأخذ القدره في متعلق التكليف لفظاً أو بقيام قرينه من الخارج على ذلك، يمكن ان يكون إبرازه باقتضاء نفس التكليف ذلك أو الحكم العقلي المزبور، بداهه انا لا- نرى أى مانع من إبرازه بأحدهما، و لا يلزم منه المحذور المذى توهم في المقام، فانه لا شأن لاقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل عندئذ إلا مجرد إبراز و إظهار ما اعتبره المولى على ذمه المكلف، و من الواضح جداً انه لا محذور في ان يكون الإبراز بمبرز متأخر عن المبرز (بالفتح) بل ان الأمر كذلك دائماً.

و بتعبير آخر: انه بناء على وجهه نظره (قده) من ان منشأ اعتبار القدره في متعلق التكليف هو اقتضاء نفس التكليف ذلك الاعتبار لا مانع من ان يعتمد المتكلم في مقام بيان تقييد الأمور به بالقدره على ذلك بان يجعل هذا بياناً لما اعتبره في ذمه المكلف و هو الحصة المقدوره و كاشفاً عنه، فإذا كان اقتضاء نفس التكليف أو حكم العقل صالحاً لأن يكون قرينه على التقييد يدخل المقام حينئذ في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح لكونه قرينه، فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق.

على ان الكاشف عن الملاك في فعل، إنما هو تعلق إرادته المولى به واقعاً و جداً و المفروض في المقام ان الإراده الجديه متعلقه بالمقيد لا بالمطلق اذن كيف يمكن القول باشمال المطلق على الملاك كما تقدم.

و اما بناء على وجهه نظرنا من ان القدره لم تعتبر في متعلق التكليف لا من جهه

حكم العقل و لا من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك فانك قد عرفت ان التكليف بنفسه لا يقتضى ذلك أصلاً، و اما العقل فهو لا يحكم بأزيد من اعتبار قدره فى موضوع حكمه و هو لزوم الامتثال و وجوبه، لا فى موضوع حكم الشرع و متعلقه، فلا مقتضى لاعتبار قدره فى متعلق الطلب أصلاً. و على هذا الضوء فالصحيح هو الجواب الأول من ان المتكلم غالباً، بل دائماً ليس فى مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه حتى يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا شك فى فرد انه واجد للملاك أم لا؟ و مع قطع النظر عن ذلك و فرض ان المتكلم فى مقام البيان حتى من هذه الجهة فلا مانع من التمسك بالإطلاق إذ قد عرفت انه لا حكم للعقل و لا اقتضاء للتكليف لاعتبار قدره فى متعلقه ليكونا صالحين للبيان و مانعين عن ظهور اللفظ فى الإطلاق.

و على كل حال فما أفاده(قده) لا يرجع إلى معنى محصل على وجهه مذهبه.

و اما إذا كان غرضه(قده) من التمسك بالإطلاق كشف الملاك من باب كشف المعلول عن علته، سواء أ كان المولى فى مقام البيان من هذه الجهة أم لا، كما هو صريح كلامه(قده) حيث قال: ان هذا الكشف عقلى لا يدور مدار كون المولى فى مقام البيان و عدمه فيرده: ما ذكرناه عند الجواب عن المحقق صاحب الكفاية(قده) من ان تعلق الحكم بشىء و ان كان كاشفاً عن وجود الملاك فيه بناء على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد الواقعتين، إلا ان ذلك فى ظرف تحققه و وجوده، و اما إذا سقط ذلك الحكم فلا يمكن استكشاف الملاك فيه على تفصيل تقدم هناك فلا حاجه إلى الإعادة.

و نزيدك هنا إلى ذلك ان متعلق الحكم على مسلكه(قده) خصوص الحصة المقدوره دون الأعم منها و من غيرها. و عليه فلا يعقل ان يكون الحكم كاشفاً عن وجود الملاك فى الأعم منها، بدهاه ان المعلول انما يكشف عن وجود علته بمقدار سعته

دون الزائد-مثلا-الحراره الناشئه من النار إنما تكشف عنها خاصه،لا عن مطلق سببها.وقد تقدم ان الكاشف عن وجود ملائك فى فعل هو كونه متعلقاً لإرادته المولى واقعاً و جدأً،و لا أثر لتعلق الإراده الإنشائيه به أصلاً،اذن ما أفاده (قدس سره)من ان هذا الكشف عقلى لا- يدور مدار كون المولى فى مقام البيان لا يرجع إلى معنى صحيح،فان كشف الحكم عن الملائك بمقدار ما تعلق به دون الزائد،و هذا واضح.

فالتبجيه من جميع ما ذكرناه انه لا يتم شىء من هذه الوجوه،و عليه فلا يمكن تصحيح الفرد المزاحم بالملائك.

و اما الخطّ الرابع-فقد ظهر فساد ما ذكرناه فانه على مسلك شيخنا الأستاذ(قده)صالح لأن يكون قرينه على التقييد،و عليه فيكون مانعاً عن التمسك بالإطلاق كما عرفت.نعم على مسلكنا لا- يكون مانعاً عنه فلو كان المولى فى مقام البيان من تلك الناحيه فلا مانع من التمسك بإطلاق كلامه لإثبات ان الفرد المشكوك فيه واجد للملائك.

و اما الخطّ الخامس-فالامر كما أفاده(قده)فان لزوم نقض الغرض لا- دخل له فى مقدمات الحكمه،فانها تتألف من ثلاث مقدمات لا رابع لها.إحداها- ان يرد الحكم على المقسم و الجامع،لا على حصه خاصه منه.و ثانيها-أن يكون المتكلم فى مقام البيان.و ثالثها-ان لا ينصب المتكلم قرينه على التقييد،فإذا تمت هذه المقدمات جاز التمسك بالإطلاق،و لا يتوقف على شىء آخر زائداً عليها فانه لو كان مراد المتكلم فى الواقع هو المقيد و مع ذلك لم ينصب قرينه عليه مع فرض كونه فى مقام البيان لزم الخلف و عدم كونه فى مقام البيان،اذن لزوم نقض الغرض من عدم البيان أو عدم لزومه مما لا دخل له فى التمسك بالإطلاق و عدم التمسك به أصلاً.هذا تمام الكلام فى النقطة الثالثه.

و اما النقطة الرابعه-و هى ان النهى الغيرى لا يكون مانعاً عن صحه العباده

فهى فى غاية الصحه و المتانه. و الوجه فى ذلك هو ان المانع عن التقرب بالعباده و صحتها انما هو النهى النفسى باعتبار انه ينشأ عن مفسده فى متعلقه و مبغوضيه فيه. و من الواضح ان المبغوض لا- يكون مقرباً، و اما النهى الغيرى فبما انه ينشأ عن أمر خارج عن ذات متعلقه و هو كون تركه فى المقام مقدمه لواجب مضيق أو ملازماً له فى الخارج فلا- يكون مانعاً عن صحه العباده و التقرب بها، لأن متعلقه باق على ما كان عليه من المحبوبيه و لم تعرض عليه أيه حزازه و منقصه من قبل النهى المتعلق به.

فعلى ضوء ذلك لا- مانع من صحه الإتيان بالفرد المزاحم و التقرب به بداعى الأمر المتعلق بالواجب الموسع، فان الواجب هو صرف وجود الطبيعه بين المبدأ و المنتهى و هو غير مزاحم بواجب آخر، و ما هو مزاحم به غير واجب، اذن يصح الإتيان به بداعى أمره كما هو الحال على القول بعدم الاقتضاء.

و نتيجة ذلك هى: عدم ظهور الثمره بين القولين فى هذا المقام أى فيما إذا كان التزاحم بين الإتيان بالواجب الموسع و وجوب الواجب المضيق.

ثم انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان النهى الغيرى كانهى النفسى مانع عن صحه العباده و التقرب بها فمع هذا يمكن تصحيحها بما سيجىء من إمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب.

و نتائج الأبحاث المتقدمه لحد الآن عدده نقاط:

الأولى- ان ما ذكره شيخنا البهائى (قده) من اشتراط صحه العباده بتحقق الأمر بها فعلا لا يمكن المساعده عليه بوجه كما عرفت.

الثانيه- ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل فى منشأ اعتبار قدره بين حكم العقل بذلك من باب قبح تكليف العاجز، و بين اقتضاء نفس التكليف ذلك فقد عرفت انه لا يمكن تصديقه بوجه.

الثالثه- انه بناء على القول بان منشأ اعتبار قدره فى متعلق التكليف هو اقتضاء

نفس التكليف ذلك فقد عرفت انه لا يقتضى أزيد من كون متعلقه مقدوراً فى الجملة فى مقابل ما لا يكون مقدوراً أصلاً.

الرابعه-قد سبق ان التكليف بنفسه لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه، و لا العقل يحكم بذلك، و انما يحكم باعتبار القدره فى مقام الامثال فحسب.

الخامسه-بطلان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من دعوى القطع باشمال الفرد المزاحم على الملاك.

السادسه-بطلان ما هو المشهور من ان الدلاله الالتزاميه لا تتبع الدلاله المطابقه فى الحجيه، فلا تسقط بسقوطها.

السابعه-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)-من ان التقييد الناشئ من قبل اقتضاء نفس التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه، أو حكم العقل بذلك بما أنه يكون فى مرتبه لاحقه و هى مرتبه تعلق التكليف به و عروضه عليه فلا يعقل أن يكون مقيداً لإطلاق المتعلق فى مرتبه سابقه و هى مرتبه اقتضائه للتكليف-فاسد صغرى و كبرى، اما الصغرى فلان التقييد غير ثابت لما سبق من ان التكليف لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه، و العقل لا يحكم إلا باعتبارها فى مقام الامثال و الإطاعه دون مقام التكليف. و اما الكبرى فقد تقدم انه لا مانع من اعتماد المتكلم فى تقييد المتعلق على اقتضاء نفس التكليف ذلك أو حكم العقل به.

الثامنه-ان الحاكم لا يكون فى مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه، و انما يكون فى مقام بيان ما تعلق به حكمه.

التاسعه-ان تعلق الإراده الإنشائيه بشىء لا يكشف عن وجود الملاك فيه و انما الكاشف عنه تعلق الإراده الجديده به.

العاشره-ان الدلاله التضمنيه لا تسقط بسقوط الدلاله المطابقه كما سبق.

الحاديه عشره-ان النهى الغيرى لا- يكون مانعاً عن صحه العباده و التقرب بها الثانيه عشره-ان الثمره لا تتحقق بين القولين فى مزاحمه الواجب الموسع

بالواجب المضيق. هذا تمام كلامنا فى المقام الأول.

و اما الكلام فى المقام الثانى و هو ما إذا كان التراحم بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن تصحيح الواجب المهم بالأمر لاستحاله تعلق الأمر به فعلا مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض، فانه من التكليف بالمحال و هو محال.

و بذلك يمتاز هذا المقام عن المقام الأول حيث ان فى المقام الأول كان الأمر المتعلق بالواجب الموسع و المضيق كلاهما فعليا، و لم يكن تناف بين الأمرين أصلا، و انما التنافى كان بين الإتيان بفرد من الواجب الموسع و الواجب المضيق. و من هنا قلنا انه يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلق بالطبيعى الجامعه بين الافراد العرضيه و الطويله حتى على القول باشتراط صحه العباده بقصد الأمر المتعلق بها فعلا.

و قد تحصل من ذلك ان النقطه الرئيسيه للفرق بين المقامين هى ما ذكرناه من ان تعلق الأمر فعلا بكلا الواجبين فى المقام الأول كان ممكناً، و لكنه لا يمكن فى هذا المقام.

و على ضوء تلك النقطه لا يمكن تصحيح العباده المزاحمه مع الواجب الأهم بالأمر الفعلى.

و من هنا لا يتأتى فى هذا المقام ما أفاده المحقق الثانى (قده) من التفصيل بين القولين، فانه مبن على إمكان تعلق الأمر فعلا بالضد العبادى على القول بعدم الاقتضاء. و قد عرفت عدم إمكان تعلقه فى هذا المقام مطلقاً.

و على الجملة فالمقام الثانى يمتاز عن المقام الأول فى نقطه، و يشترك معها فى نقطه أخرى. اما نقطه الامتياز فقد عرفت. و اما نقطه الاشتراك فهى انهما يشتركان فى تصحيح العباده المزاحمه مع الواجب الأهم بوجهين آخرين:

هما القول باشمالها على الملاك، و القول بصحه الأمر بالضدين على نحو الترتب.

اما لوجه الأول فقد تقدم الكلام فيه فى المقام الأول مفصلا و قلنا انه

لا- يمكن إحرار ان الفرد المزاحم تام الملا-ك، و ما ذكروه من الوجوه لإثبات اشتماله على الملا-ك قد عرفت فساد جميعها بصوره مفصله فلا- حاجه إلى الإعاده مره أخرى و اما الوجه الثانى الذى يمكن تصحيح العباده المزاحمه بالواجب الأهم به هو الالتزام بجواز الأمر بالضدين على نحو الترتب، و تفصيله على الوجه التالى:

## مسأله الترتب

### اشاره

قبل بيان المسأله نذكر أموراً:

الأول- ان البحث عن هذه المسأله انما تترتب عليه ثمره لو لم يمكن تصحيح العباده المضاده للواجب الأهم بالوجهين المتقدمين ١- (الملاك) ٢- (و الأمر) و إلا فلا تترتب على البحث عنها أيه ثمره. و قد ظهر مما تقدم انه لا يمكن تصحيح العباده بالملاك، لا فى المقام الأول و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين الإتيان بالواجب الموسع، و وجوب المضيق، و لا فى المقام الثانى و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين واجبين مضيقين، لأن الكبرى و هى كفايه قصد الملا-ك فى وقوع الشىء عباده و ان كانت ثابتة، إلا ان الصغرى و هى اشتمال تلك العباده على الملاك غير محرزه.

و اما تصحيحها بالأمر المتعلق بالطبيعه و ان كان ممكناً فى المقام الأول كما سبق، بل قد عرفت انه غير داخل فى كبرى باب التراحم أصلاً، إلا- انه غير ممكن فى المقام الثانى، و ذلك لما عرفت من امتناع تعلق الأمر بها فعلاً مع فعلية الأمر بالأهم على الفرض، اذن للبحث عن مسأله الترتب فى المقام الثانى و إمكان تعلق الأمر بالمهم.

على تقدير عصيان الأمر بالأهم ثمره مهمه جداً.

الثانى- ان الواجبين المتراحمين يتصوران على صور:

الأولى- ان الواجبين الممتنع اجتماعهما فى زمان واحد قد يكونان موسعين كالصلاه اليوميه و صلاه الآيات فى سعه وقتها، أو الصلاه الأدائيه مع القضاء على القول بالمواسعه، و نحو ذلك.

الثانية- ان يكون أحدهما موسعا و الآخر مضيقا، و ذلك كصلاه الظهر-مثلا- و إزاله النجاسه عن المسجد، أو ما شاكل ذلك.

الثالثه- ان يكون كلاهما مضيقين و ذلك كالإزاله و الصلاه فى آخر وقتها، بحيث لو اشتغل بالإزاله لفاتته الصلاه.

اما الصوره الأولى فلا شبهه فى انها غير داخله فى كبرى باب التراحم، لتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون ايه منافاه و مزاحمه، و يكون الأمر فى كل واحد منهما فعليا بلا تناف، و من هنا لم يقع إشكال فى ذلك من أحد فيما نعلم.

و اما الصوره الثانية- فقد ذهب شيخنا الأستاذ(قده) إلى انها داخله فى مسأله التراحم. و غير خفى ان هذا منه(قده) مبنى على ما حققه فى بحث التعبدى و التوصلى من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فكل مورد لا- يكون قابلا للتقييد لا يكون قابلا للإطلاق، فإذا كان التقييد مستحيلا فى مورد كان الإطلاق أيضاً مستحيلا فيه، لأن استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر و بما ان فيما نحن فيه تقييد إطلاق الواجب الموسع بخصوص الفرد المزاحم مستحيل فإطلاقه بالإضافة إليه أيضاً مستحيل.

و يترتب على ذلك وقوع المزاحمه بين إطلاق الواجب الموسع و خطاب الواجب المضيق فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقدير فعلية خطاب الواجب المضيق يستحيل إطلاق الواجب الموسع بالإضافة إلى الفرد المزاحم، اذن لا بد اما ان ترفع اليد عن إطلاق الموسع و التحفظ على فعلية خطاب المضيق، و اما ان ترفع اليد عن خطاب المضيق و التحفظ على إطلاق الموسع.

فالنتيجه ان هذا القسم داخل فى محل النزاع- كالقسم الثالث- غايه الأمر ان التراحم فى القسم الثالث بين نفس الخطابين و التكليفين، و فى هذا القسم بين إطلاق أحدهما و خطاب الآخر. و على هذا فان أثبتنا الأمر بالضدين على نحو الترتب



نحكم بصحة الفرد المزاحم، وإلا فلا. نعم بناء على ما ذكره (قده) من اشتماله على الملاك صح الإتيان به من هذه الناحية أيضاً من غير حاجة إلى الالتزام بصحة الترتب.

و أما بناء على ما حققناه في ذلك البحث- من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد ليس من تقابل العدم و الملكة، بل هو من تقابل التضاد. و من هنا قلنا ان استحاله تقييد متعلق الحكم أو موضوعه بقيد خاص تستلزم كون الإطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضرورياً- فتلك الصورة خارجه عن محل النزاع و غير داخله في كبرى باب التراحم.

و الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مره من ان معنى الإطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شىء منها في متعلق الحكم واقعاً، لا الجمع بينها و دخل الجميع فيه، و عليه فمعنى إطلاق الواجب الموسع هو ان الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ و المنتهى، و عدم دخل شىء من خصوصيات و تشخصات افراده فيه، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم في عدم دخله في متعلق الوجوب و ملاكه أصلاً، فهما من هذه الجهة على نسبة واحده.

أو فقل: ان متعلق الحكم في الواقع اما مطلق بمعنى عدم دخل شىء من الخصوصيات فيه واقعاً من الخصوصيات المنوعه أو المصنفه أو المشخصه أو مقيد بإحداها فلا ثالث، لاستحاله الإهمال في الواقعيات، فالملتفت إلى هذه الخصوصيات و الانقسامات اما ان يلاحظه مطلقاً بالإضافة إليها أو مقيداً بها، لأن الإهمال في الواقع غير معقول، فلا يعقل أن يكون في الواقع لا مطلقاً و لا مقيداً. و على هذا فمعنى إطلاق الواجب المزبور هو عدم دخل شىء من تلك الخصوصيات فيه، بحيث لو تمكن المكلف من إيجادها في الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات و المشخصات المزبوره لكان مجزياً، لأنه أتى بالمأمور به في الخارج، و هذا معنى الإطلاق كما ذكرناه في بحث تعلق الأوامر بالطبائع. و نتيجة ذلك هي ان الواجب الموسع مطلق بالإضافة

إلى الفرد المزاحم، كما هو مطلق بالإضافه إلى غيره من الافراد.

و على ذلك الأساس فلا تنافى بين إطلاق الموسع و فعليه خطاب المضيق.

و من هنا ذكرنا سابقاً انه لا منافاه بين وجوب الصلاه-مثلا-فى مجموع وقتها و هو ما بين الزوال و المغرب و بين وجوب واجب آخر كإنقاذ الغريق أو إزاله النجاسه عن المسجد فى بعض ذلك الوقت، إذ المفروض ان الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاه فى مجموع هذه الأزمنه لا فى كل زمان من تلك الأزمنه لينافى وجوب واجب آخر فى بعضها، فبالنتيجه انه لا مضاده و لا ممانعه بين إطلاق الموسع و وجوب المضيق أصلاً، و لذلك صح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب، فلا حاجه عندئذ إلى القول بالترتب أصلاً، فاذن لا وجه لدخول هذا القسم فى محل الكلام و النزاع. و قد تقدم الحديث من هذه الناحيه بصوره أوضح من ذلك فلا حاجه إلى الإعاده.

و اما الصوره الثالثه-و هى ما إذا كان التزاحم بين واجبين مضيقين أحدهما أهم من الآخر، فهى القدر المتيقن من مورد النزاع و الكلام بين الأصحاب كما هو ظاهر.

الثالث-ان مسأله الترتب من المسائل العقليه فان البحث فيها عن الإمكان و الاستحاله بمعنى ان الأمر بالضدين على نحو الترتب هل هو ممكن أم لا؟ و من الواضح جداً ان الحاكم بالاستحاله و الإمكان هو العقل لا غيره، و لا دخل للفظ فى ذلك أبداً.

الرابع-ان إمكان تعلق الأمر بالضدين على طريق الترتب كاف لوقوعه فى الخارج فلا يحتاج وقوعه إلى دليل آخر. و الوجه فى ذلك هو ان تعلق الأمر بالمتزاحمين فعلاً- على وجه الإطلاق غير معقول، لأنه تكليف بما لا يطاق و هو محال، ضروره استحاله الأمر بإزاله النجاسه عن المسجد و الصلاه معاً فى آخر الوقت، بحيث لا- يقدر المكلف إلا- على إتيان إحداهما. و لكن هذا المحذور أى

لزوم التكليف بالمحال كما يندفع برفع اليد عن أصل الأمر بالواجب المهم سواء أتى بالأهم أم لا كذلك يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر به، اذن يدور الأمر بين ان ترفع اليد عن أصل الأمر بالمهم على تقدير امتثال الأمر بالأهم، و على تقدير عصيانه، و ان ترفع اليد عن إطلاقه-لا عن أصله-يعنى على تقدير الامتثال لا على تقدير العصيان. و من الواضح جداً ان المحذور فى كل مورد إذا كان قابلاً للدفع برفع اليد عن إطلاق الأمر فلا موجب لرفع اليد عن أصله، فانه بلا مقتضى و هو غير جائز. و فى المقام بما ان المحذور المزبور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم فلا مقتضى لرفع اليد عن أصله أصلاً، إذ الضرورة تتقدر بقدرها و هى لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاقه. و عليه فالالتزام بسقوط الأمر عنه رأساً بلا مقتضى و سبب و هو غير ممكن.

و بتعبير ثان ان المكلف لا يخلو من ان يكون عاصياً للأمر بالأهم أو مطيعاً له و لا ثالث، و سقوط الأمر بالمهم على الفرض الثانى و هو فرض إطاعه الأمر بالأهم واضح و إلا لزم المحذور المتقدم. و اما سقوطه على الفرض الأول و هو فرض عصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه فهو بلا سبب يقتضيه، فان محذور لزوم التكليف بما لا يطاق يندفع بالالتزام بالسقوط على فرض الإطاعه و الامتثال، فلا وجه للالتزام بسقوطه على الإطلاق.

و على الجملة-ان وقوع الترتب بعد الالتزام بإمكانه لا يحتاج إلى دليل. فإذا بنينا على إمكانه فهو كاف فى وقوعه، فمحط البحث فى المسأله إنما هو عن جهة إمكان الترتب و استحالته.

الخامس- ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان الترتب لا- يجرى فيما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدره عقلاً، و التكليف الآخر مشروطاً بالقدره شرعاً.

و قال فى وجه ذلك: ان التكليف المتعلق بالمهم المترتب على عصيان التكلف بالأهم يتوقف على كون متعلقه حال المزاحمه واجداً للملاك. و الطريق إلى إحراز

اشتماله على الملاك و الكاشف عنه إنما هو إطلاق المتعلق، فإذا فرضنا ان المتعلق مقيد بالقدره شرعاً سواء أ كان التقييد مستفاداً من قرينه متصله أو منفصله أو كان مأخوذاً فى لسان الدليل لفظاً لم يبق للتكليف بالمهم محل و مجال أصلاً. و رتب (قده) على ذلك انه لا يمكن تصحيح الوضوء فى موارد الأمر بالتيمم لا بالملاك و لا بالترتب، و ذلك لأن الأمر بالوضوء فى الآيه المباركه مقيد بالقدره من استعمال الماء شرعاً، و هذا التقييد قد استفيد من تقييد وجوب التيمم فيها بعدم وجدان الماء فان التفصيل فى الآيه المباركه و تقييد وجوب التيمم بعدم الوجدان يقطع الشركه و يدل على ان وجوب الوضوء أو الغسل مقيد بوجدان الماء. ثم ان المراد من الوجدان من جهه القرينه الداخليه و الخارجيّه التمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً.

اما القرينه الداخليه فهى ذكر المريض فى الآيه المباركه. و من المعلوم ان المرض ليس من الأسباب التى تقتضى عدم وجود الماء و فقدانه و ليس حاله كحال السفر فان السفر و لا سيما إذا كان فى البوادي و لا سيما فى الأزمنه السابقه من أسباب عدم الماء غالباً، و هذا بخلاف المرض فان الغالب ان الماء يوجد عند المريض و لكنه لا يتمكن من استعماله عقلاً أو شرعاً.

و اما القرينه الخارجيّه فهى عده من الروايات الداله على جواز التيمم فى موارد الخوف من استعمال الماء أو من تحصيله. و المفروض فى تلك الموارد وجود الماء خارجاً و تمكن المكلف من استعماله عقلاً، اذن المراد من وجدان الماء وجوده الخاص و هو الذى يقدر المكلف على صرفه فى الوضوء أو الغسل عقلاً و شرعاً.

فالتتيجه على ضوء ذلك هى ان تقييد وجوب التيمم بعدم التمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً يقتضى التزاماً تقييد وجوب الوضوء أو الغسل بالتمكن من استعماله كذلك، و لأجل ذلك التزم (قده) بأنه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء فى مواضع الأمر بالتيمم كما إذا كان عند المكلف ماء و لكنه لا يكفى للوضوء و لرفع عطش

نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً، ففي مثل ذلك يجب عليه التيمم و صرف الماء في رفع عطش نفسه، أو من هو مشرف على الهلاك. أو إذا دار أمره بين أن يصرفه في الوضوء أو الغسل و أن يصرفه في تطهير الثوب أو البدن بان لا يكون عنده ثوب طاهر فيدور الأمر بين أن يصلى في الثوب أو البدن الطاهر مع الطهاره التراييه، و أن يصلى في الثوب أو البدن المتنجس مع الطهاره المائيه و غير ذلك.

ففي هذه الفروع و ما شاكلها لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بالملاك أو الترتب.

اما بالملاك فواضح، ضروره انه لا ملاك لوجوب الوضوء أو الغسل في شىء من هذه الموارد، لفرض ان القدره مأخوذه في متعلقه شرعاً و دخيله في ملاك واقعاً و مع انتفاء القدره ينتفى الملاك لا- محاله. و اما بالترتب فلان الوضوء إذا لم يكن فيه ملاك عند مزاحمته مع الواجب المشروط بالقدره عقلا فعصيان ذلك الواجب لا يحدث فيه مصلحه و ملاك، و على هذا فيمتنع تعلق الأمر به لاستحاله تعلق الأمر بشىء بلا ملاك و لو كان على نحو الترتب، بداهه انه لا فرق في استحاله تعلق الأمر بشىء بلا ملاك بين أن يكون ابتداء و أن يكون على نحو الترتب.

ثم قال (قدس سره) و من هنا ان شيخنا العلامة الأنصاري و السيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازي (قدهما) لم يفتيا بصحه الوضوء في تلك الموارد مع انهما يريان صحه الترتب.

نعم قد أفتى السيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروه بصحه هذا الوضوء في مفروض الكلام و لكن هذا غفله منه (قده) عن حقيقه الحال.

أقول: للنظر فيما أفاده (قده) مجال واسع. و الوجه في ذلك هو انه لا بد من التفصيل بين المثالين المذكورين فما كان من قبيل المثال الأول فلا- مانع من الالتزام بالترتب فيه، و ما كان من قبيل المثال الثاني فلا- و ذلك لا- من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) بل من ناحيه أخرى ستظهر لك إن شاء الله.

اما المثال الأول و ما شاكله فلان المانع منه ليس إلا توهم انه لا ملاك

للوضوء أو الغسل في هذه الموارد. و عليه فلا يمكن تعلق الأمر به و لو على نحو الترتب لاستحاله وجود الأمر بلا ملاك، و لكنه يندفع بان القول بجواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب لا- يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم، إذ لا- يمكن إحرازه فيه إلا بتعلق الأمر به فلو توقف تعلق الأمر به على إحرازه لدار، و لا يفرق في ذلك بين ان يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلا- و ان يكون مشروطاً بها شرعاً، و ذلك لما تقدم من انه لا يمكن إحراز الملاك إلا من ناحيه الأمر، فلو تم هذا التوهم لكان مقتضاه عدم جريان الترتب مطلقاً حتى في الواجب المشروط بالقدرة عقلا.

اذن الصحيح هو عدم الفرق في صحة الترتب و إمكانه بين ان يكون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلا أو مشروطاً بها شرعاً. و الوجه في ذلك هو ان مبدأ إمكان الترتب نقطه واحده و هي ان تعلق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم لا يقتضى طلب الجمع بين الضدين ليكون محالاً، بل يقتضى الجمع بين الطرفين في زمان واحد و لا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً و في الآخر مقيداً بعدم الإتيان به، و مترتباً عليه على نحو لو تمكن المكلف من الجمع بينهما في الخارج و إيجادهما معاً فيه لم يقع على صفه المطلوبيه، و لذا لو أتى بهما بقصد الأمر و المطلوبيه لكان ذلك تشريعاً و محرماً و سيجيء الكلام من هذه الجبهه إن شاء الله تعالى بصورة مفصله.

و على ضوء ذلك لا- يفرق بين ما إذا كانت القدرة مأخوذه في المهم عقلا و ما إذا كانت مأخوذه فيه شرعاً، فان ملاك صحة الترتب- و هو عدم التنافي بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم إذا كانا طوليين- مشترك في بين التقديرين، فإذا لم يكن الأمر بالأهم مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلا و لا شرعاً إذا كان في طوله فلا مانع من الالتزام بتعلق الأمر به على نحو الترتب، و لو كانت القدرة المأخوذه فيه شرعيه.

و عليه يترتب ان المكلف إذا لم يصرف الماء فى واجب أهم و عصى امره فلا- مانع من تعلق الأمر بالوضوء أو الغسل لتحقيق موضوعه فى الخارج، و هو كونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً. اما عقلاً فهو واضح و اما شرعاً فلان الأمر بالأهم على تقدير عصيانه لا يكون مانعاً.

أو فقل: ان مقتضى إطلاق الآيه المباركه أو نحوها ان الوضوء أو الغسل واجب سواء أ كان هناك واجب آخر أم لا غاية الأمر انه إذا كان هناك واجب آخر يزاحمه يسقط إطلاق وجوبه لا أصله، إذ أن منشأ التزاحم هو إطلاقه، فالساقط هو دون أصل وجوبه الذى هو مشروط بعدم الإتيان بالأهم و مترتب عليه لعدم التنافى بينه و بين وجوب الأهم كما عرفت، و عليه فلا موجب لسقوطه أصلاً.

و قد تحصل من ذلك ان دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدره مأخوذه فى الواجب المهم شرعاً تبتنى على الالتزام بأمرين:

الأول- دعوى ان الترتب يتوقف على ان يكون المهم واجداً للملا-ك مطلقاً، حتى فى حال المزاحمه، أعنى بها حال وجود الأمر بالأهم. و من المعلوم ان هذا إنما يحرز فيما إذا كانت القدره المعتبره فى المهم عقليه و اما إذا كانت شرعيه فبانتفاء القدره- كما فى موارد الأمر بالأهم- ينتفى ملاك الأمر بالمهم لا محاله، و معه لا يجرى الترتب.

الثانى- دعوى ان الأمر بالأهم مانع عن الأمر بالمهم و معجز عنه شرعاً حتى فى حال عصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه.

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين:

اما الدعوى الأولى فلما سبق من ان الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك فى المهم فانك قد عرفت انه لا يمكن إحرازه فيه مع سقوط الأمر حتى فيما إذا كانت القدره المأخوذه فيه عقليه فضلاً عما إذا كانت شرعيه، فبالنتيجه انه لا فرق فى جريان الترتب بين ما كانت القدره معتبره فيه عقلاً و ما كانت معتبره شرعاً فلو كان

الترتب متوقفاً على إحراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين.

و اما الدعوى الثانيه فقد عرفت انه لا تنافى بين الأمرين أصلاً، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعدم الإتيان بالأهم و عصيان امره، بل بينهما كمال الملاءمه فلو كان بين الأمرين تنافى فى هذا الفرض أعنى فرض الترتب فلا يمكن الالتزام به مطلقاً حتى فيما إذا كان اعتبار القدره فيه عقلياً.

فقد تبين من مجموع ما ذكرناه ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)لا يمكن المساعده عليه.هذا تمام كلامنا فى المثال الأول و ما شاكله.

و اما المثال الثانى و ما يشبهه و هو ما إذا دار الأمر بين صرف الماء فى الوضوء أو الغسل و صرفه فى تطهير الثوب أو البدن، كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً و لم يكن عنده من الماء بمقدار يكفى لكلا الأمرين من رفع الحدث و الخبث معاً فلا يجرى فيه الترتب، و لكن لا من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من ان التراحم لا يجرى فيما إذا كان أحد الواجبين مشروطاً بالقدره شرعاً و الآخر مشروطاً بها عقلاً، و بما ان وجوب الوضوء فى المقام مشروط بالقدره شرعاً و وجوب إزالة الخبث عن البدن أو الثوب مشروط بها عقلاً فلا تراحم بينهما، لعدم ملاك للوضوء فى أمثال هذه الموارد، و ذلك لما تقدم من ان ما أفاده(قده)غير تام، بل من جهه ان هذا و غيره من الأمثله غير داخل فى كبرى التراحم، و لا يجرى عليه شىء من أحكامه، و سنتعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى بشكل واضح.

و ملخصه ان التراحم إنما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاه و الإزاله مثلاً أو ما شاكلهما. و اما بين اجزاء واجب واحد فلا يعقل فيه التراحم، لأن الجميع واجب بوجوب واحد و ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الاجزاء لا محاله، فإذا تعذر أحد جزئيه يسقط الوجوب عن الكل بمقتضى القاعده الأوليه، اذن ثبوت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل، و قد دل الدليل فى باب الصلاه على عدم السقوط و وجوب الإتيان بالباقي، و عندئذ يعلم إجمالاً بجعل أحد



هذين الجزئين أو الشرطين في الواقع، اذن يقع التعارض بين دليلى الجزئين أو الشرطين، إذ لم يعلم أن أيهما مجعول في الواقع فلا مجال لتوهم جريان أحكام التزاحم حينئذ أصلاً.

ثم انه لا يخفى ان ما نسب-شيخنا الأستاذ(قده)إلى السيد العلامة الطباطبائي(قده)في العروه من انه قد حكم بصحة الوضوء في هذا الفرع-لا واقع له فان السيد قد حكم ببطلان الوضوء في هذا الفرع حيث قال:«و الأولى أن يرفع الخبث أولاً ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم و إذا توضأ أو اغتسل و الحال هذا بطل لأنه مأمور بالتيمم، و لا أمر بالوضوء أو الغسل».

و قد تلخص انه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل من ناحيه الأمر الضمنى فى المثال لعدم جريان قاعده الترتب بالإضافة إليه. و لا من ناحيه الملاك لعدم إمكان إحراره.

نعم يمكن تصحيحه بوجه آخر و هو: ان الوضوء أو الغسل بما انه عبادته فى نفسها و متعلق لأمر نفسى استحبابى سواء أ كان مقدمه لواجب كالصلاه، أو نحوها أم لم يكن، و لذلك قلنا انه يعتبر فى صحته قصد القربه. و على ذلك فلا مانع من الالتزام بتعلق امره الاستحبابى النفسى به من جهه الترتب، و سيجىء -فيما بعد إن شاء الله تعالى-انه لا فرق فى جريان الترتب على القول بإمكانه بين الأمر الوجوبى و الأمر الاستحبابى فكما أن الترتب يجرى فى مزاحمه واجب مع واجب أهم، فكذلك يجرى فى مزاحمه مستحب مع واجب، غايه الأمر ان إطلاق الأمر الاستحبابى قد سقط حين المزاحمه و لكن لا مانع من الالتزام بثبوت أصله على تقدير عدم الإتيان بالواجب و مخالفه أمره، إذ لا تنافى بين الأمرين حينئذ فرفع اليد عن أصل الأمر الاستحبابى بلا موجب.

و نتيجة ذلك هي: ان ملاك صحة الترتب و إمكانه-و هو عدم التنافى بين الأمرين و ان الساقط هو إطلاق الخطاب دون أصله- مشترك فيه بين الأمر الوجوبى

و الاستجابى.و من هنا ذكرنا فى حاشيه العروه ان الأقوى صحه الوضوء أو الغسل فى هذا الفرع و ما يشبهه.

و بعد بيان ذلك نقول:ان مسأله الترتب ليست من المسائل المعنونه فى كلمات الأصحاب إلى زمان الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده)و هو أول من تعرض لهذه المسأله،و لكن المسأله فى زماننا هذا قد أصبحت معركه للآراء بين المحققين من الأصحاب فمنهم من ذهب إلى صحه تلك المسأله و إمكانها،كالسيد الكبير العلامه الميرزا الشيرازى(قده)و أكثر تلامذته.و منهم من ذهب إلى استحالتها كشيخنا العلامه الأنصارى.و المحقق صاحب الكفايه(قدهما)فالمتحصل من ذلك هو ان المسأله ذات قولين:

أحدهما-إمكان الترتب و تعلق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم.

و ثانيهما-استحاله ذلك و عدم إمكان تعلق الأمر به على هذا التقدير.

و الصحيح هو القول الأول.

### **أدله إمكان الترتب**

الوجدان:

ان كل من رجع إلى وجدانه و شهد صفحه نفسه مع الإغماض عن أيه شبهه ترد عليها لا يرى مانعاً من تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب،فلو كان هذا محالاً كاجتماع الضدين أو النقيضين و ما شاكلهما لم يصدّق الوجدان و لا العقل إمكانه الدليل الإنى:

لا إشكال فى وقوع ترتب أحد الحكمين على عصيان الحكم الآخر فى موارد الخطابات العرفيه،و فى جملة من المسائل الفقهيّه.و من الواضح-جداً-ان وقوع شىء أكبر برهان على إمكانه،و أدل دليل عليه،و ليس شىء أدل من ذلك،ضروره

ص: ١٠٢

ان المحال لا يقع في الخارج، فلو كان هذا محالاً استحال وقوعه خارجاً، فمن وقوعه يكشف إمكانه و عدم استحالته بالضرورة.

اما في موارد الخطابات العرفيه فهو في غايه الكثره. منها ما هو المتعارف في الخارج من ان الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسه، و على تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار-مثلاً- و الكتابه فيها، أو بشيء آخر. فالأمر بالجلوس مترتب على عصيان الأمر بالذهاب. و كذلك المولى يأمر عبده بشيء و على تقدير عصيانه، و عدم إتيانه به يأمره بأحد أضداده، و هكذا.

و على الجملة: فالأمر بالضدين على نحو الترتب من الموالى العرفيه بالإضافة إلى عبيدهم، و من الآباء بالإضافة إلى أبنائهم مما لا شبهه في وقوعه خارجاً، بل وقوع ذلك في إنظارهم من الواضحات الأوليه، فلا يحتاج إلى إقامه برهان و مثونه استدلال.

و اما في المسائل الفقهيه ففروع كثيره لا يمكن للفقيه إنكار شيء منها، نذكر جمله منها في المقام:

الأول- ما إذا وجبت الإقامه على المسافر في بلد مخصوص، و على هذا فان قصد الإقامه في ذلك البلد وجب عليه الصوم لا محاله، إذا كان قصد الإقامه قبل الزوال و لم يأت بمفطر قبله. و اما إذا خالف ذلك و ترك قصد الإقامه فيه فلا إشكال في وجوب الإفطار و حرمة الصوم عليه. و هذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد إثباته، إذ لا- نعني به إلا- ان يكون هناك خطابان فعليان متعلقان بالضدين على نحو الترتب، بان يكون أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعصيانه، و فيما نحن فيه كذلك، فان وجوب الإفطار و حرمة الصوم مترتب على عصيان الأمر بقصد الإقامه الذي هو مضاد له أي الإفطار، و لا يمكن لأحد ان يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الإفطار و وجوب الصوم عليه، فانه في المعنى إنكار لضرورة من الضروريات الفقهيه.

الثانى-ترتب وجوب تقصير الصلاه على عصيان الأمر بقصد الإقامه و تركه فى الخارج،و لا يفرق فى ترتب وجوبه عليه بين ان يكون ترك قصد الإقامه قبل الزوال أو بعده،و بذلك تمتاز الصلاه عن الصوم كما عرفت. الثالث-ما إذا حرمت الإقامه على المسافر فى مكان مخصوص،فعندئذ كما انه مكلف بترك الإقامه-فى هذا المكان-و هدم موضوع وجوب الصوم كذلك هو مكلف بالصوم على تقدير قصد الإقامه و عصيان الخطاب التحريمى،فالخطاب التحريمى المتعلق بقصد الإقامه خطاب مطلق و غير مشروط بشىء،و الوجوب المتعلق بالصوم وجوب مشروط بعصيان ذلك الخطاب،و عليه فلو عصى المكلف ذلك الخطاب و قصد الإقامه فيه فلا مناص من الالتزام بوجوب الصوم عليه.و من الواضح-جداً-ان القول بوجوبه لا يمكن إلا بناء على صحه الترتب،فلو لم نقل بترتب وجوب الصوم على عصيان الخطاب بترك الإقامه فلانزمه الالتزام بعدم وجوبه عليه،و هو خلاف الضروره.

الرابع-ترتب وجوب إتمام الصلاه على عصيان حرمه قصد الإقامه، و الكلام فيه يظهر مما تقدم.

فالنتيجه:فعليه كلا الحكمين فى هذه الفروع و ما شاكلها،غايه الأمر ان أحدهما مطلق و الآخر مشروط بعصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه،اذن الالتزام بتلك الفروع-بعينه-هو التزام بالترتب لا محاله.

نعم فيما إذا حدث الأمر بشىء بعد سقوط الأمر بضده-كما فى موارد الأمر بالقضاء-فهو خارج عن محل الكلام،فان محل الكلام فيما إذا كان كلا الحكمين فعلياً فى زمان واحد،غايه ما فى الباب كان أحدهما مطلقاً،و الآخر مشروطاً.

و اما تعلق الأمر بشىء بعد سقوط الأمر بضده بحيث لا يجتمعان فى زمان واحد فلا كلام فى صحته و جوازه،و الأمر المتعلق بقضاء الصلاه و نحوها بالإضافة إلى الأمر بأدائها من هذا القبيل،فلا يجتمعان فى زمان واحد.أو فقل:ان ما هو

محل الكلام هو تقارن الأمرين زماناً، وتقدم أحدهما على الآخر رتبة، ففرض تعلق الخطاب بالمهم بعد سقوط الخطاب عن الأهم خارج عن مورد النزاع تماماً فيكون نظير تعلق الأمر بالطهارة التراييه بعد سقوط الأمر عن الطهارة المائيه.

الدليل اللمى:

ان بيان إمكان الترتب و تعيين مورد البحث يتوقف على التكلم فى جهات:

الجهه الأولى- فى بيان أمور:

الأول- ان الواجب الأهم إذا كان أنياً غير قابل للدوام و البقاء و ذلك كإنقاذ الغريق-مثلا- أو الحريق أو ما يشبهه-فى مثل ذلك لا- يتوقف تعلق التكليف بالمهم على القول بجواز الترتب و إمكانه، ضروره انه بعد عصيان المكلف الأمر بالأهم فى الآن الأول القابل لإيجاد الأهم فيه، و سقوط امره فى الآن الثانى بسقوط موضوعه، لا مانع من فعلية الأمر بالمهم على الفرض، إذ المفروض ان المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم و بعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الأمر بالمهم أصلاً، فحينئذ يصح الإتيان بالمهم، و لو بنينا على استحاله الترتب لما عرفت من ان جواز تعلق الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات.

و من ذلك يعلم ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام و مورد النزاع، فان ما هو مورد النزاع و الكلام-بين الاعلام و المحققين- هو ما لا يمكن إثبات فعلية الأمر بالمهم الأبناء على القول بالترتب، و مع قطع النظر عنه يستحيل فعلية امره و الحكم بصحته.

نعم فى الآن الأول- و هو الآن القابل لتحقيق الأهم فيه خارجاً- لا يمكن تعلق الأمر بالمهم فعلاً، و الحكم بصحته بناء على القول باستحاله الترتب و اما فى الآن الثانى- هو الآن الساقط فيه الأمر بالأهم- فلا مانع من تعلق الأمر به و وقوعه صحيحاً. و اما بناء على إمكانه فالالتزام بترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم إنما يجدى فى خصوص الآن الأول، دون بقية الآتات،

ص: ١٠٥

إذ لا- تتوقف فعلية امره فيها على القول بجواز الترتب كما عرفت. نعم إذا كان الواجب المهم أيضاً آنياً فحينئذ يدخل ذلك في محل الكلام إذ فعلية الأمر بالمهم -عندئذ- والحكم بصحته تتوقف على القول بالترتب. واما على القول بعدمه فلا يمكن إثبات الأمر به، اما في الآن الأول فلمزاحمته بالأهم، واما في الآن الثاني فلانتفاءه بانتفاء موضوعه.

فالنتيجة من ذلك: ان الواجب الأهم إذا كان آنياً-دون الواجب المهم- فحيث ان إثبات الأمر بالمهم بمكان من الوضوح مع قطع النظر عن صحه الترتب و عدم صحته،و لا يتوقف إثبات الأمر به على القول بجوازه فهو خارج عن محل الكلام، فان ما كان محلاً للكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر به مع قطع النظر عنه.

الثاني- ان كلا- من الواجب الأهم و المهم إذا كان آنياً-بمعنى أن يكون في الآن الأول قابلاً للتحقق و الوقوع في الخارج، و لكنه في الآن الثاني يسقط بسقوط موضوعه-فهو داخل في محل الكلام و لا- يمكن إثبات الأمر بالمهم فيه الا على القول بصحة الترتب.

الثالث- ان الواجب الأهم و المهم إذا كان كلاهما تدريجياً كالصلاه و الإزالة -مثلا- عند ما تقع المزاحمه بينهما فلا إشكال في انه داخل في محل الكلام و عليه فان قلنا-بان الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو معصيه الأمر بالأهم آنا ما-بمعنى ان معصيه الأهم في الآن الأول كافي له فعلية الأمر بالمهم في جميع أزمته امثاله-فلا تتوقف فعليته في الآن الثاني على استمرار معصيته الأمر بالأهم إلى ذلك الآن، بل لو تبدلت معصيته بالإطاعه في الزمن الثاني كان الأمر بالمهم باقياً على فعليته لفرض تحقق شرطه، و هو معصيه الأمر بالأهم في الآن الأول-فهو مستلزم لطلب الجمع بين الضدين لا محاله، و لعل هذا هو مورد نظر المنكرين للترتب، كما يظهر ذلك من بعض موارد الكفايه.

لكن ذلك ليس مراد القائلين بالترتب أصلاً، فان محذور طلب الجمع بين الضدين على هذا الوجه باق بحاله، و ذلك لأن المفروض ان الأمر بالأهم فى الآن الثانى باق على فعليته من جهة فعلية موضوعه، و هو قدره المكلف على امتثاله بان يرفع اليد عن المهم و يمثل الأمر بالأهم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الأمر بالمهم أيضاً فعلى فى ذلك الآن، و ليست فعليته مشروطه بعصيان الأمر بالأهم فيه لفرض ان شرطها- و هو عصيانه فى الآن الأول- قد تحقق فى الخارج، و لم تتوقف فعليته فى الآن الثانى و الثالث، و هكذا على استمرار عصيانه كذلك، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان كلا من الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فعلى فى الآن الثانى و فى عرض الآخر. و عليه فيلزم محذور طلب الجمع بين الضدين.

و اما إذا قلنا بان شرط فعلية الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم فى جميع أزمته امتثاله، بمعنى ان فعليته تدور مدار عصيانه حدوثاً و بقاء فلا- يكفى عصيانه آنأ ما، لبقاء امره إلى الجزء الأخير منه، ففعلية الأمر بالصلاه- مثلاً- عند مزاحمتها بالإزالة مشروطه ببقاء عصيان امر الإزالة و استمراره إلى آخر أزمته امتثال الصلاه و بانتفائه فى أى وقت كان ينتفى الأمر بالصلاه، ضروره ان بقاء امر المهم منوط ببقاء موضوعه، و المفروض ان موضوعه هو عصيان الأمر بالأهم، و لا بد من فرض بقائه إلى آخر أزمته امتثال المهم فى تعلق الأمر به فعلاً، فان تعلق الأمر به كذلك فى أول أزمته امتثاله منوط ببقاء عصيان الأمر بالأهم إلى الجزء الأخير من المهم، فان هذا نتيجه تقييد إطلاق الأمر بالمهم بعصيان الأهم. و كون المهم واجباً ارتباطياً، و على هذا فليس هنا طلب للجمع بين الضدين أصلاً كما سيأتى توضيحه و هذا بناء على وجهه نظرنا من إمكان الشرط المتأخر، و كذا إمكان تعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور فى ظرفه على نحو الواجب المعلق كما حققناهما فى محلها لا إشكال فيه، إذ لا مانع حينئذ من ان يكون العصيان المتأخر شرطاً للوجوب

المتقدم بمعنى ان فعلية وجوب المهم في أول أزمته امتثاله تكون مشروطه ببقاء عصيان الأهم إلى آخر زمان الإتيان بالمهم، و بانتفائه يستكشف عدم فعلية وجوب المهم من الأول، و من هنا قلنا انه لا- مناص من الالتزام بالشرط المتأخر في الواجبات التدريجية كالصلاه و نحوها، فان وجوب أول جزء منها مشروط ببقاء القدره على الجزء الأخير منها في ظرفه، و إلا فلا يكون من الأول واجباً، و هذا ثمره اشتراط وجوب تلك الواجبات بالقدره في ظرف الامتثال من ناحيه، و ارتباطيتها من ناحيه أخرى.

و اما بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) من استحاله الشرط المتأخر و كذا الواجب المعلق فيشكل الأمر في المقام، و من هنا قد تفصي عن هذه المشكله بما أجاب به عن الإشكال في اشتراط القدره في الواجبات التدريجية، و قال ان المقام داخل في تلك الكبرى- أي اشتراط التكليف بالقدره- و من إحدى صغرياتها فان اشتراط التكليف بالمهم بعصيان تكليف الأهم انما هو لأجل انه غير مقدور إلا في هذا الفرض، و لذا لا نحتاج في اشتراط تكليف المهم بعصيان تكليف الأهم إلى دليل خاص، فالدليل عليه هو حكم العقل باشتراط التكليف بالقدره، فانه يوجب اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم، لكون المهم غير مقدور شرعاً- و هو في حكم غير المقدور عقلاً- إلا عند تحقق هذا الشرط. و حاصل ما أجاب به(قده) ان الشرط هو القدره على الجزء الأول من اجزاء الواجب التدريجي المتعقبه بالقدره على بقيه الاجزاء فشرط وجوب الصلاه-مثلاً- انما هو القدره على التكبيره المتعقبه بالقدره على بقيه اجزائها.

و من الواضح ان عنوان التعقب عنوان حاصل بالفعل، و بذلك يدفع محذور الالتزام بالشرط المتأخر، و عليه يكون شرط فعلية وجوب المهم عصيان الأهم في الآن الأول متعقباً بعصيانه في بقيه الآنات. و المفروض ان عصيانه في آن أول امتثال المهم المتعقب بعصيانه في بقيه أزمته امتثال المهم موجود بالفعل



فيكون من الشرط المقارن لا- من الشرط المتأخر. و من المعلوم ان اشتراط المهم بعصيان الأهم ليس إلا من ناحيه عدم قدره المكلف على امثاله في غير هذه الصوره (عصيان الأهم).

و لكن قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان ما أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه بوجهه، و ذكرنا هناك انه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر أصلاً، و انه لا محصل لجعل عنوان التعقب شرطاً لعدم الدليل عليه. و قد فصلنا الحديث عن ذلك هناك، فلا حاجه إلى الإعادة.

و من ذلك يظهر ان الواجب المهم بعد حصول شرط وجوبه لا يصير مطلقاً فانه يبتنى على أن يكون شرطه هو عصيان الأهم في الآن الأول فحسب، كما عرفت و اما على ما ذكرناه من ان شرطه هو عصيانه في جميع أزمته امثال المهم فلا وجه لتوهم انه بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً أصلاً.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان الواجب الأهم إذا كان آنياً و المهم تدريجياً فهو خارج عن محل الكلام و البحث كما مر آنفاً.

الثاني- ان شرط فعلية الأمر بالمهم عصيان الأهم على نحو الاستمرار و الدوام لا عصيانه آنأ ما، لما عرفت من انه لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين.

الوجه الثانيه- انه لا- يفرق في القول بإمكان الترتب و جوازه، و القول باستحالته و عدم جوازه بين ان يكون زمان فعلية الخطاب متحداً مع زمان الامتثال و العصيان، و ان يكون سابقاً عليه- بناء على ما هو الصحيح من إمكان الواجب المعلق- و ان كان الغالب هو الأول، بل قد ذكرنا في محله ان الثاني و ان كان ممكناً إلا ان وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل و قيام قرينه عليه، و إلا فهو خلاف الظهور العرفي، فان مقتضى ظهور الخطاب هو ان زمان فعليته متحد مع زمان الواجب- و هو زمان امثاله و عصيانه- و لكن الغرض من ذلك الإشارة إلى ان

القول بإمكان الترتب لا- يتوقف على القول بإنكار الواجب المعلق، فان ملاك استحاله الواجب المعلق و إمكانه أجنبي عما هو ملاك استحاله الترتب و إمكانه، فكما يجرى على القول باستحاله الواجب المعلق فكذلك يجرى على القول بإمكانه.

و توضيح ذلك: انه لا إشكال فى تقدم زمان الاعتبار و الجعل على زمان المعتبر و المجعول غالباً، لما ذكرناه غير مره من ان جعل الأحكام جميعاً على نحو القضايا الحقيقه فلا- يتوقف على وجود موضوعها فى الخارج، فيصح الجعل و الاعتبار سواء أ كان موضوعها موجوداً فى الخارج أم لم يكن. و اما زمان المعتبر -و هو زمان فعلية تلك الأحكام بفعلية موضوعاتها فى الخارج- فبناء على استحاله الواجب المعلق فهو دائماً متحد مع زمان الواجب الذى هو ظرف تحقق الامتثال و العصيان، و على هذا فزمان فعلية التكليف بالمهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد، هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى ان زمان فعلية التكليف بالأهم و زمان امتثاله و زمان عصيانه واحد.

فالنتيجه على ضوء ذلك ان زمان فعلية التكليف بالمهم و زمان فعلية التكليف بالأهم واحد، إذ زمان فعلية التكليف بالمهم متحد مع زمان عصيان الأهم، لفرض ان عصيانه شرط لفعليته و موضوع لها، فيستحيل ان يكون زمان فعليته متقدماً على زمان عصيانه أو متأخراً عنه. و المفروض أن زمان عصيانه متحد مع زمان فعلية خطابه، فينتج ذلك ان زمان فعلية خطاب المهم متحد مع زمان فعلية خطاب الأهم، لأن ما مع المقارن بالزمان مقارن أيضاً لا محاله كما سبق.

و على هذا الضوء تترتب ضروره تقارن فعلية خطاب المهم مع خطاب الأهم و اجتماعهما فى زمان واحد. نعم تتقدم فعلية الخطاب على عصيانه أو امتثاله رتبه كتقدم عصيان الأهم على فعلية خطاب المهم. و اما خطاب الأهم فليس بمتقدم على خطاب المهم رتبه، كما انه ليس بمتقدم زماناً.

و الوجه فى ذلك واضح فان تقدم الأمر على عصيانه أو امتثاله بملاك انه

عله له، و تقدم عصيان الأهم على فعلية الأمر بالمهم بملاك ك انه شرط له، و لا- ملاك لتقدم خطاب الأهم على خطاب المهم أصلاً، فما هو المعروف من ان الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم ليس المراد منه التقدم و التأخر بحسب الرتبة كما توهم، بل المراد منه مجرد ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم.

و دعوى ان الأمر بالمهم متأخر عن عصيان الأمر بالأهم و هو متأخر عن الأمر به فيتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بمرتبتين: مدفوعه بما ذكرناه سابقاً من ان التقدم أو التأخر بالرتبه و الطبع منوط بملاك كامن في صميم ذات المتقدم أو المتأخر و ليس امراً خارجاً عن ذاته، و لذا يختص هذا التقدم أو التأخر بما فيه ملاكهما، فلا يسرى منه إلى ما هو متحد معه في الرتبة فضلاً عن غيره، و لذا قلنا بتقدم العله على المعلول، لوجود ملاك التقدم فيها. و اما عدمها فلا يتقدم عليه مع انه في مرتبتها، و على هذا الضوء ففيما نحن فيه و ان كان الأمر بالأهم مقدماً على عصيانه- بملاك ك انه عله له- إلا انه لا يوجب تقدمه على الأمر بالمهم لانتفاء ملاكه.

أو فقل: ان تأخر الأمر بالمهم عن عصيان الأمر بالأهم المتأخر عن نفس الأمر به لا يوجب تأخره عن نفس الأمر بالأهم. و قد فصلنا الحديث من هذه الناحية في أول بحث الضد فلاحظ هذا بناء على القول باستحاله الواجب المعلق.

و اما بناء على إمكان الواجب المعلق كما هو الصحيح فلا مانع من أن يكون زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب-الذي هو ظرف امتثاله و عصيانه- و قد حققنا ذلك في بحث الواجب المعلق و المشروط بصوره مفصله، و قلنا هناك انه لا يلزم أى محذور من الالتزام بتعلق الوجوب بأمر متأخر مقدور في ظرفه، كما انه لا يلزم من الالتزام بالشرط المتأخر أصلاً.

ثم انه لا- يفرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب بين القول بإمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و القول باستحالتهما، و لا يتوقف القول بإمكان الترتب

على القول باستحالتهم بتخيل انه لو قلنا بإمكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر لكان لازم ذلك إمكان فعله تكليف المهم قبل تحقق عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر أو الواجب المعلق، وهذا غير معقول، لأن طلب الضدين في آن واحد محال فلا يكون ممكناً، ولكنه خيال فاسد. والوجه في ذلك هو ان ملاك استحاله الترتب ليس اجتماع الخطابين أى خطاب الأهم و خطاب المهم فى زمان واحد، لأن اجتماعهما على كلا المذهبين فى زمان واحد و مقارنتهما فيه مما لا بد منه، ضروره ان حدوث التكليف بالمهم بعد سقوط التكليف بالأهم خلاف مفروض الخطاب الترتبى، و خارج عن محل الكلام، إذ لا إشكال فى جواز ذلك و صحته، فان محل الكلام هو ما إذا كان الأمران متقارنين زماناً، و مع إثبات ان الجمع بين الأمرين فى زمان واحد مع ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا يرجع إلى طلب الجمع بين الضدين، فلا مانع منه أصلاً، وهذا هو ملاك القول بإمكان الترتب و صحته، كما ان ملاك القول بامتناعه و استحاله تخيل ان الجمع بين الخطابين فى زمان واحد يستلزم طلب الجمع بين الضدين و هو محال.

و على هذا الأساس فكل من ملاك إمكان الترتب و استحاله أجنبى عن ملاك إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و استحالتهم تماماً، إذ ملاك إمكان الترتب و امتناعه يدوران مدار النقطة المزبوره، و هى ان الجمع بين الطرفين فى زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين الضدين أم لا؟ فالقائل باستحاله الترتب يدعى الأول، و القائل بإمكانه يدعى الثانى، فتلك النقطة هى محط البحث و الأنظار بين الأصحاب فى المقام. و ملاك إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و ملاك استحالتهم يدوران مدار ما ذكرناه من الأساس هناك فلا حاجه إلى الإعادة.

و قد تحصل من ذلك ان القول بإمكان الترتب لا يتوقف على القول باستحاله الواجب المعلق أو الشرط المتأخر. و عليه فلا فرق فيما ذكرناه من إمكان الترتب

و ان الجمع بين الأمرين فى زمان واحد لا- يرجع إلى طلب الجمع بين الضدين بين وجهه نظرنا فى هاتين المسألتين(الواجب المعلق و الشرط المتأخر)و بين وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)فيهما أصلاً.

فالغرض من هذه الجبهه دفع ما توهم من ابتناء القول بإمكان الترتب على القول باستحاله الواجب المعلق أو الشرط المتأخر.

الجبهه الثالثه-لا- إشكال فى إطلاق الواجب بالإضافه إلى وجوده و عدمه -بمعنى تعلق الطلب بالماهيه المعراه عن الوجود و العدم-بداهه ان الطلب المتعلق بالفعل لا- يعقل تقييد متعلقه بالوجود أو العدم، إذ على الأول يلزم طلب الحاصل و على الثانى الخلف، أو طلب الجمع بين النقيضين، و كذا الحال فى الطلب المتعلق بالترك، فإنه لا- يمكن تقييده بالترك المفروض تحقيقه، لاستلزامه طلب الحاصل و لا تقييده بالوجود، لأنه خلف أو طلب الجمع بين النقيضين.

فالنتيجه: ان تقييد متعلق الأمر بوجوده فى الخارج أو بعدمه محال، فإذا استحال تقييده بالحصه المفروضه الوجود أو المفروضه العدم فلا- محاله يكون متعلقه هو الجامع بينهما، و لازم ذلك هو ثبوت الأمر فى حال وجوده و حال عدمه و فى حال عصيانه و امتثاله. و هذا واضح لا- كلام فيه، و انما الكلام و الإشكال فى ان ثبوت الأمر فى هذه الأحوال هل هو بالإطلاق أم لا؟ فعلى مسلك شيخنا الأستاذ(قده)ليس بالإطلاق لما يراه(قده)من ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، و حيث ان التقييد فى المقام محال كما عرفت فالإطلاق أيضاً محال اذن لا إطلاق لمتعلق الأمر بالإضافه إلى تقديرى وجوده و عدمه لا بالإطلاق و التقييد للناظرين، و لا بنتيجه الإطلاق أو التقييد. اما الأول فكما مر.

و اما الثانى فلاين استحاله التقييد و الإطلاق فى المقام ليست من ناحيه استحاله لحاظيهما ليتمكن التوصل إليهما بجعل آخر، و يسمى ذلك بنتيجه الإطلاق

و نتيجة التقييد، بل من ناحيه ان التقييد هنا مستلزم لتحصيل الحاصل أو طلب الجمع بين النقيضين، و الإطلاق مستلزم للجمع بين كلا المحذورين المزبورين.

و من الواضح البين ان كل هذه الأمور محال في حد ذاته، لا من ناحيه عدم إمكان الجعل بجعل واحد، و عدم إمكان اللحاظ بلحاظ فارد، و لكن مع هذا كان الحكم موجوداً في كلتا الحالتين (الوجود و العدم).

و الوجه فيه هو انه لا- موجب لسقوط التكليف بالأهم في المقام ما عدا العجز عن امتثاله، و المفروض ان المكلف غير عاجز عنه، ضروره ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه و كذا تركه حال فعله، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا يوجب العجز و سلب القدره عن الطرف الآخر بالبدايه. و على هذا فالأهم مقدور للمكلف حال تركه، كما ان تركه مقدور حال فعله، و كذا هو مقدور حال فعل المهم.

و الأصل في جميع ذلك هو ان ترجيح أحد الطرفين على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الأهم باختيار المكلف و إرادته، فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر، و إلا فلا يكون الشيء من الأول مقدوراً.

و هذا خلف. و نتيجة ذلك هي ان الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه و حال الإتيان بالمهم، و هذا معنى اجتماع الأمرين في زمان واحد. هذا على مسلك شيخنا الأستاذ (قده).

و اما بناء على وجهه نظرنا من ان التقابل بينهما ليس من تقابل العدم و الملكه بل من تقابل التضاد و ان استحاله أحدهما تستلزم ضروره تحقق الآخر و وجوبه لا استحاله، فثبوته بالإطلاق.

و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان الإهمال في الواقع و مقام الثبوت غير معقول، فمتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الإطلاق بالإضافة إلى جميع القيود حتى القيود الثانويه- و معنى الإطلاق عدم دخل شيء من تلك القيود فيه

واقِعاً، لا ان جميعها داخله فيه - و اما هو ملحوظ على وجه التقييد و لا ثالث لهما و عليه فإذا استحال أحدهما وجب الآخر لانتفاء ثالث بينهما، و فى المقام بما ان تقييد متعلق الأمر بتقديرى الفعل فى الخارج أو الترك محال، فلا محاله كان إطلاقه بالإضافه إليه واجباً.

و على هذا يترتب ان الأمر المتعلق بالأهم مطلق بالإضافه إلى حالتى وجوده و عدمه، فعندئذ إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم و تركه فى الخارج فلا - محاله عند تركه يجتمع الأمران، اما الأمر بالأهم فمن جهه الإطلاق كما عرفت، و اما الأمر بالمهم فلتحقق شرطه - هو ترك الأهم و عصيان امره - و لكن مع ذلك. فليس مقتضى الأمرين طلب الجمع بين الضدين فى زمن واحد، لأن أحدهما فى طول الآخر لا فى عرضه. و عليه فلا يمكن ان يقع متعلقهما على صفه المطلوبيه و لو تمكن المكلف من إيجادهما فى الخارج.

أو فقل: ان طلب الجمع بين فعلين فى الخارج يتصور على صور أربع، و ما نحن فيه ليس من شىء منها.

الأولى - ما إذا كان هناك أمر واحد تعلق بالجمع بين فعلين على نحو يرتبط كل منهما بالآخر ثبوتاً و سقوطاً كما إذا تعلق الأمر بالجمع بين الكتابه و الجلوس - مثلاً - الثانية - ما إذا تعلق أمران بفعلين على نحو يكون متعلق كل من الأمرين مقيداً بحال امتثال الأمر بالآخر كما إذا أمر المولى بالصلاه المقارنه لامتثال الأمر بالصوم و بالعكس.

الثالثه - ان يكون متعلق أحد الخطابين مقيداً بحال امتثال الآخر دون العكس.

الرابعه - ما إذا تعلق امران بفعلين على وجه الإطلاق بان يكون كل منهما مطلقاً بالإضافه إلى حال امتثال الآخر، و الإتيان بمتعلقه كما هو الحال فى الأمر المتعلق بالصوم و الصلاه، فان وجوب كل منهما مطلق بالإضافه إلى الإتيان بالآخر.

هذه هي الصور التي يكون المطلوب فيها الجمع، غايه الأمر ان الجمع في الصورة الأولى بعنوانه متعلق للأمر و الطلب. و اما في الصور الثلاثة الأخره فالجمع بعنوانه ليس متعلقاً للطلب، بل الأمر فيها يرجع إلى طلب واقع الجمع و حقيقته بالذات، كما في صورتين الأوليين و بالعرض كما في الصورة الأخره، فان الجمع في تلك الصورة أعنى بها الصورة الأخره ليس بمطلوب لا بعنوانه و لا بواقعه حقيقه، و انما هو مطلوب بالعرض -بمعنى ان عند تحقق امثال أحدهما كان الإتيان بالآخر أيضاً مطلوباً- و هذا نتيجة إطلاق الخطابين.

و على كل حال فالقول بالترتب و اجتماع الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم في زمان واحد لا يستلزم القول بطلب الجمع بينهما -أصلاً- اما الجمع بمعنى تعلق طلب واحد به كما في الصورة الأولى فواضح. و اما الجمع بالمعنى الموجود في بقية الصور فائضاً كذلك، لأن تعلق طلبين بفعالين في زمان واحد انما يقتضيان الجمع بينهما فيما إذا كان امثال كل منهما مقيداً بتحقق امثال الآخر، أو كان امثال أحدهما خاصه مقيداً بذلك دون الآخر، أو كان كل واحد منهما مطلقاً من هذه الجبهه كما عرفت في الصور الثلاثة المتقدمه.

و اما إذا فرضنا ان أحد الأمرين مشروط بعدم الإتيان بمتعلق الآخر و عصيانه كما فيما نحن فيه فيستحيل ان تكون نتيجة اجتماع الأمرين و فعليتهما في زمن واحد طلب الجمع، بداهه ان فعليه الأمر بالمهم مشروط بعدم الإتيان بالأهم و في ظرف تركه. و هذا في طرف النقيض مع طلب الجمع تماماً و معانده رأساً. و من هنا قلنا انه لا- يمكن وقوع الفعلين معاً (الأهم و المهم) على صفه المطلوبيه و ان فرضنا ان المكلف متمكن من الجمع بينهما في الخارج.

و سر ذلك هو ان الأمر بالمهم إذا فرض اشتراطه بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه فلا يمكن فعليه امره بدون تحقق شرطه و هو ترك الأهم، و في ظرف وجوده، و إلا لزم أحد محذورين، اما اجتماع النقيضين، أو الخلف، و كلاهما



مستحيل و ذلك لأن الأمر بالمهم تتوقف فعليته على فعلية موضوعه و هو ترك الأهم و عدم الإتيان به. و عليه فإذا فرض فعلية الأمر بالمهم في ظرف وجود الأهم، فعندئذ لا بد اما من فرض عدم الأهم عند وجوده فلزم اجتماع النقيضين، و اما من فرض ان عدم الأهم ليس بشرط، و هذا خلف.

و نتيجة ذلك هي استحاله فعلية الأمر بالمهم في ظرف وجود الأهم و تحققه في الخارج لاستلزامها أحد المحالين المزبورين.

و على هذا الضوء يستحيل استلزام فعلية الأمرين المترتب أحدهما على عدم الإتيان بالآخر و عصيان امره لطلب الجمع بين متعلقيهما.

و قد تحصل من ذلك ان المقام في طرف النقيض مع الصور المتقدمه، إذ فعلية الأمرين فيها تقتضى الجمع بين متعلقيهما كما عرفت، و فعلية الأمرين في المقام تقتضى التفريق بين متعلقيهما، و عدم إمكان كون كليهما معاً مطلوباً.

ثم انه لا يخفى ان هذه الجبهه و ان لم تكن كثيره الدخل في إمكان القول بالترتب و جوازه، إلا ان الغرض من التعرض لها لدفع ما ربما يتخيل ان الأمر بالأهم لو كان مطلقاً بالإضافة إلى حالتي عصيانه و امتثاله و فعله و تركه في الخارج لم يمكن القول بالترتب، إذ مقتضى إطلاقه هو ان امره في حال عصيانه باق، فإذا كان باقياً فلا محاله يدعو إلى إيجاد متعلقه في الخارج، و المفروض ان هذا الحال هو حال فعلية الأمر بالمهم، لفرض تحقق شرطها- و هو عصيان الأهم. إذن يلزم من ذلك طلب الجمع بين الضدين. و هذا محال.

و لكن من بيان تلك الجبهه قد ظهر فساد هذا الخيال. و ذلك لأن محل الكلام في إمكان الترتب و استحالته فيما إذا كان الأمر بالأهم ثابتاً حال عصيانه و ترك متعلقه، و إلا فليس من محل الكلام في شيء- كما تقدم- هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان اجتماع امرين متعلقين بالضدين في زمن واحد شيء، و طلب الجمع بينهما شيء آخر، و لا ملازمه بين أحد الأمرين و الآخر أصلاً.

نعم لو كان تعلق امرين بهما في عرض واحد و على وجه الإطلاق لكان ذلك مستلزماً لطلب الجمع بينهما لا محاله. و لكن أين هذا من تعلق امرين بهما على نحو الترتب بان يكون أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً بعصيان الأول و عدم الإتيان بمتعلقه، لأنك عرفت ان اجتماع الأمرين كذلك لا- يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو في طرف النقيض معه و ينافيه و يعانده، لا انه يقتضيه كما مر.

و على الجملة فالغرض من بيان هذه الجهة الإشاره إلى هذين الأمرين أعنى بهما دفع الخيال المزبور و انه لا مجال له أصلاً. و امتياز المقام عن الصور المتقدمه و ان فعلية الأمرين في تلك الصور تستلزم طلب الجمع لا في المقام كما عرفت.

الجهة الرابعه- (و هي الجهة الرئيسييه لأساس الترتب و تشييد كيانه) قد ذكرنا غير مره ان الخطابات الشرعيه بشتى اشكالها لا تتعرض لحال موضوعاتها وضعاً و رفعاً و إنما هي تتعرض لحال متعلقاتها على تقدير وجود موضوعاتها-مثلاً- خطاب الحج كما في الآيه المباركه لا- يكون متعرضاً لحال الاستطاعه، و لا- يكون ناظراً إليها وجوداً و عدماً، و إنما يكون متعرضاً لحال الحج باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعه و تحققها في الخارج بأسبابها المقتضيه له، فلا نظر له إلى إيجادها، و لا إلى عدم إيجادها-أصلاً-و لا إلى انها موجوده أو غير موجوده.

و كذا خطاب الصلاه، و خطاب الزكاه و ما شاكلهما، فان كلا منها لا يكون متعرضاً لحال موضوعه، لا وضعاً و لا رفعاً، و لا يكون مقتضياً لوجوده و لا لعدمه، و إنما هو متعرض لحال متعلقه باقتضاء إيجادها في الخارج على تقدير وجود موضوعه.

و السر في ذلك هو ان جعل الأحكام الشرعيه إنما هو على نحو القضايا الحقيقيه و معنى القضييه الحقيقيه هو ان ثبوت المحمول فيها و وجوده على تقدير وجود الموضوع و ثبوته، و نسبه المحمول فيها إلى الموضوع وضعاً و رفعاً نسبه لا اقتضائيه

فلا يقتضى المحمول وجود موضوعه ولا يقتضى عدمه، فمتى تحقق الموضوع تحقق المحمول وإلا فلا.

و من هنا قلنا ان القضية الحقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له. و من الواضحات الأوليه ان الجزاء لا يقتضى وجود الشرط و لا عدمه، و لذلك لو كان أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر وضعاً أو رفعاً فلا ينافى ما هو مقتضى ذاك الدليل أبداً، لأنه بالإضافة إلى موضوعه لا اقتضاء، فلا يزاحم ما يقتضى وضعه أو رفعه، و لذا لا تنافى بين الدليل الحاكم و المحكوم و الوارد و المورد.

و على ذلك الأساس نقول ان عصيان الأمر بالأهم فى محل الكلام -و ترك متعلقه بما انه مأخوذ فى موضوع الأمر بالمهم فهو لا يكون متعرضاً لحاله وضعاً و رفعاً، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يستدعى وجود موضوعه أو عدمه، و إنما هو يستدعى إيجاد متعلقه على تقدير وجود موضوعه فى الخارج، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأمر بالأهم محفوظ فى ظرف عصيانه إما من جهه الإطلاق -كما ذكرناه- أو من جهه ان الأمر يقتضى الإتيان بمتعلقه و إيجاده فى الخارج، و هذا عبارته أخرى عن اقتضاء هدم موضوع الأمر بالمهم و رفعه، و هو عصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى عدم التنافى بين هذين الأمرين أبداً.

اما بين ذاتيهما فواضح، ضروره انه لا -تنافى بين ذات الأمر بالمهم مع قطع النظر عن اقتضائه و ذات الأمر بالأهم كذلك. و قد ذكرنا فى غير مورد انه لا -تضاد و لا -تماثل بين نفس الأحكام بما هى أحكام، إذ حقيقتها ليست إلا اعتبار المولى. و من المعلوم انه لا مضاده بين اعتبار و اعتبار آخر، و لا مماثله بينهما كما سيجىء ذلك بشكل واضح فى الفرق بين مسأله التزام و التعارض.

و اما بينهما باعتبار اقتضائهما فالامر أيضا كذلك لأن الأمر بالمهم إنما يقتضى

إيجاد متعلقه في الخارج، على تقدير عصيان الأمر بالأهم من دون تعرض لحال عصيانه وضعاً أو رفعاً، وجوداً أو عدماً. والأمر بالأهم يقتضى هدم عصيانه الذي هو موضوع للأمر بالمهم، ومن الضروري انه لا- تنافى بين مقتضى (بالفتح) الأمرين كذلك، كيف فان ما كانت فعلية أصل اقتضائه (الأمر بالمهم) منوطه بعدم تأثير الآخر (الأمر بالأهم) وعدم العمل بمقتضاه، فيستحيل ان يزاحمه في تأثيره و يمنعه عنه لأنه في ظرف تأثيره و العمل بمقتضاه ليس بفعلية ليكون مزاحماً له، و في ظرف عدم العمل به و ان كان فعلياً إلا انك قد عرفت انه غير ناظر إلى حال موضوعه (العصيان) أصلاً ليزاحمه.

و ان شئت فقل: ان المقتضيين في محل الكلام (خطاب الأهم و خطاب المهم) إنما يكونان متنافيين إذا كان اقتضاء كل واحد منهما لإيجاد متعلقه على وجه الإطلاق، و في عرض الآخر بان يكون الغرض من كل منهما فعلية مقتضاه من دون ترتب في البين، إذ عندئذ يستحيل تأثيرهما معاً و فعلية مقتضاهما، لأنه طلب للجمع بين الضدين و المتنافيين، و استحاله ذلك من الواضحات. و اما إذا كان اقتضاء أحدهما مترتباً على عدم اقتضاء الآخر و منوطاً بعدم تحقق مقتضاه فلا تنافى بين اقتضائهما أبداً بل بينهما كمال الملاءمة، فان اقتضاء خطاب المهم انما هو في ظرف عدم تحقق مقتضى (بالفتح) خطاب الأهم، و عدم فعليته. و اما في ظرف تحققه و فعليته فلا اقتضاء له لعدم تحقق شرطه، اذن كيف يكونان مقتضيين لأمرين متنافيين و الجمع بين الضدين.

و لنأخذ لتوضيح ذلك مثلاً- و هو: ما إذا وقعت المزاحمة بين الأمر بالإزالة -مثلاً- و الصلاة في آخر الوقت بحيث لو اشتغل المكلف بالإزالة لفاتته الصلاة، فعندئذ الأمر بالإزالة إنما ينافى الأمر بالصلاة، إذا كانت دعوته إلى إيجاد الإزالة و اقتضائه له على وجه الإطلاق، و في عرض اقتضاء الأمر بالصلاة و دعوته بان يكون الغرض منه فعلية مقتضاه مطلقاً، لا على تقدير دون آخر، و عليه فيلزم

طلب الجمع بين الضدين لفرض اقتضاء كل منهما لإيجاد مقتضاه في عرض اقتضاء الآخر له.

و اما إذا فرضنا ان اقتضاء الأمر بالإزالة كان مترتباً على ترك الصلاة و عصيان امرها، كما هو محل الكلام، فلا يعقل ان يكون مزاحماً لمقتضى الأمر بالصلاه.

و السر في ذلك هو انه لا تنافى و لا تضاد بالذات بين نفس اقتضاء الأمر بالمهم و اقتضاء الأمر بالأهم، مع قطع النظر عن التضاد و التنافى بين مقتضاهما و عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، فالتنافى بين اقتضائهما انما هو من جهة التنافى و التضاد بين مقتضاهما، و على هذا فلا يمكن تعلق الطليين بهما في عرض واحد و على وجه الإطلاق، لاستلزام ذلك طلب الجمع بين الضدين، و هو تكليف بالمحال و اما إذا كان طلب أحدهما مترتباً على عدم الإتيان بالآخر و في ظرف عدمه فلا يلزم التكليف بالمحال، فان الإزالة عند الإتيان بالصلاه و امتثال امرها ليست بمطلوبه واقعا ليلزم من ذلك طلب الجمع، و عند تركها فهي و ان كانت مطلوبه -إلا- ان مطلوبيتها لما كانت مقيدة بترك الصلاة في الخارج، و عدم العمل بمقتضى امرها في كل آن فلا تنافى مطلوبيه الصلاة، و لا- يلزم من تعلق الأمرين بهما عندئذ طلب الجمع، كيف و ان الأمر بالإزالة حيث كان معلقاً على تقدير عدم العمل بمقتضى امر الصلاة من دون تعرضه لحال هذا التقدير و اقتضائه وضعه- لما عرفت من ان الحكم لا- يقتضى وجود موضوعه- فلا يكون مانعاً عن فعله مقتضى (بالفتح) الأمر بالصلاه الذى هو ناظر إلى ذلك التقدير، و يقتضى هدمه، اذن لا مانع من اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم في زمان واحد لعدم التنافى بينهما، لا بالذات- كما مر- و لا باعتبار اقتضائهما، لأن التنافى بينهما بهذا الاعتبار انما هو من جهة ان قدره الواحد لا تفي بهما معاً، و من الواضح انها إنما لا تفي فيما إذا كان كلاهما مطلوباً في عرض واحد لا على النحو الترتب بمعنى ان المهم مطلوب في ظرف ترك الأهم إذ لا شبهه حينئذ في وفاء قدره بهما على هذا النحو كما عرفت.

و قد تحصل مما ذكرناه ان فعليه تعلق الأمرين بهما و اجتماعهما في زمان واحد انما تستدعى طلب الجمع بينهما على أحد تقديرين لا- ثالث لهما: الأول- ان يكون الأمر بالمهم في عرض الأمر بالأهم و على وجه الإطلاق، فعندئذ لا محاله يلزم طلب الجمع بينهما.

الثاني- ان يكون الأمر بالمهم في فرض تقييده بترك الأهم ناظراً إلى حال تركه و مقتضياً لوضعه و تحققه في الخارج، فحينئذ يلزم طلب الجمع لفرض ان الأمر بالأهم يقتضى هدمه و رفعه. و من الواضح جداً أنا لا نعقل لزوم طلب الجمع بينهما فيما عدا هاتين الصورتين، هذا من جانب. و من جانب آخر ان مفروض كلامنا-هاهنا- ليس من قبيل الصورة الأولى- كما هو ظاهر- و لا من قبيل الصورة الثانية، لما عرفت من ان ترك الأهم بما انه مأخوذ في موضوع الأمر بالمهم، فيستحيل ان يقتضى وجوده ففرض اقتضائه وجوده و تحققه فرض عدم كونه مأخوذاً في موضوعه، و هذا خلف.

فالنتيجة على ضوء هذين الجانبين هي عدم لزوم طلب الجمع في مفروض الكلام و اما التنافي بين الأمرين باعتبار مبدئيهما فهو أيضاً غير متحقق، بداهه انه لا تنافي و لا تراحم بين تحقق ملاك في الواجب المهم على تقدير ترك الواجب الأهم و عصيانه، و تحقق ملاك في الواجب الأهم على وجه الإطلاق، بل لا- تنافي بين الملاك- كين فيما إذا كان ثبوته في المهم أيضاً على وجه الإطلاق مع قطع النظر عن تأثيرهما في جعل الحكم فعلا.

و من هنا يظهر انه لا تنافي بين إرادته المهم على تقدير عدم امتثال الأهم، و إرادته الأهم على نحو الإطلاق.

و النكته في جميع ذلك هي: ان التراحم بين هذه الأمور جميعاً إنما نشأ من مبدأ واحد و هو عدم قدره المكلف على الجمع بين الضدين في مقام الامتثال. و من المعلوم ان التنافي إنما هو فيما إذا كان كل منهما مراداً للمولى و مطلوباً له في عرض

الآخر. واما إذا كانت مطلوبه أحدهما مقيده بعدم الإتيان بالآخر فلا تنافى بين طلبيهما فى زمان واحد، ولا بين إرادتيهما، لتمكن المكلف-عندئذ-من الإتيان بالأهم و الإتيان بالمهم على تقدير ترك الأهم عقلا و شرعاً.

فالقائل باستحاله الترتب انما قال بها من جهه غفلته عن هذه النكته و تخيله:

ان فعليه طلب المهم و فعليه طلب الأهم فى زمان واحد تستلزمان طلب الجمع بينهما، إذ المفروض ان كل واحد منهما فى هذا الزمان يقتضى إيجاد متعلقه فى الخارج، و هذا معنى طلب الجمع، ولكنه غفل عن ان مجرد فعليه اقتضائهما لذلك لا يستلزم طلب الجمع، و انما يستلزم ذلك فيما إذا كان اقتضاء كل منهما على وجه الإطلاق و فى عرض الآخر، و اما إذا كان اقتضاء طلب المهم مقيداً بترك الأهم من دون اقتضائه لتركه فلا يستلزم طلب الجمع بل مقتضاهما التفريق فى مقام الامتثال كما عرفت.

و خلاصه ما ذكرناه فى المقام بعد تحليل مسأله الترتب تحليلاً علمياً عميقاً هو ان المانع من طلب الضدين معاً ليس إلا عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و من الواضح ان ذلك المانع انما هو فيما إذا كان طلبيهما فى عرض واحد و على وجه الإطلاق. و اما إذا كان طلب أحدهما مقيداً بترك الآخر من دون تعرضه لحال تركه أصلاً-كما هو المفروض-فلا مانع عندئذ أصلاً لفرض ان المكلف قادر على الإتيان بالأهم، و على الإتيان بالمهم فى ظرف ترك الأهم، و الجمع بينهما غير مطلوب على الفرض، اذن لا-مانع من تعلق الطلبين بهما على هذا النحو و التقدير، و لا-يلزم منه طلب المحال. و الغفله عن هذه النقطه الأساسيه أوجبت تخيل ان تعلق الأمرين بالضدين فى زمان واحد مستحيل و لو كان على نحو الترتب.

أو فقل: ان منشأ استحاله طلب الجمع بين الضدين هو ان القدره الواحده لا تفى للجمع بينهما فى زمان واحد. و اما إذا كان طلب أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر فالقدره الواحده تفى بهما، ضروره انه مع إعمال القدره فى فعل الأهم و صرفها فى امتثاله لا امر بالمهم أصلاً لعدم تحقق شرطه، و اما مع عدم إعمالها فيه فلا مانع

من إعمالها في فعل المهم و لا- مانع عندئذ من فعله امره مع فعله الأمر بالأهم و لا يلزم من فعله كلا الأمرين في زمان واحد طلب المحال و غير المقدور أصلاً.

و نظير ما ذكرناه من الترتب موجود في الأمور التكوينية أيضاً، و هو ما إذا كان هناك مقتضيان أحدهما يقتضى تحريك جسم عن مكان، و الآخر يقتضى بياضه على تقدير حصوله في ذلك المكان، من دون نظر له إلى حال هذا التقدير و اقتضائه حصوله فيه أصلاً، أو كما إذا كان مقتضى وجود رمانه-مثلاً-في يد أحد و لكنه على تقدير وقوعه من يده في الخارج كان مقتضى آخر يقتضى وجودها في يد شخص آخر، فالمقتضى لأخذه موجود-على تقدير سقوطه من يد الأول- دون أن يكون فيه اقتضاء لسقوطه، و نحو ذلك، فكما لا- تعقل المزاحمه بين المقتضيين التكوينيين في هذين المثالين و ما شاكلهما، فكذلك لا تعقل المزاحمه بين المقتضيين التشريعيين في محل البحث.

و السر في ذلك ليس إلا ما ذكرناه من النقطة الأساسية. هذا تمام الكلام في الدليل اللمى.

نتائج الجهات المتقدمه:

نتيجة الجبهه الأولى هي: ان عصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه في الآن الأول غير كاف لفعله الأمر بالمهم على الإطلاق، و إلى آخر أزمته امثاله، بل فعليته مشروطه في كل آن و زمن بعصيانه في ذلك الآن و الزمن، فلو كان عصيانه في الآن الأول كافياً لفعله امره مطلقاً لزم محذور طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني و الثالث و هكذا، كما سبق.

و نتيجة الجبهه الثانيه هي: ان القول بالترتب لا- يتوقف على القول باستحاله الواجب المعلق و الشرط المتأخر، فان ملاك إمكان الترتب و استحاله غير ملاك إمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و استحالتهما، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان زمان فعله الأمر بالأهم و زمان امثاله و زمان عصيانه واحد، كما ان زمان



فعليته و زمان فعليه الأمر بالمهم واحد، و ليس الأمر بالأهم ساقطاً في زمان فعليه الأمر بالمهم. بان حدث الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر بالأهم، فان ذلك خارج عن محل الكلام في المقام، و لا إشكال في جوازه. و ما هو محل الكلام هو ما إذا كان كلا الأمرين فعلياً كما تقدم.

و نتيجة الجبهه الثالثه هي: ان انحفاظ الأمر بالأهم في زمان الأمر بالمهم - و هو زمان عصيان الأمر بالأهم - بالإطلاق على وجهه نظرنا، و من جهة اقتضاء الأمر لهدم هذا التقدير على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قده) و على كل منهما لا يلزم من انحفاظه في ذلك الزمان طلب الجمع بين الضدين فان ملاك طلب الجمع انما هو إطلاق الخطابين و كون كل منهما في عرض الآخر، لا ترتب أحدهما على عصيان الآخر، فانه يناقض طلب الجمع و ينافيه، كما تقدم بشكل واضح.

و نتيجة الجبهه الرابعه هي: ان خطاب المهم - بما انه مشروط بعصيان خطاب الأهم و ترك متعلقه - لا نظر له إلى عصيانه رفعاً و وضعاً، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه، و خطاب الأهم بما انه محفوظ في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه و رفعه باعتبار اقتضائه إيجاد متعلقه في الخارج.

و من الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه و ما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع، و لذا لو تمكن المكلف من الإتيان بهما في الخارج فلا يقعان على صفة المطلوبيه، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الأهم دون المهم، و المفروض ان المكلف قادر على الإتيان بالمهم في ظرف ترك الأهم، فإذا كان قادراً فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير، فان المانع عن طلب الجمع هو عدم قدره، و حيث لم يكن المطلوب هو الجمع فلا مانع أصلاً.

و على ضوء هذه النتائج تترتب نتيجة حتميه، و هي إمكان الترتب، و انه لا - مناص من الالتزام به، بل نقول ان من انضمام تلك النتائج بعضها مع بعضها الآخر و ملاحظه المجموع بصوره موضوعيه يستنتج ان مسأله إمكان الترتب من

الواضحات الأوليه، و انها غير قابله للإنكار، بحيث ان تصورهما-بعد ملا-حظه ما ذكرناه-يلتزم تصديقها كما أفاده شيخنا الأستاذ(قده).

ثم انه-لا- يخفى-ان ما ذكرناه من إمكان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب و عدم لزوم طلب الجمع بينهما فيما إذا كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم و ترك متعلقه-انما هو من جهه ان هذا التقييد هادم لموضوع طلب الجمع و مناقض له،-لا- من جهه ان العصيان امر اختياري و تعليق طلب الجمع على امر اختياري لا مانع منه، بداهه ان طلب الجمع محال مطلقاً و لو كان معلقاً على امر يمكن رفعه، و عدم إيجاده في الخارج، فلا فرق في استحاله طلب إيجاد الضدين معاً أو النقيضين بين ان يكون مطلقاً، و ان يكون معلقاً على امر اختياري كأن يقول الأمر إذا صعدت السطح-مثلا-فاجمع بين الضدين أو النقيضين، أو إذا سافرت فاجمع بينهما إلى غير ذلك، فان استحاله طلب المحال و قبحه-و لو مشروطاً بشرط يكون وجوده و عدمه تحت اختيار المكلف-من الضروريات الأوليه و اما-ما نسب إلى السيد العلامة الميرزا الكبير الشيرازي(قده)من انه اعترف بان الترتب و ان استلزم طلب الجمع،-إلا- انه لا- محذور فيه بعد ما كان عصيان الأهم الذى هو مأخوذ في موضوع المهم تحت اختيار المكلف، لتمكنه من الفرار عن هذا المحذور بترك العصيان، و الإتيان بالأهم-فلا يخلو ما في هذه النسبه، ضروره ان صدور مثل هذا الكلام عنه(قده)في غايه البعد، فانه من عمد مؤسسى الترتب فى الجملة، فكيف يعترف بهذا المحذور؟ و من هنا قال شيخنا الأستاذ(قده)ان هذه النسبه ليست مطابقه للواقع، بل يستحيل صدور ذلك منه(قده)و لعله تعرض لمناسبه ان العصيان امر اختياري فتوهم المتوهم منه انه أراد به تصحيح الترتب، و الأمر كما أفاده(قده).

هذا تمام كلامنا فى أدله الترتب.

بقى هنا شىء تعرض له شيخنا الأستاذ(قده)لتوضيح محل البحث فى المقام

و لا بأس بعطف الكلام عليه.

فنعول: قد ذكر شيخنا الأستاذ (فده) ان الأمرين المتعلقين بفعلين إذا كان أحدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً على قسمين:

الأول- ان لا يكون أحد الخطابين المجتمعين فى الزمان ناظراً إلى رفع موضوع الخطاب الآخر و هدمه.

الثانى- ان يكون أحدهما ناظراً إلى رفع موضوع الآخر.

اما القسم الأول: فالشرط الذى يترتب عليه الخطاب و الأمر لا يخلو من ان يكون اختيارياً كالسفر و الحضر و قصد الإقامة و ما شاكل ذلك، و ان يكون غير اختيارى كزوال الشمس و غروبها و كسوفها و خسوف القمر و ما يشبهها، و على كلا التقديرين فعند تحقق الشرط يصير كلا- الخطابين فعلياً، و حينئذ فان كان كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلق الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك دون الآخر فلا شبهه فى استحاله وقوع متعلقيهما فى الخارج على صفة المطلوبيه، و تعلق الطلب بالجمع بينهما، و ذلك على ضوء ما بيناه من ان اجتماع الأمرين- كذلك- لا يرجع إلى طلب الجمع بل يناقضه.

و اما إذا كانا مطلقين من هذه الناحيه فعندئذ ان لم يكن بين متعلقيهما تضاد فى الوجود الخارجى، و تمكن المكلف من إيقاعهما فى الخارج، و إيجادهما فيه فلا إشكال فى وجوبه. و اما ان كانت بينهما مضاده فى عالم الوجود فيدخلان فى كبرى باب التراحم و تجرى عليهما أحكامه من تقييد إطلاق كل واحد منهما بعدم الإتيان بالآخر إذا لم يكن فى البين أهم، و إلا يتعين تقييد إطلاق خطاب المهم بعدم الإتيان بالأهم دون العكس، و لا يلزم فيه محذور طلب الجمع و نحوه كما سبق.

و لا- يفرق فى ذلك بين ان يكون الشرط المزبور اختيارياً أو غير اختيارى، و ذلك لما عرفت من ان الحكم لا يقتضى وجود شرطه فى الخارج. إذن كونه اختيارياً لا أثر له من هذه الناحيه.

و اما القسم الثانى-و هو ما إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى رفع موضوع الخطاب الآخر-فهو على نحوين:

أحدهما-ما إذا كان أحد الخطابين رافعا لموضوع الخطاب الآخر بامثاله إتيانه فى الخارج.

ثانيهما-ما إذا كان رافعا له بصرف وجوده و تحققه فى الخارج.

اما النحو الأول فهو من محل الكلام-هنا-جوازاً و امتناعاً، باعتبار أن توجه خطابين كذلك إلى شخص واحد فى زمان واحد هل يستلزم طلب الجمع بين متعلقيهما فى الخارج كما تخيله المنكرون للترتب، أو لا يستلزم ذلك كما هو الصحيح؟ و قد تقدم الكلام فى هذا النحو من الخطابين ضمن عده من الفروع الفقهيه بصوره مفصله، فلا حاجه إلى الإعادة.

و اما النحو الثانى و هو ما إذا كان الخطاب بصرف وجوده رافعا لموضوع الآخر، فهو خارج عن محل البحث و الكلام، و ذلك لامتناع اجتماع الخطابين -حيث- فى زمان واحد، إذا المفروض انه بمجرد تحقق أحد الخطابين يرتفع الخطاب الآخر بارتفاع موضوعه، فلا- يمكن فرض اجتماعهما فى زمان واحد، بداهه ان فعليه الحكم تتوقف على فعليه موضوعه، و من الواضح انها مستحيله فى فرض وجود الرفع لموضوعه، فيكون المقام نظير الأمارات القائمه فى موارد الأصول، فانها رافعه لموضوعها، و لا يبقى مجال لجريانها بعد ورودها. و قد عرفت أن محل البحث-هنا- هو ما إذا كان الخطابان مجتمعين فى زمان واحد، و اما إذا لم يكونا مجتمعين فيه فلا يكونان داخلين فى محل البحث و قد ذكر(قده) لذلك فروع كثيره:

١-مسأله الحج:بيان ان موضوعها-و هو الاستطاعه- يرتفع بصرف تحقق خطاب آخر و هو الخطاب بأداء الدين-مثلا-فانه بمحض وجوده رافع لموضوع الخطاب بالحج، و معه لا يكون المكلف مستطيعا إذا لم يكن المال الموجود عنده وافيا

بأداء الدين و مصارف الحج معا، نعم هو واف بالمصارف وحدها، فلو لم يكن مديوناً لكان مستطيعاً، و كان الحج واجباً عليه و لكن دينه مانع عن وجوبه، و رافع لموضوعه، و عليه فلو لم يؤد دينه و عصى امره، و حج فلا يكون حجه من حجه الإسلام، و لا يكون مجزئاً لعدم جريان الترتب في ذلك.

و على الجملة فهذا خارج عن محل الكلام في المقام، لعدم إمكان اجتماع الخطاب بأداء الدين و الخطاب بالحج في زمان واحد، ففي زمان تحقق الخطاب بأداء الدين يرتفع موضوع الخطاب بالحج. و المفروض ان الخطاب بأداء الدين في زمان عصيانه و ترك متعلقه أيضاً موجود، لما سبق مفصلاً من ان التكليف ثابت في حال عصيانه أيضاً. و على هذا فلا يمكن فرض وجود الخطاب بالحج مترتباً على عصيان الأمر بأداء الدين. هذا بناء على ما هو المعروف من تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضة الحج عقلاً و شرعاً.

و اما-بناء على تفسيرها بالتمكن من الزاد و الراحله و أمن الطريق- كما في الروايه- و هو الصحيح- فالتكليفان متزامنان و لا مانع من اجتماعهما على نحو الترتب، فانه عند عصيان الأمر بأداء الدين متمكن من الزاد و الراحله، و عندئذ فلا مانع من وجوب الحج عليه، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه ٢- ان الخطاب بإخراج الخمس في بعض الموارد بصرف وجوده و تحققه رافع لموضوع وجوب الزكاه، و مانع عنه، و ذلك كما إذا فرضنا ان شخصاً ملك عشرين شاه في أول المحرم- مثلاً- ثم ملك عشرين شاه أخرى في آخره، فإذا مضى على الطائفه الأولى حول كامل تعلق الخطاب بإخراج الخمس منها، و هو أربعة من تلك الشياه. و من المعلوم ان هذا الخطاب بصرف وجوده مانع عن وجوب الزكاه، و رافع لموضوعه و هو بلوغها حد النصاب- أعني به أربعين شاه- فان هذه الأربعة عندئذ صارت ملكاً للإمام عليه السلام و الساده، فلم يبق في ملك المالك إلا ست و ثلاثون شاه، و هي غير بالغه حد النصاب الذي هو موضوع

لوجوب إخراج الزكاه. أو إذا فرضنا انه ملكك أربعين شاه أثناء سنه التجاره من الأرباح، فعندئذ لا- محاله بمجرد إكمال سنه التجاره، وقبل تماميه حول الزكاه تعلق الخطاب بإخراج الخمس منها، الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركه الإمام عليه السلام و الساده إياه في ذلك المال- أعنى به الشيا- و من الواضح انها بذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاه، إذ لم يبق في ملكه الطلق بعد خروج ثمان منها إلا اثنتان و ثلاثون شاه، و هي لا تبلغ حد النصاب، ففي هذا المثال - و ما شاكله- لا يمكن القول بالترتب، إذ الخطاب بإخراج الخمس بصرف تحققه و فعليته مانع عن وجوب الزكاه و رافع لموضوعه لا بامثاله و إتيانه في الخارج، ليتمكن الالتزام بوجوب الزكاه في ظرف عصيان الخطاب بالخمس و عدم امثاله. و على الجملة ففعلية الخطاب بإخراج الزكاه إنما هي بفعليه موضوعه، و هو بلوغ المال النصاب، و هذا المال و ان كان في نفسه داخل في النصاب مع قطع النظر عن وجوب إخراج الخمس منه، إلا- ان وجوب ذلك مخرج له عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركه الإمام عليه السلام و الساده إياه في ذلك المال، فبذلك يخرج عن موضوع وجوب الزكاه. و اما الباقي في ملكه فليس يبلغ حد النصاب، هذا بناء على ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاه في مثل هذا المورد صرف تحقق الخطاب بإخراج الخمس و فعليته.

و اما بناء على ما حققناه في محله فالامر ليس كما أفاده(قده) و الوجه في ذلك هو ان الترتب و ان كان غير جار بين هذين الخطابين و ما شاكلهما، و لكن لا من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) بل لأجل ما ذكرناه من ان الرافع لموضوع وجوب الزكاه إنما هو تعلق الخمس بالربح، و كون غير المالك شريكاً معه في خمس هذا المال، و بذلك يخرج عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركه غيره إياه في ذلك، فعندئذ يخرج عن موضوع وجوب الزكاه لفرض عدم بلوغ الباقي في ملكه حد النصاب. هذا من جهه. و من جهه أخرى ان المفروض- كما حقق في محله- ان

الخمس إنما تعلق بالربح من حين وجوده، ولا يتوقف تعلقه به على إكمال سنه التجاره، غايه الأمر ان الشارع قد رخص المالك في التصرف في الأرباح إلى حين إكمال السنه، وهذا مجرد ترخيص في التصرف من قبل الشارع في المال المشترك بينه وبين غيره، فلا ينافي كون خمسها ملكا للغير.

فالتبنيه على ضوء هاتين الجهتين هي ان موضوع وجوب الزكاه يرتفع من حين تعلق الخمس بها، وهو أول زمان تحققها و حصولها في الخارج، سواء أ تحقق الخطاب بإخراج الخمس في ذلك الزمان أم لم يتحقق، فانه لا دخل لتحقيق الخطاب و فعليته في ذلك أبداً-مثلاً- في المثالين المتقدمين بمجرد ان المالك ملك أربعين شاه أثناء سنه التجاره، أو عشرين شاه تعلق بها الخمس الموجب لخروجها عن كونها ملكاً طلقاً له بمشاركه غيره إياه فيها، فبذلك تخرج عن موضوع وجوب الزكاه، ضروره انه بعد صيروره أربع منها في المثال الأول، وثمان منها في المثال الثاني ملكا لغير المالك لم يبق في ملكه ما يبلغ حد النصاب، فيرتفع الموضوع من زمان حصول ذلك الربح و هو زمان ملك المالك أربعين أو عشرين شاه، ولا يتوقف ارتفاعه على وجود الخطاب و تحققه أصلاً، بداهه ان الموجب لارتفاعه انما هو صيروره خمس تلك الأرباح ملكا لغير المالك، فانه يمنع عن بلوغها حد النصاب، لا وجود الخطاب، إذ الإلزام بالإخراج إنما يتحقق بعد مضي الحول و تمام السنه. نعم يستحب الإخراج من زمان الربح، لانه واجب.

٣- ما إذا تعلق الخطاب بإخراج شيء زكاه، فانه في بعض الموارد بنفسه و بصرف وجوده مانع عن وجوب الخمس، و رافع لموضوعه، و ذلك كثيراً ما يتفق في الغلات الأربع، كما إذا ملك المالك أثناء سنه التجاره من الغلات مقداراً يبلغ حد النصاب فوجب عليه إخراج زكاته، و هي مقدار عشر هذا المال-مثلاً- فيخرج بذلك هذا العشر عن فاضل المثونه المذى هو موضوع وجوب الخمس.

أو فقل: إن تعلق الخطاب بإخراج الزكاه عن ذلك المال يخرج عن كونه ملكاً طلقاً له بمشاركه الفقير إياه في عشر ذلك، وعليه فلا- يكون عشره من فاضل مئوته لیتعلق به الخمس. ولا یفرق فی عدم تعلق الخمس به بین ان یخرجه و یعطى للفقير أم لا، فلا یمکن اجتماع هذین الخطابین فی زمان واحد لیمکن تصحیح وجوب الخمس بالترتب. هذا بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

و اما بناء على وجهه نظرنا فقد ظهر مما تقدم ان الرفع للموضوع فى أمثال هذا المورد ليس الخطاب بصرف وجوده و تحققه، بل الرفع له- هنا- هو نفس تعلق الزكاه بعين هذا المال الموجب لخروجه عن كونه ملكاً تاماً له بمشاركه الفقير إياه فى ذلك المال، فبذلك يخرج عشره عن فاضل المئونه من جهة انه صار ملكاً لغيره. و من الواضح- جداً- انه لا- دخل فى ذلك لوجود الخطاب بإخراج الزكاه و عدم وجوده أصلاً، و هذا بمكان من الواضح.

٤- ما إذا كان المكلف مديوناً بدين صرفه فى مئونه سنته فالخطاب- بأدائه بصرف تحققه و فى نفسه- بخرج ربح هذه السنه عن عنوان فاضل المئونه ان كان دينه مستوعباً لتمام الربح كما إذا كان مائه دينار، و ربحه أيضاً كذلك و ان لم يكن مستوعباً لتمامه، كما إذا كان دينه خمسين ديناراً و ربحه فى تلك السنه مائه دينار، فيخرج عن الربح بمقدار الدين عن فاضل المئونه، فلا يتعلق به الخمس دون الزائد. و على هذا لو عصى الأمر بأداء الدين و لم يؤد دينه فلا- يجب عليه إخراج الخمس عنه بمقدار دينه، هذا بناء على مسلك شيخنا الأستاذ(قده).

و الصحيح ان الرفع لموضوع وجوب الخمس- هنا- انما هو نفس وجوب الدين، إذ معه لا يتحقق له- فى هذه السنه- ربح لیتعلق به الخمس، لا- الخطاب بأدائه، فانه لا دخل له فى ذلك أصلاً. و لذا لو فرض انه لم يكن خطاباً بأدائه لمانع من الموانع لم يتعلق به الخمس أيضاً لعدم الموضوع له، و هو الفاضل عن مئونه السنه. هذا إذا كان دينه من جهة الصرف فى المئونه. و اما إذا كان دينه



من غير تلك الجبهه، كما إذا كان من ناحيه الضمان أو نحوه، فهل هو أيضاً رافع لموضوع وجوب الخمس أم لا، ففيه كلام و إشكال، و تمام الكلام فى باب الخمس إن شاء الله تعالى.

و قد تحصل مما ذكرناه ان هذه الفروع و ما شاكلها جميعاً خارجة عن محل الكلام فى المسأله، و لا يجرى الترتب فى شىء منها، و لكن لا من ناحيه ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان عدم جريانه من جهه ان أحد الخطابين رافع لموضوع الخطاب الآخر بصرف وجوده و تحققه، فلا- يمكن اجتماعهما فى زمان واحد، بل لما ذكرناه من ان الراجع له شىء آخر، و هو المانع عن اجتماعهما فى زمان واحد، و لا دخل لوجود الخطاب و عدمه فى ذلك أبداً.

نعم- ما ذكره (قده) بالإضافه إلى الأمارات و انها رافعه لموضوع الأصول و انه لا يبقى مجال لجريانه بعد ورودها- صحيح، بل لا يختص هذا بالأمارات و الأصول، فيعم جميع موارد الحكومه و الورود إذ لا يبقى موضوع لدليل المحكوم و المورد بعد ورود دليل الحاكم و الوارد. و لكن قياس هذه الفروع بتلك الموارد قياس مع الفارق.

و نتائج أبحاث الترتب- إلى هنا- عدّه نقاط:

الأولى ان البحث عن الترتب انما يكون ذا ثمره إذا لم يمكن تصحيح العباده المزاحمه لواجب أهم بالأمر، و لا بالملاك، و إلا فلا تترتب على البحث عنه ثمره كما عرفت.

الثانيه- ان البحث عن هذه المسأله بحث عقلى لا يرتبط بعالم اللفظ أبداً.

الثالثه- ان ما كان محلاً للبحث هو ما إذا كان الواجب المتزاحمان مضيقين، أحدهما أهم من الآخر. و اما إذا كانا موسعين، أو كان أحدهما موسعاً و الآخر مضيقاً فقد سبق ان هاتين الصورتين خارجتان عن محل البحث و الكلام. نعم ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان الصوره الأخيره داخله فى محل الكلام. و لكن قد عرفت ان ما ذكره إنما يتم على مسلكه (قده) لا مطلقاً، كما تقدم تفصيلاً.

الرابعة-ان إمكان الترتب كاف لوقوعه فلا يحتاج وقوعه إلى دليل فالبحث فيه متمحض في جهه إمكانه.

الخامسه-ان الترتب لا يجرى في اجزاء واجب واحد و شرائطه،فإذا دار الأمر بين القيام في الركعه الأولى من الصلاه و القيام في الركعه الثانيه-مثلا- فلا يجرى الترتب فيه،لعدم كونهما من المتزاحمين ليرتب عليهما أحكامهما،و منها الترتب.نعم ذكر جماعه منهم شيخنا الأستاذ(قده)ان التزاحم يجرى بينهما كما يجرى بين واجبين نفسيين،و لكن قد عرفت فساد ذلك.

السادسه-انه لا- يتوقف ثبوت الأمر بالمهم على نحو الترتب على إحراز الملاك فيه،خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده)حيث قد أنكر جريانه فيما لم يحرز كونه واجداً للملاك،و قلنا ان الترتب لا يتوقف على ذلك.و الأصل فيه ما تقدم من انه لا يمكن إحراز الملاك في شىء مع قطع النظر عن تعلق الأمر به،من دون فرق في ذلك بين اعتبار القدره في موضوع التكليف عقلاً أو شرعاً.

السابعه-انه لا- فرق في جريان الترتب بين ما إذا كانت القدره معتبره في موضوع التكليف بالمهم عقلاً و ما إذا كانت معتبره فيه شرعاً كما في الوضوء خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده)حيث منع عن جريان الترتب في الثانى بدعوى ان نفس التكليف بالأهم رافع لموضوع وجوب الوضوء،لا- امثاله،و لكن قد عرفت فساده و ان نفس التكليف بالأهم لا- يكون رافعاً لموضوعه،لفرض ان التصرف في الماء الموجود عنده مباح و ليس بحرام غايه الأمر يجب صرفه في واجب أهم كحفظ النفس المحترمه أو نحوه،و لكن المكلف عصى و لم يصرفه فيه،اذن يكون المكلف واجداً للماء و لا مانع من صرفه في الوضوء لا عقلاً كما هو واضح،و لا شرعاً لأن التصرف في هذا الماء مباح له على الفرض،و العصيان انما هو من جهه ترك ذلك الواجب،لا من جهه التصرف فيه،و عليه فعلى القول بإمكان الترتب لا مانع من الالتزام به في مثل المقام.نعم لو كان التصرف في الماء في نفسه حراماً

فلا يمكن تصحيح الوضوء بالترتب، لأن نفس الحرمة رافعه لموضوع وجوبه، لا امتثالها.

الثامنة-ان ما دل على إمكان الترتب أمور ثلاثة:الوجدان،الدليل الإنيّ الدليل للمي.

التاسعة-ان الترتب قد وقع في عده من الفروع الفقيهيه و لا مناص من الالتزام به في تلك الفروع، كما تقدمت جملة منها فلاحظها.

العاشره-ان الواجب الأهم إذا كان آنيّاً غير قابل للدوام و البقاء،و كان الواجب المهم تدريجياً قابلاً لذلك فلا يتوقف ثبوت الأمر بالمهم على القول بإمكان الترتب،و لذا قلنا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام،فان ما كان محلاً للكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر بالمهم مع قطع النظر عن القول بالترتب.

الحاديه عشره-ان محل الكلام هو ما إذا كان كل من الواجب الأهم و المهم تدريجياً أو كان كلاهما آنيّاً.

الثانيه عشره-ان شرط فعلية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم مستمراً إلى آخر أزمته امتثال الأمر بالمهم على نحو الشرط المتأخر،لا- صرف وجود عصيانه في الآن الأول،و ان تبدل بالإطاعه في الآن الثاني،فان هذا لا يدفع محذور طلب الجمع بين الضدين في الآن الثاني و الثالث كما تقدم.

الثالثه عشره-ان زمان المعتبر و المجمعول-و هو زمان فعلية الحكم بفعلية موضوعه-دائماً متحد مع زمان الواجب،و هو زمان عصيانه و امتثاله بناء على القول باستحاله الواجب المعلق و الشرط المتأخر،و اما بناء على القول بإمكانهما -كما هو الصحيح-فلا مانع من ان يكون زمان المعتبر مقدماً على زمان الواجب كما سبق.

الرابعه عشره-انه لا فرق في القول بإمكان الترتب و استحالته بين القول

بإمكان الواجب المعلق و الشرط المتأخر و القول باستحالتهم، فان ملاك الإمكان و الاستحاله فى الترتب شىء و هناك شىء آخر كما عرفت.

الخامسه عشره-ان الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه و امتثاله، كما انه ثابت حال الأمر بالمهم على ما تقدم.

السادسه عشره-ان ثبوت الأمر بالأهم فى حالى عصيانه و امتثاله انما هو بالإطلاق على وجهه نظرنا و من جهة ثبوت المؤثر حال تأثيره على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

السابعه عشره-ان اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع، بل هو يناقضه و يعانده بملاك تقييد مطلوبيه المهم بترك الأهم، و قد تقدم ان اقتضاء اجتماع الأمرين للجمع بين متعلقيهما فى الخارج يتصور فى صور، و ما نحن فيه ليس بشىء منها.

الثامنه عشره-ان النقطه التى ينطلق منها إمكان الترتب بل ضرورته هى انه لا تنافى بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى ذاتهما، مع قطع النظر عن اقتضائهما للإتيان بمتعلقيهما، فالمنافاه إنما هى بين متعلقيهما من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما. و من الواضح ان هذه المنافاه ترتفع بتقييد فعليه الأمر بالمهم بترك الأهم و عصيان امره، مع عدم اقتضائه لعصيانه و تركه، لما عرفت من استحاله اقتضاء الحكم لوجود موضوعه فى الخارج، و على ضوء ذلك فلا-منافاه بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم أصلاً لا بالذات، كما عرفت و لا- باعتبار اقتضائهما لمتعلقيهما، فان متعلق الأمر بالأهم مطلوب على الإطلاق و ليس فى عرضه مطلوب آخر، ليزاحمه و على تقدير تركه و عدم الإتيان به، فالمهم-حينئذ-مطلوب، و المفروض انه فى هذا الظرف مقدور للمكلف عقلاً و شرعاً، فإذا كان كذلك فلا مانع من تعلق الأمر به، و ليس فيه تكليف بالمحال و الجمع أبداً، و مجرد ثبوت الأمر بالأهم فى هذا الحال لا ينافيه لا ذاتاً و لا اقتضاء، و لعل المنكرين للترتب

لم ينظروا إلى هذه النقطة نظره عميقه صحيحه، بل نظروا إليها نظره سطحيه، و تخيلوا ان اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فى زمان واحد غير معقول. و كيف ما كان فإمكان الترتب على ضوء بياننا هذا قد أصبح امراً ضرورياً، فلا مناص من الالتزام به أصلاً.

التاسعه عشره- انه لا- تنافى و لا تراحم بين الملاك القائم بالمهم فى ظرف ترك الأهم و عصيان امره، و الملاك القائم بالأهم على وجه الإطلاق، كما انه لا تنافى بين إرادته المهم فى هذا الظرف و إرادته الأهم على الإطلاق كما عرفت.

العشرون- ان الخطاب الناظر إلى موضوع خطاب آخر على قسمين أحدهما ما كان رافعاً لموضوعه بصرف وجوده و تحققه، و قد مثل شيخنا الأستاذ (قده) لذلك بفروع كثيره و لكن قد عرفت ان الرافع الموضوع فى تلك الفروع ليس هو صرف وجود الخطاب بل الرافع له شىء آخر كما عرفت. و ثانيهما ما كان رافعاً له بامثاله و الإتيان بمتعلقه و قد تقدم ان القسم الأول خارج عن محل الكلام، و لا يمكن فيه فرض الترتب، و القسم الثانى داخل فيه.

### أدله استحاله الترتب و نقدها

الأول- ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه:

قلت ما هو ملاك استحاله طلب الضدين فى عرض واحد آتٍ فى طلبهما كذلك فانه و ان لم يكن فى مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا انه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما، بداهه فعليه الأمر بالأهم فى هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليه الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً. لا يقال نعم و لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى

فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار. فانه يقال استحاله طلب الضدين ليست إلا- لأجل استحاله طلب المحال و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليتها لا تختص بحال دون حال، وإلا لصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا حاجه في تصحيحه إلى الترتب، مع انه محال بلا ريب ولا إشكال.

ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك، فان الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فان الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فانه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه و عدم عصيان امره.

قلت ليت شعري كيف لا- يطارده الأمر بغير الأهم و هل يكون طرده له إلا من جهه فعليته و مضاده متعلقه له، و عدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده، لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الإتيان به و عصيان امره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطارده من جهه المضاده بين المتعلقين مع انه يكفي الطرد من طرف الأهم، فانه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد - كما كان في غير هذا الحال- فلا يكون له معه أصلاً بمجال.

أقول: ملخص ما أفاده (قده) هو ان اجتماع الأمر بالمهم و الأمر بالأهم في زمان واحد كما هو المفروض في محل الكلام يقتضى الجمع بينهما في ذلك الزمان، لما عرفت من ان نسبة الحكم إلى متعلقه نسبة المقتضى إلى مقتضاه في الخارج، و على هذا فكما ان الأمر بالأهم يقتضى إيجاد متعلقه في الزمان المزبور، فكذلك الأمر بالمهم يقتضى إيجاد فيه، لفرض كونه فعلياً في ذلك الزمان إذ لا- معنى لفعليه الأمر في زمان إلا- اقتضائه إيجاد متعلقه فيه خارجاً و دعوته إليه فعلاً، و على هذا فلا محاله يلزم من اجتماعهما في زمان واحد المطارده بينهما في ذلك الزمان من جهه مضاده متعلقيهما في الوجود مع ان الأمر بالمهم لو لم يقتض

طرد الأهم

فالامر به لا محاله يقتضى طرد الأمر بالمهم، وهذا يكفى فى استحاله طلبه.

و غير خفى ان صدور هذا الكلام منه (قده) غريب.

و الوجه فى ذلك هو انه لا يعقل ان يكون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم، بداهه ان طرده له يبتنى على أحد تقديرين لا ثالث لهما.

أحدهما- ان يكون الأمر بالمهم مطلقاً و فى عرض الأمر بالأهم، فحينئذ لا- محاله تقع المطارده بينهما من ناحيه مضاده متعلقيهما، و عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما.

الثانى- ان يكون الأمر به على تقدير تقييده بعصيان الأهم مقتضياً لعصيانه و تركه فى الخارج فعندئذ تقع المطارده و المزاحمه بين الأمرين لا محاله باعتبار ان الأمر بالمهم يقتضى عصيان الأهم و ترك متعلقه، و الأمر بالأهم يقتضى هدم عصيانه و رفعه.

و لكن كلا التقديرين خلاف مفروض الكلام.

اما الأول فواضح لما عرفت من ان محل الكلام فيما إذا كان الأمر بالمهم مقيداً بحال ترك الأهم و عصيان امره فلا يكون مطلقاً.

و اما الثانى فلما تقدم من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه فى الخارج، و ناظراً إليه رفعاً و وضعاً.

و على ضوء هذا فالامر بالمهم بما- انه لا يكون مطلقاً، و لا يكون متعرضاً لحال موضوعه و هو عصيان الأهم، بل هو ثابت على تقدير تحقق موضوعه و وجوده- فيستحيل ان يكون طارداً للأمر بالأهم و منافياً له، فانه لا اقتضاء له بالإضافة إلى حالتى وجوده و عدمه. و من الواضح جداً ان ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

أو فقل: ان اقتضاء الأمر بالمهم لإتيان متعلقه انما هو على تقدير ترك الأهم و عصيان امره، و اقتضائه على هذا التقدير لا ينافى اقتضاء الأمر بالأهم

أصلاً، ولا يكون الإتيان بمتعلقه في هذا الحال مزاحماً بأي شيء، غاية ما في الباب ان المكلف من جهة سوء سريره عصي الأمر بالأهم، ولم يعمل بمقتضاه فلا يكون عصيانه مستنداً إلى مزاحمه الأمر بالمهم، كيف فان الأمر به قد تحقق في فرض عصيانه و تقدير وجوده فلا- يعقل ان يكون عصيانه مستنداً إليه، بل هو مستند إلى اختيار المكلف إياه، وعند ذلك أي اختيار المكلف عصيانه و ترك متعلقه يتحقق الأمر بالمهم. و عليه فلا يمكن ان يكون مثل هذا الأمر طارداً و مزاحماً له، فالطرد من جانب الأمر بالمهم غير معقول، فاذن المطارده من الجانبين غير متحققه.

و اما الطرد من جانب الأمر بالأهم فحسب فهو أيضاً غير متحقق، و الوجه في ذلك هو ان الأمر بالأهم انما يطارد الأمر بالمهم فيما إذا فرض كونه ناظراً إلى متعلقه و مستدعياً لهدمه، فحينئذ لا محاله يكون طارداً له باعتبار انه يقتضى إيجاد متعلقه في الخارج، و ذاك يقتضى هدمه، و بما انه أهم فيطارده، و لكن الفرض انه غير ناظر إليه، و انما هو ناظر إلى موضوعه و مقتضى لرفعه.

و على هذا فلا تنافي بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم، إذ المفروض ان الأمر بالمهم لا يقتضى وجود موضوعه في الخارج و غير متعرض لحاله أصلاً لا وجوداً و لا عدماً، و معه كيف يكون الأمر بالأهم طارداً له، بداهه ان الطرد لا يتصور إلا في مورد المزاحمه، و لا- مزاحمه بين ما لا- اقتضاء فيه بالإضافه إلى شيء أصلاً و ما فيه اقتضاء بالإضافه إليه! و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) في المقام لا يرجع إلى معنى معقول.

نعم ما أفاده (قده) من ان استحاله طلب المحال لا- تختص بحال دون حال متين جداً كما تعرضنا آنفاً إلا انه أجنبي عن محل الكلام بالكليه.

الثاني أيضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك لفظه.

ثم انه لا أظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في



صوره مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الأستاذ(قده) لا يلتزم به على ما هو بيالى و كنا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه».

أقول: توضيح ما أفاده(قده) هو ان غرضه من ذلك بيان نفي القول بالترتب بطريق الإن بتقريب انا لو سلمنا انه لا يلزم من فعلية خطاب المهم و خطاب الأهم فى زمان واحد على نحو الترتب طلب الجمع بين متعلقيهما فى الخارج، بل قلنا ان ترتب أحد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه يناقض طلب الجمع و يعانده، إلا انه لا يمكن الالتزام بما هو لازم للقول بالترتب و هو تعدد العقاب عند ترك المكلف امثال كلا الواجبين معاً-أعنى الواجب الأهم و المهم- ضروره ان العقاب على ما لا- يقدر عليه المكلف قبيح بحكم العقل، و بما ان المفروض فى المقام استحاله الجمع بين متعلقيهما خارجاً من جهه مضادتهما فكيف يمكن العقاب على تركهما أ ليس هذا من العقاب على ترك ما هو خارج عن قدره المكلف و اختياره؟! و على هذا فلا مناص من الالتزام بعدم تعدد العقاب و ان تارك الأهم و المهم معاً يستحق عقاباً واحداً- و هو العقاب على ترك الأهم- دون ترك المهم و هو يلزم إنكار الترتب و عدم تعلق امر مولوى إلزامى بالمهم، و ان كان فى الخارج أمر إنشائى فهو إرشاد إلى كونه واجداً للملا-ك و المحبوبيه فى هذه الحال، ضروره انه لا معنى للالتزام بوجود الأمر المولوى الإلزامى و عدم ترتب استحقاق العقاب على مخالفته، لاستحاله تفكيك الأثر عن المؤثر.

أو فقل: ان القائل بالترتب لا يخلو من أحد أمرين: اما ان يلتزم بتعدد العقاب. و اما ان لا يلتزم به. فالأول يستلزم العقاب على امر غير مقدور و هو محال و الثانى يستلزم إنكار الترتب. فبالنتيجه انه لا يمكن القول بالترتب أصلاً، بل لا مناص من الالتزام باستحاله من جهه استحاله ما يترتب عليه.

و غير خفى ما فيه من الخلط بين ان يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين -أعنى بهما الواجب الأهم و المهم- و ان يكون العقاب على الجمع فى الترك بمعنى انه يعاقب على ترك كل منهما فى حال ترك الآخر، فان المستحيل انما هو العقاب على الأول، حيث ان الجمع بينهما من جهه تضادهما فى الخارج غير ممكن و خارج عن قدره المكلف و اختياره، فالعقاب على تركه لا- محاله يكون عقاباً على امر غير مقدور و هو محال، إلا- ان القائل بالترتب لا- يقول باستحقاق العقاب على ذلك ليقال انه محال، فان القائل به إنما يقول باستحقاق العقاب على الفرض الثانى -و هو الجمع بين تركى الأهم و المهم خارجاً- و هو مقدور للمكلف، فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور.

و الوجه فى ذلك هو ان الأمر فى المقام لم يتعلق بالجمع بينهما، ليقال باستحاله العقاب على تركه من جهه استحاله طلب الجمع بينهما، بل الأمر تعلق بذات كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر، و لا يرتبط أحدهما بالآخر فى مقام الجعل و التعلق، غاية الأمر قد وقعت المزامحه بينهما فى مقام الامتثال و الفعلية، و بما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما فى مقام الامتثال قيدنا فعليه الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه.

و نتيجة ذلك هى ان الأهم مطلوب على وجه الإطلاق و المهم مطلوب فى ظرف ترك الأهم و عصيانه. و قد سبق ان ذلك يناقض طلب الجمع و يعانده، لا انه يستلزمه.

و على هذا فكل منهما مقدور للمكلف على نحو الترتب، فانه عند إعمال قدرته فى فعل الأهم و امتثاله، لا امر بالمهم، و المفروض انه فى هذا الحال قادر على فعل الأهم تكويناً و تشريعاً، و عندئذ لا يكون العقاب على تركه و عصيان امره عقاباً على ما لا يقدر.

و اما مع عدم إعمالها فيه فلا مانع من إعمالها فى فعل المهم، و حينئذ لو تركه

و عصى أمره فلا- مانع من العقاب عليه، إذ المفروض انه مقدور في هذا الحال، و هذا معنى الجمع بين تركى الواجبين و العصيانين (ترك المهم عند ترك الأهم و عصيانه عند عصيانه) و حيث انه باختيار المكلف فيستحق عقابين. عقاباً على ترك الواجب الأهم و عقاباً على ترك الواجب المهم.

و من ذلك يستبين ان الالتزام بجواز الترتب يستلزم الالتزام بجواز تعدد العقاب، و لا يلزم من الالتزام به (الترتب) كون العقاب عند مخالفه الأمرين من العقاب على امر مستحيل، ضروره ان معنى إمكان الترتب هو جواز تعلق الأمر بالأهم على وجه الإطلاق، و بالمهم مقيداً بعصيان الأهم، لفرض انهما على هذا النحو مقدور للمكلف، فإذا كانا مقدورين فلا محاله يستحق عقابين على تركهما فى الخارج و عصيان الأمرين المتعلقين بهما، و لا يكون ذلك من العقاب على المحال، فان المحال و ما لا يقدر عليه المكلف انما هو الجمع بين الضدين فى الخارج، لا- الجمع بين تركيهما على نحو الترتب، فانه بمكان من الوضوح، بداهه ان الإنسان قادر على ترك القيام-مثلا- عند تركه الجلوس أو بالعكس، و قادر على ترك إيجاد السواد-مثلا- عند تركه إيجاد البياض و هكذا، و ما لا- يتمكن منه و لا- يقدر عليه انما هو الجمع بين فعليهما خارجاً، فلا يقدر على إيجاد القيام عند وجود الجلوس، أو إيجاد السواد عند وجود البياض، و هكذا. و سنبين إن شاء الله تعالى عند الفرق بين باب التراحم و التعارض ان التراحم يختص بالضدين الذين لهما ثالث. و اما الضدين الذين لا ثالث لهما فلا يمكن وقوع التراحم بينهما، بل هما يدخلان فى كبرى باب التعارض.

و عليه فمن الواضح جداً ان ترك كل من الضدين لهما ثالث عند ترك الآخر مقدور، فلا مانع من العقاب عليه.

أو فقل: ان استحقاق العقاب على عصيان الأهم و تركه مورد تسالم من الكل، و انما الكلام فى استحقاق العقاب على ترك المهم مضافاً إلى استحقاق العقاب

على ترك الأهم. و من الضروري ان المهم فى ظرف عصيان الأهم مقدور عقلا و شرعاً، و إنما لا يكون مقدوراً فى صورته واحده و هى صورته الإتيان بالأهم -لا مطلقاً- و عليه فلا يكون العقاب على تركه محالاً.

و الغفله عن هذا أوجبت تخيل انه على تقدير القول بإمكان الترتب لا- يمكن الالتزام بما هو لازمه من استحقاق عقوبتين فى صورته مخالفه الأمرين، لأنه عقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (و هو الجمع بين الضدين) غافلاً عن ان القول بإمكان الترتب يرتكز على أساس يناقض طلب الجمع و يعانده. و عليه فكيف يمكن ان يقال ان القول بإمكانه يستلزم كون العقاب على تركه (الجمع) ليقال انه محال، فلا يمكن الالتزام به، بل القول به يستلزم كون العقاب على عصيان الأهم على وجه الإطلاق، و على عصيان المهم فى ظرف عصيان الأهم -لا مطلقاً- و المفروض ان كلا العصيانيين على هذا الشكل مقدور للمكلف، فيستحق عقابين عليهما، و لا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور.

نعم لو كان القول بالترتب مستلزماً لطلب الجمع لكان العقاب على مخالفته قبيحاً، إلا انه على هذا لا يمكن الالتزام بأصل الترتب لتصل النوبه إلى التكلم عن إمكان الالتزام بما هو لازمه و عدم إمكانه به.

فالتنتيجه قد أصبحت ان القول بإمكان الترتب يستلزم ضروره الالتزام بتعدد العقاب فى صورته مخالفه الأمرين، و لا يكون ذلك من العقاب على غير المقدور.

فما أفاده (قده) من ان القائل بالترتب لا- يمكن ان يلتزم بما هو لازم له- و هو تعدد العقاب- لا يرجع إلى معنى معقول أصلاً و منشأه غفلته (قده) عن تصور حقيقه الترتب، و ما هو أساس إمكانه و جوازه، و الا لم يقع فى هذا الاشتباه فان تعدد العقاب فيما نحن فيه نظير تعدده فى الواجبات الكفائيه، فان صدور واجب واحد من جميع المكلفين و ان كان مستحيلاً، إلا ان تركه عند ترك الباقيين مقدور له فلا مانع من العقاب عليه.

بل يمكن ان يقال ان تعدد العقاب في صورته مخالفه المكلف و تركه الواجب الأهم و المهم معاً من المرتكزات في الأذهان-  
مثلاً-إذا فرض وقوع المزاحمه بين صلاه الفريضة في آخر الوقت و صلاه الآيات بحيث لو اشتغل المكلف بصلاه الآيات لفاتته  
فريضة الوقت،فعندئذ لو عصى المكلف الأمر بالصلاه و لم يأت بها فلا محاله يدور امره بين ان يأتى بصلاه الآيات و ان يتركها.و  
من الواضح جداً انه إذا تركها في هذا الحال فتشهد المرتكزات العرفيه على انه يستحق العقوبه عليه أيضاً،فان المانع بنظرهم عن  
الإتيان بها هو الإتيان بفريضة الوقت.و اما إذا ترك الفريضة فلا- يجوز له ان يشتغل بفعل آخر و يترك الآيات.و بذلك  
نستكشف إمكان الترتب و إلا لم يكن هذا المعنى مرتكزاً في أذهانهم.

الثالث-ان القول بالترتب بما انه يبتنى على فعله كلا الأمرين في زمان واحد-أعنى بهما الأمر بالأهم و الأمر بالمهم-فلا محاله  
يستلزم طلب الجمع و المحال، ضروره انه لا معنى لكون الأمرين فعليين في زمان واحد إلا اقتضائهما إيجاد متعلقيهما في ذلك  
الزمان،و هذا معنى طلب الجمع و التكليف بالمحال.و من الظاهر ان مثل هذا التكليف لا يمكن جعله.

و الوجه في ذلك هو ان الغرض الداعى إلى جعل التكليف و اعتباره على ذمه المكلف سواء أ كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً  
جعل الداعى له،ليحرك عضلاته نحو الفعل و ينبعث منه.

و من الواضح البين ان جعل الداعى له و إيجاده في نفسه لتحريك عضلاته إنما يمكن فيما إذا كان الفعل في نفسه ممكناً،و لا  
يلزم من فرض وقوعه في الخارج أولاً- وقوعه فيه محال،فإذا كان الفعل ممكناً بالإمكان الوقوعى أمكن حصول الانبعاث له أو  
الانزجار من بعث المولى المتعلق به.أو زجره عنه.و اما إذا كان الفعل ممتنعاً و خارجاً عن قدره المكلف و اختياره فلا يمكن  
حصول الانبعاث أو الانزجار له من بعثه أو زجره،فإذا لم يمكن حصوله استحال البعث أو الزجر

فان الغرض منه كما عرفت إمكان دعويته، فإذا استحالت استحاله جعله، لكون جعله عندئذ لغواً صرفاً فلا يصدر من الحكيم، لاستحاله تكليف العاجز.

و تترتب على هذا استحاله فعله كلا الأمرين المزبورين في زمان واحد كما هو مبنى الترتب. و ذلك لأن معنى فعليتهما في زمان واحد هو ان كليهما يدعو فعلاً إلى إيجاد متعلقيهما في الخارج في ذلك الزمان، وإلا فلا معنى لكونهما فعليين، و الحال انك قد عرفت استحاله جعل الداعي بجعل التكليف نحو المحال و ما لا يقدر عليه المكلف، و بما ان الجمع بين متعلقيهما في الخارج في زمان واحد محال فلا يمكن ان يكون كلاهما داعياً في ذلك الزمان، لاستحاله حصول الداعي للمكلف و انبعائه عنهما في زمان واحد، اذن يستحيل جعل كليهما في هذا الحال، لما مر من ان استحاله دعويه التكليف تستلزم استحاله جعله.

فالنتيجة استحاله القول بالترتب و ان المجعول في الواقع هو الأمر بالأهم دون الأمر بالمهم.

و الجواب عنه يظهر مما تقدم و ملخصه: هو انه لا يلزم من اجتماع الأمرين في زمان واحد طلب الجمع، ليستحيل دعويه كل منهما لإيجاد متعلقه في هذا الزمان.

و الوجه فيه هو ان الأمر بالمهم بما انه كان مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه خارجاً فلا نظر له إلى عصيانه رفعاً و وضعاً، لما عرفت من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه أو عدمه، و الأمر بالأهم بما انه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضى هدم عصيانه و رفعه باعتبار اقتضائه إيجاد متعلقه في الخارج.

و من الواضح ان الجمع بين ما لا اقتضاء فيه و ما فيه الاقتضاء لا يستلزم طلب الجمع بل هو في طرف النقيض معه.

و من هنا قلنا انه لو تمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً فلا يقعان على صفه

المطلوبيه، بل الواقع على هذه الصفه خصوص الواجب الأهم دون المهم، و بما ان المفروض قدره المكلف على الإتيان بالمهم فى ظرف ترك الأهم فلا مانع من تعلق التكليف به على هذا التقدير و حصول الانبعاث منه، ضروره ان المانع عن ذلك إنما هو عدم قدره المكلف عليه، و حيث ان المطلوب لم يكن عند اجتماع الطرفين هو الجمع بين متعلقيهما و حصول الانبعاث منهما معاً فلا مانع منه أبداً.

و قد ذكرنا ان طلب الجمع انما يلزم على أحد تقادير لا رابع لها.

الأول ان يكون كلا الخطابين على وجه الإطلاق.

الثانى ان خطاب المهم على تقدير اشتراطه بعصيان خطاب الأهم يكون ناظراً إلى حال عصيانه وضعاً و رفعاً.

الثالث ان الخطاب بالمهم مشروط بإتيان الأهم بان يكونا مطلوبين على نحو الاجتماع فى آن واحد.

و من المعلوم ان ما نحن فيه ليس من شىء منها.

اما انه ليس من قبيل الأول فواضح، لفرض ان الأمر بالمهم مقيد بعصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً.

و اما انه ليس من قبيل الثانى، فلما عرفت غير مره من ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه فى الخارج و يكون ناظراً إلى حاله وضعاً أو رفعاً.

و اما انه ليس من قبيل الثالث فظاهر، بل هو فى طرف النقيض معه إذ المفروض فى المقام ان الأمر بالمهم مقيد بعدم الإتيان بالأهم على عكس ذلك تماماً.

فالتبجيه على ضوء ذلك ان مقتضى (بالفتح) مثل هذين الخطابين يستحيل ان يكون هو الجمع بين متعلقيهما، بداهه ان مقتضى (بالفتح) أحدهما رافع لموضوع الآخر و هادم له، اذن لا- يلزم من اجتماع الخطابين فى زمان واحد طلب الجمع، ليقال باستحاله ذلك و عدم إمكان الانبعاث عنهما.

نعم هو جمع بين الطرفين، لا طلب للجمع بين الضدين. و بذلك ظهر ان انبعاث

المكلف عن كلا الأمرين في عرض واحد و ان كان لا- يمكن، إلا ان انبعثه عنهما على نحو الترتب لا مانع منه أصلاً، فانه عند انبعثه عن الأمر بالأهم لا يبعث بالإضافة إلى المهم ليزاحمه في ذلك و يقتضى انبعث المكلف نحوه، و على تقدير عدم انبعثه عنه باختياره و إرادته لا مانع من انبعثه عن الأمر بالمهم، بداهه ان المهم مقدور للمكلف في هذا الحال عقلاً و شرعاً، فإذا كان مقدوراً فلا- مانع من تعلق الأمر به الموجب لانبعث المكلف عنه نحو إيجاد. فهذا الوجه أيضاً لا يرجع إلى معنى محصل. و قد أجاب عنه شيخنا الأستاذ (قده) بما ملخصه: ان الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و ان كانا فعلين حال العصيان معاً إلا أن اختلافهما في الرتبة أوجب عدم لزوم طلب الجمع من فعليتهما، لما عرفت من ان الأمر بالأهم في رتبة يقتضى هدم موضوع الأمر بالمهم و عدمه، و اما هو فلا يقتضى وضع موضوعه، و انما يقتضى إيجاد متعلقه في الخارج على تقدير وجود موضوعه، و حيث انه لم يكن بين الأمرين اتحاد في الرتبة يستحيل ان تقتضى فعليتهما طلب الجمع بين متعلقيهما.

و من هنا قال: ان ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) من ان الأمر بالمهم مشروط بالعزم على عصيان الأمر بالأهم غير صحيح، فانه على هذا لا- يكون الأمر بالأهم رافعاً لموضوع الأمر بالمهم و هادماً له تشريعاً، فان الأمر بالأهم إنما يقتضى عدم عصيانه، لا عدم العزم على عصيانه.

فالتتبعه ان ما أفاده (قده) - هنا - امران:

الأول- ان ملاك عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين في زمان واحد إنما هو اختلافهما في الرتبة.

الثاني- ان ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) غير صحيح.

و لناخذ بالمناقشه في كلا الأمرين:

اما الأمر الأول فيرده: أولاً- ما ذكرناه مراراً من ان الأحكام الشرعيه



ثابته للموجودات الزمانيه، و لا- أثر لاختلافها في الرتبه و على هذا فلا أثر لتقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم رتبه بعد ما كانا متقارنين زماناً، بل القول بالاستحاله أو الإمكان يبتنى على ان قضيه اجتماع الأمرين في زمان هل هي طلب الجمع بين متعلقيهما في الخارج أم لا- و لا- يفرق في ذلك بين كونهما مختلفين في الرتبه أم لا، ضروره ان اختلافهما في الرتبه لا يوجب اختلافهما في الزمان فان من الواضح أن المحال إنما هو طلب الجمع بين الضدين في الخارج، لا- في الرتبه، لما عرفت من ان التضاد و التماثل و التناقض و ما شاكلها جميعاً من صفات الموجودات الخارجيه فلا تتصف الأشياء بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجوداتها في الخارج.

و من هنا قلنا انه لا- مضاده و لا مناقضه في المرتبه أصلاً. و من هنا جاز اجتماع الضدين أو النقيضين في رتبه واحده، كما جاز ارتفاعهما عنها. اما الأول فلما حققناه من ان النقيضين، و كذا الضدين في مرتبه واحده، و هذا معنى اجتماعهما في المرتبه. و اما الثاني فلان النقيضين قد ارتفعا من الماهيات من حيث هي، فانها بما هي لا موجوده و لا معدومه.

فالنتيجه هي انه لا- يمكن القول بان- ملاك عدم لزوم طلب الجمع من فعليه الأمر بالأهم و الأمر بالمهم معاً- هو اختلافهما في الرتبه.

فالصحيح في الجواب هو ما تقدم من ان الملاك الرئيسي لعدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين هو تقييد الأمر بالمهم بعدم الإتيان بالأهم و عصيانه و عدم تعرضه لحاله- أصلاً- كما تقدم ذلك بشكل واضح.

و ثانياً- ما سبق من ان الأمر بالأهم لا يتقدم على الأمر بالمهم رتبه، فان تقدم شيء على آخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك كامن في صميم ذات المتقدم، فلا يتعدى منه إلى ما هو في مرتبه فضلا عن غيره. و من الواضح انه لا ملاك لتقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم.

و دعوى ان الأمر بالأهم مقدم على عصيانه و عدم امتثاله الذي أخذ في

موضوع الأمر بالمهم، و المفروض ان الموضوع مقدم على الحكم رتبه، فلان ذلك تقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم برتبتين - يدفعها ما أشرنا إليه من ان التقدم أو التأخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك راجع إلى ذات الشيء و طبعه، و تقدم الأمر بالأهم على عصيانه بملاك لا يقتضى تقدمه على ما هو متأخر عن العصيان رتبه كما لا يقتضى تقدمه على ما هو في مرتبه بعد ما كان الجميع متحده في الزمان، و موجودات في زمان واحد. و من هنا قلنا أن العله مقدمه على المعلول دون عدمه، مع انه في مرتبه.

و اما الأمر الثانى فيظهر فساده مما ذكرناه من ان ملاك استحاله الترتب و إمكانه هو لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين في زمان واحد، و عدم لزومه، و لا - يفرق في ذلك بين ان يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم عليه، فانه كما يقتضى هدم تقدير عصيانه يقتضى هدم تقدير العزم عليه أيضاً، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. و على الجملة فملاك جواز الترتب على تقدير اشتراط الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم موجود بعينه في صورته اشتراطه بالعزم على عصيانه.

نعم الذى يرد عليه هو ان العزم ليس بشرط. و الوجه فيه هو ان هذا الاشتراط قد ثبت بحكم العقل. و من الواضح ان العقل لا يحكم إلا بثبوت الأمر بالمهم في ظرف عصيان الأمر بالأهم خارجاً و عدم الإتيان بمتعلقه.

و ان شئت فقل: ان مقتضى المزاحمه بين الأمر بالأهم و الأمر بالمهم هو سقوط إطلاق الأمر بالمهم حال العجز و عدم قدره على امتثاله، و بقاؤه في حال قدره على امتثاله، لعدم موجب لسقوطه حينئذ، و مقتضى ذلك هو اشتراط الأمر بالمهم بنفس العصيان الخارجى، لا بالعزم على عصيانه.

الرابع - ان العصيان الذى هو شرط لفعليه الأمر بالمهم ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فهو هادم لأساس الترتب، إذا الترتب عند القائل به مبتن على وجود كلا الأمرين - أعنى بهما الأمر بالأهم و الأمر بالمهم - في زمان واحد

و لكن فى الفرض المزبور يسقط الأمر بالأهم، فان الأمر كما يسقط بالامتثال و الإتيان بمتعلقه خارجاً، كذلك يسقط بالعصيان و عدم الإتيان به فى الخارج.

و على هذا فلا- يمكن فرض اجتماع الأمرين فى زمان واحد، فان فى زمان فعلية الأمر بالمهم قد سقط الأمر بالأهم من جهة العصيان، و فى زمان ثبوت الأمر بالأهم لا امر بالمهم. لعدم تحقق شرطه. و قد تقدم ان تعلق الأمر بالمهم بعد سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام و لا إشكال فى جوازه، فان محل الكلام هو ما إذا كان كلا الأمرين فعلياً فى زمن واحد، و هذا غير معقول، مع فرض كون معصية الأمر بالأهم عله لسقوطه، إذ عندئذ لا- ثبوت له حال العصيان ليجتمع مع الأمر بالمهم فى ذلك الحال.

و اما إذا كان العصيان شرطاً على نحو الشرط المتأخر، أو كان وجوده الانتزاعى- و هو كون المكلف متصفاً بأنه يعصى فيما بعد- شرطاً فى فعلية الأمر بالمهم فلا- محاله يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، و ذلك لأن الأمر بالمهم يصير فعلياً فى زمان عدم سقوط الأمر بالأهم، إذ المفروض ان العصيان شرط متأخر، أو ان الشرط فى الحقيقة هو عنوان تعقبه بالعصيان المتأخر، و على كل حال فالامر المتعلق به فعلى، كما ان الأمر بالأهم فعلى، و هو لم يسقط بعد، لأن مسقطه- و هو العصيان على الفرض- لم يتحقق، فاذا توجه إلى المكلف تكليفان فعليان فى زمان واحد، و لا محاله يقتضى كل منهما لإيجاد متعلقه فى الخارج فى ذلك الزمان، ضروره انه لا- معنى لفعلية تكليف إلا- اقتضائه إيجاد متعلقه خارجاً و دعوته إليه فعلاً، و فى المقام بما ان كلا من الأمر بالأهم و الأمر بالمهم فعلى فى زمن واحد فلا محاله يدعو كل منهما إلى إيجاد متعلقه فى ذاك الزمن. و هذا معنى لزوم طلب الجمع بين الضدين.

و صفوه هذا الوجه هى ان العصيان ان كان شرطاً بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن عندئذ فرض اجتماع الأمر بالمهم و الأمر بالأهم فى زمان

واحد، لأن يتحقق العصيان خارجاً و ان صار الأمر بالمهم فعلياً، إلا انه في هذا الزمان يسقط الأمر بالأهم، فزمان ثبوت أحدهما هو زمان سقوط الآخر فلا يمكن فرض اجتماعهما في زمان واحد.

وقد تقدم ان هذا خارج عن محل الكلام في المسأله و لا إشكال في جوازه، فان ما كان محلاً للكلام هو ما إذا كان الأمران مجتمعين في زمان واحد. و اما ان كان شرطاً بنحو الشرط المتأخر، أو كان الشرط في الحقيقه هو عنوانه (العصيان) الانتزاعي المنتزع منه باعتبار وجوده في زمان متأخر، فحينئذ و ان كان الأمران مجتمعين في زمان واحد، إلا ان لازم اجتماعهما فيه هو طلب الجمع بين إيجاد متعلقيهما في الخارج، بداهه انه لا معنى لتعلق التكليف بشيء إلا اقتضائه إيجاده خارجاً، و بما انهما متضادان على الفرض فيلزم طلب الجمع بينهما، و هو محال.

فالتتيجه عدم إمكان القول بالترتب:

و الجواب عن هذا الوجه على ضوء ما بيناه واضح.

و تفصيل ذلك ان- ما ذكر من ان العصيان إذا كان شرطاً متأخراً، أو كان الشرط عنواناً انتزاعياً من العصيان المتأخر في ظرفه فهو يستلزم طلب الجمع، بين الضدين لفرض اجتماع الأمرين في زمان واحد- فيرده:

أولاً- ان العصيان ليس بوجوده المتأخر، و لا بعنوانه الانتزاعي شرطاً بان يكون الأمر بالمهم فعلياً لمن يعصى في زمان متأخر، لما سنين إن شاء الله من ان العصيان شرط بوجوده الخارجى. و عليه فما لم يتحقق العصيان في الخارج لم يصر الأمر بالمهم فعلياً.

و ثانياً- قد تقدم ان اجتماع الأمرين في زمان واحد على نحو الترتب لا يستلزم طلب الجمع، بل هو في طرف النقيض مع طلب الجمع، و معانده رأساً.

و الأصل في ذلك ما سبق من ان طلب الجمع بين الضدين إنما يلزم على أحد التقادير المتقدمه، و قد مضى الكلام فيها بشكل واضح فلا حاجة إلى الإعادة

و قلنا ان ما نحن فيه ليس من شىء من تلك التقادير.

و مما يشهد على ما ذكرنا انه إذا فرض فعلا في حد ذاتهما ممكنى الجمع كقراءه القرآن و الدخول فى المسجد-مثلا-فمع ترتب الأمر بأحدهما على عدم الإتيان بالآخر لا يقعان على صفة المطلوبيه عند جمع المكلف بينهما خارجاً،بداهه ان مطلوبيه أحدهما إذا كانت مقيده بعدم الإتيان بالآخر فيستحيل وقوعهما معا فى الخارج على صفة المطلوبيه.و هذا برهان قطعى على عدم مطلوبيه الجمع.

و دعوى-ان عدم وقوعهما على صفة المطلوبيه معا-هنا-انما هو من جهه عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما،فلو تمكن من ذلك فلا محاله يقعان على صفة المطلوبيه-مدفوعه بان وقوعهما على هذه الصفة مع فرض بقاء تقييد الأمر بالمهم بعدم الإتيان بالأهم و عصيان امره فى هذا الحال غير معقول،بل الإتيان بالمهم عندئذ بقصد الأمر تشريع و محرم.و اما-مع فرض ارتفاع التقييد فى هذا الحال-كما هو الصحيح-لأن التقييد من جهه المزاحمه بين التكليفين و عدم تمكن المكلف من الجمع بين متعلقيهما فى مقام الامتثال،و اما مع فرض عدم المزاحمه و تمكن المكلف من الجمع بينهما فى تلك المرحله فلا تقييد فى البين،و لا حكم للعقل به،لأنه انما يحكم به فى صورته المزاحمه لا-مطلقا-فهو خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام هو ما إذا لم يتمكن المكلف من الجمع بينهما،فانه يوجب تقييد الواجب للمهم بعدم الإتيان بالأهم بحكم العقل،و فى هذا الفرض لا يمكن وقوعهما على صفة المطلوبيه كما سبق.

و اما-ما ذكر من ان العصيان إذا كان شرطا بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن فلا يمكن فرض اجتماع الأمرين(الأمر بالأهم و الأمر بالمهم)فى زمان واحد-فهو يبتنى على نقطه فاسده و هى توهم ان العصيان مهما تحقق و وجد فى الخارج فهو مسقط للأمر،و لكن الشأن ليس كذلك.

و الوجه فيه هو ان إذا حللنا مسأله سقوط الأمر تحليلا علميا نرى ان الموجب

لسقوطه امران لا ثالث لهما:

الأول-امثاله و الإتيان بمتعلقه فى الخارج هذا باعتبار ان ذلك موجب لحصول الغرض منه.و قد ذكرنا غير مره ان الأمر معلول للغرض الداعى له حدوثا و بقاء،فمع تحقق الغرض فى الخارج لا- يعقل بقاء الأمر،و إلا لزم بقاء الأمر بلا غرض و هو-كبقاء المعلول بلا-عله-محال.فالنتيجه ان الامتثال و الإتيان بمتعلقه خارجا انما يوجب سقوط الأمر باعتبار حصول الغرض بذلك و انتهاء أمد اقتضائه بوجود مقتضاه(المأمور به)فى الخارج،لا ان الامتثال فى نفسه يقتضى سقوط الأمر و عدمه،بداهه ان الامتثال معلول للأمر فلا- يعقل ان يكون معدما له،لاستحاله ان يكون وجود المعلول خارجا عله لعدم وجود علتة و وجود المقتضى(بالفتح)عله لعدم مقتضيه.

و على الجملة فامتثال الأمر و الإتيان بمتعلقه خارجا بما انه يوجب حصول الغرض يكون مسقطاً له لا محاله،فان أمد اقتضائه لايجاد متعلقه خارجاً ينتهى بوجوده و تحققه فى الخارج،و بعده لا اقتضاء له أبداً.

الثانى-امتناع الامتثال و عدم تمكن المكلف منه،فانه يوجب سقوط الأمر لا محاله،لقبح توجيه التكليف نحو العاجز.و لا يفرق فى ذلك بين ان يكون عدم تمكن المكلف من ناحيه ضيق الوقت أو من ناحيه مانع آخر.

فالنتيجه قد أصبحت ان الأمر بما انه تابع للغرض الداعى له حدوثاً و بقاء فمع تحقق هذا الغرض و وجوده لا يعقل بقاء الأمر،و إلا لزم بقاء المعلول بلا عله كما انه مع امتناع حصول هذا الغرض فى الخارج من جهه عدم تمكن المكلف من تحصيله،لعجزه عن الامتثال و الإتيان بالمأمور به لا يعقل بقاء الأمر.و اما إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا يعقل سقوط الأمر،بداهه انه لا يسقط بلا سبب و موجب.

و اما العصيان بما هو عصيان فلا يعقل ان يكون مسقطاً للأمر،و ذلك لما

ص: ١٥٤

تقدم من ان ثبوت الأمر في حال العصيان و الامتثال امر ضرورى لا- مناص من الالتزام به، و إلا- فلا- معنى للامتثال و العصيان، ضروره ان الأمر لو سقط في حال الامتثال أو العصيان فلا امر عندئذ ليمثله المكلف أو يعصيه.

نعم لو استمر العصيان إلى زمان لا يتمكن المكلف بعده من الامتثال لسقط الأمر لا محاله، و لكن لا من جهة العصيان بما هو، بل من جهة عدم قدره المكلف عليه و عدم تمكنه منه، كما ان الامتثال إذا استمر إلى آخر جزء من الواجب لسقط الأمر من جهة حصول الغرض به.

و سر ذلك هو ما عرفت من انه لا موجب لسقوط التكليف إلا أحد الأمرين المزبورين أعنى بهما عجز المكلف عن امتثاله، و حصول الغرض منه.

و اما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال، و لكنه عصى و لم يأت به في الآن الأول فمن الواضح ان مجرد تركه في ذلك الآن و عدم الإتيان به فيه لا يوجب سقوطه مع تمكنه منه في الآن الثاني.

و على ضوء هذا يترتب ان التكليف بالأهم في محل الكلام لا يسقط بعصيانه في الآن الأول مع تمكن المكلف من امتثاله في الآن الثاني. و الوجه في ذلك هو انه لا موجب لسقوط الأمر بالأهم في المقام ما عدا عجز المكلف عن امتثاله و الإتيان بمتعلقه، و المفروض ان المكلف غير عاجز عنه، ضروره ان فعل الشيء لا يصير ممتنعاً حال تركه و كذا تركه حال فعله، إذ ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا- يوجب العجز و سلب القدره عن الطرف بالبداهه. و على ذلك فالأهم مقدور للمكلف حال تركه، كما كان مقدوراً حال فعله، و كذا هو مقدور حال فعل المهم.

و الأصل في هذا هو ان ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر أو ترجيح فعل المهم في المقام على فعل الأهم باختيار المكلف و إرادته فلا يعقل ان يكون ذلك موجباً لامتناع الطرف الآخر، و إلا لم يكن الشيء من الأول مقدوراً. و هذا خلف

و نتيجة ذلك هي ان الأمر بالأهم ثابت حال عصيانه و حال الإتيان بالمهم، غايه الأمر ثبوته في هذا الحال على وجهه نظرنا بالإطلاق، حيث قد ذكرنا غير مره ان الإهمال في الواقع غير معقول، فمتعلق الحكم في الواقع اما هو ملحوظ على وجه الإطلاق بالإضافة إلى جميع الخصوصيات حتى الخصوصيات الثانويه، و اما هو ملحوظ على وجه التقييد بشيء منها و لا ثالث لهما. و عليه فإذا استحال أحدهما وجب الآخر، و حيث ان في المقام التقييد بالوجود و العدم محال، فالإطلاق واجب، و على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) من جهه انحفاظ المؤثر في ظرف تأثيره و اقتضائه هدم عصيانه.

و على هذا فالأمر بالأهم لا- يسقط في ظرف عصيانه، فاذن يجتمع الأمران في زمان واحد- و هو زمان عصيان الأهم- اما الأمر بالمهم فلتتحقق شرطه، و اما الأمر بالأهم فلعدم سقوطه بالعصيان.

نعم لو كان الواجب الأهم آنياً لسقط الأمر به بالعصيان في الآن الأول، و لكن لا من ناحيه ان العصيان مسقط له، بل من ناحيه عدم تمكن المكلف من امتثاله و الإتيان بمتعلقه خارجاً في الآن الثاني، لانتفائه بانتفاء موضوعه في ذلك الآن، و بعده لا يبقى مجال و موضوع للامثال. و قد تقدم ذلك سابقاً بشكل واضح، و قلنا هناك ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان ما كان محلاً- للكلام- هنا- هو ما لا يمكن إثبات الأمر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب، و مع الإغماض عنه يستحيل إثبات الأمر به، و في هذا الفرض لا- مانع من ذلك، فان المانع منه هو فعلية الأمر بالأهم، و بعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من فعلية الأمر بالمهم أصلاً، و حيث ان المفروض- هنا- سقوط الأمر بالأهم في الآن الثاني بسقوط موضوعه (و هو القدره) فلا محذور في تعلق الأمر بالمهم في ذلك الآن أصلاً.

نعم إذا كان الواجب المهم أيضاً آنياً فيدخل في محل النزاع و لا يمكن إثبات



الأمر به عندئذ إلا بناء على القول بالترتب كما سبق.

و من هذا القبيل ما إذا كان الواجب الأهم مضيئاً على نحو لو عصاه المكلف في جزء من وقته لفاته، ولا يتمكن بعده من الإتيان به و امتثاله لسقوطه بسقوط موضوعه، ضروره انه بعد مضي مقدار من الزمان الذي لا يتمكن المكلف بعده من الإتيان به يسقط امره، لأجل امتناع تحصيل ملاكه و غرضه، لا لأجل مجرد عدم الفعل في الآن الأول و عصيانه فيه، و مثال ذلك هو ما إذا وقعت المزامحه بين وجوب الصوم-مثلاً-و وجوب واجب آخر، فإذا ترك الصوم في جزء من الزمان فهو لا يتمكن من امتثال امره بعد ذلك فيسقط وجوبه لا محاله.

و لعل المنكر للترتب تخيل أولاً: ان محل النزاع خصوص هذا الفرض، و تخيل ثانياً: ان سقوط الأمر فيه مستند إلى العصيان في الآن الأول لا إلى شيء آخر، و ثالثاً: ان الأمر غير ثابت في حال العصيان. فهاهنا دعاوى ثلاث:

الأولى- ان محل البحث في مسأله الترتب انما هو في أمثال هذا الفرض.

الثانية- ان سقوط الأمر فيه مستند إلى عدم الفعل في الآن الأول و عصيان الأمر فيه، لا إلى شيء آخر.

الثالثة- ان الأمر ساقط في حال العصيان.

و لكن جميع هذه الدعاوى باطله.

اما الدعوى الأولى فالأمر على عكسها- أعنى به ان هذا الفرض و ما يشبهه خارج عن محل الكلام في المقام- و الوجه في ذلك هو ما عرفت من ان محل الكلام هو ما إذا لم يمكن إثبات الأمر بالمهم إلا بناء على القول بالترتب، و في هذا الفرض يمكن إثبات الأمر به مع قطع النظر عنه، إذ المانع عن تعلق الأمر به هو فعلية الأمر بالأهم، و بعد سقوطه عن الفعلية لا مانع من تعلقه به أصلاً، و بما ان المفروض هنا سقوطه في الآن الثاني فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم فيه، لما تقدم من ان صحه تعلق الأمر به بعد سقوط الأمر عن الأهم من الواضحات الأولى،

و ليس من محل النزاع فى شىء.

و قد تحصل من ذلك ان الواجب الأهم إذ كان مؤقتاً على نحو يكون وقته مساوياً لفعله فهو خارج عن محل البحث، لسقوط وجوبه فى الآن الثانى بمجرد تركه خارجاً و عدم الإتيان به فى الآن الأول. و اما الدعوى الثانىة فلما عرفت من ان العصيان بنفسه لا يمكن ان يكون مسقطاً للأمر. و قد سبق ان المسقط له أحد الأمرين المزبورين لا ثالث لهما هما: ١-امثاله الموجب لحصول الغرض و الملاك الداعى له. ٢-و عجز المكلف عنه الموجب لامتناع حصوله. و اما مجرد ترك امثاله فى الآن الأول و عصيانه فيه مع تمكنه منه فى الآن الثانى فلا يوجب سقوطه، ضروره ان سقوطه عندئذ من دون موجب و عله و هو محال.

و اما الدعوى الثالثه فلما تقدم من ان الأمر ثابت فى حال العصيان، ضروره انه لو لم يكن ثابتاً فى آن العصيان فلا معنى لمخالفه المكلف و عصيانه إياه، فانه لا أمر فى هذا الآن ليعصيه. و قد سبق ان ثبوته بالإطلاق على وجهه نظرنا.

و من جهه اقتضائه هدم عصيانه على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه هنا عده أمور:

الأول-ان الواجب الأهم-إذا كان آنياً أو كان على نحو يسقط امره بمجرد عدم إتيانه فى الآن الأول و عصيانه فيه بسقوط موضوعه-و هو القدره-و كان الواجب المهم تدريجياً-فهو خارج عن محل البحث، لعدم توقف إثبات الأمر بالمهم على القول بالترتب كما مر.

الثانى-ان العصيان بأى نحو فرض لا يعقل ان يكون مسقطاً للأمر نعم قد يوجب سقوطه من جهه سقوط موضوعه و عدم تمكن المكلف من امثاله بعده.

الثالث-ان المسقط للأمر بقانون انه تابع للغرض و الملاك الداعى له حدوداً و بقاء إنما هو أحد الأمرين المتقدمين(حصول الملاك و الغرض فى الخارج بالامثال،

امتناع حصوله و تحققه فيه لعجز المكلف عنه).

الرابع-ان الامتثال لا يقتضى بذاته سقوط الأمر، بل اقتضاؤه ذلك باعتبار حصول غرضه و انتهاء أمد اقتضائه بوجود مقتضاه فى الخارج.

الخامس-ان الشرط لفعليه الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم بوجوده الخارجى على نحو الشرط المقارن بمعنى انه ما لم يتحقق فى الخارج لم يصر الأمر بالمهم فعلياً.

السادس-ان الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و ان اجتماعا على هذا فى زمان واحد، إلا-ان مقتضاهما ليس هو طلب الجمع بين متعلقيهما بل هو طلب التفريق بينهما. كما حققناه بصورة مفصلة.

فالنتيجة على ضوء هذه الأمور هى بطلان الدليل المزبور و انه لا مجال له أبداً.

إلى هنا قد تبين بطلان جميع أدله استحاله الترتب و انه لا يمكن تصديق شىء منها.

هذا تمام كلامنا فى بحث الترتب جوازاً و امتناعاً إمكاناً و استحاله.

### بقى الكلام فى أمور:

الأول-قد ذكرنا فى آخر بحث البراءة و الاشتغال ان حديث لا تعاد لا يختص بالناسى، بل يعم الجاهل القاصر أيضاً، و لذلك قلنا بعدم وجوب الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف، خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده) حيث قد استظهر اختصاصه بالناسى فلا يعم الجاهل. و قد ذكرنا هناك ان ما ذكره(قده) فى وجه ذلك غير تام. و تمام الكلام فى بحث البراءة و الاشتغال إن شاء الله تعالى و اما الجاهل المقصر فقد تسالم الأصحاب قديماً و حديثاً على عدم صحه عباداته، و استحقاؤه العقاب على ترك الواقع و مخالفته، و وجوب الإعادة و القضاء عليه عند

انكشاف الخلاف و ظهوره، و لكن استثنى من ذلك مسألتان.

الأولى-مسأله الجهر و الخفت.

الثانيه-مسأله القصر و التمام حيث ذهب المشهور إلى صحه الصلاه جهراً في موضع الإخفات و بالعكس، و صحه الصلاه تماماً في موضع القصر، و كذلك القصر في موضع التمام للمقيم عشره أيام-لا مطلقاً-على المختار، كل ذلك في فرض الجهل و لو عن تقصير. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المشهور قد التزموا في تلك الموارد باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع و تركه فمن صلى جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس، أو صلى تماماً في موضع القصر استحق العقاب على ترك الواقع، مع الحكم بصحه ما أتى به.

و من هنا وقع الإشكال في الجمع بين هاتين الناحيتين و انه كيف يمكن الحكم بصحه المأتي به خارجاً و انه مجزئ عن الواقع، و عدم وجوب الإعادة مع بقاء الوقت و الحكم باستحقاق العقاب.

ثم انه لا يخفى ان المسألتين بحسب الفتاوى و النصوص مما لا إشكال فيهما أصلاً.

اما بحسب الفتاوى فقد تسالم الأصحاب عليهما.

و اما بحسب النصوص فقد وردت فيهما نصوص صحيحة قد دلت على ذلك.

و انما الكلام و الإشكال في الجمع بين الناحيتين المزبورتين في مقام الثبوت و الواقع، و قد تفصى عن ذلك بوجهين:

الأول-ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده) من الالتزام بالترتب في المقام. بتقريب ان الواجب على المكلف ابتداء هو الصلاه جهراً-مثلاً-و على تقدير تركه و عصيان امره فالواجب هو الصلاه إخفاتاً أو بالعكس، أو ان الواجب عليه ابتداء هو الصلاه قصرأ، و على تقدير تركه فالواجب هو الصلاه تماماً، و بذلك دفع الإشكال المزبور و انه لا منافاه عندئذ بين الحكم بصحه العباده المأتي بها جهراً

ص: ١٦٠

أو إخفاتاً و أنها مجزئه عن الواقع، و صحه العقاب على ترك الآخر.

و قد أورد عليه شيخنا العلامة الأنصارى (قده) بقوله (انا لا نعقل الترتب) و اكتفى بذلك و لم يبين وجهه.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بان قوله هذا مناقض لما ذهب إليه في تعارض الخبرين بناء على السببيه من الالتزام بالترتب هناك.

و إليك نصّ كلامه: ان الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظى لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهه، لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكل واحد منهما كسائر التكاليف الشرعيه و العرفيه مشروطاً بالقدره، و المفروض ان كل واحد منهما مقدور فى حال ترك الآخر و غير مقدور مع إيجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدله وجوب الامتثال و العمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره، و هذا مما يحكم به بداهه العقل، كما فى كل واجبين اجتماعاً على المكلف و لا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعين الآخر عليه كذلك.

و السر فى ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما على البديل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتاً بمجرد الإمكان. و لزم كون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم وجود الآخر، و هذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما فى مقام الامتثال بأزيد من الإمكان، سواء كان وجوب كل منهما بأمر أو كان بأمر واحد يشمل الواجبين، و ليس التخيير فى القسم الأول لاستعمال الأمر فى التخيير و الحاصل إذا انه امر الشارع بشىء واحد استقل العقل بوجوب إطاعته فى ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلى و الشرعى، و إذا امر بشيئين و أنفق امتناع إيجادهما فى الخارج استقل بوجوب إطاعته فى أحدهما لا بعينه، لأنها ممكنه فيقبح تركها،

لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببيه بان يكون قيام الخبر على وجوب شىء واقعاً سبباً شرعياً لوجوبه ظاهراً على المكلف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتراحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببيه فيه لأعمال الآخر كما فى كل واجبين متراحمين».

أقول: ما أورده شيخنا الأستاذ (قده) من المناقضه بين كلام الشيخ (ره) - فى المقام - وما ذكره فى بحث التعادل و الترجيح متين جداً، فان كلامه - هناك - الذى نقلناه بألفاظه - هنا - ظاهر بل صريح فى التزامه بالترتب، إذ لا معنى له إلا الالتزام بوجوب أحد الواجبين المتراحمين عند ترك الآخر بأن يرفع اليد عن إطلاق كل واحد منهما عند الإتيان بالآخر، لا - عن أصله إذا كانا متساويين، و عن إطلاق واحد منهما إذا كان أحدهما أهم من الآخر.

و من الواضح جداً انه لا - فرق فى القول بالترتب بين ان يكون من طرف واحد كما تقدم الكلام فيه مفصلاً، و ان يكون من الطرفين كما إذا كان كلاهما متساويين، فانه عند ذلك بما ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما فى الخارج فلا مانع من ان يكون الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر فهما (الترتب من طرف واحد، و من الطرفين) يشتركان فى ملاك إمكان الترتب و استحاله، فان ملاك الإمكان هو ان اجتماع الأمرين كذلك فى زمان واحد لا يستلزم طلب الجمع و ملاك الاستحاله هو ان اجتماعهما كذلك يستلزم طلبه، و المفروض ان الأمرين مجتمعان فى زمان واحد، لما عرفت من ان الأمر ثابت حالتى وجود متعلقه و عدمه فلا - يسقط بمجرد تركه كما انه لا - يسقط بصرف الاشتغال بالآخر. نعم يسقط بعد الإتيان به، لفرض ان وجوب كل منهما مشروط بعدم الإتيان بالآخر فلا محاله لا وجوب بعد الإتيان به، و على كل حال فهو (قده) قد التزم بالترتب فى تعارض الخبرين بناء على السببيه غافلاً عن كون هذا ترتباً مستحيلاً فى نظره.

و من هنا قلنا ان مسأله إمكان الترتب مسأله ارتكازيه وجدانيه و لا مناص

من الالتزام بها و لذا قد يلتزم بها المنكر لها بشكل آخر و بيان ثان غافلا عن كونه ترتباً مع انه هو فى الواقع و بحسب التحليل.

و اما شيخنا الأستاذ(قده)فقد أورد على ما أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء(قده)فى المسأله(صححه الجهر فى موضع الإخفات و بالعكس جهلا)من ناحيه أخرى،و نحن و ان تعرضنا المسأله فى آخر بحث البراءة و الاشتغال و دفعنا الإشكال عنها من دون حاجه إلى الالتزام بالترتب فيها،إلا ان الكلام هنا يقع فى الوجوه التى ذكرها شيخنا الأستاذ(قده)فى وجه عدم جريان الترتب فيها و انها ليست من صغريات كبرى مسأله الترتب.بيانها:

الأول-ان محل الكلام فى جريان الترتب و عدم جريانه انما هو فيما إذا كان التضاد بين متعلقى الحكمين اتفاقياً.و الوجه فى ذلك هو ان التضاد بين المتعلقين انما يوجب التزاحم بين الحكمين فيما إذا كان من باب الاتفاق كالصلاه و إزاله النجاسه عن المسجد و إنقاذ الغريقين و ما شاكلهما بالإضافة إلى من لا يقدر على الجمع بينهما فى عالم الوجود،و لذا لا تزاحم و لا تضاد بينهما بالإضافة إلى من يقدر على الجمع بينهما فيه.و اما إذا كان التضاد بينهما دائماً بحيث لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الوجود أصلاً كالقيام و الجلوس و السواد و البياض و ما شابههما فلا يمكن جعل الحكمين لهما معاً،لأن ذلك لغو صرف فلا يصدر من الحكيم.

نعم يمكن جعلهما على نحو التخيير إلا انه خارج عن محل الكلام و عليه فلا محاله يدخلان فى باب التعارض،لتنافيهما بحسب مقام الجعل.

و على هذا الأساس فحيث ان التضاد بين الجهر و الإخفات دائماً فلا محاله كان دليل وجوب كل منهما معارضاً لدليل وجوب الآخر،فبذلك يخرجان عن باب التزاحم الذى هو الموضوع لبحث الترتب.

و يمكن المناقشه فيما أفاده(قده)و ذلك لأن ما ذكره-من ان التضاد بين المتعلقين إذا كان دائماً فيدخلان فى باب التعارض-و ان كان متيناً جداً،إلا ان

ذلك لا يمنع عن جريان بحث الترتب فيهما إمكاناً و استحاله، فان ملاك إمكانه هو ان تعلق الأمرين بالضدين على نحو الترتب لا يرجع إلى طلب الجمع بينهما في الخارج و ملاك استحاله هو ان ذلك يرجع إلى طلب الجمع بينهما فيه. و من الواضح جداً انه لا يفرق في ذلك بين ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً أو دائماً، ضروره ان مرجع ذلك ان كان إلى طلب الجمع فهو محال على كلا- التقديرين من دون فرق بينهما أصلاً، و ان لم يكن إلى طلب الجمع فهو جائز كذلك، إذ على هذا كما يجوز تعلق الأمر بالصلاه و الإزاله-مثلاً-على نحو الترتب، كذلك يجوز تعلق الأمر بالقيام و القعود-مثلاً-على هذا النحو.

و على الجملة فالمحال إنما هو طلب الجمع، فكما يستحيل طلب الجمع بين القيام و القعود خارجاً فكذلك يستحيل طلب الجمع بين الصلاه و الإزاله، و اما طلبهما على نحو الترتب الذي هو مناقض لطلب الجمع و معاند له فلا مانع منه أصلاً.

فالنتيجه من ذلك هي ان الترتب كما يجرى بين الخطابين في مقام الفعلية و المزاحمه بتقييد فعلية خطاب المهم بعصيان خطاب الأهم و ترك متعلقه، كذلك يجرى بينهما في مقام الجعل و المعارضه بتقييد جعل أحد الحكمين المتعارضين بعصيان الحكم الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه على نحو القضية الحقيقيه، و في مسألتنا هذه لا- مانع من جعل وجوب الجهر في موضع الخفت و بالعكس على نحو الترتب-بان يكون الواجب على المكلف ابتداء هو الإخفات-مثلاً-و على تقدير عصيانه و تركه جهلاً يكون الواجب عليه هو الجهر أو بالعكس، و كذا الحال في موضع القصر و التمام، فان المجعول ابتداء على المسافر هو وجوب القصر، و على تقدير تركه و عدم الإتيان به جهلاً يكون المجعول عليه هو وجوب التمام، و لا مانع من ان يؤخذ في موضوع أحد الخطابين عصيان الخطاب الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه في مقام الجعل أصلاً.

نعم الترتب في مقام الجعل في هاتين المسألتين يمتاز عن الترتب في مقام الفعلية و الامثال في نقطتين:



الأولى-ان المأخوذ في موضوع الخطابين فيهما عدم الإتيان بالآخر في حال الجهل-لا مطلقاً-ولذا لو لم يأت المكلف بالصلاه جهراً في صورته العلم و العمد أو الصلاه قصراً فلم تجب عليه الصلاه إخفاتاً أو الصلاه تماماً بالترتب،فيختص القول بالترتب فيهما بحال الجهل.

الثانية-ان وقوع الترتب في مقام الجعل يحتاج إلى دليل،فلا- يكفي إمكانه لوقوعه. وهذا بخلاف الترتب في مقام التزام و الامتثال،فان إمكانه يستغنى عن إقامه الدليل على وقوعه فيكون الوقوع على طبق القاعده،لما عرفت سابقاً من انه بناء على إمكان الترتب-كما هو المفروض-فالساقط انما هو إطلاق خطاب المهم دون أصله،لأن سقوط أصله بلا موجب و سبب،إذا الموجب له انما هو وقوع التزام بينه و بين خطاب الأهم،و المفروض ان التزام يرتفع برفع اليد عن إطلاق خطاب المهم.و عليه فلا بد من الاقتصار على ما يرتفع به التزام المزبور.و اما الزائد عليه فيستحيل سقوطه.

و على هذا يترتب بقاء خطاب المهم في ظرف عصيان خطاب الأهم و عدم الإتيان بمتعلقه.و هذا معنى ان وقوعه لا يحتاج إلى دليل،بل نفس ما دل على وجوب المهم كاف.

و لكن للشيخ الكبير(قده)ان يدعى ان الدليل قد دل على وقوعه في المسألتين المزبورتين و هو الروايات الصحاح الداله على صحه الجهر في موضع الخفت و بالعكس،و صحه التمام في موضع القصر.و عليه فيتم ما أفاده(قده)ثبوتاً و إثباتاً،و لا يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ(قده)فانه لم يدع الترتب في مقام التزام و الفعلية،ليرد عليه ما أورده،بل هو يدعى الترتب في مقام الجعل،و قد عرفت انه بمكان من الوضوح،غايه الأمر أن وقوعه يحتاج إلى دليل،و قد عرفت الدليل عليه-و هو الروايات المزبوره-فاذن يتم ما أفاده.

الثاني-ما أفاده(قده)من ان مورد بحث الترتب هو ما إذا كان خطاب المهم

مترتباً على عصيان الخطاب بالأهم و ترك متعلقه.و من الواضح ان هذا إنما يعقل فيما إذا لم يكن المهم ضروري الوجود في الخارج عند عصيان الأهم و عدم الإتيان به و إلا- فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال، ضروره استحاله تعلق الطلب بما هو ضروري الوجود في الخارج، كما انه يستحيل تعلقه بما هو ممتنع الوجود فيه، و بذلك يظهر ان مورد البحث في المسأله انما هو في الضدين الذين لهما ثالث كالصلاه و الإزاله-مثلا-و القيام و القعود و السواد و البياض و ما شاكلهما، فان وجود أحدهما لا يكون ضرورياً عند عصيان الآخر و تركه. و اما الضدان اللذان لا ثالث لهما كالحركه و السكون و ما شابههما فلا يعقل جريان الترتب فيهما، لأن وجود أحدهما عند عصيان الآخر و تركه ضروري فلا يكون قابلاً لأن يتعلق به الخطاب الترتبي، بداهه ان طلبه عندئذ يكون من قبيل طلب الحاصل.

و على الجملة فإذا كان وجود الشيء ضرورياً على تقدير ترك الآخر كوجود الحركه-مثلا-على تقدير ترك السكون أو بالعكس لاستحاله تعلق الأمر به على هذا التقدير، لأن قبل تحقق ذلك التقدير يستحيل كون الأمر المتعلق به فعلياً، لاستحاله فعلية الحكم بدون فعلية موضوعه و تحققه، و بعد تحققه يكون طلبه طلباً لايجاد الموجود و هو محال. فقد تحصل ان طلب أحد الضدين الذين لا- ثالث لهما على تقدير ترك الآخر طلب لما هو مفروض الوجود في الخارج، و هو مستحيل، كما انه يستحيل طلب الشيء على فرض وجوده أو عدمه فيه على ما سبق.

و بعد ذلك نقول: ان الجهر و الإخفات في القراءه بما-انهما من الضدين الذين لا ثالث لهما، و كذا القصر و التمام، فان المكلف في حال القراءه لا يخلو من الجهر أو الإخفات، و كذا في حال الصلاه لا يخلو من القصر أو التمام، و لا ثالث في البين- فلا يعقل جريان الترتب فيهما، لفرض ان وجود أحدهما على تقدير ترك الآخر ضروري. و عليه فيستحيل تعلق الأمر بأحدهما في ظرف ترك الآخر، لأنه طلب الحاصل، فلا يمكن ان يقال: ان الإخفات

مأمور به على تقدير ترك الجهر أو بالعكس، أو التمام مأمور به على تقدير ترك القصر.

فالتتيجه من ذلك هي ان هاتين المسألتين خارجتان عن موضوع الترتب رأساً.

و غير خفى ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من الكبرى و هي اختصاص القول بجواز الترتب بما إذا كان للواجبين المتضادين ثالث في غاية المتان و الصحه.

و الوجه فيه ما عرفت في ضمن كلامه من ان وجود أحدهما إذا كان ضرورياً عند ترك الآخر فلا يعقل تعلق الأمر به في هذا الحال، إلا- ان تلك الكبرى لا تنطبق على المسألتين المزبورتين و انهما ليستا من صغرياتهما و مصاديقهما، و ذلك لأن جعل محل الكلام في المسألتين من الضدين الذين لا- ثالث لهما غير مطابق للواقع، و مبنى على تخيل ان المأمور به هو نفس الجهر و الإخفات في هذه المسألة، و القصر و التمام في تلك المسألة. و عليه فالمكلف في حال القراءة- لا محاله- لا يخلو من الجهر أو الإخفات، كما انه في حال الصلاة لا يخلو من القصر أو التمام. و لكنه غفله عن الواقع، و ذلك لأن المأمور به في المسألة الأولى انما هو القراءة الجهرية أو الإخفاته، و في المسألة الثانية انما هو الصلاة قصراً أو الصلاة تماماً. و من الواضح جداً انهما من الضدين الذين لهما ثالث، ضروره ان القراءة الجهرية ليست ضرورية الوجود عند ترك القراءة الإخفاته أو بالعكس، كما ان الصلاة تماماً ليست ضرورية الوجود عند ترك الصلاة قصراً، إذ المكلف عند ترك القراءة جهراً يمكن ان يأتي بها إخفاتاً و يمكن ان لا يأتي بها أصلاً، كما انه عند ترك الصلاة قصراً يمكن ان يأتي بالصلاة تماماً و يمكن ان لا يأتي بها أبداً. و على هذا فلا مانع من تعلق الأمر بهما على نحو الترتب بأن يكون الأمر بإحدهما مشروطاً ببعضيان الأمر بالأخرى و عدم الإتيان بمتعلقه.

نعم لا- واسطه بين الجهر و الإخفات في ظرف وجود القراءة، كما انه لا واسطه بين القصر و التمام في فرض وجود الصلاة، فان الصلاة إذا تحققت فلا محاله

لا- تخلو من كونها قصراً أو تماماً و لا- ثالث لهما، كما ان القراءة إذا تحققت فلا تخلو من كونها جهريه أو إخفاته. و لكن هذا ليس من محل الكلام فى شىء ضروره ان المأمور به- كما عرفت- ليس هو الجهر أو الإخفات بما هو، و القصر أو التمام كذلك، بل المأمور به هو القراءة الجهريه و القراءة الإخفاته، و الصلاه قصراً و الصلاه تماماً. و قد عرفت ان بينهما واسطه فلا يكون وجود إحداهما ضرورياً عند ترك الأخرى. بل يمكن ان يقال ان ما ذكره (قده) لو تم فانما يتم بالإضافه إلى مسأله الجهر و الخفت. و اما بالنسبه إلى الإتمام و التقصير فالواسطه موجوده، فان معنى التقصير هو الإتيان بالتسليمه فى الركعه الثانيه، و معنى الإتمام هو التسليم فى الركعه الرابعه، و يمكن المكلف ترك كلاً- الأمرين كما هو واضح. و قد تحصل من ذلك ان المسألتين داخلتان فى موضوع بحث الترتب. فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من انهما من الضدين الذين ليس لهما ثالث مبنى على غفلته عما ذكرناه، و تخيل ان المأمور به هو نفس الجهر و الإخفات.

الثالث- ما ذكره (قده) من ان الخطاب المترتب على عصيان خطاب آخر انما يكون فعلياً عند تحقق امرين:

الأول- تنجز الخطاب المترتب عليه من ناحيه وصوله إلى المكلف صغرى و كبرى. و قد ذكرنا فى محله ان التكليف ما لم يصل إلى المكلف بحسب الصغرى و الكبرى لا يكون محرراً له و موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

الثانى- عصيانه المذموم هو الموضوع للخطاب المترتب. و قد ذكرنا غير مره ان فعليه الحكم بفعله موضوعه، و يستحيل ان يكون الحكم فعلياً بدون فعليه موضوعه و تحققه فى الخارج، و حيث ان المفروض فيما نحن فيه توقف صحه الصلاه مع القراءة الجهريه- مثلاً- على الجهل بوجوب الإخفات فلا- يمكن تحقق العصيان للتكليف بالإخفات و وجوبه، ليتحقق موضوع وجوب الجهر، لأن التكليف الواقعى

لا ينتج مع الجهل به، و بدون التنجز لا يتحقق العصيان الذي أخذ في موضوع وجوب الجهر.

و على هذا فلا يتحقق شيء من الأمرين المزبورين، و بدون ذلك يستحيل فعلية الخطاب المترتب، فإذا استحال فعليته استحال جعله أيضاً، لما ذكرناه من ان الغرض من جعل التكليف -سواء أ كان وجوبياً أم تحريمياً- إنما هو إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل أو الترك. و من الواضح انه انما يكون داعياً فيما إذا أمكن إحرازه صغرى و كبرى و اما إذا لم يمكن إحرازه كذلك فيستحيل أن يكون داعياً.

و من هنا قد ذكرنا في بحث البراءة ان التكليف إذا لم يصل إلى المكلف صغرى فلا يكون محرراً له بمجرد وصوله كبرى، كما إذا علم بحرمة شرب الخمر -مثلاً- في الشريعة المقدسه، و لكن لم يعلم ان هذا المائع المعين خمر فلا يكون مثل هذا العلم داعياً إلى ترك شرب هذا المائع، و كذا الحال فيما إذا كان التكليف و أصلاً صغرى، و لكنه لم يصل كبرى، كما إذا علم ان هذا المائع المعين خمر، و لكن لم يعلم حرمة شربه فلا يكون مجرد العلم بكونه خمرًا مؤثراً في تركه.

و من ذلك قلنا انه لا فرق في جريان البراءة بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه فكما انها تجرى في الأولى، فكذلك تجرى في الثانية، لأن ملاك الجريان فيهما واحد -و هو عدم العلم بالتكليف الفعلي- غاية الأمر ان جريانها في الأولى مشروط بالفحص فلا تجرى قبله، دون الثانية، و في المقام بما انه لا يمكن إحراز موضوع الخطاب المترتب -و هو عصيان الخطاب المترتب عليه- فلا يمكن جعله، لأنه لغو فلا يصدر من الحكيم.

ثم أورد على نفسه بان المفروض في محل الكلام هو ان الجهل بالخطاب المترتب عليه ناشئ عن التقصير فلا يكون مانعاً عن تنجز الخطاب المزبور، و حصول عصيانه الذي أخذ في موضوع الخطاب المترتب، فان المانع عن ذلك انما هو الجهل عن قصور.

و أجاب عنه بان الخطاب الواقعي لا يكون منجزاً و قابلاً للدعوه في ظرف الجهل من دون فرق فيه بين كون الجهل عن قصور أو عن تقصير، و اما استحقاق العقاب فانما هو على مخالفه الواقع في ظرف وجوب الاحتياط أو التعلم. و الوجه فيه ما ذكرناه في محله من ان وجوب الاحتياط أو التعلم إنما هو من باب تتميم الجعل الأول فالعقاب على مخالفه الواقع هو بعينه العقاب على مخالفه إيجاب الاحتياط أو التعلم و بالعكس. و على هذا يترتب ان استحقاق العقاب على تقدير مخالفه الحكم الواقعي في موارد وجوب الاحتياط أو التعلم لا يصح إحراز العصيان، فان إحرازه يتوقف على وصول الحكم الواقعي بنفسه بالوجدان أو بطريق معتبر من أماره أو أصل محرز. و من الواضح انه ما لم يحرز العصيان لا وجداناً و لا تعبداً لا يكون الحكم المترتب عليه محرزاً أيضاً.

و بتعبير آخر: ان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب يتنى على أخذ عصيان الأمر المترتب عليه في موضوع الأمر المترتب، و هذا في محل الكلام غير معقول فلا يمكن أخذ عصيان الأمر بالإخفات-مثلاً- في موضوع الأمر بالجهر.

و الوجه في ذلك هو ان المكلف بالقراءه الإخفاته لا- يخلو من ان يكون عالماً بوجوب الإخفات عليه، أو يكون جاهلاً به و لا ثالث لهما، اما الفرض الأول فهو خارج عن محل الكلام، إذا المفروض فيه توقف صحه الجهر على الجهل بوجوب الإخفات، فلا يقع صحيحاً في صوره العلم بوجوبه بالضروره. و اما على الفرض الثاني فعصيان وجوب الإخفات و ان كان متحققاً في الواقع، إلا انه يستحيل جعله موضوعاً لوجوب الجهر في ظرف الجهل، لاستحاله جعل حكم على موضوع لا- يمكن إحرازه أصلاً، فان المكلف إذا علم بعصيانه وجوب الإخفات ينقلب الموضوع فيصير الواجب عليه عندئذ هو الجهر دون الإخفات، و إذا كان جاهلاً به فلا يصل. و عليه فكيف يمكن أخذه في موضوع وجوب الجهر.

و ان شئت فقل: ان فعلية الخطاب المترتب تتوقف على توفير شروط:

الأول- ان يكون الخطاب المترتب عليه فعلياً و منجزاً.

الثاني- كون المكلف عاصياً له و غير آت به فى الخارج.

الثالث- كونه عالماً بعصيانته، فعند توفر هذه الشروط الثلاثة يمكن القول بالترتب و بفعليه الخطاب المترتب، و إلا فلا يمكن القول به أبداً، فالموارد التى تجرى فيها أصالة البراءة عن التكليف المجهول كما فى الشبهات البدويه تنتفى فيها الشروط الثلاثة معاً ضروره انه مع جريان البراءة لا- ينتجز التكليف الواقعى و مع عدم تنجزه فلا- عصيان فضلاً عن العلم به. و عليه فلا يمكن القول بالخطاب الترتيبى فى تلك الموارد، كما انه- فى الموارد التى لا تجرى فيها أصالة البراءة من جهة وصول التكليف الواقعى بطريقه و ذلك كموارد الشبهات قبل الفحص، و الموارد التى اهتم الشارع بها يمتنع جعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعى فى تلك الموارد فان التكليف الواقعى فيها و ان كان فعلياً و منجزاً إلا- أن مجرد ذلك لا- يجدى فى صحه الخطاب بنحو الترتب، لانتفاء الشرطين الأخيرين فيها، أعنى بهما تحقق العصيان، و العلم به.

و الوجه فيه ما عرفت من ان العصيان فى تلك الموارد حقيقه انما هو بالنسبه إلى الخطاب الطريقي (و هو وجوب الاحتياط أو التعلم) الواصل عند المصادفه للواقع دون الخطاب الواقعى المجهول. و كما ان فى موارد العلم الإجمالى التى كان التكليف فيها معلوماً إجمالاً و واصلاً به، و فعليته و عصيانه كانا متحققين واقعاً على تقدير تحقق المخالفه و مصادفه الاحتمال للواقع فمع ذلك لا- يمكن الالتزام بالترتب فيها، و جعل خطاب مترتب على عصيان التكليف الواقعى، و ذلك لأن الشرط الأخير الذى اعتبر فى صحه الخطاب الترتيبى- أعنى به العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول الخطاب المترتب و تنجزه على المكلف- منتف فى هذا الفرض. و الحاصل ان المكلف ان لم يكن محرزاً للعصيان المترتب عليه خطاب آخر لم ينتجز عليه ذلك الخطاب، لعدم إحراز موضوعه- و هو العصيان- و ان كان محرزاً له فجعل

الخطاب المترتب في مورده و ان كان صحيحاً و لا مانع منه أصلاً الا انه خلاف مفروض الكلام في المقام، فان مفروض الكلام هو جعل خطاب آخر مترتباً على العصيان الواقعي للخطاب الأول في ظرف جهل المكلف به- لا مطلقاً- و من الواضح ان كل خطاب يستحيل وصوله إلى المكلف صغرى أو كبرى يستحيل جعله من المولى الحكيم.

و على ذلك يتفرع استحاله أخذ النسيان في موضوع خطاب، فان المكلف ان التفت إلى نسيانه انقلب الموضوع و خرج عن عنوان الناسى، و ان لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا- يمكن جعل مثل هذا التكليف الذى لا يعقل وصوله إلى المكلف أبداً. هذا ملخص ما أفاده (قده) فى المقام مع شىء من التوضيح.

أقول: ما ذكره (قده) ينحل إلى عدة نقاط:

الأولى- ان فعلية الخطاب المترتب على عصيان الخطاب الآ-خر ترتكز على ركائز ثلاث: ١- فعلية ذلك الخطاب و تنجزه. ٢- عصيانه. ٣- العلم بعصيانه، و الا فتستحيل فعلية الخطاب المترتب على ذلك.

و على ضوء تلك النقطة تترتب أمور:

الأول- عدم إمكان جريان الترتب في محل الكلام و فى مسأله القصر و التمام لعدم توفر الركيزه الثانيه و الثالثه فيهما- و هما تحقق العصيان فى الواقع و العلم به- و العصيان و ان كان متحققاً فى كلتا المسألتين، الا انه حقيقه انما هو بالإضافة إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفه مع الواقع- و هو وجوب التعلم- لا على مخالفه الخطاب الواقعي المجهول.

الثانى- عدم إمكان جريانه فى الشبهات البدويه التى تجرى فيها أصاله البراهه عن التكليف المجهول، لعدم توفر شىء من الركائز المزبوره فى تلك الشبهات كما هو واضح.

الثالث- انه لا يمكن جعل خطاب مترتب على عصيان خطاب آخر فى



موارد الشبهات قبل الفحص، أو الموارد المهمه التي يجب الاحتياط فيها، لانتفاء الركيزه الثانيه و الثالثه فيهما-أعنى بهما تحقق العصيان، و العلم به-و ذلك لما عرفت من ان العصيان حقيقه انما هو بالنسبه إلى الخطاب الطريقي الواصل عند مطابقتها للواقع، دون الخطاب الواقعي المجهول.

الرابع-عدم إمكان جريانه في موارد العلم الإجمالي، لعدم توفر الركيزه الثالثه في تلك الموارد، و ان كانت الركيزه الأولى و الثانيه متوفرين فيها، فان التكليف المعلوم بالإجمال و أصل إلى المكلف بالعلم الإجمالي، و عصيانه متحقق على تقدير تحقق المصادفه للواقع، و ذلك لأن العلم بتحقيق العصيان الموجب لوصول التكليف المترتب، و تنجزه على المكلف منتف في هذا الفرض.

الثانيه-ان العقاب فيما نحن فيه و في الشبهات قبل الفحص و في الموارد المهمه انما يكون على مخالفه الوجوب الطريقي كوجوب التعلم أو الاحتياط المستلزمه لمخالفه الواقع. و من هنا قلنا ان العصيان حقيقه انما هو بالنسبه إلى الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفه مع الواقع، دون الخطاب الواقعي المجهول.

الثالثه-انه لا يمكن أخذ النسيان بشيء في موضوع حكم، لاستحاله كونه و أصلا إلى المكلف، و ذلك لأن المكلف ان التفت إلى نسيانه خرج عن موضوع الناسى و صار ذاكرًا، و ان لم يلتفت إليه لم يحرز التكليف المترتب عليه فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الذي لا يمكن وصوله إلى المكلف صغرى و كبرى أبدأ.

و لناخذ بدراسه هذه النقاط:

اما نقطه الأولى فبناء على ما أفاده(قده)من ان المأخوذ في موضوع الخطاب المترتب هو عصيان الخطاب المترتب عليه فهي في غايه الصحه و المتانه، ضروره انه على أساس تلك النقطه لا يمكن القول بالترتب في شيء من الموارد المزبوره-كما عرفت-اما فيما نحن فيه و ما شاكله فلانتفاء الركيزه الثالثه-و هي إحراز عصيان الخطاب المترتب عليه-لوضوح ان الأمر بالقراءه الجهرية إذا كان

مشروطاً بعصيان الأمر بالقراءة الإخفائية و بالعكس، و مع ذلك كانت صحه كل واحده منهما مشروطه بحال الجهل بوجوب الأخرى لم يمكن إحراز ذلك العصيان بما هو مأخوذ في الموضوع و إلا لانقلب الموضوع. و اما في الموارد الثلاثة الأخيره فائضاً الأمر كذلك من جهه انتفاء تلك الركيزه فيها بعينها.

نعم ما أفاده(قده)من انتفاء الركيزه الثانيه في ما عدا المورد الأخير بدعوى ان استحقاق العقاب على عصيان الخطاب الطريقي الواصل عند المصادفه للواقع، لا على التكليف الواقعي المجهول لا يمكن المساعده عليه، لما سنيين في النقطه الآتية ان شاء الله تعالى. و لكن الالتزام بتلك النقطه و هي لزوم تقييد فعليه الخطاب المترتب بعنوان عصيان الخطاب المترتب عليه بلا- ملزم و سبب، بل الأمر على خلاف ذلك. فهاهنا دعويان:

الأولى- انه لا ملزم للتقييد بخصوص العصيان.

الثانيه- انه لا بد من الالتزام بالتقييد بغيره.

اما الدعوى الأولى فلا-ن صحه القول بجواز الترتب لا- تتوقف على ذلك أصلا فان الترتب كما يمكن تصحيحه بتقييد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم، كذلك يمكن تقييده بعدم الإتيان بمتعلقه. فلا فرق بينهما من هذه الجهه أصلا، اذن الالتزام بكون الشرط هو خصوص الأول دون الثاني بلا موجب و سبب. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان صحه الترتب(أى تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب) لم ترد في آيه أو روايه، ليقال ان الموضوع المأخوذ فيها هو عصيان الأمر بالأهم، لا ترك متعلقه فى الخارج.

و على هذا فلا مانع من ان يكون الأمر بالقراءة الإخفائية-مثلا- مترتباً على ترك القراءة الجهرية و بالعكس، و الأمر بالصلاه تماماً مترتباً على ترك الصلاه قصراً، فان الترك قابل للإحراز من دون لزوم محذور انقلاب الموضوع.

فالنتيجه انه لا مانع من الالتزام بالترتب فى هاتين المسألتين، فان المانع منه ليس إلا توهم ان الشرط خصوص العصيان و لكن قد عرفت بطلانه، و ان إمكان الترتب لا- يتوقف على ذلك، فان مناط إمكانه هو عدم لزوم طلب الجمع بين الضدين من اجتماع الأمرين فى زمان واحد. و من الواضح انه لا يفرق فى ذلك بين ان يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم أو بترك متعلقه فى الخارج.

و اما الدعوى الثانيه فلان الملاك الرئيسى لإمكان الترتب و جوازه هو ان الواجب المهم فى ظرف عدم الإتيان بالواجب الأهم و تركه فى الخارج مقدور للمكلف عقلاً- و شرعاً، فإذا كان مقدوراً فى هذا الحال فلا- يكون تعلق الأمر به على هذا التقدير قبيحاً، فان القبيح انما هو التكليف بالمحال و بغير المقدور، و هذا ليس من التكليف بغير المقدور.

و نتيجه ذلك هى ان شرط تعلق الأمر بالمهم هو عدم الإتيان بالأهم و تركه خارجاً، لا عصيانه، ضروره ان إمكان الترتب ينبثق من هذا الاشتراط سواء أ كان ترك الأهم معصيه أم لم يكن، و سواء أعلم المكلف بانطباق عنوان العصيان عليه أم لم يعلم فان كل ذلك لا دخل له فى إمكان الأمر بالمهم مع فعله الأمر بالأهم أصلاً، و لذا لو فرضنا فى مورد لم يكن ترك الأهم معصيه لعدم كون الأمر وجوبياً لم يكن مانع من الالتزام بالترتب فيه.

و من هنا قلنا بجريان الترتب فى الأوامر الاستحبابيه و عدم اختصاصه بالأوامر الإلزاميه.

و على الجملة فتعلق الأمر بالمهم على الإطلاق فى مقابل الأمر بالأهم قبيح، لاستلزام ذلك طلب الجمع. و كذا تعلقه به فى حال الإتيان بالأهم قبيح، لعين المحذور المزبور. و اما تعلقه به فى حال عدم الإتيان به و ترك امثاله فى الخارج فلا قبح فيه، و لازم ذلك هو كون الشرط لتعلق الأمر بالمهم ترك الأهم واقعاً و عدم الإتيان به خارجاً كان تركه معصيه أم لم يكن، كان المكلف محرزاً لانطباق

عنوان المعصيه عليه أم لم يحرز.

و اما العصيان بما هو مع قطع النظر عن تركه و عدم الإتيان به واقعاً فلا يصلح ان يكون شرطاً له و مصححاً لتعلقه به. و اما مع انضمامه به فهو كالحجر في جنب الإنسان، فان المصحح له واقعاً إنما هو تركه خارجاً، بداهه انه أساس إمكان الترتب و نقطه دائره إمكانه، لما عرفت من استحاله تعلق الأمر به في غير تلك الحال.

و اما ما تكرر في كلماتنا من أن فعلية الأمر بالمهم مشروطه بعصيان الأمر بالأهم فمن جهة انه عنوان يمكن الإشارة به إلى ما هو شرط في الواقع - هو ترك الأهم - غالباً، لا - من ناحيه انه شرط واقعاً و له موضوعيه في المقام، إذن فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) هنا لا يرجع بالتحليل العلمي إلى معنى صحيح أبداً.

و على هذا الأساس لا مانع من الالتزام بالترتب في هاتين المسألتين و دفع الإشكال المتقدم به. غاية الأمر ان الترتب فيهما حيث انه على خلاف القاعده فيحتاج وقوعه إلى دليل و الدليل موجود هنا و هو الروايات الصحيحه الوارده فيهما و ذلك لا ينافي دفع الإشكال بشكل آخر كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. و على ضوء ما حققناه قد تبين انه لا أصل للركيزه الثانيه و الثالثه (و هما عصيان الأمر بالأهم، و العلم بعصيانه) و لا دخل لهما في صحه الترتب أصلاً.

نعم الذي تركز عليه صحه الترتب و جوازه هو ترك الإتيان بما تعلق الخطاب المترتب عليه بما هو ترك، و إحراز ذلك الترتب في الخارج.

و على هذا الأساس لا بد من التفصيل بين الموارد الثلاثه المتقدمه أعنى بها الشبهات البدويه و الشبهات قبل الفحص و الموارد المهمه و موارد العلم الإجمالي بالالتزام بجريان الترتب فيما عدا الأولى، و عدم جريانه فيها. فها هنا دعويان:

الأولى - عدم جريان الترتب في موارد الشبهات البدويه.

الثانيه - جريانه في ما عداها.

اما الدعوى الأولى فهي فى غاية الصحه و المتانه.و الوجه فى ذلك واضح و هو ان التكليف الواقعى فى الشبهات البدويه على تقدير ثبوته غير صالح لأن يكون مزاحماً لحكم من الأحكام،و مع هذا الحال لا موضوع للبحث عن الترتب.

و اما الدعوى الثانيه فلان التكليف الواقعى فى جميع تلك الموارد من جهه وصوله إلى المكلف بطريقه أو بعلم إجمالى صالح لأن يكون مزاحماً لتكليف آخر مصاد له.و عليه فلا مانع من الالتزام بالترتب فيها باعتبار ان التكليف الواقعى بعد تنجزه لا محاله يقتضى لزوم الإتيان بتلك المشتبهات فى موارد الشبهات الوجوبيه و وجوب الاجتناب عنها فى موارد الشبهات التحريميه و عندئذ لو كان هناك واجب آخر يزاحم لزوم الإتيان بها أو وجوب الاجتناب عنها فلا مانع من الالتزام بوجوبه عند ترك ذلك.و هذا واضح.

و اما النقطه الثانيه فلا- يمكن القول بها.و الوجه فى ذلك هو ان العقاب ليس على مخالفه الوجوب الطريقي الواصل المصادف للواقع،ضروره ان مخالفه الوجوب الطريقي بما هو لا توجب العقاب و فى صوره المصادفه للواقع ليس العقاب على مخالفته،بل انما هو على مخالفه الواقع،فانه بعد تنجزه بوجوب الاحتياط أو التعلم فلا محاله توجب مخالفته استحقاق العقاب.

و على الجملة فوجوب الاحتياط أو التعلم ليس وجوباً نفسياً على الفرض، لنستلزم مخالفته العقوبه بل هو وجوب طريقي شأنه إحراز الواقع و تنجزه و بعده لا- محاله يكون العقاب على مخالفه الواقع بما هو لا على مخالفته،و ضم مخالفته إلى مخالفه الواقع بالإضافة إلى استحقاق العقاب كالحجر فى جنب الإنسان،ضروره انه لا دخل له فى العقاب أصلاً.

نعم ما أفاده(قده)من ان العقاب لا يمكن ان يكون على الواقع المجهول بما هو متين،إلا ان ذلك لا يوجب ان لا يمكن العقاب عليه بعد إحرازه و تنجز من جهه وجوب الاحتياط أو التعلم أيضاً.فما أفاده(قده)هنا لا يلائم مذهبه

من ان وجوب التعلم و الاحتياط طريقى لا نفسى.

و اما النقطة الثالثه و هى استحاله أخذ النسيان فى موضوع الحكم فهى فى غايه الجوده و الاستقامه. و قد تعرضنا لها فى دوره السابقيه فى آخر بحث البراءه و الاشتغال بصوره مفصله فلا حاجه إلى الإعاده هنا، و يأتى الكلام فيها فى محلها إن شاء الله تعالى. الوجه الثانى- ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصّ كلامه:

قلت: إنما حكم بالصَّحَّه لأجل اشتغالها على مصلحه تامه لازمه الاستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها و ان كانت دون مصلحه الجهر و القصر، و انما لم يؤمر بها لأجل انه امر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النحو الأكمل و الأتم. و اما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعاده، فانها بلا فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحه لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت فى الأمور بها، و لذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت. فانقدح انه لا يتمكن من صلاه القصر صحيحه بعد فعل صلاه الإتمام، و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاه الإخفات، و ان كان الوقت باقياً.

ان قلت على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، و حرمة العباده موجه لفسادها بلا كلام. قلت ليس سبباً لذلك غايته انه يكون مضاداً له. و قد حققنا فى محله ان الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً. لا يقال على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً فى موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكانت صلاته صحيحه، و ان عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر، فانه يقال لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتمله و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك فى صوره الجهل، و لا بعد أصلاً فى اختلاف الحال فيها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء و الجهل به كما لا يخفى.

أقول: ملخص ما أفاده (قده) هو ان الحكم بصحة الصلاة جهراً في موضع الإخفات و بالعكس و صحة الصلاة تماماً في موضع القصر يبنى على أساس اشتمالهما على المصلحة الملزمه في نفسها، و بعد استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الأخرى التي هي أهم من المصلحة الأولى لتضاد المصلحتين و عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج. ثم ان اشتمالهما على تلك المصلحة الملزمه يختص بحاله الجهل بوجوب الواجب الواقعي. و اما في صورته العلم به فلا مصلحة لهما أبداً، و لا بعد في ذلك، ضروره ان الأشياء تختلف من حيث وجدانها المصلحة أو عدم وجدانها لها باختلاف الحالات و الأزمان. و هذا واضح. و يتفرع على ذلك عدم وجوب الإعادة و لو مع بقاء الوقت و تمكن المكلف منها، لعدم مشروعيتها بعد استيفاء المصلحة المزبوره في ضمن الصلاة تماماً و الصلاة جهراً—مثلاً—و قد حققنا في محله ان عدم الضد ليس مقدمه للضد الآخر ليكون فعله منهيّاً عنه فيكون فاسداً. و اما الحكم باستحقاقه العقوبه مع تمكنه من الإعادة في الوقت فمن ناحيه تقصيره، و عدم فائده الإعادة.

و قد أجبنا عن ذلك في آخر بحث البراءة و الاشتغال و ملخصه: ان المضاده بين الأفعال الخارجيه و ان كانت معقوله و واقعه في الخارج بالبدايه كالمضاده بين القيام و القعود و الحركة و السكون و ما شاكلهما. و اما المضاده بين الملاكات الواقعيه القائمه بالأفعال الخارجيه بما هي مع قطع النظر عن التضاد بين تلك الأفعال ففي غايه البعد، بل تكاد تلحق بالمحال، ضروره انه لا يعقل التضاد بين المصلحتين مع إمكان الجمع بين الفعلين، فإذا فرضنا ان في كل من صلاتي الجهر و الإخفات مصلحة تامه، أو في كل من صلاتي التمام و القصر مصلحة كذلك، و كان المكلف متمكناً من الجمع بينهما خارجاً فلا نعقل التضاد بين المصلحتين بحيث لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما خارجاً و استيفائهما معاً. فما أفاده (قده) من التضاد بين المصلحتين و عدم إمكان استيفائهما معاً لا نعقل له معنى محصلاً أصلاً.

أضف إلى ذلك ان المصلحتين المفروضتين القائمه إحداهما بطبيعي الصلاه و الأخرى بخصوص القصر أو الإخفات-مثلا-لا تخلوان من ان تكونا ارتباطيتين أو تكونا استقلاليتين و لا ثالث لهما.

فعلى الأول لا- يمكن الحكم بصحه الصلاه تماماً فى موضع القصر و الصلاه جهراً فى موضع الخفت و بالعكس،لفرض ان المصلحتين ارتباطيتان،و مع عدم حصول المصلحه الثانيه لا يكفى حصول الأولى.

و على الثانى يلزم تعدد الواجب بان يكون القصر-مثلا-أو الجهر أو الإخفات واجباً فى واجب،و هو طبيعى الصلاه مع قطع النظر عن ايه خصوصيه من هذه الخصوصيات باعتبار كونها مشتمله على مصلحه إزاميه فى حال الجهل بتلك الخصوصيات.و لازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الصلاه على الإطلاق و عدم الإتيان بها أبداً لا تماماً و لا قصراً لا جهراً و لا إخفاتاً،و هو خلاف الضروره كما لا يخفى.

فالصحيح هو ما ذكرناه فى محله و حاصله انه لا- يمكن المساعدة على ما هو المشهور بين الأصحاب من الجمع بين الحكم بصحه الجهر فى موضع الخفت و بالعكس و صحه التمام فى موضع القصر،و بين الحكم باستحقاق العقاب على ترك الواجب الواقعى.

و الوجه فى ذلك هو ان الجاهل بوجوب القصر و الإخفات-مثلا-لو صلى قصراً أو إخفاتاً و تحقق منه قصد القربه فى حال الإتيان به فلا- يخلو الأمر من ان يحكم بفساد صلاته هذه و وجوب الإعاده عليه عند انكشاف الحال و ارتفاع الجهل أو يحكم بصحتها و عدم وجوب الإعاده عليه و لا ثالث فى البين.

اما على الأول فلا شبهه فى ان مقتضاه هو ان الصلاه تماماً أو جهراً هو الواجب على المكلف تعييناً فى الواقع عند جهل المكلف بالحال،و على هذا فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر أو الإخفات،ضروره ان القصر أو الإخفات



لا يكون واجباً في هذا الحال على الفرض، ليستحق العقاب على تركه و دعوى الإجماع عليه في هذا الفرض من الغرائب كما لا يخفى. على ان استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعيه، ليمكن دعوى الإجماع عليه. هذا مع ان كلمات كثير من الأصحاب خاليه عن ذلك.

و اما على الثانى فلا شبهه فى ان الحكم فى الواقع حينئذ يكون هو التخيير بين الجهر و الإخفات و القصر و التمام، و لازم ذلك ان يكون الإتيان بالقصر أو الإخفات مجزياً كما هو شأن كل واجب تخييري، و على هذا فلا موضوع لاستحقاق العقاب بعد الإتيان بأحد طرفى التخيير، و ان لم يكن المكلف حال العمل ملتفتاً إليه، ضروره ان الالتفات إليه ليس من أحد شرائط صحه الإتيان بأحد طرفيه.

و قد تحصل مما ذكرناه امران:

الأول- انه يمكن دفع الإشكال المزبور عن المسألتين المتقدمتين بوجهين:

أحدهما- الالتزام بالترتب فى مقام الجعل، و قد عرفت انه لا مانع منه أصلاً، غايه الأمر ان وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و قد دل الدليل على وقوعه فيهما.

ثانيهما- ما ذكرناه لحد الآن من انه لا موجب لاستحقاق العقاب أصلاً كما عرفت.

الثانى- ان نقطه الامتياز بين هذين الجوابين هى ان الجواب الأول ناظر إلى انه لا- مانع من الجمع بين الأمرين المزبورين أعنى بهما صحه التمام فى موضع القصر و الجهر فى موضع الخفت أو بالعكس، و استحقاق العقاب على مخالفه الواقع فانه بناء على القول بصحه الترتب فيهما لا- إشكال فى الالتزام بالجمع بين هذين الأمرين، بل هو لازم ضرورى للقول بالترتب، كما عرفت الكلام فيه بصوره مفصله. و الجواب الثانى ناظر إلى انه مع الحكم بصحه التمام فى موضع القصر و الجهر فى موضع الخفت و بالعكس كما هو صريح صحيحه زواره لا يمكن الحكم

باستحقاق العقاب على مخالفه الواقع، لما عرفت من انه مع قطع النظر عن الترتب فالحكم بالصحة يبتنى على أحد التقديرين المتقدمين هما: كون التمام أو الجهر-مثلا- واجباً تعيينياً في ظرف الجهل و كونه أحد فردى الواجب التخييري. و على كلا التقديرين لا مجال لاستحقاق العقاب أصلاً. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الثاني- ان الترتب كما يجرى بين الواجبين المضيقيين أحدهما أهم من الآخر كما سبق فهل يجرى بين الواجبين أحدهما موسع و الآخر مضيق أم لا؟ قد اختار شيخنا الأستاذ(قده) جريانه فيهما، ببيان ان الواجب المهم إذا كان موسعاً له افراد كثيره، و كان بعض افراده مزاحماً للأهم دون بعضها الآخر فبناء على ما ذكرناه من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك فلا محاله يتقيد الأمور به بالحصه الخاصه و هى الحصه المقدوره فيخرج غير المقدور من الافراد عن إطلاقه. و عليه فلا- محاله يتوقف شمول الإطلاق للفرد المزاحم على القول بإمكان الترتب و جوازه، فان قلنا به يدخل فى الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه، و إلا فهو خارج عنه مطلقاً.

نعم يمكن الحكم بصحته حينئذ من جهة اشتماله على الملاك و اما بناء على ما ذكره المحقق الثانى(قده) من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو من ناحيه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فلا- نحتاج فى الحكم بصحة الفرد المزاحم إلى القول بالترتب و الالتزام به، بل يمكن القول بها و لو قلنا باستحاله الترتب. و الوجه فى ذلك هو ان طبيعه الأمور بها بما انها مقدوره للمكلف و لو بالقدره على بعض افرادها- كما هو المفروض- فلا مانع من تعلق الأمر بها على إطلاقها.

و عليه فيصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه إذ الانطباق قهرى و الاجزاء عقلى.

أقول: الكلام فى ذلك مره يقع من ناحيه ان منشأ اعتبار القدره فى متعلق التكليف هل هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز أو اقتضاء نفس التكليف ذلك.

و مره أخرى يقع من ناحيه ان المهم إذا كان موسعاً و كان بعض افراده مزاحماً بالأهم، أ يمكن إثبات صحته بالترتب أم لا؟ اما الكلام فى الناحيه الأولى فقد ذكرنا ان قدره لم تؤخذ فى متعلق التكليف أصلاً، لا من جهه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و لا- من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك، و انما هى معتبره فى ظرف الامتثال و الإطاعه ضروره ان العقل لا يحكم بأزيد من اعتبارها فى تلك المرحله و قد تقدم الكلام فى ذلك بصوره مفصله و قد أوضحنا هناك بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من وجوه فلاحظ و اما الكلام فى الناحيه الثانيه فجريان الترتب فيه يبتنى على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)من ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق، و بما ان تقييد المهم فى المقام بخصوص الفرد المزاحم محال فإطلاقه بالإضافه إليه أيضاً محال.

و عليه فلا- يمكن الحكم بصحته من جهه الإطلاق، فلا- محاله تبتنى صحته على القول بالترتب مع قطع النظر عن كفايه الملاك غايه الأمر ان الترتب هنا انما هو فى إطلاق الواجب المهم بمعنى ان إطلاقه مترتب على ترك الواجب الأهم، و هذا بخلاف الترتب فى غير المقام، فان هناك أصل الخطاب بالمهم مترتب على ترك امتثال الخطاب بالأهم، لا إطلاقه. و على كل حال فالترتب فى المقام مبنى على مسلكه(قده).

و لكن قد ذكرنا غير مره ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضاد فاستحاله أحدهما فى مورد لا يستلزم استحاله الآخر و عليه فلا يتوقف الحكم بصحته على القول بجواز الترتب«ضروره انه عندئذ يمكن الإتيان به بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه.

و على الجمله فجريان الترتب فيما إذا كان الواجب المهم موسعاً و الأهم مضيقاً يرتكز على أحد امرين:

الأول-دعوى اقتضاء نفس التكليف اعتبار قدره فى متعلقه و انه يوجب تقييده بحصه خاصه و هى الحصه المقدوره.

الثانى-دعوى ان استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق.

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين فى غير موضع هذا مضافاً إلى ان الدعوى الأولى-على تقدير تسليمها فى نفسها-لا توجب تقييد المتعلق بخصوص تلك الحصة، كما تقدم الكلام فى ذلك بشكل واضح فلا نعيد.

فالصحيح فى المقام ان يقال-كما ذكرناه سابقاً-ان هذه الصورة أعنى بها ما إذا كان المهم موسعاً و الأهم مضيقاً-خارجه عن كبرى مسأله التزاحم لنمكن المكلف فيها على الفرض من الجمع بين التكليفين فى مقام الامتثال، و معه لا-مزاحمه بينهما أصلاً. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان البحث عن إمكان ترتب أحد الحكمين على عدم الإتيان بمتعلق الحكم الآخر و استحاله ذلك انما هو فى فرض التزاحم بينهما، و إلا فلم يكن للبحث عنه موضوع أصلاً، كما هو واضح.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الصورة المزبوره خارجه عن موضوع بحث الترتب، فان موضوع بحثه هو ما إذا لم يمكن إثبات صحه المهم الأبناء على القول بالترتب، و فى المقام يمكن إثبات صحته بدون الالتزام به، بل و لو قلنا باستحاله كما عرفت غير مره.

الثالث-ذكر شيخنا الأستاذ(قده) ان المكلف قد يكون عالماً بخطاب الأهم قبل الشروع فى امتثال خطاب المهم، و قد يكون عالماً به بعد الشروع فيه. اما على الفرض الأول فيدور الحكم بصحه الإتيان بالمهم و امتثال خطابه مدار القول بإمكان الترتب، كما ان الحكم بفساده يدور مدار القول بامتناعه كما سبق. و اما على الفرض الثانى و هو ما إذا كان المكلف عالماً بخطاب الأهم بعد الشروع فيه، فان كان الواجب المهم مما لا يحرم قطعه فحكمه حكم الفرض الأول بلا كلام. و اما ان كان مما يحرم قطعه، كما إذا دخل فى المسجد و شرع فى الصلاه ثم علم بتنجسه، فعندئذ لا يتوقف بقاء الأمر بالمهم-و هو الصلاه فى مفروض المثال-على القول بالترتب فيمكن

الحكم بصحتها من دون الالتزام به أصلاً.

و الوجه فى ذلك هو أن إزاله النجاسه عن المسجد و ان كانت أهم من الصلاه باعتبار انها فوريه دون الصلاه، إلا ان المكلف إذا شرع فيها و حرم عليه قطعها على الفرض لم يكن عندئذ موجب لتقديم الأمر بالإزاله على الأمر بالصلاه. و عليه فلا يتحقق عصيان لخطابها، ليكون الأمر بإتمامها متوقفاً على جواز الترتب.

و سر ذلك هو ان الدليل على وجوب الإزاله إنما هو الإجماع، و ليس دليلاً لفظياً ليكون له إطلاق أو عموم يشمل هذه الصوره أيضاً. و على هذا فلا بدّ من الاقتصار على المقدار المتيقن منه، و المقدار المتيقن منه غير تلك الصوره، فلا يشملها، اذن يبقى الأمر بالإتمام بلا مزاحم. و على الجملة فالإجماع بما انه دليل لى فالقدر المتيقن منه غير هذا الفرض، فلا يشمل ذلك.

نعم إذا كان هناك واجب آخر أهم من إتمام الصلاه كحفظ النفس المحترمه أو ما شاكلة توقف الأمر بإتمام الصلاه عندئذ على القول بالترتب أيضاً، ضروره ان الأمر بالإتمام من جهة مزاحمته بالأهم قد سقط يقيناً، فثبوت له حينئذ لا محاله يتوقف على عصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) إنما يتم لو كان مدرك حرمه قطع الصلاه هو الروايات الداله على ان تحليلها هو التسليم، فان مقتضى إطلاق تلك الروايات هو حرمه قطعها و الخروج عنها بغير التسليم مطلقاً و لو كانت مزاحمه مع الإزاله، و لكن قد ذكرنا فى بحث الفقه ان شىء من هذه الروايات لا يدل على حرمه قطع الصلاه، غايه ما فى الباب انها تدل على ان التسليم هو الجزء الأخير، و ان الصلاه تختتم به كما تفتتح بالتكبيره، و اما ان قطعها يجوز أو لا يجوز فهى أجنبه عن هذا تماماً.

و من هنا قلنا انه لا دليل على حرمه قطع الصلاه أصلاً ما عدا دعوى الإجماع على ذلك كما فى كلمات غير واحد. و لكن قد ذكرنا ان الإجماع لم يتم، فان

المحصل منه غير ثابت، و المنقول منه غير معتبر، على انه يحتمل ان يكون مدركه تلك الروايات أو غيرها، و مع هذا كيف يمكن ان يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام .

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ثبوت الإجماع فالقدر المتيقن منه هو ما إذا لم تكن الصلاه مزاحمه مع الإزالة. و اما فى صوره المزاحمه فلا علم لنا بثبوتها، و ذلك لعدم تعرض كثير من الفقهاء لتلك الصوره. و عليه فلا موجب لتقديم و جواب إتمام الصلاه على و جواب الإزالة.

و على الجملة بما ان الدليل على كل من الطرفين هو الإجماع فهو لا يشمل الصوره المزبوره فاذن لا دليل على و جواب الإزالة فى تلك الصوره، و لا على و جواب الإتمام، و حيث لا أهميه فى البين فمقتضى القاعده هو التخيير بين قطع الصلاه و الاشتغال بالإزالة و بين إتمامها. و تمام الكلام فى محله.

الرابع- هل يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل من إناء الذهب أو الفضة أو المغصوب أم لم يمكن؟ أقول: تحقيق الكلام فى هذه المسأله يستدعى البحث عنها فى جهات:

الأولى- الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب.

الثانيه- الوضوء أو الغسل من إناء الذهب أو الفضة أو المغصوب.

الثالثه- الوضوء أو الغسل فى الدار المغصوبه أو فى الفضاء المغصوب.

اما الجبهه الأولى فلا شبهه فى فساد الوضوء أو الغسل. و الوجه فيه ظاهر و هو ان المنهى عنه يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، و حيث ان الوضوء أو الغسل فى هذا الماء بنفسه تصرف فى مال الغير و مصداق للغصب فيستحيل أن ينطبق عليه المأمور به، و لا- يدخل ذلك فى كبرى مسأله التراحم أبداً كما هو ظاهر اما الجبهه الثانيه فلو قلنا انه يصدق على الوضوء أو الغسل من إناء المغصوب أو الذهب أو الفضة انه نحو تصرف فيه بناء على عدم جواز استعمال الآيتين

-مطلقاً-فلا- إشكال في فساده أيضاً،لما عرفت من ان المحرم يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به،و بما ان الوضوء أو الغسل على هذا بنفسه محرم فيمتنع ان ينطبق الواجب عليه.و هذا واضح.و اما بناء على ما هو الصحيح من ان المأمور به في مثل هذه الموارد غير متحد مع المنهى عنه،فان المأمور به هو صب الماء على الرأس و البدن أو على الوجه و اليدين،و المنهى عنه هو أخذ الماء من تلك الأواني فلا مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل،و ذلك لعدم سرايه الحكم من متعلقه إلى مقارناته و لوازمه الاتفاقية.

و ان شئت فقل:ان متعلق النهي هو أخذ الماء منها،فانه نحو استعمال لها و هو محرم على الفرض،و اما صبه على الوجه و اليدين- مثلاً-بعد أخذه منها فليس باستعمال لها،ليكون محرماً نعم هو مترتب عليه و قد ذكرنا في بحث مقدمه الواجب ان حرمة مقدمه لا تمنع عن إيجاب ذبيها إذا لم تكن منحصره،و اما إذا كانت منحصره فتقع المزاحمة بينهما،فاذن المرجع هو قواعد باب التزاحم.

و لكن المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو التفصيل بين ما إذا كان الماء منحصرأً فيها و ما إذا لم يكن فذهبوا إلى فساد الوضوء أو الغسل في الصورة الأولى و إلى صحته في الصورة الثانية.

اما الصورة الأولى فقد ذكروا ان أخذ الماء منها بما انه كان محرماً شرعاً فالمكلف وقتئذ فاقد للماء،لما ذكرناه غير مره من ان الاستفادة من الآيه المباركه بقريته داخلية و خارجيه هو ان المراد من وجدان الماء فيها وجوده الخاص،و هو ما إذا تمكن المكلف من استعماله عقلاً- و شرعاً،و في المقام و ان تمكن من استعماله عقلاً و تكويناً،و لكنه لا يتمكن منه شرعاً و الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي.

فاذن وظيفته هي التيمم.

اما الصورة الثانية فلأن الوضوء أو الغسل مشروع في حقه،لفرض انه واجد للماء،غايه الأمر انه قد ارتكب مقدمه محرمه و هي- أخذ الماء من الأواني-

و هذا لا يمنع عن صحه وضوئه أو غسله بعد ما كان الماء الموجود فى يده مباحاً.

و هذا ظاهر. أقول:التحقيق على ما هو الصحيح من عدم اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً صحه الوضوء أو الغسل على كلا التقديرين.

و بيان ذلك يقتضى دراسه نواحي عديده:

الأولى-صوره انحصار الماء بأحد الأوانى المزبوره،مع عدم تمكن المكلف من تفرغ الماء منها فى إناء آخر على نحو لا يصدق عليه الاستعمال.

الثانيه-ما إذا تمكن المكلف من تفرغه فى إناء آخر من دون ان يصدق عليه الاستعمال.

الثالثه-صوره عدم انحصار الماء فيها،و وجود ماء آخر عنده يكفى لوضوئه أو غسله.

اما الكلام فى الناحيه الأولى فيقع فى موردين:

الأول-ما إذا أخذ المكلف الماء من هذه الأوانى دفعه واحده بمقدار يفى لوضوئه أو غسله.

الثانى-ما إذا أخذ الماء منها غرفه غرفه.

اما الأول-فالظاهر انه لا إشكال فى صحه الوضوء أو الغسل به ضروره ان المكلف بعد أخذ الماء منها صار واجداً للماء وجداناً و متمكناً من استعماله عقلا و شرعاً،و لا نرى فى استعمال هذا الماء فى الوضوء أو الغسل أى مانع،هذا نظير ما إذا توقف التمكّن من استعمال الماء على التصرف فى أرض مغصوبه،و لكن المكلف بسوء اختياره تصرف فيها و وصل إلى الماء و بعد وصوله إليه لا إشكال فى انه واجد للماء و وظيفته عندئذ هى الوضوء أو الغسل،دون التيمم و ان كان قبل التصرف فيها أو قبل الأخذ- هنا-هو فاقد للماء و كانت وظيفته التيمم دون غيره و لكن بعد التصرف فيها أو بعد الأخذ منها انقلب الموضوع و صار الفاقد واجداً



للماء. وهذا لعله من الواضحات.

و اما الثانى-فلأن بطلان الوضوء أو الغسل على هذا يبتنى على اعتبار القدره الفعلية على مجموع العمل المركب من اجزاء تدريجيه كالصلاه و الصوم و الوضوء و الغسل و ما شاكلها من الابتداء و قبل الشروع فيه، و لم نكتف بالقدره التدريجيه على شكل تدريجيه اجزائه بان تتجدد القدره عند كل جزء منها، و يكون تجددها عند الاجزاء اللاحقه شرطاً لوجوب الاجزاء السابقه على نحو الشرط المتأخر.

و على هذا فلا- يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بأخذ الماء منها غرفه غرفه، ضروره ان المكلف قبل الشروع فى التوضؤ أو الاغتسال لم يكن واجدا للماء بمقدار يكفى لوضوئه أو غسله، فوَقْتِئذ لو عصى و أخذ الماء منها غرفه غرفه و توضأ أو اغتسل به فيكون وضوؤه أو غسله باطلا. لعدم ثبوت مشروعيته.

و هذه النظرية و ان قوينها سابقاً، و لكنها نظريه خاطئه. بيان ذلك: انه لا مجال لتلك النظرية بناء على ما حققناه من إمكان الشرط المتأخر و انه لا مناص من الالتزام به فى الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد حققنا ضروره إمكان الترتب و انه لا- مناص من التصديق به. و من ناحيه ثالثه قد ذكرنا غير مره ان القدره التى هى شرط للتكليف إنما هى القدره فى ظرف العمل و الامتثال و من الواضح ان العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدره عند الإتيان بكل جزء و لا دليل على اعتبارها من الابتداء.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى صحه الوضوء أو الغسل بالماء المأخوذ منها بالاغتراف، فان القدره تتجدد عند كل جزء من اجزائه بالعصيان و بارتكاب المحرم، حيث ان المكلف بعد ارتكابه و اغترافه الماء من الأوانى المغصوبه أو الذهب و الفضة يقدر على الوضوء-مثلاً- بمقدار غسل الوجه، و بما انه يعلم بارتكابه المحرم ثانياً و ثالثاً إلى ان يتم الوضوء أو الغسل يعلم بطرو التمكن عليه من غسل سائر الأعضاء، فعندئذ لا مانع من الالتزام بثبوت الأمر به مترتباً على

عصيانه، بناء على ما ذكرناه من صحة الترتب و جوازه، و ان وجود القدره فى ظرف الإتيان بالاجزاء اللاحقه شرط لوجوب الاجزاء السابقه على نحو الشرط المتأخر.

و من المعلوم انه لا فرق فى ذلك بين ان القدره تبقى من الابتداء، أو تحدث فى ظرف الإتيان بها، و قد عرفت انه لا دليل على اعتبار القدره بأزيد من ذلك.

و بتعبير واضح انه لا- ينبغى الإشكال فى كفايه القدره بالتدرىج على الواجبات المركبه على شكل تدرج اجزائها بان تحدث القدره على كل جزء منها فى ظرفه -مثلا- إذا فرض أن عند المكلف ماء قليلا لا يفى إلا بغسل وجهه فقط، و لكنه يعلم بنزول المطر من جهه اخبار معصوم عليه السلام -مثلا- أو قرينه قطعيه أخرى فلا إشكال فى صحه غسله وجهه بقصد الوضوء لتمكنه عندئذ من غسل بقيه الأعضاء بعد غسل وجهه، أو لو كان عنده ثلج يذوب شيئاً فشيئاً، و ليس عنده إناء ليجمعه فيه ففى مثل ذلك يتمكن من الوضوء أو الغسل بأخذ الماء غرفه غرفه و على نحو التدرىج، فلا- تكون وظيفته التيمم، لأنه واجد للماء و قادر على استعماله فى الوضوء أو الغسل عقلا و شرعاً، بداهه انه لا يعتبر فى صحه الوضوء أو الغسل ان يكون عنده ماء بمقدار يفى به من الابتداء و قبل الشروع فيه، إذ هو عمل تدرىجى لا يعتبر فى صحته و تعلق الأمر به إلا القدره عليه، سواء أ كانت موجوده من الأول أو وجدت تدرىجاً، فانه لا دخل لشيء من الخصوصيتين فى فعليه التكليف بنظر العقل.

و نظير هذا ما إذا فرض خروج الماء من الأرض بمقدار غرفه واحده دون الزائد، و لكنه لو أخذ ذلك الماء فيخرج بذاك المقدار ثانياً. و هكذا، فلا إشكال فى وجوب الوضوء عليه أو الغسل.

و من هذا القبيل ما إذا كان الماء لغير المكلف و لم يرض بالتصرف فيه إلا بالخذ منه بمقدار غرفه واحده، و لكنه يعلم أنه يبدو له و يرضى بعد غسل وجهه

به-مثلاً-بالأخذ منه غرفه ثانيه و ثالثه. و هكذا إلى ان يتم وضوءه أو غسله فانه يجب عليه الوضوء أو الغسل حينئذ بلا إشكال.

و قد تحصل من ذلك انه لا شبهه في وجوب الوضوء أو الغسل في أمثال تلك الموارد، و لا يشرع في حقه التيمم، لكونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً، ضروره انه لا نعى بوجودان الماء إلا كونه متمكناً من استعماله من زمان الشروع في الوضوء أو الغسل إلى زمان انتهائه، و لا أثر لوجودان الماء من الابتداء بالإضافه إلى الاجزاء التاليه و انما الأثر لوجودانه حين الإتيان بها و غسلها كما هو واضح. هذا من جانب.

و من جانب آخر انك قد عرفت ان الترتب امر ممكن، بل لا مناص من الالتزام به.

و على ضوء هذين الجانبين فالنتيجه هي صحه الوضوء أو الغسل من الأواني المغصوبه أو الذهب و الفضة بقانون الترتب، و ان الأمر بالوضوء أو الغسل مترتب على عصيان المكلف النهى عن التصرف فيها، إذ المانع من الأمر به إنما هو حرمة التصرف في تلك الأواني، و اما بعد ارتكابه المحرم باعترافه منها يتمكن من الوضوء أو الغسل بمقدار غسل الوجه أو الرأس فحسب، و لكنه علم بطرو العصيان باعترافه ثانياً و ثالثاً إلى ان يتمكن من غسل بقيه الأعضاء، و ان فرض انه لم يتوضأ أو لم يغتسل به خارجاً، فحينئذ لا- مناص من الالتزام بالأمر به مترتباً على عصيانه، لكونه واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً، و قد عرفت انه لا- فرق بين الوجدان الفعلى و الوجدان التدريجى، فكلاهما بالإضافه إلى وجوب الغسل أو الوضوء على نسبه واحده، كما انه لا فرق في الالتزام بالترتب بين ان تطول مدته المعصيه و ارتكاب المحرم و ان تقصر، و بين ان تكون المعاصى متعدده و ان تكون واحده، ضروره ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك إمكان الترتب و استحالته، فان ملاك إمكانه كما سبق هو انه لا يلزم- من طلب المهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم و ترك متعلقه- طلب الجمع. و من الواضح جداً انه

لا يفرق في هذا بين العصيان الفعلي و العصيان التدريجي، كما ان ملاك استحالته هو لزوم طلب الجمع من ذلك، و لا يفرق فيه بين معصيه واحده فعليه و معاصي عديده تدريجيه، كما هو واضح.

و مثل المقام ما إذا وقعت المزاحمه بين الصلاه الفريضة في آخر الوقت و صلاه الآيات، فان الأمر بصلاه الآيات حينئذ مترتب على عصيان الفريضة و تركها في مقدار من الزمان الذي يتمكن المكلف من الإتيان بصلاه الآيات و لا يكفي عصيانها في الآن الأول، لفرض وجوبها في جميع آيات صلاه الآيات، فالمكلف بعد عصيانها في الآن الأول و ان تمكن من جزء منها، إلا انه لا يتمكن من بقيه اجزائها، ولكنه حيث علم بأنه يعصى الأمر بالفريضة في الآن الثاني و الثالث..

و هكذا علم بطرو التمكن عليه من الإتيان بها بعد الإتيان بالجزء الأول.

و مثله أيضاً ما إذا وقعت المزاحمه بين وجوب الإزالة عن المسجد و وجوب الصلاه، فان الأمر بالصلاه عندئذ منوط بعصيان الأمر بالإزالة في الآيات التي يقدر المكلف فيها على الإتيان بالصلاه تماماً، و لا يكفي عصيانها آناً ما، و لكن المكلف حيث علم بعد عصيانه في الآن الأول بأنه يعصيه في الآن الثاني و الثالث..

و هكذا علم بعروض التمكن من الإتيان بها تدريجاً، و قد عرفت ان القدره التدريجيه كفيه في مقام الامتثال، و لا تعتبر القدره الفعلية. و عليه فلا مانع من الالتزام بوجوبها من ناحيه الترتب، بل لا مناص من ذلك.

و قد تبين لحد الآن ان تدريجيه وجود القدره مره من ناحيه تدريجيه وجود مقتضيه و تحققه في الخارج. و مره أخرى من ناحيه تدريجيه ارتفاع مانعه. و مره ثالثه من ناحيه تدريجيه عصيان الأمر بالأهم.

و مثال الأول ما مر من انه إذا كان عند المكلف ثلج فيذوب شيئاً فشيئاً و لم يكن عنده إناء ليجمع ماء فيه ثم يتوضأ أو يغتسل به فلا يقدر على جمعه إلا بمقدار يسع كفه. أو إذا فرض خروج الماء من الأرض بمقدار يسعه كفه دون الزائد،

و لكنه إذا أخذ ذلك الماء يخرج منها بهذا المقدار ثانياً. وهكذا. أو إذا كان عنده مقدار من الماء لا يفي لوضوئه أو غسله، و لكنه يعلم بنزول المطر بعد صرفه في غسل الوجه أو الرأس من جهة اخبار المعصوم عليه السلام به أو من طريق آخر ففي هذه الموارد و ما شاكلها جميعاً لا شبهه في وجوب الوضوء أو الغسل، بناء على كفايه القدره التدريجيه، كما هو الصحيح. و قد تقدم ان العقل مستقل بكفايتها و ان حكم العقل بذلك لم يدع مجالاً - لتوهم اعتبار القدره الفعلية في مقام الامتثال، لتكون نتيجته سقوط وجوب الوضوء أو الغسل في تلك الموارد، و انتقال الوظيفة إلى التيمم.

و مثال الثاني ما إذا كان الماء ملكاً لغيره و لم يرض بالتصرف فيه إلا بالأخذ منه بمقدار غرفه لا يفي إلا لغسل الوجه فحسب، و لكنه يعلم بأنه يرضى بعد غسل وجهه بالأخذ منه ثانياً و ثالثاً. وهكذا كما عرفت. أو إذا كان هناك مانع آخر لا يتمكن معه من الوضوء أو الغسل إلا تدريجياً، ففي كل ذلك لا مناص من الالتزام بوجوب الوضوء أو الغسل. كما تقدم بصوره واضحه.

و مثال الثالث ما إذا كان الماء في الأواني المغصوبه أو الذهب و الفضة، و لم يتمكن المكلف من تفريره في إناء آخر، كما هو مفروض الكلام - هنا - أو ما ذكرناه من الأمثله المتقدمه، فوقتئذ لو عصى المكلف و ارتكب المحرم بالاعتراض من تلك الأواني، فلا محاله يتمكن من الوضوء بمقدار غسل الوجه أو من الغسل بمقدار غسل الرأس - مثلاً - و لكنه لما علم بأنه يعصى و يغتفر منها ثانياً و ثالثاً، و هكذا علم بأنه قادر على الوضوء أو الغسل بالتدريج. و عليه فلا مناص من الحكم بوجوبه بناء على الأساسين المتقدمين هما: كفايه القدره التدريجيه في مقام الامتثال، و الالتزام بإمكان الترتب و جوازه.

و من ذلك يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من بطلان الوضوء أو الغسل في هذا الفرض لا يمكن المساعدة عليه. و الوجه في ذلك هو ان ما ذكره (قده)

مبنى على ما أسسه من ابتناء جريان الترتب على كون العمل واجداً للملاك حين الأمر به، و بما ان الوضوء أو الغسل فى ما نحن فيه غير واجد له، فان وجدانه يتوقف على كون المكلف واجداً للماء من الأول، و المفروض عدمه-هنا- إذ كونه واجداً له موقوف على جواز تصرفه فى الأوانى، و بما انه محرم و ممنوع شرعاً، و الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى فلم يكن واجداً للماء و متمكناً من استعماله عقلاً و شرعاً.

و لكن قد عرفت فساد ما أفاده(قده) و ان جريان الترتب فى مورد لا يتوقف على ذلك. و قد أوضحناه بصورة مفصلة فلا نعيد. هذا من ناحيه الملا-ك. و اما من ناحيه عدم كون المكلف واجداً للماء فائضاً يظهر فساده مما ذكرناه الآن من انه لا فرق بين كون المكلف واجداً للماء بالفعل و كونه واجداً له بالتدرىج، فالترتب كما يجرى فى الأول كذلك يجرى فى الثانى من دون فرق بينهما من هذه الجبهه أبداً كما عرفت بشكل واضح.

فالتبجيه قد أصبحت ان النقطة الرئيسه لصحه الوضوء أو الغسل فى أمثال المقام هى كفايه القدره على العمل فى مقام الامتثال بالتدرىج، و عدم اعتبارها من الابتداء.

و على ضوء هذه النقطة لا مناص من الالتزام بصحه الوضوء أو الغسل من جهه الترتب.

و اما الكلام فى الناحيه الثانيه(و هى صورته تمكن المكلف من تفرىغ الماء فى ظرف آخر) فلا شبهه فى صحه الوضوء أو الغسل حينئذ، و ذلك لأنه واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً. و عليه فالامر بالطهاره المائيه فى حقه فعلى، ضروره انه مع تمكنه من التفرىغ بدون ان يصدق عليه الاستعمال بوجه قادر عليها، و عندئذ تتعين وظيفته بمقتضى الآيه المباركه و غيرها من روايات الباب فى الوضوء أو الغسل، و لا يشرع فى حقه التيمم.

ثم انه لو عصى و أخذ الماء من الأوانى بالاغتراف فهل يمكن الحكم بصحه

وضوئه أو غسله مع قطع النظر عن القول بالترتب و كفايه القدره التدريجيه أم لا؟ وجهان و الصحيح هو الأول، و ذلك لأنه قادر عليه فعلا، و المفروض ان مشروعيته لا- تتوقف على القول بالترتب، غايه الأمر انه بسوء اختياره قد ارتكب مقدمه محرمه. و من الواضح ان ارتكابها لا يضر بصحته أبداً.

فالتتيجه هي صحه الوضوء أو الغسل في هذه الصوره مطلقاً قلنا بالترتب أم لم نقل، قلنا بفساد الوضوء أو الغسل في الصوره الأولى أم لم نقل.

و اما الكلام في الناحيه الثالثه (و هي صوره عدم انحصار الماء في الأواني المزبوره) فائضاً لا شبهه في صحه الوضوء أو الغسل بالاغتراف سواء فيه القول بالترتب و عدمه، و سواء فيه القول باعتبار القدره الفعلية و عدم اعتبارها، و ذلك لفرض ان المكلف متمكن من الطهاره المائيه بالفعل، و لا يتوقف مشروعيتها على القول بالترتب، غايه الأمر انه بسوء اختياره قد ارتكب فعلاً محرماً. و قد عرفت انه لا يضر بصحة وضوئه أو غسله، بعد ما كان الماء الموجود في يده مباحاً على الفرض.

فقد تحصل مما ذكرناه ان الوضوء أو الغسل صحيح في جميع تلك النواحي و الصور.

و قد تبين مما قدمناه لحد الآن امران:

الأول- ان الوضوء أو الغسل من الأواني إذا كان ارتماسياً فلا إشكال في فساده، و ذلك لأنه بنفسه تصرف فيها، و هو محرم على الفرض. و من الواضح جداً ان المحرم لا- يقع مصداقاً للواجب، و لا- يفرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء فيها و عدمه، و صورته التمكّن من التفرّغ في إناء آخر و عدم التمكّن منه، فان التوضؤ أو الاغتسال إذا كان في نفسه محرماً فلا يمكن التقرب به و لا يقع مصداقاً للواجب. و هذا ظاهر.

الثاني- انه قد ظهر فساد ما أفاده السيد العلامة الطباطبائي (قده) في العروه

فى بحث الأوانى و إلك نض كلامه: «لا- يجوز استعمال الظروف المغصوبه مطلقاً و الوضوء و الغسل منها مع العلم باطل مع الانحصار، بل مطلقاً» و قال: فى مسأله أخرى (١٣) ما لفظه هذا إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآيتين، فان أمكن تفرغه فى ظرف آخر و جب و إلا سقط و جب الوضوء أو الغسل و و جب التيمم، و ان توضع أو اغتسل منهما بطل. سواء أخذ الماء منهما بيد أو صب على محل الوضوء بهما أو ارتمس فيهما، و ان كان له ماء آخر أو أمكن التفرغ فى ظرف آخر، و مع ذلك توضع أو اغتسل منهما، فالأقوى أيضاً البطلان» فالنتيجه انه (قده) قد حكم ببطلان الوضوء و الغسل فى جميع تلك الصور و النواحي من دون فرق بين صورتى الانحصار و عدمه و إمكان التفرغ فى إناء آخر و عدم إمكانه.

أقول ما أفاده (قده) فى المقام لا يمكن المساعده عليه بوجه، و ذلك لما عرفت من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل فى صوره انحصار الماء فى تلك الأوانى مع عدم التمكن من التفرغ فى إناء آخر فضلاً عن صوره عدم الانحصار أو التمكن من التفرغ. و على ذلك فمن المحتمل قوياً ان يكون نظر السيد (قده) فى هذا إلى ان المأمور به فى هذه الموارد متحد مع المنهى عنه بمعنى ان الوضوء أو الغسل من الأوانى و لو بالاعتراض بنفسه تصرف فيها فيكون منهيّاً عنه. و عليه فلا يمكن ان يقع مصداقاً للمأمور به، و لأجل ذلك حكم بالبطلان مطلقاً.

و لكن مما ذكرناه ظهر فساده. و الوجه فيه ان الوضوء أو الغسل بعد أخذ الماء منها بالاعتراض ليس تصرفاً فيها بشىء، ضروره ان ما هو التصرف فى الآنيه إنما هو تناول الماء منها و أخذه، و اما التصرفات الواقعه بعده فلا يصدق على شىء منها عرفاً انه تصرف فيها لوضوح ان صبه على الأرض أو استعماله فى الطهاره الخبثيه أو سقيه للحيوان أو إعطائه لشخص آخر أو غير ذلك جميعاً تصرفات خارجيه، فليس شىء منها تصرفاً فى الآنيه، ليكون مشمولاً للروايات الناهيه عن



استعمالها، و من المعلوم ان التوضؤ أو الاغتسال به أيضاً من هذه التصرفات فلا تشملها الروايات.

و على الجملة فالذى هو استعمال للآتيه إنما هو تناول الماء منها و أخذه، و اما التصرف فى الماء بعد أخذه و استعماله بنحو من أنحاء الاستعمال سواء أ كان فى الوضوء أو الغسل أو كان فى غيره فلا شبهه فى انه ليس باستعمال للآتيه قطعاً، بداهه انه استعمال للماء حقيقه و ليس باستعمال لها بوجه. و هذا واضح جداً.

و من هنا ذهب كثير من الفقهاء إلى صحة الوضوء أو الغسل فى صوره عدم انحصار الماء فيها- كما عرفت- و من المعلوم انه إذا كان بنفسه تصرفاً فيها و مصداقاً للمحرم لم يكن وجه للقول بالصحة أبداً، بناء على حرمة التصرف فيها مطلقاً كما هو مختارهم، لاستحاله كون المحرم مصداقاً للمأمور به.

فالتتيجه ان ما أفاده السيد(قده) فى المقام لا يرجع إلى أساس صحيح.

بقى الكلام فى امر و هو ان ما ذكرناه حول أوانى الذهب و الفضة يبتنى على وجهه نظر المشهور من حرمة استعمال الآنيتين مطلقاً من دون اختصاصها بالأكل و الشرب و عليه فحالهما حال الأوانى المغصوبه.

و اما بناء على القول بعدم حرمة سائر الاستعمالات من الوضوء و الغسل و إزالة النجاسات و غيرها مما يعد عرفاً استعمالاً لهما فلا إشكال عندئذ فى صحة الوضوء أو الغسل من الآنيتين مطلقاً و لو كان ارتماسياً.

و قد ذكرنا فى بحث الفقه ان القول بذلك لا يخلو عن وجه.

و الوجه فى ذلك ملخصاً ان جميع ما استدلوا به على حرمة غير الأكل و الشرب من الاستعمالات يرجع إلى وجوه ثلاثه: و كلها قابل للمناقشه.

الأول- الإجماع كما ادعاه غير واحد منهم. و يرد مضافاً إلى انه لم يثبت فى نفسه لاقتصار جماعه على خصوص الأكل و الشرب و عدم تعرضهم لغيرهما انه إجماع منقول لم يقم دليل على اعتباره كما ذكرناه فى محله. على انه محتمل المدرك

لو لم يكن معلوماً. و عليه فلا أثر له.

الثانى-روايه موسى بن بكر عن أبى الحسن عليه السلام آنيه الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون بتقريب ان المتاع ما ينتفع به، فالروايه تدل على حرمه الانتفاع من الآيتين و انه خاص لغير الموقنين، و مقتضى إطلاقها حرمه جميع استعمالتهما حيث ان استعمال الشئ انتفاع به. و غير خفى ان الروايه ضعيفه سنداً و دلالة اما سنداً فلأنها ضعيفه بسهل ابن زياد و موسى بن بكر على طريق الكافى. و بموسى بن بكر على طريق آخر رواها عنه البرقى. و اما دلالة فمع إمكان المناقشه فى أصل دلالتها على الحرمة باعتبار ان مجرد اختصاص الانتفاع بهما لغير الموقنين لا يدل على حرمه الانتفاع لهم ان مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى ان الانتفاع من كل متاع بحسب ما يناسبه فالانتفاع بالكتاب انما هو بمطالعتة، و الانتفاع بالفرش انما هو بفرشه، و باللباس بلبسه. و هكذا. و من الواضح جداً ان الانتفاع بالآيتين ظاهر فى استعمالهما فى الأكل و الشرب فلا يشمل غيرهما، لكون الأوانى معدة لذلك، اذن فالروايه ظاهره فى حرمه الأكل و الشرب منهما فلا تشمل سائر الانتفاعات و الاستعمالات.

الثالث-ما ورد من النهى عن أوانى الذهب و الفضة و هى روايات كثيره:

منها-صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام انه نهى عن آنيه الذهب و الفضة.

و منها-صحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضة فكرههما.

و منها-صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام انه كره آنيه الذهب و الفضة و الآنيه المفضضة. بتقريب انه لا معنى لتعلق النهى و الكراهه بالأعيان و للذوات نعم الكراهه بمعنى الصفه النفسائيه المعبر عنها بالكراهه التكوينييه الحقيقيه و ان أمكن تعلقها بالذوات بما هى بان يكون الشئ مبغوضاً بذاته، كما انه قد يكون محبوباً

كذلك، إلا- ان الكراهه بالمعنى الشرعى لا- معنى لتعلقها بها أبداً، و من المعلوم انه لم يرد من الكراهه فى هاتين الصححتين الكراهه التكوينية، ضروره ان الظاهر منهما هو ان الإمام عليه السلام فى مقام بيان الحكم الشرعى، لا- فى مقام إظهار كراهته الشخصيه.

و هذا واضح و عليه فلا بد من تقدير فعل من الأفعال فيها، ليكون هو المتعلق للنهى و الكراهه، و بما انه لا قرينه على التخصيص ببعض منها دون بعضها الآخر فلا محاله يكون المقدر هو مطلق الانتفاعات و الاستعمالات.

و لكن قد ظهر الجواب عنه بما تقدم من ان المقدر فى كل مورد بحسب ما يناسب ذلك المورد. و من هنا ذكروا ان المقدر فى مثل النهى عن الأمهات هو النكاح، فانه المناسب للمقام و الأثر الظاهر من النساء، كما ان المقدر فى مثل النهى عن الميتة و الدم و ما شاكلهما هو الأكل. و هكذا.

و فيما نحن فيه بما ان الأثر الظاهر من الإناء هو استعماله فى الأكل و الشرب فلا محاله ينصرف النهى عنه إلى النهى عن الأكل و الشرب فلا يشمل غيرهما.

و على الجملة فالنهى فى أمثال هذه الموارد بمناسبه الحكم و الموضوع منصرف إلى النهى عن الأثر الظاهر من الشىء، فلا يعم مطلق اثره.

و نتيجة ذلك هى ان المقدر فى تلك الصحاح بمقتضى الفهم العرفى هو خصوص الأكل و الشرب دون مطلق الاستعمال و الانتفاع، فاذن لا دليل على حرمه استعمال الآتيتين فى غير الأكل و الشرب، و عليه فلا مانع من الوضوء أو الغسل بهما مطلقاً و لو كان ارتماسياً، كما انه لا مانع من غيره. و تمام الكلام فى ذلك فى بحث الفقه.

و قد تحصل مما ذكرناه امران: الأول- الوضوء أو الغسل الترتيبى من الأوانى المغصوبه أو المذهب و الفضه صحيح مطلقاً، سواء أ كان الماء منحصراً فيها أم لم يكن، و سواء أ تمكّن المكلف من التفريغ فى إناء آخر أم لم يتمكن و سواء أخذ الماء منها دفعه واحده أم بالتدرج. الثانى- ان الوضوء أو الغسل

الارتماسى باطل على جميع هذه التقادير و الفروض.

و اما الجئه الثالثه فيقع الكلام فيها فى مقامين:الأول-فى الوضوء أو الغسل فى الأرض المغصوبه.الثانى-فى الفضاء المغصوب.

اما المقام الأول فالكلام فيه يقع فى موردين:الأول-ما إذا فرض انحصار الماء فى مكان مغصوب بحيث ان المكلف لا يتمكن من الوضوء أو الغسل إلا فى ذلك المكان.الثانى-ما إذا فرض عدم انحصار الماء فيه.

اما المورد الأول فالظاهر انه لا إشكال فى صحه الوضوء أو الغسل على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى مثل المقام الذى لم يتحد فيه المأمور به مع المنهى عنه خارجاً،حيث ان المأمور به هو الغسلتان و المسححتان-مثلاً-و المنهى عنه هو السكون فى الدار،و هو من مقوله الأين فيستحيل ان ينطبق على المأمور به نعم هما امران متلازمان فى الخارج.و قد ذكرنا غير مره انه لا دليل على سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الوجوديه،بل قد عرفت الدليل على عدمها.هذا من جانب.

و من جانب آخر ان وظيفته ابتداء و ان كانت هى التيمم،و لو صلى معه فلا إشكال فى صحه صلاته باعتبار انه لم يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعاً و ان تمكن تكويناً.و قد ذكرنا غير مره ان مشروعيه الوضوء أو الغسل منوطه بالتمكن من استعمال الماء عقلاً و شرعاً،و لا يكفى مجرد التمكن منه عقلاً إذا كان ممنوعاً من قبل الشرع،و فى المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب محرم و هو التصرف فى مال الغير فلا- يتمكن المكلف منه،اذن فوظيفته التيمم، لكونه فاقداً للماء و لكنه لو عصى و دخل فى الدار المغصوبه فتوضأ أو اغتسل به فلا إشكال فى صحته بناء على ما حققناه من إمكان الترتب.

و اما المورد الثانى فلا- شبهه فى صحه الوضوء أو الغسل و لو قلنا بالفساد فى المورد الأول،و لا- تتوقف صحته على القول بالترتب،لفرض انه مأمور بالطهاره

المائيه،لتمكنه منها غايه الأمر ان المكلف بسوء اختياره قد ارتكب المحرم بدخوله فى المكان المزبور و توضأ أو اغتسل فيه و من الواضح ان ارتكاب محرم مقدمه للوضوء أو الغسل أو فى أثناءه إذا لم يكن متحداً معه لا يوجب.فساده هذا كله فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً بل كان مباحاً أو مملوكاً للمتوضىء.

و اما المقام الثانى(و هو الوضوء أو الغسل فى الفضاء المغصوب)فالظاهر بطلان الوضوء فحسب،دون الغسل اما الوضوء فمن جهه المسح حيث يعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف فى ملك الغير فيكون محرماً.و من الواضح جداً ان المحرم لا يقع مصداقاً للواجب،و لا- يفرق فى ذلك بين صورتى انحصار الماء و عدمه،كما هو ظاهر.نعم لو أوقع المسح فى غير الفضاء المغصوب لصح وضوؤه على الأقوى و ان كان الأحوط تركه.

و من هنا استشكلنا فى صحه التيمم فى الفضاء المغصوب من جهه ان المعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف فيه.و لا يفرق فى هذا بين وجود المندوحه و عدمها.

و اما الغسل فحيث انه لا يعتبر فيه إمرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه،و ان كان الأحوط تركه أيضاً.

و نلخص نتائج الأبحاث المقدمه فى عده نقاط:

١-قد سبق انه يمكن تصحيح الجهر فى موضع الخفت و بالعكس و الإتمام فى موضع القصر بالالتزام بالترتب فى مقام الجعل،و لا يرد عليه شىء مما أورده شيخنا الأستاذ(قده).

٢-قد تقدم ان التضاد الدائمى بين متعلقى الحكمين و ان كان يوجب دخولهما فى باب التعارض دون باب التراحم، كما هو واضح،إلا- انه لا- يمنع من الالزام بالترتب بينهما فى مقام الجعل بان يكون جعل أحدهما مترتباً على عدم الإتيان بمتعلق الآخر،غايه الأمر ان وقوع الترتب فى هذا المقام يحتاج إلى دليل،و الدليل موجود فى المسألتين كما عرفت.

٣- ان المأمور به ليس خصوص الجهر و الخفت في فرض وجود القراءه، و القصر و التمام في فرض وجود الصلاه، ليكونا من الضدين الذين لا ثالث لهما، بل المأمور به هو القراءه الجهرية و الإخفاته في المسأله الأولى، و الصلاه قصرأ و تماماً في المسأله الثانيه. و عليه فيكونان من الضدين لهما ثالث، على ان القصر و التمام لا يكونان من الضدين لا ثالث لهما حتى في فرض وجود الصلاه.

٤- انه لا ملزم لكون الشرط لفعليه الخطاب المترتب عصيان الخطاب المترتب عليه، بل قد عرفت ان الشرط في الحقيقه و الواقع هو ترك امتثاله و عدم الإتيان بمتعلقه، فانه نقطه انطلاق إمكان الترتب لا غيره. و على هذا الأساس فلا يلزم المحذور المتقدم.

٥- قد ظهر ان الترتب كما يجرى في المقام يجرى في موارد العلم الإجمالي، و الشبهات قبل الفحص، و الموارد المهمه بناء على وجوب الاحتياط فيها. نعم لا يجرى في خصوص موارد الشبهات البدويه التي تجرى أصاله البراءه فيها.

٦- ان جريان الترتب في مورد يرتكز على ركائز ثلاث: ١- وصول الخطاب المترتب عليه إلى المكلف صغرى و كبرى. ٢- عدم الإتيان بمتعلقه في الخارج ٣- إحراز ذلك.

٧- ان مخالفه الخطاب الطريقي بما هو لا- توجب العقاب، و العقاب في صورته مصادفته للواقع انما هو على مخالفه الواقع لا على مخالفته.

٨- قد ذكرنا وجهاً آخر أيضاً لدفع الإشكال عن المسألتين و هو انه لا موجب لاستحقاق العقاب أصلاً، فان الواجب في الواقع اما هو خصوص الجهر-مثلاً- عند الجهل بوجوب الخفت في المسأله الأولى، و خصوص التمام عند الجهل بوجوب القصر في المسأله الثانيه، و اما هو أحد فردى الواجب التخييري.

و على كلا التقديرين لا معنى للعقاب.

٩- انا لا نعقل التضاد بين الملاكين مع عدم المضاده بين الفعلين.

١٠- ان الترتب لا- يجرى بين الواجبين أحدهما موسع و الآخر مضيق، فان البحث عن الترتب إمكاناً و امتناعاً يتفرع على تحقق الترتب بين الحكمين، فإذا فرض انه لا- مزاحمه بينهما و تمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال فلا موضوع له و ما نحن فيه كذلك، فان المكلف متمكن من الجمع بينهما من دون ايه منافاه.

١١- ذكر شيخنا الأستاذ(قده) ان المكلف إذا التفت إلى تنجس المسجد -مثلاً- أثناء الصلاة فلا يتوقف الحكم بصحتها على القول بالترتب، و هذا بخلاف ما إذا علم بتنجسه قبل الشروع بها، أو كان الواجب مما لا يحرم قطعه، و وجهه هو ان دليل وجوب الإزاله لى فلا يشمل هذه الصوره و لكن قد عرفت فساد ذلك و ان دليل حرمة قطع الصلاة على تقدير تسليمها أيضاً لى، و الروايات لا تدل على ذلك.

١٢- انه لا إشكال فى صحه الوضوء أو الغسل من الأوانى المغصوبه أو أوانى الذهب و الفضه فيما إذا أخذ الماء منها دفعه واحده بمقدار يكفى له، لأن المكلف بعد الأخذ واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً.

١٣- ان المأمور به- هنا- غير متحد مع المنهى عنه فان المأمور به هو الغسلتان و المسححتان- مثلاً- و المنهى عنه هو أخذ الماء من الآنيه.

١٤- قد تقدم انه لا- دليل على اعتبار القدره الفعلية فى ابتداء العمل و عند الشروع فى الامتثال، بل تكفى القدره على نحو التدريج، و لا يحكم العقل بأزيد من ذلك، و لا يفرق فى هذا بين ان تكون تدريجيه القدره من ناحيه تدريجيه مقتضيها، أو من ناحيه تدريجيه ارتفاع مانعها، أو من ناحيه تدريجيه ارتكاب معصيه المولى.

١٥- صحه الوضوء أو الغسل الترتيبى من الأوانى مطلقاً و على جميع الصور المتقدمه من صوره انحصار الماء و عدمه، و صوره إمكان التفريغ فى إناء آخر و عدم إمكانه بناء على ما حققناه من صحه الترتب.

١٦- ان ما ذكرناه من النزاع مبني على ما هو المشهور من حرمة استعمال الآيتين مطلقاً. واما بناء على عدم حرمة استعمالهما في غير الأكل و الشرب كما لا يخلو عن وجه فلا موضوع لهذا النزاع أصلاً.

١٧- ان صحة الوضوء أو الغسل في الدار المغصوبه مبني على ما هو الصحيح من عدم اتحاد الأمور به مع المنهى عنه خارجاً، و عدم سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الاتفاقية، اذن لا مانع من الالتزام بصحة الوضوء أو الغسل من جهة الترتب، و لا فرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء و عدمه كما هو واضح.

١٨- فساد الوضوء في الفضاء الغصبي على الأقوى من جهة حرمة المسح بلا فرق بين صورتى الانحصار و عدمه.

### بيان التزاحم و التعارض و نقطه امتياز

أحدهما عن الآخر

هاهنا جهات من البحث:

الأولى- بيان حقيقه التزاحم و واقعه الموضوعى.

الثانية- بيان حقيقه التعارض و أساسه.

الثالثه- بيان النقطه الرئيسيه للفرق بين البابين.

الرابعه- بيان مرجحات باب التعارض من جانب، و ما تقتضيه القاعده فيه من جانب آخر.

الخامسه- بيان مرجحات باب التزاحم، و ما تقتضيه القاعده عند فقدانها.

و اما الجبهه الأولى فالتزاحم على نوعين:

الأول- التزاحم بين الملاكات الواقعيه بان تكون-مثلا- في فعل جهه



مصلحه تقتضى إيجابه، و جهه مفسده تقتضى تحريمه، أو كانت فيه جهه تقتضى استحبابه و جهه أخرى تقتضى كراهته. و هكذا، ففي هذه الموارد و ما شاكلها لا محاله تقع المزامحه بين المصلحه و المفسده، أو كانت مصلحه فى فعل و مصلحه أخرى فى فعل آخر مضاد له. و هكذا.

و من الواضح جداً أن الأمر فى هذا النوع من التزام بيد المولى حيث أن عليه أن يلاحظ الجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه الكامنه فى الأفعال الاختياريه للعباد، و يقدم ما هو الأقوى و الأهم من تلك الملاكات على غيره التى لم تكن بهذه المرتبه من القوه و الأهميه، و يجعل الحكم على طبق الأهم دون غيره.

و من الضرورى أن هذا ليس من وظيفه العبد بشىء، فان وظيفته العبوديه و امتثال الأحكام التى جعلت من قبل المولى و وصلت إليه و الخروج عن عهده تلك الأحكام و تحصيل الأمن من ناحيتها من دون ملاحظته جهات المصالح و المفسدات فى متعلقاتها أصلاً، بل إذا فرضنا أن العبد علم - بأن المولى قد اشتبه عليه الأمر كما يتفق ذلك فى الموالى العرفيه فجعل الوجوب - مثلاً - يزعم أن فى الفعل مصلحه، مع أنه لا - مصلحه فيه، أو علم أن فيه مفسده - لم يكن له بمقتضى وظيفه العبوديه مخالفه ذلك التكليف المجعول و ترك امتثاله معتذراً بأنه لا مقتضى للوجوب أو أن فيه مقتضى الحرمة، فان كل ذلك لا يسمع منه و يستحق العقاب على مخالفته، كما أن من وظيفه الرعايا الالتزام بالقوانين المجعوله فى الحكومات، فلو أن أحداً خالف قانوناً من تلك القوانين اعتذاراً بأنه لا مصلحه فى جعله أو أن فيه مفسده فلا يسمع هذا الاعتذار منه و يعاقب على مخالفه ذلك.

فالتنتيجه هى: أن وظيفه المولى جعل الأحكام على طبق جهات المصالح و المفسدات الواقعيين، و ترجيح بعض تلك الجهات على بعضها الآخر فى مقام المزامحه، غايه الأمر أنه إذا كان المولى مولى حقيقياً يجعل الحكم على وفق ما هو الأقوى من تلك الجهات فى الواقع و نفس الأمر، و إذا كان عرفياً يجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى بنظره، لعدم إحاطته بجهات الواقع تماماً، و وظيفه العبد الانقياد

و الإطاعه و امتثال الأحكام سواء أعلم بوجود مصلحه فى متعلقاتها أم لم يعلم، ضروره ان كل ذلك لا يكون عذراً له فى ترك الامتثال، بل يعد هذا منه تدخلاً فى وظيفه المولى و هو قبيح.

على انه ليس للعبد طريق إلى إحراز جهات المصالح و المفسد فى متعلقات الأحكام الشرعيه مع قطع النظر عن ثبوتها، ليراعى ما هو الأقوى منها. نعم قد يستكشف من أهميه الحكم أهميه ملاكه فيرجح على غيره، و لكن هذا أجنبى عما نحن فيه و هو وقوع المزامحه بين الملاكات و الجهات الواقعيه، فاذن ليست لتلك الكبرى صغرى فى الأحكام الشرعيه أصلاً.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان هذا النوع من التزاحم ليس فى مقابل التعارض، فان ما هو فى مقابله التزاحم فى الأحكام الفعليه بعضها ببعض، دون التزاحم فى الملاكات، و لذا لا تترتب على البحث عنه ايه ثمره.

الثانى- ان وقوع التزاحم بين الملاكات يرتكز على وجهه نظر مذهب العدليه من تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد فى متعلقاتها، أو فى نفسها. و اما على وجهه مذهب الأشعري المنكر للقول بالتبعيه مطلقاً فلا موضوع له.

النوع الثانى- تزاحم الأحكام بعضها مع بعض فى مقام الامتثال و الفعليه، و منشأه عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، و يكون امتثال كل واحد منهما متوقفاً على مخالفه الآخر، فانه إذا صرف قدرته على امتثاله يعجز عن امتثال الآخر، فيكون الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه- و هو القدره- مثلاً إذا فرضنا ان إنقاذ الغريق أو نحوه متوقف على التصرف فى مال الغير، أو كان هناك غريقان، و لكن المكلف لا- يقدر على إنقاذ كليهما معاً فعندئذ لو اختار امتثال أحدهما يعجز عن امتثال الثانى فينتفى بانتفاء موضوعه.

و بعبارة واضحة قد تعرضنا فى غير موضع أن لكل حكم مرتبتين و لا ثالث لهما.

الأولى-مرتبه الجعل و الإنشاء و هى جعله لموضوعه على نحو القضييه الحقيقيه من دون تعرضه لحال موضوعه وجوداً و عدماً.و من هنا قلنا ان كل قضييه حقيقيه ترجع إلى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.و من الواضح جداً أن التالى لا يكون ناظراً إلى حال الشرط وجوداً و لا عدماً،بل هو ثابت على تقدير تحققه فى الخارج،و كذا الحكم لا يكون ناظراً إلى حال موضوعه أصلاً،بل هو ثابت على فرض تحققه،و هذا معنى كون الموضوع مأخوذاً فى القضييه الحقيقيه على نحو فرض وجوده.

الثانيه-مرتبه فعليه الحكم و هى تتحقق بفعليه موضوعه فى الخارج و وجوده ضروره ان فعليه الحكم تدور مدار فعليه موضوعه و تحققه.و من هنا قلنا ان نسبه الحكم إلى موضوعه نسبه المعلول إلى علته،فكما ان فعليه المعلول تدور مدار فعليه علته،فكذلك فعليه الحكم تتبع فعليه موضوعه.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان ان فى موارد التراحم لا تنافى بين الحكمين بحسب مرتبه الجعل أصلاً،بداهه انه لا تنافى بين جعل وجوب إنقاذ الغريق للقادر على نحو القضييه الحقيقيه و حرمة التصرف فى مال الغير كذلك،كيف فان عدم التنافى بين الدليل الدال على وجوب الإنقاذ و الدليل الدال على حرمة التصرف فى مال الغير من الواضحات الأوليه،و كذا لا- تنافى بين جعل وجوب الصلاه للقادر و وجوب الإزاله له.و هكذا،فالتنافى فى مورد التراحم إنما هو فى مرتبه فعليه الأحكام و زمن امثالها،ضروره أن فعليه كل من حكمين متراحمين تأبى عن فعليه الآخر،لاستحاله فعليه كليهما معاً.

و سره ان القدره الواحده لا تنفى إلا بإعمالها فى أحدهما،فلا تكفى للجمع بينهما فى مقام الإتيان و الامثال.و عليه فلا محاله كان اختيار كل واحد منهما فى

هذا المقام يوجب عجزه عن الآخر فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه -و هو القدره- من دون تصرف في دليله أصلاً. و الوجه في ذلك ما ذكرناه غير مره من ان الخطابات الشرعيه تستحيل ان تتعرض لحال موضوعاتها نفيًا و إثباتًا، و انما هي متعرضه لبيان الأحكام على تقدير ثبوت موضوعاتها في الخارج. و من هنا قلنا ان الخطابات الشرعيه من قبيل القضايا الحقيقيه، و مفادها مفاد تلك القضايا، مثلاً الأدله الداله على ثبوت الأحكام للحائض أو النفساء أو المستطيع أو ما شاكل ذلك لا يتكفل شىء منها لبيان حالها وجوداً أو عدمًا و إنما هي متكفله لبيان الأحكام لها على تقدير تحققها في الخارج، و لذا ذكرنا ان كل دليل إذا كان ناظرًا إلى موضوع دليل آخر نفيًا أو إثباتًا حقيقه أو حكمًا لا- يكون أى تناف بينه و بين ذلك الدليل، و ذلك كما في موارد الورود و الحكومه، ضروره ان مفاده ثبوت الحكم على تقدير تحقق موضوعه خارجًا.

و من الواضح ان نفى الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون من رفع اليد عن دليله الدال عليه، فانه إنما يكون في مورد التعارض حيث ان فيه نفى الحكم عن الموضوع الثابت، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. و مقامنا من قبيل الأول، فان التكليف حيث انه مشروط بالقدره يستحيل ان يكون ناظرًا إلى حالها وجوداً أو عدمًا، بل هو ناظر إلى حال متعلقه و مقتض لوجوده ان كان التكليف وجوبياً و البعد عنه ان كان تحريمياً، و عليه فكون المكلف قادراً في الخارج أو غير قادر أجنبي عن مفاد الدليل الدال عليه، فلا- يكون انتفاؤه بانتفاء القدره من رفع اليد عن دليله و منافياً له، ضروره ان ما لا اقتضاء له بالإضافه إلى وجود القدره و عدمها لا يكون منافياً لما هو مقتض لعدمها، كما هو واضح.

نعم لو كان هناك دليل دل على انتفائه مع ثبوت موضوعه لكان منافياً له و موجباً لرفع اليد عما دل عليه، إذ هذا مقتض لثبوتته، و ذاك مقتض لعدمه فلا يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد، و لكنهما عندئذ صارا من المتعارضين

فلا يكونان من المتزامنين، و محل كلامنا فعلا في الثاني لا في الأول.

و صفوه القول في ذلك هي: انا قد ذكرنا غير مره انه لا مضاده و لا منافاه بين الأحكام بأنفسها، لأنها أمور اعتباريه فلا شأن لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار و لا واقع موضوعي لها غير ذلك. و من المعلوم انه لا تعقل المضاده و المنافاه بين الأمور الاعتباريه بعضها ببعض ذاتاً و حقيقه. و من هنا قلنا ان التنافي و التضاد بين الأحكام اما ان يكون من ناحيه مبدئها، و اما ان يكون من ناحيه منتهاها و لا ثالث لهما.

اما التنافي من ناحيه المبدأ فينتى على وجهه نظر مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها أو في نفسها، و حيث ان المصلحه و المفسده متضادتان فلا يمكن اجتماعهما في شيء واحد.

و اما التنافي من ناحيه المنتهى فلعدم تمكن المكلف من امتثال الوجوب و الحرمة معاً -مثلاً- في شيء واحد، و كذا عدم تمكنه من امتثال وجوبين أو تحريمين متعلقين بالضدين الذين لا ثالث لهما. و هكذا، و لا يفرق في هذه الناحيه بين مذهب العدليه و غيره.

و على هذا الأساس فإذا كان بين حكمين تناف من ناحيه المبدأ أو المنتهى بالذات كالوجوب و الحرمة لشيء واحد، أو بالعرض كما إذا علم إجمالاً بكذب أحدهما فلا محاله يقع التعارض بين دليليهما.

و اما إذا لم يكن بينهما تناف لا- من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى كوجوب صلاه الفريضة و وجوب إزالة النجاسه عن المسجد-مثلاً- فلا- مانع من جعل كليهما معاً أصلاً، بداهه انه لا- تنافي بين جعل وجوب الصلاه للقادر و جعل وجوب إزالة النجاسه عن المسجد، غايه الأمر انه قد يتفق لبعض افراد المكلفين انه لا- يتمكن من الجمع بينهما في مقام الامتثال. و عليه فلا محاله لا يكون أحدهما فعلياً، لما عرفت من ان فعليه الحكم تتبع فعليه موضوعه- و هو القدره- في مفروض المقام

و حيث ان فعلية قدره بالإضافة إلى كلا الحكمين ممتنع على الفرض امتنعت فعلية كليهما معاً.

و من البديهي ان هذا المقدار من التنافي لا يمنع من جعلهما على نحو القضية الحقيقيه،لوضوح انه لو كان مانعاً فانما يكون من جهة انه يوجب كون جعلهما لغواً و من الواضح انه لا- يوجب ذلك باعتبار انه تناف اتفاقي في ماده شخص ما، و الموجب له إنما هو التنافي الدائمي و بالإضافة إلى جميع المكلفين، كما هو الحال في الضدين الذين ليس لهما ثالث، حيث لا يمكن للشارع إيجابهما معاً،فانه لغو محض،و صدوره من الحكيم محال،بل الحال كذلك في مطلق الضدين و لو كان بينهما ثالث كالقيام و القعود و السواد و البياض و ما شاكلهما،فانه لا يمكن للشارع إيجاب كليهما معاً في زمان واحد،و ذلك لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال أبداً من جهة ان التنافي بينهما أبدي،لا- اتفاقي.و عليه فإيجابهما لغو محض فلا يصدر من الحكيم.

و من هنا قد ذكرنا سابقاً ان التضاد بين الفعلين إذا كان دائماً كان دليل وجوب أحدهما معارضاً لدليل وجوب الآخر لا محاله،فالملاك الرئيس للدخول في باب التزاحم هو ان يكون التضاد بينهما اتفاقياً بمعنى انه كان في مورد دون آخر، و بالإضافة إلى مكلف دون مكلف آخر.و قد مر ان مثل هذا التنافي و التضاد لا يكون مانعاً عن الجعل أبداً.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان المنشأ الأساسي لهذا التنافي و التضاد انما هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مرحله الامتثال و الإطاعه اتفاقياً بعد ما كان قادراً على إتيان كل واحد من الفعلين في نفسه مع قطع النظر عن الآخر،و لكنه لم يقدر على الجمع بينهما في الخارج صدفة،لا من ناحيه المضاده بينهما دائماً،بل من ناحيه ان قدره الواحده لا تفيء لامتثال كليهما معاً.و عليه فلا محاله كان أعمالها في امتثال هذا موجبا لانتفاء فعلية ذاك بانتفاء موضوعه-و هو القدره-لا انه يوجب انتفاءه

مع بقاء موضوعه كما هو الحال في موارد المعارضه بين الدليلين، وقد ذكرنا غير مره ان الحكم يستحيل ان يقتضى وجود موضوعه، فلا هذا يقتضى وجود القدره و لا ذاك، لتقع المصادمه بين اقتضائهما إيجاد القدره، بل كل واحد منهما بالإضافة إلى إيجادها و تحققها في الخارج لا- اقتضاء. و عليه فيما ان المكلف قادر على امثال كل واحد منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا محاله يقتضى كل منهما إعمال القدره في امثاله، و حيث ان المكلف لا يقدر على امثال كليهما معاً فتقع المزامحه بين اقتضاء هذا لامثاله و اقتضاء ذاك.

و قد تحصل مما ذكرناه ان المنشأ الأساسى لوقوع التراحم بين تكليفين نقطتان:

الأولى- جعل الشارع كلا التكليفين معاً و فى عرض واحد، و لازم ذلك هو اقتضاء كل منهما لامثاله فى عرض اقتضاء الآخر له.

الثانيه- عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، فإذا تحققت هاتان النقطتان تحققت المزامحه بينهما لا محاله، و اما إذا انتفت إحدهما، كما إذا لم يجعل الشارع إلا أحدهما دون الآخر، أو كان المكلف قادراً على امثال كليهما معاً فلا مزامحه أصلاً.

و على أساس هذا البيان قد ظهر أمور:

الأول- ان المزامحه بين التكليفين إنما تكون بالإضافة إلى من لم يقدر على الجمع بينهما فى مقام الامتثال و اما مع القدره عليه فلا مزامحه بينهما أبداً بل كلا التكليفين يكون فعلياً من دون ايه منافاه بينهما.

الثانى- ان التراحم بين الحكمين انما هو فى مرتبه متأخره عن مرتبه جعلهما و هى مرتبه الامتثال و حكم العقل لزومه. و من هنا قلنا ان فى باب التراحم لا تنافى فى مقام الجعل أصلاً.

الثالث- ان ارتفاع أحد الحكمين فى باب التراحم و عدم فعليته مستند إلى ارتفاع موضوعه و عدم فعليته، لا إلى شىء آخر مع بقاء موضوعه، ليقع التنافى بينه و بين ذاك الشىء، و لأجل ذلك يجرى التراحم بين الحكمين المستفادين من آيتين

أو سنتين قطعيتين، وكذلك الحكم المستفاد من روايه و الحكم المستفاد من آيه من الكتاب أو سنه قطعيه، بل لا مناص من تقديم الروايه على الكتاب أو السنه القطعيه فى مقام المزاحمه إذا كانت واجده لإحدى مرجحات بابها.

لحد الآن قد تبين ان النقطه الرئيسه التى ينبثق منها التزاحم بين الحكمين بعد الفراغ من جعلهما إنما هى عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال و الفعلية، و اما مع التمكن فلا مزاحمه أصلاً.

و لكن لشيخنا الأستاذ-قده- فى المقام كلام، و هو ان التزاحم قد ينشأ من عدم قدره المكلف على الجمع بين الحكمين فى مقام الامتثال كما هو الغالب. و قد ينشأ من جهه أخرى غير ذلك.

اما الأول فقد قسمه-قده- على خمسة أقسام:

الأول- ما إذا كان عدم القدره اتفاقياً كما هو الحال فى التزاحم بين وجوب إنقاذ غريق و إنقاذ غريق آخر فيما إذا لم يقدر المكلف على إنقاذ كليهما معاً.

الثانى- ما إذا كان التزاحم من جهه وقوع التضاد بين الواجبين اتفاقاً، لما عرفت من ان التضاد بينهما إذا كان دائماً فيقع التعارض بين دليليهما فتكون المصادمه عندئذ فى مقام الجعل لا فى مقام الامتثال و الفعلية.

الثالث- موارد اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كانت هناك ماهيتان اتحدتا فى الخارج بنحو من الاتحاد كالصلاه و الغصب-مثلاً- بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الطبيعه إلى مشخصاتها فوقتئذ تقع المزاحمه بينهما، و هذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهيه واحده كإكرام العالم الفاسق المنطبق عليه إكرام العالم المحكوم بالوجوب، و إكرام الفاسق المحكوم بالحرمة، فان مورد الاجتماع على هذا يدخل فى باب التعارض دون التزاحم. و كذا إذا كانت هناك ماهيتان متعددتان بناء على سرايه الحكم من إحداهما إلى الأخرى، و سيأتى بيان ذلك تماماً فى بحث اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى.



الرابع- ما إذا كان الحرام مقدمه لواجب كما إذا توقف إنقاذ الغريق-مثلاً- أو نحوه على التصرف في مال الغير، هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائماً، وإلا فيدخل في باب التعارض، كما هو واضح.

الخامس- موارد التلازم الاتفاقي فيما إذا كان أحد المتلازمين محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة، و مثال ذلك استقبال القبلة و استدبار الجدى لمن سكن في العراق و ما شاكلة من البلاد، فانه لا- تلازم بينهما بالذات، فالتلازم انما يتفق بينهما لخصوص أهل العراق أو ما سامته من النقاط. و اما إذا كان التلازم دائماً فيدخل في باب التعارض.

و اما الثاني (و هو ما إذا كان التزاحم ناشئاً من شيء آخر لا من عدم قدره المكلف) فقد مثل بما إذا كان المكلف مالكا من الإبل بمقدار النصاب الخامس (و هو خمس و عشرون إبلا) الذي يجب فيه خمس شياه، ثم بعد مضي سته أشهر ملك ناقة أخرى فتحقق النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض، و على هذا فمقتضى أدله وجوب الزكاه هو وجوب خمس شياه بعد انقضاء سنه النصاب الخامس و وجوب بنت مخاض بعد تماميه حول النصاب السادس، و المكلف قادر على دفع كليهما معاً، و لم تنشأ المزاحمه من جهه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الامثال، بل هي ناشئه من ناحيه قيام الدليل من الخارج على ان المال الواحد لا يركى في السنه الواحد مرتين.

و للمناقشه فيما أفاده (قده)- هنا- مجال. اما ما ذكره من ان التزاحم الناشئ من ناحيه عدم قدره المكلف فينقسم إلى خمس أقسام فيرد عليه:

أولاً- انه لا أثر لهذا التقسيم أصلاً، و لا تترتب عليه أيه ثمره فيكون نظير تقسيم ان التزاحم قد يكون بين وجوبين، و قد يكون بين تحريمين، و قد يكون بين وجوب و تحريم. و هكذا، فلو كان مثل هذه الاعتبارات موجباً للقسمه لازدادت الأقسام بكثير كما لا يخفى.

و ثانياً-ان أصل تقسيمه إلى تلك الأقسام لا يخلو عن إشكال.و الوجه في ذلك هو ان القسم الثاني (و هو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن التضاد بين الواجبين اتفاقاً) داخل في القسم الأول (و هو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم القدره اتفاقاً) ضروره ان المضاده بين فعلين من باب الاتفاق لا- يمكن تحققها إلا- من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما في مقام الإتيان و الامتثال.و عليه فلا معنى لجعله قسماً ثانياً من التزاحم في قبال القسم الأول،بل هو هو بعينه.

و اما ما ذكره-قده-من ان المضاده بين الفعلين إذا كانت دائميه فتقع المعارضه بين دليلي حكميهما ففي غايه الصحه و المتانهِ في الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركه و السكون و ما شاكلهما،ضروره انه لا يعقل تعلق الأمر بهما حتى على نحو الترتب، كما تقدم.و اما في الضدين الذين لهما ثالث كالقيام و القعود و السواد و البياض و نحوهما فالأمر ليس كما أفاده.و ذلك لأن المعارضه في الحقيقه ليست بين نفس دليليهما، كما هو الحال في الضدين الذين لا ثالث لهما،و إنما هي بين إطلاق كل منهما و ثبوت الآخر.و عليه فلا- موجب إلا- لرفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده عند الإتيان بمتعلق الآخر،لوضوح انه لا معارضه بين أصل ثبوت الخطاب بهذا في الجملة و ثبوت الخطاب بذاك كذلك،و إنما تكون المعارضه بين إطلاق هذا و وجود الآخر و بالعكس،و هي لا توجب إلا رفع اليد عن إطلاق كل منهما لا عن أصله، فيكون إطلاق كل واحد منهما مترتباً على عدم الإتيان بالآخر.

و نتيجة ذلك هو الالتزام بالترتب من الجانبين أو الالتزام بالوجوب التخيري إلا فيما إذا علم بكذب أحدهما و عدم صدوره في الواقع،فعندئذ تقع المعارضه بينهما، فيرجع إلى قواعد باب التعارض.

و اما موارد اجتماع الأمر و النهي فان قلنا بالامتناع اما لدعوى سرايه النهي من متعلقه إلى متعلق الأمر،و اما لدعوى ان التركيب بينهما اتحادى فهي من صغريات مسأله التعارض دون التزاحم.و عليه فلا معنى للقول بالترتب فيها

أصلاً، و ان قلنا بالجواز و تعدد الجمع، فان كانت هناك مندوحه و تمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال فلا تراحم بينهما أصلاً، كما تقدم، و ان لم تكن هناك مندوحه فتقع المزاحمه بينهما لا محاله.

و لكن عندئذ يدخل هذا القسم في القسم الخامس، و لا يكون قسماً آخر في قبالة، بل هو من أحد مصاديقه، و سيأتي بيان كل واحد من هذه الأقسام بصوره مفصله إن شاء الله تعالى، و الغرض من التعرض هنا الإشارة إلى عدم صحه هذا التقسيم، و ان منشأ التراحم في جميع تلك الأقسام نقطه واحده و هي عدم قدره المكلف على الجمع بين متعلقى الحكمين في ظرف الامتثال و الإطاعه، كما اعترف-قده- بذلك. و من الواضح انه لا يفرق في هذا بين ان يكون التراحم بين واجبين متضادين من باب الاتفاق أو بين واجب و حرام سواء أ كانا متلازمين أو كان أحدهما متوقفاً على الآخر، فان الجميع بالإضافة إلى تلك النقطه على نسبه واحده.

و اما ما ذكره-قده- من ان التراحم قد لا ينشأ من جهه عدم قدره المكلف بل من جهه أخرى كالمثال المتقدم فهو غريب منه-قده- و ذلك لأن المثال المذكور و ما شاكلة داخل في باب التعارض، و ليس من باب التراحم في شيء.

و الوجه فيه هو ان ما دل على ان المال الواحد لا يزكى في السنه الواحده مرتين يوجب العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين أعنى بهما ما دل على وجوب خمس شياه على من ملك النصاب الخامس و مضى عليه الحول، و ما دل على وجوب بنت مخاض على من ملك النصاب السادس و مضى عليه الحول، و ان كان لا- تنافى بينهما بالذات و مع قطع النظر عما دل على ان المال الواحد لا- يزكى مرتين في عام واحد، فيكون نظير ما دل على وجوب صلاه الجمعة في يوم الجمعة، و ما دل على وجوب الظهر فيه فانه لا تنافى بين دليهما بالذات أصلاً، لتمكن المكلف من الجمع بينهما و لكن العلم الخارجى بعدم وجوب سته صلوات في يوم واحد أوجب التنافى بينهما، اذن فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، و لا مساس لأمثال هذا المثال بباب المزاحمه

أبدأ،و لذا لو لم يكن ذلك الدليل الخارجى لقلنا بوجوب كليهما معا من دون ايه منافاه و مزاحمه فى البين. و لكن العجب من شيخنا الأستاذ-قده- كيف غفل عن ذلك و ادخل المقام فى باب المزاحمه.

و نتيجه ما ذكرناه لحد الآن هى ان التزاحم بين تكليفين فى مقام الامتثال لا يعقل إلا من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى ذلك المقام و عليه فالتزاحم منحصر فى قسم واحد و لا ثانى له.

إلى هنا قد تم بصوره واضحه بيان كل من التزاحم فى الملاكات بعضها ببعض، و التزاحم فى الأحكام.و على ضوء ذلك البيان قد ظهر انه لا اشتراك بينهما أصلا لنتحتاج إلى بيان نقطه امتياز أحدهما عن الآخر.

و اما الجبهه الثانيه(و هى بيان حقيقه التعارض و أساسه الموضوعى)فقد ذكرنا ان التعارض هو تنافى مدلولى الدليلين فى مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات أو بالعرض.

و الأول-كما إذا دل دليل على وجوب شىء و دل دليل آخر على عدم وجوبه أو على حرمة،أو دل دليل على طهاره شىء و دل دليل آخر على نجاسته.و هكذا و أمثله ذلك فى الروايات و النصوص الوارده فى أبواب الفقه بشتى أنواعها كثيره جداً،بل هى خارجه عن حدود الإحصاء عاده.

و الثانى-كما إذا دل دليل على وجوب شىء و دل دليل آخر على وجوب شىء آخر أو على حرمة من دون تناف و مضاده بينهما أبداً فى مقام الجعل و التشريع لإمكان ثبوت كليهما معاً فى ذلك المقام.و لكن علمنا من الخارج بكذب أحدهما و عدم مطابقته للواقع من جهه قيام الإجماع أو الضروره أو نحوها على ذلك،و هذا العلم الخارجى أوجب التنافى و التعارض بينهما فى مقام الإثبات،و عدم إمكان الجمع بين ثبوت مدلوليهما فى مقام الثبوت و الواقع،و مثال هذا ما لو دل دليل على

وجوب الجمعة في يوم الجمعة تعييناً و دل دليل آخر على وجوب الظهر فيها كذلك، فانه لا تنافى و لا تضاد بين مدلولي هذين الدليلين أصلاً بالذات و الحقيقة، لمكان وجوب كلتا الصلاتين معاً في يوم الجمعة، و لا- يلزم منه أى محذور من التضاد أو التناقض، و لكن بما انا علمنا بعدم وجوب سته صلوات في يوم واحد يقع التعارض بين الدليلين في مقام الإثبات، فيدل كل واحد منهما بالدلاله الالتزاميه على نفى مدلول الآخر.

و من هذا القبيل التنافى بين ما دل على ان الواجب على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع في يومه هو الصلاه تماماً، و ما دل على ان الواجب عليه الصلاه قصرأ، حيث لا- تنافى بين مدلوليهما بالذات و الحقيقة، و لا- مانع من الجمع بينهما في نفسه، و التنافى بينهما إنما نشأ من العلم الخارجى بكذب أحدهما في الواقع و عدم ثبوته فيه من جهة عدم وجوب سته صلوات في يوم واحد، و لأجل ذلك يدل كل من الدليلين بالدلاله الالتزاميه على نفى مدلول الدليل الآخر.

و قد تحصل من ذلك ان النقطه الرئيسيه التي هي مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين بشتى اشكاله أى سواء أ كان بالذات و الحقيقة أو كان بالعرض و المجاز و سواء أ كان على وجه التباين أو العموم من وجه هي ان ثبوت مدلول كل منهما في مقام الجعل يقتضى رفع اليد عن مدلول الآخر و موجب لانتفائه في ذلك المقام مع بقاء موضوعه بحاله، لا بانتفائه، و من هنا يرجع جميع أقسام التعارض إلى التناقض حقيقه و واقعاً بمعنى ان ثبوت مدلول كل واحد منهما يستلزم عدم ثبوت مدلول الآخر اما بالمطابقه، و اما بالالتزام.

و على الجملة فملاك التعارض و التنافى بين الدليلين هو ما ذكرناه غير مره من ان كل دليل متكفل لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه في الخارج بنحو القضييه الحقيقه. هذا من جانب. و من جانب آخر انك قد عرفت في غير موضع ان نسبه الحكم إلى الموضوع في عالم التشريع كنسبه المعلول إلى العله التامه في

عالم التكوين، فكما يستحيل انفكاك المعلول عن علته التامه، فكذلك يستحيل انفكاك الحكم عن موضوعه.

فالتبجيه على ضوء هذين الجانبين هي انه إذا كان هناك دليل آخر يدل على نفي هذا الحكم عن موضوعه الثابت بحاله لا بانتفائه، فلا- محاله يقع التعارض و التكاذب بينه و بين دليله في مقام الإثبات و الدلاله، فان دليله يقتضى ثبوته لموضوعه على تقدير وجوده في الخارج، و ذاك يقتضى نفيه عن ذلك الموضوع على هذا التقدير. و من الواضح جداً ان الجمع بينهما غير ممكن لاستحاله الجمع بين الوجود و العدم في شيء واحد، و النفي و الإثبات في موضوع فارد.

و صفوه القول: ان التنافي بين الحكمين في مقام الجعل و الواقع بالذات أو بالعرض يوجب التنافي و التعارض بين دليليهما في مقام الإثبات و الدلاله و لأجل ذلك كان كل منهما في هذا المقام يكذب الآخر فلا يمكن تصديق كليهما معاً و الأخذ بهما، فلا محاله يوجب الأخذ بأحدهما رفع اليد عن الآخر و بالعكس-مثلا- الأخذ بالدليل الدال على وجوب القصر-مثلا-في المسأله المزبوره، أو على وجوب الجمعه في يوم الجمعه لا محاله موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على وجوب التمام، أو على وجوب الظهر، و الأخذ بالدليل الدال على جواز الجمع بين فاطميتين كما هو المشهور يوجب لا محاله رفع اليد عن الدليل الدال على عدم جواز الجمع بينهما. و هكذا.

و من ذلك يظهر ان التعارض بين الدليلين لا- يتوقف على تحقق موضوعهما في الخارج بل ثبوت كل منهما بنحو القضييه الحقيقيه يستلزم عدم ثبوت الآخر كذلك و كذبه في الواقع و مقام الجعل سواء أتتحقق موضوعهما في الخارج أم لم يتحقق، فان ملاك التعارض و أساسه الموضوعي كما عرفت هو عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً و ثبوته في مرحله الجعل و التشريع اما ذاتاً أو من ناحيه العلم الخارجي، بل قد يحتمل عدم ثبوت كليهما معاً كما لا يخفى، و كيف كان فعلى هذا الأساس ثبوت كل منهما على نحو القضييه الحقيقيه يستلزم لا محاله عدم ثبوت الآخر كذلك.

و قد تحصل مما ذكرناه ان منشأ التعارض أحد أمرين و لا ثالث لها:

الأول-المناقضه أو المضاذه بين نفس مدلولى الدليلين، و هذا هو الكثير فى الأدله و الروايات الوارده فى أبواب الفقه.

الثانى-العلم الخارجى بوحدته الحكم فى الواقع و مقام الجعل و عدم مطابقه أحدهما للواقع.

و اما الجهه الثالثه(و هى نقطه امتياز كبرى باب التراحم عن كبرى باب التعارض)فقد اتضح حالها من بيان حقيقه التراحم و التعارض. و ملخصه:ان النقطه الأساسيه فى كل من البابين تخالف ما هو النقطه الأساسيه فى الآخر.

اما فى باب التراحم فهى عدم قدره المكلف على الجمع بين الحكمين المتراحمين فى مقام الامتثال بلا ايه منافاه و مضاذه بينهما فى مقام الجعل أصلاً،فالتنافى بينهما إنما هو فى مرحله الفعلية و الامتثال،فان المكلف ان صرف قدرته فى امتثال هذا عجز عن امتثال ذاك،و ان عكس فبالعكس.

و يتفرع على تلك النقطه امران:

الأول-اختصاص التراحم بينهما بالإضافة إلى من كان عاجزاً عن امتثالهما معاً،و اما من كان قادراً على امتثالهما فلا مزاحمه بينهما بالإضافة إليه أبداً،فالمزاحمه فى ماده العاجز دون ماده القادر. و هذا واضح.

الثانى-ان انتفاء الحكم فى باب المزاحمه انما هو بانتفاء موضوعه-و هو القدره-لا انتفاؤه مع بقاء موضوعه بحاله.

و اما فى باب التعارض فهى التنافى و التعاند بين الحكمين فى مقام الجعل و الثبوت،و عدم إمكان جعل كليهما معاً،اما بالذات و الحقيقه،و اما من ناحيه العلم الإجمالى بعدم جعل أحدهما فى الواقع.

و نتيجته تلك النقطه امران:

الأول-عدم اختصاص التعارض بمكلف دون آخر و بزمان دون زمان،

بداهه ان استحاله اجتماع النقيضين أو الضدين لا تختص بشخص دون آخر، و بزمان دون زمان آخر، و بحاله دون حاله أخرى، و المفروض ان جعل كلا الحكمين معاً مستلزم للتناقض أو التضاد و هو محال.

الثاني- ان انتفاء الحكم في باب التعارض ليس بانتفاء موضوعه، و إنما هو بانتفاء نفسه مع ثبوت موضوعه بحاله.

فتحصل مما ذكرناه ان المناط في كل من البابين أجنبي عما هو المناط في الباب الآخر فلا جامع بين البابين أبداً.

و على هذا الأساس فالقول بان الأصل عند الشك هل هو التعارض أو التراحم لا مجال له أصلاً. و من هنا ذكر شيخنا الأستاذ-  
قده- ان هذا القول يشبه القول بان الأصل في الأشياء هل هي الطهاره أو البطلان في البيع الفضولي.

ثم انه لا- يخفى ان ما ذكرناه من افتراق التراحم و التعارض لا يبتنى على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء سواء فيها القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها أو في أنفسها، و القول بعدم التبعيه مطلقاً، كما هو مذهب الأشعري. و الوجه في ذلك ما عرفت من ان مسأله التراحم ترتكز على ركيزه واحده و هي عدم تمكن المكلف من الجمع بين التكاليفين المتوجهين إليه في ظرف الامتثال. و من الواضح انه لا- يفرق فيه بين ان يكون لهما ملاك في مورد المزاحمه أم لا؟ ضروره انه لا دخل لمسأله تبعيه الأحكام للملاكات بمسألتنا هذه و لا صله لإحدهما بالأخرى أبداً. و مسأله التعارض أيضاً ترتكز على ركيزه و هي تنافي الحكمين في مقام الجعل و الواقع. و من الواضح انها أجنبيه عن كون أحدهما ذا ملاك في مورد المعارضه أو لم يكن، بداهه انه لا دخل لوجود الملاك في أحدهما لوقوع التعارض بينهما. و هذا واضح جداً.

فما أفاده المحقق صاحب الكفايه- قده- من ابتناء مسأله التراحم على ان يكون المقتضى لكلا- الحكمين موجوداً في مورد المزاحمه، و مسأله التعارض على



ان يكون المقتضى لأحدهما موجوداً في مورد المعارضه لا يرجع إلى أصل صحيح و سيأتي تفصيله بشكل واضح في مسأله اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى.

و أما الجبهه الرابعه فيقع الكلام فيها في موردين:

الأول-فيما تقتضيه القاعده في المتعارضين.

الثاني-في مرجحاتهما.

أما المورد الأول-فقد ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح ان مقتضى القاعده سقوط المتعارضين عن الحجيه و فرضهما كأن لم يكونا. و الوجه في ذلك هو ان دليل الاعتبار لا يشمل كليهما معاً لاستحاله التعبد بالمتناقضين أو الضدين، فشموله لأحدهما المعين و ان لم يكن مانعاً في نفسه، إلا-انه معارض لشموله للآخر، حيث ان نسبته إلى كليهما على حد سواء و عليه فالحكم بشموله لهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، و أحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، فاذن يسقطان معاً فيرجع إلى العموم أو الإطلاق ان كان، و الا فيألى أصل عملي. و تمام الكلام في ذلك بصوره مشروحه في بحث التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

و أما المورد الثاني-فقد ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح ان مرجحات باب التعارض تنحصر بموافقه الكتاب أو السنه، و بمخالفه العامه، و ليس غيرهما بمرجح هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما من آيتين متعارضتين أو ظاهرين متعارضين أو إجماعين متعارضين، بل لا يعم فيما إذا كان أحد المتعارضين خبراً و الآخر إجماعاً مثلاً.

فالتتيجه ان هاهنا دعاوى ثلاث:

الأولى-انحصار المرجح بخصوص موافقه الكتاب أو السنه، و مخالفه العامه.

الثانيه-ان غيرهما من صفات الراوى و نحوها ليس بمرجح.

الثالثه-أن الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما.

أما الدعوى الأولى فلأنهما قد وردتا في صحيحه قطب الراوندى عن الصادق عليه السلام

إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذرّوه، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامه، فما وافق اخبارهم فذرّوه و ما خالف اخبارهم فخذوه» وقد ذكرنا هناك ان موافقه الكتاب و السنه، و مخالفه العامه من المرجحات، و ليستا في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه. كما تخيل المحقق صاحب الكفايه (قده) بدعوى ان ما ورد من الروايات من ان الخبر المخالف للكتاب زخرف و باطل أو لم نقله أو اضربوه على الجدار و نحو ذلك من التعبيرات دال على انه ليس بحجه، و كذا الحال في الخبر الموافق للقوم، فان الوثوق و الاطمئنان بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب الاطمئنان بان الخبر الموافق لهم اما غير صادر أو صدر تقيه.

و لكن قد ذكرنا هناك ان المراد بالمخالفه في تلك الروايات ما كان على نحو التباين أو العموم من وجه، فمثل هذا المخالف لم يمكن صدوره عن الأئمه عليهم السلام و اما المخالف على نحو العموم المطلق فلا إشكال في صدوره عنهم عليهم السلام، كيف و قد خصص به في كثير من الموارد عمومات الكتاب و السنه. و من الواضح جداً ان المراد من المخالفه في روايات الترجيح ليس المخالفه على النحو الأول، بل المراد منها المخالفه على النحو الثاني، و الا لم يكن بيانها مناسباً لمقام الترجيح، إذ المفروض انه عليه السلام كان في مقام بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر لا في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه.

و مما يؤيد ذلك انه لو كان المراد من المخالفه في تلك الطائفه هو المخالفه على النحو الأول لم يكن الخبر المشهور المخالف للكتاب أو السنه حجه في نفسه، و معه كيف يحكم عليه السلام بتقديمه على الخبر الشاذ الموافق للكتاب أو السنه كما هو مقتضى إطلاق المقبوله. و من ذلك يعلم ان هذه الطائفه ليست في مقام تمييز الحجه عن اللاحجه، و الا لم يكن معنى لتقديم الخبر المشهور المخالف على الشاذ الموافق، بل هي في مقام بيان المرجح لأحد المتعارضين على الآخر.

و أما ما ذكره من ان الخبر الموافق للقوم لا- يكون حجه مع وجود الخبر المخالف لهم فهو من الغرائب، ضروره ان مجرد وجود الخبر المخالف لهم لا- يوجب كون الموافق غير حجه، لأن الأحكام الموافقه لهم فى نفسها كثيره جداً. و عليه فيحتمل ان يكون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعى دون المخالف، و هذا واضح.

و أما الدعوى الثانيه فلأن الترجيح بغيرهما لم يرد فى دليل معتبر، و على تقدير وروده فى دليل معتبر ليس من جمله المرجحات- هنا- بيان ذلك: أما الشهرة لم تذكر فيما عدا المرفوعه و المقبوله اما المرفوعه فهى ضعيفه سنداً، بل غير موجوده فى الكتب المعتمره، و لذا ناقش فى سندها صاحب الحدائق- قده- الذى ادعى القطع بصدور الروايات الموجوده فى الكتب الأربعة، و غيرها من الكتب المعتمره و أما المقبوله فهى و ان كان الأصحاب يتلقونها بالقبول، الا انها أيضاً ضعيفه سنداً بعمر ابن حنظله حيث لم تثبت وثاقته، و مع الغرض عن سندها فالمذكور فيها هو الأخذ بالمجمع عليه. و من المعلوم ان المراد منه هو الخبر الذى أجمع الأصحاب على روايته عن المعصومين عليهم السلام، و صدوره منهم. و على هذا فالمراد منه هو الخبر القطعى الصدور، فاذن تقديمه على الشاذ ليس من باب الترجيح، كما هو ظاهر.

و من هنا يظهر حال صفات الراوى كالأعدليه و الأفقيه و الأوثقيه و نحوها أيضاً، فان الترجيح بها لم يذكر فى غير المقبوله و المرفوعه من الاخبار العلاجيه.

أما المرفوعه فقد عرفت حالها. و أما المقبوله فمع الغرض عن سندها لم تجعل الترجيح بالصفات من مرجحات الروايتين، و انما جعلت الترجيح بها من مرجحات الحكمين حيث قال عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما إلخ.

و أما الدعوى الثالثه فلان موضوع الترجيح فى الاخبار العلاجيه خصوص الخبرين المتعارضين، فالتعدى منهما إلى غيرهما يحتاج إلى دليل، و حيث لا دليل عليه فلا بد من الاقتصار عليهما، فان الدليل الخارجى مفقود على الفرض، و روايات الترجيح لا إطلاق فيها و لا عموم، فاذن لا يمكن رفع اليد عن مقتضى الأصل

الأولى فى غيرهما. و يأتى الكلام فى جميع ذلك فى بحث التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى بصورة مفصله، و الغرض من التعرض هنا بهذا المقدار الإشاره إلى ان مسأله التعارض كما تمتاز عن مسأله التراحم بذاتها كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها.

و اما الجهه الخامسه فيقع الكلام فيها فى نقطتين:

الأولى- ما هو مقتضى القاعده فى مسأله التراحم.

الثانيه- ما هو مرجحاتها.

أما النقطه الأولى، فمقتضى القاعده فيها التخيير مع قطع النظر عن مرجحات تلك المسأله. و الوجه فيه واضح و هو ان المانع عن الإتيان بالمتراحمين انما هو عدم قدره المكلف على امتثالهما معاً، و أما من ناحيه أخرى فلا مانع أصلاً. و عليه فيما ان المكلف قادر على إتيان أحدهما عند ترك الآخر يتعين عليه بحكم العقل، ضروره انه لم يعتبر فى الامتثال ما عدا قدره المكلف عليه فى ظرفه، و حيث انه قادر على امتثال أحدهما فلا يكون معذوراً فى تركه.

أو فقل ان فعليه كلا- التكليفين فى باب المزاحمه مستحيله، و فعليه أحدهما بفعله موضوعه و هو قدره المكلف على امتثاله ضروريه، فاذن يجب بحكم العقل امتثال هذا التكليف الفعلى، فإذا فرض عدم الترجيح لأحدهما على الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما، و انه مخير فى إعمال قدرته فى امتثال هذا و امتثال ذاك.

أما النقطه الثانيه، فقد ذكروا لها مرجحات:

المرجح الأول- ما ذكره شيخنا الأستاذ- قده- و هو كون أحد الواجبين مما لا بدل له و الآخر مما له بدل، فيقدم الأول على الثانى فى مقام المزاحمه، و هذا يتحقق فى أحد موضعين:

أحدهما ما إذا كان لأحد الواجبين بدل فى عرضه دون الآخر، كما إذا كان أحدهما واجباً تخييرياً، و الآخر واجباً تعينياً، ففى مثل ذلك إذا وقعت المزاحمه بين الواجب التعينى و بعض افراد للواجب التخييرى، قدم الواجب التعينى على

التخييري. و الوجه في ذلك واضح و هو ان وجوب الواجب التخييري لا- يقتضى لزوم الإتيان بخصوص الفرد المزاحم، و انما يقتضى لزوم الإتيان بالجامع بينه و بين غيره، و المفروض ان وجوب الواجب التعيني يقتضى الإتيان بخصوص ذلك الفرد المزاحم. و من المعلوم ان ما لا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء.

فالتتيجه ان في مقام المزاحمه بين التكليفين يقدم ما ليس له البدل على ماله البدل.

ثانيهما ما إذا كان لأحد الواجبين بدل في طوله دون الواجب الآخر. و قد مثل لذلك بما إذا وقع التراحم بين الأمر بالوضوء أو الغسل و الأمر بتطهير البدن للصلاه، و حيث ان للوضوء أو الغسل بدلاً و هو التيمم فلا يمكن مزاحمه أمره مع امر تطهير البدن فيقدم الأمر بالطهاره الخبثيه على الأمر بالطهاره الحديثيه، و ان كان الثاني أهم من الأول. و ذلك لما عرفت من ان ما لا اقتضاء فيه لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء.

و ذكر قده فرعا آخر أيضا لهذه الكبرى و هو: ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهاره الترايبه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه، كما إذا صار الوقت ضيقاً بحيث لو توضأ أو اغتسل لم يدرك من الركعات الا ركعه واحده. و اما إذا تيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل فيدرك تمام الركعات في الوقت، ففي مثل ذلك يقدم إدراك تمام الركعات في الوقت مع الطهاره الترايبه على إدراك ركعه مع الطهاره المائيه، لأن للصلاه مع الطهاره المائيه بدلاً و هو الصلاه مع الطهاره الترايبه، و اما للصلاه في الوقت فحيث انه لا بدل لها فتقدم على الصلاه مع الطهاره المائيه في مقام المزاحمه، لأن ماله البدل لا يصلح ان يزاحم مالا بدل له.

و قد يشكل في المقام بان لإدراك تمام الركعات في الوقت أيضاً بدل و هو إدراك ركعه واحده فيه بمقتضى الروايات الداله على ان من إدراك ركعه واحده في الوقت فقد أدرك تمام الصلاه، فاذن يدور الأمر بين واجبين لكل منهما بدل فلا وجه

لتقديم الأمر بالصلاه فى الوقت على الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه. و أجاب-قده-عن هذا الإشكال بان بدليه إدراك الركعه الواحده عن تمام الصلاه فى الوقت انما هى فى فرض عجز المكلف عن إدراك تمام الصلاه فيه، لا- مطلقاً و المفروض ان المكلف قادر على إدراك تمامها فيه. و عليه فلا موجب لسقوط الأمر بإتيان تمام الصلاه فى وقتها، فإذا لم يسقط فلا محاله يسقط الأمر بالصلاه مع الطهاره المائيه، لعجز المكلف عنها تشريعاً و ان لم يكن عاجزاً تكويناً و هذا كاف فى الانتقال إلى بدلها و هو الصلاه مع الطهاره التراييه، لما ذكرناه غير مره من ان الأمر بالطهاره المائيه مشروط بالتمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا، و لا يكفى التمكن العقلى فحسب.

و ملخص ما ذكرناه هو انه قدس سره طبق الكبرى الكليه و هى ان ما لا بدل له يقدم على ماله بدل فى مقام المزاحمه على فروع ثلاثه:

الأول- ان الواجب التخييرى إذا زاحم ببعض افراده الواجب التعيينى فيقدم التعيينى عليه و ان كان الواجب التخييرى أهم منه، كما إذا كان لشخص عشره دنانير و دار امرها بين ان يصرفها فى مئونه من تجب عليه مئونه و بين ان يصرفها فى كفاره شهر رمضان، و حيث ان لكفاره شهر رمضان بدلا و هو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبه مؤمنه فلا يمكن مزاحمه وجوبها لوجوب المئونه، فيقدم صرفها فى المئونه على صرفها فى الكفاره، لأن وجوب الكفاره لا يقتضى لزوم الإتيان بخصوص فردها المزاحم، و هذا بخلاف وجوب المئونه، فانه يقتضى لزوم الإتيان بخصوص ذلك الفرد.

الثانى- ما إذا كان عند المكلف مقدار من الماء لا يكفى للوضوء و تطهير البدن معاً فعندئذ يدور امره بين ان يصرفه فى الوضوء و يصلى مع البدن المتنجس و ان يصرفه فى تطهير البدن و يصلى مع التيمم، و بما ان للوضوء بدلا و هو التيمم فيتعين صرفه فى إزالة الخبث عن البدن، لأن ماله بدل لا يصلح لأن يزاحم ما لا بدل له.

الثالث- ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترابيه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه و بما ان للطهاره المائيه بدلا و هو الطهاره الترابيه، و لا- بدل للوقت فيتعين تقديم الوقت على الطهاره المائيه فيصلى فى الوقت مع الطهاره الترابيه.

أقول الكلام فيما ذكره-قده-يقع فى مقامين:الأول-فى أصل الكبرى التى ذكرها-قده-الثانى-فى الفروع التى ذكرها و انها هل تكون من صغريات تلك الكبرى أم لا.

اما المقام الأول، فلا إشكال فى أصل ثبوت الكبرى و ان ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل فيما إذا دار الأمر بينهما. و الوجه فيه ما عرفت من ان ما لا اقتضاء له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء، و كيف كان فالكبرى مسلمه.

و اما المقام الثانى فيقع الكلام فيه فى موارد:الأول فى الفرع الأول.الثانى فى الفرع الثانى.الثالث فى الفرع الثالث.

اما المورد الأول، فقد تبين مما قدمناه ان هذا الفرع و ما شاكلة ليس داخلا تحت كبرى مسأله التزاحم، لتجرى عليه أحكامه. و ذلك لما عرفت من ان التزاحم بين التكليفين الفعلين لا- يعقل الا- من جهه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال، فلو كان المكلف قادراً عليه فلا- مزاحمه بينهما أبداً، و المفروض- فيما نحن فيه-قدره المكلف على امتثال الواجب التعيينى و التخييرى معاً من دون أية مزاحمه نعم خصوص الفرد المزاحم للواجب التعيينى و ان كان غير مقدور للمكلف الا انه ليس بواجب على الفرض، و ما هو واجب- و هو الجامع بينه و بين غيره من الافراد مقدور له و لو من جهه القدره على بعض افراده.

أو فقل: ان ما هو مزاحم للواجب التعيينى ليس بواجب، و ما هو واجب ليس بمزاحم له. و من هنا قلنا انه لا- تزاحم بين الواجب الموسع و المضيق كالصلاه و الإزاله مثلا.

و الأصل فى جميع ذلك هو ما ذكرناه من ان التراحم لا ينشأ إلا من ناحيه عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين معاً، و اما إذا كان متمكناً منه فلا تراحم و لا تنافى بينهما أبداً.

و على هذا الأساس فالفرع المزبور أو ما شاكلة ليس من صغريات باب المزاحمه، لتطبق عليه الكبرى المتقدمه. فما أفاده-فده-من تطبيق تلك الكبرى عليه فى غير محله، لعدم كونه صغرى لها.

و اما المورد الثانى فيمكن المناقشه فيه من وجهين:

الأول-ان التراحم لا- يعقل ان يكون بين وجوب صرف الماء فى الوضوء أو الغسل بما هو و وجوب صرفه فى تطهير البدن أو الثوب كذلك، و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان الأوامر المتعلقة بالاجزاء و الشرائط جميعاً أوامر إرشاديه فترشد إلى جزئيتها و شرطيتها، و ليست بأوامر نفسيه. و من الواضح جداً ان المزاحمه لا- تعقل بين الأوامر الإرشاديه بما هى، لأن مخالفتها لا توجب العقاب، و موافقتها لا توجب الثواب، بل لا تجب موافقتها بما هى لتقع المزاحمه بين موافقه هذا و موافقه ذاك فى مقام الامتثال، و انما تعقل بين واجبين أو واجب و حرام نفسيين بحيث كان المكلف متمكناً من امتثال كل منهما فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر الا انه لم يتمكن من الجمع بينهما فى الامتثال.

و على هذا فالمزاحمه هنا لو سلمت فانما هى فى الحقيقه بين الصلاه مع الطهاره الحديثه و الصلاه مع الطهاره الخبيثه، فالتعبير عن ذلك بوقوع المزاحمه بين الطهاره الحديثه و الطهاره الخبيثه لا يخلو عن مسامحه واضحه، ضروره انه لا شأن لهما ما عدا كونهما من قيود الصلاه فلا معنى لوقوع المزاحمه بينهما فى نفسهما مع قطع النظر عن وجوب الصلاه.

و على الجمله فالمزاحمه بين اجزاء و شرائط الصلاه مثلاً- بعضها ببعض مع قطع النظر عن وجوبها مما لا- تعقل، ضروره انه لا وجوب لها مع قطع النظر عن وجوب



الصلاه. و على هذا فلا معنى لوقوع المزاحمه بين وجوب صرف الماء فى الوضوء أو الغسل مثلاً و وجوب صرفه فى تطهير البدن أو الثوب مع الغض عن وجوب الصلاه لعدم كونهما فى هذا الحال واجبين، لتقع المزاحمه بينهما، و اما مع ملاحظه وجوبها فالتراحم بين وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه و وجوب الصلاه مع طهاره البدن أو الثوب، فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه لتقديم الثانيه على الأولى بدعوى ان ما ليس له بدل يقدم على ماله بدل. و ذلك لفرض ان لكل واحده منهما بدلاً، فكما ان للصلاه مع الطهاره المائيه بدلاً و هو الصلاه مع الطهاره التراييه فكذلك للصلاه مع طهاره البدن أو الثوب بدل و هو الصلاه مع البدن أو الثوب النجس على المختار و عارياً على المشهور، فاذن لا يكون هذا الفرع أو ما شاكلة من صغريات الكبرى المتقدمه، و لا تنطبق تلك الكبرى عليه.

نعم لو كان التراحم بين وجوب صرف الماء فى الوضوء أو الغسل و وجوب صرفه فى تطهير البدن أو الثوب مع قطع النظر عن وجوب الصلاه لكان من صغريات تلك الكبرى و لكنك عرفت أن التراحم بينهما غير معقول.

الثانى- ان التراحم كما ذكرناه فى غير موضع انما يجرى بين واجبين نفسيين كالصلاه و الإزالة مثلاً أو بين واجب و حرام، و اما بين اجزاء و شرائط و جب واحد فلا يعقل جريان التراحم فيه.

و الوجه فى ذلك هو ان جميع تلك الاجزاء و الشرائط واجب بوجوب واحد على سبيل الارتباط ثبوتاً و سقوطاً، غايه الأمر ان الاجزاء بنفسها متعلقه لذلك الوجوب، و الشرائط باعتبار تقيدها بمعنى ان الوجوب تعلق بالاجزاء متقيده بتلك الشرائط. و من الواضح جداً ان ذلك الوجوب الواحد يسقط بتعذر واحد من تلك الاجزاء أو الشرائط بقانون ان الأمر بالمركب يسقط لا محاله بتعذر واحد من اجزائه أو شرائطه، لاستحاله تعلق الوجوب به فى ظرف تعذر أحد أجزائه أو قيوده، لأنه تكليف بالمحال فلا يصدر من الحكيم.

و على هذا فمقتضى القاعده سقوط الوجوب عن المركب كالصلاه و ما شاكلها عند تعذر جزء أو شرط منه، كما هو مقتضى كون اجزائه ارتباطيه، فاذا ثبت الوجوب للباقي يحتاج إلى دليل، و قد دل الدليل فى خصوص باب الصلاه على عدم السقوط و وجوب الإتيان بالباقي، فعندئذ بما ان فيما نحن فيه قد تعذر أحد قيدى الصلاه (هما الطهاره الحديثيه و الطهاره الخبيثيه) فمقتضى القاعده الأوليه سقوط وجوبها، فيحتاج وجوب الباقي إلى دليل، و الدليل موجود هنا، و هو ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال، بل يكفينا لإثبات عدم سقوطها فى المقام الروايات الخاصه الداله على وجوب الإتيان بها فى الثوب أو البدن المتنجس أو عاريا، و ما دل على لزوم الإتيان بالطهاره الترابيه مع تعذر الطهاره المائيه.

و عليه فيعلم إجمالاً يجعل أحد هذين الشرطين فى الواقع دون الآخر، اذن لا محاله يقع التعارض بين دليليهما، إذ لم يعلم ان أيهما مجعول فى هذا الحال فى مقام الثبوت و الواقع، فما دل على شرطيه الطهاره الحديثيه فى هذا الحال لا محاله معارض بما دل على شرطيه الطهاره الخبيثيه. و عليه فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ان لم يكن التعارض بينهما بالإطلاق، و إلا فيسقطان معاً، فلا تصل النوبه إلى الترجيح، فاذا ما معنى وقوع المزاحمه بينهما، بداهه ان المزاحمه بين تكليف و تكليف آخر فرع ثبوتهما فى الواقع و مقام الجعل من دون أى تناف فى البين لتقع المزاحمه بين امثال هذا و امثال ذاك.

و على الجملة فالامر المتعلق بالصلاه الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط قد سقط لا محاله بتعذر واحد من شرطيهما (هما الطهاره الحديثيه و الطهاره الخبيثيه) بمقتضى القاعده الأوليه، غايه ما فى الباب قد دل دليل من الخارج على وجوب الباقي من الاجزاء و الشرائط. و من الواضح جداً ان هذا الوجوب غير الوجوب الأولى المتعلق بالواحد و التمام، فانه قد سقط من ناحيه تعذر المركب. و من المعلوم ان جزئيه الاجزاء و شرطيه الشرائط قد سقطتا بتبع سقوطه لا محاله، ضروره استحاله

بقاء الأمر الانتزاعي في ظرف سقوط منشأه.

و عليه فالجزئيه و الشرطيه للاجزاء و الشرائط الباقيتين لا محاله مجعولتان بجعل ثانوى و بدليل خارجى الدال على وجوب الباقي و عدم سقوطه. و يعلم من ذلك-طبعاً- ان المجعول فى المقام شرطيه أحد الأمرين فى الواقع اما شرطيه الطهاره الحديثيه، و اما شرطيه الطهاره الخبثيه، فشرطيه كليتهما غير معقوله لفرض عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، فلا- يمكن ان يتعلق الأمر بالمركب منهما، فلا محاله يكون المجعول شرطيه إحداهما لا محاله و نتيجته ذلك ان المورد غير داخل فى كبرى التراحم.

و خلاصه ما ذكرناه هي ان الكبرى المتقدمه و ان كانت مسلمه، إلا انها لا تنطبق على هذا الفرع و ما يشبهه، بل قد عرفت انه غير داخل فى كبرى مسأله التراحم فضلاً عن تلك الكبرى.

و اما المورد الثالث (و هو ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترايبيه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه) فيرد عليه بعينه ما أوردناه على المورد الثانى من الوجهين.

اما أولاً فلما عرفت من انه كما ان للصلاه مع الطهاره المائيه بدلا و هو الصلاه مع الطهاره الترايبيه فكذلك لإدراك تمام الصلاه فى الوقت بدل و هو إدراك ركعه واحده منها فى الوقت، فاذا لا تنطبق الكبرى المزبوره عليه.

و أما ثانياً فلما عرفت من أن التراحم لا- يجرى بين اجزاء واجب واحد أو شرائطه فإذا تعذر على المكلف الجمع بين الطهاره المائيه و الوقت فمقتضى القاعده الأوليه سقوط الأمر بالصلاه، فلو كنا نحن و الحال هذه لم نقل بوجوب الباقي من الاجزاء و الشرائط، و لكن الدليل الخارجى قد دلنا على وجوب الباقي و عدم سقوط الصلاه بحال.

و من ذلك يعلم إجمالاً يجعل جزئيه أحدهما فى الواقع و حيث انه مردد بين

الطهاره المائيه و الوقت فتقع المعارضه بين دليلهما فالنتيجه ان هذا الفرع أيضا ليس من صغريات الكبرى المتقدمه.

و قد تحصل مما ذكرناه ان ما ذكره-قده-من الفروع الثلاثه ليس شىء منها صغرى للكبرى التى ذكرها، و هى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل و لا تنطبق تلك الكبرى على شىء منها.

نعم النتيجه فى الفرع الأخير بعينها هى النتيجه التى ذكرها-قده-و هى تقديم ما لا بدل له على ماله بدل-و لكن بملاك آخر، لا بالملاك الذى أفاده.

بيان ذلك هو ان الله تعالى جعل فى كتابه العزيز للصلوات الخمس أوقاتاً خاصه بحسب المبدأ و المنتهى بقوله: «و أقيموا الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» و قد وردت فى الروايات ان وقت صلاتى الظهرين من دلوك الشمس إلى غروبها، و وقت العشاءين من الغروب إلى غسق الليل، و وقت صلاه الصبح من أول الفجر إلى طلوع الشمس، فهذه هى أوقات الصلوات الخمس، و لا- يرضى الشارع بتأخيرها عنها أنا ما، بل هى غير مشروعه فى ما عدا تلك الأوقات، الا فيما إذا قام دليل خاص على المشروعيه كما فى القضاء أو نحوه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه تعالى قد جعل الطهاره من الحدث شرطاً مقوماً لها بقوله: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و ان كنتم جنباً فاطهروا و ان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً» فجعل فى هذه الآيه المباركه الطهاره من الحدث شرطاً للصلاه، و قد ذكرنا انها من أركان الصلاه و بانتفائها تنفى، و لذا ورد ان الصلاه على ثلاثه أثلاث ثلث منها الركوع و ثلث منها السجود و ثلث منها الطهور.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الطهاره شرط لتلك الصلوات التى عينت لها أوقات معينه، و انه يجب على المكلف الإتيان بها فى تلك الأوقات مع الطهاره المائيه ان كان واجداً للماء، و مع الطهاره التراييه ان كان فاقداً لها و قد ذكرنا

غير مره ان المراد من وجدان الماء وجوده الخاص، و هو ما إذا تمكن المكلف من استعماله عقلا و شرعا، و ذلك بقريته داخله و خارجيه.

أما القرينه الداخليه فهى ذكر المريض فى الآيه المباركه، فان الماء غالباً موجود عنده، و لكنه لا يتمكن من استعماله عقلا أو شرعا.

و أما القرينه الخارجيه فهى عده من الروايات الداله على ذلك. و على هذا فان تمكن المكلف من استعمال الماء عقلا و شرعا فهو واجد له، و وظيفه الواجد الوضوء أو الغسل، و ان لم يتمكن من استعماله عقلا- أو شرعا فهو فاقد له، و وظيفه الفاقد التيمم، فالآيه المباركه فى مقام بيان ان المكلف على نوعين: الواجد و الفاقد و لا- ثالث لهما. و من الواضح ان التقسيم قاطع للشركه.

و عليه فإذا ضمنا ما يستفاد من هذه الآيه المباركه بضميمه القرائن الداخليه و الخارجيه إلى ما يستفاد من الآيه الأولى بضميمه الروايات الوارده فيها من ان لكل صلاه وقتاً خاصاً تجب فى ذلك الوقت الخاص لا فيما عداه، فالنتيجه هى ان المكلف إذا تمكن فى ذلك الوقت من استعمال الماء عقلا و شرعا فهو واجد له و وظيفته عندئذ الوضوء أو الغسل، و ان لم يتمكن فيه من استعماله عقلا أو شرعا فهو فاقد له، و وظيفته حينئذ التيمم.

و من هنا قلنا ان المراد من عدم الوجدان فى الآيه المباركه عدم الوجدان بالإضافه إلى الصلاه التى قام المكلف إلى إتقانها، لا مطلقاً فلو لم يتمكن المكلف من إيقاع الصلاه فى وقتها مع الطهاره المائيه فهو غير واجد بالإضافه إلى الصلاه، و ان كان واجداً بالإضافه إلى غيرها. و على هذا بما ان فيما نحن فيه لا- يتمكن المكلف من إيقاع الصلاه فى وقتها مع الطهاره المائيه من جهه ضيق الوقت يتعين عليه إيقاعها فيه مع الطهاره الترابيه.

و هذه النتيجه نتيجه ضم هذه الآيه أعنى بها آيه الوضوء إلى الآيه الأولى، مع ملاحظه القرائن و النصوص الوارده فى أطرافهما.

و على هذا الأساس تبين انه إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره التراييه و إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه فيقدم الأول على الثانى.

و الوجه فيه ما عرفت من ان المستفاد من الآيتين المباركتين بعد ضم إحداهما إلى الأخرى مع ملاحظه القرائن و الروايات الوارده فى المقام هو ان الواجب على المكلف إيقاع تمام الصلاه فى الوقت مع الطهاره المائيه فى فرض وجدان الماء، و مع الطهاره التراييه فى فرض فقد انه، و لا يجوز تأخيرها عن وقتها أصلاً، فلو أخرها عنه و لو بمقدار ركعه واحده لبطلت لا محاله، بل إتيانها عندئذ بقصد الأمر تشريع و محرم، ضروره سقوط الأمر المتعلق بها فى الوقت، فيحتاج و جوبها فى هذا الحال إلى امر آخر. و على هذا فإذا فرضنا ان الوضوء أو الغسل موجب لتفويت الوقت أو تفويت مقدار منه بحيث لا يقدر على إدراك تمام الصلاه فى مقدار آخر منه فلا يجوز و لا يكون مشروعاً. و عليه فلا محاله تنتقل وظيفته إلى التيمم، لعدم تمكنه وقتئذ من الوضوء أو الغسل شرعاً، و ان تمكن عقلاً، هذا بحسب ما تقتضيه القاعده الأوليه.

و اما بحسب النصوص فان جمله منها و ان دلت على ان إدراك ركعه واحده من الصلاه فى الوقت بمنزله إدراك تمام الركعات، إلا ان الظاهر منها - بمقتضى الفهم العرفى - اختصاص ذلك بمن لم يتمكن من إتيان تمامها فى الوقت، و اضطر إلى التأخير إلى زمان لا - يبقى من الوقت الا بمقدار إدراك ركعه واحده، فالشارع جعل لمثله إدراك ركعه واحده بمنزله إدراك تمام الركعات إرفاقاً و توسعه له، و أما من تمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت، و لكنه أخر باختياره و إرادته إلى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار إتيان ركعه واحده فيه فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات، ضروره انها لم تكن فى مقام بيان الترخيص و التوسعه للمكلفين فى تأخير صلواتهم إلى ان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعه واحده منها.

و على الجملة فلا شبهه فى ظهور الروايات فى اختصاص هذا الحكم بغير المتمكن من أداء تمام الصلاة فى الوقت، و ان الشارع جعل هذا توسعه له، و ان إدراكه ركعه واحده فى الوقت بمنزله إدراكه تمام الركعات فيه، بل يمكن استظهار ذلك أعنى الاختصاص بالمضطر و بغير المتمكن من نفس التعبير بكلمه «أدرك» حيث انه يظهر من موارد استعمالات هذه الكلمه انها تستعمل فيما إذا لم يتمكن الإنسان منه ابتداء، ثم بعد الفحص و الطلب تمكن منه، كما إذا طالب أحد غريمه ثم وجده فيقال انه أدرك غريمه، و اما إذا لم يطالبه، و لكنه صادفه من باب الاتفاق فلا- يقال انه أدركه، بل يقال انه صادف غريمه، أو إذا نظر فى مسأله علميه-مثلا- و بعد النظر و الدقه وصل إلى ما هو المقصود منها فيقال انه أدرك المقصود. و اما إذا خطر بباله صدقه و من دون تفكر و نظر فلا يقال انه أدركه.. و هكذا.

و فى المقام قوله عليه السلام- من أدرك ركعه واحده من الغداه فى الوقت فقد أدرك تمام الركعات- ظاهر فى اختصاص الحكم بغير المتمكن، و أما من تمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت، و لكنه أخرها باختياره و إرادته إلى زمان لا يسع الوقت الا بمقدار ركعه واحده فلا يصدق عليه انه أدرك ركعه واحده فى الوقت ليكون مشمولاً للروايه، لما عرفت من ان كلمه أدرك بحسب موارد استعمالها انما تستعمل فى وجدان شىء بالاجتهاد و الطلب فلا تصدق على وجدانه صدقه و من باب الاتفاق. و كيف ما كان فلا- إشكال فى ظهور الروايات فيما ذكرناه، و هى و ان كانت اثنتان منها ضعيفه الا ان واحده منها موثقه [١] و هى كافيه لإثبات المسأله.

و على أساس هذا البيان قد ظهر ان هذه الروايات أجنبية عن مقامنا تماماً و لا يدل شىء منها على تقديم إدراك ركعه مع الطهارة المائيه على إدراك تمام الركعات مع الطهارة الترابيه.

و الوجه فى ذلك ما عرفت الآن من اختصاص موضوع تلك الروايات بخصوص المضطر و غير المتمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت. هذا من جانب.

و من جانب آخر قد تقدم ان المستفاد من الآيتين المتقدمتين بضميمه الروايات و النصوص الوارده فى المسأله هو ان المكلف ان تمكن فى الوقت من الطهارة المائيه فوظيفته الطهارة المائيه و ان لم يتمكن منها فوظيفته الطهارة الترابيه.

فالتتيجه على هدى هذين الجانبين هى ان المكلف ان لم يتمكن من إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهارة المائيه لضيقه و تمكن من إدراك تمامها مع الطهارة الترابيه كان المتعين هو الثانى، و الروايات المزبوره كما عرفت مختصه بالمضطر و غير المتمكن من إدراك التمام، و المفروض فى المقام انه متمكن من إدراكه، غايه الأمر مع الطهارة الترابيه دون المائيه.

و من الواضح جداً انه لا يفرق فى التمكن من الصلاه فى الوقت بين ان يكون مع الطهارة المائيه و ان يكون مع الطهارة الترابيه، و على كلا التقديرين فلا يكون مشمولاً لتلك الروايات لاختصاصها كما مر بغير المتمكن مطلقاً و لو مع



الطهاره الترابيه، كما هو مقتضى إطلاقها، فاذن لا دوران في المقام لرجع إلى المرجح، و نقدم ما ليس له بدل على ما له بدل.

فما أفاده شيخنا الأستاذ -قده- من دوران الأمر بين إدراك ركعه واحده في الوقت مع الطهاره المائيه، و إدراك تمام الركعات فيه مع الطهاره الترابيه لا موضوع له أصلا.

و نتيجة ما ذكرناه لحد الآن هي ان ما ذكره -قده- من الفروع الثلاثه ليس شىء منها صغرى للكبرى المتقدمه و هي تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل.

ثم ان من الغريب ما عن بعض المحدثين في المقام من الحكم بسقوط الصلاه في هذا الفرض بدعوى انه فاقد للطهورين اما الطهاره المائيه من الوضوء أو الغسل فلا يتمكن منها، لأنها توجب تفويت الصلاه عن الوقت و هو غير جائز، و اما الطهاره الترابيه فغير مشروع، لأن مشروعيتها منوطه بفقدان الماء و عدم وجدانه، و المفروض -هنا- ان المكلف واجد للماء، اذن تسقط الصلاه عنه باعتبار انه فاقد للطهورين.

و وجه غرابته ما ذكرناه في غير مورد من ان المراد من الوجدان ليس وجوده الخارجى، بل المراد منه من جهة القرائن الداخليه و الخارجيه وجوده الخاص، و هو ما تمكن المكلف من استعماله في الوضوء أو الغسل عقلا و شرعا، و في المقام بما انه لا يتمكن من استعماله شرعا، لأجل انه يوجب تفويت الوقت و هو غير جائز فلا محاله تنتقل وظيفته إلى التيمم.

و على الجملة فقد تقدم ان المكلف مأمور بالصلاه في أوقاتها بمقتضى الآيات و الروايات و ان تلك الصلاه مشروطه بالطهاره المائيه في فرض التمكّن منها عقلا و شرعا، و بالطهاره الترابيه في فرض فقدان الماء و عدم التمكّن من استعماله عقلا أو شرعا و فيما نحن فيه بما ان المكلف لا- يتمكن- من جهة المحافظه على الصلاه في وقتها- من الطهاره المائيه، فتجب عليه الطهاره الترابيه، ضروره ان مشروعيه الطهاره

الترايبه انما هي من جهه المحافظه على الوقت،و إلا لتمكن المكلف من استعمال الماء فى زمان لا محاله.

و عليه فلا معنى لما ذكر من كونه واجداً للماء فلا يكون مأموراً بالتيمم.هذا تمام الكلام فى دوران الأمر بين جزءين أو شرطين أو شرط و جزء لواجب واحد و اما إذا دار الأمر بين جزء أو شرط و واجب آخر كما إذا كان عند المكلف ماء لا يكفى الوضوء و لرفع عطش نفسه أو من هو مشرف على الهلاك معاً،ففى مثل ذلك و ان وقعت المزامحه بين وجوب صرف هذا الماء فى الوضوء أو الغسل و وجوب صرفه فى واجب آخر،إلا-ان تقديم صرفه فى واجب آخر كرفع العطش أو نحوه على صرفه فى الوضوء أو الغسل ليس من جهه ما ذكره شيخنا الأستاذ-فده-من تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل،و بما ان الوضوء أو الغسل له بدل و هو التيمم فيقدم عليه الواجب الآخر،بل من ناحيه ما ذكرناه غير مره من ان المراد من الوجدان فى الآيه المباركه المأخوذ فى موضوع وجوب الوضوء أو الغسل ليس مطلق وجوده فى الخارج،بل المراد منه بمعونه القرائن الخارجيه و الداخليه وجوده الخاص و هو ما تمكن المكلف من استعماله عقلاً و شرعاً،و لا يكفى التمكّن العقلى فحسب.

و على هذا فيما ان المكلف مأمور بصرف هذا الماء فى واجب آخر لم يعتبر فيه شىء ما عدا قدره عليه تكويناً فلا محاله يكون عاجزاً عن صرفه فى الوضوء أو الغسل،فاذن تنتقل وظيفته إلى التيمم.

فالنتيجه ان وجه تقديم وجوب صرف الماء فى واجب آخر على وجوب صرفه فى الوضوء أو الغسل ما ذكرناه من ان المكلف فى هذا الحال غير واجد للماء و وظيفته حينئذ بمقتضى الآيه المباركه هي التيمم لا غيره،لا ما أفاده شيخنا الأستاذ-فده-.

و قد تلخص مما ذكرناه ان هذا الفرع أيضا ليس من صغريات الكبرى المتقدمه.

ما إذا كان أحد الواجبين المتزامين مشروطاً بالقدره شرعاً و الآخر عقلاً فيقدم ما كان مشروطاً بالقدره عقلاً على ما كان مشروطاً بالقدره شرعاً. و بيان ذلك ان الحكمين المتزامين لا يخلوان من ان يكون أحدهما مشروطاً بالقدره شرعاً دون الآخر، و ان يكون كلاهما مشروطاً بالقدره شرعاً أو عقلاً، فهذه أقسام ثلاثة:

اما القسم الأول و هو ما كانت القدره مأخوذه في أحدهما شرعاً دون الآخر فقد ذكر شيخنا الأستاذ -قده- ان الواجب المشروط بالقدره عقلاً يقدم على الواجب المشروط بها شرعاً.

و أفاد في وجه ذلك ان ملاك الواجب المشروط بالقدره عقلاً حيث انه تام لا قصور فيه أصلاً فلا مانع من إيجابه بالفعل، فإذا كان وجوبه فعلياً فلا محاله يكون موجباً لعجز المكلف عن الإتيان بالواجب الآخر و مانعاً عن ثبوت الملاك له لتوقفه على القدره عليه عقلاً و شرعاً على الفرض و هذا بخلاف الواجب المشروط بالقدره عقلاً فان ثبوت الملاك له لا يتوقف على شيء ما عدا القدره عليه عقلاً و المفروض انها موجوده فاذن ليس لوجوبه بالفعل ايه حاله منتظره أصلاً.

و على الجملة فالواجب المشروط بالقدره شرعاً يتوقف وجوبه فعلاً على تماميه ملاكه، و المفروض انها تتوقف على عدم فعليته الواجب الآخر و مع فعليته ذاك الواجب لا ملاك له، لعدم القدره عليه عندئذ شرعاً، و المفروض ان القدره الشرعيه دخيله في ملاكه، اذن لا وجوب له فعلاً، ليكون مزاحماً مع الواجب المشروط بالقدره عقلاً.

و من ذلك يتقدم الواجب المشروط بالقدره عقلاً في مقام المزاحمه على الواجب المشروط بالقدره شرعاً، و لو كان أهم منه لما عرفت من عدم تماميه ملاكه و عدم تحقق موضوعه، و هو القدره شرعاً، مع فعليته وجوب ذلك الواجب. و من الواضح انه لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدره شرعاً أهم منه أولاً

كما انه لا فرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه، فان ملاك التقدم فى جميع هذه الصور واحد، و هو ان وجوب الواجب المشروط بالقدره عقلاً بصرف تحققه و وجوده رافع لموضوع وجوب الواجب الآخر، و معه لا ملاك له أصلاً.

و من هنا أنكر-قده-جريان الترتب فى أمثال هذه الموارد.

أقول:قد حققنا سابقاً انه لا مانع من جريان الترتب فى أمثال هذه الموارد و ما أفاده-قده-من عدم الجريان فيها لا أصل له أبداً، و لذا قلنا هناك انه لا فرق فى جريانه بين ان تكون القدره المأخوذه فى الواجب عقليه أو شرعيه، كما تقدم ذلك بشكل واضح، فلا حاجه إلى الإعادة.

و اما ما ذكره-قده-هنا من ان الواجب المأخوذ فيه القدره عقلاً يتقدم على الواجب المأخوذ فيه القدره شرعاً فى مقام المزاحمه و ان كان صحيحاً و لا مناص من الالتزام به، الا ان ما أفاده-قده-فى وجه ذلك غير تام، و هو ان ملاك الواجب المشروط بالقدره عقلاً تام، و لا قصور فيه، فاذن لا مانع من إيجابه فعلاً، و ملاك الواجب المشروط بالقدره شرعاً غير تام، فلا يمكن إيجابه فعلاً.

و وجه عدم تماميته هو ما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام أصلاً مع قطع النظر عن ثبوتها. و عليه فلا طريق لنا إلى استكشاف ان الواجب المأخوذ فيه القدره عقلاً واجد للملاك فى مقام المزاحمه، و الواجب المأخوذ فيه القدره شرعاً فاقد له، لينتج من ذلك ان وجوب الأول فعلى دون الثانى.

أضف إلى هذا ان تقديم أحد المتزاحمين على الآخر بمرجح لا يرتكز بوجهه نظر مذهب دون آخر، بل يعم جميع المذاهب و الآراء، ضروره عدم اختصاص البحث فى مسأله التزاحم بوجهه نظر مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه، بل يعم البحث عنها ووجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب

الأشعري المنكر لتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد الواقعتين. و على هذا فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-من جعل التقديم مبنياً على وجهه نظر مذهبنا.

اما ان أصل الحكم بالتقديم فى هذه الموارد صحيح فلأجل انه لا مانع من فعلية وجوب ما هو المشروط بالقدره عقلا فى مقام المزاحمه مع الواجب المشروط بالقدره شرعا، لفرض انه غير مشروط بشىء ما عدا القدره التكوينية عليه، و هى موجوده، و هذا بخلاف وجوب ما هو المشروط بالقدره شرعا، فان المانع من فعلية وجوبه موجود، و هو فعلية وجوب ذاك الواجب، لفرض انها توجب عجز المكلف عن الإتيان به فى الخارج. و عليه فلا يكون قادراً عليه، و مع انتفاء القدره ينتفى الوجوب لا محاله، لاستحاله بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه. هذا هو وجه التقديم فى تلك الموارد، و ترى انه لا يبتنى على وجهه نظر مذهب دون آخر.

و لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب المشروط بالقدره شرعا أهم منه أو لا يكون أهم كما انه لا يفرق بين ان يكون متأخراً عنه زماناً أو مقارناً معه أو متقدماً عليه، فان ملاك التقديم فى الجميع واحد، و هو ان وجوب الإتيان بالواجب الآخر فعلا-أو وجوب التحفظ عليه فى ظرفه كذلك لثلا يفوت-مانع عنه و موجب لعجز المكلف عن امثاله تشريعاً.

و أما القسم الثانى و هو ما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدره شرعا، فلا يخلو من أن يكون أحدهما أسبق من الآخر زماناً أم لا.

اما الأول فيقدم فيه ما كان الأسبق من الآخر زماناً فى الفعلية و تحقق موضوعه فى الخارج. و ذلك لأن ما كان متقدماً بالزمان على غيره صار فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً و هو القدره عليه تكوينياً و تشريعاً، اما تكوينياً فظاهر و اما تشريعاً فلأجل ان الرفع للقدره الشرعيه فى المقام ليس الا-وجود خطاب إلزامى فعلى فى عرضه يقتضى الإتيان بمتعلقه، فانه يوجب عجز المكلف عن امثاله تشريعاً فينتفى بانتفاء موضوعه و المفروض عدم وجود خطاب كذلك، فاذا لا مانع من فعليته أصلاً، و مثاله ما إذا وقع

التزاحم بين القيام في صلاة الصبح-مثلا-و القيام في صلاة الظهر بان لا يقدر المكلف على الجمع بينهما في الخارج، فلو صلى صلاة الصبح قائماً فلا يقدر على القيام في صلاة الظهر، وان ترك القيام في صلاة الصبح فيقدر عليه في صلاة الظهر، ففي مثل ذلك لا إشكال في وجوب تقديم القيام في صلاة الصبح على القيام في صلاة الظهر، ولا يجوز تركه فيها تحفظاً على قدره عليه في صلاة الظهر.

و الوجه فيه واضح و هو ان وجوب صلاة الصبح مع القيام فعلى عليه بفعله موضوعه و هو قدرته على إتيانها قائماً عقلاً و شرعاً و عدم مانع في البين، لأن وجوب صلاة الظهر قائماً في ظرفه ليس بفعل في هذا الحين، ليكون مانعاً منه فانه انما يصير فعلياً بعد دخول الوقت. و من الواضح جداً انه لا يجوز ترك الواجب الفعلي مقدمه لحفظ القدره على إتيان الواجب في ظرفه.

فالنتيجة انه كلما وقع التزاحم بين واجبين طوليين بان يكون أحدهما متقدماً على الآخر زماناً فلا إشكال في تقديم السابق على اللاحق، و لا يفرق فيه بين ان يكون الواجب اللاحق أهم من السابق أم لا، فان الملاك في الجميع واحد، و هو ان الواجب اللاحق حيث انه لا يكون فعلياً في هذا الحال فلا يكون مانعاً عن فعله وجوب السابق. و عليه فلا يجوز ترك صلاة الصبح في وقتها قائماً مقدمه لحفظ القدره على صلاة الظهر كذلك. و هذا واضح.

و لكن ذكر شيخنا الأستاذ-قده-ان هذا المرجح انما يكون مرجحاً فيما إذا لم يكن هناك جهة أخرى توجب تقديم أحد الواجبين على الآخر و لو كان متأخراً عنه زماناً، و مثل لذلك بما إذا وقعت المزاحمة بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالندى أو ما شابهه، فان الندى و ان كان سابقاً بحسب الزمان على أشهر الحج، كمن نذر في شهر رمضان-مثلاً-المبيت ليله عرفه عند مشهد الحسين عليه السلام و بعد ذلك عرضت له الاستطاعة، فانه مع ذلك يقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالندى.

و أفاد في وجه ذلك ان وجوب الوفاء في أمثال هذه الموارد مع اشتراطه

بالقدره شرعا مشروط بعدم استلزامه تحليل الحرام أيضا، والوفاء بالنذر هنا حيث انه يستلزم ترك الواجب في نفسه، مع قطع النظر عن تعلق النذر به فلا- تشمله أدله وجوب الوفاء به، فاذن ينحل النذر بذلك، و يصير وجوب الحج فعليا رافعا لموضوع وجوب الوفاء بالنذر و ملاكه.

ثم أورد على نفسه بان وجوب الوفاء بالنذر غير مشروط بالقدره شرعا.

و عليه فلا وجه لتقديم وجوب الحج المشروط بالقدره شرعا في لسان الدليل عليه و لو سلمنا ان وجوب الوفاء أيضا مشروط بها، الا- انه لا وجه لتقديم وجوب الحج على وجوبه، لفرض ان كل واحد منهما صالح لأن يكون رافعا لموضوع الآخر في حد نفسه، و لكن النذر من جهه تقدمه زمانا يكون رافعا للاستطاعه.

و أجاب عن الإشكال الأول بان وجوب الوفاء تابع لما تعلق به النذر سعه و ضيقا. و من المعلوم ان النذر تعلق بالفعل المقذور، ضروره ان حقيقته عباره عن الالتزام بشيء لله تعالى. و من الطبيعي ان العاقل الملتفت لا يلتزم بشيء خارج عن اختياره و قدرته، فنفس تعلق الالتزام بفعل يقتضى اعتبار القدره فيه، نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدره في متعلقه. و من هنا قلنا ان متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم. و عليه فلا- محاله يكون متعلق النذر فيما نحن فيه حصه خاصه و هي الحصه المقدوره، دون الأعم منها و من غيرها، و هذا عين اعتبار القدره في متعلق التكليف شرعا الكاشف عن اختصاص الملاك بخصوص الحصه المقدوره، لا الجامع بينها و بين غير المقدوره.

و أجاب عن الإشكال الثاني (و هو دعوى كون النذر رافعا للاستطاعه) بوجهين:

الأول- ان صحه النذر و ما شاكله مشروطه بكون متعلقه راجحا في نفسه في ظرف العمل، و الا فلا ينعقد، و بما ان في المقام متعلقه ليس براجح في ظرف العمل فلا ينعقد، ليزاحم وجوب الحج.

الثانى-انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عدم اعتبار رجحان متعلق النذر فى ظرف العمل فى صحته و انعقاده و شمول أدله و وجوب الوفاء له،و قلنا بكفايه رجحان متعلقه حين النذر،و ان لم يكن راجحاً حين العمل،فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته فى المقام لاشتراط صحته بعدم كون متعلقه مخالفاً للكتاب أو السنه،و موجباً لترك الواجب أو فعل الحرام،و بما ان متعلقه فى مفروض الكلام يوجب فى نفسه ترك الواجب باعتبار استلزامه ترك الحج فلا- يمكن الحكم بصحته و وجوب الوفاء به و عليه فيقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر أو ما شاكله.

و على الجملة فلا- مانع من فعليه وجوب الحج على الفرض غير وجوب الوفاء بالنذر،و حيث انه مشروط بعدم كون متعلقه فى نفسه محللاً- للحرام فلا- يكون فعلياً فى مفروض المقام،ليكون مانعاً عن فعليه وجوب الحج و مزاحماً له.و على هذا فلا محاله يكون وجوب الحج فعلياً و رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر و ملاكته، و أما وجوب الوفاء به فلا يعقل ان يكون رافعاً لملاك الحج،ضروره ان فعليته تتوقف على عدم التكليف بالحج،لثلا يلزم منه تحليل الحرام،فلو كان عدم التكليف بالحج من ناحيه فعليه وجوب النذر لزم الدور.

و هذا الذى ذكرناه يجرى فى كل ما كان وجوبه مشروطاً بعدم كونه محللاً للحرام،كموارد الشرط و الحلف،و اليمين،و ما شابهها،فعند مزاحمته مع ما هو غير مشروط به يقدم غير المشروط به،و لو فرض انه أيضاً مشروط بالقدره شرعاً.

ثم قال-قده-و اما ما عن السيد-قده-فى العروه من ان المعتبر هو ان يكون متعلق النذر راجحاً فى طرف العمل و لو بلحاظ تعلق النذر به،و بذلك صحح جواز نذر الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات فيظهر فساده مما قدمناه من ان المعتبر فى صحه النذر و انعقاده هو كون متعلقه راجحاً و غير موجب لتحليل الحرام فى نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر به،الا- لا يمكن تحليل جميع المحرمات بالنذر



و هذا ضرورى البطلان.

نلخص نتيجته ما أفاده-قده-فى عده نقاط:

الأولى-تسليم ان التزام بين وجوب الوفاء بالنذر و وجوب فريضه الحج انما هو من صغريات التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطا بالقدره شرعا،و ليس من صغريات الكبرى المتقدمه،و هى المزامه بين واجبين يكون أحدهما مشروطا بالقدره عقلا و الآخر مشروطاً بها شرعا.

الثانيه-تسليم انه داخل فى كبرى التزام واجبين يكون أحدهما أسبق زماناً من الآخر.

الثالثه-ان الأسبق زمانا انما يكون مرجحا و موجبا لتقدمه على الآخر فيما إذا لم تكن هناك جهه أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه،كما هو الحال فيما إذا وقعت المزامه بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر،فان النذر و ان كان متقدما على الحج زمانا،كما إذا كان قبل أشهر الحج،الا ان الوفاء به بما انه يستلزم ترك الواجب فلا ينعقد،ليزاحم وجوب الحج.

الرابعه-ان وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مشروط بكون متعلقه راجحاً فى ظرف العمل،و بما ان متعلق النذر فى مفروض المقام ليس براجح فى ظرف العمل،لاستلزامه تحليل الحرام و هو ترك الحج،فلا- يكون مشمولاً لأدله وجوب الوفاء،و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا كفايه الرجحان حين النذر و ان لم يكن راجحاً حين العمل،فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحته،لفرض اشتراط انعقاده بان لا يكون متعلقه فى نفسه محللا للحرام،و بما انه فى المقام موجب له فلا ينعقد.

الخامسه-ان اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدره شرعا انما هو باقتضاء نفس الالتزام النذرى فانه يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره،نظير ما ذكرناه من اقتضاء نفس الطلب لاعتبار القدره فى متعلقه،و هذا عين اعتبار القدره فى متعلق التكليف شرعا.

ص: ٢٤٥

السادسه-ان لازم ما ذكره السيد-قده-في العروه هو جواز تحليل المحرمات بالنذر.و هذا باطل قطعاً.

و لناخذ بالمناقشه في عده من هذه النقاط:

أما النقطة الأولى، فيرد عليها ان المقام غير داخل في كبرى تراحم الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً.و الوجه فيه هو ان ذلك يبتنى على ما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب من تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلاً و شرعاً، كما هو المناسب لمعناها لغه، فعندئذ لا- محاله يكون المقام داخلاً في تلك الكبرى، و اما بناء على ما هو الصحيح من تفسيرها بان يكون عنده الزاد و الراحله مع أمن الطريق كما في الروايات [١] فلا يكون داخلاً فيها، ضروره ان

ص: ٢٤٦

وجوب الحج على هذا ليس مشروطاً بالقدره شرعاً، بل هو مشروط بوجودان الزاد و الراحله و أمن الطريق، فعند وجود هذه الأمور و اجتماعها يجب الحج، كان هناك واجب اخر في عرضه أم لم يكن.

ص: ٢٤٧

و على هذا الأساس فلا- يكون وجوب الوفاء بالنذر أو ما يشبهه مانعاً عن وجوب الحج و رافعاً لموضوعه، فان موضوعه-و هو وجدان الزاد و الراحله مع أمن الطريق-موجود بالوجدان، بل الأمر بالعكس، فان وجوب الحج على هذا مانع عن وجوب الوفاء بالنذر و رافع لموضوعه، حيث ان وجوب الوفاء به منوط بكون متعلقه مقدوراً للمكلف عقلا و شرعا. و من الواضح ان وجوب الحج عليه معجز مولوى عن الوفاء به فلا يكون معه قادراً عليه، فاذن ينتفى وجوب الوفاء به بانتفاء موضوعه.

و نتيجة ذلك هي: ان التزام بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر ليس داخلا- فى الكبرى المزبوره(التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعا)بل هو داخل فى الكبرى الأولى و هى التزام بين واجبين يكون أحدهما مشروطاً بالقدره شرعا و الآخر مشروطاً بالقدره عقلا،و ذلك لما عرفت الآن من ان وجوب الحج مشروط بالقدره عقلا فحسب،ولا يعتبر فى وجوبه ما عدا تحقق الأمور المزبوره،و وجوب الوفاء بالنذر مشروط بالقدره عقلا و شرعا.

و قد تقدم انه فى مقام وقوع التزامه بينهما يتقدم ما كانت القدره المأخوذه فيه عقليه على ما كانت القدره المأخوذه فيه شرعيه،فان الأول يوجب عجز المكلف عن امتثال الثانى،فيكون منتفيا بانتفاء موضوعه،ولا- يوجب الثانى عجزه عن امتثال الأول،لأن المانع من فعليته انما هو عجزه التكويني،و المفروض انه لا يوجب ذلك.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده-من ان التزام بينهما من صغرى التزام بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعا لا يمكن المساعده عليه.

و اما النقطه الثانيه فيرد عليها ان مسأله التزامه وجوب الحج مع وجوب الوفاء بالنذر أو ما شابهه خارجه عن كبرى مسأله التزام بين واجبين يكون أحدهما متقدما زماناً على الآخر،و ليس خروجها عن تلك الكبرى خروجا حكماً كما عن شيخنا الأستاذ-قده-بل خروجها عنها خروج موضوعى بمعنى انها حقيقه ليست من صغريات تلك الكبرى،و هى لا تنطبق عليها أبداً.

و الوجه فى ذلك هو ان النذر و ان فرض تقدمه على حصول الاستطاعه زماناً،الا ان العبره انما هى بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر كتقدم زمان صلاه الفجر على زمان صلاتى الظهرين-مثلا-و هكذا،ولا عبره بتقدم زمان أحد الوجوبين على زمان الآخر.

و على الجملة انا لو تنزلنا عما ذكرناه و سلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدره

شرعا بناء على تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلا و شرعا كما هو المشهور، فمع ذلك ليست المزاحمه بينه و بين وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه داخله فى الكبرى المتقدمه، لما عرفت من عدم تقدم زمان الوفاء بالنذر على زمان الحج و ان فرض تقدم سبب وجوبه على سبب وجوب الآخر، فانه لا- عبره به و العبره انما هى بتقدم أحد الواجبين على الآخر زماناً، و المفروض انهما فى عرض واحد فلا تقدم لأحدهما على الآخر أصلاً. و عليه فلا يبقى مجال لتوهم تقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج بملاك تقدم الواجب السابق على الواجب اللاحق.

فما أفاده شيخنا الأستاذ-قده- من ان المقام داخل فى الكبرى المزبوره فيما إذا فرض تقدم النذر بحسب الزمان على أشهر الحج لا يرجع إلى أصل صحيح، لما عرفت من انه غير داخل فى تلك الكبرى حتى على هذا الفرض و التقدير، من جهة ان العبره انما هى بتقدم زمان أحد الواجبين على زمان الآخر، و لا عبره بتقدم سبب أحدهما على سبب الآخر أصلاً، كما مر.

و لا- يفرق فى ذلك بين القول باستحاله الواجب المعلق كما هو مختار شيخنا الأستاذ-قده- و القول بإمكانه و صحته، كما هو المختار عندنا، فانه على كلا القولين لا تقدم لأحد الواجبين على الآخر بحسب الزمان، غايه ما فى الباب على القول بالاستحاله فكما لا وجوب فعلا للوفاء بالنذر قبل تحقق ليله عرفه فكذلك لا وجوب فعلا للحج قبل تحقق وقته و مجيئه، فاذن عدم تقدم أحدهما على الآخر زماناً واضح و على القول بالإمكان، فكما ان وجوب الوفاء بالنذر فعلى قبل مجيء وقت الواجب فكذلك وجوب الحج فعلى قبل وقته، فالوجوبان عرضيان و كل منهما قابل لرفع موضوع الآخر. و دعوى- ان وجوب الوفاء بالنذر على هذا سابق على وجوب الحج باعتبار ان سببه مقدم على سببه- مدفوعه بأنه لا أثر لمجرد حدوث وجوبه قبل حصول الاستطاعه بعد فرض انه مزاحم بوجوب الحج بقاء، بل قد عرفت انه لا- مزاحمه بين الواجبين الا فى زمانهما و هو زمان الامثال و العمل لا فى زمان وجوبهما كما هو ظاهر.

و بعد ذلك نقول: انه لا بد من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه في مقام المزاحمه، و ذلك لوجهين:

الأول-ان وجوب النذر أو ما شابهه لو كان مانعاً عن وجوب الحج و رافعاً لموضوعه لأمكن لكل مكلف رفع وجوبه عن نفسه بإيجاب شيء ما عليه بنذر أو نحوه في ليله عرفه المنافي للإتيان بالحج كمن نذر ان يصلي ركعتين من النافلة-مثلا- في ليله عرفه في المسجد الفلاني، كمسجد الكوفه أو نحوه، أو نذر ان يقرأ سورة -مثلا- في ليله عرفه فيه أو في مكان آخر-مثلا- وهكذا. و من الواضح جداً ان بطلان هذا من الضروريات فلا يحتاج إلى بيان و إقامه برهان، كيف فان لازم ذلك هو ان لا يجب الحج على أحد من المسلمين، إذ لكل منهم ان يمنع وجوبه و يرفع موضوعه بنذر أو شبهه يكون منافياً و مضاداً له، و هذا مما قامت ضروره الدين على خلافه، كما هو ظاهر.

الثاني-أنه قد ثبت في محله ان صحه النذر و ما شاكلة مشروطه بكون متعلقه راجحاً فلو نذر ترك واجب أو فعل حرام لم يصح، بل لو نذر ترك مستحب أو فعل مكروه كان كذلك، فضلاً عن ان ينذر ترك واجب أو فعل محرم.

و من هنا لو نذرت المرأة على ان تصوم غداً ثم رأت الدم فلا ينعقد نذرها و لا يجب عليها الصوم في الغد بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر، لعدم رجحانه في هذه الحاله.

و على الجملة فلا شبهه في اعتبار رجحان متعلقه في نفسه في انعقاده، كزياره الحسين عليه السلام، و الصلاه في المسجد-مثلا- و ما شاكلهما. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى يعتبر في صحته و انعقاده أيضاً ان لا- يكون محللاً للحرام بمعنى ان الوفاء به لا يستلزم ترك واجب أو فعل محرم. و الحاصل انه لا- إشكال في فساد النذر أو الشرط المخالف للكتاب أو السنه و ما يكون محللاً للحرام، و قد دلت على ذلك عدّه من الروايات، و يترتب على هذا ان النذر في مفروض المقام بما ان

متعلقه فى نفسه محلل للحرام، لاستلزامه ترك الواجب و هو الحج فلا ينعقد، لما قد عرفت من اشتراط صحته بعدم كون متعلقه كذلك. و عليه فلا مناص من تقديم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر.

أو فقل: انه لا مانع من فعلية وجوب الحج-هنا-على الفرض ما عدا وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه، و حيث انه مشروط بعدم كون متعلقه فى نفسه مستلزماً لترك واجب أو فعل حرام فلا محاله لا يكون فعلياً فى هذا الفرض أى فرض مزاحمته مع وجوب الحج- ليكون مانعاً عن فعلية وجوبه، لاستلزام الوفاء به ترك الواجب و هو الحج. و عليه فلا-محاله يكون وجوب الحج فعلياً و رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر، كما هو واضح.

و على هذا الأساس نستنتج من ذلك كبرى كليه و هى ان كل واجب لم يكن وجوبه مشروطاً بعدم كون متعلقه فى نفسه محللاً للحرام يتقدم فى مقام المزاحمه على واجب كان وجوبه مشروطاً بذلك كالواجبات الإلهيه التى ليست بمجعوله فى الشريعة المقدسه ابتداءً، بل هى مجعوله بعناوين ثانويه كالنذر و العهد و الحلف و الشرط فى ضمن عقد و ما شاكل ذلك، فان وجوب الوفاء بتلك الواجبات جميعاً مشروط بعدم كونها مخالفه للكتاب أو السنه و محلله للحرام، فتؤخذ هذه القيود العدميه فى موضوع وجوب الوفاء بها.

و على ذلك يترتب ان تلك الواجبات لا تصلح ان تزاحم الواجبات التى هى مجعوله فى الشريعة المقدسه ابتداءً، كالصلاه و الصوم و الحج و ما شابه ذلك، لعدم أخذ تلك القيود العدميه فى موضوع وجوبها. و عليه فى مقام المزاحمه لا موضوع لتلك الواجبات. فينتفى وجوب الوفاء بها بانتفاء موضوعه.

فالتتيجه ان عدم مزاحمه تلك الواجبات معها لقصور أدلتها عن شمولها فى هذه الموارد-أعنى بها موارد مخالفه الكتاب أو السنه و تحليل الحرام فى نفسها-لانتفاء موضوعها، لا لوجود مانع فى البين. و من هنا قلنا ان أدله وجوب الوفاء بها ناظره



إلى الأحكام الأوليه، وداله على نفوذ تلك الواجبات و وجوب الوفاء بها فيما إذا لم تكن مخالفه لشيء من تلك الأحكام. و اما فى صورته المخالفه فتسقط بسقوط موضوعها كما عرفت. و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

و أما النقطه الثالثه (و هى ان الأسبق زماناً انما يكون مرجحاً فيما إذا لم تكن هناك جهه أخرى تقتضى تقديم الآخر عليه) فهى فى غايه الوضوح، لأن كل مرجح و ان كان يستدعى تقديم صاحبه على غيره الا ان استدعاءه ليس على نحو العله التامه، بل هو على نحو الاقتضاء، فلو كان هناك مانع من تقديمه أو كانت هناك جهه أخرى تقتضى تقديم غيره عليه فلا أثر له.

و على الجملة فلا- شبهه فى ان أسبقه أحد الواجبين زماناً على الواجب الآخر من المرجحات فى مقام المزاحمه، و لكن من المعلوم انها انما تقتضى التقديم فيما إذا لم يكن هناك مانع عن اقتضاها ذلك، أو لم تكن هناك جهه أخرى أقوى منها تقتضى تقديم الواجب اللاحق على السابق. و هذا ظاهر.

و اما النقطه الرابعه (و هى أن صحه النذر مشروطه بكون متعلقه راجحاً فى ظرف العمل و لا- يكون محللاً- للحرام) فهى تامه بالإضافه إلى ناحيه، و غير تامه بالإضافه إلى ناحيه أخرى.

اما بالإضافه إلى ناحيه ان الوفاء بالنذر فى ظرفه مستلزم لترك الواجب و هو الحجج فهى تامه، لما عرفت من ان صحه النذر و أشباهه مشروطه بعدم كون الوفاء به محللاً للحرام، و حيث انه فى مفروض الكلام موجب لذلك فلا يكون منعقداً.

و اما بالإضافه إلى ناحيه ان متعلقه ليس برجح فى نفسه فى ظرف العمل لاستلزامه ترك الواجب فهى غير تامه، ضروره ان المعتبر فى صحته هو رجحان متعلقه فى نفسه، و المفروض انه كذلك فى المقام، و مجرد كونه مضاداً لواجب فعلى لا- يوجب مرجوحيته، الا بناء على القول بان الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده. و قد تقدم فساد هذا القول بشكل واضح، و قلنا هناك ان الأمر بشيء

لا يقتضى النهى عن ضده بوجه، على انه نهى غيرى لا ينافى الرجحان الذاتى، كما هو واضح.

و اما النقطة الخامسة (و هي ان نفس الالتزام النذرى يقتضى كون متعلقه حصه خاصه و هي الحصه المقدوره نظير اقتضاء نفس التكليف ذلك) فقد ظهر فسادها مما تقدم. و ملخصه: ان ذلك لا يتم حتى على مسلك المشهور من ان حقيقه التكليف عباره عن البعث أو الزجر إلى الفعل أو عنه فضلا عما حققناه من ان حقيقته عباره عن اعتبار فعل على ذمه المكلف، أو اعتبار تحريمه و بعد المكلف عنه و إبرازه فى الخارج بمبرز، و لا نعقل لغير ذلك معنى محصلا للتكليف.

و من الطبيعى ان اعتبار شىء على الذمه لا يقتضى اشتراطه بالقدره لا عقلا و لا شرعا. و من هنا قلنا ان القدره لم تؤخذ فى متعلق التكليف لا- من ناحيه العقل و لا- من ناحيه الشرع، فالقدره انما هي معتبره فى مقام الامثال فحسب، و لا يحكم العقل باعتبارها بأزيد من ذلك و قد سبق الكلام فى ذلك بصوره مفصله فلا حاجه إلى الإعاده.

و من ذلك يظهر الكلام فيما نحن فيه و ذلك لأن حقيقه النذر أو ما شابهاه بالتحليل ليست الا عباره عن اعتبار الناذر الفعل على ذمته لله تعالى، و قد عرفت ان اعتبار شىء على الذمه لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه لا عقلا و لا شرعا، ضروره انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غيره على الذمه أصلا، فاذن لا يقتضى تعلق النذر بشىء اعتبار القدره فيه عقلا و شرعا، فما أفاده- قده- من اشتراط وجوب الوفاء بالنذر بالقدره شرعا من هذه الناحيه غير تام.

على ان ما أفاده- قده- هنا- من اختصاص الملاك بخصوص الفعل المقدور مناقض لما أفاده سابقاً.

و ملخص ما أفاده هناك هو ان القدره مره مأخوذه فى متعلق الطلب لفظاً كما فى آيتى الحج و الوضوء و ما شاكلهما، فالتقييد فى مثل ذلك لا محاله يكشف عن

دخل القدره فى الملاك واقعاً، ضروره انها لو لم تكن دخيله فيه فى مقام الثبوت و الواقع لم يكن معنى لأخذها فى متعلقه فى مقام الإثبات و الدلاله. و على ذلك يترتب انه بانتفاء القدره ينتفى الملاك، لاختصاصه بخصوص الحصه المقدوره دون الأعم و عليه فلا يمكن تصحيح الوضوء بالملاك فى موارد الأمر بالتيمم. و مره أخرى لم تؤخذ فى متعلقه فى مرتبه سابقه على الطلب، بل كان اعتبارها فيه من ناحيه تعلق الطلب به سواء أ كان باقتضاء نفس الطلب ذلك أو من جهه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فالتقييد فى مثل ذلك بما انه كان فى مرتبه لاحقه و هى مرتبه عروض الطلب فيستحيل ان يكون تقييداً فى مرتبه سابقه على تلك المرتبه و هى مرتبه معروضه.

أو فقل: ان الطبيعه التى يتعلق بها الطلب و ان كانت مقيده بالقدره عليها حال تعلقه بها الا انها مطلقه فى مرتبه سابقه عليه. و من الواضح ان إطلاقها فى تلك المرتبه يكشف عن عدم دخل القدره فى الملاك، و انها بإطلاقها واجده للملاك التام، و إلا لكان على المولى تقييدها فى تلك المرتبه، أذن فمن الإطلاق فى مقام الإثبات يستكشف الإطلاق فى مقام الثبوت.

أقول: هذا البيان بعينه يجرى فيما نحن فيه، فان -متعلق النذر فى مرتبه سابقه على عروض النذر عليه، و وجوب الوفاء به- مطلق، و التقييد انما هو فى مرتبه لاحقه، و هى مرتبه عروض النذر عليه و وجوب الوفاء به، و قد عرفت ان مثل هذا التقييد لا يكشف عن دخل القدره فى المتعلق، ضروره انه لا- يصلح ان يكون بياناً و مقيداً للإطلاق فى مرتبه سابقه عليه، اذن ذات الفعل الذى هو معروض الالتزام النذرى واجد للملاك على إطلاقه، و المفروض عدم الدليل على تقييده فى تلك المرتبه بخصوص الحصه الخاصه و هى الحصه المقدوره.

و على الجملة فما أفاده -قده- هنا من ان اعتبار القدره فى متعلق النذر باقتضاء نفس الالتزام به يلازم اعتبار القدره فى متعلق الوجوب شرعاً الكاشف عن

اختصاص الملاك بالفعل المقذور، و هو لا يلائم ما ذكره هناك من التفرقة بين اعتبار القدره فى متعلق التكليف شرعا و اعتبارها فيه باقتضاء نفس التكليف أو من جهة حكم العقل به من باب قبح تكليف العاجز، كما عرفت. فالصحيح فى المقام ان يقال: ان الدليل على اشتراط وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه بالقدره شرعا هو ما دل على تقييده بعدم كونه مخالفاً للكتاب أو السنه مره و بعدم كونه محللا للحرام مره أخرى.

و نتيجة ذلك انها لا تنعقد إذا كان الوفاء بها مستلزما لترك واجب أو فعل محرم، لانطباق عنوان محلل الحرام عليه من الواضح ان هذا عين اعتبار القدره فى متعلقه شرعا، و قد تبين لحد الآن ان الصحيح فى وجه اشتراط وجوب الوفاء بالقدره شرعا هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ-قده- كما مر.

و اما النقطة السادسة (و هى ان الاكتفاء فى صحه النذر برجحان متعلقه فى مقام العمل و لو باعتبار تعلق النذر به يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر) فيردها ان ما ذكره السيد-قده- فى العروه لا يستلزم ما أفاده، و الوجه فيه هو انه لا إشكال فى اعتبار رجحان متعلق النذر فى صحته، و انه لا بد ان يكون راجحاً و لو من جهة تعلق النذر به. هذا من جانب.

و من جانب آخر انه لا- يمكن ان يقتضى وجوب الوفاء بالنذر رجحان متعلقه، ضروره استحاله اقتضاء الحكم لوجود شرطه و تحقق موضوعه فى الخارج فالنتيجه على ذلك هى ان رجحان متعلق النذر مره يكون باقتضاء ذاته مع قطع النظر عن عروض أى عنوان عليه، و مره أخرى يكون بعروض عنوان خارجى طارئ عليه، و لا- يكون ذلك الا- باقتضاء دليل خارجى و لا- ثالث لهما، بمعنى ان الشىء إذا لم يكن فى نفسه راجحاً، فصحه تعلق النذر به تحتاج إلى دليل من الخارج يدل على صحه النذر الكاشفه عن طروء الرجحان عليه، فان دل دليل على صحته كما هو الحال فى الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر حيث قد قام الدليل

من الخارج على صحه نذرهما، مع انهما ليسا براجحين في نفسيهما فنلتزم بهما، وإلا فلا. و مراد السيد-قده- من الرجحان الجائى من قبل النذر هو ما ذكرناه من قيام الدليل الخارجى على صحه النذر الكاشف عن رجحان متعلقه بعنوان ثانوى و هو عنوان تعلق النذر به، و ليس مراده منه الرجحان بملاحظه وجوب الوفاء بالنذر، ليلزم منه جواز تحليل المحرمات، لما عرفت من استحاله اقتضاء وجوب الوفاء بالنذر ذلك أعنى رجحان متعلقه.

فما أورده شيخنا الأستاذ-قده- على السيد(ره) انما يتم لو كان مراده من الرجحان الناشئ من قبل النذر الرجحان بملاحظه وجوب الوفاء به.

و على هذا البيان قد ظهر ان ما ذكره السيد-قده- فى العروه لا يستلزم جواز تحليل المحرمات بالنذر، ضروره ان ما أفاده-قده- أجنبى عن ذلك تماماً و خاص بما إذا قام دليل على صحه النذر.

و ان شئت فقل ان إطلاق أدله المحرمات كافيه لإثبات عدم الرجحان و المفروض ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يقتضى رجحان متعلقه كما عرفت.

و من الواضح جداً أنه لا مزاحمه بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه أبداً.

نعم إذا قام دليل على صحه تعلق النذر بفرد ما من افراد المحرمات، فلا مناص من الالتزام بصحته و انعقاده، و تقييد إطلاق دليل التحريم بغير هذا الفرد، و لا- يفرق فيه بين القول باعتبار رجحان متعلقه فى نفسه، و القول بكفايه الرجحان الناشئ من تعلق النذر به، ضروره انه على كلا القولين لا مناص من الالتزام بالصحة، غايه الأمر على القول الأول يلزم ان يكون الدليل المزبور مخصصاً لأدله اشتراط صحه النذر بكون متعلقه راجحاً فى نفسه دون القول الثانى، و لكن لا تترتب على ذلك أيه ثمره عمليه.

و قد تحصل مما ذكرناه عده أمور:

الأول- ان وجوب الحج ليس مشروطاً بالقدره شرعاً فانه يبتنى على تفسير

الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلا و شرعا و لكنك عرفت انه تفسير خاطئ بالنظر إلى الروايات الوارده فى تفسيرها و بيان المراد منها،حيث انها قد فسرت فى تلك الروايات بالتمكن من الزاد و الراحله و أمن الطريق،و فى بعضها و ان زاد صحه البدن أيضا و لكن من المعلوم انها ليست شرط الوجوب مطلقاً،بل هى شرط له على نحو المباشره.

و نتيجة ذلك هى انه عند وجود الزاد و الراحله و أمن الطريق يجب الحج سواء أ كان هناك واجب آخر أم لم يكن.

و على هذا الأساس فلا مجال لتوهم ان وجوب الحج مشروط بالقدره شرعا،فان منشأ هذا التوهم ليس الا التفسير المزبور،و قد عرفت انه تفسير غير مطابق.

للواقع.فاذن يتقدم وجوب الحج على وجوب الوفاء بالنذر فى مقام المزاحمه،و ان فرض ان وجوب الوفاء بالنذر سابق عليه زماناً،لما مضى من ان الواجب المشروط بالقدره عقلا يتقدم فى مقام المزاحمه على الواجب المشروط بالقدره شرعا مطلقاً أى سواء أ كان فى عرضه أو سابقاً عليه بحسب الزمان أو متأخراً عنه،أما وجه تقديمه فى الصورتين الأوليين فواضح لفرض ان التكليف به بما انه فعلى يكون معجزاً مولوياً بالإضافه إلى الآخر و موجباً لانتفائه بانتفاء موضوعه،دون العكس.

و اما فى الصوره الأخيره فلا بد المفروض ان ملاكـ كه حيث انه تام فى ظرفه فلا يجوز تفويته،إذ لا فرق فى نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلى و تفويت الملاك الملزم فى ظرفه،فكما ان الأول قبيح عنده فكذلك الثانى.و عليه فيجب التحفظ على ملاكـه و عدم تفويته،و بما ان الإتيان بالواجب الآخر موجب لتفويته فلا يجوز،و هذا معنى عدم قدره المكلف على إتيانه شرعا.

الثانى-انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان وجوب الحج مشروط بالقدره شرعا بناء على صحه التفسير المزبور،فائضاً لا وجه لتقديم وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه عليه،و ذلك لما عرفت من عدم دخول ذلك فى كبرى تراحم الواجبين كان أحدهما

أسبق زماناً من الآخر فان العبره بذلك انما هي بتقديم أحد الواجبين على الآخر زماناً كما مر، و لا عبره بتقديم سبب وجوب أحدهما على سبب وجوب الآخر أو بتقديم حدوث وجوب أحدهما على حدوث وجوب الآخر بعد كونه مزاحماً به بقاء.

الثالث-انه لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان وجوب الوفاء بالندر و ما شاكله مقدم على وجوب الحج زماناً فمع ذلك لا وجه لتقديمه عليه، و ذلك لما عرفت من الوجهين المتقدمين، و نتیجتها هي ان حصول الاستطاعه في زمن متأخر كاشف عن بطلان النذر من الأول و عدم انعقاده.

و من ذلك البيان قد ظهر فساد ما ذهب إليه جماعه منهم صاحب الجواهر -قده- من تقديم وجوب الوفاء بالندر و أشباهه على وجوب الحج بملاك ان النذر مقدم عليه زماناً، فيكون رافعاً للاستطاعه، و لا عكس.

أو فقل ان وجوب الوفاء به مطلق و وجوب الحج مشروط فلا يمكن ان يزاحم الواجب المشروط الواجب المطلق. و وجه فساد ما عرفت من منع ذلك صغرى و كبرى، فلا حاجه إلى الإعادة.

ثم انه من الغريب ما صدر عن السيد الطباطبائي -قده- في العروه في المسأله (٣٠) من مسائل الحج و إليك نصّ كلامه: «إذا نذر قبل حصول الاستطاعه ان يزور الحسين عليه السلام في كل عرفه، ثم حصلت لم يجب عليه الحج، بل و كذا لو نذر ان جاء مسافره ان يعطى الفقير كذا مقداراً فحصل له ما يكفيه لأحدهما بعد حصول المعلق عليه، بل و كذا لو نذر قبل حصول الاستطاعه ان يصرف مقدار مائه ليره -مثلاً- في الزياره أو التعزیه أو نحو ذلك، فان هذا كله مانع عن تعلق وجوب الحج به و كذا إذا كان عليه واجب مطلق فوری قبل حصول الاستطاعه، و لم يمكن الجمع بينه و بين الحج، ثم حصلت الاستطاعه، و ان لم يكن ذلك الواجب أهم من الحج، لأن العذر الشرعی كالعقلی في المنع من الوجوب. و أما لو حصلت الاستطاعه أولاً، ثم حصل واجب فوری آخر لا يمكن الجمع بينه و بين

الحج يكون من باب المزاحمه، فيقدم الأهم منهما، فلو كان مثل إنقاذ الغريق قدم على الحج، وحينئذ فان بقيت الاستطاعه إلى العام القابل وجب الحج فيه و الا فلا الا ان يكون الحج قد استقر عليه سابقاً، فإنه يجب عليه و لو متسكعاً».

ثم قال: في مسألة أخرى ما لفظه: «النذر المعلق على أمر قسمان تاره يكون التعليق على وجه الشرطيه، كما إذا قال ان جاء مسافري فله على ان أزور الحسين عليه السلام في عرفه، و تاره يكون على نحو الواجب المعلق كان يقول لله على ان أزور الحسين عليه السلام في عرفه عند مجيء مسافري، فعلى الأول يجب حج إذا حصلت الاستطاعه قبل مجيء مسافره، و على الثاني لا يجب، فيكون حكمه حكم النذر المنجز في انه لو حصلت الاستطاعه و كان العمل بالنذر منافياً لها لم يجب الحج سواء حصل المعلق عليه قبلها أو بعدها، و كذا لو حصل معاً لا يجب الحج من دون فرق بين الصورتين. و السر في ذلك ان وجوب الحج مشروط و النذر مطلق فوجوبه يمنع عن تحقق الاستطاعه».

أقول: نتیجه ما ذكره -قده- أمور:

الأول- ان وجوب الوفاء بالنذر يتقدم على وجوب الحج مطلقاً إذا كان النذر قبل حصول الاستطاعه، و كان منجزاً ثم حصلت الاستطاعه، لأن وجوب الوفاء بالنذر رافع لموضوع وجوب الحج و هو الاستطاعه، فلا يكون المكلف معه قادراً على أداء فريضه الحج شرعاً.

الثاني- انه إذا كان هناك واجب مطلق فوری قبل تحقق الاستطاعه، ثم تحققت و لم يتمكن المكلف من الجمع بينه و بين الحج قدم ذلك الواجب على الحج و ان لم يكن أهم منه.

الثالث- ان يكون وجوب الحج مزاحماً بواجب فوری بعد حصول الاستطاعه ففي مثل ذلك يقدم الأهم، فلو كان مثل إنقاذ الفريق قدم على الحج.

الرابع- ان النذر المعلق إذا كان على نحو الواجب المشروط فلا يكون مانعاً



عن وجوب الحج إذا حصلت الاستطاعة قبل تحقق الشرط، و إن كان على نحو الواجب المعلق، بان يكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، فيكون مانعاً عن وجوب الحج، و لو كان تحقق الاستطاعة قبل حصول المعلق عليه في الخارج.

و لكن للمناقشه في هذه الأمور مجالاً:

اما الأمر الأول، فقد ظهر فساده مما قدمناه بصوره مفصله فلا حاجة إلى الإعادة.

و اما الأمر الثاني، فان الواجب المطلق الفوري الثابت على ذمه المكلف لا يخلو من ان يكون مشروطاً بالقدرة عقلاً، أو يكون مشروطاً بها شرعاً.

فعلى الفرض الأول فان كان أهم من الواجب الآخر - هو الحج في مفروض المثال - فلا إشكال في تقديمه عليه مطلقاً أى سواء أ كان سابقاً عليه زماناً أم مقارناً معه أم متأخراً عنه. و الوجه فيه ما سيأتى بيانه إن شاء الله من ان الواجب الأهم يتقدم في مقام المزاحمه على المهم مطلقاً، و لو كان متأخراً عنه. و على هذا فلا - أثر لفرض كون ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة أو بعده، كما عن السيد - بل لا أثر لفرض كونه قبل زمان الواجب الآخر و هو الحج - هنا - أو بعده، فانه يتقدم عليه في مقام المزاحمه على جميع هذه التقادير و الفروض، و ان كان بالعكس بان يكون وجوب الحج أهم من ذلك الواجب الآخر فلا إشكال في تقديمه عليه بلا - فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو مقارناً معه أو متأخراً عنه. و الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان وجوب الحج مشروط بالقدرة عقلاً لا شرعاً من جهة ما عرفت من ان الاستطاعة عبارته عن حصول الزاد و الراحله مع أمن الطريق و ليست عبارته عما هو المشهور من التمكن من أداء فريضة الحج عقلاً و شرعاً لتكون نتيجته اشتراط وجوبه بالقدرة الشرعيه. و على هذا لا يفرق بين فرض كون وجوب ذلك الواجب قبل حصول الاستطاعة ثم حصلت أو بعده، و سيجيء بيان ذلك من هذه الجبهه بصوره مفصله.

و اما إذا كان الواجبان متساويين بان لا يكون أحدهما أهم من الآخر و لا محتمل الأهميه،فتخير المكلف بين صرف قدرته فى امتثال هذا و صرفها فى امتثال ذاك على ما سنين إن شاء الله تعالى.

و على الفرض الثانى(و هو ما إذا كان الواجب المطلق مشروطا بالقدره شرعا) لا إشكال فى تقديم فريضه الحج عليه و لو كانت الاستطاعه متأخره عنه زماناً. و ذلك لما عرفت من ان الواجب المشروط بالقدره شرعا لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره عقلا،و بما انا قد ذكرنا ان وجوب الحج مشروط بالقدره عقلا فيتقدم عليه مطلقا،و لو كان متأخراً عنه.

و من ذلك يظهر حال الأمر الثالث أيضا فلا حاجه إلى البيان.

فما أفاده السيد(قده)من التفرقه بين كون الواجب المطلق الفورى ثابتا فى الذمه قبل حصول الاستطاعه ثم حصلت و كونه ثابتا فيها بعد حصولها،و أنه على الأول يتقدم على الحج مطلقا،و على الثانى لا بد من ملاحظه الأهميه فى البين-لا يرجع إلى معنى صحيح،لما عرفت من انه لا عبره بالتقدم أو التأخر الزمانى أصلا.

و اما الأمر الرابع،فيظهر فساده مما تقدم من ان النذر مطلقا أى سواء أ كان على نحو الواجب المشروط أم على نحو الواجب المعلق،بان يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا،فلا يكون مانعا عن وجوب الحج،بل قد عرفت ان وجوب الحج مانع عن وجوب الوفاء بالنذر و رافع لموضوعه.

و قد تبين لحد الآن ان ما هو المشهور بين الأصحاب-من تقديم وجوب الوفاء بالنذر و أشباهه على وجوب الحج إذا كان النذر قبل حصول الاستطاعه باعتبار ان وجوبه مطلق و وجوب الحج مشروط،فهو رافع لموضوعه و مانع عن حصول شرطه-لا أصل له،و لا يرجع إلى معنى محصل أصلا.

و اما القسم الثانى(و هو ما إذا كان الواجبان المشروطان بالقدره شرعا عرضيين)فهل يلاحظ فيه الترجيح فيقدم الأهم على غيره أم لا؟ ثم على فرض

عدم ملاحظه الترجيح بينهما، و عدم تقديم الأهم على غيره فهل التخيير الثابت بينهما عقلي أو شرعي، فهنا مقامان:

الأول- ان كبرى مسأله تقديم الأهم على غيره هل تنطبق على المقام (و هو ما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً) أم لا؟ الثاني- ان الحاكم بالتخيير بينهما في صورته تساويهما أو من جهه انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره هل هو الشرع أو العقل؟.

اما المقام الأول، فقد ذهب شيخنا الأستاذ-قده- إلى انه لا وجه لتقديم الأهم على غيره. و قد أفاد في وجه ذلك ان الأهميه انما تكون سبباً للتقديم فيما إذا كان كل من الواجبين واجداً للملاك التام فعلاً، و اما في مثل مقامنا هذا حيث يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً فيستحيل ان يكون كل منهما واجداً للملاك بالفعل، لفرض ان القدرة دخيله فيه، و المفروض- هنا- انه لا قدره للمكلف على امتثال كليهما معاً، و القدرة انما هي على امتثال أحدهما دون الآخر.

و عليه فيكون الملاك في أحدهما لا- في غيره. و من الظاهر أن أهميه طرف لا- تكشف عن وجود الملاك فيه دون الطرف الآخر، ضرورة انا كما نحتمل ان يكون الملاك فيه، كذلك نحتمل ان يكون في الطرف الآخر، و مجرد كونه أهم على فرض وجود الملاك فيه لا- يكون دليلاً على تحققه و وجوده فيه واقعا و حقيقه، دون ذلك الطرف و بتعبير ثان: حيث أن المفروض اشتراط كل من الواجبين بالقدرة شرعاً و ان لها دخلاً- في الملاك. و لا ملاك بدونها، فلا محاله يكون كل منهما صالحاً لأن يكون رافعاً لملاك الآخر من جهه عدم القدرة عليه بحكم الشارع، من دون فرق فيه بين ان يكون الملاك متساويين أو يكون أحدهما أهم من الآخر على فرض وجوده و تحققه. و على هذا فأهميه طرف لا تكشف عن وجود الملاك فيه، دون الطرف الآخر في مقام المزاحمه، و ذلك لصالحيه كل منهما لأن يكون رافعاً لملاك الآخر و لو كان أحدهما أهم من الآخر، و مجرد كون الملاك في طرف أهم على

تقدير وجوده لا يوجب كونه واجداً له دون الآخر، فاذن لا وجه لتقديمه عليه في مقام التزام.

و أما المقام الثاني فقد اختار قده- ان التخيير الثابت فيه تخيير شرعى، لا عقلى، غايه الأمر انه قد كشف عنه العقل. و الوجه فى ذلك واضح و هو ان كلا من الواجبين واجد للملاك فى ظرف القدره عليه عقلا و شرعا، و اما إذا وقع التزام بينهما فيكون أحدهما لا بعينه واجداً للملاك، دون الآخر.

أو قل ان فى فرض التزام بما ان أحدهما لا بعينه مقدور للمكلف عقلا و شرعا، لعدم المانع منه لا من قبل العقل و لا من قبل الشرع، فلا محاله يكون واجداً للملاك الإلزامى فإذا كان واجداً له فلا مناص من الالتزام بإيجابه، بداهه انه لا يجوز للمولى الحكيم ان يرفع اليد عن التكليف به مع فرض كونه واجداً للملاك بمجرد عجز المكلف عن امتثال كليهما معا. و عليه فلا مناص من الالتزام بوجود واحد منهما لا- معينا، لاستقلال العقل بقبح ترخيص المولى فى تفويت الملاك الملزم. و نتيجة إيجابه هى التخيير شرعا- أعنى به وجود هذا أو ذاك.

و خلاصه ما أفاده- قده- نقطتان:

الأولى- ان أهميه أحد الواجبين المتزامين يكون كل منهما مشروطا بالقدره شرعا ليست من المرجحات فالوظيفه هى التخيير بينهما مطلقاً.

الثانيه- ان التخيير الثابت بينهما شرعى لا عقلى.

و لكن كلتا النقطتين خاطئه:

اما النقطه الأولى، فيردها ان مناط تقديم الأهم على المهم فى محل الكلام و ترجيحه عليه فى مقام التزامه لا يكون بملاك انه واجد للملاك دون غيره، ليقال بعدم إحرازه فيه فى هذا المقام، بل هو بمناط آخر.

بيانه: ان المانع عن تقديم الأهم على المهم فى المقام لا يخلو من ان يكون عقليا أو شرعيا فلا ثالث لهما. و اما المانع العقلى (و هو عدم القدره عليه تكوينيا) فغير

موجود بالضرورة، إذ المفروض انه مقدور تكويننا و وجدانا، وهذا واضح.

و اما المانع الشرعى (و هو أمر الشارع بصرف القدره فى غيره الموجب للعجز عن صرفها فيه) فائضا كذلك، ضروره انه لا نعى به إلا- أمر الشارع بإتيان شىء لا يقدر المكلف معه على الإتيان بالأهم فى الخارج و مقام الامتثال، فمثل هذا الأمر لا محاله يكون مانعا عن فعله الأمر بالأهم، و لكن المفروض- هنا- عدم أمر من قبل الشارع بصرف القدره فى غير الأهم ليكون مانعا عن فعله أمره. فاذن لا مانع من الأخذ بالأهم و تقديمه على المهم أصلا.

و على الجملة فالمهم و ان كان مقدوراً- عقلا- الا انه من ناحيه مزاحمته مع الأهم غير مقدور شرعا، و قد عرفت ان القدره الشرعيه دخيله فى متعلقه، فلا يكون الأمر به فعليا بدون تلك القدره، فإذا لم يكن الأمر المتعلق به فعليا فلا مانع من فعله الأمر بالأهم.

و مما ذكرناه ظهر انه يمكن إحراز الملاك فى الأهم، و كونه واجدا له دون المهم و الوجه فى ذلك ان الأهم مقدور للمكلف عقلا و شرعا، اما عقلا فواضح، و اما شرعا فائضا كذلك، ضروره انه لا مانع منه ما عدا تخيل ان الأمر بالمهم مانع، و قد عرفت ان هذا خيال لم يطابق الواقع، و ذلك لاستحاله كون الأمر بالمهم فى حال مزاحمته مع الأمر بالأهم فعليا، ضروره عدم قدره المكلف فى تلك الحال على امتثاله بحكم الشرع، حيث انه يوجب تفويت واجب أهم منه. و من المعلوم انه لا يجوز امتثال ما يوجب تفويت ما هو أهم منه بنظر الشرع. و نتيجة ذلك هى انه لا مانع من كون الواجب الأهم واجداً للملاك الملزم فى هذا الحال لا عقلا و لا شرعا.

و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ- قد- من أن وجود الملاك فى كل منهما مشكوك فيه، لصلاحيه كل واحد منهما لأن يكون رافعا لملاك الآخر من دون فرق بين تساوى الملا- كين و كون أحدهما أهم من الآخر لا- يمكن المساعدة عليه بوجه، و ذلك لما عرفت من الضابط لتقديم الأهم على المهم فى المقام من ناحيه و كونه واجداً للملاك

من ناحيه أخرى، و ان كانت الناحيه الأولى مترتبه على الناحيه الثانيه، كما هو واضح. هذا تمام الكلام فيما إذا كان أحدهما معلوم الأهميه. و اما إذا كان محتمل الأهميه فهل يتقدم فى مقام المزاحمه على الطرف الآخر الذى لا تحتمل أهميته أصلا- كما هو الحال فيما إذا كان كل منهما مشروطا بالقدره عقلا أم لا؟ وجهان: الظاهر انه لا مانع من التقديم. و الوجه فى ذلك هو ان المكلف بعد ما لا- يتمكن من امثال كلا الواجبين معا، و يتمكن من امثال أحدهما دون الآخر فلا محاله يدور أمره بين امثال أحدهما تخييراً، و امثال خصوص ما تحتمل أهميته. و عليه فيدخل المقام فى كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى غير مقام الامثال و الحجيه و ان كان الصحيح هو جريان البراءه عن التعيين، الا ان فى هذين المقامين لا مناص من الاشتغال و الالتزام بالتعيين، و ذلك لأن حصول البراءه بامثال ما تحتمل أهميته معلوم، اما من جهه التعيين أو التخيير، و اما حصولها بامثال ما لا تحتمل أهميته فغير معلوم. و من الواضح جداً ان العقل لا- يكتفى فى مقام الامثال بالشك فيه بعد اليقين بالتكليف بل يلزم بتحصيل اليقين بالبراءه عنه، بقاعده ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و كذا الحال فى مقام الحجيه فان حجيه ما يحتمل تعيينه معلومه و لا مناص من الالتزام به، و حجيه ما لا يحتمل تعيينه مشكوكه. و قد حققنا ان الشك فى الحجيه مساق للقطع بعدمها فعلا، و هذا هو السر فى افتراق هذين المقامين عن غيرهما.

و نتيجة ما ذكرناه لحد الآن هى ان الأهم و كذا محتمل الأهميه من المرجحات فى المقام، كما انهما من المرجحات فى الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطا بالقدره عقلا فحسب.

و اما نقطه الثانيه، فيردها ان المفروض قدره المكلف على امثال كل من الواجبين المتزاحمين فى نفسه، و فى ظرف ترك الآخـر عقلا و شرعا. هذا من

ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الشارع لم يأمر بخصوص أحدهما المعين،لأنه ترجيح من دون مرجح.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا- مانع من أمر الشارع بكليهما طولاً و على نحو الترتب،بان يكون تعلق الأمر بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر و مترتباً عليه،بل لا مناص من الالتزام بذلك.و الوجه فيه هو ان الأمر فى المقام يدور بين ان يرفع اليد عن إطلاق كل من دليليهما بتقييد الأمر فى كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر،و ان يرفع اليد عن أصل وجوب كل منهما رأساً.

و من المعلوم ان المتعين هو الأول دون الثانى،ضروره ان رفع اليد عن أصل الأمر بهما بلا سبب،إذ انه لا يقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاق كل منهما مع التحفظ على أصله.

و نتيجه ذلك هي الالتزام بالترتب من الجانبين:بمعنى ان تعلق الأمر بكل من الفعلين مشروط بعدم الإتيان بمتعلق الآخر،و لا مانع من ذلك أصلاً لا عقلاً كما هو واضح،إذ المفروض ان كل منهما مقدور عقلاً فى ظرف ترك امتثال الآخر و الإتيان بمتعلقه،و لا شرعاً لفرض انه ليس هناك أى مانع شرعى عن تعلق الأمر بكل واحد منهما فى نفسه،و فى ظرف ترك الآخر،إذ المفروض ان كلا- من الفعلين فى ذاته و مع قطع النظر عن الآخر سائغ،و معه لا- مانع من تعلق الأمر بهما كذلك و به نستكشف وجود الملاك فى كل منهما فى نفسه،و عند ترك الآخر.

و على الجملة فقد ذكرنا سابقاً انه لا- فرق فى جريان الترتب بين ما يكون كل من الواجبين مشروطاً بالقدره عقلاً،و ما يكون مشروطاً بها شرعاً،فكما انه يجرى فى الأول،فكذلك يجرى فى الثانى من دون فرق بينهما من هذه الجبهه.

و دعوى-ان جريان الترتب فى مورد يتوقف على إحراز الملاك فيه،و هو فى المقام لا يمكن،لفرض دخل القدره الشرعيه فيه- مدفوعه بما ذكرناه هناك من ان جريان الترتب لا يتوقف عليه،ضروره ان إحرازه لا يمكن إلا بعد إثبات

الأمر، فلو توقف إثبات الأمر على إحرازه لدار، كما قدمناه بشكل واضح.

فتحصل انه لا مانع من الالتزام بالترتب هنا. وقد تقدم انه لا فرق في إمكان الترتب و استحالته بين أن يكون من جانب واحد أو من جانبين. و اما عدم التزام شيخنا الأستاذ-قده-به في المقام مع انه من القائلين به مطلقاً من دون فرق بين أن يكون من طرف أو من طرفين فمن جهة ما بنى-قده-على أصل فاسد، و هو أن الترتب لا- يجرى فيما إذا كانت القدره المأخوذه فيه شرعيه- كما عرفت.

و على هذا الأساس يترتب ان التخيير بينهما تخيير عقلي، كالتخيير بين الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً، فان المكلف بعد ما لا- يتمكن من امتثال كلا- التكليفين معاً فلا محاله يكون مخيراً بين امتثال هذا و امتثال ذاك بحكم العقل، فلا- موضوع عندئذ للتخيير الشرعي أصلاً. و تظهر الثمره في المقام بين كون التخيير شرعياً، و كونه عقلياً فيما إذا كان المكلف تاركاً لامتثال كلا الواجبين معاً، فانه على الأول يستحق عقاباً واحداً، لو حده التكليف على الفرض. و على الثاني يستحق عقابين، لما عرفت من ان لازم القول بالترتب هو تعدد العقاب من جهة تعدد التكليف. و قد ذكرنا انه لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب، بل لا- مناص عنه، و انه لا يكون عقاباً على ترك ما ليس بالاختيار، فان تعدد العقاب من جهة الجمع بين التركيبين، لا من جهة ترك الجمع بينهما، و قد مر بيان ذلك بصورة واضحة فلا حاجة إلى الإعادة.

و اما القسم الثالث (و هو ما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدره عقلاً) فيقع الكلام فيه في مقامين:

الأول- فيما إذا كان أحد التكليفين أهم من الآخر، أو محتمل الأهميه.

الثاني- فيما إذا كانا متساويين.

أما المقام الأول فلا إشكال في تقديم الأهم على المهم سواء أ كان الأهم مقارناً مع المهم زماناً أو سابقاً عليه أو متأخراً عنه. أما في الأوليين فواضح، و ذلك



لأن التكليف بالأهم يصلح أن يكون معجزاً مولوياً للمكلف بالإضافة إلى الطرف الآخر و هو المهم، واما التكليف بالمهم فلا يصلح أن يكون كذلك، فتكون نسبته إلى الأهم كنسبه المستحب إلى الواجب، فكما ان المستحب لا يصلح ان يزاحم الواجب في مقام الامتثال، فكذلك المهم لا يصلح ان يزاحم الأهم.

أو فقل: ان التزاحم سواء أ كان بين التكليفين أم بين الإطالين فلا محاله يوجب سقوط أحدهما دون الآخر، إذ سقوط كليهما غير محتمل، ضروره انه بلا- موجب. و عليه فيدور الأمر بين سقوط المهم دون الأهم، و بالعكس، و من الواضح جداً ان الثانى غير معقول، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح، فاذا ن يتعين الأول، و هذا معنى تقديم الأهم على المهم، و أمثله ذلك فى الشرع و العرف كثيره: منها- ما إذا دار الأمر بين حفظ بيضه الإسلام-مثلا- و واجب آخر، فلا إشكال فى تقديم الأول على الثانى فى مقام الامتثال. و منها- ما إذا دار الأمر بين حفظ نفس مؤمن-مثلا- و حفظ ماله أو نحوه فلا- ينبغى الشك فى تقديم الأول على الثانى، لكونه أهم منه، و هكذا. و أما فى الصورة الأخيره فالأمر أيضاً كذلك. و الوجه فيه هو ان الأهم و ان كان متأخراً عن المهم زماناً، إلا- ان ملاكه بما انه تام فى ظرفه و أهم من غيره، فلا محاله و جب حفظ القدره عليه فى وقته، لئلا يفوت، ضروره ان العقل كما يستقل بقبح تفويت الواجب الفعلى، كذلك يستقل بقبح تفويت الملا- ك الملزم فى ظرفه و على، هذا حيث ان الإتيان بالمهم فعلا- يوجب تفويت ملا- ك الأهم فى ظرفه فلا- يجوز، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدره عليه فى زمانه معجزاً للمكلف بالإضافة إلى امتثال المهم بالفعل.

و بتعبير ثان ان الحاكم بالترجيح فى باب المزاحمه حيث انه كان هو العقل لا غيره، فمن الواضح جداً انه مستقل بتقديم الأهم على المهم فى مقام الامتثال -مطلقاً- و لو كان الأهم متأخراً عنه زماناً، كما فى مفروض المقام، فانه يحكم بلزوم حفظ القدره على امتثاله فى ظرفه، لئلا يلزم منه تفويت الملاك الملزم فيه، و لا يحكم

بلزوم الإتيان بالمهم فعلاً، بل يحكم بعدم جواز الإتيان به، لاستلزامه تفويت ما هو الأهم منه، ومثاله ما إذا دار الأمر بين حفظ مال الإنسان-مثلاً-فعلاً، وحفظ نفسه في زمان متأخر، بان لا يقدر على حفظ كليهما معاً، فلو صرف قدرته في حفظ ماله فعلاً فلا يقدر على حفظ نفسه ولو عكس فبالعكس، كما إذا فرض أن الحاكم حكم بمصادره أمواله فعلاً، وهو وان كان قادراً على حفظ ماله بالشفاعة عنده، إلا أنه يعلم بأنه يحكم بعد بضع ساعات بقتل نفسه، فلو توسط عنده فعلاً لحفظ ماله، فلا يقبل توسطه فيما بعد لحفظ نفسه، لفرض أنه لا يقبل توسطه في اليوم الآمره واحده، فاذا يدور امره بين ان يحفظ نفسه في زمان متأخر و يرفع يده عن حفظ ماله فعلاً، وان يحفظ ماله فعلاً و يرفع يده عن حفظ نفسه فيما بعد، ففي مثل ذلك لا إشكال في حكم العقل بترجيح الأول على الثاني، و تقديمه عليه، وكذا إذا دار الأمر بين امتثال واجب فعلي آخر و حفظ نفس محترمه في زمان متأخر بان لا يقدر المكلف على امتثال الأول و حفظ الثانيه معاً، فانه لا إشكال في وجوب حفظ القدره على الواجب المتأخر، وهو حفظ النفس المحترمه و رفع اليد عن وجوب الواجب الفعلي. وهكذا.

ثم انه لا- يخفى ان ما ذكرناه من تقديم الواجب الأهم على المهم فيما إذا كان متأخراً عنه زماناً بناء على وجهه نظرنا من إمكان الواجب المعلق واضح، حيث ان الوجوب فعلى على الفرض و الواجب أمر متأخر. و من المعلوم ان فعلية الوجوب تكشف عن كون الواجب في ظرفه واجداً للملاك الملزم. و قد عرفت انه لا فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي و تفويت الملاك الإلزامي، فكما انه يحكم بقبح الأول، فكذلك يحكم بقبح الثاني.

و على ذلك فان لم يكن ملاك الواجب المتأخر في ظرفه أهم من ملاك الواجب الفعلي، و كانا متساويين فيحكم العقل بالتخير بينهما، و عدم ترجيح الواجب الفعلي على المتأخر، لعدم العبره بالسبق الزماني في المقام أصلاً.

و ما ذكرناه سابقاً-من ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره-انما هو فيما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدرة شرعاً، لا- فيما إذا كان مشروطاً بها عقلاً- و نقطه الفرق بينهما هي انه على الأول بما ان كلا منهما مشروط بالقدرة شرعاً، ففي فرض المزاحمه لا- مناص من الأخذ بما هو سابق زماناً على الآخر، حيث ان ملاكه تام بالفعل من ناحيه انه مقدور للمكلف عقلاً و شرعاً، و معه لا عذر له في تركه أصلاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا يجب احتفاظ القدرة على الواجب المتأخر، لفرض ان القدرة دخيله في ملاكه، فيستحيل أن يقتضى احتفاظها.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد من الإتيان بالمتقدم زماناً دون المتأخر. و من الواضح ان الإتيان به يوجب عجزه عنه، فيكون التكليف به منتفياً بانتفاء موضوعه- و هو القدرة- و على الثانى بما ان كلا منهما مشروط بالقدرة عقلاً، فلا يكون سبق أحدهما زماناً على الآخر فى فرض المزاحمه من المرجحات، لما عرفت من أن ملاك الواجب المتأخر حيث انه تام فى ظرفه- كما هو المفروض- فلا محاله يقتضى الاحتفاظ عليه فى ظرفه فى مقابل افتضاء الواجب الفعلى.

و اما بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ- قده- من استحاله الواجب التعليقى و عدم إمكانه فتقديم الأهم على المهم إذا كان متأخراً عنه زماناً يرتكز على إحراز الملاك فيه فى ظرفه من دليل خارجى، فان علم من الخارج اشتماله على الملاك، كما إذا دار الأمر بين امثال واجب فعلى كحفظ مال المولى- مثلاً- و واجب متأخر كحفظ نفسه أو حفظ بيضه الإسلام، أو ما شاكل ذلك من الواجبات التى قد اهتم الشارع بها غايه الاهتمام على نحو الإطلاق من دون اختصاص بوقت دون آخر، فلا إشكال فى تقديم الأهم على المهم، و ان كان متأخراً عنه زماناً، لتمايمه ملاكه الإلزامى فى وقته. و قد عرفت استقلال العقل باحتفاظ القدرة عليه فى ظرفه و عدم جواز صرفها فى الواجب الفعلى، ففى أمثال هذه الموارد لا فرق بين نظريتنا

و نظريه شيخنا الأستاذ-قده- ضروره انه لا أثر لفعليه الوجوب ما عدا كشفه عن اشتماله (أى الواجب المتأخر) على الملاك فى ظرفه، و إذا علمنا بتحقيق الملاك فيه و اشتماله عليه فلا أثر لفعليه الوجوب و عدمها. و اما إذا-لم يعلم من الخارج بوجود الملاك فيه، كما إذا لم تكن قرينه خارجيه تدل عليه، و المفروض انه ليس هنا قرينه داخلية أيضاً، و هى ثبوت الوجوب، فلا يمكن عندئذ استكشاف الملاك فى شىء، لما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك فى فعل مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له-فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلى، ضروره انه مع عدم إحراز الملاك فيه فى ظرفه لا يحكم العقل باحتفاظ القدره عليه، و بدون حكمه فلا مانع من امثال الواجب الفعلى أصلاً، ففى مثل تلك الموارد تفترق نظريتنا عن نظريه شيخنا الأستاذ-قده-فعلى نظريتنا بما ان الوجوب فعلى، و الواجب أمر متأخر فهو لا- محاله يكشف عن وجود الملاك فيه و كونه تاماً، و إلا لم يعقل كون وجوبه فعلياً. و على نظريته-قده- حيث انه لا وجوب فعلاً فلا كاشف عن كونه واجداً للملاك فى وقته. و عليه فلا وجه لتقديمه على المهم و هو الواجب الفعلى.

و قد تحصل مما ذكرناه ان تقديم الأهم على المهم إذا كان متأخراً عنه زماناً منوط-على نظريه شيخنا الأستاذ-قده- بإحراز الملاك فيه من الخارج، و إلا- فلا يمكن الحكم بالتقديم أصلاً، بل يتعين العكس كما لا يخفى، و كيف كان فعلى فرض كونه مشتتاً على الملاك فى ظرفه يتقدم على المهم لا- محاله، و لو كان متأخراً عنه زماناً، و كلامنا فى المقام على نحو الفرض و التقدير، و الكبرى الكليه من دون نظر إلى مصاديقها و افرادها.

هذا، و لكن شيخنا الأستاذ-قده- هنا قد مثل لذلك أى لتزاحم الواجبين الطولين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً بما إذا لم يكن المكلف متمكناً من القيام فى جزءين طوليين من الصلاه. و لا يخفى ما فى هذا المثال.

اما أولاً فلما ذكرناه غير مره من ان التزامم لا يجرى فى اجزاء واجب واحد أو شرائطه.

و اما ثانياً: فلأنه مناف لما ذكره-قده-من اشتراط اجزاء الصلاه بالقدره شرعاً. و عليه فلا مناص من تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره، و لو كان ذلك الغير أهم منه، كما عرفت.

فالتتيجه قد أصبحت لحد الآن ان الواجب الأهم يتقدم فى مقام المزاحمه على المهم مطلقاً، و لو كان متأخراً عنه زماناً فيما إذا كان مشروطاً بالقدره عقلاً، سواء أ كان المهم أيضاً كذلك أم لا. نعم إذا كان الأهم مشروطاً بالقدره شرعاً فلا يتقدم على المهم فى فرض تأخره عنه زماناً، بل يتقدم المهم عليه، و لو كان مشروطاً بها شرعاً.

و اما إذا كان أحد الواجبين المتزاممين محتمل الأهميه دون الآخر فهل يكون مرجحاً لتقديمه عليه أم لا؟ فقد ذكر شيخنا الأستاذ-قده-انه بناء على القول بالتخير الشرعى فى المتساويين يكون المقام داخلاً فى كبرى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخير الشرعيين التى ذكرناها فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فان قلنا فى تلك المسأله بالاشتغال و التعيين فلا- بد ان نقول به فى هذه المسأله أيضاً، و ان قلنا هناك بالبراءه و التخير فلا- بد ان نقول به فى المقام أيضاً، و على الجملة فمسألتنا هذه من صغريات كبرى تلك المسأله، فيتنى الحكم فيها على الحكم فى تلك من البراءه أو الاشتغال.

و اما بناء على القول بالتخير العقلى فى المتساويين فقد ذكر-قده-انه لا إشكال فى تقديم ما تحتمل أهميته على غيره، و الوجه فى ذلك هو ان التكليفين المتزاممين إذا كانا متساويين فلا إشكال فى سقوط إطلاقيهما و حكم العقل بالتخير بينهما بمعنى حكمه بثبوت كل واحد منهما مترتباً على ترك الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه من دون فرق بين ان يكون

من جانب واحد أو من جانبين، كما في مثل المقام، ضروره ان العقل لا يجوز رفع اليد عن أصل التكليفين معاً، فإنه بلا موجب و مقتضى. و من الواضح انه لا يجوز رفع اليد عن التكليف بلا سبب يقتضى رفعه، فالمقتضى (و هو المزاحمه) فى المقام لا يقتضى إلا رفع اليد عن ثبوت كل منهما على تقدير الإتيان بالآخر، لا- مطلقاً، و هذا عبارته أخرى عن ثبوت كل منهما على تقدير ترك الآخر.

و يترتب على ذلك ان المكلف مخير بين امتثال هذا و امتثال ذاك.

و اما إذا كان أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر ففى مثل ذلك لا شبهه فى أن الإتيان بالطرف المحتمل أهميته يوجب القطع بسقوط التكليف عن الطرف الآخر، و ذلك لأن ما أتى به على تقدير كونه أهم فى الواقع و نفس الأمر فهو الواجب، دون غيره، و على تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب لا محاله.

و ان شئت قلت انه بناء على التخيير العقلى عند تراحم الواجبين المتساويين و الالتزام بالترتب من الجانبين إذا علم أهميه أحدهما دون الآخر، فقد علمنا بسقوط الإطلاق عن الآخر، و باشرطه بعدم الإتيان بمتعلق الأول، و اما ما يحتمل أهميته فلم يحرز سقوط إطلاقه فلا بد من الأخذ به.

و هذا هو أساس تقديم محتمل الأهميه على غيره فى مقام المزاحمه. إلى هنا قد تم بيان ما أفاده-قده-مع توضيح منا.

و نناقش ما أفاده-قده-من ناحيتين:

الأولى- انه لا تظهر الثمره فيما نحن فيه بين القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين، و القول بالتخيير العقلى فيهما على وجهه نظره- قده- فى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير الشرعيين حيث انه-قده- قد التزم فى تلك المسأله بالاحتياط، و عدم جواز الرجوع إلى البراءة على ما نطق به كلامه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و بما أن مسألتنا هذه على الفرض الأول داخله فى كبرى تلك المسأله فلا مناص له من الالتزام بالاحتياط فيها، و لزوم الأخذ بالطرف

المحتمل أهميته، و عليه فالنتيجه على هذا القول بعينها هي النتيجة على القول بالتخيير العقلي، و هي تعين الأخذ بالطرف المحتمل أهميته، دون الطرف الآخر، فاذن لا فرق بين القولين من هذه الناحية أصلاً.

الثانية- ان المقام على القول المزبور أعنى القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين و ان كان داخلاً فى كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير الشرعيين إلا- ان التعيين و التخيير فى خصوص المقام حيث انهما كانا فى مقام التزاحم و الامتثال فلا مناص من الالتزام بعدم جريان البراءة عن التعيين و وجوب الأخذ به، و ان قلنا بجريان البراءة فى تلك الكبرى، كما فصلنا الكلام من هذه الناحية فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و توضيح ذلك هو ان مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول- ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام جعل الحجية و إنشائها فى مرحله التشريع و الاعتبار، كما لو شككنا فى ان حجيه فتوى الأعلم هل هي تعيينه أو ان المكلف مخير بين الأخذ به و الأخذ بفتوى غير الأعلم.

الثانى- ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال و الفعلية من جهة التزاحم.

الثالث- ما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الجعل و التشريع، فلا يعلم ان التكليف مجعول للجامع بلا أخذ خصوصيه فيه أو مجعول لحصه خاصه منه، كما لو شككنا فى أن وجوب صلاه الجمعة فى يوم الجمعة هل هو تعيينى أو تخييرية.

و بعد ذلك نقول انا قد ذكرنا فى غير مورد ان البراءة لا تجرى فى القسمين الأولين، و لا بد فيهما من الالتزام بوجوب الاحتياط. و اما فى القسم الأخير فالصحيح هو جريان البراءة فيه، فهاهنا دعويان:

الأولى- عدم جريان أصاله البراءة فى القسمين الأولين.

الثانية-جريان البراءة فى القسم الأخير. اما الدعوى الأولى، فقد ذكرنا غير مره ان الشك فى حجيه شىء فى مقام الجعل و التشريع مساوق للقطع بعدم حجيته فعلا- ضروره انه مع هذا الشك لا- يمكن ترتيب آثار الحججه عليه و هى اسناد مؤداه إلى الشارع، و الاستناد إليه فى مقام الجعل، للقطع بعدم جواز ذلك، لأنه تشريع محرم. و من المعلوم انا لا نعى بالحججه الفعلية إلا ترتيب تلك الآثار عليها، و عليه فإذا دار الأمر بين حجيه شىء كفتوى الأعلم مثلا تعييناً، و حجيته تخييراً فلا مناص من الأخذ به، و طرح الطرف الآخ للقطع بحجيته و اعتباره فعلا- اما تعييناً أو تخييراً، و الشك فى حجيه الآخ كفتوى غير الأعلم و اعتباره. و قد عرفت أن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها، و هذا واضح.

و كذا الحال فى مقام الامتثال، فانه إذا دار الأمر بين امتثال شىء تعييناً أو تخييراً، فلا مناص من التعيين و الأخذ بالطرف المحتمل تعيينه، ضروره ان الإتيان به يوجب القطع بالأمن من العقاب و اليقين بالبراءة، و ذلك لأنه على تقدير كونه أهم من الآخر فهو الواجب، و على تقدير كونه مساوياً له فهو مصداق للواجب واحد فرديه. و من المعلوم ان الإتيان به كاف فى مقام الامتثال، و هذا بخلاف الطرف الذى لا- تحتمل أهميته أصلاً، فان الإتيان به لا يوجب القطع بالبراءة و الأمن من العقاب، لاحتمال أن لا يكون واجباً فى الواقع- أصلاً- و انحصار الوجوب بالطرف الأول. و من الواضح جداً ان العقل يستقل فى مرحله الامتثال بلزوم تحصيل اليقين بالبراءة و الأمن من العقوبه بقانون ان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقنيه، و بما ان المفروض فى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى مقام الامتثال اشتغال ذمه المكلف بالواجب. فيجب عليه بحكم العقل تحصيل البراءة عنه و الأمن من العقوبه، و حيث انه لا يمكن الا بإتيان الطرف المحتمل أهميته، فلا محاله ألزمه العقل بالأخذ به و إتيانه، و هذا معنى حكم العقل



بالتعيين و عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مسأله التعيين و التخيير في مرحله الامتثال و الفعلية.

و بتعبير واضح ان دوران الأمر بين التعيين و التخيير-في مقام الامتثال و الفعلية-منحصر بباب التزاحم بين التكليفين لا غير، و من الواضح ان المزاحمه- بناء على ما حققناه من إمكان الترتب-لا تقتضى إلا سقوط إطلاق أحدهما إذا كان في البين ترجيح، و سقوط إطلاق كليهما إذا لم يكن ترجيح في البين.

و على هذا الأساس انه إذا كان أحد التكليفين المتزاحمين معلوم الأهميه فلا إشكال في تقديمه على الآخر، كما سبق و اما إذا كان أحدهما محتمل الأهميه دون الآخر فيدور أمر المكلف بين الإتيان به و الإتيان بالطرف الآخر، و لكنه إذا أتى به مأمون من العقاب، و معذور في ترك الآخر. و ذلك لأن جواز الإتيان بهذا الطرف معلوم على كل تقدير، أي سواء أ كان أهم في الواقع أم كان مساوياً له، و بالطرف الآخر غير معلوم. و من الواضح جداً ان العقل يلزم بامتثال هذا الطرف و إتيانه، لأنه يوجب الأمن من العقاب على تقدير مخالفه الواقع، و حصول القطع بالبراءة، دون الإتيان بذاك الطرف، لاحتمال انه غير واجب في الواقع، و انحصار الوجوب بالطرف المزبور، و معه لا- يكون الإتيان به موجباً لحصول القطع بالبراءة. و قد عرفت ان همّ العقل في مقام الامتثال تحصيل الأمن من العقوبه و القطع بالفراغ.

و نظير المقام ما إذا شك في البراءة من جهه الشك في القدره على الامتثال، كما إذا شك في وجوب النفقه من جهه الشك في وجود المال عنده، و انه قادر على دفعها أم لا، فلا يمكن له أن يرجع إلى أصاله البراءة عن وجوبها. و ذلك لأن المفروض ان ذمته قد اشتغلت بوجوب النفقه. و من الواضح ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فاذن لا يمكن حصول البراءة إلا بالفحص و الاستعلام عن وجود المال عنده.

و الوجه فيه هو ان مجرد احتمال كونه عاجزاً عن امتثال التكليف الثابت على ذمته لا يكون عذراً له في تركه و عدم امتثاله عند العقل ما لم يحرز عجزه عنه و عدم قدرته عليه، ضروره ان ترك امتثال التكليف لا بد ان يستند إلى مؤمن، و من المعلوم ان مجرد احتمال العجز لا يكون مؤمناً، فاذن لا مناص من الأخذ بالاحتياط.

فقد تحصل مما ذكرناه انه بناء على وجهه نظرنا أيضاً لا تظهر الثمره بين القول بالتخيير الشرعى فى المتساويين، و القول بالتخيير العقلى فيهما، فعلى كلا القولين لا مناص من الاحتياط و الأخذ بالطرف المحتمل أهميته، غايه الأمر بناء على التخيير العقلى سقوط أحد الإطلاقيين معلوم و سقوط الآخر مشكوك فيه، و مع الشك لا بد من الأخذ به، و بناء على التخيير الشرعى سقوط أحد التكليفيين معلوم و سقوط الآخر مشكوك فيه و ما لم يثبت سقوطه لا يعذر من مخالفته، و لكن النتيجة واحده و اما الدعوى الثانيه (و هى جريان البراءه فى القسم الأخير من الأقسام المتقدمه) فلان الشك فيه يرجع إلى الشك فى كيفية جعل التكليف، و انه تعلق بالجامع أو بخصوص فرد خاص، كما لو شككنا فى أن وجوب كفاره الإفطار العمدى فى شهر رمضان متعلق بالجامع بين صوم شهرين متتابعين و إطعام ستين مسكيناً، أو متعلق بخصوص صوم شهرين، و حيث ان مرجع ذلك إلى الشك فى إطلاق التكليف، و عدم أخذ خصوصيه فى متعلقه، و تقييده بأخذ خصوصيه فيه، و الإطلاق و التقييد على ما ذكرناه و ان كانا متقابلين بتقابل التضاد، إلا ان التقييد بما أن فيه كلفه زائده فهى مدفوعه بأصالة البراءه عقلا و نقلا. و هذا بخلاف الإطلاق، حيث انه ليس فيه أية كلفه لتدفع بأصالة البراءه، فاذن ينحل العلم الإجمالى بجريان الأصل فى أحد طرفيه دون الآخر. و تفصيل الكلام فى ذلك فى بحث البراءه و الاشتغال.

و الغرض من التعرض هنا الإشارة إلى عدم صحه ما أفاده شيخنا الأستاذ - قده - من الأخذ بالاحتياط فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير مطلقاً.

و اما المقام الثانى (و هو ما إذا كان الواجبان المتزاحمان متساويين و لم تحتمل أهميه أحدهما على الآخر أصلاً، أو احتملت أهميه كل منهما بالإضافة إلى الآخر) فلا مناص من الالتزام بالتخير فيه، ضروره انه لا يجوز رفع اليد عن كليهما معاً فهذا لا كلام فيه، و إنما الكلام فى ان هذا التخير عقلى أو شرعى.

و قد اختار شيخنا الأستاذ-قده-فى المقام ان التخير عقلى على عكس ما اختاره فى المسأله المتقدمه، و هى ما إذا كان كل من الواجبين المتزاحمين مشروطاً بالقدره شرعاً.

و غير خفى أن كون التخير فى المقام عقلياً أو شرعياً يرتكز على القول بإمكان الترتب و استحاله.

فعلى الفرض الأول لا بد من القول بكون التخير عقلياً.

و الوجه فى ذلك واضح، و هو ان لازم هذا الفرض ثبوت كل من التكليفين المتزاحمين على نحو الترتب و الاشتراط، بمعنى ان فعليه كل منهما مشروطه بترك امثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً، فان معنى الترتب من الجانبين يرجع إلى تقييد إطلاق كل من التكليفين بعدم امثال الآخر.

و من المعلوم ان هذا التقييد ليس أمراً حادثاً بحكم العقل فعلاً، بل هو نتيجة اشتراط التكليف بالقدره عقلاً من الأول، فان ذلك الاشتراط يقتضى هذا التقييد من الجانبين إذا كانا متساويين، و من جانب واحد إذا كان أحدهما واجداً للترجيح، و ليس معنى التخير-هنا-تبديل الوجوب التعيينى بالتخيرى، ليقال انه غير معقول، ضروره انه باق على حاله، غايه الأمر ان المزاحمه تقتضى رفع اليد عن إطلاقه، لا عن أصله، فان الضروره تتقدر بقدرها، بل معناه هو تخيير المكلف فى أعمال قدرته فى امثال هذا أو ذاك، و هذا نتيجة عدم قدرته على امثال كليهما معاً من جانب، و عدم الترجيح لأحدهما على الآخر من جانب ثان، و عدم جواز رفع اليد عنهما معاً من جانب ثالث.

و على الفرض الثانى لا مناص من الحكم بكون التخيير شرعياً.

و الوجه فيه هو ان لا يزم هذا الفرض سقوط كلا- التكليفين المتزامين معاً، فلا- هذا ثابت، و لا ذاك، و لكن حيث انا نعلم من الخارج ان الشارع لم يرفع اليد عن كليهما معاً، لأن الموجب لذلك ليس إلا عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و من الواضح جداً ان هذا لا يوجب ذلك، فان الضرورة تتقدر بقدرها، و هى لا تقتضى إلا رفع اليد عن أحدهما دون الآخر، لكونه مقدوراً له عقلاً و شرعاً، و بذلك نستكشف ان الشارع قد أوجب أحدهما لا محاله، و الا لزم ان يفوت غرضه، و هو قبيح من الحكيم، و هذا معنى كون التخيير شرعياً إلى هنا قد تبين ان التكليفين المتزامين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً فان كانا عرضيين و كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فلا إشكال فى تقديمه عليه. و اما إذا كانا متساويين من جميع الجهات فلا إشكال فى التخيير، كما مر.

و اما ان كانا طوليين فان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فائضاً يتقدم عليه على تفصيل قد تقدم فلاحظ. هذا كله فيما إذا كانت القدره المعتمره فى الواجب المتأخر قدره مطلقه، كما هو المفروض لا قدره خاصه.

و اما إذا كانت القدره المعتمره فيه قدره خاصه و هى القدره فى ظرف العمل لا مطلقاً، كما لو نذر أحد صوم يومى الخميس و الجمعة، ثم علم بأنه لا- يقدر على صوم كلا- اليومين معاً، ففى مثل ذلك لا- إشكال فى لزوم تقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر، فيقدم فى المثال صوم يوم الخميس على صوم يوم الجمعة، لكونه مقدماً عليه زماناً، و كذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى صلاة الظهر و تركه فى صلاة العصر، أو بين ترك القيام فى صلاة المغرب و تركه فى صلاة العشاء، بأن لا يقدر المكلف على الإتيان بكلتا الصلاتين مع القيام، فيقدم ما هو أسبق زماناً على الآخر.

و الوجه فى ذلك واضح و هو أن المكلف حيث انه كان قادراً على الصوم يوم

الخميس، والقيام في صلاة الظهر أو المغرب، فلا - عذر له في تركه أصلاً، لفرض ان وجوبهما فعلى، ولا - مانع من فعليته أصلاً، ضروره ان المانع - هنا - ليس إلا التكليف بالصوم أو القيام في ظرف متأخر. و من المعلوم انه لا يصلح ان يكون مانعاً، لفرض عدم وجوب احتفاظ القدره على امثاله في ظرفه، لما عرفت من ان القدره المعتبره فيه إنما هي القدره في ظرف العمل، لا - مطلقاً - فاذن كما لا يجب حفظ القدره قبل مجيء وقته، كذلك لا يجب تحصيلها.

فعلى هذا لا مناص من الالتزام بلزوم تقديم المتقدم زماناً على الآخر، ولا عذر له في ترك امثاله باحتفاظ القدره على امثال الواجب المتأخر أبداً، لعدم المقتضى له لذلك أصلاً، ففي الأمثله المزبوره لا بد من الإتيان بالصوم يوم الخميس، وبالقيام في صلاه الظهر أو المغرب، ولا - يجوز الاحتفاظ بالقدره بتركهما على الصوم يوم الجمعة، والقيام في صلاه العصر أو العشاء. و من المعلوم انه بعد الإتيان بالواجب المتقدم يعجز المكلف عن امثال الواجب المتأخر، فيتتفى عندئذ بانتفاء موضوعه - وهو القدره في ظرفه -.

و من هذا القبيل ما إذا دار الأمر بين ترك الصوم في العشره الأولى من شهر رمضان و تركه في العشره الثانيه، كما إذا فرضنا ان شخصاً لا يتمكن من الصوم في كلتا العشرتين معاً، ولكنه قادر عليه في إحداهما دون الأخرى، فانه لا بد من تقديم الصوم في العشره الأولى على الصوم في العشره الثانيه، فان وجوب الصوم في العشره الأولى فعلى بفعله موضوعه، ولا حاله منتظره له أبداً، وهذا بخلاف وجوبه في العشره الثانيه، فانه غير فعلى من جهة عدم فعليه موضوعه. و عليه فلا عذر له في تركه في الأولى باحتفاظ القدره عليه في الثانيه، ضروره ان القدره المعتبره على الصوم في كل يوم في ظرفه، فان كان المكلف قادراً على الصوم في اليوم الأول أو الثاني فهو مكلف به، وإلا فلا تكليف به أصلاً، ولا يجوز له الاحتفاظ بالقدره بترك الصوم في اليوم الأول على الصوم في اليوم الثاني، بل لا بد له من

الإتيان به في اليوم الأول، فان تمكن منه بعده في اليوم الثاني أيضاً فهو، وإلا فينتفى بانتفاء موضوعه - وهو القدره - وكذا الحال في المثال المزبور، فانه لا بد من الإتيان بالصوم في العشره الأولى فان تمكن بعده من الإتيان به في العشره الثانيه أيضاً فهو، وإلا فينتفى التكليف به بانتفاء موضوعه - وهو القدره في ظرفه - ولا يجوز له حفظ القدره على الصوم في الثانيه بتركه في الأولى، ولو فعل ذلك كان معاقباً عليه، لأنه ترك التكليف الفعلي من دون عذر، وحينئذ (أى حين تركه في الأولى) وجب عليه في الثانيه لا محاله، لقدرته عليه فعلاً، ولا عذر له في تركه - أصلاً - فلو تركه كان معاقباً عليه أيضاً.

فالتتيجه انه لو ترك الصوم في العشره الأولى و الثانيه معاً يستحق عقابين، وهذا ليس عقاباً على ما هو خارج عن الاختيار و القدره، ليكون قبيحاً من الحكيم فان استحقاقهما إنما هو على الجمع بين تركه في الأولى و تركه في الثانيه، وهو مقدور له بالوجدان، ولا يكون العقاب عليه من العقاب على ما ليس بالاختيار.

نظير ما ذكرناه في بحث الترتب من أن المكلف عند ترك الأهم و المهم معاً يستحق عقابين، و قلنا هناك ان هذا لا يكون عقاباً على ما ليس بالاختيار، لأنه على الجمع بين التركين، و هو مقدور له بالبدهه، لا على ترك الجمع بينهما، ليكون غير مقدور كما تقدم. و فيما نحن فيه تعدد العقاب عند ترك كلا الواجبين من جهه الجمع بين التركين، لا من جهه ترك الجمع بينهما، ليكون عقاباً على غير مقدور.

و هذا واضح.

و قد تحصل مما ذكرناه انه لا مسوغ للمكلف في أن يترك الصوم في العشره الأولى، و يحفظ قدرته عليه في العشره الثانيه أو الأخيره، بل لا بد له من الإتيان به في الأولى، و معه يعجز عن الإتيان به في الثانيه.

و من ذلك يظهر الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك الطهاره المائيه في الظهرين، و تركها في العشاءين، كما إذا كان عنده مقدار من الماء لا يكفي بكتليهما

معاً، فلو صرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين فلا يبقى للعشاءين، و ان احتفظ به للعشاءين فلا يتمكن من الإتيان بالظهرين مع الوضوء أو الغسل.

و الوجه فيه واضح و هو ان المكلف واجد للماء فعلاً بالإضافة إلى صلاتي الظهرين. و قد ذكرنا ان المراد من وجدان الماء في الآيه المباركه هو الوجدان بالإضافة إلى الصلاه المكلف بها فعلاً-لا- مطلقاً- كما ان المراد من عدم الوجدان فيها ذلك، و المفروض- هنا- أن المكلف واجد للماء بالإضافة إلى صلاتي الظهرين المكلف بهما فعلاً، فيكون مشمولاً لقوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم إلى آخر الآيه». هذا من جانب.

و من جانب آخر ان الوجدان المعتبر في توجه التكليف بالصلاه هو الوجدان في وقتها، فلا أثر للوجدان قبله، و لا يكون الوجدان قبل الوقت موجباً لتوجه التكليف بالصلاه إليه فعلاً، ضروره انه لا وجوب لها قبل دخول وقتها.

فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هي انه مكلف بصلاتي الظهرين مع الطهاره المائيه لكونه واجداً للماء، و وظيفه الواجد هي الطهاره المائيه، لا- غيرها، و لا- يكون مكلفاً بالعشاءين فعلاً- لعدم دخول وقتهما، فانه لا أثر لوجدانه الماء بالإضافة إليهما، و المفروض انه بعد الإتيان بالظهرين يصير فاقداً للماء، و وظيفه الفاقد هي الطهاره الترابيه، دون غيرها. و على هذا فلا مسوغ لترك صلاتي الظهرين مع الطهاره المائيه و الإتيان بهما مع الطهاره الترابيه، ليحتفظ بالماء لصلاتي العشاءين، لما عرفت من عدم المقتضى للحفاظ أصلاً، بل المقتضى لصرفه في الوضوء أو الغسل للظهرين موجود، و هو فعلية التكليف بهما مع الطهاره المائيه.

و كذا الحال في بقيه الاجزاء و الشرائط، فلو دار الأمر بين ترك جزء أو شرط كالقيام أو نحوه في صلاه الظهر- مثلاً- و تركه في صلاه المغرب فالأمر كما تقدم، بمعنى ان وظيفته الفعلية تقتضى الإتيان بصلاه الظهر قائماً، و لا يجوز له ترك القيام فيها بحفظ قدره عليه لصلاه المغرب، بل في الحقيقه لا مزاحمه في

البين، ضروره ان المزاحمه إنما تعقل بين التكليفين الفعليين، ليكون لكل منهما اقتضاء للإتيان بمتعلقه في الخارج، واما إذا كان أحدهما فعلياً دون الآخر فلا اقتضاء لما لا يكون فعلياً. و من المعلوم أن ما لا اقتضاء فيه لا يعقل أن يزاحم ما فيه الاقتضاء، هذا كله فيما إذا كان أحد الواجبين المزبورين فعلياً دون الواجب الآخر.

و اما إذا كان وجوب كليهما فعلياً كصلاتي الظهرين-مثلاً-أو العشاءين بعد دخول وقتهما، فهل الأمر أيضاً كذلك أم لا وجهان:  
الصحيح هو الوجه الأول:

بيان ذلك هو انا إذا فرضنا ان الأمر يدور بين الطهارة المائيه-مثلاً-في صلاة الظهر، و الطهارة المائيه في صلاة العصر، أو بين الطهارة المائيه في صلاة المغرب، و الطهارة المائيه في صلاة العشاء، بان لا يتمكن المكلف من الجمع بين هاتين الصلاتين مع الطهارة المائيه، ففي مثل ذلك لا مناص من الالتزام بتقديم صلاة الظهر مع الطهارة المائيه على صلاة العصر، أو المغرب على العشاء، و لا تجوز المحافظه عليها لصلاة العصر أو العشاء بتركها في صلاة الظهر أو المغرب.

و الوجه فيه هو ان وظيفه المكلف فعلاً-هي الإتيان بصلاة الظهر فحسب لفرض انه ليس مأموراً بإتيان صلاة العصر قبل الإتيان بالظهر لاعتبار الترتيب بينهما هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى المفروض انه في هذا الحال واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً. و من الواضح ان وظيفته عندئذ بمقتضى الآيه المباركه هي الوضوء أو الغسل، و لا يشرع في حقه التيمم.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا أثر لكون المكلف واجداً للماء فعلاً بالإضافة إلى صلاة العصر، لما ذكرناه من أن الاستفادة من الآيه المباركه بضميمه الروايات ان المراد بوجدان الماء هو وجدانه بالإضافة إلى الصلاة المأمور بها فعلاً، و المفروض ان فيما نحن فيه المأمور به فعلاً هو صلاة الظهر دون العصر،



ضروره انه لا- يجب الإتيان به قبل الظهر، فإذن هو واجد للماء بالإضافة إلى الظهر و من المعلوم ان وظيفه الواجد هي الوضوء أو الغسل، دون التيمم، وقد ذكرنا ان تقسيم المكلف إلى الواجد و الفاقد في الآيه المباركه قاطع للشركه، فلا يكون الواجد شريكاً مع الفاقد في شىء، و بالعكس. و عليه فيجب صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاه الظهر و معه لا- محاله يكون فاقداً له بالإضافة إلى العصر. و من الواضح ان وظيفه الفاقد هي التيمم لا غيره.

بل لا مزاحمه في الحقيقه بين الأمر بصلاه الظهر مع الطهاره المائيه و الأمر بصلاه العصر معها، ضروره أنه لا مقتضى من قبل الأمر بصلاه العصر حتى يستدعى احتفاظ الماء لها في ظرفها، ليزاحم استدعاء الأمر بصلاه الظهر صرف هذا الماء فعلا في الوضوء أو الغسل. و من الواضح جداً انه لا مزاحمه بين ما فيه الاقتضاء و ما لا اقتضاء فيه.

و على الجملة فلا- يخلو الأمر من أن المكلف اما أن يصلى الظهر مع الطهاره المائيه، أو يصلى مع الطهاره الترابيه، أو لا يصلى أصلاً، و لا رابع لها. فعلى الأول لا محاله يكون المكلف فاقداً للماء بالإضافة إلى صلاه العصر، فوظيفته التيمم. و على الثانى بما ان صلاته باطله، لأن وظيفته كانت الطهاره المائيه، لكونه واجداً للماء على الفرض فلا تكون الطهاره الترابيه مشروعاً له، فلا يجوز له الإتيان بالعصر مع الطهاره المائيه، لعدم جواز الإتيان به قبل الإتيان بالظهر، و المفروض ان الأمر بالظهر باق على حاله. و عليه بما انه لا- يكون مكلفاً فعلاً بالعصر، فلا يكون مانع من قبله من صرف الماء في الوضوء أو الغسل لصلاه الظهر. و من هنا يظهر حال الصوره الأخيره كما هو واضح. و كذا حال بقيه الاجزاء و الشروط.

و قد تحصل مما ذكرناه انه لا مزاحمه حقيقه في أمثال هذه الموارد أصلاً.

هذا كله فيما إذا كانت القدره المأخوذه في الواجب المتأخر القدره الخاصه و هي

القدره فى ظرف العمل. و أما إذا كانت القدره المأخوذه فى القدره المطلقه، بان استكشفتنا من القرائن الداخليه أو الخارجيه انه واجد للملاك الملزم فى ظرفه بمجرد القدره عليه و لو آنأ ما ففى مثل ذلك قد عرفت انه لا وجه لتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر، بل لا بد من ملاحظه الأهميه فى البين.

و الوجه فى ذلك هو ان العقل كما يحكم بصرف القدره فى امثال الواجب المتقدم، كذلك يحكم باحتفاظها للواجب المتأخر، ضروره انه لا- فرق فى نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلى و تفويت الملا-ك الملزم فى ظرفه، فكما انه يحكم بقبح الأول فكذلك يحكم بقبح الثانى، و عليه فلا- أثر لسبق الزمانى- هنا- أصلاً، فاذن ان كان أحدهما أهم من الآخر أو محتمل الأهميه فيقدم عليه بلا فرق بين كونه متقدماً عليه زماناً أو متأخراً عنه، و بلا فرق بين القول بإمكان الترتب و القول باستحالته، و إلا فيحكم العقل بالتخير بينهما، كما تقدم بشكل واضح.

و لكن لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام و هو ان التراحم إذا كان بين واجبين طوليين متساويين فى الملاك، كما إذا دار الأمر بين القيام فى الركعه الأولى من الصلاه و القيام فى الركعه الثانيه أو بين ترك واجب متوقف على ارتكاب محرم مساو معه فى الملاك فلا مناص من الالتزام بتقديم ما هو أسبق زماناً على الآخر.

و قد أفاد فى وجه ذلك ما توضيحه: هو ان الواجين المتراحمين إذا كانا عرضيين ففى صوره التساوى و عدم كون أحدهما أهم من الآخر لا- مناص من الالتزام بالتخير، ضروره انه لا- وجه فى هذا الفرض لتقديم أحدهما على الآخر أصلاً. و اما إذا كانا طوليين، فان كانا متساويين فلا بد من تقديم الواجب المتقدم على المتأخر زماناً و ذلك لأن التكليف بالمتقدم فعلى و لا موجب لسقوطه أصلاً، لأن سقوط كل من التكليفين المتراحمين إنما هو بصرف القدره فى امثال الآخر كما ان ثبوت كل منهما إنما هو عند ترك امثال الآخر و عدم صرف القدره فيه، بناء على ما هو الصحيح من إمكان الترتب و جوازه، و عدم الفرق فيه بين ان يكون من

طرف أو من طرفين، و بما ان التكليف بالواجب المتأخر متأخر خارجاً، لفرض ان متعلقه متأخر عن متعلق التكليف بالمتقدم، فلا يكون له مسقط في عرضه، ضروره ان امثاله في ظرفه لا يكون مسقطاً له، كما ان ترك امثاله فيه لا يعقل أن يكون شرطاً لثبوته له، إلا بناء على إمكان الشرط المتأخر و المفروض انه (قده) يرى استحالته و عدم إمكانه.

و على الجملة ففي زمان الواجب المتقدم لا مانع من صرف القدره في امثاله أصلاً، لفرض عدم إمكان صرف القدره في امثال الواجب المتأخر فعلاً، و المفروض ان المسقط لوجوبه ليس إلا امثاله خارجاً، كما عرفت، و حيث انه لا يمكن بالفعل فلا مسقط له أصلاً إلا أن يكون امثاله في ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر، و لكنك عرفت انه يرى استحاله ذلك، فاذن يتعين امثال المتقدم بحكم العقل.

و من هنا يظهر انه لا- يمكن الالتزام بالترتب من الطرفين في مثل الفرض، و ذلك لأن معنى الترتب من الطرفين هو ان ثبوت التكليف بكل منهما مشروط بترك امثال الآخر خارجاً و عدم الإتيان بمتعلقه، و هذا لا يعقل في مثل المقام، ضروره ان ثبوت التكليف بالمتقدم لا- يعقل ان يكون مشروطاً بترك امثال التكليف بالتأخر في ظرفه إلا على نحو الشرط المتأخر، و هو محال على وجه نظره (قده).

نعم إذا كان المتأخر أقوى ملاكا من المتقدم فلا بد من تقديمه عليه.

و الوجه في ذلك هو ان التراجع في الحقيقه عندئذ- إنما هو بين التكليف بالمتقدم و وجوب حفظ القدره فعلاً- على امثال التكليف بالتأخر، و بما ان ملا-ك المتأخر أهم من ملا-ك الواجب الفعلي، فلا محاله يكون وجوب حفظ القدره عليه أهم من وجوب الواجب الفعلي، فيتقدم عليه في مقام المزاحمه.

فالتتيجه المستفاده من مجموع ما أفاده (قده)- هنا- هي ان التراجع لا يعقل

بين تكليفين طوليين، إلا- إذا كان المتأخر أهم من المتقدم، لتقع المزاحمه بين وجوب حفظ القدره عليه فعلا و وجوب الواجب المتقدم، واما إذا كانا متساويين، أو كان المتقدم أهم من المتأخر فلا تراحم بينهما أبداً، بل يتعين امتثال الواجب المتقدم بحكم العقل، دون الواجب المتأخر، ولأجل ذلك لا يجرى الترتب بينهما كما عرفت.

و لناخذ بالمناقشه في ما أفاده-قده- وهي انا قد حققنا سابقاً أن كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امتثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه لم يرد في لسان دليل من الأدله، لنقتصر على مقدار مدلوله و نأخذ بظاهره، بل هو من ناحيه حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلي بأمرين متضادين إلا على هذا الفرض و التقدير، ضروره استحاله تعلقه بكل منهما فعلا و في عرض الآخر.

و الوجه في ذلك هو ان العقل مستقل بلزوم تحفظ خطاب المولى بالمقدار الممكن، و عدم جواز رفع اليد لا عن أصله، و لا عن إطلاقه ما لم تقتضه الضروره. و هذا ظاهر.

و على أساس ذلك بما ان في مقام المزاحمه بين التكليفين لا يتمكن المكلف من التحفظ على كليهما معاً فلا مناص من الالتزام برفع اليد عن أحدهما و الأخذ بالآخر إذا كان ذلك الآخر واجداً للترجيح، فان هذا غايه ما يمكنه. و أما إذا لم يكن واجداً له فلا مناص من الالتزام بالتخير، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى قد تقدم منا غير مره انه لا- فرق في نظر العقل بين تفويت الواجب الفعلي و تفويت الملا-ك الملزم في ظرفه، فكما انه يحكم بقبح الأول، فكذلك يحكم بقبح الثاني.

و من ناحيه ثالثه قد حققنا في بحث الواجب المطلق و المشروط انه لا- مانع من الالتزام بالشرط المتأخر، بل لا مناص عنه في المركبات التدريجيّه كالصلاه

و ما شاكلها، كما نقدم هناك.

فالتبجحه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى ان فى صوره كون التكليفين المتزاحمين متساويين لا- مناص من القول بالتخير- مطلقاً-من دون فرق بين ان يكونا عرضيين أو طوليين.

و السر فى ذلك ما عرفت من ان القول بالتخير-هنا-عقلا يرتكز على القول بالترتب.و قد ذكرنا انه لا فرق فيه بين أن يكون من طرف واحد، كما إذا كان أحدهما أهم من الآخر، و ان يكون من طرفين، كما إذا كانا متساويين.و قد سبق ان معنى الترتب-عند التحليل-عبارة عن تقييد إطلاق التكليف بأحدهما بترك امثال التكليف بالآخر، و عدم الإتيان بمتعلقه خارجاً فى فرص كون أحدهما أهم من الآخر، و تقييد إطلاق التكليف بكل منهما بترك امثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه فى فرض كونهما متساويين.و من المعلوم ان هذا التقييد و الاشتراط ليس ناشئاً فعلا بحكم الشرع أو العقل، بل هو نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدره.و من هنا قلنا ان هذا التخير ليس معناه تبديل الوجوب التعينى بالتخيري بل كل منهما باق على وجوبه التعينى، غاية الأمر نرفع اليد عن إطلاق وجوب كل منهما بتقييده بعدم الإتيان بمتعلق الآخر، بل معناه اختيار المكلف فى إعمال قدرته فى امثال هذا أو ذاك باعتبار ان القدره الواحده لا- تفى بامثال كليهما معاً، و لا- يفرق فى ذلك بين كونهما عرضيين أو طوليين، غاية الأمر على الثانى لا بد من الالتزام بجواز الشرط المتأخر، حيث ان شرطيه عدم الإتيان بالواجب المتأخر-فى طرفه لفعليه وجوب المتقدم-لا تعقل إلا على هذا القول، و لكن قد تقدم ان الصحيح هو جوازه، و انه لا مانع منه أصلاً، بل لا مناص من الالتزام به فى بعض الموارد، كما مر بشكل واضح.و عليه فلا فرق بين كونهما عرضيين أو طوليين، فعلى كلا التقديرين لا بد من الالتزام بالترتب، و بثبوت كلا التكليفين على شكل اشتراط ثبوت كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر فى ظرفه.

و قد تحصل مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب فى المتزاحمين الطوليين لا من ناحيه الالتزام بالترتب من الطرفين، و لا من ناحيه ابتناؤه على جواز الشرط المتأخر، و لا من ناحيه حكم العقل.

اما الأول فقد ذكرنا انه لا فرق فى إمكان الترتب بين ان يكون من طرف واحد، كما فى الأهم و المهم أو من طرفين كما فى المتساويين.

و اما الثانى فقد حققنا جواز الشرط المتأخر و إمكانه.

و اما الثالث فقد عرفت انه لا فرق عند العقل بين تفويت الملاك الملزم فى ظرفه، و تفويت الواجب الفعلى.

فما عن شيخنا الأستاذ-قده- من عدم جريان الترتب بينهما لا يرجع إلى معنى صحيح أصلاً.

كما ان ما أفاده(قده) من المانع و هو ان سقوط كل من التكليفين المتزاحمين حيث انه كان بامثال الآخر فلا يعقل أن يكون امثال التكليف بالتأخر- من جهه تأخره خارجاً- مسقطاً للتكليف بالمتقدم، فائضاً لا يرجع إلى معنى محصل.

و الوجه فيه اما أولاً فلأنه لا مانع من ان يكون امثال التكليف بالتأخر فى ظرفه شرطاً لسقوطه على نحو الشرط المتأخر، بناء على ما حققناه من إمكانه و جوازه. و اما ثانياً- فلان المسقط له ليس هو امثال الآخر بما هو، لما قدمناه سابقاً من ان المسقط للتكليف أحد أمرين لا ثالث لهما.

الأول- امثاله فى الخارج الموجب لحصول غرضه، فانه بعد حصول الغرض الداعى له خارجاً لا يعقل بقاءه، و لذا قلنا ان المسقط فى الحقيقة إنما هو حصول الغرض و تحققه فى الخارج، لا الامثال نفسه كما تقدم.

الثانى- انتفاء قدره و عجز المكلف عن امثاله، و معه لا محاله يسقط التكليف، بداهه استحاله توجيهه نحو العاجز. و من المعلوم ان المسقط فيما نحن فيه ليس هو الأول على الفرض، بل المسقط له إنما هو الثانى، كما هو المفروض، باعتبار أن

المكلف ان أعمال قدرته في امتثال الواجب الفعلي عجز عن امتثال الواجب المتأخر في ظرفه، فينتفى بانتفاء موضوعه-و هو القدره-و ان حفظ قدرته على امتثال المتأخر عجز عن امتثال المتقدم لا محاله، ضروره ان القدره الواحده لا تفي لامتثال كليهما معاً. و مثال ذلك: ما إذا توقف امتثال واجب على ارتكاب محرم كالتصرف في مال الغير-مثلاً-فانه ان صرف قدرته في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب في ظرفه كإنقاذ الغريق-مثلاً-أو نحوه، و ان حفظ قدرته لامتثاله في ظرفه بارتكاب الحرام عجز عن تركه. و من الواضح ان مع العجز عنه تسقط حرمة لا- محاله، و لا- يفرق في سقوط حرمة بين ان يمثل المكلف الواجب المتأخر خارجاً أم لا، ضروره ان المسقط للتكليف بالمتقدم ليس هو امتثال المتأخر في الخارج، بل المسقط له في الحقيقة- كما عرفت-عدم تمكن المكلف من امتثاله.

و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ-(قده)من ان سقوط كل من التكليفين المتراحمين لا يكون إلا بامتثال الآخر، و حيث ان امتثال التكليف بالمتأخر متأخر خارجاً فلا- يعقل ان يكون مسقطاً للتكليف بالمتقدم-لا- يرجع إلى معنى صحيح، لما عرفت من ان المسقط له ليس هو امتثال التكليف بالمتأخر، ليقال انه حيث لا يكون في عرضه فلا يكون مسقطاً له، بل المسقط له ما مر، و هو عدم تمكن المكلف من امتثاله.

فالتجيه لحد الآن قد أصبحت انه لا فرق في نظر العقل بين أن يكون المتراحمان المتساويان عرضيين أو طوليين، إذ أنه على كلا التقديرين يستقل العقل بالتخير بينهما على بيان تقدم بصوره واضحه.

ثم ان ما مثل لذلك شيخنا الأستاذ-قده-بما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعه الأولى من الصلاة و تركه في الركعه الثانيه فقد ظهرت المناقشه فيه مما تقدم من انه لا تعقل المزاحمه بين جزءين أو شرطين أو جزء أو شرط لواجب واحد، و سيجيء الكلام في ذلك بصوره مفصله.

ثم ان شيخنا الأستاذ-قده-قد طبق كبرى مسأله التزام على جملة من الفروع و قد تقدم الكلام فى بعضها:

الأول-ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهور فى الصلاة و سقوط قيد من قيودها الاخر،فيسقط ذلك القيد و ان كان وقتاً،لكون الطهور ركناً لها،و أهم من بقيه القيود،و لذا ورد انه لا صلاة إلا بطهور.

الثانى-ما إذا دار الأمر بين خصوص الطهاره المائيه و غيرها من القيود فيقدم غيرها عليها.و قد ذكر فى وجه ذلك ان أجزاء الصلاة و شرائطها و ان كانت مشروطه بالقدره شرعاً بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال،إلا ان الطهاره المائيه خاصه ممتازه عن بقيه القيود من الاجزاء و الشرائط،من جهه جعل الشارع البديل لها و هو الطهاره الترابيه،فبذلك تتأخر رتبته عن الجميع،فيقدم عليها كل قيد من قيود الصلاة فى مقام المزاحمه.

الثالث-ما إذا دار الأمر بين وقوع ركعه من الصلاة فى خارج الوقت و سقوط أى قيد من قيودها الاخر غير الطهور يسقط ذلك القيد،لكون إدراك الوقت أهم الرابع-ما إذا دار الأمر بين إدراك تمام الركعات فى الوقت و إدراك قيد آخر،و لا يتمكن من الجمع بينهما،فيقدم إدراك ذلك القيد على إدراك تمام الركعات فيه،و استثنى من ذلك خصوص السوره و قال.انها تسقط عند الدوران المزبور،لقيام الدليل على سقوطها بالاستعجال.

الخامس-ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء و سقوط الشرائط،فتسقط الشرائط،و علل ذلك بأنها متأخره رتبه عن الاجزاء،لأنها إنما أخذت قيوداً فيها.و من الواضح ان القيد متأخر رتبه عن المقيد.

السادس-ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط و سقوط قيده،كما لو دار الأمر بين سقوط أصل الساتر عن الصلاة و سقوط قيده،و هو كونه طاهراً، يسقط قيده،لتأخره عنه رتبه.



السابع- ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد مأخوذ في الركن و سقوط قيد مأخوذ في غيره من الاجزاء أو الشروط كما لو دار الأمر بين ترك الطمأنينه-مثلا- في الركن و تركها في غيره من الذكر أو القراءه أو نحو ذلك يتعين سقوط الثانى.

الثامن- ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع و سقوط القيام حال القراءه، يتعين سقوط القيام فيها باعتبار ان القيام قبل الركوع بنفسه ركن و مقوم له، فلا محاله يتقدم على القيام فى حال القراءه. و من هنا يتقدم القيام قبل الركوع على القيام حال التكبيره أيضا، فان القيام حالها شرط، و فى الركوع مقوم.

التاسع- ما إذا دار الأمر بين سقوط أحد الواجبين الطويلين سقط المتأخر و ان لم يكن الملاك فيه أهم. و من ثم يتقدم القيام فى التكبيره على القيام فى القراءه هذا مضافاً إلى كونه شرطاً فى الركن، دون القيام فى القراءه. و قد عرفت انه فى مقام دوران الأمر بين سقوط شرط الركن و سقوط شرط غيره، يتعين سقوط شرط غيره.

العاشر- ما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى الصلاه و ترك الركوع و السجود فيها، و تعرض لهذا الفرع السيد(قده) فى العروه فى موضعين: الأول فى مبحث المكان. و الثانى فى مبحث القيام، و حكم(قده) فى كلا الموضعين بالتخير بينهما.

و لكن شيخنا الأستاذ(قده) قد حكم فى حاشيته على العروه فى أحد الموضعين بتقديم القيام على الركوع و السجود، و فى الآخر بتقديم الركوع و السجود على القيام، على عكس الأول. و نظره(قده) فى الأول إلى تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره. و فى الثانى إلى تقديم الأهم على غيره. و على كل حال فبين كلاميه فى الموضعين تناقض واضح.

و غير خفى ان ما أفاده(قده) من الترجيح فى هذه الفروع جميعاً يرتكز على أساس إجراء قواعد التزاحم فيها من الترجيح بالأسبقيه فى بعضها، و بالأهميه فى

بعضها الآخر، وبالتقدم الرتبي فى ثالث.

و لنا أن نأخذ بالمناقشه فيما ذكره(قده)من ناحيتين.

الأولى-ان هذه الفروع و ما شاكلها أجنبيه عن مسأله التراحم تماماً، و لا يجرى فيها شىء من أحكامها و قواعدها.

الثانيه-انه على تقدير تسليم جريان قواعد التراحم فى تلك الفروع فان ما أفاده(قده)فيها من الترجيح لا يتم على إطلاقه.

اما الناحيه الأولى فقد أشرنا إليها إجمالاً فيما سبق، و نقدم لكم هنا بصوره مفصله.

بيان ذلك:أنه قد تقدم ان التراحم هو تنافى الحكمين فى مقام الامتثال و الفعلية بعد الفراغ عن جعل كليهما معاً على نحو القضييه الحقيقيه.و من هنا قلنا انه لا تنافى بينهما أبداً فى مقام الجعل و التشريع، ضروره انه لا تنافى بين جعل وجوب إنقاذ الغريق-مثلاً- للقادر و جعل حرمة التصرف فى مال الغير له..و هكذا، بل بينهما كمال الملاءمه فى هذا المقام.هذا من جانب.

و من جانب آخر ان التعارض هو تنافى الحكمين فى مقام الجعل و التشريع بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً على نحو القضييه الحقيقيه، فثبوت كل منهما على هذا النحو يكذب الآخر بالمطابقه أو بالالتزام على بيان قد سبق بشكل واضح.

و من جانب ثالث ان الأمر المتعلق بالمركب كالصلاه و ما شاكلها-بصفه انه امر واحد شخصى لا محاله-ينبسط على اجزاء ذلك المركب و تقيداته بقيودات خارجيه، فيأخذ كل جزء منه حصه من ذلك الأمر الواحد الشخصى، فيكون مأموراً به بالأمر الضمنى النفسى. و من المعلوم ان الأمر الضمنى المتعلق بجزء مربوط بالذات بالأمر الضمنى المتعلق بجزء آخر.و هكذا، ضروره ان الأوامر الضمنيه المتعلقه بالاجزاء هى عين ذلك الأمر النفسى الاستقلالى المتعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء بالتحليل العقلى. و على هذا فلا يعقل سقوط بعض تلك

الأوامر عن بعض تلك الأجزاء وبقاء بعضها الآخر، لفرض ان هذه الأوامر عين الأمر النفسى، غايه الأمر العقل يحلله إلى أوامر متعدده ضمنيه، و يجعله حصه حصه، فتتعلق بكل جزء من اجزاء متعلقه حصه منه و من الواضح جداً انه لا يعقل بقاء تلك الحصه بدون بقاء الأمر النفسى و لا سقوطها بدون سقوطه، و هذا معنى ارتباطيه تلك الاجزاء ببعضها ببعضها الآخر ثبوتاً و سقوطاً فى الواقع و نفس الأمر.

فالتتيجه على ضوء هذه الجوانب الثلاث هى ان فى الفروع المذبوره أو ما شاكلها لا- يعقل أن يكون التزام بين امرين نفسيين، ضروره انه ليس فيها إلا- امر نفسى واحد متعلق بالمجموع المركب. و كذا لا- يعقل ان يكون التزام بين امرين إرشاديين، لما عرفت من انه لا- شأن للأمر الإرشادى ما عدا الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، و لذا لا تجب موافقته، و لا تحرم مخالفته بحكم العقل.

و من المعلوم ان التزامه إنما تعقل بين امرين يقتضى كل منهما امتثاله و الإتيان بمتعلقه خارجاً لتقع التزامه بينهما فى مقام الامتثال و الإطاعه، و المفروض انه لا اقتضاء للأمر الإرشادى بالإضافه إلى ذلك أصلاً، لتعقل التزامه بينهما.

و الذى يمكن ان يتوهم فى أمثال هذه المقامات هو وقوع التزامه بين امرين ضمنيين. بيان ان كلا- منهما يقتضى الإتيان بمتعلقه، فعندئذ لو كان المكلف قادراً على امتثال كليهما و الإتيان بمتعلقيهما خارجاً فلا التزامه فى البين أصلاً، و اما إذا فرضنا انه لا يقدر إلا على امتثال أحدهما دون الآخر فلا محاله تقع التزامه بينهما كما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى الصلاه- مثلاً- و ترك الركوع فيها أو بين ترك القيام فى حال التكبيره و تركه فى حال القراءه، أو بين ترك الطهاره الحديثه و ترك الطهاره الخبيثه، و ما شابه ذلك، ففى أمثال هذه الموارد التى لا يكون المكلف قادراً على الجمع بينهما فى الخارج لا محاله تقع التزامه بين الأمر الضمنى المتعلق بالقيام و الأمر الضمنى المتعلق بالركوع، أو الأمر الضمنى المتعلق بتقييد الصلاه

بالطهاره الحديثه و الأمر الضمنى المتعلق بتقييدها بالطهاره الخبيثه. و هكذا.

و الوجه فى ذلك هو ان ملاك التراحم بين امرين نفسيين كالأمر بالصلاه -مثلا- فى ضيق الوقت و الأمر بالإزاله (و هو عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً فلو صرف قدرته فى امتثال أحدهما عجز عن امتثال الثانى، فينتفى بانتفاء موضوعه -و هو القدره- و لو انعكس فبالعكس) بعينه موجود بين امرين ضمنيين، كالأمر بالقيام -مثلا- و الأمر بالركوع، أو ما شاكلهما، فان المفروض -هنا- هو ان المكلف لا يقدر على امتثال كليهما معاً، فلا يتمكن من الجمع بين القيام و الركوع فى الصلاه، فلو صرف قدرته فى امتثال الأول عجز عن امتثال الآخر، فينتفى عندئذ بانتفاء موضوعه -و هو القدره- و ان صرف فيه عجز عن الأول.. و هكذا.

و عليه فيرجع إلى قواعد باب التراحم، فان كان أحدهما أهم من الآخر قدم عليه، و كذا إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدره عقلاً و الآخر مشروطاً بها شرعاً، فان ما كان مشروطاً بالقدره عقلاً يتقدم على غيره، أو إذا كان كلاهما مشروطاً بالقدره شرعاً، و لكن كان أحدهما أسبق من الآخر زماناً تقدم الأسبق على غيره، و اما إذا كان متساويين من تمام الجهات و لم يكن ترجيح فى البين، و لا احتمال فالعقل يحكم بالتخير بينهما بمعنى تقييد إطلاق الأمر بكل منهما بعدم الإتيان بالآخر، كما عرفت فى التراحم بين الواجبين النفسيين إذا كانا متساويين من جميع الجهات.

و على الجملة فجميع ما ذكرناه فى التراحم بين الأمرين النفسيين يجرى فى المقام من دون تفاوت أصلاً إلا فى نقطه واحده، و هى ان التراحم هناك بين امرين نفسيين، و هنا بين امرين ضمنيين. و من المعلوم ان الاختلاف فى هذه النقطه لا يوجب التفاوت بينهما فى جريان أحكام التراحم و مرجحاته و قواعد بابيه أصلاً.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى توجيه القول بجريان التراحم فى أجزاء و شرائط واجب واحد. كما عن شيخنا الأستاذ (قده) و غيره.

و غير خفى ان هذا البيان و ان كان فى غاية الصحه و الاستقامه بالإضافة إلى حكمين نفسيين: وجوبيين كانا أو تحريميين أو كان أحدهما وجوبياً و الآخر تحريمياً كما تقدم الكلام فى التزام بينهما بصورة مفصله فلا نعيد، إلا انه لا يتم بالإضافة إلى حكمين ضمنيين، و ذلك لأن تماميته بالإضافة إليهما تبنى على نقطه واحده، و هى ان الأمر المتعلق بالمركب لا يسقط بتعذر بعض اجزائه أو شرائطه، فحينئذ لو دار الأمر بين ترك جزء كالقيام فى الصلاه-مثلا- و ترك جزء آخر كالركوع فيها، أو نحوهما فلا محاله تقع المزامحه بينهما، لفرض أن الأمر بالصلاه باق، و لم يسقط بتعذر أحد هذين الجزئين، و المفروض ان كلا منهما مقدور فى نفسه و فى ظرف عدم الإتيان بالآخر، فاذن لا مانع-بناء على ما حققناه- من صحه الترتب الالتزام بثبوت الأمر الضمنى النفسى لكل منهما فى نفسه و عند عدم الإتيان بالآخر و هذا التقيد نتيجه امرين:

الأول-وقوع المزامحه بين هذا الأمر الضمنى و ذاك فى مقام الامتثال.

الثانى-الالتزام بالترتب بينهما من الجانبين.

و لكن عرفت ان هذه النقطه خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع قطعاً، ضروره انه لا يعقل بقاء الأمر المتعلق بالمركب مع تعذر بعض اجزائه أو شرائطه كما سبق بشكل واضح. و على هذا الأساس فإذا تعذر أحد اجزائه أو شرائطه معيناً كان أو غير معين-أعنى به ما إذا دار الأمر بين ترك هذا و ذاك-فلا محاله يسقط الأمر المتعلق به، بداهه استحاله بقاءه لاستلزامه التكليف بالمحال، و هو غير معقول.

و بتعبير آخر: ان فرض بقاء الأمر الأول بحاله يستلزم التكليف بالمحال، و فرض بقاء الأوامر الضمنيه المتعلقه بالاجزاء و الشرائط الباقيتين و ان الساقط إنما هو الأمر الضمنى المتعلق بخصوص المتعذر منهما خلف، و ذلك لفرض ان تلك الأوامر أوامر ضمنيه كل منها مرتبط مع الآخر ارتباطاً ذاتياً، فلا يعقل بقاء

بعض منها و سقوط بعضها الآخر، و إلا لكانت أوامر استقلالیه، لا ضمنیه.

و هذا خلف- كما عرفت- فاذن مقتضى القاعده سقوط الأمر عن المركب بتعذر أحد أجزائه أو قيوده. و عليه فلا- أمر لا بالمركب، و لا بأجزائه، فلا موضوع للتزاحم و لا التعارض، فانفائهما بانتفاء موضوعهما، و لذا لو كنا نحن و القاعده الأوليه لم نقل بوجود الباقي، فان الأمر المتعلق بالمجموع المركب منه قد سقط يقيناً، و إثبات امر آخر متعلق بالفاقد يحتاج إلى دليل، ففي كل مورد ثبت دليل على وجوبه فنأخذ به، و إلا فمقتضى القاعده عدم وجوبه.

و لكن قد يتوهم فى المقام انه و ان لم يمكن الالتزام بالتزاحم بين واجبين ضمنيين كجزءين أو شرطين أو جزء و شرط، فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الأجزاء بعناوينها الأوليه كما عرفت إلا انه لا مانع من الالتزام به فيما إذا تعلق الأمر بالمركب من الاجزاء بعنوانها المقدوره، ببيان انه إذا تعذر أحد أجزائه لا يسقط الأمر عن الاجزاء الباقية، لفرض ان جزئيه تختص بحال قدره و فى حال التعذر لا- يكون جزء واقعاً، و إذا لم يكن جزء كذلك فى هذا الحال فلا محاله لا يكون تعذره موجباً لسقوط الأمر عن الباقي.

و على هذا فان كان المتعذر أحد أجزاء ذلك المركب معيناً سقط الأمر عنه خاصه، دون الباقي، لفرض اختصاص جزئيه بحال قدره، و فى هذا الحال لا- يكون جزء واقعاً، و ان كان المتعذر مردداً بين اثنين منها، ففي مثله لا محاله تقع المزاحمه بين الأمر الضمنى المتعلق بهذا و الأمر الضمنى المتعلق بذاك، بتقريب ان ملاك التزاحم- و هو تنافى الحكمين فى مقام الامتثال و الفعلية بعد الفراغ عن ثبوتهما بحسب مقام الجعل بلا منافاه- موجود بعينه هنا، لفرض انه لا تنافى بين الأمر الضمنى المتعلق بهذا الجزء و الأمر الضمنى المتعلق بالآخر بحسب مقام الجعل فهذا مجعول له بعنوان كونه مقدوراً و ذاك مجعول له بهذا العنوان، من دون ايه منافاه فى البين، غايه الأمر من جهه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً وقع التنافى و التزاحم بينهما، فلو صرف قدرته فى امتثال هذا عجز عن الآخر، فينتفى

بانتفاء موضوعه-و هو القدره-و أن عكس فبالعكس.

و على الجملة فيجربى فيه جميع ما يجرى فى التراحم بين الواجبين النفسيين على القول بإمكان الترتب، و استحاله حرفاً بحرف من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و لكنه توهم خاطئ و لم يطابق الواقع. و الوجه فى ذلك هو انه لا- شبهه فى ان الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء المتعذر يسقط بتعذره لا محاله، ضروره انه لا يعقل بقاءه، كما إذا فرضنا ان للمركب عشره اجزاء-مثلاً-و تعلق الأمر بها بعنوان كونها مقدوره، فعندئذ إذا فرض سقوط أحد اجزائه و تعذره فلا إشكال فى سقوط الأمر المتعلق بمجموع العشره، بداهه استحاله بقاءه، لاستلزامه التكليف بالمحال و بغير المقدور، و اما الأمر المتعلق بالتسع الباقيه فهو أمر آخر لا الأمر الأول، لفرض انه متعلق بالمركب من عشره أجزاء، لا بالمركب من التسعه، و هذا واضح. و اما إذا تعذر أحد جزءين منها لا بعينه بان تردد الأمر بين كون المتعذر هذا أو ذاك فائضاً لا شبهه فى سقوط الأمر المتعلق بالمجموع، لفرض عدم قدره المكلف عليه، و معه يستحيل بقاء أمره، لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

و عليه فلا- محاله نشك فى ان المجعول الأولى فى هذا الحال أى شىء هل هو جزئيه هذا أو جزئيه ذاك، أو أنه جزئيه الجامع بينهما بلا خصوصيه لهذا و لا لذاك فاذن لا محاله يدخل المقام فى باب التعارض، فيرجع إلى أحكامه و قواعده.

و بتعبير واضح: انه لا شبهه فى سقوط الأمر المتعلق بالمجموع المركب من عشره اجزاء-مثلاً-بتعذر جزئه و سقوطه و استحاله بقاءه- كما عرفت- و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون المتعذر معيناً أو غير معين، كما هو واضح و من المعلوم ان بسقوطه (الأمر) يسقط جميع الأوامر الضمنيه المتعلقة باجزائه، لفرض أن تلك الأوامر عين ذلك الأمر المتعلق بالمجموع، فلا يعقل بقاءها مع سقوطه.

و تخيل ان الساقط فى هذا الفرض إنما هو خصوص الأمر الضمنى المتعلق بالجزء المتعذر، دون البقيه خيال فاسد جداً، ضروره ان الأمر المتعلق بالمجموع لا يخلو من ان يكون باقياً فى هذا الحال أو ساقطاً. فعلى الفرض الأول لا يعقل سقوطه، لفرض انه حصه منه، فمع بقاءه لا- محاله هو باق. و على الفرض الثانى سقط الأمر الضمنى عن الجميع، لا عن خصوص المتعذر، لما عرفت من حديث العينيه، و هذا معنى ارتباطيه الأوامر الضمنيه بعضها مع بعض الآخر ارتباطه ذاتيه.

و لكن حيث قد عرفت استحاله الفرض الأول فى هذا الحال، فلا- محاله يتعين الالتزام بالفرض الثانى. نعم ثبت الأمر للباقي بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئيه المتعذر بحال قدره، فان قضيه ذلك سقوط جزئيه فى حال التعذر واقعاً، و لازمه ثبوت الأمر للباقي، و بما ان الباقي فى هذا الفرض مردد بين المركب من هذا أو ذاك فلا محاله لا نعلم ان المجعول جزئيه هذا له أو ذاك أو جزئيه الجامع بينهما، بعد عدم إمكان كون المجعول جزئيه كليهما معاً، فاذن لا محاله تقع المعارضه بين دليليهما فيرجع إلى قواعد بابها، فان كان أحدهما عاماً و الآخر مطلقاً، فيقدم العام على المطلق، و ان كان كلاهما عاماً فيرجع إلى مرجحات باب التعارض، و ان كان كلاهما مطلقاً فيسقطان معاً، فيرجع إلى الأصل العملى و مقتضاه عدم اعتبار خصوصيه هذا و ذاك، فتكون النتيجة جزئيه الجامع.

و بهذا البيان قد ظهر انه لا فرق بين المقام و بين ما إذا تعلق الأمر بالمركب من الاجزاء بعناوينها الأوليه، إلا فى نقطه واحده، و هى ان فى مثل المقام لا يحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل خارجى يدل عليه، كلا تسقط الصلاه بحال أو نحوه، بل الأمر به ثابت من الابتداء بمعنى ان الشارع قد أوجب كل مرتبه من مراتب هذا المركب عند تعذر مرتبه أخرى منه.

و يدل على هذا فى المقام تقييد جزئيه كل من اجزائه بحال قدره، و لازم ذلك هو عدم جزئيه فى حال العجز واقعاً، و ثبوت الأمر للباقي.



و اما فى غير المقام و محل الفرض يحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل من الخارج، و إلا فمقتضى القاعده عدم وجوبه، بعد سقوط الأمر عن المجموع بتعذر جزئه.

و لكن بعد ما دل الدليل من الخارج على وجوبه، فلا فرق بينه و بين ما نحن فيه، فكما ان فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء و جزء آخر فيدخل فى باب التعارض، لفرض ان المجعول فى هذا الحال ليس إلا وجوب أحدهما، و لا يعقل أن يكون وجوب كليهما معاً، لاستلزامه التكليف بالمحال. و من المعلوم انه لا موضوع للتزاحم فى مثله، كما هو واضح. فكذلك فيما نحن فيه إذا دار الأمر بين سقوط جزء و جزء آخر فيدخل فى هذا الباب و ذلك لأننا نعلم إجمالاً فى هذا الحال بوجوب أحدهما، لفرض تعلق الأمر الآخر بالباقي و سقوط الأمر الأول عن المجموع - كما عرفت - و معه لا محاله نشك فى ان المجعول وجوب خصوص هذا أو ذاك، أو وجوب الجامع بينهما بعد عدم إمكان وجوب كليهما معاً، فعندئذ لا محاله تقع المعارضه بين دليليهما، و معه لا موضوع للتزاحم أصلاً.

و لعل منشأ تخيل ان هذا من باب التزاحم الغفله عن تحليل نقطه واحده و هى تعلق الأمر بالباقي من الابتداء، من دون حاجه إلى التماس دليل خارجى عليه، فان عدم تحليلها أوجب تخيل ان الأوامر الضمنيه المتعلقة باجزاء مثل هذا المركب لم تسقط بسقوط جزء منه، غايه الأمر ان تعذره أوجب سقوط خصوص الأمر الضمنى المتعلق به لا بغيره، و عليه فان كان الجزء المتعذر معيناً سقط الأمر عنه خاصه، و ان كان مردداً بين هذا و ذاك سقط امر أحدهما بسقوط موضوعه - و هو القدره - دون الآخر بعد ثبوت كليهما معاً فى مقام الجعل، من دون أى تناف بينهما فيه. و من المعلوم انا لا نعى بالتزاحم إلا هذا، غايه الأمر على القول بالترتب الساقط هو إطلاق الخطاب، و على القول بعدمه الساقط أصله.

و وجه الغفله عن ذلك هو ما عرفت من ان الأمر و ان تعلق بالباقي من الأول

إلا انه امر آخر بالتحليل، ضروره ان الأمر الأول المتعلق بالمجموع المركب قد سقط يقيناً من جهة تعذر جزء منه، ولا يعقل بقاؤه في هذا الحال- كما مر- مع سقوطه لا محاله تسقط الأوامر الضمنية المتعلقة باجزائه. و عليه فلا محاله نشك في هذا الفرض و ما شاكله في ان الأمر المجعول ثانياً للباقي هل هو مجعول للمركب من هذا أو ذاك يعنى ان الشارع في هذا الحال جعل هذا جزء أو ذاك فيكون الشك في أصل المجعول في هذا الحال. و من المعلوم انه لا يعقل فيه التزاحم، و لا موضوع له، ضروره انه إنما يعقل فيما إذا كان أصل المجعول لكل منهما معلوماً، و كان التنافي بينهما في مقام الامتثال، لا في مثل المقام، كما لا يخفى.

فقد أصبحت النتيجة بوضوح انه لا فرق في عدم جريان التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط من واجب واحد بين ان يكون الأمر متعلقاً به بعنوان كون اجزائه مقدوره، و ان يكون متعلقاً به على نحو الإطلاق بلا تقييد بحاله خاصه دون أخرى.

نعم فرق بينهما في نقطه أجنبيه عما هو ملاك التزاحم و التعارض بالكلية و هي ان ثبوت الأمر بالباقي هنا مقتضى نفس تخصيص جزئيه أجزائه بحال القدره - كما عرفت- و هناك يحتاج إلى دليل خارجي يدل عليه و إلا فلا وجوب له، نعم قد ثبت في خصوص باب الصلاه وجوب الباقي بدليل و هو ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال، بل الضروره قاضيه بعدم جواز ترك الصلاه في حال، إلا لفاقد الطهورين على ما قويناه، و مع قطع النظر عن ذلك تكفي الروايات الخاصه الداله على وجوب الإتيان بالصلاه جالساً إذا لم يتمكن من القيام، و على وجوب الإتيان بها بغير الاستقبال إلى القبله إذا لم يتمكن منه، و على وجوب الإتيان في الثوب النجس أو عارياً على الخلاف في المسأله، و غير ذلك، فهذه الروايات قد دلت على وجوب الإتيان بالباقي و انه لا يسقط، و الساقط إنما هو الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء أو القيد المتعذر، فلو لم يتمكن المصلي من القيام- مثلاً-

وجبت

عليه الصلاة جالساً بمقتضى النص الخاص، وكذا لو لم يتمكن من الجلوس وجبت عليه الصلاة مضطجعاً وهكذا.

و على الجملة فمع قطع النظر عما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال تكفيها في المقام هذه الروايات الخاصه الداله على وجوب الباقي و عدم سقوطه بتعذر جزء أو شرط، و لكن عرفت ان هذه القاعده أى قاعده عدم سقوط الباقي بالتعذر تختص بخصوص باب الصلاة، فلا تعم غيرها، و لذا لو لم يتمكن المكلف من الصوم في تمام آتات اليوم لم يجب عليه الإمساك في الآتات الباقيه من هذا اليوم، كما لو اضطر الصائم إلى الإفطار في بعض اليوم فلا يجب عليه الإمساك في الباقي.

و على ضوء هذا الأصل فإذا تعذر أحد أجزاء الصلاة أو شرائطه و كان المتعذر متعيناً، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام- مثلاً- أو القراءة أو ما شاكل ذلك فلا إشكال في وجوب الإتيان بالباقي. و اما إذا كان المتعذر مردداً بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط فلا- محاله يقع التعارض بين دليليهما، للعلم الإجمالي بجعل أحدهما في الواقع دون الآخر، لفرض انتفاء قدره الا على أحدهما، فاذن لا بد من النظر إلى أدلتهم و إعمال قواعد التعارض بينهما.

فنقول: ان الدليلين الدالين عليهما لا يخلو أن من أن يكون أحدهما لبياً و الآخر لفظياً، و ان يكون كلاهما لبياً، أو كلاهما لفظياً، و على الثالث فائضاً لا- يخلو ان من أن تكون دلالة أحدهما بالإطلاق و الآخر بالعموم، و ان تكون دلالة كليهما بالعموم، أو بالإطلاق.

أما القسم الأول و هو ما إذا كان الدليل على أحدهما لبياً و على الآخر لفظياً فلا إشكال في مقام المعارضه بينهما في تقديم الدليل اللفظي على اللبي. و الوجه في ذلك واضح و هو ان الدليل اللبي كالإجماع أو نحوه حيث انه لا عموم و لا إطلاق له فلا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن، و هو غير مورد المعارضه مع الدليل اللفظي فلا نعلم بتحقيقه في هذا المورد، و ذلك كما إذا دار الأمر بين القيام- مثلاً- في الصلاة

و الاستقرار فيها فان الدليل على اعتبار الاستقرار لبي و هو الإجماع فيجب الاقتصار فيه على المقدار المتيقن.

و نتيجته هي انه لا إجماع على اعتبار الاستقرار في الصلاة في هذا الحال و الدليل على اعتبار القيام بما انه لفظي، و هو قوله عليه السلام في صحيحه أبي حمزه:

(الصحيح يصلي قائماً و قعوداً، و المريض يصلي جالساً... إلخ و قوله عليه السلام: في صحيحه زراره في حديث (و قم منتصباً فان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: من لم يقم صلته فلا صلاة له) و نحوهما من الروايات الداله على ذلك فيجب الأخذ بإطلاقه.

و نتيجته: هي وجوب الإتيان بالصلاة قائماً في هذا الحال بدون الاستقرار و الطمأنينه، لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره في هذه الحالة.

و على الجملة فإذا دار الأمر بين ان يصلي قائماً بدون الطمأنينه و الاستقرار، و ان يصلي جالساً معها، فيما ان الدليل الدال على اعتبار الطمأنينه لبي فلا إشكال في تقديم القيام عليها، فيحكم بوجوب الصلاة قائماً بدون الطمأنينه و من هنا حكم السيد (قده) في العروه بتقديم القيام عليها إذا دار الأمر بينهما و لعل نظره (قده) إلى ما ذكرناه.

و اما القسم الثاني و هو ما إذا كان كلا الدليلين لبياً فلا يشمل مورد المعارضه.

و ذلك لما مر من ان الدليل إذا كان لبياً فلا بد من الاقتصار في مورده على المقدار المتيقن منه. و من المعلوم ان المقدار المتيقن منه غير هذا المورد، ضروره انا لم نحز تحققة فيه لو لم نحز عدمه. و عليه فمورد المعارضه لا يكون مشمولاً لهذا و لا لذاك، فوَقْتِئذ لو كنا نحن و هذا الحال و لم يكن دليل من الخارج على عدم سقوط كليهما معاً فترجع إلى البراءة عن وجوب كل منهما، فلا يكون هذا واجباً و لا ذاك.

و أما إذا كان دليل من الخارج على ذلك، كما هو كذلك، حيث انا نعلم بوجوب أحدهما في الواقع، فعندئذ مره يدور الأمر بين الأقل و الأكثر بمعنى ان الجزء هو الجامع بينهما أو مع خصوصيه هذا أو ذاك، و مره أخرى يدور الأمر بين المتباينين

بمعنى انا نعلم ان الجزء أحدهما بالخصوص فى الواقع و نفس الأمر لا الجامع، و لكن دار الأمر بين كون الجزء هذا و ذاك.

فعلى الأول ندفع اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك بالبراءه، فنحكم بان الجزء هو الجامع بينهما، فتكون النتيجة هى التخيير شرعاً يعنى ان الشارع فى هذا الحال جعل أحدهما جزء مع إلغاء خصوصيه كل منهما.

و على الثانى فمقتضى القاعده هو الاحتياط للعلم الإجمالى بجزئيه أحدهما بخصوصه فى الواقع، و أصاله عدم جزئيه هذا معارضه بأصاله عدم جزئيه ذاك، فيتساقطان، فاذن يكون العلم الإجمالى موجباً للاحتياط على تقدير إمكانه، و إلا فالوظيفة هى التخيير بين إتيان هذا أو ذاك.

و اما القسم الثالث و هو ما إذا كانت دلالة أحدهما على ذلك بالإطلاق و الآخر بالعموم فيقدم ما كانت دلالتة بالعموم على ما كانت دلالتة بالإطلاق. و ذلك لأن دلالة العام تنجزيه، فلا تتوقف على ايه مقدمه خارجيه، و دلالة المطلق تعليقيه، فتتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، منها عدم البيان له. و من الواضح جداً أن العام يصلح ان يكون بياناً للمطلق، و معه لا تتم مقدمات الحكمه، ليؤخذ بإطلاقه.

و على الجملة فقد ذكرنا أن مسأله دوران الأمر بين العام و المطلق خارجه عن كبرى مسأله التعارض، لعدم التنافى بين مدلوليهما فى مقام الإثبات على الفرض، ضروره ان العرف لا يرى التنافى بينهما أصلاً، و يرى العام صالحاً للقرينيه على تقييد المطلق، و لا يفرق فى ذلك بين كون العام متصلًا بالكلام أو منفصلاً عنه، غايه الأمر انه على الأول مانع عن ظهور المطلق فى الإطلاق، و على الثانى مانع عن حجيه ظهوره.

و اما القسم الرابع و هو ما إذا كانت دلالة كل منهما بالعموم، فلا بد فيه من الرجوع إلى المرجحات السنديه من موافقه الكتاب و مخالفه العامه على ما ذكرنا من انحصار الترجيح بهما، لوقوع المعارضه بينهما، فلا يمكن الجمع الدلالى بتقديم أحدهما

على الآخر. وهذا واضح.

و اما القسم الخامس و هو ما إذا كانت دلالة كل منهما بالإطلاق، كما هو الغالب في أدلة الأجزاء و الشرائط، فيسقط كلا الإطلاقين معاً إلا إذا كان أحدهما من الكتاب و الآخر من غيره فيقدم إطلاق الكتاب عليه فيما إذا كانت النسبة بينهما عموم من وجه كما لا يخفى و اما إذا لم يكن أحدهما من الكتاب أو كان كلاهما منه فيسقطان، و ذلك لما ذكرناه من ان التعارض بين الدليلين إذا كان بالإطلاق، فمقتضى القاعده سقوط إطلاق كليهما و الرجوع إلى الأصل العملي إذا لم يكن هناك أصل لفظي من عموم أو إطلاق، و ليس المرجع في مثله المرجحات السنديه. و ذلك لعدم تماميه جريان مقدمات الحكمه في كل منهما في هذا الحال، فلا موجب لترجيح أحدهما على الآخر إذا كان واجداً للترجيح، و مقتضى الأصل العملي في المقام هو التخيير، حيث انا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما من الخارج، فيكون المرجع أصاله عدم اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك.

و نتيجه ذلك هي جزئيه الجامع بينهما من دون اعتبار ايه خصوصيه.

و قد تحصل مما ذكرناه ان الرجوع إلى مرجحات باب التعارض منحصر في خصوص القسم الرابع فحسب، اما في الأقسام الباقية فلا يرجع في شيء منها إلى تلك المرجحات أبداً. هذا كله إذا كان الأمر دائراً بين جزءين أو شرطين مختلفين في النوع.

و اما إذا كان الأمر دائراً بين فردين من نوع واحد، كما إذا دار الأمر بين ترك القيام في الركعه الأولى و تركه في الركعه الثانيه، أو دار الأمر بين ترك القراءة في الركعه الأولى و تركها في الثانيه، وهكذا، ففي أمثال هذه الموارد الدليل على وجوب ذلك و ان كان واحداً في مقام الإثبات و الإبراز، إلا انه في الواقع ينحل بانحلال افراد هذا النوع، فيثبت لكل منها وجوب. و عليه فلا محاله تقع المعارضه بين وجوب هذا الفرد و وجوب ذاك الفرد -بمعنى استحاله جعل وجوب كليهما معاً في هذا الحال- ففي هذين المثالين تقع المعارضه بين وجوب القيام في الركعه

الأولى و وجوبه فى الثانى، و بين وجوب القراءه فى الأولى و وجوبها فى الثانى.

و هكذا، للعلم الإجمالى بجعل أحدهما فى الواقع، و استحاله جعل كليهما معاً. من الواضح انا لا نعى بالتعارض إلا التنافى بين الحكمين بحسب مقام الجعل، و هو موجود فى أمثال تلك الموارد.

و على هذا فمقتضى القاعده هنا التخيير بمعنى جعل الشارع أحدهما جزء، إذ احتمال اعتبار خصوصيه كل منهما مدفوع بأصالة البراءه، فان اعتبارها يحتاج إلى مثونه زائده، و مقتضى الأصل عدمها، فاذن النتيجة هى جزئيه الجامع بينهما، لا خصوص هذا و لا ذاك، هذا كله حسب ما تقتضيه القاعده فى دوران الأمر بين فردين طوليين من نوع واحد.

و اما بحسب الأدله الخاصه فقد ظهر من بعض أدله وجوب القيام تعيينه فى الركعه الأولى و هو قوله عليه السلام فى صحيحه جميل بن دراج إذا قوى فليقم فانه ظاهر فى وجوب القيام مع القدره عليه فعلا، و ان المسقط له ليس إلا- العجز الفعلى، و المفروض ان المكلف قادر عليه فعلا- فى الركعه الأولى، فإذا كان قادراً عليه كذلك يتعين بمقتضى قوله عليه السلام إذا قوى فليقم. و من المعلوم انه إذا قام فى الأولى عجز عنه فى الثانى فيسقط بسقوط موضوعه، و هو القدره، و اما غير القيام كالقراءه و الركوع و السجود و نحوها فلا- يظهر من أدلتها وجوب الإتيان بها فى الركعه الأولى فى مثل هذه الموارد- أعنى موارد دوران الأمر بين ترك هذه الأجزاء فى الأولى و تركها فى الثانى- لعدم ظهورها فى وجوب تلك الأمور مع القدره عليها فعلا بل هى ظاهره فى وجوبها مع القدره عليها فى تمام الصلاه. و عليه فلا فرق بين القدره عليها فى الركعه الأولى و القدره عليها فى الركعه الثانى أصلاً و لا تجب صرف القدره فيها فى الأولى بل له التحفظ بها عليها فى الثانى، فاذن المرجع فيها هو ما ذكرناه من التخيير باعتبار ان الدليل كما عرفت لا يمكن ان يشمل كليهما معاً، لفرض عدم القدره عليهما، كذلك. هذا من جانب. و من جانب آخر انا نعلم إجمالاً بوجوب أحدهما و نرفع

اعتبار خصوصيه كل منهما بالبراءه.

فالتتيجه على ضوء هذين الجانبين هي التخيير لا محاله و وجوب الجامع بينهما، لا خصوص هذا و لا ذاك.

و على ما ذكرناه من الضابط في باب الاجزاء و الشرائط يظهر حال جميع الفروع المتقدمه التي ذكرها شيخنا الأستاذ(قده)و كذا حال عده من الفروع التي تعرضها السيد(قده)في العروه.

و على أساس ذلك تمتاز نظريتنا عن نظريه شيخنا الأستاذ(قده)في هذه الفروع.

و النقطه الرئيسيه للامتيياز بين النظريتين هي انا لو قلنا بانطباق كبرى باب التراحم على تلك الفروع،فلا بد عندئذ من الالتزام بمرجحاتها و مراعاة قوانينها كتقديم الأهم أو محتمل الأهميه على غيره،و تقديم ما هو أسبق زماناً على المتأخر، و ما هو مشروط بالقدرة عقلا على ما كان مشروطاً بها شرعاً.و هكذا.و هذا بخلاف ما إذا قلنا بانطباق كبرى باب التعارض عليها،فانه على هذا لا أثر لشيء من تلك المرجحات أصلاً ضروره ان الأهميه أو الأسبقيه لا تكون من المرجحات في باب التعارض.و وجهه واضح و هو ان الأهميه أو الأسبقيه إنما تكون مرجحه على تقدير ثبوتها،و في فرض تحقق موضوعها.و من المعلوم أن في باب التعارض أصل الثبوت غير محرز فان أهميه أحد المتعارضين على فرض ثبوته في الواقع، و كونه مجعولا فيه.و من الواضح جداً انها لا تقتضى ثبوته.

و من هنا قد ذكرنا ان كبرى مسأله التعارض كما تمتاز عن كبرى مسأله التراحم بذاتها،كذلك تمتاز عنها بمرجحاتها،فلا تشتركان في شيء أصلاً.و عليه فالمرجع باب الاجزاء و الشرائط هو ما ذكرناه،و لا أثر للسبق الزماني و الأهميه فيها أبداً و على هدى تلك النقطه تظهر الثمره بين القول بالتراحم و القول بالتعارض في عده موارد و فروع.

ص: ٣٠٨



منها- ما إذا دار الأمر بين ترك الركوع فى الركعة الأولى و تركه فى الثانية فعلى القول الأول يتعين تقديم الركوع-مثلاً- فى الركعة الأولى على الركوع فى الثانية من جهة انطباق كبرى تقديم ما هو أسبق زماناً على غيره هنا، فلو ترك الركوع فى الأولى و أتى به فى الثانية بطلت صلاته و على القول الثانى فالأمر فيه التخيير، كما عرفت. و عليه فيجوز للمكلف ان يأتى بالركوع فى الأولى و يترك فى الثانية و بالعكس، فتكون صلاته على كلا التقديرين صحيحه. و كذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القراءه فى الركعة الأولى و تركها فى الثانية. و هكذا.

و منها- ما إذا دار الأمر فى الصلاه بين ترك القيام و ترك الركوع، فعلى الأول يمكن الحكم بتقديم القيام نظراً إلى سبقه زماناً، و يمكن الحكم بالعكس نظراً إلى كون الركوع أهم منه و قد فعل شيخنا الأستاذ (قده) ذلك فى هذا الفرع كما تقدم، و على الثانى فالأمر فيه التخيير باعتبار ان التعارض بين دليليهما بالإطلاق، فيسقط كلا الإطلاقين، فيرجع إلى أصاله عدم اعتبار خصوص هذا و ذاك، فتكون نتيجة ذلك التخيير أعنى و جوب أحدهما لا بعينه.

و منها- ما إذا دار الأمر بين ترك الطمأنينه فى الركن كالركوع و السجود و ما شاكلهما، و تركها فى غيره كالأذكار و القراءه و نحوهما، فعلى الأول يتعين سقوط قيد غير الركن، لكون قيده أهم منه، فيتقدم الأهم فى باب المزاحمه. و على الثانى فلا وجه للتقديم أصلاً، لما عرفت من أن الدليل على اعتبار الطمأنينه هو الإجماع و من المعلوم انه لا إجماع فى هذا الحال. و عليه فترجع إلى أصاله البراءه عن اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك، فتكون النتيجة هى التخيير.

و منها- ما إذا دار الأمر بين القيام المتصل بالركوع و القيام فى حال القراءه فبناء على الأول لا بد من تقديم القيام المتصل بالركوع على القيام فى حال القراءه، لكونه أهم منه، اما من جهة انه بنفسه ركن أو هو مقوم للركن كالركوع، و لذا حكم شيخنا الأستاذ (قده) بتقديمه عليه فى الفروع المتقدمه. و بناء على الثانى فلا وجه

للتقديم أصلاً، بل الأمر في مثله العكس، وذلك لما أشرنا إليه من ان الاستفادة من صحيحه جميل بن دراج المتقدمه وجوب القيام عند تمكن المكلف منه فعلاً- و المفروض ان المكلف في مثل المقام قادر فعلاً على القيام في حال القراءه، فإذا كان الأمر كذلك يتعين عليه، ولا يجوز له تركه باختياره وإرادته.

فما ذكره (قده) من الكبريات التي بنى فيها على إعمال قواعد باب التزاحم و مرجحاته لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، وقد عرفت ان تلك الكبريات جميعاً داخله في باب التعارض فالمرجع فيها هو قواعد ذلك الباب، ولأجل ذلك تختلف نظريتنا فيها عن نظريه شيخنا الأستاذ (قده) تماماً، و ان كانت النتيجة في بعضها واحده على كلتا النظريتين، و ذلك كما إذا دار الأمر بين ترك الطهور في الصلاه و ترك جزء أو قيد آخر فلا إشكال في تقديم الطهور على غيره على كلا المسلكين.

اما على مسلك من ابنتى ذلك على باب التزاحم فواضح، لكون الطهور أهم من غيره و من هنا قلنا بسقوط الصلاه لفاقده. و هذا واضح. و اما على مسلك من ابنتى ذلك على باب التعارض فائضاً كذلك و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من أن الطهور مقوم للصلاه فلا تصدق الصلاه بدونه و لذا ورد في الروايه ان الصلاه ثلاثه أثلاث: ثلث منها الركوع، و ثلث منها السجود، و ثلث منها الطهور، و قد ذكرنا في محله ان الركوع و السجود بعرضهما العريض ركنا الصلاه و ثلثاها لا بخصوص مرتبتهما العاليه كما انا ذكرنا أن المراد من الطهور العذى هو ركن للصلاه الجامع بين الطهاره المائيه و الترايبه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن الصلاه لا تسقط بحال فلو سقطت مرتبه منها لم تسقط مرتبه أخرى منها. و هكذا، للنصوص الداله على ذلك كما عرفت، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي انه لا بد في مقام دوران الأمر بين الطهور و غيره من تقديم الطهور، ضروره انه في فرض العكس- أى تقديم غيره عليه- لا صلاه لتجب مع ذلك القيد بل اذن لا تعارض و لا دوران في البين أصلاً ضروره ان التعارض بين دليلى الجزئين أو الشرطين أو الشرط و الجزء انما يتصور

مع فرض وجود الموضوع و هو حقيقه الصلاه ليكون وجوبها ثانياً بدليل خاص موجباً للتعارض بينهما،و أما إذا فرض دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقه الصلاه و غيره فيتعين تقديم الأول و صرف قدره فيه و لا يمكن العكس،بداهه انه يلزم من وجوب هذا القيد عدمه إذ معنى تقديمه هو انه واجب في ضمن الصلاه،و المفروض ان تقديمه عليه مستلزم لانتفاء الصلاه و من المعلوم ان كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال،و هذا لا من ناحيه أهميه الطهور،ليقال انه لا عبره بها في باب التعارض أصلاً،بل هو من ناحيه ان تقديم غيره عليه يوجب انتفاء حقيقه الصلاه،فلا صلاه عندئذ لتجب.

و بتعبير آخر ان دوران الأمر بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط على كلا القولين أى القول بالتعارض و القول بالتراحم إنما هو فى فرض تحقق حقيقه الصلاه و صدقها بان لا يكون انتفاء شىء منهما موجباً لانتفاء الصلاه،فعدئذ يقع الكلام فى تقديم أحدهما على الآخر،فبناء على القول بالتراحم يرجع إلى قواعده و أحكامه و بناء على القول بالتعارض يرجع إلى مرجحاته و قواعده.و اما إذا فرضنا دوران الأمر بين ما هو مقوم لحقيقه الصلاه و غيره فلا إشكال فى تقديم الأول على الثانى و عدم الاعتناء به،ضروره ان مرجع هذا إلى دوران الأمر بين سقوط أصل الصلاه و سقوط جزئها أو قيدها.و من المعلوم انه لا معنى لهذا الدوران أصلاً،حيث انه لا يعقل سقوط أصل الصلاه و بقاء القيد على وجوبه،لفرض ان وجوبه ضمنى لا استقلالى و قد تحصل من ذلك كبرى كلييه و هى انه لا معنى لوقوع التراحم أو التعارض بين ما هو مقوم لحقيقه الصلاه و بين غيره من الأجزاء أو الشرائط.هذا بناء على ما قويناه من سقوط الصلاه عن فاقد الطهورين و غيرهما من الأركان.و أما بناء على عدم سقوطها عنه فوقتئذ تفترق نظريه التراحم فى أمثال هذه الموارد عن نظريه التعارض،إذ على الأول لا بد من تقديم الطهور على غيره فى مقام وقوع المزاحمه بينهما لأهميته.و اما على الثانى(و هو نظريه التعارض)فلا وجه لتقديمه على غيره

من هذه الناحية أصلاً، لما عرفت من انه لا- عبره بالأهميه فى باب التعارض أبداً، فاذن لا بد من الرجوع إلى أدلتهم، فان كان الدليل الدال على أحدهما عاماً و الآخر مطلقاً، فيقدم العام على المطلق، كما عرفت و ان كان كلاهما عاماً، فيقع التعارض بينهما فيرجع إلى مرجحاته، و ان كان كلاهما مطلقاً فيسقط كلا الإطالقين، و يرجع إلى الأصل العملى و هو أصاله عدم اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك و نتيجه التخيير كما سبق.

و كذا الحال فيما إذا دار الأمر بين ترك القيام فى الركعه الأولى و تركه فى الثانيه، فان التتيجه فى هذا الفرع أيضاً واحده على كلا- القولين، و هى تقديم القيام فى الركعه الأولى على القيام فى الثانيه، و لكن على القول بالتراحم بملاك انه أسبق زماناً من الآخر، و قد عرفت ان ما هو أسبق زماناً يتقدم على غيره، فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، كما هو كذلك فى المقام، و على القول بالتعارض فمن ناحيه النص المتقدم. هذا تمام كلامنا فى الناحيه الأولى.

و اما الناحيه الثانيه (و هى ما ذكره (قده) من الترجيح للتقديم فى هذه الفروع) فائضاً لا تتم على إطلاقها على فرض تسليم أن تلك الفروع من صغريات باب التراحم.

و بيان ذلك يحتاج إلى درس كل واحد من هذه الفروع على حده.

أما الفرع الأول (و هو ما إذا دار الأمر بين ترك الطهور فى الصلاه و ترك قيد آخر من قيودها) فقد ذكر (قده) انه يسقط قيد آخر و لو كان وقتاً.

و غير خفى انه لا بد من فرض هذا الفرع فى غير الأركان من الأجزاء أو الشرائط، ضروره انه فى فرض دوران الأمر بين سقوط الطهور و سقوط ركن آخر بعرضه العريض، كالركوع أو السجود أو التكبيره لا- صلاه، لتصل النوبه إلى أنها واجبه مع هذا أو ذاك، لفرض انها تنتفى بانتفاء ركن منها، فاذن لا موضوع للتراحم و لا التعارض.

نعم يمكن دوران الأمر بين سقوطه و سقوط مرتبه منها،فان حاله حال دوران الأمر بينه و بين سقوط بقيه الأجزاء و الشرائط، كما هو واضح.

و من هنا يظهر انه لا يعقل التزاحم بين الطهور و الوقت أيضاً، ضروره انتفاء الصلاه بانتفاء كل منهما فلا موضوع عندئذ للتزاحم ليرجح أحدهما على الآخر.

فما أفاده(قده)من انه يسقط ذلك القيد و ان كان وقتاً لا يرجع إلى معنى محصل لفرض ان الصلاه تسقط بسقوط الوقت فلا صلاه عندئذ لتجب مع الطهور.

و بعد ذلك نقول:انه لا إشكال فى تقديم الطهور على غيره من الاجزاء و الشرائط،و ليس وجهه مجرد كونه أهم،بل وجهه ما ذكرناه من أن الطهور بما أنه مقوم لحقيقه الصلاه فلا- تعقل المزاحمه بينه و بين غيره، ضروره ان مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين ترك نفس الصلاه و ترك قيدها.و من الواضح جداً انه لا معنى لهذا الدوران أصلاً.و من هنا قلنا أن التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط إنما يعقل فيما إذا لم يكن أحدهما مقوماً لحقيقه الصلاه و إلا فلا موضوع له لتصل النوبه إلى ملاحظه المرجح لتقديم أحدهما على الآخر،و لا يشمل ما دل على أن الصلاه لا تسقط بحال من روايه أو إجماع قطعى، ضروره ان هذا العمل ليس بصلاه.

و أما الفرع الثانى(و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط الطهاره المائيه و سقوط قيد آخر)فقد ذكر(قده)انه يسقط الطهاره المائيه و أفاد فى وجه ذلك أن أجزاء الصلاه و شرائطها و ان كانت مشروطه بالقدره شرعاً،لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال،إلا أن الطهاره المائيه خاصه تمتاز عن بقيه الأجزاء و الشرائط من ناحيه جعل الشارع لها بدلاً،دون غيرها،فبذلك تتأخر رتبتها عن الجميع.

و نأخذ بالمناقشه عليه و ملخصها:هو ان ثبوت البدل شرعاً لا يختص بخصوص الطهاره المائيه،فكما ان لها بدل و هو الطهاره التراييه،فكذلك لبقية الاجزاء و الشرائط.

و الوجه فى ذلك هو أن الصلاه إنما هى مأمور بها بعرضها العريض،لا بمرتبتها

الخاصه و هى المرتبه العليا المعبر عنها بصلاه المختار و على هذا فكما ان المكلف لو لم يتمكن من الصلاه مع الطهاره المائيه تنتقل وظيفته إلى الصلاه مع الطهاره التراييه فكذلك لو لم يتمكن من الصلاه فى الثوب أو البدن الطاهر، أو مع الركوع و السجود، أو فى تمام الوقت، أو مع قراءه فاتحه الكتاب، أو غير ذلك فتنتقل وظيفته إلى الصلاه فى بدل هذه الأمور، و هو فى المثال الأول الصلاه عارياً على المشهور، و فى الثوب النجس على المختار. و فى الثانى الصلاه مع الإيماء و الإشاره. و فى الثالث إدراك ركعه واحده من الصلاه فى الوقت، فانه بدل لإدراك تمام الركعات فيه.

و فى الرابع الصلاه مع التكبيره و التسييح. و هكذا.

و على الجملة فيما ان الصلاه واجبه بتمام مراتبها بمقتضى الروايات العامه و الخاصه فلا محاله لو سقطت مرتبه منها تجب مرتبه أخرى. و هكذا.

و نتيجة هذا لا- محاله عدم الفرق بين الطهاره المائيه و غيرها من الأجزاء و الشرائط لفرض انه قد ثبت لكل منها بدل بدليل خاص، ك(ما دل على وجوب الصلاه مع الإيماء عند تعذر الركوع و السجود، أو مع الركوع قاعداً عند تعذر الركوع قائماً، و ما دل على وجوبها قاعداً عند تعذر القيام، و ما دل على وجوبها مع التكبيره و التسييح عند تعذر القراءه، و ما دل على وجوبها مع إدراك ركعه منها فى الوقت عند تعذر إدراك تمام ركعاتها فيه.. و هكذا هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى المفروض ان اجزاء الصلاه و شرائطها مشروطه بالقدره شرعاً، لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا وجه لتقديم غير الطهاره المائيه من الاجزاء و الشرائط عليها فى مقام المزاحمه، لا من ناحيه أن لها بدل، و لا من ناحيه اشتراطها بالقدره شرعاً، لما عرفت من ان البقيه جميعاً تشترك معها فى هاتين الناحيتين على نسبه واحده.

و قد تحصل مما ذكرناه ان ما أفاده(قده) من الكبرى الكليه و هى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل و ان كان تاماً إلا انه لا ينطبق على المقام.

و يجب علينا أن ندرس هذا الفرع من جهات:

الأولى-فيما إذا دار الأمر بين سقوط الطهارة المائيه و سقوط خصوص السوره فى الصلاه.

الثانيه-فيما إذا دار الأمر بين سقوطها و سقوط الأركان.

الثالثه-فيما إذا دار الأمر بين سقوط بقيه الاجزاء أو الشرائط.

اما الجبهه الأولى فالظاهر انه لا شبهه فى تقديم الطهارة المائيه على السوره.

و ذلك لما دل على انها تسقط بالاستعجال و الخوف، و هو صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال:«سألته عن المذى لا- يقرأ بفاتحه الكتاب فى صلاته قال لا صلاه إلا ان يقرأ بها فى جهر أو إخفات قلت أيما أحب إليك إذا كان خائفاً أو مستعجلاً يقرأ سوره أو فاتحه الكتاب قال فاتحه الكتاب، فانها تدل على سقوطها بالاستعجال و الخوف من ناحيه فوت جزء أو شرط آخر، فان موردها و ان كان خصوص دوران الأمر بينها و بين فاتحه الكتاب، إلا- انه من الواضح جداً عدم خصوصيه لها، فاذن لا- يفرق بينها و بين غيرها من الاجزاء و الشرائط منها الطهارة المائيه. ضروره ان العبره انما هى بتحقيق الخوف و الاستعجال.

و قد تحصل من ذلك ان هذا التقديم لا يستند إلى إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض، بل هو مستند إلى النص المتقدم.

و اما الجبهه الثانيه فلا شبهه فى تقديم الأركان على الطهارة المائيه بلا فرق بين وجهه نظرنا و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) فى أمثال المقام. و ذلك لأن ملاك التقديم هنا امر آخر، لا إعمال قواعد باب التزاحم أو التعارض، ليختلف باختلاف النظرين.

بيان ذلك على وجه الإجمال هو أن الصلاه- كما حققناه فى محله- اسم للأركان خاصه، و أما بقيه الاجزاء و الشرائط فهى خارجه عن حقيقتها، فلذا لا تنتفى بانتفائها، كما تنتفى بانتفاء الأركان. و عليه فإذا ضممننا هذا إلى قوله تعالى:«إذا قمتم إلى

إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم). بضميمه ان الصلاة لا تسقط بحال.

فالنتيجة هي ان الصلاة المفروغ عنها في الخارج التي هي عباره عن الأركان قد أمر الشارع في هذه الآيه الكريمه بإتيانها مع الطهاره المائيه في فرض وجدان الماء، و مع الطهاره التراييه في فرض فقدانه.

و على الجملة فالصلاه حيث أنها كانت اسماً للأركان، و البقيه قيود خارجيه قد اعتبرت فيها في ظرف متأخر، و ان قلنا انها عند وجودها داخله في المسمى، إلا- ان دخولها فيه ليس بمعنى دخلها فيه بحيث ينتفى بانتفائها، بل بمعنى أن المسمى قد أخذ لا بشرط بالإضافه إلى زياده، فلا محاله لا تنتفى بانتفائها.

و على ذلك فإذا ضمنا هذا إلى ما دل على ان الصلاة لا- تسقط بحال، و إلى أدله الاجزاء و الشروط منها هذه الآيه المباركه، فالنتيجه هي ان الإتيان بالأركان واجب على كل تقدير و انها لا تسقط مطلقاً أى سواء أ كان المكلف متمكناً من البقيه أم لم يكن متمكناً، ضروره ان في صوره العكس أى تقديم الاجزاء أو الشروط على الأركان فلا يصدق على العمل المأتى به صلاه ليتمسك بما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال، فاذن لا موضوع للتعارض و لا التزاحم هنا، كما هو واضح. هذا كله فيما إذا دار الأمر بين ترك ركن بعرضه العريض و ترك الطهاره المائيه أو غيرها من القيود.

و أما إذا دار الأمر بين سقوط مرتبه من الركن و سقوط الطهاره المائيه فهل الأمر كما تقدم أم لا وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى، و ذلك لأن ما ذكرناه في وجه تقديم الركن عليها لا يجرى في هذا الفرض. و الوجه فيه ما حققناه في بحث الصحيح و الأعم من أن لفظه الصلاه موضوعه للأركان بعرضها العريض، لا لخصوص المرتبه العليا منها.

و على هذا يترتب ان الصلاة لا- تنتفى بانتفاء تلك المرتبه، و انما تنتفى بانتفاء جميع مراتبها، فاذن يكون المراد من الصلاة في الآيه المباركه و هي قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم». «هو الأركان بعرضها العريض،



لا- خصوص مرتبه منها، غايه الأمر يجب الإتيان بالمرتبه العليا في فرض التمكن منها عقلا و شرعاً، و المرتبه الأخرى دونها في فرض عدم التمكن من الأولى..

و هكذا، و كذا الحال في الطهور حيث انه يجب على المكلف الطهاره المائيه في فرض وجدان الماء، و الطهاره التراييه في فرض فقدانه.

و على ضوء هذا فالآيه الكريمه تدل على ان الصلاه المفروغ عنها في الخارج (و هي الجامع بين مراتبها) واجبه على المكلف مع الوضوء أو الغسل في فرض كونه واجداً للماء، و مع التيمم في فرض كونه فاقداً له. و لا تدل على وجوب كل مرتبه من مراتبها كذلك، فإذا دار الأمر بين الإتيان بالمرتبه العاليه منها مع الطهاره التراييه، و المرتبه الدانيه منها مع الطهاره المائيه، فالآيه لا تدل على وجوب الإتيان بالأولى دون الثانيه أصلاً، بل و لا اشعار في الآيه بذلك، لفرض ان الصلاه لا تنتفي بانتفاء تلك المرتبه. و قد عرفت ان الآيه تدل على وجوب الصلاه و هي الجامع بين هذه المراتب بالكيفيه المزبوره، فعندئذ الحكم بوجوب تلك المرتبه و مشروعيتها في هذا الحال و سقوط الطهاره المائيه يحتاج إلى دليل آخر، و لا يمكن إثبات مشروعيتها بالآيه المباركه، لاستلزامه الدور، فان مشروعيتها في هذا الحال تتوقف على دلالة الآيه، و هي تتوقف على مشروعيتها في هذا الحال.

و على الجملة فلو دار الأمر بين سقوط ركن و سقوط مرتبه من ركن آخر فلا إشكال في سقوط المرتبه، بل لا دوران في الحقيقه بمقتضى الآيه الكريمه، لفرض ان اعتبار الأركان بعرضها العريض مفروغ عنه دون اعتبار كل مرتبه من مراتبها، و لذا قلنا ان الأركان مشروطه بالقدره عقلا دون كل مرتبه منها، فانها مشروطه بالقدره شرعاً. و هذا واضح.

و أما إذا دار الأمر بين سقوط مرتبه من ركن و سقوط مرتبه من ركن آخر- كما في مفروض الكلام- فلا دلالة للآيه على تقديم بعضها على بعضها الآخر أبداً، ضروره ان دلالتها في محل الكلام تبثني على نقطه واحده، و هي أن

تكون الداخل في مسمى الصلاه المرتبه العليا من الأركان مع الطهور الجامع بين المائيه و الترابيه فحسب،و على هذا فإذا دار الأمر بين سقوط تلك المرتبه و سقوط الطهاره المائيه تسقط الطهاره المائيه،لفرض ان اعتبارها عندئذ متفرع على ثبوتها،لا في عرضها،لدلاله الآيه الكريمه وقتئذ على وجوب الإتيان بها مع الطهاره المائيه في فرض وجدان الماء،و مع الطهاره الترابيه في فرض فقدانه،إلا- انك عرفت أن تلك النقطه خاطئه و غير مطابقه للواقع و ان الصلاه موضوعه للجامع بين مراتبها لا غير و عليه ففي مسألتنا هذه و ما شاكلها على وجهه نظر من يرى انها داخله في كبرى باب التعارض،فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب على ما تقدم بصوره مفصله و على وجهه نظر من يرى انها داخله في كبرى باب التراحم،فلا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد ذلك الباب،كالسبق الزماني و الأهميه و نحوهما.

اما الأول(و هو السبق الزماني)فان كان موجوداً بان يكون أحدهما سابقاً على الآخر زماناً فلا مانع من الترجيح به،و ذلك لما ذكرناه من أن السبق الزماني مرجح في الواجبين المتراحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً،و المفروض ان كل مرتبه من مراتب الأركان مشروطه بالقدره شرعاً،و ان كانت الأركان بتمام مراتبها مشروطه بها عقلاً،فاذن يقدم ما هو الأسبق زماناً على الأخرى.

و اما الثاني(و هو الأهميه)فالظاهر انه مفقود في المقام،و ذلك لأننا لم نحرز ان المرتبه العاليه من الركوع مثلاً أهم من المرتبه العاليه من الطهور و بالعكس،كما هو واضح،نعم احتمال كون المرتبه العاليه منه أهم منها موجود،و لا مناص عنه، و لا سيما بالإضافة إلى المرتبه العاليه من الركوع و السجود،و ذلك لأننا نستكشف من جعل الشارع التراب أحد الطهورين ان المصلحه القائمه بالطهاره الترابيه ليست أدون بكثير من المصلحه القائمه بالطهاره المائيه،و هذا بخلاف المرتبه الدانيه من الركوع و السجود،و هي الإيماء،فان المصلحه الموجوده فيه أدون بكثير من المصلحه الموجوده فيهما،كما لا يخفى.و عليه فلا بد من تقديمها على الطهاره المائيه،لما تقدم مفصلاً من ان

محتمل الأهميه من المرجحات، فلا مناص من تقديمه على الآخر فى مقام المزاحمه.

و أما الثالث- هو ان المشروط بالقدره عقلا يتقدم على المشروط بها شرعاً- فهو مفقود فى المقام، لما عرفت من ان كليهما مشروطه بالقدره شرعاً.

و نتيجه ما ذكرناه عدّه نقاط:

الأولى- انه لا يعقل دوران الأمر بين سقوط ركن و سقوط ركن آخر، لانتفاء الصلاه عندئذ على كل تقدير.

الثانيه- انه إذا دار الأمر بين ترك ركن و ترك مرتبه من ركن آخر فلا إشكال فى تعيين ترك المرتبه، بل قد عرفت انه لا دوران فى مثله و لا موضوع للتعارض و لا التزام، فيقدم الركن على مرتبه من الركن الآخر بمقتضى لا تسقط الصلاه بحال، و بمقتضى الآيه الكريمه كما سبق.

الثالثه- ان فى فرض دوران الأمر بين سقوط مرتبه من ركن كالركوع أو السجود، و سقوط مرتبه من آخر، كالطهور لا تدل الآيه، و لا تسقط الصلاه بحال على سقوط الثانيه دون الأولى، بل لا بد فيه من الرجوع إلى قواعد باب التعارض أو التزام على ما عرفت.

و اما الجهه الثالثه (و هى ما إذا دار الأمر بين الطهاره المائيه و بقيه الاجزاء أو الشرائط) فالصحيح انه لا وجه لتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه، و ذلك لأن ما ذكرناه فى وجه تقديم الأركان عليها لا يجرى هنا. و الوجه فيه ما تقدم من ان الصلاه اسم للأركان خاصه و وجوب تلك الأركان مفروغ عنه فى الخارج مطلقاً أى سواء أ كان المكلف متمكناً من بقيه الأجزاء أو الشرائط أم لم يتمكن من ذلك، لفرض ان اعتبار البقيه متفرع على ثبوتها و فى ظرف متأخر عنها، لا مطلقاً، كما هو الحال فيها.

و من هنا قلنا ان المراد من الصلاه فى الآيه الكريمه هو الأركان، فانها حقيقه الصلاه و مسماهها كانت معها بقيه الاجزاء أو الشرائط أم لم تكن، و كذا المراد من

الصلاه فى قوله عليه السلام لا تسقط الصلاه بحال، و لذلك ذكرنا ان الآيه تدل على وجوب الإتيان بها مطلقاً، سواء أ كانت معها البقيه أم لم تكن.

و على هذا الأصل فلا تدل الآيه على تقديم سائر الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه أصلاً، لفرض انها غير دخيله فى المسمى من ناحيه، و عدم تفرع اعتبار الطهاره المائيه على اعتبارها من ناحيه أخرى، بل هو فى عرض اعتبار تلك.

و دعوى ان المراد من الصلاه فى الآيه المباركه بضميمه ما استفدنا من أدله اعتبار الاجزاء و الشرائط هو الواجده للجميع، لا خصوص الأركان. هذا من جانب. و من جانب آخر انا قد ذكرنا فى بحث الصحيح و الأعم ان البقيه عند وجودها داخله فى المسمى، و عدمها لا يضر به على تفصيل هناك. فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هى ان الآيه تدل على وجوب الإتيان بالصلاه الواجده لجميع الاجزاء و الشرائط مع الطهاره المائيه فى فرض وجدان الماء، و مع الطهاره التراييه فى فرض فقدانه، و هذا معنى دلالتها على تقديم البقيه عليها.

مدفوعه بان اعتبارها فى هذا الحال و دخولها فى المسمى أول الكلام، ضروره ان اعتبارها يتوقف على دخولها فيه، و المفروض ان دخولها فيه يتوقف على اعتبارها فى هذا الحال، فاذن لا دلالة للآيه-بضميمه قوله عليه السلام لا تسقط الصلاه بحال-على تقديم بقية الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه. و عليه فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض فى المقام بناء على دخوله فى هذا الباب، و إلى قواعد باب التزاحم بناء على دخوله فيه، و الثانى هو مختاره (قده) هنا.

اما الأول فقد تقدم ضابطه فلا نعيد.

و أما الثانى و هو بناء على دخوله فى باب التزاحم فتقديم سائر الاجزاء أو الشرائط عليها يبنى على أحد أمور:

الأول-دعوى أن للطهاره المائيه بدلا دون غيرها، فيقدم ما ليس له بدل على ما له بدل. و لكن قد عرفت فساد تلك الدعوى بشكل واضح.

الثانى-دعوى ان الطهاره المائيه مشروطه بالقدره شرعاً بمقتضى الآيه الكريمه دون البقيه، وقد تقدم ان ما هو مشروط بالقدره عقلاً يتقدم على ما هو مشروط بها شرعاً. ويردها ما ذكرناه من ان أجزاء الصلاه و شرائطها جميعاً مشروطه بالقدره شرعاً، لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال، فلا فرق من هذه الناحيه بين الطهاره المائيه و غيرها أصلاً.

الثالث-دعوى أن بقيه الاجزاء و الشرائط أهم من الطهاره المائيه. و فيه انه لا طريق لنا إلى إحراز كونها أهم منها أصلاً.

و قد تحصل من ذلك انه لا وجه لتقديم بقيه الاجزاء أو الشرائط على الطهاره المائيه أبداً فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، بل يمكن القول بتقديم الطهاره المائيه على غيرها من الاجزاء، أو باعتبار انها سابقه عليها زماناً، كما إذا فرض دوران الأمر بين ترك الوضوء أو الغسل فعلاً- و سقوط جزء فى ظرفه بان لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فلا- مانع من الحكم بتقديم الوضوء أو الغسل عليه، لفرض ان التكليف بالإضافه إليه فعلى، و لا مانع منه أصلاً. و قد تقدم ان الأسبق زماناً يتقدم على غيره فيما إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، و ما نحن فيه كذلك. فما أفاده (قده) من انه يقدم على الطهاره المائيه كل قيد من قيود الصلاه لا يمكن المساعده عليه.

و أما الفرع الثالث (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعه من الوقت و سقوط قيد آخر غير الطهور) فقد ذكر (قده) أنه يسقط ذلك القيد.

أقول: اما استثناء الطهور من ذلك و ان كان صحيحاً و لا- مناص عنه، إلا انه لا معنى للاقتصار عليه، بل لا بد من استثناء جميع الأركان من ذلك، لما تقدم من انه فى فرض دوران الأمر بين سقوط ركن رأساً و سقوط ركن آخر كذلك تسقط الصلاه يقيناً، لفرض انها تنتفى بانتفاء كل منهما، فاذا لا- موضوع للتمسك ب(لا- تسقط الصلاه بحال، و الإجماع القطعى على ذلك، ضروره انه لا صلاه فى هذا الحال

ليقال انها لا- تسقط، و عليه فإذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعه من الوقت و سقوط الطهور رأساً تسقط الصلاة عندئذ لا محاله، لفرض انها كما تسقط بسقوط الطهور، كذلك تسقط بعدم إدراك ركعه في الوقت. هذا إذا كان غرضه من الاستثناء ذلك.

و اما إذا كان غرضه منه هو ان الطهور يقدم على الوقت في هذا الحال أعني ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك ركعه في الوقت و سقوط الطهور رأساً فقد عرفت فساده الآن، و هو ما مر من انه لا صلاة في هذا الحال ليقال بتقديمه عليه، لفرض أنها تنتفى بانتفاء كل منهما. و اما وجوبها في خارج الوقت فهو بدليل آخر أجنبى عن الأمر في الوقت.

و اما تقديم إدراك ركعه من الوقت على غيره من الاجزاء أو الشرائط فواضح لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط ركن و سقوط قيد آخر يسقط ذلك القيد و حيث ان الوقت من الأركان فإذا دار الأمر بين سقوطه و سقوط غيره يسقط غيره لا محاله.

و بتعبير أوضح هو انا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل» بضميمه الروايات الواردة في تفسيرها، و ما يستفاد من الروايات الداله على ان الصلاة لا- تسقط بحال إلى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا... إلخ» فالنتيجة هي وجوب الإتيان بالأركان (التي هي حقيقه الصلاة) في الوقت مطلقاً أى سواء أ كان المكلف متمكناً من الإتيان بالبقية فيه أم لم يتمكن من ذلك، فلا- يمكن ان تزاحم بقيهه الا-جزاء و الشرائط الأركان في الوقت، لا في تمامه و لا في جزئه، ضروره ان في صورته العكس أعني تقديم البقيه على الوقت لا صلاة، لنتمسك بدليل لا تسقط الصلاة بحال أو نحوه. و من هنا قلنا انه لا موضوع للتعارض أو التزاحم في مثل هذا الفرض، و ان التقديم فيه لا يكون مبتنياً على كون هذه الموارد من موارد التزاحم أو التعارض، بل هو بملاك آخر لا بملاك

إعمال قواعد باب التراحم أو التعارض و لذا لا بد من الالتزام بهذا التقديم على كل من القولين.

و بذلك يظهر ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)فى المقام من جعل التقديم فيه مبتتياً على إعمال قواعد التراحم غير صحيح.

و اما الفرع الرابع(و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط إدراك تمام الركعات فى الوقت و سقوط قيد آخر)فقد ذكر(قده)انه يسقط إدراك تمام الركعات فى الوقت،إلا السوره،فانها تسقط بالاستعجال و الخوف.

أقول:الأمر بالإضافه إلى السوره كذلك،لما عرفت من ان دليلها من الأول مقيد بغير صوره الاستعجال و الخوف،فلا تكون واجبه فى هذه الصوره.

هذا لو قلنا بوجوبها و إلا فهى خارجه عن محل الكلام رأساً.و اما بالإضافه إلى غيرها من الاجزاء أو الشرائط فلا يمكن المساعده عليه.و الوجه فى ذلك ما أشرنا إليه من أن الركن هو الوقت الذى يسع لفعل الأركان خاصه،و انه مقوم لحقيقه الصلاه فتتنفى الصلاه بانتفائه،و أما الزائد عليه الذى يسع لبقية الاجزاء و الشرائط فليس بركن.و قد استفدنا ذلك من ضم هذه الآيه أعنى قوله تعالى:«أقم الصلاه...»

إلخ إلى قوله تعالى«إذا قمتم إلى الصلاه...إلخ»بضميمه ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

و على ذلك فإذا دار الأمر بين سقوط تمام الوقت الذى يسع للأركان و سقوط جزء أو شرط آخر فالحال فيه كما تقدم،يعنى انه يسقط ذلك الجزء أو الشرط لا محاله،سواء أقلنا بالتعارض فى أمثال المورد أم بالتراحم.

و اما إذا دار الأمر بين سقوط بعض ذلك الوقت و سقوط قيد آخر،فائضاً يسقط ذلك القيد.

و الوجه فى ذلك هو انا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى:«أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل»إلى قوله تعالى:«إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا...إلخ

و إلى أدله بقيه الأجزاء و الشرائط مع أدله بدليتها،بضميمه ما دل على ان الصلاه لا- تسقط بحال فالنتيجه هي وجوب الإتيان بالصلاه فى الوقت المحدد لها،وانها لا تسقط سواء أ كان المكلف متمكناً من الإتيان بقيه الأجزاء و الشرائط فيه أم لم يتمكن من ذلك،غايه الأمر مع التمكن منها يجب الإتيان بها فيه أيضاً، و إلا فتسقط-مثلا-مع التمكن من الطهاره المائيه يجب الإتيان بالصلاه فى الوقت المزبور معها،و مع عدم التمكن منها و لو من جهه ضيق الوقت يجب الإتيان بها فيه مع الطهاره التراييه،و كذا مع التمكن من طهاره الثوب أو البدن يجب الإتيان بالصلاه فى وقتها معها،و مع عدم التمكن منها و لو من ناحيه ضيق الوقت يجب الإتيان بها فيه عارياً أو فى الثوب المتنجس على الخلاف فى المسأله.

و على الجملة فقد استفدنا من ضم بعض تلك الأدله إلى بعضها الآخر على الشكل المتقدم ان وجوب الإتيان بالصلاه التى هي عباره عن الأركان فى الوقت المعين لها امر مفروغ عنه و انه لا- يسقط، كان المكلف متمكناً من الإتيان بالبقيه فيه أم لم يتمكن،فلا يمكن أن تراحم البقيه وقت الأركان لا تمامه كما عرفت و لا بعضه.

و اما ما ورد فى موثقه عمار من أن من صلى ركعه فى الوقت فليتم و قد جازت صلاته،فلا يدل إلا على بدليه إدراك ركعه فى الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه،فيما إذا لم يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه أصلا بمعنى انه لا- يتمكن منه لا- مع الطهاره المائيه،و لا مع الطهاره التراييه،و لا مع طهاره البدن أو الثوب، و لا مع نجاسته أو عارياً.و اما من تمكن من إدراك التمام فيه فى الثوب النجس أو عارياً،أو مع الطهاره التراييه فلا يكون مشمولاً للحديث.و من هنا قلنا أن الحديث يختص بالمضطر و بمن لم يتمكن من إدراك تمامها فى الوقت أصلا،فالشارع جعل له إدراك ركعه واحده فى الوقت بمنزله إدراك تمام الركعات فيه إرفاقاً و توسعه له فلا يشمل المختار و المتمكن من إدراك تمام الركعات فيه كما فيما نحن فيه نعم لو أخر الصلاه باختياره إلى ان ضاق الوقت بحيث لم يبق منه إلا بمقدار إتيان ركعه واحده



فيه فيشملة الحديث بإطلاقه، و ان كان عاص من جهة تأخير مقدار الصلاة عن الوقت، ضروره انه لم يكن فى مقام بيان التوسعه و الترخيص للمكلفين فى تأخير صلواتهم اختياراً إلى ان لا- يبقى من الوقت إلا بمقدار إدراك ركعه واحده فيه، و جعل إدراك تلك الركعه الواحده بمنزله إدراك تمام الركعات. و قد ذكرنا ان الحديث ظاهر فى هذا المعنى بمقتضى الفهم العرفى.

فالتبئجه من ذلك هى ان الموثقه لا- تدل على بديله إدراك ركعه واحده فى الوقت عن إدراك تمام الركعات فيه على الإطلاق، بل تدل على بديله ذلك عنه لخصوص المضطر و غير المتمكن مطلقاً، و بما ان فى المقام يتمكن المكلف من إدراك التمام فيه، فلا يكون مشمولاً لها، فاذن يتعين ما ذكرناه و هو تقديم إدراك تمام الركعات فى الوقت على بقيه الأجزاء أو الشرائط فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما، و لا- يفرق فى ذلك بين القول بالتعارض فى هذه الموارد و القول بالتراحم فيها، لفرض ان هذا التقديم غير مستند إلى إعمال قواعد هذا الباب أو ذاك، بل هو بملاك آخر كما عرفت، و لا يفرق فيه بين القولين أصلاً. فما أفاده (قده) من انه يسقط إدراك تمام الركعات فى الوقت دون القيد الآخر لا يمكن المساعده عليه.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الأدله المتقدمه لا تدل على ما ذكرناه و انه لا يستفاد من مجموعها ذلك، فاذن على القول بالتعارض فى تلك الموارد تقع المعارضه بين الدليل الدال على وجوب إدراك تمام الركعات فى الوقت و الدليل الدال على وجوب ذلك القيد المزاحم له، فيرجع إلى قواعد بابها.

و لكن قد ذكرنا فى محله ان التعارض إذا كان بين إطلاق الكتاب و إطلاق غيره فيقدم إطلاق الكتاب عليه، و ذلك لما استظهرناه من شمول الروايات الداله على طرح الأخبار المخالفه للكتاب أو السنه ما إذا كانت المخالفه بين إطلاقه و إطلاق غيره على نحو العموم و الخصوص من وجه، فلا تختص الروايات بالمخالفه بينهما على

وجه التباين، أو المخالفه بين العامين منهما على نحو العموم و الخصوص من وجه بل تعم المخالفه بينهما على نحو الإطلاق بان يكون إطلاق أحدهما مخالفاً لإطلاق الآخر.

و بما ان فيما نحن فيه تقع المعارضه بين إطلاق الكتاب و هو قوله تعالى: «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» و إطلاق غيره و هو أدله سائر الاجزاء أو الشرائط، فيقدم إطلاق الكتاب عليه.

فالنتيجه هي تقديم إدراك تمام الركعات فى الوقت على إدراك جزء أو شرط آخر و على القول بالتزاحم فيها تقع المزاحمه بينهما أى بين وجوب هذا و وجوب ذاك فيرجع إلى مرجحاته من الأهميه و الأسبقيه و نحوهما، اما الأهميه فالظاهر انه لا طريق لنا إلى إحراز ان وجوب إدراك تمام الركعات فى الوقت أهم من إدراك هذا القيد، لما عرفت من انه إذا دار الأمر بين سقوط جزء أو شرط و سقوط المرتبه الاختياريه من الركن، فلا يمكن الحكم بتقديم تلك المرتبه عليه، بدعوى كونها أهم منه، ضروره انه لا- طريق لنا إلى إحراز ذلك، و لا دليل على كونها أهم منه، و الأهم إنما هو طبيعى الركن الجامع بين جميع المراتب، لا كل مرتبه منه، و فى المقام الركن هو طبيعى الوقت الجامع بين البعض و التمام، و اما تمامه فهو مرتبه الاختياريه، فلا دليل على كون تلك المرتبه أهم من الجزء أو الشرط الآخر، و الأهم إنما هو الجامع بينها و بين غيرها من المراتب، و اما الأسبقيه فلا مانع من الترجيح بها فى أمثال المقام، و ذلك لما تقدم من أن الأسبق زماناً يتقدم على غيره، فيما إذا كان التزاحم بين واجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، و المفروض ان ما نحن فيه كذلك، فاذا دار الأمر بين إدراك جزء سابق كفاتحه الكتاب- مثلاً- و إدراك الركعه الأخيره فى الوقت بان لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما، فلو أتى بفاتحه الكتاب فلا يتمكن من إدراك تلك الركعه فى الوقت، ففى مثله لا- مانع من تقديم فاتحه الكتاب عليه من جهه سبقها زماناً. و قد عرفت ان الأسبق زماناً يتقدم على غيره فى مقام المزاحمه فى أمثال المقام أيضاً، و كذا إذا دار الأمر بين تطهير البدن

أو الثوب-مثلا-و إدراك الركعه الأخيره فى الوقت أو بين الطهاره المائيه و إدراك تلك الركعه فيه، بحيث لو غسل ثوبه أو بدنه أو لو توضأ أو اغتسل فلا يتمكن من إدراكها فى الوقت، فيقدم الصلاه فى البدن أو الثوب الطاهر عليه، لما عرفت من ان الأسبق زماناً يتقدم على غيره، وكذا الصلاه مع الطهاره المائيه.

نعم إذا لم يكن القيد المزاحم له سابقاً عليه زماناً، كما لو دار الأمر بين التسيحات الأربع و الأذكار الواجبه فى الركعه الأخيره، و بين إدراك تلك الركعه فى الوقت، بحيث لو أتى بالأولى فقد فات عنه وقتها، و لا- يتمكن من إدراكها فيه، ففى مثله لا- وجه لتقديمها عليه، كما هو واضح، فاذن ما أفاده(قده) من سقوط إدراك تمام الركعات فى الوقت دون القيد المزاحم له لا يتم على إطلاقه -كما عرفت-.

و أما الفرع الخامس (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط الاجزاء و سقوط الشرائط) فقد ذكره(قده) أنه تسقط الشرائط لتأخر رتبها عن الاجزاء.

أقول: ان الشرط بمعنى ما تقيد الواجب به و ان كان متأخراً عنه رتبه، ضروره ان تقيد شىء بشىء فرع ثبوته، إلا أنا قد ذكرنا غير مره انه لا- أثر للتقدم أو التأخر الرتبى فى باب الأحكام الشرعيه أصلاً، فانها تتعلق بالموجودات الزمانيه لا بالرتب العقليه، بل لو تعلقت بها فائضاً لا يكون الأسبق رتبه كالأسبق زماناً مقدماً على غيره فى مقام المزاحمه لأن ملاك تقديم الأسبق على غيره و هو كون التكليف المتعلق به فعلياً دون التكليف المتعلق بغيره غير موجود هنا، لفرض ان التكليف المتعلق بالمتقدم و المتأخر الرتبين كليهما فعلى فى زمان واحد، فلا موجب عندئذ لتقديم أحدهما على الآخر، كما هو واضح. و اما اعتبار شىء شرطاً فلا يكون متأخراً عن اعتبار شىء جزء و متفرعاً على ثبوته.

نعم اعتبار الجميع متأخر عن اعتبار الأركان و متفرع على ثبوته، كما سبق.

و أما اعتبار الشرطيه بالإضافه إلى اعتبار الجزئيه فلا تقدم و لا تأخر منهما، بل هما

فى عرض واحد.

و السرفه ما تقدم من ان الصلاه اسم للأركان،و البقيه من الاجزاء و الشرائط قد اعتبرت فيها بأدلتها الخاصه فى ظرف متأخر عنها،و لذا لا تسقط الأركان بسقوطها،و ليست حال الشرائط بالإضافه إلى الاجزاء كحالها بالإضافه إلى الأركان،و من هنا تسقط الشرائط بسقوط الأركان،و لا تسقط بسقوط سائر الاجزاء.

فما ذكره(قده)من كون الشرائط متأخره عن الاجزاء يبنى على نقطه واحده،و هى كون الصلاه اسماً لجميع الأجزاء فقط،و الشرائط جميعاً خارجه عنها و قد اعتبرت فيها،فعندئذ لا محاله يكون اعتبارها فى ظرف متأخر عن اعتبار تلك و متفرعاً عليه،إلا انك عرفت ان تلك النقطه خاطئه و غير مطابقه للواقع،و ان الصلاه موضوعه للأركان فقط،و البقيه جميعاً خارجه عن حقيقتها و معتبره فيها بدليل خارجى،من دون فرق فى ذلك بين الأجزاء و الشرائط أصلاً،فلا يكون اعتبارها متفرعاً على اعتبار الاجزاء،بل هو فى عرض اعتبارها،غايه الأمر اعتبار الاجزاء فى الأركان بنحو الجزئيه و اعتبارها فيها بنحو القيديه،فاذن لا وجه لما أفاده(قده)من تقديم الاجزاء على الشرائط أصلاً،بل لا بد على هذا القول أى القول بالتزام من الرجوع إلى مرجحاته من الأهميه و الأسبقيه،فما كان أهم يتقدم على غيره،فلا فرق بين كونه جزء أو شرطاً،و كذا ما كان سابقاً زماناً يتقدم على غيره و لو كان شرطاً-مثلاً-الطهاره المائيه من جهه السبق الزمانى تتقدم على فاتحه الكتاب-مثلاً-أو على الركوع الاختيارى أو نحو ذلك فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما،و كذا طهاره البدن أو الثوب تتقدم عليها بعين ذلك المرجح و الملاك.و أما على القول بالتعارض فيها فان كان التعارض بين دليلى الجزء و الشرط بالعموم،فيرجع إلى مرجحات الباب من موافقه الكتاب أو السنه و مخالفه العامه،إلا إذا كان أحدهما من الكتاب أو السنه،فيقدم على الآخر،

ص: ٣٢٨

و أما إذا كان التعارض بينهما بالإطلاق كما هو الغالب، فإن كان أحدهما من الكتاب أو السنه و الآخر من غيره، فيقدم الأول على الثاني على بيان تقدم، و إلا فيسقط كلا الإطلاقين معاً فيرجع إلى الأصل العملي، و مقتضاه عدم اعتبار خصوصيه هذا و خصوصيه ذاك، فالنتيجه هي اعتبار أحدهما. و قد سبق الكلام من هذه الناحيه بشكل واضح فلاحظ.

و أما الفرع السادس (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الشرط و سقوط قيده، كما إذا دار الأمر بين سقوط أصل الساتر في الصلاه و سقوط قيده و هو الطهاره) فقد ذكر (قده) انه يسقط قيده، لتأخر رتبته.

أقول: ينبغي لنا ان نستعرض هذا المورد و ما شاكله على نحو ضابط كلي.

بيان ذلك هو ان القيد سواء أ كان قيماً للشرط أو للجزء أو للمرتبه الاختياريه من الركن أو له بتمام مراتبه لا يخلو من ان يكون مقوماً للمقيد بحيث ينتفى بانتفائه، و أن يكون غير مقوم له، مثال الأول القيام المتصل بالركوع، فانه مقوم للمرتبه الاختياريه منه، مثال الثاني اعتبار الطهاره في الستر و الطمأنينه في الركوع و السجود و الأذكار و القراءه و ما شاكل ذلك، فان شيئاً منها لا ينتفى بانتفاء هذا القيد، فلا ينتفى الستر بانتفاء الطهاره، و لا الركوع و السجود بانتفاء الطمأنينه، و هكذا.

و بعد ذلك نقول:

أما القسم الأول فلا شبهه في أن انتفائه يوجب انتفاء المقيد، فلا وجه لدعوى كون الساقط هو خصوص القيد، ضروره أنه مقوم له، فكيف يعقل بقاءه مع انتفائه، كما هو واضح. و عليه فإذا كان المتعذر هو خصوص هذا القيد كالقيام المتصل بالركوع-مثلاً-فلا محاله يسقط المقيد به. و أما إذا كان الأمر دائراً بين سقوطه و سقوط جزء أو شرط آخر أو قيد مقوم له، فتجرى فيه الأقسام المتقدمه بعينها، لفرض ان الأمر في هذه الصور في الحقيقه دائر بين سقوط جزء و جزء آخر أو شرط كذلك. و هكذا، فلا حاجه إلى الإعاده.

ص: ٣٢٩

و اما القسم الثانى (و هو ما إذا كان القيد غير مقوم) فلا وجه لسقوط المقيد أصلاً. و الوجه فى ذلك واضح، و هو ان معنى لا تسقط الصلاة بحال هو ان الاجزاء و الشرائط المقدوره للمكلف لا تسقط عنه بسقوط ما هو المتعذر فيجب عليه الايتان بهما، و المفروض ان المقيد فى محل الكلام مقدور له، فلا يسقط بمقتضى ما ذكرناه، و الساقط إنما هو قيده، لتعذره.

و على الجملة فمقتضى القاعده و ان كان السقوط، إلا انه بعد ما دل الدليل على ان الصلاة لا تسقط بحال، فلا وجه لسقوطه أصلاً، ضروره ان المستفاد منه هو ان الاجزاء و الشرائط الباقية المقدوره لا تسقط بتعذر قيد من قيودهما.

و عليه ففى الفرع المزبور لا وجه لسقوط أصل الساتر أصلاً، و الساقط إنما هو قيده، و هو كونه طاهراً. و هذا هو وجه عدم سقوط أصل الساتر، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من التعليل بكون قيده متأخراً عنه رتبه، و ذلك لما عرفت من أنه لا أثر للتأخر الرتبى و لا لتقدمه أصلاً، و لا سيما فى المقام كما سبق بشكل واضح فلا نعيد، و كيف كان فلا إشكال فى عدم السقوط. و من هنا قويننا فى هذا الفرع وجوب الصلاة فى الثوب المتنجس لا- عارياً، على خلاف المشهور، هذا مضافاً إلى انه مقتضى النصوص الوارده فى المقام. و تمام الكلام فى محله.

و اما الفرع السابع و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط قيد اعتبر فى الركن، و سقوط قيد اعتبر فى غيره، كما إذا دار الأمر بين سقوط الطمأنينه فى المرتبه الاختياريه من الركن و سقوطها فى الأذكار أو القراءه، أو دار الأمر بين سقوط القيام حال التكبيره و سقوطه حال القراءه، و هكذا فقد ذكر (قده) انه يسقط قيد غير الركن.

أقول: فقد ظهر فساده مما تقدم. و بيان وجه الظهور هو انه على القول بالتعارض فى أمثال هذه الموارد يرجع إلى قواعده، و بما انه لا ترجيح فى البين فالمتعين هو التخيير فى المقام و قيديه الجامع، لدفع اعتبار خصوصيه كل منهما

بأصالة البراءة. و على القول بالتراحم فيها المرجح هو مرجحاته من الأهميه و الأسبقية، و الأهميه مفقوده في المقام، ضروره ان وجوب الطمأنينه في المرتبه الاختياريه من الركن ليس أهم من وجوبها في الأذكار أو القراءه و ما شاكل ذلك، لما عرفت من ان نفس تلك المرتبه ليست أهم من تلك الاجزاء، فضلاً عن قيدها غير المقوم لها، فان الأهم إنما هو الركن بعرضه العريض، لا بكل مرتبته، مع انه لو سلمنا ان تلك المرتبه أهم منها، إلا ان ذلك لا يلازم ان يكون قيدها المزبور أهم من قيد تلك الاجزاء، كما هو واضح. و اما الأسبقية فان كانت موجوده فلا- بأس بالترجيح بها في هذه الموارد. و عليه فتتقدم الطمأنينه في حال القراءه على الطمأنينه في حال الركوع من جهه سبقها عليها زماناً، و كذا يتقدم القيام حال التكبيره على القيام حال القراءه، بل قد ذكرنا ان تقديم القيام في الجزء السابق على القيام في الجزء اللاحق مقتضى النص الخاص- كما سبق- فلا يحتاج إلى إعمال قواعد باب التراحم و مرجحاته.

و اما الفرع الثامن (و هو ما إذا دار الأمر بين سقوط القيام المتصل بالركوع و سقوط القيام حال القراءه) فقد ذكر (قده) انه يسقط القيام حال القراءه، و علل ذلك بكون القيام قبل الركوع بنفسه ركناً، و مقوماً للركوع، فيتقدم على القيام فيها لا محاله و لذا ذكر انه يقدم القيام قبل الركوع على القيام في حال التكبيره، فانه فيها شرط، و في الركوع مقوم.

أقول: ما أفاده (قده) بناء على وجهه نظره من ان القيام المتصل بالركوع ركن بنفسه متين جداً بمعنى انه لا- بد تقديمه على غيره، لفرض انه ليس له مرتبه أخرى لينتقل الأمر من مرتبه الاختياريه إلى تلك المرتبه، بل هو بعنوانه ركن و قد ذكرنا انه إذا دار الأمر بين سقوط ركن رأساً و سقوط قيد آخر مهما كان لونه يسقط ذلك القيد لا محاله، ضروره ان في صوره العكس لا صلاح، ليدل على عدم سقوطها روايه أو إجماع.

و لكن هذا المبنى فاسد جداً و قد حققنا فى محله ان القيام المتصل بالركوع ليس بركن، و ان الأركان منحصره بالركوع و السجود و الطهور و التكبيره و الوقت و عليه فمجرد كونه مقوماً للمرتبه الاختياريه من الركن، لا يكون موجباً لتقديمه على غيره أصلاً، اما على القول بالتعارض بين دليله و دليل غيره فواضح، ضروره انه على هذا لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض و أحكامه على الشكل الذى تقدم. و اما على القول بالتراحم فلا- نحرز ان القيام المتصل بالركوع أهم من القيام حال القراءة أو القيام حال التكبيره، ليحكم بتقديمه عليه، بل الأمر على هذا القول بالعكس، لما ذكرناه من ان الأسبق زماناً فى أمثال هذه الموارد مرجح، و بما ان القيام حال التكبيره أو القيام حال القراءة أسبق زماناً من القيام المتصل بالركوع، فيتقدم عليه لا محاله، بل قد عرفت أن ذلك مقتضى النص الخاص، فلا يحتاج إلى إعمال مرجح أصلاً.

نلخص نتائج بحث التراحم و التعارض فى عدة نقاط:

الأولى- ان الفرق بين التراحم فى الملاكات و التراحم فى الأحكام من وجهين:

الأول- ان الترجيح فى التراحم بين الملاكات بيد المولى، و ليس من وظيفه العبد فى شىء، و لو علم بأهميه الملاك فى أحد فعلى دون آخر، فان وظيفته امتثال الحكم المجعول من قبل المولى، هذا مضافاً إلى انه لا طريق له إلى الملاك. و أما الترجيح فى التراحم بين الأحكام فهو من وظيفه العبد لا غير.

الثانى- ان مقتضى القاعده فى التراحم بين الأحكام التخيير. و أما فى التراحم بين الملاكات فلا يعقل فيه التخيير، ضروره انه لا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا و جعل الحكم على طبق ذاك، لفرض ان الملاكين متزاحمان فلا يصلح شىء منهما لأن يكون منشأ لجعل حكم شرعى، فان الملاك المزاحم لا يصلح لذلك.

الثانيه- ان التنافى بين الحكمين المتزاحمين إنما هو فى مقام الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى الخارج اتفاقاً، و لا تنافى بينهما بالذات



أبدأ لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى، وهذا بخلاف باب التعارض، فان التنافى بين الحكمين فى هذا الباب بالذات، و قد ذكرنا ان ملاك أحد البابين أجنبى عن ملاك الباب الآخر بالكلية.

الثالثه-ان ملاك التعارض و التزاحم لا يختص بوجهه نظر مذهب العدليه، بل يعم جميع المذاهب و الآراء كما تقدم.

الرابعه-أن منشأ التزاحم بين الحكمين بجميع اشكاله إنما هو عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و اما ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من ان التزاحم بين الحكمين قد ينشأ من جهه أخرى، لا- من ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما، فقد تقدم انه غير داخل فى باب التزاحم أصلاً بل هو داخل فى باب التعارض الخامسه-ان مقتضى القاعده فى مسأله التعارض هو تساقط الدليلين المتعارضين عن الحجيه و الاعتبار.

السادسه-ان مرجحات هذه المسأله تنحصر بموافقه الكتاب أو السنه و بمخالفه العامه، و ليس غيرهما بمرجح. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الترجيح بهما يختص بالخبرين المتعارضين فلا يعم غيرهما. و من ناحيه ثالثه ان المراد بالمخالفه للكتاب أو السنه فى روايات الترجيح ليس المخالفه على وجه التباين أو العموم من وجه، ضروره أن المخالفه على هذا الشكل لم تصدر عنهم عليهم السلام أبداً، بل المراد منها المخالفه على نحو العموم و الخصوص المطلق.

السابعه-ان مقتضى القاعده فى التزاحم بين الحكمين هو التخيير، غايه الأمر على القول بجواز الترتب التخيير عقلى، فانه نتيجة اشتراط التكليف من الأول بالقدره و ليس أمراً حادثاً، و على القول بعد جوازه التخيير شرعى بمعنى ان الشارع قد حكم بوجود أحدهما فى هذا الحال كما سبق.

الثامنه-قد ذكر شيخنا الأستاذ(قده)ان ما لا يدل له يتقدم على ماله بدل فى مقام المزاحمه، و طبق هذه الكبرى على فروع ثلاثه:  
(١)-ان الواجب التخييرى

إذا زاحم ببعض افراده الواجب التعيينى فيقدم التعيينى عليه، و ان كان الواجب التخييرى أهم منه. (٢)- ما إذا دار الأمر بين صرف الماء فى تطهير البدن أو فى الوضوء أو الغسل، و بما ان للثانى بدل فيقدم الأول عليه. (٣)- ما إذا دار الأمر بين إدراك ركعه فى الوقت مع الطهاره المائيه و إدراك تمام الركعات فيه مع الطهاره الترايبه فيقدم الثانى على الأول، باعتبار ان له بدل.

و لكن ناقشنا فى جميع هذه الفروع، و انه ليس شىء منها داخلاً فى تلك الكبرى. اما الأول فهو ليس من باب التزاحم فى شىء، لقدره المكلف على امتثال كلا التكليفين معاً، و معه لا مزاحمه بينهما أصلاً. و اما الثانى فلفرض ان لكل منهما بدلاً، فكما ان للصلاه مع الطهاره المائيه بدلاً، فكذلك للصلاه مع طهاره البدن أو الثوب. هذا مضافاً إلى ما ذكرناه من انه لا يعقل التزاحم بين جزءين أو شرطين أو جزء و شرط لواجب واحد، كما تقدم. و اما الثالث فيرد عليه بعينه ما أوردناه من الإيرادين على الفرع الثانى، و لكن مع ذلك يمكن الحكم بتقديم إدراك تمام الركعات فى الوقت مع الطهاره الترايبه على إدراك ركعه واحده مع الطهاره المائيه بملاك آخر، و هو انا إذا ضمنا ما يستفاد من قوله تعالى: «أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل» بضميمه الروايات الوارده فى تفسيره إلى قوله تعالى: «إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم... إلخ. فالنتيجه هى ان المكلف إذا تمكن فى الوقت من استعمال الماء فوظيفته الوضوء أو الغسل، و ان لم يتمكن من استعماله فوظيفته التيمم و إتيان الصلاه به، كما سبق. و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) من الكبرى، و هى تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل متين جداً إلا انها لا تنطبق على شىء من تلك الفروع.

التاسعه- ان الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدره شرعاً و الآخر مشروطاً بها عقلاً، فيتقدم ما هو المشروط بالقدره عقلاً على ما هو المشروط بها شرعاً، من دون فرق بين أن يكون متقدماً عليه زماناً أو متقارناً معه

أو متأخراً عنه.

العاشره- ان شيخنا الأستاذ(قده) قد أنكر جريان الترتب فيما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدره عقلا و الآخر مشروطاً بها شرعاً، بعد ما سلم تقديم الأول على الثانى. و قد ذكرنا ان ما أفاده(قده) يرتكز على أصل خاطئ، و هو توهم ان الترتب إنما يجرى فيما إذا أحرز ان فى كل من المتزاحمين ملاك فى هذا الحال و فى مثل المقام بما انه لا يمكن إحراز ان ما هو مشروط بالقدره شرعاً واجد للملاك، فلا يمكن إثبات الأمر له بالترتب. و لكنه توهم فاسد. و الوجه فيه هو ان جريان الترتب فى مورد لا يتوقف على إحراز الملا-ك فيه، لعدم الطريق إليه أصلاً مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، بل ملا-ك جريانه هو انه لا- يلزم من اجتماع الأمرين على نحو الترتب فى زمان واحد طلب الضدين، و عليه فالمتعين هو رفع اليد عن إطلاق كليهما فى فرض التساوى، و عن إطلاق أحدهما فى فرض كون الآخر أهم.

الحاديه عشره- ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً يتقدم ما هو أسبق زماناً على غيره. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان السبق الزمانى إنما يكون من المرجحات فيهما خاصه، لا فيما إذا كان مشروطاً بالقدره عقلا، فانه لا أثر للسبق الزمانى فيه أصلاً.

الثانيه عشره- ان التزام بين وجوب الحج و وجوب الوفاء بالنذر لا يكون من صغريات التزام بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، فان كونه من صغريات تلك الكبرى يبنى على تفسير الاستطاعه بالتمكن من أداء فريضه الحج عقلا و شرعاً كما هو المشهور، و لكن قد ذكرنا ان هذا التفسير خاطئ بحسب الروايات، فان الاستطاعه قد فسرت فيها بالزاد الكافى لحجه و لقوت عياله إلى زمان الرجوع، و الراحله مع أمن الطريق.

الثالثه عشره- ان وجوب النذر لا يكون مقدماً على وجوب الحج زماناً سواء أقلنا بإمكان الوجوب التعليقى أو استحالته، و المقدم إنما هو سببه و لا عبره

ص: ٣٣٥

به، فاذن لا وجه لتقديم وجوب النذر على وجوب الحج، وإن قلنا بكونه مشروطاً بالقدره شرعاً.

الرابعة عشره- ان اشتراط وجوب النذر و ما شاكله بالقدره شرعاً مستفاد من نفس الروايات الداله على عدم نفوذ ذلك فيما إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنه.

الخامسه عشره- ان الواجبات المجمعوله فى الشريعه المقدسه بالعناوين الثانويه كالنذر و الشرط فى ضمن عقد و العهد و اليمين و ما شابه ذلك لا تصلح ان تزاحم الواجبات المجمعوله فيها بالعناوين الأوليه كالصلاه و الصوم و الحج و ما شاكل ذلك.

السادسه عشره- ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً إذا كانا عرضيين فيجرى فيهما ما يجرى فى المتزاحمين العرضيين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً- من جريان الترتب فيهما و الترجيح بالأهميه أو محتملها و كون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً.

السابعه عشره- ان الواجبين المتزاحمين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً فان كان أحدهما أهم من الآخر فلا إشكال فى تقديمه على غيره و ان كان متأخراً عنه زماناً، و كذا إذا كان محتمل الأهميه من جهه ان إطلاق الطرف الآخر ساقط يقيناً، و اما إطلاق هذا الطرف فسقوطه مشكوك فيه، فنأخذ به و ان كانا متساويين فالحكم فيهما التخيير بمعنى تقييد وجوب كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر. و اما بناء على عدم إمكان الترتب فيدخل المقام فى دوران الأمر بين التخيير و التعيين فى مقام الامتثال. و قد ذكرنا ان المرجع فيه التعيين. نعم إذا كان الشك فيهما فى مقام الجعل بان كان المجمعول غير معلوم فتجرى أصاله البراءه عن احتمال التعيين.

الثامنه عشره- ان إحراز كون الواجب المتأخر ذو ملاك ملزم فى ظرفه بناء على وجهه نظرنا من إمكان الواجب التعليقى واضح، فان ثبوت الوجوب فعلاً كاشف عنه لا محاله. و اما بناء على عدم إمكانه، فان علم من الخارج انه واجد للملاك

الملزم في ظرفه فهو وإلا فلا نحكم بتقديمه على الواجب الفعلي، لعدم إحراز أنه ذو ملاك ملزم في زمانه.

التاسعة عشره-ان قدره المعبره في الواجب المتأخر ان كانت قدره خاصه و هي القدره في ظرف العمل فلا وجه لتقديمه على الواجب الفعلي و ان كان أهم منه بل الأمر بالعكس، لفرض عدم وجوب حفظ القدره له في ظرفه. وقد رتبنا على تلك الكبرى عده من الفروع التي تقدمت.

العشرون-انه لا فرق في جريان الترتب بين الواجبين العرضيين، و الواجبين الطويلين فهما من هذه الناحيه على نسبه واحده خلافا لشيخنا الأستاذ(قده)حيث قد أنكر جريانه في الواجبين الطويلين.

الواحد و العشرون-ان موارد عدم قدره المكلف على الجمع بين جزئين أو شرطين أو جزء و شرط داخله في كبرى باب التعارض فيرجع إلى قواعد ذلك الباب.

الثانيه و العشرون-ان إطلاق الكتاب يتقدم على إطلاق غيره في مقام المعارضه إذا لم يكن إطلاق غيره قطعياً، كما إذا كان الدليل الدال على أحد الجزئين أو الشرطين إطلاقاً من الكتاب، و الدليل الدال على الآخر إطلاقاً من غيره، فيتقدم الأول على الثاني في هذه الموارد أعني موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما بناء على القول بالتعارض فيها دون القول بالتراحم.

الثالثه و العشرون-ان موارد عدم قدره المكلف على الجمع بينهما تتصور على صور:

١-عدم تمكنه من الجمع بين ركنين، فيدور الأمر بين سقوط هذا الركن و سقوط الركن الآخر. و قد عرفت ان المتعين في هذه الصوره سقوط الصلاه، و لا موضوع لما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

٢-عدم تمكنه من الجمع بين ركن بتمام مراتبه و بين مرتبه اختياريه لآخر

و قد سبق ان المتعين فى هذه الصورة سقوط تلك المرتبه.

٣-عدم تمكنه من الجمع بين مرتبه اختياريه لركن و مرتبه اختياريه لآخر.

و قد تقدم انه تقع المعارضه بين دليليهما، فالمرجع هو قواعد بابها.

٤-عدم تمكنه من الجمع بين المرتبه الاختياريه من الركن و بين سائر الاجزاء أو الشرائط. و قد عرفت ان فى هذه الصورة أيضاً تقع المعارضه بين دليليهما، فلا بد من الرجوع إلى مرجحاتها على تفصيل قد تقدم.

٥-عدم تمكنه من الجمع بين ركن بعرضه العريض و بين بقيه الاجزاء أو الشرائط و قد سبق ان فى هذه الصورة لا بد من تقديم الركن عليها من جهه ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال.

٦-عدم تمكنه من الجمع بين الجزء و الشرط و قد عرفت ان الصحيح فى هذه الصورة أيضاً وقوع المعارضه بين دليليهما، لا تقدم الجزء على الشرط.

الرابعه و العشرون-انه إذا تعذر قيد شرط أو جزء، فان كان مقوماً له فسقوطه لا محاله يوجب سقوط ذلك الشرط أو الجزء، و ان لم يكن مقوماً له فسقوطه لا يوجب سقوط ذلك أصلاً، فاذا ن الساقط هو خصوص القيد دون المقيد.

الخامسه و العشرون-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من تطبيق كبرى باب التراحم على تلك الفروع غير تام. و على تقدير التنزل و تسليمه فما أفاده(قده) من المرجحات لتقديم بعض الاجزاء أو الشرائط على بعضها الآخر لا يتم على إطلاقه، كما سبق بصوره مفصله.

تذييل: و هو ان شيخنا الأستاذ(قده) قد قسم التراحم إلى سبعة أقسام:

الأول-التراحم بين الحكمين من غير ناحيه عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال. و قد تقدم الكلام فيه مفصلاً. و قلنا هناك انه ليس من التراحم فى شىء، بل هو من التعارض فلاحظ.

الثانى-التراحم فى الملاكات بعضها مع بعضها الآخر، كان يكون فى الفعل

جهه مصلحه تقتضى إيجابه. وجهه مفسده تقتضى حرمة، وهكذا. وقد سبق الكلام فيه أيضاً. و ذكرنا هناك أن هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام بالكليه، و ان الأمر فيه بيد المولى. و عليه ان يلاحظ الجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه الكامنه فى الأفعال الاختياريه للعباد، فيجعل الحكم على طبق ما هو الأقوى و الأهم منها دون غيره، و اما إذا لم يكن أحدهما أقوى من الآخر بل كانا متساويين. فليس الحكم فى هذه الصوره التخيير. كما هو الحال فى التزاحم بين الأحكام بعضها مع بعضها الآخر. ضروره ان التخيير فيها غير معقول فلا معنى لتخيير المولى بين جعل الحكم على طبق هذا و جعله على طبق ذاك. فان جعله على طبق كليهما غير معقول. و على وفق أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، مع انه بلا مقتض، فاذا ن يسقطان معاً، لأن الملاك المزاحم بالملاك الآخر لا- أثر له أصلاً، فعندئذ يمكن للمولى ان يجعل له الإباحه، و كيف كان فهذا التزاحم خارج عما نحن فيه، و لذا لا- يمكن البحث عن جريان الترتب فيه و عدم جريانه، كما ان فى فرض التساوى بينهما ليس الحكم فيه التخيير مع انه مقتضى القاعده فى التزاحم بين حكيمين مجعولين، و فى فرض عدم التساوى الترجيح يكون بيد المولى دون العبد، و هذا بخلاف التزاحم المبحوث عنه- هنا-.

الثالث- التزاحم الناشئ من عدم قدره المكلف اتفاقاً، كما هو الحال فى التزاحم بين وجوب إنقاذ غريق و إنقاذ غريق آخر، فيما إذا لم يكن المكلف قادراً على امتثال كليهما معاً.

الرابع- التزاحم الناشئ من جهه وقوع المضاده بين الواجبين اتفاقاً، فان المضاده بينهما إذا كانت دائميه فتقع المعارضه بين دليليهما، لوقوع المصادمه عندئذ فى مرحله الجعل، لا فى مرحله الامتثال و الفعلية.

الخامس- التزاحم فى موارد اجتماع الأمر و النهى فيما إذا كانت هناك ماهيتان متعددتان، و لم نقل بسرايه الحكم من إحداهما إلى الأخرى، بناء على ما هو الصحيح

من عدم سرايه الحكم من طبيعه إلى مشخصاتها الخارجيه،فتقع المزاحمه بينهما، و هذا بخلاف ما إذا كانت هناك ماهيه واحده،أو كانت ماهيتان متعددتان،و لكن قلنا بالسرايه،فعندئذ تقع المعارضه بين دليليهما.

السادس-التزاحم فى موارد التلازم الاتفاقى بين الفعلين،كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة،كاستقبال القبله و استدبار الجدى لمن سكن العراق و ما و الاله من البلاد لا مطلقاً،فإذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة تقع المزاحمه بينهما،و هذا بخلاف ما إذا كان التلازم بينهما دائماً،فانه عندئذ يدخل فى باب التعارض.

السابع-التزاحم بين الحرام و الواجب فيما إذا كان الحرام مقدمه له،كما إذا توقف إنقاذ الغريق-مثلاً-على التصرف فى مال الغير،هذا فيما إذا لم يكن التوقف دائماً،و إلا فيدخل فى باب التعارض.

و لكن قد أشرنا فيما تقدم ان تقسيمه(قده)التزاحم فى موارد عدم قدره المكلف على الجمع بين المتزاحمين إلى هذه الأقسام غير صحيح.

اما أولاً فلأنه لا أثر لهذا التقسيم أصلاً،و لا تترتب عليه ايه ثمره،و إلا لأمكن تقسيمه إلى أزيد من ذلك كما سبق.

و أما ثانياً-فلان أصل هذا التقسيم غير صحيح.و ذلك لأن القسم الثانى و هو ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن المضاده بين الواجبين اتفاقاً داخل فى القسم الأول.و هو ما إذا كان التزاحم فيه ناشئاً عن عدم قدره المكلف على الجمع بينهما اتفاقاً،بداهه ان التضاد بين فعلين من باب الاتفاق غير معقول إلا من ناحيه عدم قدره المكلف عليهما معاً،و لذا لا مضاده بينهما بالإضافة إلى من كان قادراً عليهما كذلك،فاذن لا معنى لجعله قسماً آخر فى مقابل القسم الأول.

و اما ما ذكره(قده)من ان المضاده بين الفعلين إذا كانت دائميه فتقع المعارضه بين دليل حكميهما،فهو إنما يتم فى الضدين الذين لا ثالث لهما و أما الضدين



الذين لهما ثالث فلا يتم. وقد تقدم ذلك بشكل واضح فلا نعيد.

و أما القسم الثالث و هو التزاحم فى موارد اجتماع الأمر و النهى على القول بالجواز مع فرض عدم المندوحة فى البين فهو داخل فى القسم الرابع، و هو ما إذا كان التزاحم من جهة التلازم الاتفاقى بين الفعلين فى الخارج، ضروره ان التزاحم فى موارد الاجتماع على هذا القول أيضا من ناحيه التلازم بين متعلق الأمر و متعلق النهى فى الوجود الخارجى، فاذا لا معنى لجعله قسما على حده.

و نتيجه ما ذكرناه هى ان الصحيح تقسيم التزاحم إلى ثلاثة أقسام:

الأول- ما إذا كان التزاحم ناشئاً من عدم قدره المكلف اتفاقاً.

الثانى- ما إذا كان الحرام مقدمه لواجب.

الثالث- ما إذا كان ناشئاً من التلازم الاتفاقى بين فعلين فى الخارج.

اما القسم الأول- فقد تقدم الكلام فيه بصورة مفصله.

بقى شىء قد تعرض له شيخنا الأستاذ (قده) و هو ان التزاحم إذا كان بين واجبين طوليين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلا، فان لم يكن الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قده) انه يتقدم الواجب المتقدم على المتأخر، فلا وجه للتخيير أصلا، و لكن قد ذكرنا سابقاً انه لا وجه لما أفاده (قده) هنا بل المتعين فيه التخيير، فان المتقدم زماناً إنما يكون مرجحاً إذا كان كل منهما مشروطاً بالقدره شرعاً، لا فيما إذا كان مشروطاً بها عقلا، فانه لا فرق فيه بين ان يكون التزاحم بين واجبين عرضيين أو طوليين أصلا، و اما إذا كان الواجب المتأخر أهم من الواجب المتقدم فقد ذكر (قده) أن فى هذه الصوره تقع المزامه بين وجوب الواجب المتقدم و وجوب حفظ القدره للواجب المتأخر فى ظرفه، و بما ان الثانى أهم من الأول فيتقدم عليه، و هذا ظاهر.

و إنما الكلام و الإشكال فى انه هل يمكن الالتزام بالترتب فى هذا الفرض أعنى جواز تعلق الأمر بالواجب المتقدم مترتباً على عصيان الأمر المتعلق بالواجب

المتأخر أم لا وجهان بل قولان:

فقد اختار(قده)القول الثانى.و أفاد فى وجه ذلك هو ان القول بإمكان الترتب هنا يبنى على جواز الشرط المتأخر،بان يكون العصيان المتأخر شرطاً لتعلق الأمر بالمتقدم.و قد ذكرنا استحالته و انه غير معقول.و دعوى-انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب،كما التزمنا بذلك فى اشتراط التكليف بالقدره فى الواجبات التدريجيه كالصلاه و ما شاكلها.و عليه فلا يلزم الالتزام بالشرط المتأخر-يدفعها بان جعل عنوان التعقب شرطاً يحتاج إلى قيام دليل عليه، و لا دليل فى المقام.و اما فى الواجبات التدريجيه فقد دل الدليل على ذلك.

الثانى-ان العمده فى جواز تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب هى ان الواجب المهم مقدور للمكلف فى ظرف عصيان الأمر بالواجب الأهم،و قابل لتعلق التكليف به عندئذ،من دون ان يستلزم ذلك محذور طلب الجمع كما عرفت،نعم المهم إنما لا يكون مقدوراً فى ظرف امتثال الأمر بالأهم،و هذا لا يضر بعد ما كان مقدوراً فى ظرف عصيانه.و هذا الوجه غير جار فيما نحن فيه،ضروره أن عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه لا-يوجب قدره المكلف على الواجب المتقدم و جواز صرفها فى امثاله،و المفروض ان الخطاب بحفظ القدره على الواجب المتأخر فعلى من ناحيه، و أهم من ناحيه أخرى.و من المعلوم انه مع هذا الحال مانع من صرف القدره فى الواجب المتقدم،و لا يكون المكلف فى هذا الحال قادراً عليه،لأنه معجز عنه، فلا يعقل تعلق الأمر به عندئذ،لاستلزامه طلب المحال،لفرض أنه مأمور فعلا-بحفظ القدره فى هذا الحال،فلو كان مع ذلك مأموراً بإتيان الواجب المتقدم، للزم المحذور المزبور.

و على الجملة فملاك إمكان الترتب و هو كون المهم مقدوراً فى ظرف عصيان الأهم غير موجود،هنا،و ذلك لأنه فى ظرف تحقق عصيان الواجب المتأخر و وجوده ينتفى الواجب المتقدم بانتفاء موضوعه،فلا يعقل كونه مقدوراً عندئذ

ضروره ان القدره لا تتعلق بأمر متقدم منصرم زمانه، واما فى ظرف الواجب المتقدم و قبل مجىء زمان عصيان الواجب المتأخر فهو مأمور بحفظ القدره له فعلا، و معه أى-مع حفظ القدره-لا يكون الواجب المتقدم مقدوراً، ليكون قابلاً لتعلق الأمر به.

و تخيل-ان الشرط إنما هو العزم و البناء على عصيان المتأخر فى ظرفه، لا نفس العصيان و عليه فلا يلزم المحذور المزبور-فاسد، و ذلك لأن الشرط لو كان هو العزم و البناء على العصيان لا نفسه، للزم طلب الجمع بين الضدين، لفرض ان كلا الأمرين فى هذا الآن فعلى، اما الأمر بالأهم فلفرض عدم تحقق عصيانه بعد، فلا موجب لسقوطه، و اما الأمر بالمهم فلفرض تحقق شرطه و هو العزم و البناء على العصيان.

فقد تحصل مما ذكرناه انه كما لا يمكن ان يكون عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه شرطاً، كذلك لا يمكن ان يكون العزم عليه شرطاً.

الثالث-ان توهم كون الشرط لتعلق الأمر بالمتقدم إنما هو عصيان الأمر بحفظ القدره للمتأخر، أو العزم على عصيانه، و على هذا فلا محذور فى البين، و أن المحذور إنما هو على أساس كون الشرط له عصيان الأمر بالمتأخر لا أصل له أبداً.

و الوجه فيه اما كون العزم على عصيانه فقد عرفت ان شرطيته تستلزم طلب الجمع بين الضدين، و لا يعقل ان يكون شرطاً، لأنه خلاف مفروض القول بالترتب. و أما عصيانه المتحقق باعمال القدره فى غير الأهم فشرطيته غير معقوله، و ذلك لأن المكلف فى ظرف ترك التحفظ بقدرته للواجب المتأخر، لا يخلو أمره من ان يصرفها فى المهم أو ان يصرفها فى فعل آخر، ضروره ان عصيان الأمر به لا يتحقق إلا بصرفها فى أحدهما. و عليه فيستحيل اشتراط الأمر بالمهم به على كلا التقديرين.

اما على الأول(و هو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل المهم)فلأنه يستلزم اشتراط الأمر بالشئ بوجوده و تحققه فى الخارج،و هو محال،لأنه طلب الحاصل و أما على الثانى(و هو اشتراطه بالعصيان المتحقق بفعل آخر)فلأنه يستلزم تعلق الأمر بالمحال،لأن فى فرض صرف المكلف قدرته فى فعل آخر يستحيل له الإتيان بالمهم،لفرض انه ليس له إلا قدره واحده،فلو صرف تلك القدره فى غيره،فلا محاله لا يقدر عليه،مع انه لا معنى لاشتراط الأمر بالمهم بصرف القدره فيما هو أجنبى عن الأهم و المهم معاً.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه لا يمكن الترتب فى أمثال هذا المورد،بل يتعين حفظ القدره للواجب المتأخر.

و للمناقشه فيما أفاده(قده)مجال واسع.

اما ما أفاده أولاً من ان القول بالترتب هنا يرتكز على القول بجواز الشرط المتأخر، و هو محال فيرده ما حققناه فى بحث الواجب المطلق و المشروط من انه لا- مانع من الالتزام بالشرط المتأخر،و انه بمكان من الإمكان،غايه الأمر ان وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل و المفروض أن الدليل عليه فى المقام موجود،و هو ان العقل مستقل بلزوم التحفظ بخطاب المولى بالمقدار الممكن،و لا- يجوز رفع اليد عنه بوجه من الوجوه أى لا- عن أصله و لا- عن إطلاقه ما لم تقتضه الضروره.و عليه فإذا وقعت المزاحمه بين التكيلفين لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال،لا مناص له من الالتزام بالاخذ بأحدهما معيناً،إذا كان واجداً للترجيح،كما إذا كان أهم، و رفع اليد عن الآخر،و لكن حينئذ يدور الأمر بين أن يرفع اليد عن أصله أو عن إطلاقه،و بما انا قد حققنا إمكان الترتب،و قد ذكرنا ان معناه عند التحليل عباره عن تقييد إطلاق الأمر بالمهم بترك امتثال الأمر بالأهم،و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج،و قد قلنا ان هذا التقييد ليس تقييداً حادثاً بحكم العقل،بل هو نتيجة اشتراط التكيلف بالقدره،فلا محاله يكون المرفوع هو إطلاقه

لا أصله، ضروره ان رفع اليد عند عندئذ بلا موجب و مقتض، و هو غير جائز، و هذا معنى الدليل على وقوع هذا الشرط.

أو فقل ان اشتراط التكليف بالمتقدم بعصيان الواجب المتأخر، و عدم الإتيان بمتعلقه على نحو الشرط المتأخر أمر ممكن فى نفسه، و لكن وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و الدليل على وقوعه فى المقام هو نفس البناء على إمكان الترتب و جوازه، لما عرفت من ان حقيقه الترتب ذلك الا- اشتراط و التقييد، و لا- معنى به غير ذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا ان إمكان الترتب يكفى لوقوعه، فلا- يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل خاص. و عليه فيلتزم بوقوع ذلك الا اشتراط لا محاله، و هذا واضح.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا استحاله الشرط المتأخر فلا مانع من الالتزام بكون الشرط هو عنوان التعقب، و ذلك لأنه إذا بنينا على إمكان الترتب و ان الساقط إنما هو إطلاق الخطاب دون أصله، فلا بد من التحفظ عليه بحكم العقل بشكل من الإشكال، فإذا فرض انه لم يمكن تقييد إطلاقه بعصيان التكليف بالمتأخر فلا مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب، أو بالغرم على عصيانه فما ذكره (قده) من ان اشتراط التكليف به يحتاج إلى دليل خاص لا يرجع إلى معنى محصل، ضروره انه بعد البناء على أن الساقط هو إطلاق الخطاب لا أصله من ناحيه، و عدم إمكان اشتراطه و تقييده بعصيان التكليف بالمتأخر من ناحيه أخرى، لم يكن مناص من الالتزام بتقييده بعنوان التعقب أو العزم على عصيانه، لأنه المقدار الممكن. و من المعلوم ان هذا لا يحتاج إلى دليل خاص فى المقام.

و بكلمه أخرى انا قد ذكرنا سابقاً ان كون أحد الخطابين مشروطاً بترك امثال الآخر و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج لم يرد فى لسان دليل من الأدله، لنتقصر على مقدار مدلوله، و نأخذ بظاهره، بل هو من ناحيه حكم العقل بعدم إمكان تعلق الخطاب الفعلى بأمرين متضادين، إلا على هذا الفرض و التقدير،

ضروره استحاله تعلقه بكل منهما مطلقاً و فى عرض الآخر. و عليه فاذا لم يمكن تقييد إطلاق الخطاب بالمهم بترك امتثال خطاب الأهم و عصيانه من جهة استلزامه جواز الشرط المتأخر- هو ممتنع على الفرض- يستقل العقل بتقييده بالعزم عليه أو بعنوان التعقب بعين هذا الملاك و هو ان الساقط إطلاقه دون أصله، ضروره أن هذا يقتضى تقييده بشىء ما، و لا فرق بين أن يكون التقييد بهذا أو بذاك بنظر العقل أبداً، فاذن لا موجب لرفع اليد عن أصل الأمر بالمهم، ضروره انه بلا مقتض، بل لا بد من تقييده بشىء كالعزم على المعصيه، أو عنوان التعقب بها أو نحو ذلك.

و اما ما ذكره (قده) من ان شرطيه العزم تستلزم طلب الجمع بين الضدين فلا يمكن المساعدة عليه. و الوجه فيه هو ان ذلك يبنى على نقطه واحده و هى ان يكون العزم بحدوثه شرطاً لفعليه الأمر بالمهم، فوقتند لا محاله يلزم طلب الجمع بينهما ضروره ان بعد حدوثه يصير الأمر بالمهم فعلياً و مطلقاً، كالأمر بالأهم فيقتضى كل منهما إيجاد متعلقه فى الخارج فى عرض الآخر و على نحو الإطلاق، و هو معنى طلب الجمع، إلا ان تلك النقطه خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع. و ذلك لأن الشرط ليس هو حدوث العزم أنا ما، بل الشرط هو العزم على المعصيه على نحو الدوام و الاستمرار، بمعنى ان حدوثه شرط لحدوث الأمر بالمهم و بقاء شرط لبقائه.

و بكلمه أخرى انه لا فرق بين كون الأمر بالمهم مشروطاً بالعزم على العصيان أو بنفس العصيان من هذه الناحيه أصلاً، لما ذكرناه سابقاً من ان الشرط لفعليه الأمر بالمهم ليس حدوث العصيان أنا ما، و إلا لزم المحذور المزبور و هو طلب الجمع بين الضدين فى الآن الثانى و الثالث. و هكذا، لفرض ان الأمر بالمهم فى هذا الآن و لو مع ارتفاع العصيان فيه باق على حاله، و المفروض ان الأمر بالأهم أيضاً موجود فى هذا الآن فاذن يجتمع الأمر بالمهم و الأمر بالأهم فى زمان واحد على نحو الإطلاق، و هو غير معقول، فاذن لا فرق بين كون الشرط هو العزم على

عصيان الأمر بالأهم أو نفس عصيانه فى النقطة المزبوره، فان الالتزام بتلك النقطة فى شرطيه كلا الأمرين يستلزم محذور طلب الجمع، من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

و لكن العجب من شيخنا الأستاذ(قده) انه كيف التزم بتلك النقطة فى شرطيه العزم، و لأجلها قال بعدم إمكان كونه شرطاً لاستلزامه المحذور المذكور غافلاً عن ان الالتزام بهذه النقطة فى شرطيه نفس العصيان أيضاً يستلزم ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الجبهه أصلاً.

و لكن بما ان تلك النقطة خاطئه كما عرفت فلا- مانع من الالتزام بكون العزم شرطاً على الشكل المتقدم، و لا يلزم معه طلب الجمع، و ذلك لما تقدم بصوره مفصله من ان الأمر بالمهم بما انه مشروط بعصيان الأمر بالأهم أو بالعزم على عصيانه، فلا يلزم من اجتماعهما فى زمان واحد طلب الجمع، بل هو مناف و مصاد له، كما سبق.

و اما ما أفاده(قده) ثانياً من ان الترتب إنما يجرى فيما إذا كان المهم مقدوراً فى ظرف عصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه، و فى المقام بما ان الأمر ليس كذلك، فلا- يمكن الالتزام بالترتب فيه، فقد ظهر فساده مما ذكرناه من انه لا مانع من الالتزام بكون عصيان الواجب المتأخر فى ظرفه شرطاً لوجوب الواجب المتقدم على نحو الشرط المتأخر، بناء على ما حققناه من إمكانه، غايه الأمر وقوعه فى الخارج يحتاج إلى دليل، و فى المقام الدليل على وقوعه موجود، و هو عدم جواز رفع اليد عن أصل التكليف ما دام يمكن التحفظ عليه بنحو من الأنحاء، و هنا يمكن التحفظ عليه على نحو الالتزام بالشرط المتأخر.

و دعوى ان المعتبر فى جريان الترتب ان يكون المهم مقدوراً فى ظرف عصيان الواجب الأهم، و فى المقام بما انه لا- يكون مقدوراً فى ظرف عصيانه، فلا يجرى فيه الترتب.

مدفوعه بان المهم و ان لم يكن مقدوراً في ظرف عصيان الأهم، ضروره استحاله تعلق القدره بأمر متقدم منصرم زمانه، إلا انه مقدور في ظرفه عقلا و شرعاً. اما عقلا فواضح. و اما شرعاً فللفرض انه في نفسه أمر سائغ و مشروع و عليه فلا مانع من تعلق الأمر به على تقدير عصيان الأمر بالأهم في ظرفه.

و تخيل ان وجوب حفظ القدره له معجز عن الإتيان بالمهم، فلا يكون معه قادراً عليه شرعاً فاسد جداً، و ذلك لأن وجوب حفظ القدره له لو كان مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم و موجباً لخروجه عن القدره، لكان وجوب الأهم فيما إذا كان في عرض المهم أيضاً كذلك، ضروره ان الأمر بالأهم لا يسقط بمجرد عصيانه، و لذا قلنا ان لازم القول بالترتب هو اجتماع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم في زمان واحد. و عليه فإذا فرض ان وجوب حفظ القدره للواجب الأهم فيما إذا كان متأخراً عن المهم زماناً مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم و معجز عنه شرعاً. لكان وجوب الأهم فيما إذا كان مقارناً معه زماناً أولى بالمنع و التعجيز عنه، مع أنه (قده) قد التزم بالترتب في هذا الفرض أعنى ما إذا كان الواجب الأهم مقارناً مع المهم زماناً، و بذلك نعلم ان الأمر بالأهم في ظرف عصيانه لا يكون مانعاً عن تعلق الأمر بالمهم و لا يوجب عجز المكلف عنه شرعاً.

و السر في ذلك واضح و هو ان الأمر بالأهم إنما يمنع عن تعلق الأمر بالمهم إذا كان في عرضه و على الإطلاق، لا فيما إذا كان في طوله و على نحو الترتب، لما عرفت من عدم التنافى بين مقتضى الأمرين كذلك. و عليه فلا يكون الأمر بالأهم معجزاً مولوياً عن الإتيان بالمهم على الشكل المزبور، ليكون مانعاً عن تعلق الأمر به فما أفاده (قده) من ان العمده في القول بجواز الترتب هو كون المهم مقدوراً في ظرف عصيان الأمر بالأهم، ان أراد بذلك ان الأمر بالأهم قد سقط في هذا الظرف و عليه فلا مانع من تعلق الأمر بالمهم، فهو خلاف فرض القول بالترتب فان لازم هذا القول كما عرفت هو اجتماع كلا الأمرين في زمان واحد، و عدم



سقوط الأمر بالأهم بالعصيان، لما تقدم من ان الأمر به مطلق بالإضافة إلى حالتى امثاله و عصيانه، و حالتى الإتيان بالمهم و عدم إتيانه، فالالتزام بسقوط الأمر بالأهم فى ظرف عصيانه و الإتيان بالمهم مناف للالتزام بالقول بالترتب، ضروره ان تعلق الأمر بالمهم فى ظرف سقوط الأمر عن الأهم خارج عن محل الكلام فى جواز الترتب و عدم جوازه، كما تقدم ذلك بصورة مفصله، فلاحظ. و ان أراد ان الأمر بالأهم باق فى هذا الحال كما هو المفروض و مع ذلك لا مانع من تعلق الأمر بالمهم على نحو الترتب، و ان الأمر بالأهم لا- يكون مانعاً منه، و لا يوجب عجز المكلف عنه، فنقول ان وجوب حفظ القدره أيضاً كذلك، بمعنى انه لا يكون مانعاً منه، لفرض انه لا تنافى بين الأمر بالمهم و وجوب حفظ القدره للواجب المتأخر الأهم فى ظرفه على هذا التقدير- أى على تقدير عصيانه و عدم الإتيان بمتعلقه فى زمانه. نعم لو كان الأمر به فى عرضه و على نحو الإطلاق لكان مانعاً منه و غير جائز قطعاً.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) لا يرجع بالتحليل العلمى إلى معنى محصل أصلاً.

و ثانياً لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الشرط المتأخر غير جائز، إلا انه لا مانع من الالتزام بكون الشرط لتعلق الأمر بالمهم هو عنوان تعقبه بعصيان الأهم فى ظرفه، أو بالعزم على عصيانه، ضروره انه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق دليله (دليل وجوب المهم) بالإضافة إلى هذا الحال- أعنى حال تعقبه بعصيان الأهم أو بالعزم عليه- فاللازم إنما هو رفع اليد عن إطلاقه بمقدار تقتضيه الضروره و من المعلوم انها لا تقتضى أزيد من رفع اليد عن إطلاقه بالإضافة إلى حال امثال الواجب الأهم فى ظرفه لا مطلقاً.

فالتتيجه هى لزوم التحفظ على أصل الدليل و الخطاب و رفع اليد عن إطلاقه، فان إطلاقه منشأ التراحم دون أصله، فرفع اليد عنه بلا موجب، و هو غير جائز.

و اما ما ذكره ثالثاً من ان الأمر بالمهم لا يمكن ان يكون مشروطاً بعصيان الأمر بحفظ القدره للواجب المتأخر الأهم، لأن ترك التحفظ على القدره له اما بصرفها في الواجب المهم، أو بصرفها في شيء آخر، فعلى الأول، يلزم اشتراط وجوب الشيء بوجوده في الخارج، و هو محال، و على الثاني يلزم التكليف بالمحال ضروره ان مع صرف القدره في غير المهم يستحيل المهم.

فيرد عليه ان ما أفاده (قده) إنما يتم بناء على الالتزام بنقطه واحده، و هي ان يكون ترك التحفظ على القدره للواجب المتأخر عين صرفها في الواجب المتقدم المهم، أو صرفها في شيء آخر، فعندئذ يلزم المحذور الذي أفاده (قده) إلا ان تلك النقطه خاطئه جداً و بعيدة عن الواقع بمراحل، و ذلك ضروره ان ترك التحفظ على القدره ليس عين فعل المهم أو فعل آخر، فان معنى التحفظ هو إبقاء القدره على حالها و عدم إعمالها في شيء، و هو ملازم هنا لترك المهم و عدم الإتيان به في الخارج و معنى ترك التحفظ بها عدم إبقائها على حالها و هو ملازم في المقام لفعل المهم أو لفعل آخر، لا انه عينه، كما هو واضح.

و عليه فلا يلزم من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ اشتراط وجوب الشيء بوجوده و تحققه، ليقال انه محال، بل الحال هنا عندئذ كالحال في بقيه موارد التزاحم. -مثلاً- إذا وقعت المزاومه بين وجوب الصلاه في آخر الوقت و وجوب الإزالة، فكما ان ترك الصلاه في الخارج ملازم اما لفعل الإزالة فيه أو لفعل غيرها، فكذلك ترك التحفظ على القدره ملازم في الخارج اما لفعل المهم أو لفعل غيره، فكما انه لا مانع من اشتراط وجوب الإزالة بترك الصلاه، فكذلك لا مانع من اشتراط وجوب المهم بترك التحفظ.

فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان عصيان وجوب حفظ القدره اما ان يتحقق بصرف القدره في المهم أو بصرفها في فعل آخر، و على كلا التقديرين لا يعقل اشتراط الأمر بالمهم به لا يرجع إلى معنى صحيح، و ذلك لأن عصيانه

يتحقق بتركه، أى بترك التحفظ، غايه الأمر انه فى الخارج ملازم اما لفعل المهم أو لفعل غيره، كما هو الحال فى بقيه موارد التزام من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، لا ان عصيانه عين فعل المهم فى الخارج أو عين فعل آخر، لئلا يمكن اشتراط وجوبه به، وهذا لعله من الواضحات الأوليه، فاذن لا مانع من الاشتراط المزبور من ناحيه ما أفاده (قده).

و لكن يمكن منعه من ناحيه أخرى، وهى ان وجوب حفظ القدره ليس وجوباً شرعياً مولوياً، بل وجوبه وجوب عقلى. و عليه فلا معنى لوقوع المزاحمه بينه وبين وجوب المهم، ضروره انه لا- شأن للوجوب العقلى، الا- إدراكه حفظ القدره للواجب المتأخر الأهم، فاذن لا- محاله تكون المزاحمه بين وجوب المهم و وجوب الأهم فى ظرفه، و معه يكون وجوب المهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج، و لا معنى لاشتراط وجوبه بعصيان وجوب حفظ القدره، لما عرفت من ان وجوبه عقلى و لا واقع موضوعى له ما عدا إدراك العقل، و لا يكون فى مخالفته عصيان.

نعم لو قلنا باستحاله الشرط المتأخر فلا- مانع من الالتزام بكون وجوبه مشروطاً بترك حفظ القدره خارجاً، كما انه لا مانع من الالتزام بكونه مشروطاً بعنوان التعقب أو العزم على العصيان.

و اما القسم الثانى- و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين حرمة المقدمه و وجوب ذيهما فقد تقدم الكلام فيه فى بحث مقدمه الواجب بصوره مفصله، فلا حاجه إلى الإعاده فلاحظ.

و اما القسم الثالث- و هو ما إذا وقعت المزاحمه بين فعلين متلازمين فى الخارج اتفاقاً، كما إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب و الآخر محكوماً بالحرمة، كاستقبال القبلة و استدبار الجدى لمن سكن العراق و ما والاه من البلاد لا مطلقاً، فلا بد فيه أيضاً من الرجوع إلى قواعد و مرجحات بابها، فان كان أحدهما أهم من الآخر

فيقدم عليه و ان كانا متساويين فيحكم بالتخير بينهما، و لا إشكال فيه من هذه الناحية أصلاً، و إنما الكلام فيه من ناحية أخرى، و هي انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا؟ فنقول: انه لا يمكن الالتزام به أصلاً. و الوجه في ذلك واضح، و هو انه لا يعقل ان تكون حرمه استدبار الجدى مشروطه بعصيان الأمر باستقبال القبلة و عدم الإتيان بمتعلقه، ضروره ان ترك استدبار الجدى في هذا الحال قهري و معه لا- معنى للنهي عنه، فانه لغو محض و طلب للحاصل، فلا- يصدر من الحكيم، و كذا لا- يعقل ان يكون وجوب استقبال القبلة مشروطاً بعصيان النهي عن استدبار الجدى و الإتيان بمتعلقه، بداهه انه ضروري الوجود عند عصيان النهي عن الاستدبار، و معه لا يمكن تعلق الأمر به، لأنه لغو و طلب للحاصل.

فالنتيجه هي انه لا- يمكن الالتزام بالترتب في خصوص هذا الصنف من المتلازمين لا من جانب واحد و لا من جانبيين، و هذا واضح.

بقي هنا شيء، و هو ان شيخنا الأستاذ (قده) قد أنكر جريان الترتب في موارد اجتماع الأمر و النهي بناء على القول بالجواز و وقوع المزاحمه بينهما. و بيان ذلك هو انه لو قلنا بان التركيب بينها اتحادى كما اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) بدعوى ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون فتدخل المسأله في كبرى باب التعارض، فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب، و اما ان قلنا بان التركيب بينهما انضمامى بان تكون هناك ماهيتان متعددتان ذاتاً و حقيقه، و لكن بنينا على سرايه الحكم من إحداهما إلى الأخرى، فائضاً تدخل في ذلك الباب، و تقع المعارضه بين دليليهما فلا بد من الرجوع إلى قواعدها. و أما إذا بنينا على عدم السرايه كما هو الصحيح، فعندئذ ان كانت هناك مندوحه فلا تراحم أيضاً، لفرض قدره المكلف على امثال كلا الحكمين معاً، و أما إذا لم تكن مندوحه في البين فتقع المزاحمه بينهما، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد بابها. و هذا لا كلام فيه، و إنما

الكلام فى ناحيه اخرى، و هى انه هل يمكن الالتزام بالترتب فيه أم لا؟ فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) انه لا يمكن الالتزام بالترتب فيه بيان ان عصيان النهى فى مورد الاجتماع أما ان يكون بإتيان فعل مضاد للمأمور به فى الخارج و هو الصلاه-مثلا- كان يشتغل بالأكل أو الشرب أو ما شاكل ذلك، و اما ان يكون بنفس الإتيان بالصلاه، و على كلا التقديرين لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً به، اما على التقدير الأول فلأنه يلزم ان يكون الأمر بأحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر، و هذا غير معقول، لأن مرده إلى طلب الجمع بين الضدين فى الخارج، لفرض انه امر بإيجاد ضد على تقدير وجود ضد آخر. و اما على التقدير الثانى، فلأنه يلزم ان يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده فى الخارج، و هو غير معقول، لأنه طلب الحاصل. كما لا يخفى.

و لكن للمناقشه فيما أفاده (قده) مجال واسع. و هى ان المنهى عنه فى المقام إنما هو الكون فى الأرض المغصوبه، لأنه تصرف فى مال الغير حقيقه و مصداق للغصب. و من الواضح جداً انه لا- مانع من اشتراط الأمر بالصلاه على عصيان النهى عنه، كان يقول المولى لا- تكن فى أرض الغير و ان كنت فيها فتجب عليك الصلاه، فيكون الأمر بالصلاه معلقاً على عصيان النهى عن الكون فيها، و لا يلزم من اشتراط امرها بعصيانه أحد المحذورين المذكورين، أعنى بهما لزوم طلب الجمع بين الضدين، و اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه فى الخارج.

و الوجه فى ذلك هو ان لزوم المحذور الأول يبتنى على ركيزه واحده و هى ان يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بتحقيق أحد الأفعال الخاصه فيها كالأكل و النوم و الشرب و ما شاكل ذلك، فان اشتراط امرها به لا محاله يستلزم المحذور المزبور و هو طلب الجمع بين الضدين، ضروره ان مرد هذا الاشتراط إلى تعلق الأمر بالصلاه على تقدير تحقق أحد تلك الأفعال الخاصه المضاده لها، إلا ان تلك الركيزه خاطئه جداً و ليس لها واقع موضوعى، و ذلك لما عرفت من ان الأمر

بالصلاه مشروط بالكون فى الأرض المغصوبه، لا بأحد تلك الأفعال الخاصه الوجوديه. و لذا لو فرض خلو المكلف عن جميع تلك الأفعال الخاصه، فمع ذلك كونه فيها تصرف فى مال الغير و مصداق للغصب و على ضوء هذا الأصل فلا مانع من تعلق الأمر بالصلاه على تقدير تحقق عصيان النهى عن الكون فيها، فإذا تحقق تحقق الأمر بها لا محاله.

و بعبارة أخرى المفروض ان المكلف قادر على الصلاه عند كونه فى الأرض المغصوبه و ان فرض كونه فى ضمن أحد الأفعال المزبوره، لفرض انه قادر على تركه و الاشتغال بالصلاه، و مع قدره عليها لا مانع من الأمر بها.

و من ذلك يظهر الفرق بين اشتراط الأمر بالصلاه بالكون فى الأرض المغصوبه و اشتراطه بأحد الأفعال الخاصه الوجوديه فيها كالأكل و الشرب و ما شاكلهما، و هو ان الأمر بالصلاه لو كان مشروطاً بأحد تلك الأفعال الخاصه المضاده لها فلا محاله يلزم محذور طلب الجمع بين الضدين، و ذلك لفرض ان الأمر بالصلاه عندئذ تابع لتحقيق ذلك الفعل المضاد لها فى الخارج حدوثاً و بقاء بمعنى ان حدوثه موجب لحدوث الأمر بها و بقاءه موجب لبقاء الأمر بها. و عليه فلا محاله يلزم طلب الجمع بين الضدين، و هذا بخلاف ما إذا كان مشروطاً بالكون فيها لفرض انه ليس مضاداً لها، فانه كما يتحقق فى ضمنها كذلك يتحقق فى ضمن غيرها من الأفعال الوجوديه، فاذن لا يلزم من اشتراط الأمر بالصلاه به المحذور المتقدم.

و سره ما أشرنا إليه من انه إذا تحقق الكون فى الأرض المغصوبه تحقق الأمر بها، و مع تحقق الأمر بها لا محاله يجب إتيانها و ترك غيرها من الأفعال الخاصه، و ذلك لفرض ان فعلية امرها تدور مدار تحقق الكون فيها حدوثاً و بقاء.

و لكن العجب من شيخنا الأستاذ (قده) فانه كيف غفل عن هذه النقطة و قال ان اشتراط الأمر بالصلاه بعصيان النهى عن الكون فى الأرض المغصوبه المتحقق فى ضمن أحد الأفعال الخاصه يرجع إلى طلب الجمع بين الضدين، مع انه

فرق واضح بين اشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن الكون فيها، و اشتراط الأمر بها بعصيان النهى عن أحد تلك الأفعال الوجوديه، فان الأول لا يستلزم طلب الجمع دون الثانى، كما هو واضح.

و أما لزوم المحذور الثانى، فهو يبتنى على ان يكون الكون فى الأرض المغصوبه عين الصلاه خارجاً و متحداً معها، و هذا خلاف مفروض الكلام، فانه فيما إذا كان لكل منهما وجود مستقل، غايه الأمر أن وجود أحدهما و هو الصلاه فى الخارج ملازم لوجود الآخر فيه و هو الغصب، و لأجل ذلك تقع المزاحمه بينهما و قد تقدم ان مورد الاجتماع على القول بالاتحاد داخل فى كبرى باب التعارض دون التراحم. و اما على القول بالجواز و تعدد المجمع فحيث ان الكون و الصلاه فى مورد الاجتماع من المتلازمين الذين لهما ثالث فلا مانع من أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً بعصيان النهى عن الكون فيها، ضروره ان المكلف عند الكون فيها قادر على إتيان الصلاه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى المفروض ان الصلاه سائغه فى نفسها و ليست مبغوضه و مصداقاً للمحرم.

فالتبجيه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا مانع من تعلق الأمر بالصلاه مترتباً على عصيان النهى عن الكون فيها بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و انه لا مناص من الالتزام به. و اما محذور اشتراط الأمر بالشىء بتحقيقه و وجوده فى الخارج إنما يلزم فى المقام بناء على ان يكون الأمر بالصلاه فيها مشروطاً بالصلاه فيها و هو من الفساد بمكان من الوضوح. نعم لو فرض ان الكون فى الأرض المغصوبه ملازم للصلاه خارجاً، بحيث لا يمكن تحقيقه فيها بدونها أصلاً، لكان مرد اشتراط الأمر بالصلاه بعصيان النهى عنه إلى ذلك لا محاله، إلا انه فرض خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا عدم إمكان الترتب من هذا الطرف أعنى ترتب الأمر بالصلاه على عصيان النهى عن الكون فى الأرض المغصوبه، إلا أنه

لا- مانع من الالتزام به من الطرف الآخر، وهو ترتب حرمة الكون فيها على عصيان الأمر بالصلاه و عدم الإتيان بمتعلقه فى الخارج، فيما إذا كان أهم منها أو مساوياً لها، ضروره انه لا يلزم من الالتزام بالترتب فى هذا الطرف أى محذور توهم لزومه من الالتزام به فى ذاك الطرف. و هذا واضح.

فالتتيجه قد أصبحت مما ذكرناه انه لا مانع من الالتزام بالترتب فى موارد الاجتماع على القول بالجواز بناء على وقوع التزاحم بين الحكمين. و لكن قد ذكرنا ان هذا ليس قسماً آخر للتزاحم بل هو داخل فى التزاحم بين الفعلين المتلازمين اتفاقاً نلخص نتيجته ما ذكرناه فى عده نقاط:

الأولى- ان تقسيم التزاحم إلى سبعة أقسام كما عن شيخنا الأستاذ غير صحيح الثانيه- ان الصحيح تقسيمه إلى ثلاثه أقسام كما تقدم منا.

الثالثه- لا فرق فى جريان الترتب بين الواجبين يكون كل منهما مشروطاً بالقدره عقلاً ان يكونا عرضيين أو طوليين، و على التقدير الثانى لا يفرق بين ان يكون الواجب المتأخر أهم من المتقدم أو يكون مساوياً له، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث قد منع عن جريان الترتب فيهما مطلقاً، و قد استدلل على ذلك بوجوه، و قد تقدمت المناقشه فى جميع تلك الوجوه، فلاحظ.

الرابعه- ان الترتب لا- يجرى فى المتلازمين يكون أحدهما محكوماً بالحرمة و الآخر محكوماً بالوجوب و كانا مما لا- ثالث لهما، كاستقبال القبله و استدبار الجدى لمن سكن العراق و ما سامته من البلاد.

الخامسه- ان الترتب يجرى فى المتلازمين يكون بينهما ثالث كما فى موارد اجتماع الأمر و النهى على القول بالجواز، مع فرض عدم وجود مندوحوه فى البين، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث قد أنكر جريان الترتب فيهما كما سبق هذا آخر ما أوردناه فى بحث الضد.

إلى هنا قد تم بعون الله تعالى و توفيقه الجزء الثالث من كتاب (محاضرات فى أصول الفقه) و ستتلوه الاجزاء التاليه إن شاء الله تعالى.



سرشناسه:خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات فی اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئی / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابک:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹۱۱۰۰۰ریال

یادداشت:عربی

یادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

یادداشت:ج. ۱۴۲۱ ق. = ۱۴۰۰: ۱۳۷۹ ریال

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض، محمداسحاق، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/خ ۹ م ۱۳۷۷ ۳

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۷۹-۳۳۰۵

ص: ۱



محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص: ٣

مع علمه بانتفاء شرطه؟

لا- يخفى ان شيخنا الأستاذ(قده)قد ذكر أن هذه المسأله باطله من رأسها،و ليس فيها معنى معقول لبيحث عنه لا فى القضايا الحقيقيه التى كان الحكم فيها مجعولا للموضوع المفروض الوجود خارجاً و لا فى القضايا الخارجيه.

اما فى الأولى فلما ذكرناه فى بحث الواجب المشروط من ان الحكم فى القضيه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده بجميع قيوده و شرائطه مثلا وجوب الحج فى الآيه المباركه«و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» مجعول لعنوان المستطيع على نحو مفروض الوجود فى الخارج.

و من الطبيعى ان فعليه مثل هذا الحكم مشروطه بفعليه موضوعه و وجوده خارجاً و يستحيل تخلفها عنه.و عليه فعلم الأمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده أجنبى عن فعليه الحكم بفعليه موضوعه و عدم فعليته بعدم فعليه موضوعه بالكليه،و ليس له أى دخل فى ذلك،ضروره ان الحكم فى مثل هذه القضايا

لم يجعل من الأول لفاقد الشرط و الموضوع، مثلاً وجوب الحج في المثال المزبور لم يجعل من الابتداء لفاقد الاستطاعه، فاذن لا معنى للنزاع في انه هل تعقل فعليه الحكم مع علم الحاكم بانتفاء فعليه موضوعه في الخارج أم لا، ضروره ان علم الحاكم به أجنبي عن ذلك رأساً، فان الملاك في فعليه الحكم إنما هو فعليه موضوعه خارجاً و وجوده، ضروره استحاله تخلفها عنه. و عليه فلا تعقل صحه توجيه هذا التكليف فعلا إلى فاقد الشرط و الموضوع، بداهه إن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي، فعندئذ لو وجه إليه تكليف فهو لا محاله يكون تكليفاً آخر غير الأول، و هو خلاف مفروض الكلام.

و اما في الثانيه (و هي القضايا الخارجيه) فلان جعل الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم بوجود شرائط الحكم، و اما وجود هذه الشرائط في الخارج أو عدم وجودها فيه أجنبي عنه رأساً و ليس له أى دخل فيه، فاذن لا معنى للبحث عن جوازه مع علمه بانتفاء تلك الشرائط خارجاً و عدم جوازه، ضروره ان البحث على هذا الشكل أجنبي عما هو دخيل في هذا الحكم بالكلية، و عليه فلا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

و من هنا قال: ان ما ذكره من الثمره لتلك المسأله و هي وجوب الكفاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط الوجوب له إلى الليل ليست ثمره لها، بل هي ثمره مترتبه على مسأله فقهيه و هي ان التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعدده بتعدد آتات اليوم، أو هو تكليف واحد مشروط بشرط متأخر و هو بقاؤه على شرائط الوجوب إلى الليل.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، و ان نسب ذلك إلى الأشاعره حيث انهم يجوزون التكليف بالمحال، و لا يرون فيه قبحاً أصلاً، و قد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: و هو ان الشرط

بما انه كان من اجزاء العله التامه فيستحيل ان يوجد الشىء بدونها، ضروره استحاله وجود المعلول بدون وجود علتة و المشروط بدون وجود شرطه، فان المركب ينحل بانحلال بعض اجزائه، و بما ان العله التامه مركبه من المقتضى و الشرط و المانع فلا محاله تنتفى بانتفاء كل منها، و عليه فلا يعقل أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه إلا ان يكون المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه و هو مرتبه الإنشاء، و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الاخر و هو المرتبه الفعلية، بان يكون النزاع فى أن أمر الأمر يجوز إنشائه مع علمه بانتفاء شرط فعليته و عدم بلوغه تلك المرتبه، فاذا لا- إشكال فى جوازه بل فى وقوع ذلك فى الشرعيات و العرفيات، ضروره ان الأمر الصورى إذا كان الداعى له الامتحان أو نحوه لا البعث و التحريك حقيقه واقع فى العرف و الشرع، و لا مانع من وقوعه أصلا.

الذى ينبغى ان يقال فى هذه المسأله هو ان الكلام فيها مره يقع فى شرائط الجعل، و مره أخرى فى شرائط المجعول، لما ذكرناه من ان لكل حكم مرتبتين: مرتبه الجعل، و مرتبه المجعول.

اما الكلام فى الأولى فلا شبهه فى انتفاء الجعل بانتفاء شرطه، و ذلك لأن الجعل فعل اختيارى للمولى كبقية أفعاله الاختياريه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان كل فعل اختيارى مسبوق بالمبادئ النفسائيه و هى الإراده بمقدماتها من التصور و التصديق و نحوهما.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا- يمكن جعل الحكم من المولى مع انتفاء شىء من تلك المبادئ و المقدمات، ضروره انه معلول لها و مشروط بها. و من الطبيعى استحاله وجود المعلول بدون وجود علتة، و وجود المشروط بدون تحقق شرطه، و هذا من الواضحات الأولى و غير قابل لأن يكون ذلك محل البحث و الأنظار.

و من هنا يظهر ما فى كلام صاحب الكفايه(قده) حيث جعل هذا محل الكلام و النزاع-هنا-و لأجل ذلك حكم بعدم الجواز. هذا من جانب. و من جانب آخر ان ما ذكره(قده) من الجواز فيما إذا لم يكن الأمر بداعى البعث و التحريك واقعاً بل كان بداعى الامتحان أو نحوه أيضاً خارج عن محل البحث، ضروره ان محل البحث فى الجواز و عدمه إنما هو فى الأوامر الحقيقيه التى يكون الداعى فيها البعث و التحريك نحو إيجاد متعلقاتها فى الخارج حقيقه. أما فى الأوامر الصوريه التى ليس الداعى فيها البعث نحو إيجاد متعلقاتها فى شىء، بل الداعى لها الامتحان أو غيره فلا إشكال فى جوازها مع علم الأمر بانتفاء شروط فعليتها، بل لا إشكال فى وقوعها فى العرف و الشرع كما هو ظاهر.

فالنتيجه انه لا- مجال للنزاع فى الأوامر التى لم يكن الداعى فيها وقوع متعلقاتها فى الخارج، بل الداعى لها مجرد الامتحان أو الاستهزاء أو شىء آخر كما انه لا- مجال للنزاع فى شرائط الجعل، و لكن فى الأول من ناحيه انه لا- إشكال فى جواز تلك الأوامر، بل فى وقوعها خارجاً، و فى الثانى من ناحيه انه لا إشكال فى عدم جوازه، بل فى امتناعه مع انتفاء شرطه، كما عرفت.

و اما الكلام فى الثانيه و هى شرائط المجمعول، فقد ذكرناه فى بحث الواجب المطلق و المشروط ان كل شرط أخذ مفروض الوجود فى مقام الجعل تستحيل فعليه الحكم بدون فعليته و وجوده فى الخارج، لما ذكرناه هناك من ان فعليه الحكم فى القضيه الحقيقيه تدور مدار فعليه موضوعه و وجوده و يستحيل تخلفها عنه-مثلاً-وجوب الحج مشروط بوجود الاستطاعه بمقتضى الآيه الكريمه: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» فتستحيل فعليته بدون فعليه الاستطاعه فى الخارج و كذا وجوب الزكاه مشروط ببلوغ المال حد النصاب، فإذا بلغ المال ذلك الحد تجب الزكاه عليه فعلاً، و إلا فلا وجوب

لها أصلاً، ووجوب الغسل مشروط بوجود الجنابه ووجوب الصوم مشروط بدخول شهر رمضان ووجوب الصلاة مشروط بدخول الوقت... وهكذا، فهذه الأحكام جميعاً تدور فعليتها خارجاً مدار فعليها موضوعها وتحققه فيه.

و من هنا قلنا ان كل قضيه حقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له.

و على هذا الأصل فإذا علم الأمر بانتفاء شرط فعليته الحكم و انه لو جعل فلا يصير فعلياً أبداً من ناحيه عدم تحقق موضوعه في الخارج فهل يجوز له جعله أم لا؟ قد يقال بعدم إمكانه، لأنه لغو محض فلا يصدر من الحكيم، وكذا الحال في القضية الخارجيه فلا يجوز للمولى ان يأمر بزياره الحسين عليه السلام-مثلا-على تقدير السفر إلى كربلاء مع علمه بأنه لا يسافر.. وهكذا.

و لكن الصحيح في المقام هو التفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط مستنداً إلى نفس جعل الحكم و كان هو الموجب له، و ما إذا كان مستنداً إلى عدم قدره المكلف أو إلى جهه أخرى. فعلى الأول لا مانع من جعله أصلاً إذا كان الغرض منه عدم تحقق الشرط و الموضوع في الخارج من دون فرق بين ان يكون الجعل على نحو القضية الحقيقيه أو الخارجيه، كما إذا قال المولى لعبده أو الأب لابنه «ان كذبت-مثلا-فعليك دينار» مع علمه بان جعل وجوب الدينار عليه على تقدير كذبه موجب لعدم صدور الكذب منه، فيكون غرضه من جعله ذلك، و كما إذا فرض ان جعل الكفارات في الشريعه المقدسه على ارتكاب عده من المحرمات يوجب عدم تحققها في الخارج، كوجوب القصاص المترتب على القتل الاختياري إذا فرض انه موجب لعدم تحقق القتل خارجاً، و وجوب الحد للزاني و قطع اليد للسارق و ما شاكل ذلك، إذا فرض ان جعل هذه الأمور أوجب عدم تحقق ما هو الموضوع و الشرط لها و هو الزنا في المثال الأول



و السرقه فى المثال الثانى و نحوهما،و من المعلوم انه لا مانع من مثل هذا الجعل أصلاً،بل هو مما تقتضيه المصلحه العامه كما فى القضايا الحقيقيه،و المصلحه الخاصه كما فى القضايا الخارجيه،ضروره ان الغرض من جعل هذه الأمور هو عدم تحقق موضوعها فى الخارج،فإذا فرض ان المولى علم بان جعلها يوجب عدم تحقق موضوعها فيه مطلقاً فهو أولى بالجعل مما لم يعلم المولى انه يوجبه.

فالتبجه انه لا شبهه فى إمكان ذلك،بل فى وقوعه خارجاً فى العرف و الشرع.و على الثانى و هو ما إذا كان انتفاء الشرط من غير ناحيه اقتضاء الجعل له فهو لغو محض فلا يصدر من المولى الحكيم مثل ان يأمر بركتين من الصلاه-مثلاً-على تقدير الصعود إلى السماء أو على تقدير اجتماع الضدين أو نحو ذلك،أو ان يأمر بوجود الحج على تقدير الاستطاعه فى الخارج مع علمه فرضاً بعدم تحققها فيه أصلاً..و هكذا،فانه لا شبهه فى ان جعل مثل هذا الحكم لغو صرف فلا يترتب عليه أى أثر شرعى،و معه يستحيل صدوره منه.

و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان هذه المسأله باطله من رأسها و ليس فيها معنى معقول لبيحث عنه لا يتم،و ذلك لأن النزاع فى هذه المسأله لو كان فى دخل علم الأمر بوجود الموضوع أو بعدم وجوده فى فعليه الحكم و عدم فعليته لكان ما أفاده(قده)فى غايه الصحه و المتانته،و ذلك لما عرفت من ان فعليه الحكم فى القضايا الحقيقيه تدور مدار فعليه موضوعه و تحققه فى الخارج،و لا دخل لعلم الأمر بوجوده أو بعدمه فى ذلك أصلاً، فاذن لا معنى للنزاع فيه كما هو واضح،إلا انك عرفت ان النزاع فى المسأله ليس فى هذا بل هو فيما ذكرناه من ان جعل الحكم فى القضيه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده مع علم الجاعل بعدم تحقق الموضوع فى الخارج أصلاً هل يجوز أم لا؟ و من الظاهر ان النزاع فى هذا نزاع فى معنى معقول،غايه الأمر ان

جعل الحكم عندئذ لغو محض فلا يترتب عليه أثر، و لكن من المعلوم ان هذا لا يوجب عدم كون النزاع فى معنى معقول.

و بكلمه أخرى ان النزاع فى المقام ليس فى معقوليه فعليه الحكم مع علم الحاكم بانتفاء موضوعه فى الخارج و عدم معقوليتها، ليقال ان علم الأمر بوجود الموضوع خارجاً و عدمه أجنبى عن ذلك بالكلية، ضروره ان الملاك فى فعليه الحكم واقعاً فعليه موضوعه كذلك، بل النزاع فى جواز أصل جعل الحكم مع العلم بانتفاء شرط فعليته و عدم جوازه. و من الواضح ان هذا النزاع نزاع فى أمر معقول.

و من هنا يتبين ان ما أفاده (قده) من ان الحكم فى القضييه الخارجيه يدور مدار علم الحاكم و شروط الحكم و اما نفس وجودها فى الخارج أو عدمها فيه فهو أجنبى عن الحكم بالكلية لا يتم أيضاً، و ذلك لأن علم الحاكم الذى له دخل فى جعل هذا الحكم ليس علمه بما هو صفه نفسانيه قائمه بها مع قطع النظر عما تعلق به من الموجودات الخارجيه، ضروره ان علمه بوجود شرطه فى الخارج يدعو إلى جعل هذا الحكم، كما ان علمه بعدم وجوده فيه داع لعدم جعله، فيما إذا لم يكن الغرض منه عدم تحقق شرطه و موضوعه كالأمثله المتقدمه فاذن يقع الكلام فى انه هل يجوز للمولى ان يأمر عبده بفعل مشروطاً بشىء مع علمه بانتفاء ذلك الشىء فى الخارج و عدم تحققه فيه أصلاً أم لا؟ و من المعلوم ان النزاع فيه نزاع فى أمر معقول.

و قد تحصل مما ذكرناه أمور:

الأول- انه لا فرق فيه بين القضييه الحقيقيه و القضييه الخارجيه، فهما من هذه الناحيه على نسبه واحده.

الثانى- ان الصحيح فى المسأله هو الفصيل بين ما إذا كان انتفاء الشرط

مستنداً إلى نفس الجعل و ما إذا كان مستنداً إلى عجز المكلف أو نحوه، كما سبق بشكل واضح.

الثالث-انه لا ثمره لهذه المسأله أصلاً، ولا تترتب على البحث عنها ايه فائده عمليه ما عدا فائده علميه. و اما ما ذكر من الثمره لها من وجوب الكفاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط الوجوب له إلى الليل، كما إذا أفطر أولاً ثم سافر أو وجد مانع آخر من الصوم كالمرض أو نحوه فليس ثمره لتلك المسأله أصلاً، وذلك لأن عروض المانع من الصوم في أثناء اليوم و ان كان يكشف عن عدم وجوبه عليه من الأول، ضروره انه واجب واحد ارتباطي و لذا لو طراً على الصائم مانع من الصوم و اضطر إلى الإفطار في بعض آتات اليوم لم يلتزم أحد من الفقهاء بوجوب الإمساك في باقى آتات هذا اليوم و هذا معنى ارتباطيه وجوبه، و اما وجوب الكفاره على من أفطر في نهار شهر رمضان متعمداً فلا- يدور مدار وجوب الصوم عليه و لو مع انتفاء شرائطه، ليكون ذلك ثمره لهذه المسأله، بل هو على ما يستفاد من روايات الباب مترتب على الإفطار في نهار شهر رمضان عالماً و عامداً بلا- عذر مسوغ له، و ذلك لأن جواز الإفطار في الروايات معلق على خروج المكلف عن حد الترخيص، فما دام لم يخرج عنه حرم عليه الإفطار و ان علم بأنه يسافر بعد ساعه، كما ان وجوب القصر في الروايات معلق على ذلك، و لذا يجب عليه التمام ما دام هو دون حد الترخيص.

و بتعبير أوضح ان المستفاد من الروايات الوارده في المقام هو ثبوت الملازمه بين وجوب القصر و جواز الإفطار، و بين وجوب التمام و عدم جوازه، ففي كل مورد وجب القصر جاز الإفطار و في كل مورد وجب التمام حرم الإفطار.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان وجوب الكفاره مترتب على الإفطار العمدي في نهار شهر رمضان بلا عذر مسوغ له، سواء أ طراً عليه مانع من الصوم بعد

ذلك أم لم يطرأ، و ذلك لإطلاق الروايات الداله عليه.

و من هنا يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)- من ابتناء وجوب الكفاره فى هذا الفرض على ان التكليف بالصوم هل ينحل إلى تكاليف متعدده بتعدد آنات اليوم أو هو تكليف واحد متعلق بمجموع الآنات، فعلى الأول تجب الكفاره عليه دون الثانى، إلا إذا فرض قيام دليل على وجوب الإمساك فى بعض اليوم أيضاً- لا يمكن تصديقه بوجه، و ذلك لما عرفت من ان موضوع وجوب الكفاره هو الإفطار العمدى فى شهر رمضان من دون عذر شرعى له على ما يستفاد من الروايات، و عليه فكون التكليف بالصوم تكليفاً واحداً أو متعدداً أجنبى عن ذلك بالكليه و لا دخل له فى وجوب الكفاره أو عدم وجوبها أصلاً، ضروره ان المناط فى وجوبها صدق العنوان المزبور. و من الواضح انه لا يفرق فيه بين كون التكليف واحداً أو متعدداً بتعدد الآنات.

و نتيجة البحث عن هذه المسأله عده نقاط:

الأولى- ان محل النزاع فيها فى الأوامر الحقيقيه التى يكون الغرض منها إيجاد الداعى للمكلف للإتيان بمتعلقاتها فى الخارج. و اما الأوامر الصوريه التى ليس الغرض منها ذلك بل الغرض منها مجرد الامتحان أو نحوه فهى خارجه عن محل النزاع و لا إشكال فى جوازها مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها.

الثانيه- ان محل الكلام فى المسأله ليس فى شرائط الجعل، كما عن المحقق صاحب الكفاهيه(قده) ضروره استحاله الجعل بدون تلك الشرائط. هذا من جهه. و من جهه أخرى ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من ان فعليه الحكم فى القضييه الحقيقيه بفعليه موضوعه و علم الأمر بوجود الموضوع فى الخارج أو عدم علمه به أجنبى عن ذلك، و لذا قال انه ليس فى المسأله معنى معقول لبحث عنه أيضاً ليس من محل الكلام فى شىء كما عرفت.

الثالثة-ان محل النزاع فيها إنما هو في تحقق أصل الأمر بداعى إيجاد متعلقه في الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته، و من الواضح ان النزاع فيه نزاع في أمر معقول، و لا يفرق فيه بين ان تكون القضية حقيقه أو خارجيه كما سبق.

الرابعه-ان ما ذكروه من الثمره لهذه المسأله و هى ان من أفطر فى نهار شهر رمضان مع عدم تماميه شرائط وجوب الصوم له إلى الليل، كما إذا أفطر فى حين انه علم بأنه يسافر بعد ساعه أو يوجد مانع آخر منه، فعلى القول بالجواز تجب الكفاره عليه، و على القول بعدمه فلا-ليس ثمره لها أصلاً، و ذلك لما ذكرناه من انها تدور مدار ان المستفاد من الروايات هو ترتب الكفاره على مطلق الإفطار العمدى و لو علم بطرو مانع عن الصوم بعده، و لا يتمكن من إتمامه أو انها مترتبه على الإفطار العمدى الخاصّ و هو ما لم يطرأ عليه مانع عنه أصلاً، فعلى الأول تجب الكفاره على من أفطر فى نهار رمضان ثم سافر، و على الثانى فلا.

### هل الأوامر متعلقه

بالطبائع أو الأفراد؟

غير خفى ان هذا النزاع بظاهره مما لا- معنى له، و ذلك لأنه لا- شبهه فى ان مراد القائلين بتعلق الأوامر بالأفراد ليس تعلقها بالموجودات الخارجيه، ضروره ان الموجود الخارجى مسقط للأمر فلا يعقل تعلق الأمر به، كما ان مراد القائلين بتعلقها بالطبائع ليس تعلقها بالطبائع الصرفه و من حيث هى مع قطع

ص: ١٢

النظر عن حيثه انطباقها على ما فى الخارج، ضروره ان مثل هذه الطبيعه غير قابل لأن يتعلق بها الأمر.

و لكن الذى ينبغى ان يقال فى هذه المسأله هو انه يمكن تقرير النزاع فيها من ناحيتين:

الأولى-من جهه ابتناء ذلك على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، والقول بعدم وجوده، فعلى الأول يتعلق الأمر بالطبيعه، وعلى الثانى بالفرد، بيان ذلك هو انه لا شبهه فى ان كل وجود فى الخارج بذاته و شخصه يمتاز عن وجود آخر و يباينه و يستحيل اتحاد وجود فيه مع وجود آخر ضروره ان كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى و كل وجود يباين وجوداً آخر و يأبى عن الاتحاد معه.

و بعد ذلك نقول: انه لا- إشكال فى ان الوجود بواقعه و حقيقته لا بمفهومه الانتزاعى وجود للفرد حقيقه و ذاتاً، بداهه ان اسناد الوجود إليه اسناد واقعى حقيقى، مثلاً- زيد موجود حقيقه و عمرو موجود كذلك..و هكذا، و هذا مما لا إشكال فيه، سواء فيه القول بوجود الطبيعى فى الخارج أو القول بعدم وجوده.

و بكلمه أوضح ان كل حصه فى الخارج تباين حصه أخرى منها و تمتاز عنها بهويتها الشخصيه و وجودها الخاص، مثلاً الحصه المتقرره من الإنسانيه فى ذات زيد تباين الحصه المتقرره فى ذات عمرو..و هكذا، أو تمتاز عنها بنفس هويتها و وجودها، و لكن من الطبيعى ان امتياز ايه حصه عن حصه أخرى ليس بالذات و الحقيقه و انما هو بالوجود، ضروره ان امتياز كل شىء به بقانون ان الشىء ما لم يوجد لم يتشخص، و قد عرفت ان الوجود هو نفس التشخص، فلذا قلنا ان امتياز وجود عن وجود آخر إنما هو بنفس ذاته و تشخصه، و عليه

فلا- محاله يكون امتياز حصه عن أخرى أو فرد عن آخر بإضافه الوجود الحقيقي إليها، فان الحصه بالتحليل العقلي تنحل إلى ماهيه و إضافه أعنى إضافتها إلى الوجود، و تلك الإضافه توجب صيرورتها حصه و فرداً بحيث لو لم تكن تلك الإضافه فلا حصه في الخارج و لا فرد، فملاك فرديه زيد-مثلا- و كونه حصه من الإنسان إنما هو إضافه الوجود الواقعي إليه إضافه حقيقيه.

و من هنا قلنا ان امتياز الحصه عن الأخرى بالوجود، و لكن امتياز وجودها عن وجودها الآخر بالذات و الحقيقه بقانون ان كل ما بالغير لا بد و ان ينتهي إلى ما بالذات.

أو فقل: ان تشخص الحصه و تفردا بالوجود لا غيره و اما تشخص الوجود و تفرده فهو بنفس ذاته لا بشيء آخر، و إلا لدار أو تسلسل، كما لا يخفى.

و قد تحصل من ذلك ان الحصص و الأفراد موجوده في الخارج حقيقه بوجوداتها الواقعيه، و هذا مما لا كلام فيه على كلا القولين، أى سواء فيه القول بوجود الطبيعي خارجاً أو القول بعدم وجوده، و إنما الكلام في ان هذا الوجود المضاف إلى الفرد و يكون وجوداً له هل هو وجود للطبيعي أيضاً بان يكون له إضافتان: إضافه إلى الحصه، و بتلك الإضافه يكون وجوداً للفرد و إضافه إلى الطبيعي، و بها يكون وجوداً له، أو هو ليس وجوداً للطبيعي إلا- بالعرض و المجاز، و لا- يصح اسناده إليه على نحو الحقيقه، فالقائل بوجود الطبيعي في الخارج يدعى الأول و ان كل وجود مضاف إلى الفرد فهو وجود للطبيعي على نحو الحقيقه- مثلاً- وجود زيد، كما انه وجود له حقيقه وجود للإنسان كذلك.. و هكذا، غاية الأمر ان هذا الوجود الواحد باعتبار إضافته إلى الفرد متشخص و ممتاز عن غيره في الخارج، و باعتبار إضافته إلى الطبيعي لا

امتياز و لا تشخص له بالنسبه إلى غيره أصلا، كما هو واضح، والقائل بعدم وجوده يدعى الثانى و انه لا تصح إضافه هذا الوجود أعنى الوجود المضاف إلى الفرد إلى الطبيعى حقيقه و انه ليس وجودا له بل هو وجود للفرد فحسب.

و على الجملة فبالتحليل العقلى النزاع المعقول فى وجود الطبيعى فى الخارج و عدم وجوده فيه ليس إلا النزاع فى هذه النقطة، و هى ما ذكرناه، ضروره انه لم يدع أحد انه وجود فى الخارج بوجود مابين لوجود فرده، كما ان القول بأنه موجود بوجود واحد لا بعينه باطل من رأسه، ضروره ان الواحد لا بعينه لا مصداق له فى الخارج و لا تعين له، و الوجود له تعين و مصداق فيه، ففرض وجوده خارجا يناقض فرض عدم تعينه فيه فلا يجتمعان. و عليه فالنزع المعقول ينحصر بتلك النقطة، فالمنكر لوجوده يدعى انه لا يصح اسناد الوجود إليه حقيقه، و القائل به يدعى انه يصح ذلك بمعنى ان الوجود فى الخارج و ان كان واحدا، إلا ان له نسبتين نسبه إلى الفرد و نسبه إلى الطبيعى، و كلتا النسبتين حقيقه. و من المعلوم ان تعدد النسبه لا يوجب تعدد الوجود، و هذا واضح.

و الصحيح فى المسأله ان الطبيعى موجود فى الخارج حقيقه و ذلك لصحه حمل الوجود عليه فلا فرق بين قولنا زيد موجود، و قولنا «الإنسان موجود» فكما ان الأول على نحو الحقيقه فكذلك الثانى و لذا لا يصح سلبه عنه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى صحه حمله على الفرد، فيقال زيد إنسان، و من المعلوم انه يعتبر فى صحه الحمل الاتحاد فى الوجود الخارجى و إلا فالحمل غير صحيح، و هذا لعله من الواضحات.

و بعد ذلك نقول انه على القول بوجود الطبيعى فى الخارج يتعلق الأمر به، و على القول بعدم وجوده فيه يتعلق بالحصه و الفرد. و لكن بإحدى الحصص الخارجيه لا بالمعين منها. فالنتيجه على كلا القولين هى التخيير



بين تلك الحصص و الأفراد عقلا. اما على القول الأول فواضح. و اما على القول الثاني فلفرض ان الأمر لم يتعلق بالحصه الخاصه، بل تعلق بواحد منها لا بعينها. و من المعلوم ان تطبيقها على هذه و تلك بيد المكلف، و لا نعى بالتخير العقلى إلا هذا.

و من هنا يظهر انه لا ثمره للبحث عن هذه المسأله أصلا و لا تترتب عليها ايه ثمره عمليه، ضروره انه على كلا القولين لا بد من الإتيان بالفرد و الحصه فى الخارج، سواء أ كان الأمر متعلقاً بالطبيعى أم بالفرد، و ذلك لاستحاله إيجاد الطبيعى فى الخارج معرى عن جميع الخصوصيات و التشخيصات لتظهر الثمره بين القولين. نعم لو أمكن ذلك فرضاً، فعلى القول الأول يسقط لا محاله الأمر دون القول الثانى، الا انه مجرد فرض لا واقع له أبداً، فاذن لا ثمره لتلك المسأله أصلا و ان كان الصحيح هو تعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد، و تشهد على ذلك مراجعه الوجدان، فان الإنسان إذا راجع وجدانه يرى انه إذا أراد شيئاً تعلقت إرادته بطبيعى ذلك الشىء لا- بحصه متشخصه منه، فلو طلب الماء-مثلا- يرى ان متعلق طلبه هو الطبيعى من دون ملاحظه خصوصيه خارجيه فيه ككونه فى إناء خاص أو من ماء مخصوص أو ما شابه ذلك مما لا دخل له فى مطلوبه.

و قد تحصل من ذلك أمور:

الأول- ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج بوجود فرده.

الثانى- ان الأوامر متعلقه بالطبائع دون الأفراد.

الثالث- انه لا ثمره لهذا البحث أصلا بل هو بحث علمى فلسفى.

الناحيه الثانيه- ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان مرد النزاع فى هذه المسأله إلى ان الأوامر هل تتعلق بالطبائع مع قطع النظر عن مشخصاتها و لوازم

وجوداتها في الخارج بحيث تكون تلك اللوازم و المشخصات خارجه عن دائره متعلقاتها، وإنما هي موجوده معها قهراً لاستحاله كون الشيء موجوداً بلا- تشخص أو تتعلق بالأفراد مع تلك المشخصات بحيث تكون المشخصات مقومه للمطلوب و المراد، و داخله في دائره المتعلقات، فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعه أراد تعلقه بذات الشيء مع قطع النظر عن مشخصاته بحيث لو تمكن المكلف من إيجاده في الخارج بدون أى مشخص و أوجده لسقط الأمر و حصل الغرض، لفرض انه أتى بالمأمور به و ما هو متعلق الأمر، و القائل بتعلقه بالفرد أراد تعلقه بالشيء مع مشخصاته فتكون مشخصاته أيضاً مأموراً بها، و على هذا فتظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهي، و ذلك لأنه على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالطبائع دون الأفراد، ففي مورد الاجتماع كالصلاه في الدار المغصوبه -مثلاً- لا- يسرى الأمر من متعلقه و هو طبيعه الصلاه إلى متعلق النهي و هو الغضب و لا- العكس لفرض انهما طبيعتان مستقلتان غايه الأمر ان كل واحده منهما مشخصه للأخرى في مورد الاجتماع، و قد عرفت ان الأمر و النهي لا- يسريان على هذا القول إلى مشخصات متعلقهما، فاذن لا- مناص من القول بالجواز في تلك المسأله. و اما على القول بتعلق الأوامر و النواهي بالأفراد دون الطبائع فلا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع في تلك المسأله. و ذلك لفرض ان الأمر على هذا القول متعلق بالصلاه مع مشخصاتها، و المفروض ان الغضب في مورد الاجتماع مشخص لها فاذن يكون متعلقاً للأمر و الحال انه متعلق للنهي أيضاً، فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد و هو محال، ضروره استحاله كون شيء واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً.

و على الجملة فعلى القول الأول بما ان متعلق كل من الأمر و النهي هو الطبيعه دون مشخصاتها فلا- محاله لا- يلزم في مورد الاجتماع كون شيء واحد

مأموراً به و منهيّاً عنه، لفرض ان متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا يتحدان في الخارج، غاية الأمر انهما متلازمان في الوجود الخارجى و ان كلا منهما مشخص للآخر. و على القول الثانى بما ان المشخصات أيضاً متعلقه للأمر و النهى فلا مناص من الالتزام بالامتناع فى مورد الاجتماع لفرض ان متعلق كل منهما عندئذ مشخص للآخر، و عليه فلا محاله يسرى كل منهما من متعلقه إلى متعلق الآخر، فيلزم اجتماعهما فى شىء واحد و هو محال.

و قد تحصل مما ذكرناه ان هذه الفرضيه التى فرضها شيخنا الأستاذ (قده) لو تمت لأصبحت المسأله ذات ثمره مهمه، و لكنها فرضيه خاطئه و غير مطابقه للواقع، و ذلك لما أشرنا إليه سابقاً على نحو الإجمال.

و إليك تفصيله: و هو ان كل وجود سواء أ كان جوهراً أم عرضاً متشخص فى الخارج بذاته فلا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر، و ذلك لما عرفت من ان الوجود هو نفس التشخص و ان تشخص كل شىء به، فلا يعقل ان يكون تشخصه بشىء آخر أو بوجود ثان، و إلا لدار أو تسلسل، و عليه فتشخصه بمقتضى قانون ان كل ما بالغير و جب ان ينتهى إلى ما بالذات بنفس ذاته، و لذا قلنا ان كل وجود فى ذاته مباين لوجود آخر، و كل فعلية بنفسها تأبى عن الاتحاد مع فعلية أخرى و تمتاز عنها بنفس ذاتها، و هذا بخلاف الماهيه، فان تشخصها إنما يكون بالوجود و امتيازها عن ماهيه أخرى به لا بذاتها، و هذا معنى قولنا الشىء ما لم يوجد لم يتشخص. فالنتيجه هى ان تشخص الوجود بنفسه و الماهيه بتبع عروض الوجود لها.

و على ضوء هذه النتيجة ان الأمور المتلازمه للوجود الجوهري خارجاً التى لا تنفك عنه كإعراضه من الكم و الكيف و الأين و الإضايفه و الوضع و غيرها موجودات أخرى فى قبال ذلك الموجود و مباينه له ذاتاً و حقيقه و متشخصات

بنفس ذواتها و أفراد لطبائع شتى مختلفه لكل منها وجود و ماهيه، فلا يعقل ان تكون مشخصات لذلك الوجود، لما عرفت من أن الوجود هو نفس التشخص فلا يعقل أن يكون تشخصه بكمه و كيفه و أينه و وضعه و ما شابه ذلك، ضروره ان لهذه الاعراض وجودات مباينه بأنفسها لذلك الوجود و ان كانت قائمه به، كما هو شأن وجود العرض، و قد عرفت ان تشخص الوجود بنفس ذاته فيستحيل ان يكون بوجود آخر. و توهم ان وجود العرض بما انه متقوم بوجود الجوهر خارجاً فلاجل ذلك يكون متشخصاً به توهم خاطئ جداً. ضروره ان قيامه به في مرتبه متأخره عن وجوده و عليه فلا يعقل أن يكون مشخصاً له مثلاً تشخص زيد بنفس وجوده الخارجى لا ببياضه و لا بسواده و لا بكمه و لا بأينه و لا بوضعه و ان كان كل وجود فى الخارج لا ينفك عن هذه الأمور، ضروره ان لكل منها وجوداً فى قبال وجوده و كل وجود متشخص بنفس ذاته و فرد من أفراد إحدى المقولات التسع العرضيه.

و على الجملة فالوجود لا يعقل ان يكون متشخصاً بوجود آخر من دون فرق فيه بين ان يكون الوجودان من طبيعه واحده أو من طبيعتين كما هو ظاهر.

و من هنا لم يتوهم أحد و لا يتوهم ان وجود جوهر مشخص لوجود جوهر آخر أو ان وجود عرض مشخص لوجود عرض آخر. و السر فيه ما ذكرناه من ان كل وجود متشخص بذاته و ممتاز بنفسه عن غيره. و من الواضح جداً ان هذا الملاك بعينه موجود بين وجود الجوهر و وجود العرض المتقوم به فلا يعقل ان يكون وجود العرض القائم به مشخصاً له، كما هو واضح. و من ذلك يتبين ان إطلاق المشخصات على تلك الاعراض الملازمه له خارجاً مسامحه جداً، لما عرفت من انها لا تعقل ان تكون مشخصات لوجود الجوهر أصلاً بل هى وجودات ملازمه له فى الخارج فلا تنفك عنه.

و بعد بيان ذلك نقول: ان تلك اللوازم و الاعراض كما انها خارجه عن متعلق الأمر على القول بتعلقه بالطبيعه كذلك هي خارجه عن متعلقه على القول بتعلقه بالفرد، ضروره ان محل الكلام فى المسأله إنما هو فى تعلق الأمر بالطبيعه أو بفرد ما من أفراد تلك الطبيعه. و اما الطبائع الأخرى و أفرادها فجميعاً خارجه عن متعلق الأمر على كلا القولين، بداهه انه لم يرد من القول بتعلقه بالفرد تعلقاً بفرد ما من هذه الطبيعه و فرد ما من الطبائع الأخرى الملازمه لها فى الوجود الخارجى و لناخذ مثلاً- لذلك كالصلاه- مثلاً- فان القائل بتعلق الأوامر بالطبائع يدعى ان الأمر تعلق بطبيعه الصلاه مع عدم ملا-حظه أیه خصوصيه من الخصوصيات، و القائل بتعلقها بالأفراد يدعى انه تعلق بفرد ما من أفرادها، و لا يدعى انه تعلق بفرد ما من أفرادها و أفراد الطبائع الأخرى كالغضب أو نحوه، ضروره أنه لا معنى لهذه الدعوى أبداً، كيف فان الأمر على الفرض متعلق بالصلاه على كلا التقديرين و ليس هو متعلقاً بها و غيرها مما هو ملازم لها وجوداً و خارجاً، و قد عرفت ان تلك الاعراض و اللوازم وجودات أخرى و أفراد طبائع غيرها و مقولات مختلفه لكل منها وجود و ماهيه مابين لوجود المأمور به و ماهيته.

نعم لو بنى النزاع فى المقام على ان المتلازمين هل يجوز اختلافهما فى الحكم أم لا؟ تظهر الثمره هنا، فانه لو بنينا على عدم جواز اختلافهما فى الحكم و ان الحكم المتعلق بأحدهما يسرى إلى الآخر فلا بد من الالتزام بالقول بالامتناع فى مورد الاجتماع. و اما إذا بنينا على جواز اختلافهما فى الحكم و عدم سرايته من أحدهما إلى الآخر فلا- مناص من القول بالجواز فيه، و هذه نعمت الثمره، إلا ان البناء على كون المتلازمين فى الوجود لا بد ان يكونا متوافقين فى الحكم و انه يسرى من أحدهما إلى الآخر خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً، ضروره ان الثابت إنما هو عدم جواز اختلافهما فى الحكم بان يكون أحدهما محكوماً

بالجوب و الآخر محكوماً بالحرمة، و اما كونهما لا بد ان يكونا متوافقين فيه فهو لم يثبت قطعاً لعدم الدليل عليه أصلاً، فاذن لا يمكن ابتناء النزاع فى المسأله على هذا، كما انه لا- يمكن ابتناؤه على ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) و كيف كان فالعجب منه (قده) كيف غفل عن هذه النقطة الواضحه، و هى ان هذه الاعراض و اللوازم ليست متعلقه للأمر على كلا القولين كما عرفت بشكل واضح.

و لعل منشأ غفلته عنها تخيل كون تلك اللوازم و الاعراض من مشخصات الأمور به فى الخارج، و لكنك عرفت ان هذا مجرد خيال لا- واقع له و ان مثل هذا الخيال عن مثله (قده) غريب، و ذلك لما سبق من ان تلك الاعراض لا- تعقل ان تكون من مشخصات الوجود خارجاً، فان تشخص الوجود كما مر بنفسه لا بشىء آخر، بل انها وجودات أخرى فى قبال ذلك الوجود و ملازمه له فى الخارج.

فالنتيجه مما ذكرناه قد أصبحت ان النزاع المعقول فى هذه المسأله هو ما ذكرناه، لا ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) و على هذا فلا ثمره للمسأله أصلاً كما عرفت.

نلخص نتيجه البحث عن هذه المسأله فى عده خطوط:

الأول- ان النزاع المعقول فى هذه المسأله إنما هو ابتناء ذلك على وجود الطبيعى فى الخارج و عدم وجوده فيه، و إلا فقد عرفت ان النزاع فيها بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

الثانى- ان الصحيح هو وجود الطبيعى فى الخارج، و ذلك لأجل ان اسناد الوجود إلى الفرد كما انه حقيقى، كذلك اسناده إلى الطبيعى، ضروره انه لا- فرق بين قولنا زيد موجود و قولنا الإنسان موجود، و لا نعى بوجود الطبيعى فى الخارج إلا ذلك، بل لا نعقل لوجوده فيه معنى محصلاً ما عدا كون

إضافه الوجود الخارجى إليه حقيقه، كما ان إضافته إلى الفرد كذلك.

الثالث-ان الأوامر متعلقه بالطباع دون الأفراد،و تكفى شاهدا على ذلك مراجعه الوجدان فى هذا الباب.

الرابع-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) فى هذه المسأله من ان مرد القول بتعلق الأمر بالطبيعه هو ان المأمور به نفس الطبيعى و مشخصاته تماماً خارجه عنه،و مرد القول بتعلقه بالفرد هو ان المأمور به الفرد مع مشخصاته فتكون مشخصاته داخله فيه،و على هذا رتب ثمره مهمه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى لا يمكن المساعده عليه،و ذلك لما عرفت من ان تشخص كل وجود بنفسه لا بوجود آخر،و مجرد كون وجود ملازماً لوجود آخر فى الخارج لا يوجب ان يكون تشخصه به.و عليه فلوازم وجود المأمور به خارجاً غير داخله فيه و خارجه عن متعلق الأمر على كلا القولين كما سبق.

الخامس-انه لا ثمره لهذه المسأله أصلاً و لا يترتب على البحث عنها ما عدا ثمره علميه.

## النسخ

غير خفى ان الوجوب إذا نسخ فلا- دلالة فيه على بقاء الجواز،لا بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص،و الوجه فى ذلك واضح و هو ان ما توهم دلالة عليه لا- يخلو من ان يكون دليل النسخ أو دليل المنسوخ،و شىء منهما لا يدل على هذا.اما الأول فلان مفاده إنما هو رفع الوجوب الثابت بدليل المنسوخ فلا يدل على أزيد من ذلك أصلاً.و اما الثانى فلان مفاده ثبوت الوجوب و قد ارتفع على الفرض و لا دلالة له على غيره.

و دعوى ان الوجوب ينحل إلى جواز الفعل مع المنع من الترك،فالمرفوع

بدليل الناسخ إنما هو المنع من الترك، واما الجواز المذمى هو بمنزله الجنس فلا- دليل على ارتفاعه أصلاً، فاذن لا محاله يكون باقياً، خاطئه جداً غير مطابقه للواقع فى شىء، و ذلك لأن دعوى بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، لو تمت فانما تتم فى المركبات الحقيقيه كالإنسان و الحيوان و ما شاكلهما. و اما فى البسائط الخارجيه فلا تتم أصلاً و لا سيما فى الأحكام الشرعيه التى هى أمور اعتباريه محضه و تكون من أبسط البسائط، ضروره ان حقيقتها ليست إلا- اعتبار الشارع ثبوت الفعل على ذمه المكلف أو محروميه عنه. و من هنا قلنا ان الوجود و الحرمة و الاستحباب و الكراهه جميعاً منتزعه من اعتبار الشارع بحكم العقل و ليس شىء منها مجعولاً- شرعياً، فالمجعول إنما هو نفس ذلك الاعتبار، غايه الأمر ان نصب الشارع قرينه على الترخيص فى الترك فينتزع العقل منه الاستحباب و ان لم ينصب قرينه عليه فينتزع منه الوجوب.

و على ضوء هذا فلا يعقل القول بان المرفوع بدليل الناسخ إنما هو فصل الوجوب دون جنسه، ضروره ان الوجوب ليس مجعولاً شرعياً، ليكون هو المرفوع بتمام ذاته أو بفصله، بل المجعول إنما هو نفس ذلك الاعتبار. و من الواضح جداً انه لا جنس و لا فصل له، بل هو بسيط فى غايه البساطه، و لأجل ذلك فلا يتصف إلا بالوجود مره و بالعدم مره أخرى و لا ثالث لهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان حقيقه النسخ بحسب مقام الثبوت و الواقع انتهاء الحكم بانتهاه أمله بمعنى ان سعه الجعل من الأول ليست بأزيد من ذلك، و من هنا كان النسخ فى الحقيقه تخصيصاً بحسب الأزمان فى مقابل التخصيص بحسب الأفراد فلا يكون فى الواقع رفع بل فيه دفع و انتهاء الحكم بانتهاه مقتضيه. نعم بحسب مقام الإثبات و ظاهر الدليل يكون رفعاً.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان معنى النسخ انتهاء اعتبار المجعول



بانتهاه أمده، والكاشف عن ذلك في مقام الإثبات إنما هو دليل الناسخ، و عليه فلا موضوع للبحث عن انه بعد نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص أم لا، ضروره ان الوجوب و الجواز بكلا معنيه ليسا من المجعولات الشرعيه، ليقع البحث عن انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ بل هما امران منتزعان بحكم العقل كما عرفت.

و قد تحصل من هذا البيان أمور: (الأول) انه لا موضوع لما اشتهر بين الأصحاب قديماً و حديثاً من انه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص أم لا؟-! لما عرفت من ان الوجوب ليس مجعولاً- شرعياً ليقع الكلام في ذلك. (الثاني) انه لا موضوع لدعوى ابتناء النزاع في المسأله على إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، لما مر من ان الاعتبار بسيط في غايه البساطه فلا جنس و لا فصل له. (الثالث) انه لا مجال لدعوى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب، ضروره ان هذه الدعوى ترتكز على ان يكون كل من الوجوب و الجواز مجعولاً شرعياً، و قد عرفت خلافه و انهما امران انتزعيان و المجعول الشرعي إنما هو اعتبار المولى لا غيره، و المفروض انه قد ارتفع بدليل الناسخ، فاذن لا موضوع للاستصحاب.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الوجوب مجعول شرعاً فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز، و الوجه في ذلك. اما أولاً فلان الوجوب امر بسيط و ليس مركباً من جواز الفعل مع المنع من الترك، و تفسيره بذلك تفسير بما هو لازم له لا تفسير لنفسه، و هذا واضح. و اما ثانياً فلو سلمنا ان الوجوب مركب إلا ان النزاع هنا في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب و عدم بقائه ليس مبتنياً على النزاع في تلك المسأله أعنى مسأله إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه، و ذلك لأن النزاع في تلك المسأله إنما هو في الإمكان و الاستحاله العقليين، و اما

النزاع فى مسألتنا هذه انما هو فى الوقوع الخارجى و عدم وقوعه بعد الفراغ عن أصل إمكانه، و كيف كان فأحدى المسألتين أجنبيه عن المسأله الأخرى بالكلية.

و اما دعوى جريان الاستصحاب فى هذا الفرض بتقريب ان الجواز قبل نسخ الوجوب متيقن، و بعد نسخه نشك فى بقاءه فنستصحب، فمدفوعه، فانه مضافاً إلى انه من الاستصحاب فى الأحكام الكلية، و قد ذكرنا غير مره انه لا يجرى فيها على وجهه نظرنا غير جار فى نفسه فى المقام، و ذلك لأنه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، لأن المتيقن لنا و هو الجواز فى ضمن الوجوب قد ارتفع يقيناً بارتفاع الوجوب و الفرد الآخر منه مشكوك الحدوث، فاذن قد احتلت أركان الاستصحاب فلا يجرى.

و قد تحصل مما ذكرناه انه بعد نسخ الوجوب لا دليل على ثبوت شىء من الأحكام غيره، فاذن لا بد من الرجوع إلى العموم أو الإطلاق لو كان، و إلا فإلى الأصل العملى و هو يختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى.

و نتيجة البحث عن هذه المسأله عدّه أمور: (الأول) ان الوجوب إذا نسخ فلا دليل على بقاء الجواز بالمعنى الأعم أو الأخص، بل قد عرفت ان الوجوب ليس مجعولاً - شرعياً و المجعول الشرعى إنما هو نفس الاعتبار القائم بالمعتبر و معنى نسخه هو انتهاء ذلك الاعتبار بانتهاء أمده، فاذن لا معنى للبحث عن هذا و لا موضوع له. (الثانى) ان ابتناء النزاع فى المسأله على النزاع فى إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه باطل، فان الحكم حيث انه امر اعتبارى بسيط فى غايه البساطه فلا جنس له و لا فصل. (الثالث) انه بناء على ما ذكرناه فلا مجال للتمسك بالاستصحاب فى المقام مضافاً إلى انه من الاستصحاب فى الحكم الكلى من ناحيه و من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى من ناحيه أخرى.

قد اختلف العلماء فيه إلى عدة آراء و مذاهب:

المذهب الأول-ان الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الامتثال مثلاً ففي موارد التخيير بين القصر و الإتمام لو اختار المكلف القصر-مثلاً-فهو الواجب عليه و لو عكس فبالعكس، و هذا المذهب لسخافته تبرأ منه كل من نسب إليه، و لذا ذكر صاحب المعالم(قده) ان كل من الأشاعره و المعتزله نسب هذا المذهب إلى الآخر و تبرأ منه، و كيف كان فلازم هذه النظرية هو ان الواجب يختلف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم، فلو اختار أحدهم في المثال المزبور القصر في مقام الامتثال و الآخر التمام، فالواجب على الأول هو القصر واقعاً، و على الثاني هو التمام كذلك أو لو اختار أحدهم القصر في يوم و التمام في يوم آخر، فالواجب عليه في اليوم الأول هو القصر و في اليوم الثاني التمام، و كذا الحال في كفاره شهر رمضان و ما شاكلها. فالنتيجه هي ان وجوب الواجب في هذا الفرض واقعاً تابع لاختيار المكلف في مقام الامتثال بحيث لا وجوب له قبل اختياره في الواقع و نفس الأمر.

و يرد: (أولاً)-انه مخالف لظواهر الأدله الداله على وجوب فعلين أو أفعال على نحو التخيير، و لا- تعين لما هو الواجب على المكلف في الواقع و نفس الأمر فما يختاره مصداق للواجب لا- انه الواجب بعينه. (و ثانياً) انه مناف لقاعده الاشتراك في التكليف، ضروره ان لازم هذا القول كما عرفت هو اختلاف التكليف باختلاف المكلفين، بل باختلاف حالاتهم ففي المثال المتقدم لو اختار أحدهم القصر-مثلاً-و الآخر التمام فيكون تكليف الأول واقعاً هو القصر و الثاني هو التمام، أو لو اختار أحدهم صوم شهرين متتابعين-مثلاً-

و الآخر عتق الرقبه و الثالث إطعام ستين مسكيناً فيكون الواجب على الأول واقعاً هو الصوم و على الثانى العتق و على الثالث الإطعام، و من الواضح جداً ان هذا مناف صريح لقاعده الاشتراك فى التكليف التى هى من القواعد الضرورية، فاذن لا يمكن الالتزام بهذه النظرية أبداً. (و ثالثاً) ان لازم هذا القول ان لا يكون وجوب فى الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما و ترك امتثاله و عصيانه، ضروره ان الوجوب إنما يتحقق باختيار المكلف إياه فى مقام الامتثال كما هو المفروض، و اما قبل اختياره فلا وجوب واقعاً ليصدق عليه انه تركه و عصاه فيستحق العقوبه.

و ان شئت فقل: ان لازم هذه النظرية هو ان وجوب كل منهما فى الواقع مشروط باختيار المكلف إياه فى ظرف الامتثال، و لازمه هو انه لا وجوب له قبل اختياره، ضروره انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، كما هو واضح فاذن لا موضوع للعصيان و استحقاق العقوبه عند ترك المكلف الإتيان بالجميع، ضروره ان إيجاد الشرط غير واجب عليه، و هذا بديهى البطلان. (و رابعاً) انه إذا لم يكن شىء منهما واجباً فى حال العصيان فلا يكون واجباً فى حال الامتثال أيضاً، و الوجه فى ذلك هو ان كلا من العصيان و الامتثال وارد على موضوع واحد، فيتحقق العصيان فيه مره و الامتثال مره أخرى، فإذا فرض انه لم يكن واجباً فى حال العصيان فلا يعقل ان يكون واجباً فى حال الامتثال مثلاً الصلاه قصراً إذا لم تكن واجبه فى حال عصيانها فلا محاله لا تكون واجبه فى حال امتثالها أيضاً ضروره انها اما ان تكون فى الواقع واجبه أو ليست بواجبه فيه فلا ثالث لهما، و على الأول فهى واجبه فى كلتا الحالتين، و على الثانى فهى غير واجبه كذلك لوضوح انه لا يعقل ان يكون وجوبها مشروطاً بامتثالها و الإتيان بها فى الخارج فان مرده إلى طلب الحاصل و اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و هو غير معقول،

فالتنتيجه ان هذه النظرية لا ترجع إلى معنى محصل أصلاً.

المذهب الثاني هو ان يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجباً تعييناً و متعلقاً للإرادة، و لكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر، فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف بعدم الإتيان بالآخر و قد صحح هذه النظرية بعض مشايخنا المحققين قد هم بأحد نحوين:

الأول ان يفرض ان لكل واحد منها مصلحة ملزمه قائمه به مثلا للصوم مصلحة إلزاميه قائمه بنفسه و تقتضى إيجابه، و كذا للعتق و الإطعام، فالقائم بها مصالح متباينه لا- متقابله بحيث لا- يمكن الجمع بينها، و بما ان تلك المصالح لزوميه فلذا أوجب الشارع الجميع، و لكن مصلحة التسهيل و الإرفاق تقتضى تجويز الشارع ترك كل منها إلى بدل فلذا أجاز ترك كل منها عند الإتيان بالآخر و امتثال امره. و نتيجته ذلك هي انه إذا ترك الكل فلا يعاقب الأعلى ترك ما لا يجوز تركه و هو ليس إلا الواحد منها و إذا فعل الكل دفعه واحده كان ممثلاً بالإضافه إلى الجميع و استشهد على ذلك بأنه ربما لا يكون إرفاق في البين فلذا أوجب الجمع بين الخصال كما في كفاره الإفطار بالحرام.

الثاني- ان يفرض ان الغرض المترتب على الخصال أعنى الصوم و العتق و الإطعام و ان كان واحداً نوعياً و واحداً بالسنخ إلا ان الإلزامى من ذلك الغرض وجود واحد منه، و بما ان نسبه كل منها إلى ذلك الوجود الواحد على السويه، فلذا يجب الجميع لأن وجوب أحدها المردد في الواقع غير معقول و وجوب أحدها المعين ترجيح بلا مرجح. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى حيث ان وجوداً واحداً من ذلك الغرض لازم، فلأجل ذلك يجوز ترك كل منها عند الإتيان بالآخر.

و لتأخذ بالمناقشه على هذه النظرية بكلا تفسيريهما.

اما تفسيرها الأول فيرد عليه:أولا انه مخالف لظاهر الدليل حيث ان ظاهر العطف فيه بكلمه (أو)هو وجوب أحدهما أو أحدها لا وجوب الجميع، كما هو واضح.(و ثانياً)انا قد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك في شىء ما عدا تعلق الأمر به،و حيث ان الأمر فيما نحن تعلق بأحد الطرفين أو الأطراف،فلا محاله لا نستكشف إلا قيام الغرض به،فاذن لا طريق لنا إلى كشف تعدد الملاك أصلا،فيحتاج الحكم بتعددده و قيامه بكل منها إلى دعوى علم الغيب.(و ثالثاً)انه لا- طريق لنا إلى ان مصلحه التسهيل و الإرفاق على حد توجب جواز ترك الواجب،و على فرض تسليم انها تكون بهذا الحد فهي عندئذ تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع،ضروره ان مصلحه ما عدا واحد منها مزاحمه بتلك المصلحه أعنى مصلحه التسهيل و الإرفاق.و من الواضح جدا ان المصلحه المزاحمه بمصلحه أخرى لا تدعو إلى جعل حكم شرعى أصلا و غير قابله لأن تكون منشأ له،فاذن إيجاب الجميع بلا- مقتض.و على الجملة فمصلحه التسهيل و الإرفاق لو كانت إلزاميه فتمنع عن أصل جعل الوجوب لجميع الأطراف أو الطرفين لا انها توجب جواز ترك الواجب ضروره انه لا أثر للمصلحه المزاحمه بمصلحه أخرى و يكون وجودها و عدمها سيان فاذن يكون إيجاب الجميع بلا داع و هو يستحيل ان يصدر من الحكيم فالنتيجه هي ان الواجب أحدها لا الجميع.

ثم انه على فرض إيجاب الجميع و عدم كون مصلحه التسهيل و الإرفاق مانعه منه فلا موجب لسقوط وجوب بعضها بفعل الآخر ضروره انه بلا مقتض و سبب فان سقوط وجوب الواجب بأحد أمور لا رابع لها(الأول)امثاله و الإتيان بمتعلقه خارجاً الموجب لحصول غرضه فانه مسقط له لا- محاله(الثانى)العجز عن امثاله و عدم القدره على الإتيان بمتعلقه فى الخارج سواء أ كان من ناحيه العصيان أو غيره.(الثالث)النسخ،و المفروض ان الإتيان بالواجب الآخر ليس

شيئاً من هذه الأمور. و دعوى-انه إذا فرض ان وجوب كل منها مشروط بعدم الإتيان بالآخر فلا محاله يكون إتيانه مسقطاً له- مدفوعه بان الأمر و ان كان كذلك على فرض ثبوت تلك الدعوى، إلا- انها غير ثابتة، فانه مضافاً إلى عدم الدليل عليها انها مخالفه لظواهر الأدله في المقام حيث ان الظاهر منها وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا- وجوب الجميع بنحو الاشتراط أى اشتراط وجوب كل بعدم الإتيان بالآخر. (و رابعاً) لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان مصلحه التسهيل و الإرفاق إلزاميه و سلمنا أيضاً انها لا تمنع عن أصل جعل الوجوب للجميع و إنما توجب جواز ترك الواجب إلى بدل الذى يكون مرده إلى تقييد وجوب كل منها بعدم الإتيان بالآخر و لكن لازم ذلك هو الالتزام فى صورته المخالفه و عدم الإتيان بشيء منها باستحقاق العقاب على ترك كل منها ضروره انه لا يجوز ترك الواجب بدون الإتيان ببدله و إنما يجوز الترك إلى بدل لا مطلقاً فإذا فرض ان المكلف ترك الصوم بلا بدل و ترك العتق و الإطعام كذلك فلا محاله يستحق العقاب على ترك كل منها.

فما أفاده شيخنا المحقق (قده) من انه فى هذا الفرض يستحق عقاباً واحداً و هو العقاب على ما لا يجوز تركه و هو الواحد منها لا يرجع إلى معنى محصل، و ذلك لأن عدم استحقاقه العقاب على ترك البقيه عند الإتيان بواحد منها من جهه ان تركها إلى بدل. و قد عرفت انه جائز و إنما لا يجوز تركها بلا بدل، و المفروض ان عند ترك الجميع يكون ترك كل منها بلا بدل فيستحق العقاب عليه.

و بكلمه أخرى ان ترك كل واحد منها مقتضى لاستحقاق العقاب لفرض انه ترك الواجب و المانع منه إنما هو الإتيان بالآخر، فإذا فرض انه لم يأت به أيضاً و تركه فلا مانع من استحقاقه العقاب أصلاً، فيكون العقاب عندئذ على الجمع بين التركين أو التروك، و قد مر نظير ذلك فى بحث الترتب و قلنا هناك ان المكلف إذا ترك

الأهم و المهم معاً فيستحق عقابين و يكون العقابان على الجمع بين ترك هذا و ترك ذاك، مع ان من الواضح جداً انه لا يمكن الالتزام بتعدد العقاب فى المقام أبدا و لم يلتزم به أحد فيما نعلم.

و اما تفسيرها الثانى فيرده: أولاً انه خلاف ظاهر الدليل، فان الظاهر كما عرفت وجوب أحد الأطراف أو الطرفين لا وجوب الجميع. (و ثانياً) انه لا- طريق لنا إلى إحراز ان الغرض المترتب على الخصال واحد بالسنخ و النوع و ان الإلزامى منه وجود واحد، فانه يحتاج إلى علم الغيب. (و ثالثاً) على تقدير تسليم ذلك إلا ان لازمه وجوب أحد تلك الخصال لا وجوب الجميع. و دعوى- ان وجوب أحدها المردد فى الواقع غير معقول، و وجوب أحدها المعين ترجيح بلا مرجح، فلا محاله وجب الجميع- فاسده، و ذلك لأننا لا نقول بوجوب أحدهما المردد فى الواقع، ليقال انه غير معقول و لا بوجوب أحدهما المعين، ليكون ترجيحاً من غير مرجح بل نقول بوجوب أحدهما لا بعينه و هو غير أحدهما المردد فى الواقع المعبر عنه بأحدهما المصدقي، ضروره ان الأول قابل لتعلق التكليف به دون هذا، فهاهنا دعويان: (الأولى) ان أحدهما لا بعينه المعبر عنه بالجامع الانتزاعى قابل لتعلق التكليف به (الثانيه) ان أحدهما المردد فى الواقع غير قابل له.

اما الدعوى الأولى فلأنه لا يعتبر فى متعلق التكليف الذى هو امر اعتبارى ان يكون جامعا ذاتيا بل يجوز ان يكون جامعا انتزاعيا و هو عنوان أحد الفعلين أو الأفعال، كما سيأتى بيانه بشكل واضح.

و اما الدعوى الثانيه فلان المردد فى الواقع و الخارج محال فى ذاته، ضروره انه لا ثبوت و لا وجود له فيه، فاذن كيف يتعلق الأمر به، و هذا واضح. فما أفاده شيخنا المحقق (قده) من ان الأمر فى المقام لا يخلو من ان يتعلق بأحدهما المردد فى الواقع و ان يتعلق بأحدهما المعين فيه أو بالجميع،



و حيث ان الأول و الثانى غير معقول فيتعين الثالث-غير صحيح،لما عرفت من ان هنا شقاً رابعاً و هو تعلق الأمر بأحدهما لا بعينه المعبر عنه بالجامع الانتزاعى و هو قابل لتعلق التكليف به كما سنتعرض له عن قريب إن شاء الله، غايه الأمر ان المكلف مخير فى تطبيقه على هذا الفرد أو ذاك(و رابعاً)على تقدير تسليم ان الواجب هو الجميع إلا ان لازم ذلك هو تعدد العقاب عند ترك الجميع و عدم الإتيان بشىء منها، ضروره ان الجائز هو ترك كل منها إلى بدل لا مطلقاً، كما مر آنفاً.

فالتتبعه ان هذا القول بكلا تفسيريه لا يرجع إلى معنى صحيح.

المذهب الثالث هو ما اختاره المحقق صاحب الكفاره(قده)و إليك نصّ كلامه:«و التحقيق ان يقال انه ان كان الأمر بأحد الشئيين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر ان الواجب فى الحقيقه هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً،و ذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين،لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول،و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.و ان كان بملاك انه يكون فى كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما،فلا وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً و لا مفهوماً، كما هو واضح،إلا ان يرجع إلى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول من ان الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا أحدهما معينا،مع كون كل واحد منهما مثل الآخر

فى انه واف بالغرض».

أقول: ما أفاده (قده) يرجع إلى عده نقاط:

الأولى- ان الغرض فى المقام إذا كان واحداً بالذات و الحقيقه فلا محاله يكشف عن وجود جامع وحدانى ذاتى بين الفعلين أو الأفعال بقاعده ان الأمور المتباينه لا- يمكن أن نؤثر أثراً واحداً بالسنخ، فوحده الغرض هنا تكشف عن جهه جامعه حقيقه بينها، فيكون ذلك الجامع هو متعلق الوجوب بحسب الواقع و الحقيقه، و ان كان متعلقه بحسب الظاهر هو كل واحد منها، و عليه فيكون التخيير بينها عقلياً لا شرعياً، فالنتيجه ان مرد هذه الفرضيه إلى إنكار التخييرى الشرعى كما لا يخفى.

الثانيه- ما إذا كان الغرض متعدداً فى الواقع، و كان كل واحد منه قائماً بفعل، إلا ان حصول واحد من الغرض مضاد لحصول الآخر، فلا- يمكن الجمع بينهما فى الخارج، فعندئذ لا- مناص من الالتزام بوجوب كل منهما بنحو يجوز تركه إلى بدل لا مطلقاً، ضروره انه بلا- موجب و مقتض بعد فرض ان الغرضين المترتين عليهما متضادان فلا يمكن تحصيل كليهما معاً، و عليه فيكون التخيير بينهما شرعياً، ضروره ان مرد هذه الفرضيه إلى وجوب هذا أو ذاك، و لا نعى بالتخيير الشرعى إلا هذا.

الثالثه- ان الواجب ليس هو أحدهما لا بعينه لا مصداقاً أعنى به الفرد المردد بحسب الواقع و الخارج، و لا مفهوماً أعنى به الجامع الانتزاعى المنتزع منهما.

و لناخذ بالمناقشه فى هذه النقاط، فنقول: ان هذه النقاط جميعاً خاطئه و غير مطابقه للواقع.

اما النقطه الأولى فقد ذكرنا فى أول الكتاب عند البحث عن موضوع

العلم ان هذه القاعده أعنى قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير إنما تتم في الواحد الشخصى من تمام الجهات دون الواحد النوعى، ضروره انه قد برهن في محله ان هذه القاعده و قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد انما تتمان في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع، و الوجه في ذلك ملخصاً: هو ان كل معلول طبيعى يتعين في مرتبه ذات علته بقانون ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، و المراد من التشخص هو تشخصه في مرتبه ذات علته، ففى تلك المرتبه ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج، و المراد من التشخص في تلك المرتبه هو ان المعلول الطبيعى بما انه مرتبه نازله من وجود علته فلا- محاله يتشخص في مرتبه وجود علته بملاك انه كامن في ذاتها و مرتبه من مراتب وجودها، و في مرتبه نفسه يتشخص بوجوده الخاص، و هذا هو المراد من تشخصه السابق و اللاحق، كما ان المراد من وجوبه السابق في قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد هو التشخص السابق و هو التشخص في مرتبه ذات العله و وجودها، كما ان المراد من وجوبه اللاحق هو تشخصه بوجوده الخاص. و على ضوء هذا الأساس لا- يعقل تشخص معلول واحد شخصى في مرتبه ذات علتين مستقلتين، فان مرد ذلك إلى تعدد الواحد الشخصى لفرض ان وجوده في مرتبه ذات هذه العله يباين وجوده في مرتبه ذات العله الأخرى، و هو محال.

و بهذا البيان قد ظهر حال القاعده الثانيه أيضاً، و ذلك لأن لازم صدور معلولين من عله واحده شخصيه هو ان تكون في مرتبه ذاتها جهتان متباينتان لتؤثر بإحدهما في معلول و بالأخرى في آخر، لما عرفت من أن كل معلول يتعين في مراتبه ذات علته و انه من مراتب وجودها، فإذا فرض ان العله واحده شخصيه من جميع الجهات امتنع تعين معلولين متباينين في مرتبه ذاتها و وجودها، ضروره انه لا يعقل ان يكون كلاهما من مراتب وجودها و متعيناً في ذاتها، مثلاً إذا كانت الحراره من مراتب وجود النار فلا يعقل ان تكون البروده من مراتب

وجودها..و هكذا.

و بكلمه أخرى ان لازم فرض تعين معلولين متباينين فى مرتبه ذات العله لا- بد من فرض جهتين متباينتين فيها لا اشتراك بينهما أصلا،ليكون المؤثر فى أحدهما جهه و فى الآخر جهه أخرى بملا-ك قاعده السنخيه التى هى معتبره بين العلل و المعاليل الطبيعیه،بداهه يستحيل ان يكون المؤثر فيهما جهه واحده شخصيه، و هذا خلف.

و بعد ذلك نقول:ان ما ذكرناه من البرهان على استحاله صدور الواحد عن الكثير و استحاله صدور الكثير عن الواحد لا يجرى فى الواحد النوعى، ضروره انه لا- مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع،فان مرده بحسب التحليل و الواقع إلى صدور كل معلول شخصى عن فرد منه،و اسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك،كما هو واضح.و من المعلوم ان البرهان المزبور لا يمنع عن ذلك أصلا،كما انه لا يمنع عن صدور الواحد النوعى عن الكثير،فانه خارج عن موضوع تلك القاعده،حيث ان مرده إلى استناد كل فرد إلى عله أو كل مرتبه منه إليها،كالحراره المستنده إلى إشراق الشمس مره،و إلى النار مره أخرى و إلى الغضب مره ثالثه،و إلى الحركه مره رابعه،و إلى القوه الكهربائيه مره خامسه..و هكذا،كما انه عند اجتماع تلك الأسباب و العلل على شىء يكون المؤثر فى إيجاد الحراره فيه هو المجموع لا كل واحد منها،و لذا لو كان واحد منها لم يوجد فيه إلا مرتبه ضعيفه منها و المفروض ان المجموع قد أوجد فيه مرتبه شديده تنحل إلى مراتب متعدده،فيستند كل مرتبه منها إلى واحد منها لا الجميع،و من الواضح ان هذا خارج عن موضوع القاعده المذكوره لاختصاصها كما عرفت بالواحد الشخصى من تمام الجهات،و هذه الحراره المستنده إلى الجميع ليست واحده من تمام الجهات،بل هى ذات مراتب متعدده و كل مرتبه منها

ص: ٣٥

يستند إلى عله.

أو فقل: إنها واحده بالنوع من هذه الناحيه لا واحده بالشخص، فاذن لا يمكن دعوى ان المؤثر فيها هو الجامع بين تلك الأسباب لا كل واحد واحد منها، فان هذه الدعوى مضافاً إلى انها خلاف الوجدان غير ممكنه فى نفسها، بدهاه انه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين هذه الأسباب، لأنها مقولات متعدده، فان النار من مقوله الجوهر، و القوه الكهربائيه مثلا من مقوله الاعراض.. و هكذا، و قد حقق فى محله انه لا- يمكن اندراج المقولات تحت مقوله أخرى، فانها أجناس عاليات و متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها فلا يعقل وجود جامع ماهوى بينها و إلا لم يمكن حصر المقولات فى شىء.

فالتتيجه ان الواحد النوعى لا- يكشف عن وجود جامع وحدانى أصلا، و بما ان الغرض المترتب على الواجب التخييرى ليس واحدا شخصياً، بل هو واحد بالنوع فلا- يكشف عن وجود جامع ما هوى بين الفعلين أو الأفعال، هذا مضافاً إلى ان سنخ هذا الغرض غير معلوم لنا و انه واحد بالذات و الحقيقه أو واحد بالعنوان، و من الواضح جدا ان الكاشف عن الواحد بالذات ليس إلا الواحد بالذات، و اما الواحد بالعنوان فلا يكشف إلا عن واحد كذلك، و حيث انا لا نعلم بسنخ الغرض فى المقام على فرض كونه واحداً فلا- نعلم سنخ الجامع المستكشف منه انه واحد بالذات أو بالعنوان، فاذن لا يثبت ما ادعاه من وجود جامع ذاتى بينهما.

و ثانياً- ان ما أفاده (قده) لو تم فانما يتم فيما يمكن وجود جامع حقيقى بينهما كان يكونا فردين أو نوعين من طبيعه واحده و اما فيما إذا لم يمكن وجود جامع كذلك كما إذا كان كل منهما من مقوله على حده فلا يتم أصلا، و من الواضح ان التخيير بين فعلين أو افعال لا يختص بما إذا كانا من مقوله واحده بل

كما يمكن ان يكونا كذلك يمكن ان يكون أحدهما من مقوله و الآخر من مقوله أخرى أو ان يكون أحدهما امرأً وجودياً و الآخر امرأً عدمياً، و من المعلوم انه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بينهما فى أمثال ذلك كما هو واضح.

و ثالثاً- لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان ما أفاده (قده) صحيح إلا ان الجامع المزبور مما لا يصلح أن يكون متعلقاً للأمر، ضروره ان متعلق الأمر لا بد ان يكون امرأً عرفياً، قابلاً للإلقاء إليهم. و اما هذا الجامع المستكشف بالبرهان العقلى فهو خارج عن أذهانهم، و غير قابل لأن يتعلق به الخطاب، لوضوح ان الخطابات الشرعيه المتوجهه إلى المكلفين على طبق المتفاهم العرفى، و لا يعقل تعلق الخطاب بما هو خارج عن متفاهمهم، و حيث ان هذا خارج عنه فلا يعقل تعلق الخطاب به.

و اما النقطة الثانيه فيرد عليها أولاً انها مخالفه لطواهر الأدله، فان الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو ان الواجب أحدهما لا كلاهما.

و ثانياً- ان فرض كون الغرضين متضادين فلا- يمكن الجمع بينهما فى الخارج مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين فيه بعيد جداً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضروره انا لا نعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المتضاده بين الفعلين، فإذا فرض ان المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ.

و ثالثاً- انا لو سلمنا ذلك فرضاً و قلنا بالمضاده بين الغرضين و عدم إمكان الجمع بينهما فى الخارج. إلا أن من الواضح جداً انه لا مضاده بين تركيبهما معاً فيتمكن المكلف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان العقل مستقل باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم، و لا يفرق بينه و بين تفويت الواجب الفعلى. و من ناحيه ثالثه ان فيما نحن فيه

و ان لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر من جهة عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج، إلا انه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر.

فالتتبعه على ضوء هذه النواحي هي انه يستحق العقابين عند جمعه بين التركيب، لفرض انه مقدور له فلا يكون العقاب عليه عقاباً على ما ليس بالاختيار هذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتب و قلنا هناك ان المكلف يستحق عقابين عند جمعه بين ترك الأهم و المهم معاً و انه ليس عقاباً على ما لا- يكون بالاختيار، لفرض ان الجمع بينهما مقدور له، و فيما نحن فيه كذلك، إذا لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب فيه أصلاً، فان المانع من العقاب على ترك أحدهما عند الإتيان بالآخر هو عدم إمكان تحصيله بعد الإتيان به، لفرض المضاده بينهما. و اما العقاب على ترك كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الآخر فلا مانع منه أصلاً، لما عرفت من استقلال العقل باستحقاق العقاب على ترك الملاك الملزم، و المفروض في المقام ان كلا من الملاكين ملزم في نفسه، و عليه فلا محاله إذا ترك المكلف كليهما معاً يستحق عقابين: عقاباً على ترك هذا و عقاباً على ترك ذاك.

و بكلمه أخرى ان مقتضى كون كل من الغرضين ملزماً في نفسه هو وجوب كل من الفعلين، غايه الأمر من جهة المضاده بين الغرضين و عدم إمكان الجمع بينهما في الخارج لا محاله يكون وجوب كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا يمكن ان يكون الواجب في هذا الفرض هو أحدهما المعين، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، فانه بعد فرض كون كل منهما مشتملاً على الملاك الملزم في نفسه، و انهما من هذه الناحيه على نسبه واحده، فتخصيص الوجوب بأحدهما خاصه دون الآخر لا يمكن، و كذا لا يمكن ان يكون الواجب هو أحدهما لا بعينه، و ذلك لأنه بعد فرض كون الغرض

فى المقام متعدداً لا موجب لأن يكون الواجب واحداً، مع انه خلاف مفروض كلامه (قده).

فالتتبعه على ضوء هاتين الناحيتين قد أصبحت انه لا مناص من الالتزام بما ذكرناه و هو وجوب كل من الفعلين فى نفسه مع قطع النظر عن الآخر غاية الأمر ان إطلاق وجوب كل منهما يقيد بعدم الإتيان بالآخر، و لازم هذا هو ان المكلف إذا ترك كليهما معاً يستحق عقابين: عقاباً على ترك هذا و عقاباً على ترك ذاك، لفرض ان وجوب كل منهما عندئذ فعلى من جهة تحقق شرطه و هو عدم الإتيان بالآخر، و هذا مما لم يلتزم به أحد.

و رابعاً- ان الغرضين المزبورين لا يخلوان من ان يمكن اجتماعهما فى زمان واحد بان تكون المضاده بين وجود أحدهما مترتباً على وجود الآخر لا مطلقاً و ان لا يمكن اجتماعهما فيه أصلاً، فعلى الأول لا بد من الالتزام بإيجاب الشارع الجمع بين الفعلين أو الأفعال فى زمان واحد فيما إذا تمكن المكلف منه. و إلا لفوت عليه الملاك الملزم، و هو قبيح منه. و من الواضح ان هذا خلاف مفروض الكلام فى المسأله، و مخالف لظواهر الأدله، فلا يمكن الالتزام به أصلاً، و على الثانى فلازمه هو ان المكلف إذا أتى بهما معا فى الخارج و فى زمان واحد ان لا يقع شىء منهما على صفة المطلوبيه. إذا وقوع أحدهما على هذه الصفة دون الآخر ترجيح من دون مرجح، و وقوع كليهما على تلك الصفة لا يمكن لوجود المضاده بينهما، مع انه من الواضح البديهي ان المكلف إذا أتى بهما فى زمان واحد يقع أحدهما على صفة المطلوبيه، ضروره انه إذا جمع بين طرفى الواجب التخييرى أو أطرافه و أتى بها دفعه واحده امتثل الواجب و حصل الغرض منه لا محاله، و هذا ظاهر. فالتتبعه قد أصبحت لحد الآن ان ما ذكره من الوجوه لتصوير الواجب التخييرى لا يرجع شىء منها إلى معنى صحيح.



الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ تَحْفَظًا عَلَى ظَوَاهِرِ الْأَدْلَةِ هُوَ أَنَّ الْوَاجِبَ أَحَدَ الْفَعْلَيْنِ أَوْ الْأَفْعَالَ لَا بَعِيْنَهُ، وَتَطْبِيقَهُ عَلَى كُلِّ مِنْهُمَا فِي الْخَارِجِ بِيَدِ الْمَكْلُفِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي مَوَارِدِ الْوَاجِبَاتِ التَّعْيِينِيَّةِ، غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ مَتَّعَ الْوَجُوبَ فِي الْوَاجِبَاتِ التَّعْيِينِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمَتَّاعِلَةَ وَالْجَامِعِ الْحَقِيقِيَّ، وَفِي الْوَاجِبَاتِ التَّخْيِيرِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ الْمُنْتَزِعَةِ وَالْجَامِعِ الْعُنْوَانِيَّ، فَهَذَا هُوَ نَقْطَةُ انْتِطَاقِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا وَتَخْيِيلٍ -أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ تَعَلُّقُ الْأَمْرِ بِالْجَامِعِ الْإِنْتَزَاعِيِّ وَهُوَ عُنْوَانُ أَحَدِهِمَا فِي الْمَقَامِ، ضَرُورُهُ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وَاقِعٌ مَوْضُوعِيٌّ غَيْرُ تَحْقِيقِهِ فِي عَالَمِ الْإِنْتَزَاعِ وَالنَّفْسِ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَدَّى عَنْ أَفْقِ النَّفْسِ إِلَى مَا فِي الْخَارِجِ، وَفِي الْوَاضِحِ أَنْ مِثْلَهُ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَتَّعَلَ بِهَ الْأَمْرِ -خِيَالِ خَاطِئٍ جَدًّا، بِدَاهِهِ أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ أَصْلًا بَلْ تَتَّعَلَقُ بِهِ الصِّفَاتُ الْحَقِيقِيَّةُ كَالْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ وَ مَا شَاكِلَهُمَا، فَمَا ظَنُّكَ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الَّذِي هُوَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ مَحْضٌ، وَقَدْ تَقَدَّمَ مِنْ غَيْرِ مَرَّةٍ مِنْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ سِوَاءَ أَنْ كَانَتْ وَضْعِيَّةً أَوْ تَكْلِيفِيَّةً أَمْوَرًا اِعْتِبَارِيَّةً، وَلَيْسَ لَهَا وَاقِعٌ مَا عَدَا اِعْتِبَارَ الشَّارِعِ، وَفِي الْمَعْلُومِ أَنَّ الْأَمْرَ اِلْعْتِبَارِيَّ، كَمَا يَصِحُّ تَعَلُّقُهُ بِالْجَامِعِ الذَّاتِيِّ كَذَلِكَ يَصِحُّ تَعَلُّقُهُ بِالْجَامِعِ الْإِنْتَزَاعِيِّ، فَلَا مَانِعَ مِنْ اِعْتِبَارِ الشَّارِعِ مَلِكِيَّةً أَحَدَ الْمَالِيْنَ لِلْمَشْتَرِيِّ عِنْدَ قَوْلِ الْبَائِعِ بَعَثَ أَحَدَهُمَا، بَلْ وَقَعَ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ الْمَقْدَسَةِ كَمَا فِي بَابِ الْوَصِيَّةِ، فَأَنَّهُ إِذَا أَوْصَى الْمَيِّتُ بِمَلِكِيَّةِ أَحَدِ الْمَالِيْنَ لِشَخْصٍ بَعْدَ مَوْتِهِ فَلَا مَحَالَةَ أَنْ يَكُونَ مَلِكًا لَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَتَكُونُ وَصِيَّتُهُ بِذَلِكَ نَافِذَةً، وَكَذَا لَا مَانِعَ مِنْ اِعْتِبَارِ الشَّارِعِ أَحَدَ الْفَعْلَيْنِ أَوْ الْأَفْعَالَ فِي ذِمَّةِ الْمَكْلُفِ.

وَعَلَى الْجَمْلَةِ فَلَا شَبَهَ فِي صَحِّهِ تَعَلُّقُ الْأَمْرِ بِالْعُنْوَانِ الْإِنْتَزَاعِيِّ وَهُوَ عُنْوَانُ أَحَدِهِمَا، وَفِي الْمَجْرَدِ أَنَّهُ لَا وَاقِعٌ مَوْضُوعِيٌّ لَهُ لَا يَمْنَعُ عَنْ تَعَلُّقِهِ بِهِ، ضَرُورُهُ أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَتَّعَلَقُ بِوَاقِعِ الشَّيْءِ، بَلْ بِالطَّبِيعِيِّ الْجَامِعِ، وَفِي الْوَاضِحِ جَدًّا أَنَّهُ لَا يَفْرُقُ فِيهِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مَتَّاعِلًا أَوْ غَيْرَ مَتَّاعِلًا أَصْلًا. وَتَخْيِيلٍ -أَنَّ الْجَامِعَ الْإِنْتَزَاعِيَّ

لا يصلح ان يكون متعلقاً للتكليف، ضروره ان التكليف تابع لما فيه المصلحه أو المفسده، و من الواضح جداً انه لا مصلحه فى ذلك المفهوم الانتزاعى، و المصلحه إنما هى فى فعل المكلف الصادر منه فى الخارج، فاذن لا محاله يكون التكليف متعلقاً به لا بالعنوان المزبور. و عليه فلا- بد من الالتزام بأحد الوجوه المزبوره-خاطئ جداً و غير مطابق للواقع، و ذلك لعدم الطريق لنا إلى معرفه سنخ الغرض الداعى إلى إيجاب شىء أو تحريمه، و لا نعلم ما هو سنخه؟ نعم نعلم من امر الشارع بشىء أو نهيه عن آخر ان فى الأول مصلحه تقتضى إيجابه و فى الثانى مفسده تقتضى تحريمه، و لكن لا- نعلم سنخ تلك المصلحه و سنخ تلك المفسده. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه يجب علينا التحفظ على ظواهر الأدله، و تعيين الحكم و متعلقه بها. و من ناحيه ثالثه انا نعلم ان الإتيان بمتعلق الوجوب فى الخارج محصل للمصلحه الداعيه إلى إيجابه، و لا يبقى مجال لها بعده.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هى انه لا- بد من الالتزام بان متعلق الوجوب فى موارد الواجبات التخيرييه هو العنوان الانتزاعى من جهه ظهور الأدله فى ذلك، ضروره ان الظاهر من العطف بكلمه (أو) هو وجوب أحد الفعلين أو الأفعال، و على هدى ذلك نعلم ان الغرض الداعى إلى إيجابه قائم به، لفرض انه لا طريق لنا إلى إحرازه ما عداه، كما انا نعلم بحصول هذا الغرض و تحققه فى الخارج بإتيانه فى ضمن أى من هذين الفعلين أو الأفعال شاء المكلف إتيانه فيه.

و بكلمه أخرى ان المستفاد من الأدله بحسب المتفاهم العرفى هو ان متعلق الوجوب الجامع الانتزاعى، و من الواضح ان مرد ذلك بحسب التحليل العامى إلى عدم دخل شىء من خصوصيه الطرفين أو الأطراف فيه، و لتوضيح ذلك

نأخذ مثالا و هو ما إذا أوجب المولى إطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أو عتق رقبه مؤمنه، كما فى كفاره صوم شهر رمضان، فلا محاله يكون مرد هذا إلى عدم دخل شىء من خصوصياتها فى غرض المولى الداعى إلى الأمر بأحدها لفرض انه يحصل بإتيان كل منها فى الخارج. هذا من جانب. و من جانب آخر المفروض ان الغرض لم يقيم بكل واحد منها و إلا لكان كل منها واجباً تعيينياً و من جانب ثالث ان وجوب أحدها المعين فى الواقع لا يمكن بعد ما كان الجميع فى الوفاء بغرض المولى على نسبه واحده.

و نتيجة ذلك لا- محاله هى وجوب الجامع بين هذه الأمور، و ان الغرض الداعى له يحصل بإتيانه فى ضمن إيجاد أى فرد منها شاء المكلف إيجاده، لو ضوح ان مرد وجوب الجامع بالتحليل إلى عدم دخل شىء من خصوصيات هذه الأمور، و ان الغرض المزبور يترتب على فعل كل منها فى الخارج من دون خصوصيه لهذا و ذاك أصلاً، و هذا امر معقول فى نفسه، بل واقع فى العرف و الشرع، فان غرض المولى إذا تعلق بأحد الفعلين أو الأفعال فلا محاله يأمر بالجامع بينهما و هو أحدهما لا بعينه، مع عدم ملاحظه خصوصيه شىء منها.

و من هنا يظهر ان مرادنا من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعى ليس تعلقه به بما هو موجود فى النفس و لا يتعدى عن أفقها إلى أفق الخارج ضروره انه غير قابل لأن يتعلق به الأمر أصلاً و ان يقوم به الغرض، بل مرادنا من تعلق الأمر به بما هو منطبق على كل واحد من الفعلين أو الأفعال فى الخارج، و يكون تطبيقه على ما فى الخارج بيد المكلف، فله ان يطبق على هذا، و له ان يطبق على ذاك. و لعل منشأ تخيل انه لا يمكن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعى هو تعلقه به على النحو الأول دون الثانى. و قد تحصل من ذلك انه لا مانع من ان يكون المأمور به هو العنوان الانتزاعى على النحو المزبور، لا من ناحيه الأمر

و لا من ناحيه الغرض كما عرفت.

أضف إلى ما ذكرناه انه يمكن تعلق الصفه الحقيقيه بأحد امرين أو أمور فما ظنك بالأمر الاعتباري، و ذلك كما إذا علمنا إجمالاً بعداله أحد شخصين مع احتمال ان يكون الآخر أيضاً عادلاً و لكن كان في الواقع كلاهما عادلاً، ففي مثل ذلك لا تعين للمعلوم بالإجمال حتى في علم الله، ضروره انه لا واقع له غير هذا المفهوم المنتزع، فلا يمكن ان يقال ان المعلوم بالإجمال عداله هذا دون عداله ذاك أو بالعكس لفرض ان نسبه المعلوم بالإجمال إلى كل واحد منهما على حد سواء.

و بكلمه واضحه انا قد ذكرنا في محله انه لا واقع و لا تعين للمعلوم بالإجمال مطلقاً، اما في مثل المثال المزبور فواضح. و اما فيما إذا فرض ان أحدهما عادل في الواقع و علم الله دون الآخر ففي مثل ذلك أيضاً لا تعين له، ضروره ان العلم الإجمالي لم يتعلق بعداله خصوص هذا العادل في الواقع. و إلا لكان علماً تفصيلاً و هذا خلف، بل تعلق بعداله أحدهما. و من الواضح جدا انه ليس لعنوان أحدهما واقع موضوعي و تعين في عالم الخارج. بل هو مفهوم انتزاعي في عالم النفس. و لا يتعدى عن أفق النفس إلى ما في الخارج. و له تعين في ذلك العالم.

لا- في عالم الواقع و الخارج و من المعلوم ان متعلق العلم هو ذلك المفهوم الانتزاعي لا ما ينطبق عليه هذا المفهوم. لفرض انه متعين في الواقع و علم الله و العلم لم يتعلق به. و إلا لكان علماً تفصيلاً لا إجمالياً.

فالتتيجه قد أصبحت من ذلك انه لا مانع من تعلق الصفات الحقيقيه كالعلم و الإراده و ما شاكلهما بالجامع الانتزاعي الذي ليس له واقع ما عدا نفسه فضلاً عن الأمر الاعتباري.

و من هنا يتبين انه لا فرق بين الواجب التعيني و الواجب التخيري إلا في

نقطه واحده، و هي ان متعلق الوجوب في الواجبات التعيينيه الطبيعه المتأصله كالصلاه و الصوم و الحج و ما شاكلها. و في الواجبات التخييره الطبيعه المنتزعه كعنوان أحدهما. و اما من نقاط أخرى فلا- فرق بينهما أصلاً، فكما ان التطبيق في الواجبات التعيينيه بيد المكلف، فكذلك التطبيق في الواجبات التخييره و كما ان متعلق الأمر في الواجبات التعيينيه ليس هو الافراد كذلك متعلق الأمر في الواجبات التخييره.

بقي هنا شيء و هو انه هل يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر أم لا؟ وجهان فذهب بعضهم إلى عدم إمكانه بدعوى انه مع تحقق الأقل في الخارج و حصوله يحصل الغرض، فاذاً يكون الأمر بالأكثر لغواً فلا يصدر من الحكيم.

و قد أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصّ كلامه: لكنه ليس كذلك، فانه إذا فرض ان المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه، بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله و ان كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فان الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مرتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد لا على القصير في ضمنه، و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه، و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان. ان قلت هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حده كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا تخلل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما إذا كان له في ضمنه وجود كتسبيحه في ضمن تسبيحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فان الأقل قد وجد بحده و به يحصل الغرض على الفرض، و معه لا محاله يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب

لا من اجزائه،قلت لا يكاد يختلف الحال بذاك،فانه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر،و إنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام و معه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.و بالجمله إذا كان كل واحد من الأقل و الأكثر بحده مما يترتب عليه الغرض فلا- محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما عقلياً ان كان هناك غرض واحد،و تخييراً شرعياً فيما كان هناك عرضان على ما عرفت.نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الأقل و عدلاً له،بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره مستحبا كان أو غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيداً.

نلخص ما أفاده(قده)في عدة نقاط:

الأولى-انه لا مانع من الالتزام بالتخيير بين الأقل و الأكثر فيما إذا كان كل منهما بحده محصلاً للغرض،و عليه فلا يكون الأقل في ضمن الأ-كثر محصلاً له،و معه لا- مانع من الالتزام بالتخيير بينهما،و بكلمه أخرى ان الغرض إذا كان مترتباً على حصه خاصه من الأقل و هى الحصه التى لا- تكون فى ضمن الأ-كثر (بشرط لا-)لا على الأقل مطلقاً فلا مناص عندئذ من الالتزام بالتخيير بينهما أصلاً،و لا يفرق فى ذلك بين ان يكون للأقل وجود مستقل فى ضمن الأكثر كتسيبته واحده فى ضمن تسيبحات أربع،و ان لا يكون له وجود كذلك كالخط القصير فى ضمن الخط الطويل،و الوجه فيه ما عرفت من ان الغرض إنما يترتب على حصه خاصه من الأقل،و عليه فكما انه لا أثر لوجود الخط القصير فى ضمن الخط الطويل،و لا يكون محصلاً للغرض،فكذلك لا أثر لوجود تسيبته واحده فى ضمن تسيبحات ثلاث،لفرض ان الغرض إنما يترتب عليها فيما إذا لم تكن فى ضمنها لا مطلقاً،و على هذا فلا مناص من الالتزام بالتخيير بينهما.

الثانيه-ان الغرض إذا كان واحد فيكون الواجب هو الجامع بينهما،

لفرض ان المؤثر فى الواحد لا- يكون إلا- الواحد بالسرخ، و حيث ان الغرض واحد على الفرض فالمؤثر فيه لا- بد ان يكون واحدا، لاستحاله تأثير الكثير فى الواحد، و ذلك الواحد هو الجامع بينهما، فاذن لا محاله يكون الواجب هو ذلك الجامع لا غيره، و عليه فىكون التخيير بينهما عقلياً لا شرعياً. و اما إذا كان متعدداً فالتخيير بينهما شرعى كما تقدم.

الثالثه- ان الغرض إذا كان مترتباً على خصوص الأقل من دون دخل للزائد فيه أصلاً فلا يكون الأكثر عدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره سواء أ كان ذلك الغير استحباباً أو غيره.

و لناخذ بدرس هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فهى و ان كانت فى غاية الصحه و المتانه فى نفسها، إلا انها خاطئه بالإضافة إلى مفروض الكلام و هو التخيير بين الأقل و الأكثر، و ذلك لأن ما فرضه صاحب الكفايه (قده) و ان كان تخييراً بينهما صورته، إلا ان من الواضح جداً انه بحسب الواقع و الحقيقه تخيير بين المتباينين و ذلك لفرض ان الماهيه بشرط لا تباين الماهيه بشرط شىء، فإذا فرض ان الأقل مأخوذ بشرط لا- كما هو مفروض كلامه لا محاله يكون مباناً للأكثر المأخوذ بشرط شىء ضروره ان الماهيه بشرط لا تباين الماهيه بشرط شىء، فلا- يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل و الأ- كثر بحسب الواقع و الدقه العقليه، بل هو من التخيير بين المتباينين، و عليه فما فرضه (قده) من التخيير بينهما خارج عن محل الكلام و لا إشكال فى إمكانه بل وقوعه خارجاً فى العرف و الشرع، و محل الكلام إنما هو فيما إذا كان الغرض مترتباً على وجود الأقل مطلقاً أى و لو كان فى ضمن الأكثر، بان يكون مأخوذاً لا بشرط، و من الواضح جداً ان التخيير بينهما فى هذا الفرض غير معقول. ضروره انه كلما تحقق الأقل يحصل به الغرض،

و معه يكون الأمر بالزائد لغواً محضاً.

فالتيجة قد أصبحت مما ذكرناه ان الأقل ان كان مأخوذاً بشرط لا فالتخير بينه و بين الأكثر و ان كان امراً معقولاً، إلا انه بحسب الواقع داخل في كبرى التخير بين المتباينين لا الأقل و الأكثر، كما عرفت و ان كان مأخوذاً لا بشرط فلا يعقل التخير بينه و بين الأكثر، ضروره انه بمجرد تحقق الأقل و لو في ضمن الأكثر يحصل الغرض، و معه لا يبقى مجال للإتيان بالأكثر أصلاً، فاذن جعله في أحد طرفي التخير يصبح لغواً محضاً فلا- يصدر من الحكيم. و على ضوء هذا البيان ان أراد القائل باستحاله التخير بينهما التخير على النحو الأول المذى هو تخيير شكلي بينهما لا واقعي موضوعي، فيرده ما ذكرناه من انه لا شبهه في إمكانه بل وقوعه خارجاً، لما عرفت من انه ليس تخييراً بين الأقل و الأكثر. بل هو تخيير في الحقيقه بين المتباينين. و ان أراد باستحاله التخير بينهما التخير على النحو الثاني فالامر كما ذكره.

و من هنا يظهر ان التخير بين القصر و التمام في الأمكنه الأربعة ليس تخييراً بين الأقل و الأكثر واقعاً و حقيقه، و ان كان كذلك بحسب الشكل، و ذلك لأن صلاه القصر مشروطه شرعاً بالتسليمه في الركعه الثانيه و عدم زياده ركعه أخرى عليها، و صلاه التمام مشروطه شرعاً بالتسليمه في الركعه الرابعه و عدم الاقتصار بها، فهما من هذه الناحيه أى من ناحيه اعتبار الشارع ماهيتان متباينتان، فالتخير بينهما لا محاله يكون من التخير بين امرين متباينين لا الأقل و الأكثر، ضروره ان الأثر لا يترتب على الركعتين مطلقاً و لو كانتا في ضمن أربع ركعات، و انما يترتب عليهما بشرط لا- و هذا واضح. و اما التسيحات الأربع فالمستفاد من الروايات هو وجوب إحداها لا جميعها، فاذن لا يعقل التخير بين الواحده و الثلاث، ضروره ان الغرض مترتب على واحد منها،



فإذا تحققت تحقق الغرض، و معه لا يبقى مجال للإتيان بالبقية أصلاً. نعم.

الإتيان بها مستحب فإذا أتى المكلف بثلاث فقد أتى بواجب و مستحب. و على الجملة فحال التسيبحتين الأخيرتين حال القنوت و بقيه الأذكار المستحبه فى الصلاة و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان التخيير بين الأقل و الأكثر غير معقول و ما نراه من التخيير بينهما فى العرف و الشرع تخيير شكلى لا واقعى موضوعى فان بحسب الواقع ليس التخيير بينهما بل بين امرين متباينين كما مر.

و اما النقطة الثانيه فقد تقدم الكلام فيها و فى النقد عليها بشكل واضح فلا نعيد.

و اما النقطة الثالثه فالامر و ان كان كما أفاده(قده) إلا ان مردها إلى عدم تعقل التخيير بين الأقل و الأكثر على ما ذكرناه، كما هو واضح.

و نتيجة هذا البحث فى عده خطوط:

الأول- ان القول فى المسأله بان الواجب هو ما يختاره المكلف فى مقام الامتثال دون غيره باطل جدا و غير مطابق للواقع قطعاً، و قد دلت على بطلانه وجوه أربعه: (١) انه مخالف لظاهر الدليل. (٢) انه مناف لقاعده الاشتراك فى التكليف (٣) انه يستلزم عدم الوجوب فى الواقع عند عدم اختيار المكلف أحدهما فى مقام الامتثال. (٤) انه إذا لم يكن شىء واجبا حال عدم الامتثال لم يكن واجباً حال الامتثال أيضاً.

الثانى- ان شيخنا المحقق(قده) قد وجه القول بان كل منهما واجب تعييناً. غايه الأمر ان وجوب كل منهما يسقط بإتيان الآخر بتوجيهين:

(١) ان يفرض قيام مصلحه لزوميه بكل منهما. و لأجل ذلك أوجب الشارع الجميع. و لكن مصلحه التسهيل تقتضى جواز ترك كل منهما إلى بدل (٢) ان يفرض ان المصلحه المترتبه على كل منهما و ان كانت واحده بالنوع. إلا ان

الإلزامى من تلك المصلحه وجود واحد و بما ان نسبته إلى الجميع على حد سواء، فلذا أوجب الجميع، و قد ناقشنا فى كلا هذين التوجيهين بشكل واضح و قدمنا ما يدل على عدم صحتها كما سبق.

الثالث- ان ما اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الغرض ان كان واحدا فالواجب هو الجامع بين الفعلين أو الأفعال، و يكون التخيير بينهما عقلياً، و ان كان متعدداً فالواجب هو كل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر لا يمكن المساعدة عليه، فان الفرض الأول يرتكز على ان يكون المقام من صغرى قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير، و قد مرت المناقشه فيه من وجوه:

(١) اختصاص تلك القاعده بالواحد الشخصى و عدم جريانها فى الواحد النوعى. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الغرض فى المقام واحد نوعى لا شخصى فالنتيجه على ضوءهما هى عدم جريان القاعده فى المقام. (٢) ان الدليل أخص من المدعى لعدم تعقل الجامع الذاتى فى جميع موارد الواجبات التخييرية كما سبق. (٣) ان مثل هذا الجامع لا يصلح ان يتعلق به التكليف، لأن متعلقه لا بد ان يكون جامعاً عرفياً. و اما الفرض الثانى فهو يرتكز على ان يكون الغرضان المفروضان متضادين و قد عرفت المناقشه فيه أيضاً من وجوه: (١) انه خلاف ظاهر الدليل. (٢) ان كون الغرضين متضادين مع عدم التضاد بين الفعلين ملحق بأنياب الأغوال. (٣) انه يستلزم استحقاق المكلف عقابين عند ترك الفعلين معاً، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كما سبق.

الرابع- ان الواجب فى موارد الواجبات التخييرية هو أحد الفعلين أو الأفعال، و الوجه فيه هو ان الأدله بمقتضى العطف بكلمه (أو) ظاهره فى ذلك و لا بد من التحفظ على هذا الظهور، الخامس- انه لا مانع من تعلق الأمر بعنوان أحدهما بل قد تقدم انه

لا مانع من تعلق الصفات الحقيقيه به كالعلم و الإراده و ما شاكلهما فضلا عن الأمر الاعتبارى.

السادس-ان الغرض قائم بهذا العنوان الانتزاعى،و لا مانع منه أصلا، و ذلك لفرض انه لا طريق لنا إلى إحرازه فى شىء ما عدا تعلق الأمر به، كما انه لا طريق لنا إلى معرفه سنخه.

السابع-انه لا- فرق بين الواجب التخييرى و الواجب التعيينى إلا- فى نقطه واحده،و هى ان متعلق الوجوب فى الأول الجامع الانتزاعى،و فى الثانى الجامع الذاتى و اما من نقاط آخر فلا فرق بينهما أصلا.

الثامن-ان التخيير بين الأقل و الأكثر غير معقول،و ما نراه من التخيير بين القصر و التمام و ما شاكلهما تخيير شكلى و صورى لا واقعى و حقيقى،فانه بحسب الواقع تخيير بين المتباينين،لفرض ان القصر فى اعتبار الشارع مباين للتمام.فلا يكون التخيير بينهما من التخيير بين الأقل و الأكثر،بل هو من التخيير بين المتباينين..و هكذا.

التاسع-انه لا فرق فى جواز التخيير بين الأقل و الأكثر و امتناعه بين ان يكون للأقل وجود مستقل فى ضمن الأكثر أم لا؟

### الواجب الكفائى

لا يخفى ان الأمر الوارد من قبل الشرع كما انه بحاجه إلى المتعلق، كذلك هو بحاجه إلى الموضوع،فكما انه لا يمكن تحققه و وجوده بدون الأول،فكذلك لا يمكن بدون الثانى،و لا فرق فى ذلك بين وجهه نظر و وجهه نظر آخر،فان حقيقه الأمر سواء أ كانت عباره عن الإراده التشريعيه أم كانت عباره عن الطلب الإنشائى كما هو المشهور أم كانت عباره عن البعث و التحريك كما

عن جماعه أم كانت عبارته عن الأمر الاعتباري النفساني المبرز في الخارج بمبرز ما من صيغته الأمر أو نحوها كما هو المختار عندنا، على جميع هذه التقادير بحاجه إلى الموضوع كحاجته إلى المتعلق. اما على الأول فواضح، و ذلك لأن الإراده لا توجد في أفق النفس بدون المتعلق لأنها من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه فلا- يعقل ان توجد بدونها، فالمتعلق إذا كان فعل نفسه فهي توجب تحريك عضلاته نحوه، و ان كان فعل غيره فلا- محاله يكون المراد منه ذلك الغير، بمعنى ان المولى أراد صدور هذا الفعل منه في الخارج. و اما على الثاني فائضاً كذلك، ضروره ان الطلب كما لا يمكن وجوده بدون المطلوب، كذلك لا يمكن وجوده بدون المطلوب منه، لأنه في الحقيقه نسبه بينهما و هذا واضح.

و اما على الثالث فلان البعث نحو شيء لا يمكن ان يوجد بدون بعث أحد نحوه و التحريك نحو فعل لا يمكن ان يتحقق بدون متحرك، ضروره ان التحريك لا- بد فيه من محرك و متحرك و ما إليه الحركه من دون فرق في ذلك بين ان تكون الحركه حركه خارجيه و ان تكون اعتباريه، كما هو واضح. و اما على الرابع فائضاً الأمر كذلك، لما عرفت من ان معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمبرز.

و من المعلوم انه كما لا- يمكن ان يتحقق في الخارج بدون متعلق، كذلك لا يمكن ان يتحقق بدون فرض وجود المكلف فيه كما هو واضح. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الواجبات الكفائيه تمتاز عن الواجبات العينييه في نقطه. و هي ان المطلوب في الواجبات العينييه يتعدد بتعدد افراد المكلف و ينحل بانحلاله، فيكون لكل مكلف تكليف مستقل فلا يسقط عنه بامثال الآخر.. و هكذا من دون فرق بين ان يكون الفعل في الواقع و مقام الثبوت ملحوظاً على نحو الإطلاق و السرمان أو ملحوظاً على نحو الإطلاق و العموم

البدلى الذى يعبر عنه بصرف الوجود، أو ملحوظاً على نحو الإطلاق و العموم المجموعى، ضروره ان التكليف فى جميع هذه الصور ينحل بانحلال افراد المكلف و يتعدد بتعدددها، فلا فرق بينها من هذه الناحيه أبداً، فالجميع من هذه الجهه على صعيد واحد. نعم فرق بينها من ناحيه أخرى و هى ان التكليف ينحل بانحلال متعلقه أيضاً مع الأول دون الثانى و الثالث. و سيجىء تفصيل ذلك بشكل واضح فى مبحث النواهي إن شاء الله تعالى فلاحظ. و هذا بخلاف الواجبات الكفائيه فان المطلوب فيها واحد و لا يتعدد بتعدد افراد المكلف فى الخارج، و لأجل ذلك وقع الكلام فى تصوير ذلك و انه كيف يعقل ان يكون الفعل الواحد مطلوباً بطلب واحد من الجميع.

و ما قيل أو يمكن ان يقال فى تصويره وجوه:

الأول- ان يقال ان التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله، و لكنه يسقط عنه بفعل غيره لفرض ان الغرض واحد، فإذا حصل فى الخارج فلا محاله يسقط الأمر.

و يرد: أولاً ان هذا خلاف ظواهر الأدله فان الظاهر منها هو ان التكليف متوجه إلى طبيعى المكلف لا إلى فرد واحد منه المعين فى علم الله، كما هو واضح. (و ثانياً) لو كان الأمر كذلك فلا معنى لسقوط الواجب عنه بفعل غيره، فانه على خلاف القاعده فيحتاج إلى دليل و إذا لم يكن دليل فمقتضى لقاعده عدم السقوط. و دعوى ان الدليل فى المقام موجود لفرض ان التكليف يسقط بإتيان بعض افراد المكلف و ان كانت صحيحه من هذه الناحيه، إلا انه من المعلوم ان ذلك من ناحيه ان التكليف متوجه إليه و يعمه، و لذا يستحق الثواب عليه لا من ناحيه انه يوجب سقوط التكليف عن غيره كما هو ظاهر.

(و ثالثاً) ان مثل هذا التكليف غير معقول، و ذلك لأن المفروض ان توجه هذا

التكليف إلى كل واحد من افراد المكلف غير معلوم فيكون كل منها شاكاً في ذلك، ومع لا مانع من الرجوع إلى البراءة عنه عقلاً و شرعاً. لفرض ان الشك في أصل ثبوت التكليف و هذا هو القدر المتيقن من موارد جريان البراءة. و على هذا فلا يمكن ان يصل هذا التكليف إلى المكلف أصلاً، لما ذكرناه من ان وصول التكليف يتوقف على وصول الكبرى و الصغرى له معاً، و المفروض في المقام ان الصغرى غير واصله، ضروره ان من كان مكلفاً بهذا التكليف في الواقع غير معلوم و انه من هو؟ و من الطبيعي ان جعل تكليف غير قابل للوصول إلى المكلف أصلاً لغو محض فلا يترتب عليه أى أثر، و من المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم مستحيل، فاذن يستحيل ان يكون موضوعه هو الواحد المعين عند الله كما انه لا يمكن ان يكون موضوعه هو الواحد المعين مطلقاً حتى عند المكلفين، و ذلك لأنه مضافاً إلى كونه مفروض العدم هنا يلزم التخصيص بلا مخصص و الترجيح من غير مرجح، فان نسبه ذلك الغرض الواحد إلى جميع المكلفين على صعيد واحد، و عليه فتخصيص الواحد المعين منهم بتحصيله لا محاله يكون بلا مخصص.

الثانى- ان يقال: التكليف فى الواجبات الكفائيه متوجه إلى مجموع آحاد المكلفين من حيث المجموع بدعوى انه كما يمكن تعلق تكليف واحد شخصى بالمركب من الأمور الوجوديه و العدميه على نحو العموم المجموعى إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، كذلك يمكن تعلقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى.

و يرد على ذلك أولاً- ان لازم هذا هو عدم حصول الغرض و عدم سقوط التكليف بفعل البعض، لفرض ان الفعل مطلوب من مجموع المكلف على نحو العموم المجموعى، و الغرض مترتب على صدوره من مجموعهم على نحو الاشتراك

و عليه فمن الطبيعي انه لا يسقط بفعل البعض و لا يحصل الغرض به، و هذا ضرورى الفساد و لن يتوهم أحد و لا يتوهم ذلك. (و ثانياً) ان هذا لو تم فانما يتم فيما إذا كان التكليف متوجهاً إلى صرف وجود مجموع افراد المكلف الصادق على القليل و الكثير دون مجموع أفراده المتمكنين من الإتيان به ضروره ان بعض الواجبات الكفائية غير قابل لأن يصدر من المجموع فاذن كيف يمكن توجيه التكليف به إلى المجموع، و على كل فهذا الوجه واضح الفساد.

الثالث- ان يقال ان التكليف به متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقى فيكون واجباً على كل واحد منهم على نحو السريان، غاية الأمر ان وجوبه على كل مشروط بترك الآخر.

و يردده مضافاً إلى انه بعيد في نفسه. فان الالتزام بوجوبه أولاً- و اشتراطه بالترك ثانياً تبعيد للمسافه فلا- يمكن استفادته من الأدله، ان الشرط لو كان هو الترك في الجملة فلازمه هو ان المكلف لو ترك في برهه من الزمان و لو بمقدار دقيقه واحده فقد حصل الشرط و تحقق، و من المعلوم انه إذا تحقق يجب على جميع المكلفين عيناً. و هذا خلف. و لو كان الشرط هو الترك المطلق فلازمه هو انه لو أتى به جميع المكلف لم يحصل الشرط- و هو الترك المطلق- و إذا لم يحصل فلا- وجوب لانتفائه بانتفاء شرطه على الفرض، فاذن لا معنى للامثال و حصول الغرض. ضروره انه على هذا الفرض لا وجوب في البين ليكون الإتيان بمتعلقه امثالاً- و موجباً لحصول الغرض في الخارج، على انه لا- مقتضى لذلك و الوجه فيه هو ان الغرض بما انه واحد و قائم بصرف وجود الواجب في الخارج فلا بد ان يكون الخطاب أيضاً لذلك، و إلا لكان بلا داع و غرض.

و هو محال.

نعم لو كانت هناك أغراض متعدده بعدد افعال المكلفين. و لم يمكن الجمع

بينها و استيفائها معاً لتضادها. فعندئذ لا- محاله يكون التكليف بكل منهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر على نحو الترتب، و قد ذكرنا فى بحث الضدان الترتب كما يمكن بين الحكمين فى مقام الفعلية و الامتثال، كذلك يمكن بين الحكمين فى مقام الجعل و التشريع، فلا مانع من ان يكون جعل الحكم لأحد الأمرين مترتباً على عدم الإتيان بالآخر.

و غير خفى ان هذا مجرد فرض لا واقع له أصلاً اما أولاً فلان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان المفروض فى محل الكلام هو ما إذا كان الغرض واحداً بالذات، و فرض تعدد الغرض بتعدد افعال المكلفين فرض خارج عن مفروض الكلام. و اما (ثانياً) فلان فرض التضاد بين الملاكات مع عدم التضاد بين الأفعال يكاد يلحق بأنياب الأغوال، بداهه انه لا واقع لهذا الفرض أصلاً، على انه لو كان له واقع فلا- طريق لنا إلى إحراز تضادها و عدم إمكان الجمع بينها مع عدم التضاد بين الأفعال. و اما (ثالثاً) فلان فرض تعدد الغرض انما يمكن فيما إذا كان الواجب متعدداً خارجاً، و اما إذا كان الواجب واحداً كما هو المفروض فى المقام كدفن الميت و كفنه و غسله و صلواته و نحو ذلك فلا معنى لأن تترتب عليه أغراض متعددة، فلا محاله يكون المترتب عليه غرضاً واحداً، بداهه انه لا- يعقل ان يكون المترتب على واجب واحد عرضيين أو أغراض كما هو واضح فالنتيجة ان هذا الوجه أيضاً فاسد.

الرابع- ان يكون التكليف متوجهاً إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود، و هذا الوجه هو الصحيح، بيان ذلك هو ان غرض المولى كما يتعلق تاره بصرف وجود الطبيعه و أخرى بمطلق وجودها، كذلك يتعلق تاره بصدوره عن جميع المكلفين و أخرى بصدوره عن صرف وجودهم، فعلى الأول الواجب عينى فلا يسقط عن بعض بفعل بعض آخر.. و هكذا، و على الثانى



فالواجب كفاثى بمعنى انه واجب على أحد المكلفين لا- بعينه المنطبق على كل واحد واحد منهم، و يسقط بفعل بعض عن الباقي، و هذا واقع فى العرف و الشرع، و لا مانع منه أصلاً، اما فى العرف فلأنه لا مانع من ان يأمر المولى أحد عبده أو خدامه بإيجاد فعل ما فى الخارج من دون ان يتعلق غرضه بصدور هذا الفعل من خصوص هذا و ذاك، و لذا أى واحد منهم أتى به و أوجده فقد حصل الغرض و سقط الأمر لا محاله كما إذا امر أحدهم بإتيان ماء مثلاً ليشربه، فانه من المعلوم ان أى واحد منهم قام به فقد و فى بغرض المولى. و اما فى الشرع فائضاً كذلك، ضروره انه لا مانع من ان يأمر الشارع المكلفين بإيجاد فعل فى الخارج كدفن الميت-مثلاً- أو كفته أو ما شاكل ذلك من دون ان يتعلق غرضه بصدوره عن خصوص واحد منهم، بل المطلوب وجوده فى الخارج من أى واحد منهم كان، فان نسبه ذلك الغرض الواحد إلى كل من المكلفين على السويه، فعندئذ تخصيص الواحد المعين منهم بتحصيل ذلك الغرض خارجاً بلا مخصص و مرجح، و تخصيص المجموع منهم بتحصيل ذلك مع انه بلا مقتض و موجب باطل بالضروره، كما عرفت، و تخصيص الجميع بذلك على نحو العموم الاستغراقى أيضاً بلا مقتض و موجب، إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فوجب تحصيله على الجميع لا محاله يكون بلا مقتض و سبب، فاذن يتعين وجوبه على الواحد لا- بعينه المعبر عنه بصرف الوجود، و يترتب على ذلك انه لو أتى به بعض فقد حصل الغرض لا- محاله و سقط الأمر، لفرض ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود و لو أتى به جميعهم، كما إذا صلوا على الميت-مثلاً- دفعه واحده كان الجميع مستحقاً للثواب، لفرض ان صرف الوجود فى هذا الفرض يتحقق بوجود الجميع دون خصوص وجود هذا أو ذاك، و اما لو تركه الجميع لكان كل منهم مستحقاً للعقاب، فان صرف الوجود يصدق على وجود كل منهم من ناحيه

والمفروض ان كلا منهم قادر على إتيانه من ناحيه أخرى.

فالنتيجه هي ان الواجب الكفائي ثابت في اعتبار الشارع على ذمه واحد من المكلفين لا بعينه الصادق على هذا و ذاك نظير ما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من ان الواجب أحدهما لا- بعينه المنطبق على هذا الفرد أو ذاك لا- خصوص أحدهما المعين، فلا- فرق بين الواجب التخييري و الواجب الكفائي إلا- من ناحيه ان الواحد لا بعينه في الواجب التخييري متعلق بالحكم و في الواجب الكفائي موضوعه.

بقي هنا فرع ذكره شيخنا الأستاذ(قده) هو انه إذا فرضنا شخصين فاقدى الماء فتيما، ثم بعد ذلك وجدا ماء لا يكفي إلا لوضوء أحدهما فهل يبطل تيمم كل منهما أو لا يبطل شىء منهما أو يبطل واحد منهما لا بعينه دون الآخر وجوه قد اختار(قده) الوجه الأول، و أفاد في وجه ذلك ان في المقام أموراً ثلاثه:

(الأول) الأمر بالوضوء. (الثاني) الأمر بالحيازه. (الثالث) القدره على الحيازه، لا إشكال في ان وجوب الوضوء مترتب على الحيازه الخارجيه و كون الماء في تصرف المكلف، ليصدق عليه انه واجد له فعلاً، و اما وجوب الحيازه على كل منهما فمشروط بعدم سبق الآخر و حيازته، و إلا فلا وجوب، كما هو واضح و على هذا فلا يمكن وجوب الوضوء على كل منهما فعلاً، لفرض ان الماء لا- يكفي إلا- لوضوء أحدهما، و لكن بطلان تيممها لا يترتب على وجوب الوضوء لهما فعلاً، بل هو مترتب على تمكن المكلف من استعمال الماء و قدرته عليه عقلاً و شرعاً، و المفروض ان القدره على الحيازه بالإضافة إلى كليهما موجوده فعلاً، ضروره ان كلا منهما متمكن فعلاً من حيازته هذا الماء في نفسه مع قطع النظر عن الآخر، و عدم كفايه الماء إلا لوضوء واحد إنما يكون منشأ لوقوع التزاحم بين فعليه حيازه هذا و ذاك خارجاً لا بين القدره على الحيازه، لما عرفت من انها

فعلية بالإضافة إلى كليهما معاً من دون أى تنافى فى البين.

و على الجملة فيما ان بطلان التيمم فى الآيه المباركه أو نحوها منوط بوجودان الماء و قد ذكرنا ان المراد منه القدره على استعماله عقلاً و شرعاً فلا محاله يبطل تيمم كل منهما، لفرض انه واجد للماء و متمكن من استعماله كذلك، و هذا لا ينافى وقوع التزاحم بين الخطابين فى ناحيه الوضوء خارجاً و ذلك لفرض ان يتمم كل مكلف مشروط بعدم الوجدان، فإذا كان واجداً و قادراً على الاستعمال لا- محاله يفسد تيممه، و لا- فرق فيه بين وقوع التزاحم بين الخطابين فى ناحيه الوضوء و عدم وقوعه أصلاً، كما هو واضح.

و لتأخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده) و هى ان هذين الشخصين لا يخلوان من ان يتسابقا إلى أخذ هذا الماء المفروض وجوده أم لا- فعلى الأول ان كان كل منهما مانعاً عن الآخر، كما إذا فرض كون قوه أحدهما مساويه لقوه الآخر فتقع الممانعه بينهما و المزاحمه إلى ان يضيق الوقت فلا- يتمكن واحد منهما من الوصول إلى الماء، فعندئذ لا وجه لبطلان تيممها أصلاً و لا لبطلان تيمم أحدهما، لفرض عدم تمكنهما من استعمال الماء، و إذا كان أحدهما أقوى من الآخر فالباطل هو تيمم الأقوى دون الآخر، اما بطلان تيمم الأقوى، لفرض انه واجد للماء فعلاً، و اما عدم بطلان تيمم الآخر، فلكشف ذلك عن عدم قدرته على الوضوء أو الغسل و انه باق على ما كان عليه من عدم الوجدان، و على الثانى فيبطل كلا التيممين معاً، و الوجه فى ذلك هو ان كلا منهما قادر على حيازه هذا الماء و استعماله فى الوضوء أو الغسل من دون مانع من الآخر، لفرض عدم تسابقهما إلى أخذه و حيازته و لو لأجل عدم المبالاه بالدين، و عليه فيصدق على كل منهما انه واجد للماء و متمكن من استعماله عقلاً و شرعاً، و معه لا محاله يبطل كلا التيممين معاً، و قد ذكرنا فى محله ان وجوب الوضوء و بطلان التيمم فى الآيه المباركه مترتبان

على وجدان الماء، فإذا كان المكلف واجداً له وجب الوضوء و بطل تيممه و إلا فلا، و هذا واضح، و لكن العجب من شيخنا الأستاذ (قده) كيف فصل بين بطلان التيمم و عدم وجوب الوضوء مع ان وجوب الوضوء لا- ينفك عن بطلان التيمم كما هو مقتضى الآيه الكريمه، كما انه لا وجه لما ذكره (قده) من بطلان تيمم كليهما معاً لما عرفت من انه لا بد من التفصيل فى ذلك.

و نتيجة هذا البحث عدة نقاط:

الأول- ان الأمر كما انه لا يمكن تحقيقه بدون متعلق كذلك لا يمكن تحقيقه بدون موضوع على جميع المذاهب و الآراء.

الثانيه- انه كما يمكن لحاظ متعلق الحكم تاره على نحو العموم الاستغراقى و أخرى على نحو العموم المجموعى، و ثالثاً على نحو صرف الوجود يمكن لحاظ الموضوع أيضاً كذلك بان يلحظ تاره على نحو العموم الاستغراقى، و أخرى على نحو العموم المجموعى، و ثالثاً على نحو صرف الوجود.

الثالثه- ان الواجب الكفائى ثابت على ذمه أحد المكلفين لا بعينه الذى عبر عنه بصرف الوجود لا على ذمه جميع المكلفين و لا على ذمه مجموعهم و لا على ذمه الواحد المعين كما عرفت.

الرابعه- ان فرض تعدد الملاك فرض خارج عن محل الكلام، مع انه لا شاهد عليه أصلاً كما مر.

الخامسه- ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من بطلان تيمم شخصين كانا فاقدى الماء، ثم وجدا ماء لا يكفى إلا لوضوء أحدهما فحسب مطلقاً لا وجه له أصلاً كما سبق، كما انه لا أصل لما ذكره (قده) من التفصيل بين بطلان التيمم و عدم وجوب الوضوء.

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان خاص و عدم تحديده به إلى موقت و غير موقت، و ينقسم الموقت باعتبار زياده الزمان المحدد له على الزمان الوافى بإتيان الواجب فيه و عدم زيادته عليه إلى موسع و مضيق، و الأول كالصلوات اليوميه، فان وقتها زائد على زمان فعلها فيتمكن المكلف من الإتيان بها فى وقتها مرات عديده كما هو واضح، و الثانى كصوم شهر رمضان أو نحوه، فان الزمان المحدد له مساو لزمان الإتيان به بحيث يقع كل جزء منه فى جزء من ذلك الزمان بلا زياده و نقيصه.

قد يشكل فى إمكان الواجب الموسع تاره، و فى المضيق أخرى، اما فى الأول فبدعوى انه يستلزم جواز ترك الواجب فى أول الوقت و هو ينافى وجوبه كيف فان الواجب ما لا يجوز تركه، فإذا فرض انه واجب فى أول الوقت كيف يجوز تركه.

و غير خفى ما فيه من المغالطه، و ذلك لأن الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى المعرى عنه جميع خصوصيات الافراد من العرضيه و الطوليه، و الواجب على المكلف هو الإتيان بهذا الجامع بين هذين الحدين لا فى كل آن و وقت، ليكون تركه أول الوقت تركا للواجب و لو أتى به فى آخر الوقت، بل تركه فيه ترك لفرده و هو ليس بواجب على الفرض، و لذا لو ترك المكلف الصلاه فى أول الوقت و أتى بها فى آخر الوقت فلا يقال انه ترك الواجب، و قد تقدم نظير هذا الإشكال فى الواجب التخييرى أيضاً فيما إذا فرض ان كل واحد من الفعلين واجب فكيف يجوز تركه مع الإتيان بالآخر، مع انه لا يجوز ترك الواجب، و قد

أجبنا عنه بعين هذا الجواب، وقلنا بان الواجب هو الجامع بينهما لا خصوص هذا و ذاك، فاذن لو أتى المكلف بأحدهما و ترك الآخر فلا يكون تاركاً للواجب.

و على الجملة فلا- فرق بين الافراد العرضيه و الطوليه من هذه الناحيه أصلاً، فكما ان الواجب هو الجامع بين الافراد العرضيه، فكذلك هو الجامع بين الافراد الطوليه، فكما ان المكلف مخير فى تطبيقه على أى فرد من افراده العرضيه، فكذلك هو مخير فى تطبيقه على أى فرد من افراده الطوليه، و لا يكون تركه فى ضمن فرد، و الإتيان به ضمن فرد آخر تركاً للواجب من دون فرق فى ذلك بين الافراد العرضيه و الطوليه أصلاً، فاذن لا وجه لهذا الإشكال أبداً. و اما فى الثانى و هو الإشكال فى إمكان وجود المضيق فبدعوى ان الانبعاث لا بد و ان يتأخر عن البعث و لو انا ما، و عليه فلا بد من فرض زمان يسع البعث و الانبعاث معاً أعنى الوجوب و فعل الواجب و لا يزم ذلك هو زياده زمان الوجوب على زمان الواجب- مثلاً- إذا فرض تحقق وجوب الصوم حين الفجر فلا بد و ان يتأخر الانبعاث عنه آناً ما و هو خلاف المطلوب ضروره ان لازم ذلك هو خلو بعض الآتات من الواجب، و إذا فرض تحقق وجوب الصوم قبل الفجر يلزم تقدم المشروط على الشرط و هو محال، و عليه فلا- بد من الالتزام بعدم اشتراطه بدخول الفجر لئلا يلزم تقدم المعلول على علته، و لازم ذلك هو عدم إمكان وجود الواجب المضيق.

و يرد على ذلك أولاً ان الملاك فى كون الواجب مضيقاً هو ما كان الزمان المحدد له وقتاً مساوياً لزمان الإتيان بالواجب بحيث يقع كل جزء منه فى جزء من ذلك الزمان بلا زياده و نقيصه، و اما كون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب أو مساوياً له فهو أجنبي عما هو الملاك فى كون الواجب مضيقاً، و من هنا لا شبهه فى تصوير الواجب المضيق و الموسع على القول بالواجب المعلق، مع ان

زمان الوجوب فيه أوسع من زمان الواجب، ولن يتوهم أحد ولا يتوهم انه لا يتصور المضيق على هذه النظرية كما هو واضح. و  
ثانياً ان تأخر الانبعاث عن البعث ليس بالزمان ليلزم المحذور المزبور، بل هو بالرتبه كما لا يخفى. نعم العلم بالحكم و ان كان  
غالباً متقدماً على حدوثه أى حدوث الحكم زماناً، إلا انه ليس مما لا بد منه، بدهاه ان توقف الانبعاث عند تحقق موضوع البعث  
كالفجر فى المثل المزبور-مثلا-على العلم به أى بالبعث رتبى، و ليس زمانياً كما هو واضح كتقدم العلم بالموضوع على العلم  
بالحكم.

ثم ان مقتضى القاعده هل هو وجوب الإتيان بالموقت فى خارج الوقت إذا فات فى الوقت اختياراً أو لعذر أم لا مع قطع النظر  
عن الدليل الخاص الدال على ذلك كما فى الصلاه و الصوم، هذه هى المسأله المعروفه بين الأصحاب قديماً و حديثاً فى أن  
القضاء تابع للأداء أو هو بأمر جديد فيها وجوه بل أقوال: الأول وجوب الإتيان به مطلقاً. الثانى عدم وجوبه كذلك. الثالث التفصيل  
بين ما إذا كانت القرينه على التقييد متصله و ما إذا كانت منفصله، فعلى الأول ان كانت القرينه بصوره قضيه شرطيه فتدل على  
عدم وجوب إتيانه فى خارج الوقت بناء على ما هو المشهور من دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، و اما إذا كانت بصوره قضيه  
وصفيه فدلالته على ذلك تبينان على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم و عدم دلالتها عليه. و على الثانى (و هو كون القرينه  
منفصله) فلا تمنع عن إطلاق الدليل الأول الدال على وجوبه مطلقاً فى الوقت و فى خارجه، ضروره ان القرينه المنفصله لا توجب  
انقلاب ظهور الدليل الأول فى الإطلاق إلى التقييد، بل غايه ما فى الباب انها تدل على كونه مطلوباً فى الوقت أيضاً، فاذن النتيجة  
فى المقام هى تعدد المطلوب بمعنى كون الفعل مطلوباً فى الوقت لأجل دلالة هذه القرينه المنفصله و مطلوباً فى خارجه لأجل  
إطلاق الدليل الأول، و عليه فإذا لم يأتى المكلف

به فى الوقت فعليه ان يأتى به فى خارج الوقت، و هذا معنى تبعيه القضاء للأداء.

و لنأخذ بالنقد على هذا التفصيل و ملخصه: هو انه لا- فرق فيما نحن فيه بين القرينه المتصله و المنفصله، بيان ذلك ان القرينه المتصله كما هى تدل على التقييد و على كون مراد المولى هو المقيد بهذا الزمان، كذلك القرينه المنفصله، فانها تدل على تقييد إطلاق دليل المأمور به و كون المراد هو المقيد من الأول، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى، و هى ان القرينه المتصله مانعه عن ظهور الدليل فى الإطلاق، و معها لا ينعقد له ظهور، و القرينه المنفصله مانعه عن حجيه ظهوره فى الإطلاق دون أصله، و لكن من المعلوم ان مجرد هذا لا يوجب التفاوت بينهما فى مفروض الكلام، ضروره انه لا يجوز التمسك بالإطلاق بعد سقوطه عن الحجيه و الاعتبار، سواء أ كان سقوطه عنها بسقوط موضوعها و هو الظهور، كما إذا كانت القرينه متصله أم كان سقوطه عنها فحسب من دون سقوط موضوعها. كما إذا كانت القرينه منفصله، فالجامع بينهما هو انه لا يجوز التمسك بهذا الإطلاق.

و على الجملة فالقرينه المنفصله و ان لم تضر بظهور المطلق فى الإطلاق إلا- انها مضره بحجيتها، فلا- يكون هذا الظهور حججه معها، لفرض انها تكشف عن ان مراد المولى هو المقيد من الأول، فاذا لا- أثر لهذا الإطلاق أصلاً. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى انها لا تدل على انه مطلوب فى الوقت بنحو كمال المطلوب، ليكون من قبيل الواجب فى الواجب، و إلا لانسد باب حمل المطلق على المقيد فى تمام موارد القيود الثابته بقرينه منفصله، سواء أ كانت زماناً أو زمانيه، إذ على هذا لا بد من الالتزام بتعدد التكليف و ان التكليف المتعلق بالمقيد غير التكليف المتعلق بالمطلق، غايه الأمر ان المقيد أكمل الافراد، مثلاً- الأمر المتعلق بالصلاه مع الطهاره المائيه أو مع طهاره البدن أو اللباس أو مستقبلاً إلى القبله أو ما شاكل



ذلك غير الأمر المتعلق بها على إطلاقها، و عليه فلو أتى بالصلاه مثلاً فاقده لهذه القيود فقد أتى بالواجب و ان ترك واجباً آخر و هو الصلاه المقيده بهذه القيود، و من المعلوم ان فساد هذا من الواضحات الأولويه عند الفقهاء، و لن يتوهم ذلك في تلك القيود، و من الطبيعي انه لا فرق بين كون القيد زماناً أو زمانياً من هذه الناحيه أصلاً، و لذا لو ورد أعتق رقبه مطلقاً و ورد في دليل آخر أعتق رقبه مؤمنه لا يتأمل أحد في حمل الأول على الثاني و ان مراد المولى هو المقيد دون المطلق، و لأجل ذلك لا يجزى الإتيان به، و كيف كان فلا شبهه في ان ما دل على تقييد الواجب بوقت خاص كالصلاه أو نحوها لا محاله يوجب تقييد إطلاق الدليل الأول و ينكشف عن ان مراد المولى هو المقيد بهذا الوقت دون المطلق و لا فرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التوقيت متصلاً أو منفصلاً و هذا واضح فالنتيجه انه لا فرق بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله، فكما ان الأولى تدل على تقييد الأمر الأول و ان مراد المولى هو الأمر بالصلاه-مثلاً-في هذا الوقت لا مطلقاً، فكذلك الثانيه تدل على ذلك، فاذن ليس هنا أمر آخر متعلق بالصلاه على إطلاقها، ليكون باقياً بعد عدم الإتيان بها في الوقت على الفرض.

و لصاحب الكفايه(قده) في المقام تفصيل آخر و إليك نصّ كلامه. ثم انه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به. نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاق ثبوت وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت، و كون التقييد بحسب تمام المطلوب لا- أصله. و بالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل و لو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة و ان لم يكن بتمام المطلوب، إلا انه لا بد في إثبات انه

بهذا النحو من الأدله، ولا يكفى الدليل على الوقت إلا فيما عرفت، ومع عدم الدلاله فقضيه أصاله البراءه عدم وجوبها فى خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً.

توضيح ما أفاده (قده) هو ان التقييد بالوقت لا يخلو من ان يكون بدليل متصل أو منفصل و لا ثالث لهما، اما على الأول (و هو ما إذا كان التقييد بدليل متصل) فلا- يدل الأمر بالموقت على وجوب الإتيان به فى خارج الوقت، إذ على هذا يكون الواجب هو حصه خاصه من طبعى الفعل و هى الحصه الواقعه فى هذا الوقت الخاصّ، و عليه فإذا لم يأت به المكلف فى ذلك الوقت فلا دليل على وجوب الإتيان به فى خارجه، و هذا واضح، و اما على الثانى (و هو ما إذا كان التقييد بدليل منفصل) فلا يخلو من ان يكون له إطلاق بالإضافة إلى حالتى الاختيار و عدمه أولاً- إطلاق له، فعلى الأول لا- يدل على وجوب الإتيان به فى خارج الوقت، لفرض ان ما دل على تقييده بزمان خاص و وقت مخصوص مطلق و بإطلاقه يشمل حال تمكن المكلف من الإتيان به فى الوقت و عدم تمكنه منه، و لازم هذا لا محاله سقوط الواجب عنه عند مضى الوقت، و عدم ما يدل على وجوبه فى خارج الوقت، و لا فرق فى ذلك بين ان يكون للدليل الأول إطلاق بالإضافة إلى الوقت و خارجه أم لم يكن له إطلاق، كما لو كان الدليل الدال عليه لبياً من إجماع أو نحوه أو كان لفظياً، و لكنه لا- يكون فى مقام البيان من هذه الناحيه، و الوجه فى ذلك واضح على كلا التقديرين، اما على تقدير عدم الإطلاق له فالامر ظاهر إذ لا إطلاق له ليمسك به، فاذن المحكم هو إطلاق الدليل المقيد، و اما على تقدير ان يكون له إطلاق فلما ذكرناه غير مره من ان ظهور القرينه فى الإطلاق يتقدم على ظهور ذى القرينه فيه فلا تعارض بينهما بنظر العرف أصلاً، و على الثانى (و هو ما إذا لم يكن له إطلاق بالإضافة

إلى كلتا الحالتين) فالمقدار المتيقن من دلالاته هو تقييد الأمر الأول بخصوص حال الاختيار و التمكن لا مطلقاً، بداهه انه لا يدل على أزيد من ذلك، لفرض عدم الإطلاق له، و عليه فلا بد من النظر إلى الدليل الأول هل يكون له إطلاق أم لا؟ فان كان له إطلاق فلا مانع من الأخذ به لإثبات وجوب الإتيان به في خارج الوقت.

و بكلمه أخرى ان مقتضى إطلاق الدليل الأول هو وجوب الإتيان بهذا الفعل كالصلاه مثلا أو نحوها مطلقاً أى في الوقت و خارجه، و لكن الدليل قد دل على تقييده بالوقت في خصوص حال الاختيار، و من الطبيعي انه لا بد من الأخذ بمقدار دلاله الدليل، و بما ان مقدار دلالاته هو تقييده بخصوص حال الاختيار و التمكن من الإتيان به في الوقت فلا مانع من التمسك بإطلاقه عند عدم التمكن من ذلك لإثبات وجوبه في خارج الوقت، ضروره انه لا وجه لرفع اليد عن إطلاقه من هذه الناحيه أصلاً، كما هو واضح.

ثم ان هذا الكلام لا تختص بالتقييد بالوقت خاصه، بل يعم جميع القيود المأخوذه في الواجب بدليل منفصل، فان ما دل على اعتبار تلك القيود لا يخلو من ان يكون له إطلاق بالإضافة إلى حالتى الاختيار و عدمه أو لا يكون له إطلاق كذلك، و الأول كالطهاره-مثلاً- فان ما دل على اعتبارها في الصلاه و اشتراطها بها كقوله عليه السلام «لا صلاه إلا بطهور» و نحوه مطلق و بإطلاقه يشمل صورته تمكن المكلف من الإتيان بالصلاه معها و عدم تمكنه من ذلك، و على هذا فمقتضى القاعده سقوط الأمر بالصلاه عند عدم تمكن المكلف من الإتيان بها معها، بل قد ذكرنا ان الطهاره من الحدث مقومه لها، و لذا ورد في بعض الروايات انها ثلث الصلاه، و من هنا قوينا سقوط الصلاه عن فاقد الطهورين و عدم وجوبها عليه، و لا يفرق في ذلك بين ان يكون للدليل الأول أيضاً إطلاقاً أولاً، و ذلك

لأن إطلاق دليل المقيد حاكم على إطلاق دليل المطلق فيقدم عليه، كما هو واضح، والثاني كالمطمأنينه-مثلا-و ما شاكل ذلك، فان ما دل على اعتبارها في الصلاة لا إطلاق له بالإضافة إلى حاله عدم تمكن المكلف من الإتيان بها معها، وذلك لأن الدليل على اعتبارها هو الإجماع، ومن المعلوم ان القدر المتيقن منه هو تحققه و ثبوته في حال تمكن المكلف من ذلك لا مطلقاً، كما هو ظاهر و عليه فلا بد من أن ننظر إلى دليل الواجب، فان كان له إطلاق فنأخذ به و نقتصر في تقييده بالمقدار المتيقن و هو صورته تمكن المكلف من الإتيان به لا مطلقاً. و لازم هذا هو لزوم الإتيان به فاقداً لهذا القيد، لعدم الدليل على تقييده به في هذا الحال، و معه لا مانع من التمسك بإطلاقه لإثبات وجوبه فاقداً له و هذا الذي ذكرناه لا يختص بباب دون باب، بل يعم جميع أبواب الواجبات من العبادات نحوها. و خلاصه ما ذكرناه هي انه لا فرق بين كون القيد زماناً و زمانياً من هذه الناحية أصلاً كما هو واضح، هذا ما أفاده(قده) مع توضيح مني.

و الإنصاف انه في غاية الصحة و المتانة و لا مناص من الالتزام به. نعم بعض عبارته لا تخلو عن مناقشه و هو قوله(قده) و بالجمله التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلك يكون بنحو تعدد المطلوب... إلخ. و ذلك لما عرفت من ان الدليل الدال على التقييد ظاهر في تقييد الواجب من الأول سواء أ كان الدليل الدال عليه متصلاً أم كان منفصلاً فلا فرق بين المتصل و المنفصل من هذه الناحية أصلاً، و اما دلالة على كمال المطلوب في الوقت فهو يحتاج إلى عناية زائده، و إلا فهو في نفسه ظاهر في تقييد أصل المطلوب لا كماله، و من هنا لم يتوهم أحد و لا يتوهم ذلك في بقيه القيود بان يكون أصل الصلاة-مثلا- مطلوباً على الإطلاق و تقييدها بهذه القيود مطلوباً آخر على نحو كمال المطلوب

كيف فان لازم ذلك هو جواز الإتيان بالصلاه فاعده لتلك القيود اختياراً و هذا كما ترى. و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان الدليل المقيّد ظاهر في تقييد دليل الواجب من الابتداء، و يدل على ان مراد المولى بحسب اللب و الواقع هو المقيّد دون المطلق، و لا يفرق في ذلك بين كون الدليل الدال على التقييد متصلاً أو منفصلاً و كون القيد زماناً أو زمانياً، غاية الأمر إذا كان منفصلاً و لم يكن له إطلاق و كان لدليل الواجب إطلاق فيدل على تقييده بحال دون آخر و بزمان دون زمان آخر و هكذا.

فالتتبعه في المقام هي ان مقتضى القاعده سقوط الأمر عن الموقت بانقضاء وقته و عدم وجوب الإتيان به في خارج الوقت إلا فيما قامت قرينه على ذلك.

ثم ان فيما ثبت فيه القضاء لو ترك المكلف الواجب في الوقت فان أحرزنا ذلك وجداناً أو تعبداً بأصل أو أماره، فلا إشكال في وجوب قضائه و الإتيان به في خارج الوقت بلا فرق في ذلك بين القول بكون القضاء تابعاً للأداء و القول بكونه بأمر جديد، و هذا واضح و لا كلام فيه، و الكلام إنما هو فيما إذا لم يحرز ذلك لا وجداناً و لا تعبداً، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا بد من فرض الكلام فيما إذا لم تجر قاعده الحيلولة المقتضيه لعدم الاعتبار بالشك بعد خروج الوقت، فان مقتضاها عدم وجوب الإتيان به في خارج الوقت أو قاعده الفراغ فيما إذا فرض كون الشك في صحه العمل و فساده بعد الفراغ عن أصل وجوده و تحققه في الوقت، فان في مثله يحكم بصحته من ناحيه تلك القاعده و إلا فلا يجب الإتيان به في خارج الوقت، فاذن لا بد من فرض الكلام فيما نحن فيه اما مع قطع النظر عن جريانها، أو فيما إذا لم تجر، كما إذا فرض ان شخصاً توضأ بمائع معين فصلى، ثم بعد مضي الوقت حصل له الشك في ان هذا المائع الذي توضأ به هل كان ماء ليكون وضوئه صحيحاً،

أو لم يكن ماء ليكون وضوئه فاسداً، أو فرض انه صلى إلى جهه ثم بعد خروج الوقت شك في ان القبلة هي الجهة التي صلى إليها، أو جهه أخرى. وهكذا ففي أمثال ذلك لا يجرى شىء منهما اما قاعده الحيلولة فلان موردها الشك في أصل وجود العمل في الخارج و تحققة، لا فيما إذا كان الشك في صحته و فساده بعد الفراغ عن أصل وجوده، فاذن لا يكون مثل هذين المثالين من موارد تلك القاعده. و اما قاعده الفراغ فلما حققناه في محله من ان قاعده الفراغ انما تجرى فيما إذا لم تكن صورته العمل محفوظه، كما إذا شك في صحه الصلاه-مثلا-بعد الفراغ عنها من ناحيه الشك في ترك جزء أو شرط منها، ففي مثل ذلك تجرى القاعده، لأن صورته العمل غير محفوظه بمعنى ان المكلف لا- يعلم انه أتى بالصلاه مع القراءه-مثلا-أو بدونها أو مع الطمأنينه أو بدونها. وهكذا، وهذا هو مرادنا من ان صورته العمل غير محفوظه. و اما إذا كانت محفوظه و كان الشك في مطابقه العمل للواقع و عدم مطابقته له كما في مثل هذين المثالين فلا تجرى القاعده، لفرض ان المكلف يعلم انه أتى بالصلاه إلى هذه الجهة المعينه أو مع الوضوء من هذا المائع و لا- يشك في ذلك أصلاً، و الشك إنما هو في أمر آخر و هو ان هذه الجهة التي صلى إليها قبله أو ليست قبله، و هذا المائع العذى توضع به ماء أو ليس بماء، و من المعلوم ان قاعده الفراغ لا تثبت ان هذه الجهة قبله و ان ما أتى به وقع إلى القبلة و مطابق للواقع، لما عرفت من اختصاص القاعده بما إذا لم تكن صورته العمل محفوظه، و اما إذا كانت كذلك، و إنما الشك كان في مصادفته للواقع و عدم مصادفته فلا يكون مشمولاً لتلك القاعده، و بما ان صورته العمل في هذين المثالين محفوظه كما عرفت، و ان ما أتى به المكلف في الخارج معلوم كماً و كيفاً و لا يشك فيه أصلاً، و الشك إنما هو في مصادفته للواقع و عدم مصادفته له، و قاعده الفراغ لا تثبت المصادفه، فعندئذ يقع الكلام في هذين

المثاليين و ما شاكلهما و انه هل يجب قضاء تلك الصلوات خارج الوقت أم لا، فاذاً تظهر الثمره بين القولين، و ذلك لأنه لو قلنا بكون القضاء تابعاً للأداء و مطابقاً للقاعده فيجب قضاء تلك الصلوات.

و الوجه في ذلك واضح و هو ان التكليف المتعلق بها معلوم و لا يشك في ذلك أصلاً، و الشك إنما هو في سقوطه و فراغ ذمه المكلف عنه، و معه لا- مناص من الالتزام بقاعده الاشتغال، لحكم العقل بان الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني. نعم المعلوم سقوطه إنما هو التكليف عن المقيد لاستحاله بقاءه بعد خروج الوقت من ناحيه استلزامه التكليف بالمحال و اما سقوط التكليف عن المطلق فغير معلوم، لفرض ان ما أتى به المكلف لا نعلم بصحته ليكون مسقطاً له، فاذاً يدخل المقام في كبرى موارد الشك في فراغ الذمه بعد العلم باشتغالها بالتكليف و من المعلوم ان المرجع في تلك الكبرى هو قاعده الاشتغال.

و اما إذا قلنا بان القضاء بأمر جديد كما هو الصحيح، لما ذكرناه من ان القرينه على التقييد، سواء أ كانت متصله أم كانت منفصله توجب تقييد الواجب من الأول فلا يمكن عندئذ التمسك بإطلاقه إلا في صورته واحده، كما تقدمت بشكل واضح، و على هذا فلا يجب الإتيان بها في خارج الوقت، و ذلك لأن المكلف شاك عندئذ في أصل حدوث التكليف بعد خروج الوقت، لفرض ان التكليف بالموقت قد سقط يقيناً اما من ناحيه امثاله في وقته و حصول غرضه و اما من ناحيه عدم القدره عليه فعلاً، فاذاً لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه فالنتيجه ان الثمره تظهر بين القولين في المثاليين المزبورين و ما شاكلهما، فانه على القول الأول أى القول بكون القضاء تابعاً للأداء فالمرجع فيهما و فى ما شاكلهما قاعده الاشتغال، كما تقدم بشكل واضح، و على القول الثانى أى القول بكونه بأمر جديد فالمرجع فى أمثالهما قاعده البراءه، كما عرفت الآن.

و قد تحصل مما ذكرناه عدة أمور:

الأول-ان التقييد سواء أ كان بمتصل أم بمنفصل ظاهر فى التقييد من الأول و ان مراد المولى هو المقيد لا غيره و حمله على تعدد المطلوب لا يمكن بلا قرينه تدل عليه من داخله أو خارجه.

الثانى-ان لازم ذلك هو كون مقتضى القاعده سقوط الواجب بسقوط وقته.

الثالث-ان نتيجة هذين الأمرين هو كون القضاء بأمر جديد،و ليس تابعاً للأداء، كما هو واضح.

ثم انه فيما ثبت فيه وجوب القضاء كالصلاه و الصوم و نحوهما إذا خرج الوقت و شك المكلف فى الإتيان بالمأمور به فى وقته فهل يمكن إثبات الفوت باستصحاب عدم الإتيان به أم لا وجهان مبنيان على ان المتفاهم العرفى من هذه الكلمه أعنى كلمه الفوت هل هو أمر عدمى الذى هو عبارته عن عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت، أو أمر وجودى ملازم لهذا الأمر العدمى لا انه عينه، فعلى الأول يجرى استصحاب عدم الإتيان به فى الوقت، إذ به يثبت ذلك العنوان و يترتب عليه حكمه و هو وجوب القضاء فى خارج الوقت، و على الثانى فلا يجرى إلا على القول بالأصل المثبت، لفرض ان الأثر غير مترتب على عدم الإتيان بالمأمور به فى الوقت، بل هو مترتب على عنوان وجودى ملازم له فى الواقع و هو عنوان الفوت، و من المعلوم ان إثبات ذلك العنوان باستصحاب عدم الإتيان به من أوضح أنحاء الأصل المثبت و لا نقول به.

و على الجملة فمنشأ الإشكال فى المقام الإشكال فى ان عنوان الفوت الذى هو مأخوذ فى موضوع وجوب القضاء هل هو أمر وجودى عبارته عن خلو الوقت عن الواجب أو هو أمر عدمى عبارته عن عدم الإتيان به فى الوقت؟ و الصحيح هو انه عنوان وجودى، و ذلك للمتفاهم العرفى، ضروره انه بنظرهم ليس عين الترك



بل هو بنظرهم عبارته عن خلو الوقت عن الفعل و ذهاب الواجب من كيس المكلف مثلاً المتفاهم عرفاً من قولنا فات شيء من زيد هو الأمر الوجودي أعني ذهاب شيء من كيسه، لا الأمر العدمي، وهذا واضح، فعلى هذا الضوء لا يمكن إثباته بالاستصحاب المزبور ولا أثر له بالإضافة إليه أصلاً، وعليه فيرجع إلى أصله البراءة. هذا فيما إذا أحرز ان عنوان الفوت أمر وجودي أو عدمي. واما إذا لم يعلم ذلك و شك في أنه أمر وجودي ملازم لعدم الفعل في الوقت أو انه نفس عدم الفعل فهل يمكن التمسك بالاستصحاب المزبور لإثبات وجوب القضاء في خارج الوقت أم لا؟ الصحيح بل المقطوع به عدم إمكان التمسك به، و الوجه في ذلك واضح و هو ان المكلف لم يعلم ان المتيقن - و هو عدم الإتيان بالواجب في الوقت - هو الموضوع للأثر في ظرف الشك أو الموضوع للأثر شيء آخر ملازم له خارجاً، فاذن لم يحرز ان رفع اليد عنه أي عن المتيقن السابق من نقض اليقين بالشك، و معه لا يمكن التمسك بإطلاق قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، لكون الشبهه مصداقيه.

بقي هنا شيء و هو ان المكلف لو شك في أثناء الوقت انه صلى في أول الوقت أم لا فمقتضى قاعده الاشتغال هو لزوم الإتيان بالصلاه، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، و لكن المكلف إذا لم يأت بها إلى ان خرج الوقت ففي هذا الفرض اتفق الفقهاء على وجوب قضائها في خارج الوقت، مع ان -مقتضى ما ذكرناه من ان استصحاب عدم الإتيان بها في الوقت لا يثبت عنوان الفوت- عدم وجوب القضاء لفرض ان عنوان الفوت في نفسه غير محرز هنا، و استصحاب عدم الإتيان بها في الوقت لا يجدي، و الجواب عن هذا ظاهر و هو ان الشك في المقام بما انه كان قبل خروج الوقت فلا محاله يكون مقتضى قاعده

الاشتغال-و الاستصحاب وجوب الإتيان بها،و على ذلك فلا محاله إذا لم يأت المكلف به فى الوقت فقد فوت الواجب،و معه لا محاله يجب قضائه لتحقق موضوعه و هو عنوان الفوت،و هذا بخلاف ما إذا شك المكلف فى خارج الوقت انه أتى بالواجب فى وقته أم لا،ففى مثل ذلك لم يحرز انه ترك الواجب فيه ليصدق عليه عنوان الفوت،و المفروض ان استصحاب عدم الإتيان به غير مجد، و هذا هو نقطه الفرق بين ما إذا شك المكلف فى إتيان الواجب فى الوقت و ما إذا شك فى إتيانه فى خارج الوقت.

نتائج هذا البحث عده أمور:

الأول-انه لا إشكال فى إمكان الواجب الموسع و المضيق،بل فى وقوعهما خارجاً،و ما ذكر من الإشكال على الواجب الموسع تاره و على المضيق تاره أخرى مما لا مجال له،كما تقدم بشكل واضح.

الثانى-ان ما ذكر من التفصيل بين ما كان الدليل على التوقيت متصلاً و ما كان منفصلاً،فقد عرفت انه لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً،و قد ذكرنا انه لا فرق بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله من هذه الناحيه أبداً،فكما ان الأول تدل على التقييد من الأول و على وحده المطلوب،فكذلك الثانيه، كما سبق.

الثالث-ان الصحيح ما ذكرناه من ان التقييد بالوقت إذا كان بدليل متصل فيدل على ان الواجب هو حصه خاصه من طبيعى الفعل و هى الحصه الواقعه فى زمان خاص،و اما إذا كان بدليل منفصل فان كان له إطلاق بالإضافه إلى حالتى التمكّن و عدمه فيقيد به إطلاق دليل الواجب مطلقاً،لحكومه إطلاق دليل المقيّد على إطلاق دليل المطلق،و ان لم يكن له إطلاق فيقيد دليله فى حال التمكّن

ص: ٧٣

فحسب، و في حال عدمه نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوبه في خارج الوقت.

الرابع- ان مقتضى القاعده هو سقوط الواجب بسقوط وقته إلا فيما قامت قرينه على خلاف ذلك.

الخامس- ان الثمره تظهر بين القول يكون القضاء تابعاً للأداء و القول بكونه بأمر جديد فيما إذا شك بعد خروج الوقت في الإتيان بالمأمور به و عدمه أو في صحه المأتي به في الوقت و عدم صحته إذا لم يكن هناك أصل مقتض للصحه كقاعده الفراغ أو نحوها، فانه على الأول المرجع قاعده الاشتغال و على الثاني قاعده البراءه، كما تقدم.

السادس- ان الصحيح هو القول بكون القضاء بأمر جديد و ليس تابعاً للأداء فانه خلاف ظاهر دليل التقييد فلا يمكن الالتزام به إلا فيما قامت قرينه عليه السابع- انه لا يمكن إثبات الفوت الذي علق عليه وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت إلا على القول بالأصل المثبت، كما سبق.

### الأمر بالأمر بفعل

أمر بذلك الفعل أم لا؟

توضيح ذلك انه بحسب مقام الثبوت و الواقع يتصور على وجوه:

الأول- ان يكون غرض المولى قائماً بخصوص الأمر الثاني باعتبار انه فعل اختياري للمكلف فلا مانع من ان يقوم غرض المولى به و كونه متعلقاً لأمره

كسائر أفعاله الاختياريه مثل الصلاه و الصوم و الحج و ما شاكل ذلك. و على الجملة فلا مانع من ان يأمر الشارع بإيجاد أمر بشيء أو إيجاد نهى عن آخر كما هو الحال فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

الثانى-ان يكون قائماً بالفعل الصادر من المأمور الثانى فيكون الأمر الثانى ملحوظاً على نحو الطريقيه من دون ان يكون له دخل فى غرض المولى أصلاً، و لذا لو صدر الفعل من المأمور الثانى من دون توسط أمر من المأمور الأول لحصل الغرض و لا يتوقف حصوله على صدور الأمر منه فاذن ليس له شأن ما عدا كونه واقعاً فى طريق إيصال أمر المولى إلى هذا الشخص. فهذا القسم فى طرفى النقيض مع القسم الأول. فان غرض المولى فى القسم الأول متعلق بالأمر الصادر من المأمور الأول دون الفعل الصادر من الثانى، فيكون المأمور به هو الأمر فقط، و فى هذا القسم متعلق بالفعل دون الأمر بمعنى ان المأمور به هو الفعل و الأمر طريق إلى إيصال أمر المولى إلى المكلف بهذا الفعل، و هذا القسم هو الغالب و المتعارف من الأمر بالأمر بشيء لا القسم الأول.

الثالث-ان يكون الغرض قائماً بهما معاً بمعنى ان الفعل مطلوب من المأمور الثانى بالأمر من المأمور الأول لا مطلقاً بحيث لو اطلع المكلف من طريق آخر على أمر المولى من دون واسطه أمره لم يجب عليه إتيانه، فوجوب إتيانه عليه منوط بان يكون اطلاعه على أمر المولى بواسطه أمره لا مطلقاً، فاذن هذا القسم يكون واسطه بين القسم الأول و الثانى، و نقطه الفرق بين هذه الوجوه هى انه على الوجه الأول لا يجب الفعل على الثانى، لفرض ان غرض المولى يحصل من صدور الأمر من الأول، سواء صدر الفعل من الثانى أيضاً أم لا، فإذا صدر الأمر منه فقد حصل الغرض، و على الوجه الثانى يجب الفعل عليه و لو فرض انه اطلع على

أمر المولى به من طريق أخير غير الأمر من المأمور الأول، و على الوجه الثالث يجب عليه الإتيان به إذا أمر به المأمور الأول لا مطلقاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الظاهر من الأمر بالأمر بشيء هو القسم الثانى دون القسم الأول و الثالث ضروره انه المتفاهم من ذلك عرفاً، فلو أمر المولى أحداً بان يأمر زيداً -مثلاً- بفعل كذا الظاهر منه هو هذا القسم دون غيره. و من هنا يظهر ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من انه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر بشيء على كونه أمراً به، بل لا بد للدلاله عليه من قرينه لا- يمكن المساعده عليه بوجه، لما عرفت من أنه دال على ذلك بمقتضى الفهم العرفى، و لا- حاجه فى الدلاله عليه من نصب قرينه.

ثم ان الثمره المترتبه على هذا النزاع هى شرعيه عبادته الصبى بمجرد ما ورد فى الروايات من قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاه و هم أبناء سبع سنين» و نحوه مما ورد فى أمر الولى للصبى، فانه بناء على ما ذكرناه من ان الأمر بالأمر بشيء ظاهر عرفاً فى كونه أمراً بذلك الشيء تدل تلك الروايات على شرعيه عبادته الصبى، لفرض عدم قصور فيها لا من حيث الدلاله كما عرفت، و لا من حيث السند لفرض ان فيها روايات معتبره.

قد يقال كما قيل انه يمكن إثبات شرعيه عبادته الصبى بعموم أدله التشريع كقوله تعالى: «أقيموا الصلاه» و قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» و ما شاكلهما بيان ان تلك الأدله بإطلاقها تعم البالغ و غيره، فانها كما تدل على تشريع هذه الأحكام للبالغين، كذلك تدل على تشريعها لغيرهم، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، و حديث رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم لا- يقتضى أزيد من رفع الإلزام، لفرض ان هذا الحديث ورد فى مورد الامتنان، و من المعلوم ان المنه إنما هى فى رفع الحكم الإلزامى، و اما رفع

الحكم غير الإلزامى فلا منه فيه أبداً، فاذن هذا الحديث يرفع الإلزام عن عباده الصبي فحسب لا أصل الحبويه عنها، و على هذا فتكون عباداته مشروعاً لا محاله فالنتيجة انه مع قطع النظر عن تلك الروايات يمكن إثبات مشروعيه عباداته.

و لناخذ بالمناقشه على هذه النظرية و ملخصها: انا قد ذكرنا غير مره ان الوجوب عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و إبرازه فى الخارج بمرز من لفظ أو نحوه، و لا نعقل له معنى ما عدا ذلك، و على هذا فليس فى مورد تلك العمومات إلا اعتبار الشارع الصلاه و الصوم و الحج و ما شاكلها على ذمه المكلف و إبرازه فى الخارج بها أى بتلك العمومات، غايه الأمر ان قامت قرينه من الخارج على الترخيص فينتزع منه الاستحباب و إلا فينتزع منه الوجوب، و حيث انه لا قرينه على الترخيص فى موارد هذه العمومات فلا محاله ينتزع منه الوجوب، و قد عرفت انه لا شأن له ما عدا ذلك. و على هذا الضوء فحديث الرفع و هو قوله عليه السلام: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم» يكون رافعاً لذلك الاعتبار أى اعتبار الشارع هذه الأفعال على ذمه المكلف فيدل على ان الشارع لم يعتبر تلك الأفعال على ذمه الصبي، و عليه فكيف يمكن إثبات مشروعيه عباداته بهذه العمومات لفرض ان مفاده هو ان قلم الاعتبار و التشريع مرفوع عنه فى مقابل وضعه و اعتباره فى ذمته، فاذن تلك العمومات أجنبيه عن الدلاله على مشروعيه عباداته بالكلية.

و بكلمه أخرى ان الأمر سواء أ كان عباره عن الإراده أو عن الطلب أو عن الوجوب أو عن الاعتبار النفساني المبرز فى الخارج بمرز ما بسيط فى غايه البساطه و على هذا فمدلول هذه العمومات سواء أ كان طلب هذه الأفعال أو وجوبها أو إرادتها أو اعتبارها فى ذمه المكلف لا محاله يقيد بغير الصبي و المجنون و ما شاكلهما بمقتضى حديث الرفع، لفرض ان مفاد الحديث هو عدم تشريع مدلول تلك العمومات للصبي و نحوه، فاذن كيف تكون هذه العمومات داله على مشروعيه

عبادته من الصوم و الصلاة و ما شاكلهما. و توهم-ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك و المرفوع بحديث الرفع هو المنع من الترك لا- أصل الطلب بل هو باق، و عليه فتدل العمومات على مشروعيتها-خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً، و الوجه في ذلك اما أولاً فلأنه تقدير تسليم كون الوجوب هو المجعول في موارد هذه العمومات إلا انه لا شبهه في أنه أمر بسيط، و ليس هو بمركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، و إلا- لكان تركه محرماً و ممنوعاً شرعاً مع ان الأمر ليس كذلك، ضروره ان تركه ليس بمحرم، بل فعله واجب و العقاب إنما هو على تركه لا على ارتكاب محرم، أو فقل: ان لازم ذلك هو انحلال وجوب كل واجب إلى حكيمين: أحدهما متعلق بفعله و الآخر متعلق بتركه، و هذا باطل جزماً، كما ذكرناه غير مره.

و نتیجه ما ذكرناه هي ان الوجوب أمر بسيط لا- تركيب فيه أصلاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان هذا مرفوع عن الصبي بمقتضى حديث الرفع و من المعلوم انه بعد رفعه لا دلالة لتلك العمومات على مشروعيه عباداته كما هو واضح، و اما ثانياً فلأنه على فرض تسليم ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك، مع ذلك لا تتم هذه النظرية، و ذلك لأنها تركز على ان يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل و هو خلاف التحقيق، بل لا يعقل بقاءه بعد ارتفاعه، كيف فان الفصل مقوم له، و على هذا فلا محاله يرتفع طلب الفعل بارتفاع المنع من الترك المقوم له، و اما إثبات الطلب الآخر فهو يحتاج إلى دليل، فالعمومات لا تدل على ذلك كما هو ظاهر، و من هنا قد ذكرنا ان نسخ الوجوب لا يدل على بقاء الجواز أو الرجحان.

و قد تحصل من ذلك ان هذه النظرية إنما تتم فيما إذا كان الدليل على مشروعيه هذه العبادات على نحو الإطلاق شيء، و الدليل على وجوبها و لزومها

شئ آخر ليكون حديث الرفع ناظراً إلى الدليل الثانى و مقيداً لمدلولة دون الدليل الأول، و لكن الأمر هنا ليس كذلك كما هو واضح.

لحد الآن قد تبين انه لا يمكن إثبات مشروعيه عبادات الصبى بتلك العمومات أصلاً. فالصحيح ان الدليل على مشروعيتها انما هو تلك الروايات فحسب و مع قطع النظر عنها أو مع المناقشه فيها كما عن بعض فلا يمكن إثبات مشروعيتها أصلاً كما عرفت.

و نتائج هذا البحث عده نقاط:

الأولى- ان الأمر بالأمر بشئ يتصور بحسب مقام الثبوت على وجوه ثلاثه كما تقدم.

الثانيه- ان ظاهر من هذه الوجوه بحسب مقام الإثبات الوجه الثانى و هو ما كان الغرض قائماً بالفعل لا بالأمر الصادر من المأمور الأول.

الثالثه- ان الثمره المترتبه على هذا البحث هى مشروعيه عبادات الصبيان على تقدير ظهور تلك الروايات فى الوجه الثانى أو الثالث كما عرفت.

الرابعه- ان ما توهم من إمكان إثبات شرعيه عباداتهم بالعمومات الأوليه خاطئ جداً، لما عرفت من ان تلك العمومات أجنبيه عن الدلاله على ذلك بالكلية بعد تقييدها بحديث الرفع بالبالغين.

الخامسه- ان الدليل على شرعيه عبادات الصبى إنما هو الروايات المتقدمه أعنى قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاه و هم أبناء سبع سنين» و نحوه.



فى التأكيد أو التأسيس لا إشكال فى ان الأمر بشيء فى نفسه ظاهر فى التأسيس و إنما الإشكال فىما إذا كان مسبوقاً بأمر آخر فهل هو عندئذ ظاهر فى التأسيس أو التأكيد إذا كانا مطلقين بان لم يذكر سببها أو ذكر سبب واحد أم لا وجوه: الظاهر هو الوجه الثانى، ضروره ان المتفاهم عرفاً من مثل قول المولى صل، ثم قال «صل» هو التأكيد بمعنى ان الأمر الثانى تأكيد للأمر الأول، وهذا واضح. نعم لو قيد الأمر الثانى بالمره الأخرى و نحوها لكان دالا على التأسيس لا محاله، فىكون المراد وقتئذ من الأمر الأول صرف وجود الطبيعه و من الثانى الوجود الثانى منها و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام فىما إذا كان الأمر الثانى متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول من دون تقييده بالمره الأخرى أو نحوها و الا فلا إشكال فى دلالة على التأسيس، و اما إذا لم يكونا مطلقين بان ذكر سببها كقولنا: «ان ظهرت فأعتق رقبه» و «ان أفطرت فأعتق رقبه» أو قولنا «ان نمت فتوضاً» و «ان بلت فتوضاً» و هكذا، فهل الأمر الثانى ظاهر فى التأكيد أو التأسيس فى كلام سيأتى بيانه فى بحث المفاهيم إن شاء الله تعالى بصوره مفصله و خارج عن محل كلامنا هنا.

و على الجملة فمحل الكلام فى المقام فىما إذا كان الأمر ان مطلقين و لم يذكر سببها أو ذكر سبب واحد ففى مثل ذلك قد عرفت ان الظاهر من الأمر الثانى هو التأكيد دون التأسيس، فانه قضيه إطلاق الماده و عدم تقييدها بشيء.

(مبحث النواهي)

و فيه جهات من البحث:

الأولى- ان المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً ان النهي بمادته و صيغته، كالأمر بمادته و صيغته في الدلالة على الطلب، غير ان متعلق النهي ترك الفعل و نفس ان لا تفعل، و متعلق الأمر إيجاد الفعل.

و بكلمه واضحه ان المعروف بينهم هو ان النهي يشترك مع الأمر في المعنى الموضوع له، و هو الدلالة على الطلب. و من هنا انهم يعتبرون في دلالة النهي عليه ما اعتبروه في دلالة الأمر، من كونه صادراً عن العالي، فلو صدر عن السافل أو المساوي فلا يكون نهياً حقيقياً، و غير ذلك مما قدمناه في بحث الأوامر بشكل واضح و بصورة مفصلة، فلا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً.

نعم فرق بينهما في نقطه أخرى و هي ان متعلق الطلب في طرف النهي الترك و في طرف الأمر الفعل.

و قد أشكل عليه بان الترك امر أزلي خارج عن القدره و الاختيار و سابق عليها. و من الواضح جداً انه لا تأثير للقدره في الأمر السابق، ضروره ان القدره انما تتعلق بالأمر الحالي، و لا يعقل تعلقها بالأمر السابق المنصرم زمانه فضلاً عن الأمر الأزلي. و عليه فلا يمكن ان يتعلق النهي به، ضروره استحاله تعلقه بما هو خارج عن الاختيار و القدره

و من هنا ذهب بعضهم إلى ان المطلوب فى النواهى هو كفى النفس عن الفعل فى الخارج، دون الترك و نفس ان لا تفعل.

و غير خفى ان هذا الإشكال يرتكز على نقطه واحده، و هى ان يكون متعلق النهى العدم السابق، فان هذا العدم امر خارج عن القدره و الاختيار، فلا يعقل تعلقها به، إلا ان تلك النقطه خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع، و ذلك لأن متعلقه الترك اللاحق. و من المعلوم انه مقدور على حد مقدوريه الفعل، لوضوح استحاله تعلق القدره بأحد طرفى النقيض، فإذا كان الفعل مقدوراً للمكلف كما هو المفروض فلا محاله يكون تركه مقدوراً بعين تلك المقدوريه، و إلا فلا يكون الفعل مقدوراً و هذا خلف.

فالتتيجه هى ان النهى يشترك مع الأمر فى المعنى الموضوع له و هو الطلب و يمتاز عنه فى المتعلق، فانه فى الأول هو الترك، و فى الثانى الفعل، فيدل الأول على طلب الترك و إعدام الماده فى الخارج، و الثانى على طلب الفعل و إيجاد الماده فيه.

ثم انهم قد رتبوا على ضوء هذه النظرية -أعنى دلالة النهى على طلب ترك الطبيعه، و دلالة الأمر على طلب إيجادها- ان متعلق الطلب فى طرف الأمر حيث انه صرف إيجاد الطبيعه فى الخارج فلا يقتضى عقلاً إلا إيجادها فى ضمن فرد ما، ضروره ان صرف الوجود يتحقق بأول وجودها، و به يتحقق الامتثال و يحصل الغرض، و معه لا يبقى مجال لإيجادها فى ضمن فرد ثان... و هكذا.

كما هو واضح.

و اما فى طرف النهى فيما انه صرف ترك الطبيعه فلا -محاله لا- يمكن تركها إلا -بترك جميع افرادها فى الخارج العرضيه و الطوليّه، ضروره ان الطبيعه فى الخارج تحقق بتحقيق فرد منها، فلو أوجد المكلف فرداً منها فقد أوجد الطبيعه فلم تترك.

و إلى ذلك أشار المحقق صاحب الكفاية (قده) بما حاصله هو انه لا فرق بين الأمر و النهى فى الدلاله الوضعيّه، فكما ان صيغه الأمر تدل وضعاً على طلب إيجاد الطبيعه من دون دلالة لها على الدوام و التكرار، فكذلك صيغه النهى تدل وضعاً على طلب ترك الطبيعه بلا- دلالة لها على الدوام و الاستمرار. نعم تختلف قضيتهما عقلا و لو مع وحده المتعلق بان تكون طبيعه واحده متعلقه للأمر مره و للنهى مره أخرى، ضروره ان وجودها بوجود فرد واحد من افرادها، و عدمها لا يمكن إلا بعدم الجميع.

و من هنا قال (قده): ان الدوام و الاستمرار انما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه واحده غير مقيده بزمان أو حال، فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه معدومه إلا بعدم جميع افرادها الدفعيّه و التدريجيّه. و بالجملة قضيه النهى ليس إلا ترك تلك الطبيعه التى تكون متعلقه له كانت مقيده أو مطلقه و قضيه تركها عقلا انما هو ترك جميع افرادها.

أقول: ان كلامه (قده) هذا صريح فيما ذكرناه من ان النهى لا يدل وضعاً إلا على ترك الطبيعه سواء أ كانت مطلقه أم مقيده. نعم لو كانت الطبيعه مقيده بزمان خاص أو حال مخصوص لم يعقل فيها الدوام و الاستمرار، و كيف كان فالنهى لا يدل إلا على ذلك، و لكن العقل يحكم بان ترك الطبيعه فى الخارج لا يمكن إلا بترك جميع افرادها العرضيه و الطوليه.

و قد تحصل مما ذكرناه ان النقطه الرئيسيّه لنظريتهم امران:

الأول- ان النهى يشترك مع الأمر فى الدلاله على الطلب، فكما ان الأمر يدل عليه بهيئته، فكذلك النهى. نعم يمتاز النهى عن الأمر فى ان متعلق الطلب فى النهى صرف ترك الطبيعه، و فى الأمر صرف وجودها.

الثانى- ان قضيه النهى عقلا من ناحيه متعلقه تختلف عن قضيه الأمر

كذلك، باعتبار ان متعلق النهى حيث انه صرف الترك فلا يمكن تحققه إلا بإعدام جميع افراد تلك الطبيعه فى الخارج عرضاً و طولاً، ضروره انه مع الإتيان بواحد منها لا يتحقق صرف تركها خارجاً، و متعلق الأمر حيث انه صرف الوجود فيتحقق بإيجاد فرد منها، و بعده لا يبقى مقتضى لإيجاد فرد آخر. و هكذا.

و لناخذ بالمناقشه فى كلا هذين الأمرين معاً- أعنى المبنى و البناء-.

اما الأول- فبرده ان النهى بماله من المعنى ماده و هيئه يباين الأمر كذلك فلا اشتراك بينهما فى شىء أصلاً. و هذا لا من ناحيه ما ذكره جماعه من المحققين من ان النهى موضوع للدلاله على الزجر و المنع عن الفعل باعتبار اشتمال متعلقه على مفسده إلزاميه، و الأمر موضوع للدلاله على البعث و التحريك نحو الفعل باعتبار اشتماله على مصلحه إلزاميه، و ذكروا فى وجه ذلك هو ان النهى لا- ينشأ من مصلحه لزوميه فى الترك، ليقال ان مفاده طلبه، بل هو ناشئ من مفسده لزوميه فى الفعل. و عليه فلا محاله يكون مفاده الزجر و المنع عنه، فاذن لا وجه للقول بان مفاده طلب الترك أصلاً.

فما ذكرناه من ان النهى بما له من المعنى يباين الأمر كذلك ليس من هذه الناحيه، بل من ناحيه أخرى.

فلنا دعويان:

الأولى- ان التباين بين الأمر و النهى فى المعنى ليس من هذه الناحيه.

الثانيه- انه من ناحيه أخرى.

اما الدعوى الأولى فلما ذكرناه غير مره من ان تفسير الأمر مره بالطلب و مره أخرى بالبعث و التحريك، و مره ثالثه بالإرادته، و كذا تفسير النهى تاره بالطلب، و تاره أخرى بالزجر و المنع، و تاره ثالثه بالكراهه لا يرجع بالتحليل العامى إلى معنى محصل، ضروره ان هذه مجرد ألفاظ لا تتعدى عن مرحله التعبير

ص: ٨٤

و ليس لها واقع موضوعى أبداً.

نعم ان صيغه الأمر مصداق للبعث و التحريك، لا انهما معناها، كما انها مصداق للطلب و التصدى، و كذلك صيغه النهى مصداق للزجر و المنع، و ليس الزجر و المنع معناها، و اما الإرادة و الكراهه فليستا معنى الأمر و النهى بالضرورة لاستحاله تعلق الإراده بمعنى الاختيار، و كذلك ما يقابلها من الكراهه بفعل الغير. نعم يتعلق الشوق و مقابله بفعل الغير، و لا يحتمل ان يكونا معنى الأمر و النهى. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا فى محله انه لا معنى للإرادة أو الكراهه التشريعيه فى مقابل التكوينييه، و لا نعقل لها معنى محصلا ما عدا الأمر أو النهى.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى انه لا معنى لتفسير الأمر بالإرادة و النهى بالكراهه.

و خلاصه الكلام كما انه لا أصل لما هو المشهور من تفسير الأمر بطلب الفعل و تفسير النهى بطلب الترك، كذلك لا أصل لما عن جماعه من تفسير الأول بالبعث و التحريك، و الثانى بالزجر و المنع.

و اما الدعوى الثانيه فيقع الكلام فيها مره فى معنى الأمر، و مره أخرى فى معنى النهى.

اما الكلام فى الأول فقد تقدم فى بحث الأوامر بشكل واضح انه إذا حللنا الأمر المتعلق بشىء تحليلياً موضوعياً فلا نعقل فيه ما عدا شيئين:

أحدهما- اعتبار الشارع ذلك الشىء فى ذمه المكلف من جهه اشتماله على مصلحه ملزمه.

و ثانيهما- إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج بمبرز، كصيغه الأمر أو ما يشبهها، فالصيغه أو ما شاكلها وضعت للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى

النفساني، لا للبعث و التحريك، ولا للطلب. نعم قد عرفت ان الصيغه مصداق للبعث و الطلب و نحو تصد إلى الفعل، فان البعث و الطلب قد يكونان خارجيين و قد يكونان اعتباريين، فصيغه الأمر أو ما شاكلها مصداق للبعث و الطلب الاعتباري لا الخارجى، ضروره انها تصد فى اعتبار الشارع إلى إيجاد الماده فى الخارج و بعث نحوه، لا تكويناً و خارجاً، كما هو واضح.

و نتيجه ما ذكرناه امران:

الأول-ان صيغه الأمر و ما شاكلها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتباري النفساني، و هو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف، و لا تدل على امر آخر ما عدا ذلك.

الثاني-انها مصداق للبعث و الطلب، لا انها معناها.

و اما الكلام فى الثانى-فالامر أيضاً كذلك عند النقد و التحليل، و ذلك ضروره انا إذا حللنا النهى المتعلق بشىء تحليلياً علمياً لا نعقل له معنى محصلاً ما عدا شيئين:

أحدهما-اعتبار الشارع كون المكلف محروماً عن ذلك الشىء باعتبار اشتماله على مفسده ملزمه و بعده عنه.

ثانيهما-إبراز ذلك الأمر الاعتباري فى الخارج بمبرز كصيغه النهى أو ما يضاهاها. و عليه فالصيغه أو ما يشاكلها موضوعه للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني، لا للزجر و المنع. نعم هى مصداق لهما.

و من هنا يصح تفسير النهى بالحرمة باعتبار دلالته على حرمان المكلف عن الفعل فى الخارج، كما انه يصح تفسير الأمر بالوجوب بمعنى الثبوت باعتبار دلالته على ثبوت الفعل على ذمه المكلف، بل هما معناهما لغه و عرفاً، غايه الأمر الحرمة مره حرمة تكوينيه خارجيه كقولك: الجنه-مثلا-محرمه على الكفار، و نحو

ذلك، فان استعمالها في هذا المعنى كثير عند العرف، بل هو امر متعارف بينهم، و مره أخرى حرمه تشريعيه كاعتبار المولى الفعل محرماً على المكلف في عالم التشريع و إبراز ذلك بقوله: لا تفعل أو ما يشابه ذلك، فيكون قوله هذا مبرزاً لذلك و دالا عليه، و كذا الثبوت مره ثبوت تكويني خارجي، و مره أخرى ثبوت تشريعي، فصيغه الأمر أو ما شاكلها تدل على الثبوت التشريعي و تبرزه.

و على الجملة فالامر و النهي لا- يدلان إلا- على ما ذكرناه لا على الزجر و المنع و البعث و التحريك. نعم المولى في مقام الزجر عن فعل باعتبار اشتماله على مفسده لزوميه يزجر عنه بنفس قوله: لا تفعل أو ما شاكله، غايه الأمر الزجر قد يكون خارجياً، كما إذا منع أحد آخر عن فعل في الخارج، و قد يكون بقوله لا- تفعل أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله لا تفعل عندئذ مصداقاً للزجر و المنع، لا انه وضع بإزائه، كما ان الطلب قد يكون طلباً خارجياً و تصدياً نحو الفعل في الخارج كطالب ضاله أو طالب العلم أو نحو ذلك، و قد يكون طلباً و تصدياً في عالم الاعتبار نحو الفعل فيه بقوله: افعل أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله: افعل وقتئذ مصداقاً للطلب و التصدي، لا انه وضع بإزائه.

و على ضوء بياننا هذا قد ظهر ان الأمر و النهي مختلفان بحسب المعنى، فان الأمر معناه الدلاله على ثبوت شيء في ذمه المكلف، و النهي معناه الدلاله على حرمانه عنه، و متحدان بحسب المتعلق، فان ما تعلق به الأمر بعينه هو متعلق النهي، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و الوجه في ذلك واضح و هو انه بناء على وجهه نظر العدليه من ان الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسدات في متعلقاتها. فلا محاله يكون النهي كالأمر متعلقاً بالفعل، ضروره ان النهي عن شيء ينشأ عن مفسده لزوميه فيه و هي الداعى إلى تحريمه و النهي عنه، و لم ينشأ عن مصلحه كذلك في تركه،



لتدعو إلى طلبه، وهذا واضح، فاذن لا مجال للقول بأن المطلوب في النواهي هو ترك الفعل و نفس ان لا تفعل، إلا ان يدعى ان غرضهم من ذلك هو انه مطلوب بالعرض و قد أخذ مكان ما بالذات، و لكن من الواضح ان إثبات هذه الدعوى في غاية الإشكال.

و قد تحصل من ذلك انه لا- شبهه في ان متعلق الأمر بعينه هو ما تعلق به النهي، فلا فرق بينهما من ناحيه المتعلق أبداً و الفرق بينهما انما هو من ناحيه المعنى الموضوع له، كما مضى.

عده نقاط فيما ذكرناه:

الأولى- ان كلا- من الأمر و النهي اسم لمجموع المركب من الأمر الاعتباري النفساني و إبرازه في الخارج، فلا يصدق على كل منهما، ضروره انه لا- يصدق على مجرد اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف بدون إبرازه في الخارج. كما انه لا يصدق على مجرد إبرازه بدون اعتباره شيئاً كذلك، و كذا الحال في النهي، و هذا ظاهر. و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث الإنشاء و الاخبار من ان العقود و الإيقاعات كالبيع و الإجاره و الطلاق و النكاح و ما شاكل ذلك أسام لمجموع المركب من الأمر الاعتباري النفساني و إبراز ذلك في الخارج ببرز فلا يصدق البيع-مثلا- على مجرد ذلك الأمر الاعتباري، أو على مجرد ذلك الإبراز الخارجي، كما تقدم هناك بشكل واضح.

الثانية- ان النزاع المعروف بين الأصحاب من ان متعلق النهي هل هو ترك الفعل و نفس ان لا- تفعل، أو الكف عنه باطل من أصله، و لا- أساس له أبداً الثالثه- ان نقطتي الاشتراك و الامتياز بين الأمر و النهي على وجهه نظرنا و نقطتي الاشتراك و الامتياز بينهما على وجهه نظر المشهور متعاكستان، فان الأمر و النهي على وجهه نظر المشهور، كما عرفت مختلفان بحسب المعنى، و متفقان في

المتعلق. و على وجهه نظرنا مختلفان فى المعنى، و متفقان فى المتعلق، كما مر.

الرابعه-ان الأمر و النهى مصداق للبعث و التحريك، و الزجر و المنع، لا انهما موضوعان بإزائهما، كما سبق.

و اما الأمر الثانى-(و هو البناء) فعلى فرض تسليم الأمر الأول(و هو المبنى) و ان متعلق الطلب فى طرف الأمر صرف وجود الطبيعه، و فى طرف النهى صرف تركها.

فيمكن نقده على النحو التالى: و هو انه لا مقابله بين الطبيعه التى توجد بوجود فرد منها و الطبيعه التى لا تنعدم إلا بعدم جميع افرادها.

و الوجه فى ذلك هو انه ان أريد من الطبيعه الطبيعه المهمله التى كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فحسب، فهى كما توجد بوجود فرد منها، كذلك تنعدم بعدم مثلها-أعنى الطبيعه الموجوده كذلك-لأنه بديلها و نقيضها، لا عدم الطبيعه بعدم جميع افرادها، ضروره ان نقيض الواحد واحد، فنقيض الطبيعه الموجوده بوجود واحد لا محاله يكون عدم مثل تلك الطبيعه، كما هو واضح.

و ان أريد منها الطبيعه الساريه إلى تمام افرادها و مصاديقها فهى و ان كان يتوقف عدمها كلياً فى الخارج على عدم جميع افرادها العرضيه و الطويله، إلا ان هذا من ناحيه ملاحظه وجود تلك الطبيعه على نحو الانحلال و السريان إلى جميع افرادها. و من الواضح جداً ان عدم مثل هذه الطبيعه الذى هو بديلها و نقيضها لا يمكن إلا بعدم تمام افرادها فى الخارج، و لكن أين هذا من الطبيعه التى توجد فى الخارج بوجود فرد منها، فان المقابل لهذه الطبيعه ليس إلا الطبيعه التى تنعدم بعدم ذلك الفرد، ضروره ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون نقيضاً لعدم الطبيعه بتمام افرادها، بل له عدم واحد و هو بديله و نقيضه. و اما المقابل

للطبيعه التى يتوقف عدمها على عدم جميع افرادها العرضيه و الطويله هو الطبيعه الملحوظه على نحو الإطلاق و السريان إلى تمام افرادها كذلك، لا الطبيعه المهمله التى توجد فى ضمن فرد واحد.

و هذا بيان إجمالى لعدم كون الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بإيجاد فرد واحد مقابلا للطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها، و سيأتى بيانه التفصيلي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و على هدى ذلك البيان الإجمالى قد ظهر انه لا أصل لما هو المشهور من ان صرف وجود الطبيعه يتحقق بأول الوجود، و صرف تركها لا يمكن إلا بترك جميع افرادها.

و الوجه فى ذلك هو ان صرف ترك الطبيعه كصرف وجودها، فكما ان صرف وجودها يتحقق بأول الوجود، فكذلك صرف تركها يتحقق بأول الترك ضروره ان المكلف إذا ترك الطبيعه فى آن ما، لا محاله يتحقق صرف الترك، كما انه لو أوجدها فى ضمن فرد ما يتحقق صرف الوجود، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا. و هذا لعله من الواضحات الأولى.

نعم لو كان المطلوب فى النواهي هو ترك الطبيعه مطلقاً لا- يمكن تحقيقه إلا بترك جميع افرادها فى جميع الآتات و الأزمنه، إلا ان الأمر كذلك فى طرف الأوامر فيما إذا كان المطلوب منها مطلق وجود الطبيعه، لا صرف وجودها، ضروره ان مطلق وجودها لا يتحقق بإيجاد فرد منها بل يتوقف على إيجاد جميع افرادها فى الخارج.

و السرفيه ظاهر و هو وضوح الفرق بين ان يكون المطلوب فى النهى صرف ترك الطبيعه، و فى الأمر صرف وجودها، و ان يكون المطلوب فى الأول مطلق ترك الطبيعه، و فى الثانى مطلق وجودها، فان صرف الترك و صرف الوجود يتحقق

بأول الترك و أول الوجود، كما هو واضح. و هذا بخلاف مطلق الترك و مطلق الوجود، فانهما لا- يتحققان بأول الترك و أول الوجود، بل الأول يتوقف على ترك افراد طبيعه تماماً، و الثانى يتوقف على إيجاد افرادها كذلك.

و بكلمه أخرى ان متعلق الترك و متعلق الوجود ان كان الطبيعه المهمله فطبعاً يكون المطلوب فى النهى هو صرف تركها، و فى الأمر صرف وجودها، و قد عرفت ان الأول يتحقق بأول الترك، و الثانى بأول الوجود، و ان كان المتعلق الطبيعه المطلقه الساريه فلا- محاله يكون المطلوب فى الأول هو مطلق تركها، و فى الثانى مطلق وجودها. و عليه فلا محاله ينحل المطلوب بحسب الواقع و نفس الأمر إلى مطلوبات متعدده بانحلال افراد تلك الطبيعه، فيكون ترك كل فرد منها مطلوباً مستقلاً، كما ان وجود كل فرد منها كذلك، فاذا لا محاله حصول المطلوب على الأول يتوقف على ترك جميع افرادها العرضيه و الطولييه، و على الثانى يتوقف على إيجاد جميعها كذلك.

فالنتيجه قد أصبحت من ذلك ان المقابل لصرف الوجود هو صرف الترك و هو عدمه البديل له و نقيضه، لا مطلق الترك، فانه ليس عدمه البديل له و نقيضه ضروره ان نقيض الواحد واحد لا اثنان، و المقابل لمطلق الوجود هو مطلق الترك، فانه عدمه البديل له و نقيضه، لا صرف الترك، ضروره ان الواحد لا يعقل ان يكون نقيضاً للمتعدد. و هذا ظاهر.

و على ضوء هذا البيان نتساءل المشهور عن سبب اكتفائهم فى طرف الأمر بإيجاد فرد واحد من الطبيعه، بدعوى ان المطلوب فيه هو صرف الوجود و هو يتحقق بأول الوجود و عدم اكتفائهم فى طرف النهى بأول الترك، مع انهم التزموا بان المطلوب فيه هو صرف الترك، فان سبب ذلك ليس هو الوضع، لما تقدم من ان مقتضاه فى كل من الأمر و النهى على نسبه واحده، فلا مقتضى لأجل

ذلك ان يفرق بينهما، فان مفادهما عندهم بحسب الوضع ليس إلا الدلاله على الطلب غايه الأمر ان متعلقه فى الأمر الوجود و فى النهى الترك، و لذا قالوا باشتراكهما فى المعنى الموضوع له من هذه الجهه. و اما العقل فقد عرفت انه يحكم بخلاف ذلك فانه كما يحكم بان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود، كذلك يحكم بأن صرف الترك يتحقق بأول الترك، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

نعم المذى لا- يمكن تحققة بأول الترك هو مطلق الترك، إلا- انك عرفت انهم لا- يقولون بان المطلوب فى النواهى مطلق الترك، بل يقولون بان المطلوب فيها هو صرف الترك. و قد مر ان العقل يحكم بأنه لا مقابله بين مطلق الترك و صرف الوجود، و المقابله انما هى بينه و بين مطلق الوجود لا صرفه. فان المقابل له (صرف الوجود) صرف الترك، فاذن لا يرجع ما هو المشهور إلى معنى محصل أصلاً.

و لعل منشأ تخيلهم ذلك الغفله عن تحليل نقطه واحده، و هى الفرق بين صرف الترك و مطلق الترك، و لكن بعد تحليل تلك النقطه على ضوء ما بيناه قد ظهر بوضوح خطأ نظريتهم، و انه لا مبرر لها أبداً.

إلى هنا قد تبين بطلان المبني و البناء معاً، و انه لا يمكن الالتزام بشيء منهما. هذا.

المذى ينبغى ان يقال فى هذا هو المقام ان سبب اقتضاء النهى حرمة جميع افراد الطبيعه المنهى عنها الدفعيه و التدريجيه و عدم صحه الاكتفاء فى امتثاله بترك فرد ما منها، و سبب اقتضاء الأمر إيجاد فرد ما من الطبيعه المأمور بها دون الزائد إحدى نقطتين:

الأولى- اختلاف الأمر و النهى من ناحيه المبدأ.

الثانيه- اختلافهما من ناحيه المنتهى.

اما النقطه الأولى- فلان النهى بما انه ينشأ عن مفسده لزوميه فى متعلقه

و هي داعيه إلى إنشائه و اعتباره، فهي غالباً تترتب على كل فرد من افرادها فى الخارج، و يكون كل منها مشتتلا على مفسده مغايره لمفسده أخرى. و من الواضح جداً أن لازم هذا هو انحلال النهى بانحلال افراد الطبيعه المنهى عنها، و ذلك على وفق ما هو المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء و الفهم العرفى من النواهي و هذا بخلاف ما إذا فرض ان المفسده قائمه بصرف وجودها، أو بمجموع وجوداتها، أو بعنوان بسيط متحصل من هذه الوجودات فى الخارج، فان فهم ذلك يحتاج إلى بيان من المولى و نصب قرينه تدل عليه، و اما إذا لم تكن قرينه على قيامها بأحد هذه الوجوه، فالإطلاق فى مقام الإثبات كما عرفت قرينه عامه على قيامها بكل فرد من افراد تلك الطبيعه.

و على هدى ذلك فإذا نهى المولى عن طبيعه و لم ينصب قرينه على ان المفسده قائمه بصرف وجودها حتى لا تكون مفسده فى وجودها الثانى و الثالث. و هكذا أو قائمه بمجموع وجوداتها و افرادها على نحو العموم المجموعى، أو بعنوان بسيط متحصل منها كان الارتكاز العرفى و لو من ناحيه الغلبه المزبوره قرينه على ان النهى تعلق بكل فرد من افرادها، و ان المفسده قائمه بتلك الطبيعه على نحو السريان و الانحلال، فيكون كل واحد منها مشتتلا عليها.

و بكلمه واضحه ان قيام مفسده بطبيعه يتصور فى مقام الثبوت على أقسام الأول- ان تكون قائمه بصرف وجود الطبيعه و لازم ذلك هو ان المنهى عنه صرف الوجود فحسب، فلو عصى المكلف و أوجد الطبيعه فى ضمن فرد ما فلا يكون وجودها الثانى و الثالث. و هكذا منهياً عنه أصلاً.

الثانى- ان تكون قائمه بمجموع افرادها على نحو العموم المجموعى، فيكون المجموع محرماً بحرمه واحده شخصيه و لازم ذلك هو ان المبعوض ارتكاب المجموع، فلا أثر لارتكاب البعض.

الثالث-ان تكون قائمه بعنوان بسيط مسبب من تلك الافراد فى الخارج الرابع-ان تكون قائمه بكل واحد من افرادها العرضيه و الطويله.هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الإثبات فلا شبهه فى ان إرادته كل واحد من الأقسام الثلاثه الأولى تحتاج إلى نصب قرينه تدل عليها و عنايه زائده،و اما إذا لم تكن قرينه فى البين على ان المراد من النهى المتعلق بطبيعته النهى عن مجموع افرادها بنحو العموم المجموعى أو عن صرف وجودها فى الخارج أو عن عنوان بسيط متولد عنها كان المرتكز منه فى أذهان العرف و العقلاء هو النهى عن جميع افرادها بنحو العموم الاستغراقى.و عليه فيكون كل فرد منها منهيًا عنه باستقلاله مع قطع النظر عن الآخر.

و على الجملة فلا إشكال فى ان إرادته كل من الأقسام المزبوره تحتاج إلى عنايه زائده فلا يتكفلها الإطلاق فى مقام البيان،و هذا بخلاف القسم الأخير فان إرادته لا تحتاج إلى عنايه زائده،فيكفى الإطلاق المزبور فى إرادته.

و من هنا لا شبهه فى ظهور النواهي الوارده فى الشريعه المقدسه بمقتضى الفهم العرفى فى الانحلال،كالنهى عن شرب الخمر و الزناء و الغيبه و الكذب و الغصب و سب المؤمن و ما شاكل ذلك،و لأجل هذا قلنا:إن التكاليف التحريميه غالباً بل دائماً تكاليف انحلاليه،فتنحل بانحلال موضوعها مره كما فى النهى عن شرب الخمر-مثلاً-أو نحوه،فانه ينحل بانحلال موضوعه فى الخارج و هو الخمر و يتعدد بتعددده،و بانحلال متعلقها مره أخرى كما فى النهى عن الكذب-مثلاً-أو الغيبه أو ما شاكل ذلك مما لا-موضوع له،فانه ينحل بانحلال متعلقه فى الخارج،و بانحلال كليهما معاً كما فى مثل النهى عن سب المؤمن أو نحوه،فانه كما ينحل بانحلال موضوعه و هو المؤمن كذلك ينحل بانحلال

متعلقه و هو السب و لو مع وحده موضوعه.

فالتبعية هي ان النهي حيث انه ينشأ عن قيام مفسده ملزمه في متعلقه، فالظاهر منه-بمقتضى الفهم العرفي-هو ترتب تلك المفسده على كل فرد من افراده،و بذلك ينحل النهي إلى نواه متعدده بانحلال موضوعه أو متعلقه.

هذا تمام الكلام فى النهى و فى منشأ انحلاله.و اما الأمر فهو على عكس النهى.

و الوجه فيه هو ان الأمر بما انه ينشأ عن قيام مصلحه ملزمه فى متعلقه-و هى داعيه إلى إنشائه و اعتباره-فلا- محاله مقتضى الإطلاق فيه-فى مقام الإثبات و عدم التقييد بخصوصيه من الخصوصيات-هو ان المصلحه قائمه بصرف وجوده لا بمطلق وجوده أينما سرى.

و بتعبير أوضح ان قيام مصلحه بطبيعته فى مقام الثبوت و الواقع يتصور على صور:

الأولى-ان تكون المصلحه قائمه بصرف الوجود.

الثانية-ان تكون قائمه بمطلق الوجود على نحو العموم الاستغراقى.

الثالثة-ان تكون قائمه بمجموع الوجودات على نحو العموم المجموعى.

الرابعة-ان تكون قائمه بعنوان بسيط متولد من هذه الوجودات الخارجيه هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الإثبات فلا شبهه فى ان إرادته كل من الصور الثلاث الأخيره من الأمر المتعلق بطبيعته تحتاج إلى عناية زائده و نصب قرينه تدل على إرادته،و اما إذا لم تكن قرينه على إرادته إحدى هذه الصور،فإطلاقه فى مقام الإثبات بمقتضى الفهم العرفى و ارتكازهم-كان قرينه عامه على ان المراد منه هو الصورة الأولى و ان المصلحه قائمه بصرف الوجود.

و السر فى ذلك هو ان متعلق الأمر بما انه كان الطبيعه المهمله فلا محاله



لا- يدل إلا على إيجادها في الخارج. و من المعلوم ان إيجادها يتحقق بأول وجودها، إلا ان تقوم قرينه على إرادته المتعدد منها أو خصوصيه أخرى. و اما متعلق النهى فهو و ان كان تلك الطبيعه المهمله، إلا انه لما كان يدل على مبغوضيه وجودها في الخارج بلا قرينه على التقييد بالوجود الأول، أو بمجموع الوجودات فلا محاله مقتضى الإطلاق هو مبغوضيه كل وجود منها. فهذا هو السر في افتراق كل من الأمر و النهى عن الآخر.

فالتتيجه هي ان الأمر لا يدل إلا على اعتبار صرف وجود الطبيعه في ذمه المكلف، من دون الدلاله على خصوصيه زائده عليه.

و من هنا قلنا- في بحث المره و التكرار- انهما خارجان عن مفاد الأمر ماده و هيئته، فهو كما لا يدل عليهما في الافراد الطويله كذلك لا- يدل على الوحده و التعدد في الافراد العرضيه. و اما سبب الاكتفاء بالمره- في مقام الامتثال- فهو من جهه انطباق الطبيعه المأمور بها عليها لا من جهه دلالة الأمر على المره و هذا واضح.

و خلاصه هذا الفرق بين الأمر و النهى هي ان المصلحه في طرف الأمر قائمه بصرف وجود الطبيعه ما لم تقم قرينه على الخلاف. و لأجل ذلك لا ينحل الأمر بانحلال افراد الطبيعه في الواقع. و اما المصلحه ففي طرف النهى قائمه بمطلق وجودها، إلا إذا قامت قرينه على انها قائمه بصرف وجودها-مثلا- أو بمجموع وجوداتها، و هكذا. و لذلك ينحل في الواقع بانحلالها فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.

و لنا ان نأخذ بالنقد على هذا الفرق من ناحيتين:

الأولى- ان هذا الفرق أخص من المدعى فانه لا يثبت التفرقه بين الأمر و النهى مطلقاً، و على وجهه نظر جميع المذاهب، حيث انه يرتكز على وجهه نظر

مذهب من يرى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، و لا- يجرى على وجهه نظر مذهب من لا- يرى التبعيه كالأشاعره، فاذن لا يجدى مثل هذا الفرق أصلاً.

الثانيه- ان هذا الفرق- و ان كان صحيحاً فى نفسه- لا- انه لا- طريق لنا إلى إحرازه مع قطع النظر عما هو مقتضى إطلاق الأمر و النهى بحسب المتفاهم العرفى و مرتكزاتهم، و ذلك لما ذكرناه- غير مره- من انه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، و على هذا الضوء فلا يمكننا إحراز ان المفسده فى المنهى عنه قائمه بمطلق وجوده، و المصلحه فى الأمور به قائمه بصرف وجوده، مع قطع النظر عن تعلق النهى بمطلق وجوده و تعلق الأمر بصرف وجوده، فاذن لا أثر لهذا الفرق مع قطع النظر عن الفرق الآتى، و هو ان قضيه الإطلاق فى النواهى هى الانحلال و تعلق الحكم بمطلق الوجود، و فى الأوامر هى عدم الانحلال و تعلق الحكم بصرف الوجود. هذا تمام كلامنا فى النقطة الأولى.

و اما النقطة الثانيه (و هى الفرق بينهما من ناحيه المنتهى) فيقع الكلام فيها فى مقامين:

الأول فى مقام الثبوت.

و الثانى فى مقام الإثبات.

اما المقام الأول فالصحيح هو انه لا فرق فيه بين الأمر و النهى، و لتوضيحه ينبغى لنا ان نقدم مقدمه، و هى ان أسماء الأجناس، كما ذكرناها فى بحث الوضع انها وضعت للدلاله على الماهيه المهمله، و هى الماهيه من حيث هى التى لم يلحظ فيها أى اعتبار زائد على ذاتها و ذاتياتها، فيكون النظر مقصوراً على ذاتها من دون نظر إلى امر خارج عنها، و لأجل ذلك تكون الماهيه المهمله فوق الماهيه

اللابشرط المقسمى فى الإبهام و الإهمال،فانها مندمجه فىهما غايه الاندماج دون تلك الماهيه-أعنى الماهيه اللابشرط المقسمى-ضروره ان النَّظر فىها لىس مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها،بل تلحظ فىها حىثيه زائده،على ذاتها و هى حىثيه ورود الاعتبارات الثلاثه عليها-أعنى اللابشرط القسمى و بشرط لا و بشرط شىء-باعبار انها مجمع لتلك الاعتبارات و مقسم لها فهذه الحىثيه ملحوظه فىها و لم تلحظ فى الماهيه المهمله.

ثم ان لتلك الطبعه المهمله افراداً و مصاديقاً فى الخارج،و هى كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبعه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان لكل وجود عدما مضافا إليه و هو بديله و نقيضه و قد برهن فى محله ان نقيض الواحد واحد،فلا يعقل ان يكون الاثنان بما هما اثنان نقيضاً للواحد ضروره ان نقيض كل شىء رفع ذلك الشىء لا رفعه و رفع شىء آخر:و هكذا-مثلا- نقيض الإنسان رفع الإنسان،لا رفعه و رفع شىء آخر فان رفع ذلك الشىء نقيض له لا للإنسان.

نعم قد ثبت فى المنطق ان نقيض الموجه الكليه السالبه الجزئيه،و بالعكس و نقيض السالبه الكليه الموجهه الجزئيه كذلك،و لكن من المعلوم ان هذا التناقض ملحوظ بين القضيتين و الكلامين بحسب مقام الإثبات و الصدق بمعنى ان صدق كل منهما يستلزم كذب الآخر-مثلا-صدق الموجه الكليه يستلزم كذب السالبه الجزئيه و بالعكس،و كذا صدق السالبه الكليه يستلزم كذب الموجهه الجزئيه و بالعكس،فهما متناقضان بحسب الصدق،فلا- يمكن فرض صدق كليهما معاً، كما انه لا يمكن فرض كذب كليهما كذلك.و هذا هو المراد بالتناقض بينهما و يسمى هذا التناقض بالتناقض الكلامى.

و من الواضح جدا ان هذا أجنبى عن التناقض فيما نحن فيه-و هو

التناقض بين الوجود و العدم بحسب مقام الثبوت و الواقع الموضوعى - ضروره انه لا- يمكن ان يكون نقيض الوجود الواحد أعداماً متعدده، و نقيض العدم الواحد وجودات متعدده و إلا لزم ارتفاع النقيضين و هذا من الواضحات الأوليه.

و من ناحيه ثالثه ان وجود الطبيعى عين وجود فرده فى الخارج، لوضوح انه ليس للطبيعى وجود آخر فى قبال وجود فرده. و قد ذكرنا فى بحث تعلق الأوامر بالطباع ان معنى وجود الطبيعى فى الخارج هو ان هذا الوجود الواحد الخارجى كما انه مضاف إلى الفرد و وجود له حقيقه و واقعاً، كذلك مضاف إلى الطبيعى و وجود له كذلك. و قد قلنا هناك ان كل وجود متشخص بنفس ذاته و هويته لا بوجود آخر، بداهه ان الوجود عين التشخص لا شىء وراءه.

و اما ال-اعراض الملازمه له فى الوجود فهى وجودات مستقله فى قبالة، فليست من مشخصاته، و فى إطلاق المشخص عليها مسامحه واضحه، كما تقدم ذلك بشكل واضح، فهذا الوجود كما انه وجود للفرد حقيقه و وجود للطبيعى كذلك، فلا فرق بينهما إلا- فى الاعتبار وجهه الإضافة. و من هنا صح القول بأن نسبة الطبيعى إلى افراده نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة أب واحد إلى الأولاد.

و من ناحيه رابعه انه إذا كان وجود الطبيعى فى الخارج عين وجود فرده فلا محاله يكون عدمه فيه عين عدم فرده، و هذا واضح.

و من ناحيه خامسه كما ان للطبيعى وجودات متعدده بعدد وجودات افراده كذلك له إعدام متعدده بعدد أعدامها، لما عرفت من ان عدم الطبيعى عين عدم فرده و بالعكس.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى انه لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بوجود فرد منها و الطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها ضروره ان نقيض الوجود الواحد واحد، و هو عدمه البديل له لا عدمه و عدم

الفرد الثاني و الثالث... وهكذا، فأول وجود هذه الطبيعه أول ناقض لعدمها- و نقيضه البديل له عدم هذا الوجود الأول، و هو و ان كان يستلزم بقاء إعدام بقية الافراد على حالها، الا انه ليس عينها، لتثبت المقابله بين الطبيعتين المذكورتين و هذا ظاهر. و قد عرفت ان وجود كل فرد وجود للطبيعه، و عدمه عدم لها غايه الأمر ان عدمه عدم لها بنحو القضييه الجزئيه، فان عدمها بنحو القضييه الكليه يفرض عدم جميع افرادها، و هو مقابل وجودها بهذا النحو، لا مقابل وجودها بوجود فرد منها، كما لا يخفى.

و بكلمه واضحه، الوجود قد يضاف إلى الطبيعه المهمله، و هي التي كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها، و لم يلحظ معها حيثيه زائده على ذاتها أصلاً.

و قد يضاف إلى الطبيعه المطلقه الساريه إلى افرادها و مصاديقها في الخارج.

و قد يضاف إلى الطبيعه بنحو السعه و الإحاطه و الوحده في الكثره.

اما الصوره الأولى فقد تقدم ان الطبيعه المهمله كما تتحقق بتحقيق فرد ما، كذلك تنتفي بانتفاء ذلك، ضروره ان المقابل لهذه الطبيعه هو عدم مضاف إلى مثلها. و من الواضح جدا ان عدم مثلها يتحقق بانتفاء ذلك، لوضوح ان كل وجود يطرد عدمه البديل له، لا عدمه و عدم غيره، فأول وجود لهذه الطبيعه أول طارد لعدمها. و من المعلوم ان نقيضه، و هو العدم البديل له عدم هذا الوجود الأول، لا عدمه و عدم سائر وجوداتها، و ان استلزم عدمه أي عدم هذا الوجود الأول بقاء إعدام سائر وجوداتها على حالها، الا انه ليس عينها لاستحاله ان يكون نقيض الوجود الواحد إعدام متعدده، كما هو ظاهر.

و من هذا البيان يظهر فساد ما قيل من ان الوجود الناقض للعدم الكلي و طارد العدم الأزلي ينطبق على أول الوجودات، ضروره انه أول ناقض للعدم الأزلي و نقيضه- و هو العدم البديل له- عدم ناقض العدم الكلي و هو عين بقاء العدم

الكلى على حاله، ولازم هذا هو وجود الطبيعه بوجود فرد منها، وانتفائها بانتفاء جميع افرادها.

وجه الظهور هو ان الطارد للعدم الأزلى المعبر عنه بالعدم الكلى هو الوجود الأول على الفرض. و من المعلوم ان عدم هذا الطارد-أى الطارد لعدم الكلى هو عدم ذلك الوجود الأول، لا عدمه و عدم الوجود الثانى و الثالث و الرابع.. وهكذا، ضروره ان نقيض الواحد واحد، فلا يعقل ان يكون نقيض الواحد متعدداً. نعم عدم الوجود الأول يستلزم بقاء إعدام سائر الوجودات على حالها، لا انه عينها.

و لعل منشأ هذا التوهم الغفله عن تحليل هذه النقطة، و هى ان عدم الوجود الأول-الذى هو أول ناقض للعدم الأزلى يستلزم بقاء إعدام سائر الوجودات على حالها، لا- ان عدمه عين إعدام تلك الوجودات، ليكون لازمه التقابل بين الطبيعه الموجوده بوجود واحد، و الطبيعه المنتفيه بانتفاء جميع وجوداتها و قد مر استحاله ذلك، فان لازم ذلك هو ان يكون نقيض الواحد متعدداً و هو محال.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت انه لا أصل لما اشتهر فى الألسنه من جعل الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بوجود فرد منها مقابلاً للطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها، لما عرفت من استحاله المقابله بينهما، فان وجود الواحد طارد لعدم الطبيعه الموجوده فى ضمنه، لا له و لعدم الطبيعه الموجوده فى ضمن غيره، بداهه ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون طارداً لعدم الطبيعه المطلقه الساريه إلى تمام افرادها، كما هو واضح.

قد يقال ان صرف الوجود الذى يتحقق بوجود واحد، و صرف الترك الذى لا يمكن إلا بانعدام الطبيعه بجميع افرادها انما هو من جهه ان بين الافراد وحده سنخيه و تلك الوحده السنخيه هى الجامع بين الوجودات و الكثرات، و لا شك فى حصول

ذلك الجامع بحصول كل واحد من الافراد و الوجودات.

أو فقل ان الوجود السعى بين الوجودات كالطبيعه اللابشرط بين المفاهيم فكما ان تلك الطبيعه تصدق و تنطبق على كل فرد من افرادها، فكذلك ذلك الوجود السعى، فانه ينطبق على كل وجود من الوجودات. و هذا بخلاف ما فى طرف العدم، فان العدم الجامع عبارته عن مجموع الاعدام بإضافه العدم إلى الطبيعه لأذن على مجموعها يصدق انه عدم الطبيعه، لا- على كل واحد واحد، ضروره انه ليس هنا شىء واقعى يكون جامعاً بين تلك الاعدام و منطبقاً على كل واحد منها.

و غير خفى ان هذا التوجيه لا- يرجع إلى معنى محصل أصلاً، و ذلك لأنه ان أريد بالوحده السنخيه بين الوجودات الوحده الحقيقيه و الذاتيه فهى غير معقوله و ذلك لأن كل وجود مابين لوجود آخر و كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، و مع ذلك كيف تعقل وحده وجوديه حقيقيه بينهما و كيف يعقل اشتراك الفعليتين بالذات فى فعلية ثالته.

و ان أريد بها الوجود السعى العدى هو عبارته عن الوجود المضاف إلى الطبيعه مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات و التشخصات الخارجيه فهو امر معقول، الا ان مثل هذا الجامع موجود بين الاعدام أيضاً و هو العدم السعى فانه عدم مضاف إلى الطبيعه مع إلغاء كل خصوصيه من الخصوصيات، و ينطبق على كل واحد من الاعدام كانطبق الوجود السعى على كل واحد من الوجودات و ليست وحده الوجود السعى وحده حقيقيه، ليقال: انه ليس بين الاعدام جامع حقيقى، لما عرفت من ان الجامع الحقيقى الوجودى بين الوجودات غير معقول فلا محاله تكون وحدته وحده بالعنوان، و لا تتعدى عن أفق النفس إلى الخارج إذاً تصوير هذا النحو من الجامع بين الاعدام بمكان من الوضوح كما عرفت.

و على هذا الضوء لا فرق بين ان يكون المطلوب الوجود السعى، و بين ان يكون المطلوب العدم السعى، فان الأول كما ينطبق على كل فرد من الافراد كذلك الثانى ينطبق على كل عدم عن الاعدام، و لا- يتوقف صدق الثانى على مجموع الاعدام، كما توهم، كيف فانه كما يصدق على وجود كل فرد انه وجود الطبيعه، كذلك يصدق على عدم كل منه انه عدم الطبيعه، بداهه ان الوجود إذا كان وجود الطبيعه، فكيف لا يكون عدمه البديل له عدما لها، إذاً كيف يتوقف صدق عدم الطبيعه على عدم مجموع الافراد.

أو فقل: ان عدم الطبيعه بما هو ليس عدما آخر فى مقابل الاعدام الخاصه ليقال ان صدق هذا العدم يتوقف على تحقق مجموع تلك الاعدام، بداهه ان عدم الطبيعه عين تلك الاعدام و لا- مطابق له غيرها كما ان وجودها ليس وجودا آخر فى مقابل الوجودات الخاصه، بل هو عين تلك الوجودات. و على هذا فإذا كان للطبيعه وجود واحد كان لها عدم واحد، و إذا كان لها وجودات متعدده كان لها إعدام كذلك، فالتفرقه بين وجود الطبيعه و عدمها مما لا أصل له- أصلا- و هى و ان كانت مشهوره الا انها مبنيه على ضرب من المسامحه.

و اما الصوره الثانيه (و هى ما إذا لو حظ الوجود مضافا إلى الطبيعه المطلقه) فقد ظهر مما تقدم ان لها أعداما متعدده بعدد وجودات افرادها، و كل عدم منها طارد لوجوده، لا له و لوجود غيره، و كل وجود منها طارد لعدمه، لا له و لعدم غيره. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان وجود الفرد كما انه عين وجود الطبيعى فى الخارج، كذلك عدمه عين عدمه فيه.

فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان الطبيعه كما توجد بوجود فرد منها كذلك تنتفى بانتفائه، لفرض ان انتفاء الفرد عين انتفاء الطبيعه، و لا يتوقف انتفاؤها على انتفاء جميع افرادها. نعم ان انتفاء الطبيعه المطلقه يتوقف على



انتفاء جميع افرادها،لفرض ان المقابل لها هو عدم مثلها،لا عدم فرد واحد منها،كما هو ظاهر.

و اما الصورة الثالثه(و هي الوجود المضاف إلى الطبيعه بنحو السعه و الإحاطه و الوحده في الكثره)فقد تبين مما تقدم ان المقابل للوجود المضاف إلى الطبيعه بنحو السعه لا بنحو الكثره و الانحلال عدم مثله-أى العدم المضاف إلى الطبيعه كذلك-و المراد من الوجود السعى كما عرفت هو عدم ملا-حظه خصوصيه وجود فرد دون آخر فيه،بل هو مضاف إلى الطبيعه مع إلغاء جميع خصوصيه من الخصوصيات،و لذا لا- يغيب و لا- يشذ عنه أى وجود من وجودات هذه الطبيعه و ينطبق على كل وجود من وجوداتها بلا- خصوصيه فى البين.و من هنا يعبر عنه بالوحده فى الكثره،باعتبار انه يلاحظ فيه جهه السعه و الوحده فى هذه الكثرات.

و مقابل هذا الوجود السعى العدم السعى و هو العدم المضاف إلى الطبيعه مع إلغاء تمام خصوصيه من الخصوصيات فيه،و لأجل ذلك هذا عدم لا يغيب و لا يشذ عنه أى عدم من إعدام هذه الطبيعه،و ينطبق على كل عدم منها من دون جهه خصوصيه فى البين.و من الواضح انه لا يكون فى مقابل هذا العدم وجود فرد منها،كما انه لا يكون فى مقابل هذا الوجود عدم فرد منها.

و نتيجته ما ذكرناه لحد الآن عدّه نقاط:

الأولى انه لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو توجد بوجود فرد منها و الطبيعه الملحوظه على نحو تنتفى بانتفاء جميع افرادها على ضوء جميع الصور المتقدمه.

الثانيه ان الطبيعه الملحوظه على نحو الإطلاق و السريان فى نقطه مقابله للطبيعه الملحوظه على نحو تنعدم بانعدام جميع افرادها،كما هو ظاهر.

الثالثه ان الوجود السعى المضاف إلى الطبيعه مع إلغاء الخصوصيات فى نقطه مقابله للعدم السعى المضاف إليها كذلك.

و بعد ذلك نقول ان الطبيعه التى يتعلق بها الحكم لا تخلو ان تكون ملحوظه على نحو الإطلاق و السريان،أو ان تكون ملحوظه على نحو الإطلاق و العموم البدلى،أو ان تكون ملحوظه على نحو العموم المجموعى،فعلى الأول لا محاله ينحل الحكم بانحلال افرادها فى الواقع،فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل.و لا- يفرق فى ذلك بين ان يكون هذا الحكم إيجابياً أو تحريمياً، كما هو واضح.و على الثانى فالحكم متعلق بفرد ما من الطبيعه المعبر عنه بصرف الوجود.

و من المعلوم انه لا- يفرق فيه بين ان يكون ذلك الحكم وجوبياً أو تحريمياً، ضروره ان الملاك إذا كان قائماً بصرف الوجود- كما هو المفروض- فلا- محاله يكون الحكم المجعول على طبقه متعلقاً به،من دون فرق بين ان يكون ذلك الملاك مصلحه أو مفسده،غايه الأمر ان كان الحكم المزبور تحريمياً فلا يكون ارتكاب الفرد الثانى و الثالث..و هكذا بعد ارتكاب الفرد الأول محرماً،و هذا ظاهر.

و على الثالث فالحكم متعلق بمجموع الافراد على نحو العموم المجموعى،و لا يفرق فيه أيضاً بين ان يكون ذلك حكماً وجوبياً أو تحريمياً، كما هو واضح.

و على الجملة فالألفاظ و ان كانت موضوعه للطبيعه المهمله من تمام الجهات ما عدا النظر إلى ذاتها و ذاتياتها،الا ان الشارع فى مقام جعل الحكم عليها لا بد ان يلاحظها على أحد الأنحاء المذكوره،لاستحاله الإهمال فى الواقع،فلا محاله اما ان يلاحظها على نحو الإطلاق و السريان،أو على نحو العموم البدلى،أو المجموعى،فلا رابع لها.و على جميع هذه التقادير و الفروض لا فرق بين الحكم التحريمى و الوجوبى أصلاً.

و من هنا يظهر ان الحال كذلك على وجهه نظر المشهور من ان المطلوب من النهى هو ترك الطبيعه،فانه فى مقام جعل الحكم عليه اما ان يلاحظ على نحو الإطلاق و السريان،أو على نحو العموم المجموعى،أو على نحو العموم

البدلى، فلا رابع. وكذا الحال على وجهه نظر من يرى ان المطلوب من النهى الزجر عن الفعل.

فالتتيجه على ضوء ما ذكرناه قد أصبحت انه لا فرق بين الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت و الواقع من هذه الناحيه مطلقاً بلا فرق بين وجهه نظرنا و وجهه نظر المشهور. هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و اما المقام الثانى (و هو مقام الإثبات و الدلاله) فهو نقطه أساسيه للفرق بين الأمر و النهى و السبب النهائى لجواز الاكتفاء فى الأول بصرف إيجاد الطبيعه فى الخارج، و عدم الاكتفاء فى الثانى بصرف تركها.

بيان ذلك هو انه لا- شبهه فى ان الأمر إذا تعلق بطبيعه كالصلاه-مثلا- أو نحوها فلا- يعقل ان يراد من المكلف إيجاد تلك الطبيعه بكل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه فى الخارج، بداهه استحاله ذلك على المكلف و انه لا- يقدر على إيجادها. كذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأمر المتعلق بها مطلق و غير مقيد بحصه خاصه من مره أو تكرار أو غيرهما.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هى ان مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هو جواز الاكتفاء فى مقام الامتثال بإيجاد فرد من افرادها أراد المكلف إيجادها فى الخارج، و ذلك لأنه بعد استحاله ان يكون المطلوب منه هو إيجاد جميع افرادها فى الخارج من العرضيه و الطوليه، ضروره عدم تمكن المكلف من ذلك، و تقييده بحصه خاصه منها دون أخرى يحتاج إلى دليل يدل عليه، و حيث لا دليل فى البين فلا مناص من الالتزام بان قضيه الإطلاق هى ان المطلوب صرف وجودها فى الخارج.

أو فقل ان المطلوب لا يمكن ان يكون جميع وجودات الطبيعه، و بعضها دون بعضها الآخر يحتاج إلى دليل، و عند فرض عدمه لا محاله، كان المطلوب

هو إيجادها في ضمن فرد ما المنطبق في الخارج على أول وجوداتها، غاية الأمر يتخير المكلف في مقام الامتثال في تطبيقها على هذا أو ذاك.

و هذا بخلاف النهي فانه إذا ورد على طبيعه ليس المراد منه حرمان المكلف عن فرد ما منها، ضروره ان الحرمان منه حاصل قهراً، فالنهي عنه تحصيل للحاصل و هو محال. هذا من جانب. و من جانب آخر انه لم يقيد النهي عنه بحصه خاصه منها بحسب الافراد العرضيه أو الطوليه.

فالنتيجه على ضوءهما هي ان مقتضى الإطلاق الثابت فيه بمقدمات الحكمه هو منع المكلف و حرمانه عن جميع افرادها الدفعيه و التدريجيه.

و على أساس هذا البيان قد تبين ان هذا الاختلاف - أعني الاختلاف في نتيجه مقدمات الحكمه بين الأمر و النهي - ليس من ناحيه اختلافهما في المتعلق لما عرفت من ان متعلقهما واحد و هو نفس طبيعي الفعل، فانه كما يكون متعلقاً للأمر، كذلك يكون متعلقاً للنهي، بل ان ذلك انما كان من جهه خصوصيه في تعلق الأمر و النهي به، و هذه الخصوصيه هي ان المطلوب من الأمر بما انه إيجاد الطبيعه في الخارج فلا يمكن ان يريد المولى منه إيجادها بكل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه، لفرض عدم تمكن المكلف منه كذلك فهذه الخصوصيه أوجبت ان تكون نتيجه مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصرف الوجود. و المطلوب من النهي بما انه حرمان المكلف فلا يمكن ان يراد منه حرمانه عن بعض افرادها، لفرض انه حاصل قهراً، و النهي عنه تحصيل للحاصل، فهذه الخصوصيه أوجبت ان تكون نتيجه مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع افرادها.

و بكلمه واضحه ان السبب الموضوعي لاختلاف نتيجه مقدمات الحكمه انما هو اختلاف خصوصيات الموارد، ففي مورد لخصوصيه فيه تنتج مقدمات

الحكمه الإطلاق الشمولى، و فى مورد آخر لخصوصيه فيه تنتج الإطلاق البدلى مع ان الموردین يكونان متحدین بحسب الموضوع و المتعلق-مثلا- فى مثل قوله تعالى «و أنزلنا من السماء ماء طهورا» تنتج المقدمات الإطلاق الشمولى بيان ان جعل الطهور لفرد ما من الماء فى العالم لغو محض فلا يصدر من الحكيم فاذن لا محاله يدور الأمر بين جعله لكل ما يمكن ان ينطبق عليه هذا الطبيعى فى الخارج، و جعله لخصوص حصه منه كالماء الكر-مثلا- أو الجارى أو نحو ذلك، و حيث انه لا قرينه على تقييده بخصوص حصه خاصه فلا محاله قضيه الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هى إرادته الجميع، فان الإطلاق فى مقام الإثبات كاشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت بقانون تبعيه المقام الأول للثانى.

و اما فى مثل قولنا «جنى بماء» فنتج المقدمات الإطلاق البدلى، مع ان كلمه (ماء) فى كلا الموردین قد استعملت فى معنى واحد، و هو الطبيعى الجامع و لكن خصوصيه تعلق الحكم بهذا الطبيعى على الأول تقتضى كون نتيجه الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه شمولياً، و خصوصيه تعلقه به على الثانى تقتضى كون نتيجه بدلاً.

و كذا نتيجه مقدمات الحكمه فى مثل قوله تعالى «أحل الله البيع» «و تجاره عن تراض» «و أوفوا بالعقود» و ما شابه ذلك شمولياً، باعتبار ان جعل الحكم لفرد ما من البيع أو التجاره أو العقد فى الخارج لغو محض، فلا يترتب عليه أى أثر. و من المعلوم انه يستحيل صدور مثله عن الحكيم، فاذن لا- محاله اما ان يكون الحكم مجعولاً لجميع افراد تلك الطبائع فى الخارج من دون ملاحظه خصوصيه فى البين، و اما ان يكون مجعولاً- لخصه خاصه منها دون أخرى. و بما ان إرادته الثانى تحتاج إلى نصب قرينه تدل عليها، و المفروض انه لا قرينه فى البين، فاذن مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه هو إرادته جميع افراد

و مصاديق هذه الطبايع.

و هذا بخلاف نتیجه تلك المقدمات فى مثل قولنا «بع دارك» -مثلا- أو «ثوبك» أو ما شاكل ذلك، فانها فى مثل هذا المثال بدلى لا شمولى، مع ان كلمه (بيع) فى هذا المثال و الآيه الكريمه قد استعملت فى معنى واحد، و هو الطبيعى الجامع، و لا تدل فى كلا الموردین إلا على إرادته تفهيم هذا الجامع، و لكن لخصوصیه فى هذا المثال كان مقتضى الإطلاق فيه بدلياً، و هذه الخصوصیه هى عدم إمكان ان يراد من بيع الدار بيعها من كل أحد و بكل شىء، ضروره ان العين الواحده الشخصيه غير قابله لأن يبيعها من كل شخص و بكل صيغه فى زمان واحد. هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى ان المفروض عدم تقييد بيعها من شخص خاص و فى زمان مخصوص.

فالتیجه على ضوءهما هى جواز بيعها من أى شخص أراد بيعها منه، و هذا معنى الإطلاق البدلى و كون المطلوب هو صرف الوجود.

و من ذلك يظهر حال الأوامر المتعلقة بالطبايع، كالأمر المتعلق بالصلاه و الصوم و الحج و ما شاكل ذلك، فان قضیه الإطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة الإطلاق البدلى و صرف الوجود، و ذلك لما عرفت من انه لا يمكن ان يراد من المكلف كل ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبايع فى الخارج، لاستحاله إرادته ذلك، لأنه تكليف بالمحال، و إرادته بعض افرادها دون بعضها الآخر تحتاج إلى دليل، فإذا لم يكن دليل فى البين فمقتضى الإطلاق هو ان المطلوب واحد منها و صرف وجودها المتحقق بأول الوجودات. و اما تكرار الصلاه فى كل يوم و الصوم فى كل سنه فهو من جهه الأدله الخاصه، لا من ناحیه دلالة الأمر عليه.

و هذا بخلاف ما إذا فرض تعلق النهى بتلك الطبايع، فان مقتضى الإطلاق الثابت فيها بمقدمات الحكمة هو الإطلاق الشمولى لخصوصیه فى تعلق النهى بها،

و هي انه لا- يمكن ان يريد المولى حرمان المكلف عن بعض افرادها لأنه حاصل و لا معنى للنهى عنه،و إرادته حصه خاصه منها بحسب الافراد العرضيه أو الطويله تحتاج إلى دليل،و حيث انه لا دليل عليها فقضيه الإطلاق لا محاله هي العموم الشمولى.

و قد تحصل من ذلك ان مقتضى الإطلاق فى الأوامر سواء أ كان الإطلاق من تمام الجهات-أعنى بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله-أو من بعض الجهات كما إذا كان لها إطلاق بالإضافة إلى الافراد العرضيه دون الطويله أو بالعكس هو الإطلاق البدلى و صرف الوجود،و فى النواهي كذلك الإطلاق الشمولى.

كما ان الأمر كذلك فى الأحكام الوضعيه المتعلقه بالطبائع الكليه كالطهاره و النجاسه و لزوم العقد و حليه البيع و ما شاكل ذلك،فان مقتضى جريان مقدمات الحكمه فيها هو الإطلاق الشمولى و انحلال تلك الأحكام بانحلال متعلقاتها و موضوعاتها فى الخارج.

عده نقاط فيما ذكرناه:

الأولى-انه لا فرق بين الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت و الواقع-كما مر.

الثانيه-انه لا- فرق بينهما بحسب المتعلق،فما تعلق به النهى بعينه هو متعلق الأمر-كما عرفت-الثالثه-ان الأساس الرئيسى لامتياز النهى عن الأمر انما هو فى مقام الإثبات و الدلاله،حيث ان نتيجه مقدمات الحكمه فى طرف الأمر الإطلاق البدلى و صرف الوجود،و فى طرف النهى الإطلاق الشمولى.

الرابعه-ان مبدأ انبثاق هذا الامتياز انما هو خصوصيه فى نفس الأمر المتعلق بشىء و النهى المتعلق به-كما سبق-.

ثم ان ما ذكرناه من الاختلاف فى نتيجه مقدمات الحكمه باختلاف

الخصوصيات جار في الجمل الخبريه أيضاً،فان نتیجه مقدمات الحكمة فيها أيضاً تختلف باختلاف خصوصيات المورد-مثلا-في مثل قولنا«جاء رجل نتیجه تلك المقدمات الإطلاق البدلي،و في مثل قولنا«لا رجل في الدار»نتيجتها الإطلاق الشمولي،مع ان كلمه(رجل في كلا المثالين قد استعملت في معنى واحد و هو الطبيعي الجامع،و لكن لخصوصيه في كل منهما تقتضى كون الإطلاق في أحدهما بديلاً،و في الآخر شمولياً،و بتلك الخصوصيه يمتاز أحدهما عن الآخر.

و بيان ذلك:اما كون النتيجة في المثال الأول بديلاً،فلأجل انه لا يمكن ان يريد المتكلم الاخبار عن مجيء كل من ينطبق عليه عنوان الرجل لأنه خلاف الواقع.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه لم ينصب قرينه على الاخبار عن مجيء شخص خاص.

فالنتيجه على ضوءهما هي ان مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو كونه أراد الاخبار عن مجيء فرد ما من الرجل و صرف وجوده،فهذه الخصوصيه أوجبت كون نتیجه المقدمات فيه بديلاً.

و اما في المثال الثاني فباعتبار انه لا يمكن ان يريد منه الاخبار عن عدم وجود رجل واحد في الدار،و وجود البقيه فيها.بداهه ان هذا المعنى في نفسه غير معقول.كيف و لا يعقل وجود جميع رجال العالم في دار واحده.هذا من جانب و من جانب آخر انه لم يقيده بحصه خاصه دون أخرى.

فالنتيجه على ضوء هذين الجانبين هي ان المتكلم أراد الاخبار بنفي وجود كل فرد من افراد الرجل عن الدار،ضروره انه لو كان واحد من افراده فيها لا يصدق قوله«لا رجل في الدار»،و لصدق نقيضه.

و من هذا القبيل أيضاً قولنا«لا أملك شيئاً»فان كلمه(شيء)و ان استعملت في معناها الموضوع له و هو الطبيعي الجامع بين جميع الأشياء،الا ان مقتضى



الإطلاق و عدم تقييده بحصه خاصه هو نفى ملكيه كل ما يمكن ان ينطبق عليه عنوان الشىء لا نفى فرد ما منه و وجود البقيه عنده، فان هذا المعنى باطل فى نفسه، فلا يمكن إرادته منه.

و من هذا القبيل أيضاً قوله عليه السلام «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام» و ما شاكل ذلك، فانه لا يمكن ان يراد منه نفى ضرر ما فى الشريعه المقدسه، لأنه لغو محض، فلا يصدر من الحكيم. فاذن لا محاله اما ان يراد نفى جميع افراده أو نفى بعضها الخاصه. و حيث ان الثانى يحتاج إلى قرينه تدل عليه فمقتضى الإطلاق هو الأول، و هو إرادته نفى الجميع.

و كذا قوله تعالى «لا رث و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و قوله عليه السلام «لا صلاه الا بطهور» و قوله عليه السلام «لا سهو للإمام إذا حفظ عليه من خلفه و لا سهو المأموم إذا حفظ عليهم الإمام» و غير ذلك من الجملات، سواء أ كانت فى مقام الاخبار أو الإنشاء- أى سواء أ كانت كلمه (لا-) النافيه بمعناها أو بمعنى النهى- فانه على كلا التقديرين مقتضى الإطلاق فيها هو العموم الشمولى دون البدلى، و ذلك ضروره انه لا يمكن ان يريد المولى من النفى أو النهى نفى فرد ما أو النهى عنه، لأنه لغو محض فلا يصدر من الحكيم، فاذن لا- محاله يدور الأمر بين ان يراد منه نفى جميع افراد الطبيعه، أو النهى عن جميعها، أو نفى بعضها المعين، أو النهى عنه كذلك. و حيث ان إرادته الثانى تحتاج إلى قرينه، فإذا لم تكن قرينه فى الين يتعين إرادته الأول لا محاله. و هذا معنى كون نتيجة مقدمات الحكمه فيها شمولياً، و انها تكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

عده خطوط فيما ذكرناه.

الأول- ان النهى موضوع للدلاله على إبراز اعتبار المولى حرمان المكلف عن الفعل فى الخارج، كما ان الأمر موضوع للدلاله على إبراز اعتبار المولى الفعل على ذمه

المكلف. و من هنا يصح تفسير النهى بالحرمة و الأمر بالوجوب باعتبار دلالة الأول على حرمان المكلف عن الفعل، و الثانى على ثبوته فى ذمته.

الثانى- ان حقيقه النهى هو ذلك الأمر الاعتبارى، كما ان حقيقه الأمر كذلك و انهما اسمان للمؤلف من ذلك الأمر الاعتبارى و إبرازه فى الخارج بمبرز.

الثالث- ان متعلق النهى بعينه هو ما تعلق به الأمر، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. و اما ما هو المعروف من ان متعلق النهى الترك و نفس ان لا تفعل فلا أصل له كما سبق.

الرابع- ان النقطة الأساسيه للفرق بين الأمر و النهى هى ان نتيجه مقدمات الحكمه فى طرف الأمر الإطلاق البدلى و صرف الوجود، و فى طرف النهى الإطلاق الشمولى و تمام الوجود.

الخامس- انه لا- فرق بين الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت و الواقع على وجهتى كلا- النظيرين- أعنى وجهه نظرنا و وجهه نظر المشهور و ذلك لأنهما لا- تخلوان بحسب الواقع من ان يكونا مجعولين للطبيعه على نحو العموم البدلى أو الاستغراقى أو المجموعى فلا رابع فى اليبين. و من المعلوم انه لا فرق بينهما من هذه النواحي أصلاً كما تقدم.

السادس- ان النهى يختلف مع الأمر فى المعنى الموضوع له، و يتحد معه بحسب المتعلق على وجهه نظرنا و اما على وجهه نظر المشهور فمتعلق الطلب فى النهى الترك و فى الأمر الوجود. نعم متعلق نفس الأمر و النهى معاً الفعل و الوجود.

السابع- انه لا فرق بين عدم الطبيعه و وجودها، فكما ان عدمها على نحو القضييه الكليه يتوقف على عدم جميع ما يمكن ان تنطبق عليه هذه الطبيعه فى الخارج، فكذلك وجودها على هذا النحو يتوقف على وجود جميع ما يمكن انطباق تلك الطبيعه عليه. فلا فرق بينهما من هذه الجهه أصلاً، و اما وجودها

على نحو القضية الجزئية فهو و ان تحقق بوجود فرد ما منها،الا ان عدمها كذلك أيضاً يتحقق بعدم فرد ما منها فلا خصوصيه من هذه الجبهه للوجود،بل هما من هذه الناحيه على نسبه واحده.و من هنا قلنا ان مقابل كل وجود من وجودات الطبيعه عدم من أعدامها و هو بديله و نقيضه،و لذا ذكرنا انه لا مقابله بين الطبيعه التي توجد بوجود فرد منها و الطبيعه التي تنتفى بانتفاء جميع افرادها.

الثامن-ان نتيجة جريان مقدمات الحكمه تختلف باختلاف خصوصيات الموارد،فان نتيجتها فى الأوامر المتعلقة بالطبائع الإطلاق البدلى و صرف الوجود و فى النواهى المتعلقة بها الإطلاق الشمولى و تمام الوجود.و فى الأحكام الوضعيه المتعلقة بالطبائع الكليه أيضاً ذلك أعنى الإطلاق الشمولى و الانحلال.

الجبهه الثانيه-ان الأمر كما يتعلق بالفعل من ناحيه اشتماله على مصلحه لزوميه قد يتعلق بالترك كذلك،و كما انه على الأول يتصور على صور كذلك على الثانى.

بيان ذلك هو ان المصلحه القائمه بالفعل لا تخلو من ان تقوم بصرف وجودها فى الخارج أو بتمام وجوداتها على نحو العموم الاستغراقى أو على نحو العموم المجموعى أو بعنوان بسيط متحصل من الوجودات الخارجيه.فعلى الأول يكون المطلوب هو صرف وجود الطبيعه المتحقق بأول وجوداتها.و على الثانى يكون المطلوب هو جميع وجوداتها على نحو الانحلال.و على الثالث يكون المطلوب هو مجموع تلك الوجودات بطلب واحد شخصى.و على الرابع يكون المطلوب هو ذلك العنوان البسيط،و اما الوجودات الخارجيه فهى محصله له.

و كذا الحال فى المصلحه القائمه بالترك،فانها لا تخلو بحسب مقام الثبوت و الواقع من ان تكون قائمه بصرف ترك الطبيعه،أو بتمام تروكها على نحو العام الاستغراقى،أو بتمامها على نحو العام المجموعى،أو بعنوان بسيط متولد من هذه التروك الخارجيه،و لا خامس لها.

فعلى الأول المطلوب هو صرف الترك، و هو يحصل بترك فرد ما من الطبيعه فى الخارج، فيكون حاله حال ما إذا كان المطلوب هو صرف الوجود.

و على الثانى المطلوب هو كل ترك من تروكها على نحو الاستقلال بحيث يكون كل منها متعلقاً للحكم مستقلاً مع قطع النظر عن تعلق الحكم بالآخر، فحال من هذه الناحيه حال ما إذا كان المطلوب هو إيجاد الطبيعه على نحو الإطلاق و الانحلال.

و على الثالث المطلوب هو مجموع التروك من حيث هو بطلب واحد شخصى بحيث يكون تعلق الحكم بكل منها مربوطاً بتعلقه بالآخر، فيكون حاله حال الصوره الثالثه من هذه الناحيه.

و على الرابع المطلوب هو ذلك العنوان البسيط، و اما التروك الخارجيه فهى محصله له، فيكون حاله من هذه الجهه حال الصوره الرابعه.

ثم انه لا يخفى ان مرد هذه الصور الأربع جميعاً إلى إيجاب الترك، كما ان مرد الصور الأربع الأولى إلى إيجاب الفعل، و لا يرجع شىء من تلك الصور إلى المنع عن الفعل و حرمة واقعاً، و ان فرض ورود الدليل عليه بصوره النهى.

و الوجه فى ذلك واضح و هو ما ذكرناه من ان النهى عن شىء ينشأ عن اشتماله على مفسده لزوميه و هى تدعو المولى إلى اعتبار حرمان المكلف عنه، و لا ينشأ عن مصلحه كذلك فى تركه، و إلا لزم ان يكون تركه واجباً لا ان يكون فعله حراماً، ضروره انه لا مقتضى لاعتبار حرمان المكلف عنه أصلاً بعد ما لم تكن فيه مفسده أصلاً، بل اللازم عندئذ هو اعتبار تركه فى ذمته من جهه اشتماله على مصلحه ملزمه. و هذا بخلاف النهى الوارد فى المقام، فانه غير ناش عن مفسده فى الفعل، بداهه انه لا مفسده فيه أصلاً، بل نشأ عن قيام مصلحه فى تركه، و هى داعيه إلى إيجابه و اعتباره فى ذمه المكلف.

و بكلمه واضحه ان المولى كما يعتبر الفعل على ذمه المكلف باعتبار اشتماله

على مصلحة إزاميه و يبرزه فى الخارج بمبرز، كصيغه الأمر أو ما شاكلها، قد يعتبر الترك على ذمته باعتبار قيام مصلحة لزوميه فيه و يبرزه فى الخارج بمبرز ما سواء أ كان إبرازه بقول أم بفعل، و سواء أ كان بصيغه الأمر و ما شابهها أم بصيغه النهى، ضروره ان اختلاف أنحاء المبرز (بالكسر) لا يوجب الاختلاف فى المبرز (بالفتح) أصلا فانه واحد- و هو اعتبار المولى الترك فى ذمته- كان مبرزه قولاً أو فعلاً كان بصيغه الأمر أو النهى، و هذا واضح.

و نتيجة ذلك هى ان الأمر ناش عن قيام مصلحة إزاميه فى متعلقه، سواء أ كان متعلقه فعل شىء أم تركه، كما ان النهى ناش عن قيام مفسده إزاميه فى متعلقه كذلك.

و السر فيه ما عرفت من ان حقيقه الأمر هو اعتبار المولى الشىء على ذمه المكلف من جهة وجود مصلحة ملزمه فيه. و من المعلوم انه لا يفرق بين اعتباره فعل شىء على ذمته أو تركه، كما انه لا يفرق بين ان يكون مبرز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج فعلاً أو قولاً. و حقيقه النهى اعتباره حرمان المكلف عن الشىء باعتبار وجود مفسده ملزمه فيه. و من الواضح جدا انه لا يفرق بين اعتباره حرمانه عن فعل شىء أو اعتباره حرمانه عن ترك شىء.

و قد تحصل من ذلك ان هذا هو الميزان الأساسى لتمييز حقيقه النهى عن حقيقه الأمر، و ليست العبره فى ذلك بالمبرز (بالكسر) أصلا، ضروره انه لا شأن له ما عدا إبرازه عن واقع الأمر و واقع النهى و لا خصوصيه له أبداً.

و على ضوء هذا البيان يظهر حال النواهى الوارده فى أبواب العبادات منها ما ورد فى خصوص باب الصلاه كموثقه سماعه قال سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع فقال: «اركبوها و لا تلبسوا شيئاً منها تصلون فيه» و ما شاكلها من الروايات الداله على ذلك. و صحيحه محمد بن مسلم قال سألته عن الجلد الميت

أ يلبس فى الصلاة إذا دبغ؟ قال عليه السلام «لا و لو دبغ سبعين مره» و صحبفه محمد بن أبى عمير عن غير واحد عن أبى عبد الله عليه السلام فى الميتة قال «لا تصل فى شىء منه حتى فى شسع» و قوله عليه السلام «لا تصل فىه حتى تغسله» و ما شاكل ذلك من الروايات، فان هذه الروايات و ان كانت وارده بصوره النهى، الا انها فى الحقيقه إرشاد إلى مانعیه تلك الأمور عن الصلاة و تقيد الصلاة بعدمها، لأجل مصلحه كانت فى هذا التقييد، لا لأجل مفسده فى نفس تلك الأمور حال الصلاة ضروره انه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس فى الصلاة من المحرمات فى الشریعه المقدسه.

نعم الإتيان بالصلاه عندئذ بقصد الأمر تشريع و محرم. و هذا خارج عن محل الكلام، فان الكلام فى حرمه هذه القيود، لا فى حرمه الصلاة، على ان الكلام فى الحرمه الذاتيه، لا فى الحرمه التشريعيه، و الفرض ان هذه الحرمه حرمه تشريعيه. فاذا لا يمكن ان تكون هذه النواهي ناشئه عن وجود مفسده ملزمه فيها.

و على الجملة ففى أمثال هذه الموارد ليس فى الواقع و عند التحليل العلمى الا اعتبار الشارع تقيد الصلاة بعدم تلك الأمور من جهه اشتمال هذا التقييد على مصلحه ملزمه و إبراز ذلك الاعتبار فى الخارج بمبرز، كهذه النواهي أو غيرها.

و من هنا تدل تلك النواهي على مطلوبيه هذا التقييد و مانعیه تلك الأمور عن الصلاة، ضروره انا لا نعى بالمانع الا ما كان لعدمه دخل فى المأمور به، و هذا معنى كون هذه النواهي إرشادا إلى مانعیه هذه الأمور و تقيد الصلاة بعدمها، هذا كله فيما إذا كان الترك مأمورا به بالأمر الضمنى.

و قد يكون الترك مأموراً به بالأمر الاستقلالى بأن يعتبره المولى على ذمه المكلف باعتبار اشتماله على مصلحه ملزمه، و يبرزه فى الخارج بمبرز، سواء أ كان

ذلك المبرز صيغه امر أم نهى، لما عرفت من انه لا شأن للمبرز (بالكسر) أصلاً ما عدا إبرازه ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج، و العبره انما هى للمبرز (بالفتح) فانه إذا كان ناشئاً عن مصلحة فى متعلقه سواء أ كان متعلقه فعلاً أم تركاً، فهو امر حقيقه و ان كان مبرزه فى الخارج صيغه النهى، و إذا كان ناشئاً عن مفسده فى متعلقه كذلك، فهو نهى حقيقه، و ان كان مبرزه فى الخارج صيغه الأمر أو ما يشبهها.

و نتيجه ما ذكرناه هى ان الأمر المتعلق بالترك على قسمين:

أحدهما- انه امر ضمنى متعلق بعدم إيجاد شىء فى العبادات أو المعاملات و ثانيهما انه امر استقلالى متعلق بعدم إيجاد شىء مستقلاً.

اما القسم الأول فهو بمكان من الكثره فى أبواب العبادات و المعاملات.

و اما القسم الثانى فهو قليل جداً. نعم يمكن ان يكون الصوم من هذا القبيل باعتبار ان حقيقته عباره عن ترك عده أمور كالأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء و نحو ذلك، و ليست عباره عن عنوان وجودى بسيط متولد من هذه التروك فى الخارج، فاذن الأمر بالصوم ناش عن قيام مصلحة ملزمه فى هذه التروك، و لم ينشأ عن قيام مفسده كذلك فى فعل هذه الأمور، و لذا يقال ان الصوم واجب، و لا- يقال ان فعل المفطرات محرم. و عليه فلا محاله يكون مرد النهى عن كل من الأكل و الشرب و الجماع و الارتماس فى الماء فى نهار شهر رمضان إلى اعتبار تروك هذه الأمور على ذمه المكلف باعتبار وجود مصلحة إلزاميه فيها. فالنهى عن كل واحد منها إرشاد إلى دخل تركه فى حقيقه الصوم، و انه مأمور به بالأمر الضمنى.

فالنتيجه هى ان مجموع هذه التروك مأمور به بالأمر الاستقلالى، و كل منها مأمور به بالأمر الضمنى.

و من هذا الباب أيضاً تروك الإحرام فى الحج، فان كلا منها واجب على

المكلف و ثابت في ذمته و ليس بمحرم، ضروره ان النهى عنه غير ناش عن قيام مفسده إلزاميه في فعله، بل هو ناش عن قيام مصلحه ملزمه في نفسه، بمعنى ان الشارع قد اعتبر ترك كل من محرمات الإحرام على ذمه المكلف، و أبرزه في الخارج بمبرز، كصيغه النهى أو ما شاكلها.

و من الواضح جداً انه ليس هنا نهى حقيقه، بل امر في الحقيقه و الواقع تعلق بترك عده من الأفعال في حال الإحرام. فيكون ترك كل منها واجباً مستقلاً على المكلف. و قد تقدم ما هو ملاك افتراق الأمر و النهى و انه ليس في المبرز (بالكسر) لما عرفت من انه لا- شأن له أصلاً ما عدا إبرازه عن واقع الأمر و واقع النهى- و هما اعتبار الشارع فعل شيء أو تركه في ذمه المكلف، و اعتباره حرمانه عن فعل شيء أو تركه- فالأول امر، سواء أ كان مبرزه في الخارج صيغه امر أم صيغه نهى. و الثانى نهى كذلك أى سواء أ كان مبرزه فيه صيغه نهى أم امر.

نعم فيما إذا كان مبرز الأمر خارجاً صيغه النهى يصح ان يقال انه امر واقعاً و حقيقه، و نهى صوره و شكلاً.

و من هنا يظهر ان تعبير الفقهاء عن تلك الأفعال بمحرمات الإحرام مبنى على ضرب من المسامحه و العنايه، و الا فقد عرفت انها ليست بمحرمه بل تركها واجب، و كيف كان فلا إشكال في ان هذا القسم قليل جداً في أبواب العبادات و المعاملات، دون القسم الأول، و هو ما إذا كان الترك متعلقاً للأمر الضمنى.

و بتعبير آخر ان الواجبات الضمنيه على ثلاثه أقسام:

الأول- ما يكون بنفسه متعلقاً للأمر.

الثانى- ما يكون التقيد بوجوده متعلقاً له.



الثالث- ما يكون التقييد بعدمه متعلقاً له، و لا رابع لها. و الأول هو الأجزاء، لفرض ان الأمر متعلق بأنفسها. و الثاني هو الشرائط، فان الأمر متعلق بتقييد تلك الاجزاء بها لا بنفسها، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث انه قد ذهب إلى ان الشرائط كالأجزاء متعلقه للأوامر الضمنية بنفسها، و لكن قد ذكرنا بطلان ذلك في بحث الواجب المطلق و المشروط فلا نعيد. و الثالث هو الموانع، فان الأمر متعلق بتقييد هذه الاجزاء بعدمها.

و بعد ذلك نقول: الكلام هنا يقع في مقامين:

الأول- في مقام الثبوت و الواقع.

الثاني- في مقام الإثبات و الدلالة.

اما المقام الأول فيقع الكلام فيه في موردين:

الأول- في بيان ظهور الثمره بين الصور المتقدمه في فرض كون الترك متعلقاً للأمر مستقلاً.

الثاني- في بيان ظهورها بين تلك الصور في فرض كونه متعلقاً للأمر ضمناً.

اما الكلام في المورد الأول فتظهر الثمره بين تلك الصور في موضعين:

الأول- فيما إذا فرض ان المكلف قد اضطر إلى إيجاد بعض افراد الطبيعه في الخارج كان المطلوب تركها فيه، كأن اضطر إلى إيجاد بعض محرمات الإحرام في الخارج، أو اضطر إلى ترك الصوم في بعض آتات اليوم.

فعلى الصورة الأولى، و هي ما كانت المصلحه قائمه بصرف تركها، فان تمكن المكلف من صرف الترك في هذا الحال وجب عليه ذلك، و الا فيسقط الأمر المتعلق به لا محاله، لفرض انه غير مقدور له.

و بكلمه واضحه ان الاضطرار المزبور لا يخلو من ان يكون مستوعباً لتمام

وقت الواجب، كما إذا اضطر إلى إيجاد بعض تلك المحرمات إلى آخر وقته، أو لا يكون مستوعباً له، فعلى الأول لا محاله يسقط الأمر المتعلق بصرف الترك، لعدم قدرته عليه، فهو نظير ما إذا اضطر المكلف إلى ترك الصلاة-مثلاً-فى تمام وقتها، فإنه لا إشكال عندئذ فى سقوط الصلاة عنه، وعلى الثانى لا يسقط الأمر عنه بالضرورة لفرض ان الواجب هو الجامع، لا خصوص الفرد المضطر إليه، و المفروض انه مقدور للمكلف، و معه لا محاله لا يسقط عنه، فيكون نظير ما لو اضطر المكلف إلى ترك الصلاة فى بعض أوقاتها، فإنه لا- إشكال فى ان ذلك لا- يوجب سقوط الأمر بالصلاة عنه، لفرض ان الواجب هو الجامع بين المبدأ و المنتهى، لا خصوص هذا الفرد المضطر إليه أو ذاك، و هذا واضح.

و على الصورة الثانية(و هى ما كانت المصلحه قائمه بتمام تروك الطبيعه على نحو الانحلال و العموم الاستغراقى) فلا بد من الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، و لا يجوز ارتكاب فرد آخر زائداً على هذا الفرد. و الوجه فيه واضح، و هو ان المجعول فى هذه الصورة على الفرض أحكام متعدده بعدد تروك افراد هذه الطبيعه فى الخارج، فيكون ترك كل واحد منها واجباً مستقلاً و مناطاً للإطاعه و المعصيه. و من الظاهر ان الاضطرار إلى ترك واجب لا يوجب جواز ترك واجب آخر، و فى المقام الاضطرار إلى إيجاد فرد منها فى الخارج لا يوجب جواز إيجاد فرد آخر منها.. و هكذا، ضروره ان سقوط التكليف عن بعض منها-لأجل اضطرار أو نحوه- لا يوجب سقوطه عن آخر و جواز عصيانه بعد ما كان التكليف المتعلق بكل منهما تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالآخر، فإنه بلا موجب. و من المعلوم ان سقوط التكليف بلا موجب و سبب محال.

و على الصورة الثالثه(و هى ما كانت المصلحه قائمه بمجموع التروك الخارجيه على نحو العموم المجموعى) لا محاله يسقط التكليف المتعلق بالمجموع المركب من

هذه التروك، لفرض انه تكليف واحد شخصى متعلق به، فإذا فرض ان المكلف لا يقدر عليه لاضطراره إلى إيجاد بعض افراد هذه الطبيعه فى الخارج، و معه لا يتمكن من ترك هذه الطبيعه فيه بجميع افرادها و إذا لم يتمكن منه فلا محاله يسقط التكليف عنه، فيكون كما إذا تعلق التكليف بمجموع افراد هذه الطبيعه على نحو العموم المجموعى. فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا، ضروره انه لا فرق فى الأحكام المترتبة على العموم المجموعى بين ان يكون هذا العموم ملحوظا بين تروك الطبيعه فى الخارج، و ان يكون ملحوظا بين وجوداتها و افرادها فيه، و هذا واضح.

و على ضوء ذلك لا يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه بل يجوز له إيجاد فرد ثان و ثالث... و هكذا، لفرض ان الأمر المتعلق بمجموع تروكها قد سقط، و معه لا مانع من إيجاد البقيه فى الخارج أصلا. الا إذا فرض قيام الدليل على وجوب الباقي.

و قد تحصل من ذلك ان مقتضى القاعده فى أمثال المقام هو سقوط التكليف عن المجموع المركب بسقوط جزء منه أو قيده، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل خارجى، فان دل دليل من الخارج على وجوبه فهو، و الا فلا نلتزم به.

و على الصورة الرابعه (و هى ما كانت المصلحه قائمه بعنوان وجودى بسيط متولد من تروك هذه الطبيعه فى الخارج) أيضاً يسقط التكليف المتعلق به، و ذلك لفرض ان هذا العنوان مسبب عن ترك جميع افراد هذه الطبيعه خارجا فإذا فرض اضطرار المكلف إلى إيجاد بعض افرادها فى الخارج لا محاله لا يتحقق ذلك العنوان المعلول لترك جميعها، لاستحاله وجود المعلول بدون وجود علته التامه.

فالتتيجه من ذلك هى ان الثمره تظهر بين الوجه الأول و الثانى، كما انها تظهر بينهما و بين الوجهين الأخيرين، و اما بينهما أى بين الوجهين الأخيرين فلا

تظهر، كما عرفت.

الثانى -فيما لو شككنا فى فرد انه من افراد الطبيعه التى كان المطلوب تركها أم لا.

فعلى الصوره الأولى لا يجب تركه،لفرض ان المطلوب فى هذه الصوره صرف تركها.و المفروض انه يتحقق بتركها آنا ما،و معه أى مع تركها آنا ما يجوز له إيجادها فى الخارج فى ضمن افرادها المتيقنه فى بقيه الآنات و الأنزمنه فضلا عن افرادها المشكوكه.و هذا ظاهر.

و على الصوره الثانیه فيما ان مرد الشك فى كون هذا الموجود فرداً له أو ليس بفرد له إلى الشك فى تعلق التكليف به،فلا مناص من الرجوع إلى أصله البراءه عنه،لفرض انه شك فى تكليف مستقل،و هو القدر المتيقن من موارد الرجوع إليها.

و على الصوره الثالثه فيما ان المورد داخل فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين،فلا محاله يرتكز جريان البراءه فيه و عدم جريانها على القول بجريان البراءه و عدمه فى تلك المسأله،فان قلنا فيها بجريان أصله البراءه عن وجوب الأكثر العقليه و النقليه فنقول بها كذلك فى المقام أيضاً،و ان لم نقل به فيها فلا نقول هنا أيضاً.و حيث انا قد اخترنا فى تلك المسأله جريان أصله البراءه عن وجوبه عقلا و شرعا فلا مناص من الالتزام به فى المقام.

و قد ذكرنا هناك انه لا وجه لما عن المحقق صاحب الكفايه(قده)من التفصيل بين البراءه الشرعيه و العقليه،فالتزم بجريان الأولى دون الثانیه،و ذلك لأن ما توهم من المانع عن جريان البراءه العقليه هنا منحصر فى امرين لا ثالث لهما.

أحدهما-دعوى ان العلم الإجمالى هنا غير منحل.

ثانيهما-دعوى وجوب تحصيل الغرض فى المقام.و من الواضح جداً ان كلا- منهما لو تم،فكما انه مانع عن جريان البراءه العقلية،فكذلك مانع عن جريان البراءه الشرعيه،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

بيان ذلك ملخصاً هو انه لو بنينا على ان انحلال العلم الإجمالى فى المقام يبنى على ان يثبت جريان البراءه الشرعيه عن جزئيه المشكوك فيه تعلق التكليف بالأقل على نحو الإطلاق و عدم دخل الجزء المشكوك فيه فى الواجب،لم يمكن إثباته بإجراء أصاله البراءه الشرعيه عنها،و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان الإطلاق كالتقييد امر وجودى،فان الأول عباره عن لحاظ الطبيعه لا بشرط،و الثانى عباره عن لحاظها بشرط شىء.و من المعلوم انهما امر ان متضادان،فإذا دار امر التكليف بين تعلقه بالطبيعه على النحو الأول،و تعلقه بها على النحو الثانى،فأصاله البراءه عن تعلقه بها على النحو الثانى لا تثبت تعلقه بها على النحو الأول-و هو الإطلاق الأعلى القول بالأصل المثبت.

نعم لو كان الإطلاق امراً عديمياً عباره عن عدم التقييد،فأصاله البراءه عن التقييد تثبت الإطلاق،الا ان هذا الفرض خاطئ و غير مطابق للواقع.

فالنتيجه هى ان البراءه الشرعيه كالعقلية غير جاريه.

و كذا لو بنينا على وجوب تحصيل الغرض فى المقام،فانه عندئذ لا أثر لجريان أصاله البراءه عن الجزء المشكوك فيه،لفرض انها لا- تثبت كون الغرض المعلوم مترتباً على الأقل الأعلى القول بالأصل المثبت،و معه لا محاله نشك فى حصوله بإتيانه.فاذن لا بد من الالتزام بإتيان الأكثر،ليعلم بحصوله و تحققه فى الخارج.

و نتيجه ذلك هى عدم جريان البراءه الشرعيه كالعقلية من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

و لكن قد ذكرنا في محله ان شيئاً من الأمرين لا يكون مانعاً عن إجراء البراءة الشرعيه و العقليه. اما العلم الإجمالي فقد ذكرنا هناك ان انحلاله لا يتوقف على إثبات الإطلاق، ليقال ان البراءة عن التقييد لا تثبت الإطلاق، بل يكفي في انحلاله جريان البراءة في أحد الطرفين بلا معارض لعدم جريانها في الطرف الآخر، و المفروض ان الأمر في المقام كذلك، و ذلك لأن البراءة لا تجرى عن الإطلاق، لفرض انه توسعه للمكلف و لا ضيق فيه أصلاً. و من المعلوم ان البراءة سواء أ كانت شرعيه أم عقليه انما ترفع الضيق عن المكلف و الكلفه عنه، ليكون في رفعه منه عليه، و الفرض انه لا كلفه و لا ضيق في طرف الإطلاق أصلاً فاذن تجرى البراءة عن التقييد بلا معارض.

و من المعلوم انه لا يفرق فيه بين البراءة الشرعيه و العقليه، بل كلتاها تجرى بملاك واحد و هو ان التقييد بما ان فيه كلفه زائده و لم يتم بيان عليها من قبل الشارع، و الإطلاق لا كلفه فيه، فلذا لا مانع من جريان البراءة عنه مطلقاً، اما البراءة الشرعيه فواضح. و اما البراءة العقليه فلتتحقق موضوعها هنا- و هو عدم البيان- و معه لا محاله تجرى، كما هو ظاهر. فاذن لا وجه للفرقه بينهما أصلاً.

و اما الغرض فللفرض انه لا يزيد عن التكليف، بل حاله حاله، و ذلك لما ذكرناه مراراً من انه لا طريق لنا إلى إحرازه في مورد مع قطع النظر عن ثبوت التكليف فيه. و عليه فلا محاله تدور سعه إحراز الغرض و ضيقه مدار سعه التكليف و ضيقه، فلا يعقل ان يكون الغرض أوسع منه.

و على هذا فيما ان التكليف المتعلق بالأكثر غير واصل إلى المكلف، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي، فلا محاله يكون الغرض المترتب عليه في الواقع أيضاً غير واصل، لفرض ان وصوله تابع لوصول التكليف، فإذا فرض ان التكليف لم يصل فالغرض أيضاً كذلك. و من الظاهر انه لا يجب تحصيل مثل هذا الغرض لا بحكم

العقل ولا بحكم الشرع، لفرض انه لا يزيد عن التكليف، والمفروض في المقام انه لا يجب امتثال هذا التكليف من جهة عدم تنجزه و وصوله، فاذن لا مانع من قبل وجوب تحصيل الغرض من إجراء البراءة عن وجوب الأكثر شرعاً و عقلاً كما هو واضح.

و اما التكليف المتعلق بالأقل فيما انه واصل إلى المكلف و منجز، فلا محاله يكون الغرض المترتب عليه واصلًا أيضاً، و معه يجب تحصيله، كما يجب امتثال التكليف المتعلق به.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان الغرض المترتب على الأ-كثر بما انه مشكوك فيه من جهه، و لم يقد برهان عليه من جهه أخرى، فلا محاله لا يمنع عن جريان البراءة عن وجوبه.

و من ذلك يظهر انه لا- فرق بين البراءة الشرعية و العقلية، فانه كما لا- يمنع عن جريان الأولى، كذلك لا- يمنع عن جريان الثانية، ضروره ان مانعته انما هي في فرض كون تحصيله واجباً بحكم العقل. و قد عرفت ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيله، الا فيما إذا وصل إلى المكلف لا مطلقاً.

فما أفاده المحقق صاحب الكفاية (قده) من التفكيك بين البراءة الشرعية و العقلية في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لا يمكن المساعده عليه بوجه.

و تمام الكلام هناك.

و اما الكلام في المقام الثاني (و هو بيان الثمره بين الصور المتقدمه في فرض كون الترك متعلقاً للوجوب الضمني) فائضاً تظهر الثمره بينها في موردين:

الأول- فيما إذا اضطر المكلف إلى إيجاد بعض افراد الطبيعه كان المطلوب تركها في الخارج في ضمن واجب كالصلاه- مثلاً- أو نحوها، كما إذا اضطر إلى لبس الثوب المتنجس أو الميته أو ما لا يؤكل لحمه في الصلاه.

فعلى الصورة الأولى بما ان المطلوب هو صرف ترك هذه الطبائع فى ضمنها و انها متقيده به، فلا محاله يحصل المطلوب بترك فرد ما منها فى الخارج، و لا- يجب عليه ترك بقيه افرادها، و ذلك كما عرفت من ان صرف الترك كصرف الوجود فكما ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجودات، فكذلك صرف الترك يتحقق بأول التروك، فإذا حصل صرف الترك بأول الترك حصل الغرض، و معه يسقط الأمر فاذا ن لا- امر بترك بقيه افرادها، بل لا- مقتضى له، لفرض انه قائم بصرف الترك لا بمطلقه كما ان عصيانه يتحقق بإيجاد أول فرد منها فى الخارج فى ضمن الصلاه و لو فى آن.

و على الجملة فعلى هذه الصورة يكفى فى صحه الصلاه ترك هذه الطبائع فيها آنا ما، و لا يلزم تركها فى تمام آنات الاشتغال بالصلاه، بل لا مقتضى له. و يترتب على ذلك ان المانع عنها فى هذه الصورة انما هو وجود هذه الطبائع فى تمام آنات الاشتغال بها، و لا أثر لوجودها فى بعض تلك الآنات أصلا.

و السرفيه واضح و هو ان المطلوب حيث كان صرف ترك هذه الطبائع فى الصلاه، فمن المعلوم انه يتحقق بترك لبسها آنا ما فيها، و ان لم يترك فى بقيه آنات الاشتغال بها، لصدق صرف الترك عليه، و معه يحصل المطلوب، و يسقط الأمر لا محاله، و لازم ذلك هو ان المانع لبس هذه الأمور فى جميع آنات الصلاه، و هذا واضح.

و على الصورة الثانيه (و هى كون المطلوب ترك جميع افراد هذه الطبائع فى الصلاه على نحو الانحلال و العام الاستغراقى) و جب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، و ذلك لفرض ان الصلاه على هذا متقيده بترك كل فرد من افرادها فى الخارج على نحو الاستقلال، و لازم ذلك هو ان وجود كل منها مانع مستقل عنها فلا تكون مانعيته مربوطه بمانعيه فرد آخر.. و هكذا.



و بكلمه أخرى حيث ان المفروض فى هذه الصوره هو ان ترك كل واحد من افراد هذه الطبايع مطلوب على نحو الاستقلال، فلا محاله يكون وجود كل منها مانعاً مستقلاً، ضروره انا لا نعى بالمانع الا ما يكون عدمه دخيلاً فى الواجب. و على هدى ذلك فإذا فرض ان المكلف اضطر إلى إيجاد فرد من افرادها و يجب عليه الاقتصار على خصوص هذا الفرد المضطر إليه و لا يسوغ له إيجاد فرد آخر منها، فلو أوجده لبطلت صلاته، لفرض ان ترك كل منهما مطلوب مستقلاً و انه زياده فى المانع.

و يترتب على ما ذكرناه انه يجب التقليل فى افراد تلك الطبايع بالمقدار الممكن، و يلزم الاقتصار على قدر الضروره، و لا يجوز ارتكاب الزائد.

و ذلك كما إذا فرض نجاسه طرفى ثوب المكلف -مثلاً- و فرض انه متمكن من إزاله النجاسه عن أحد طرفيه دون الطرف الآخر. كما إذا كان عنده ماء بمقدار يكفى لإزاله النجاسه عنه دون الآخر، ففى مثل ذلك يجب عليه تقليل النجاسه و إزالتها عن أحد طرفى ثوبه، لفرض ان كل فرد منها مانع مستقل، و ترك كل فرد منها مطلوب كذلك، فإذا فرض ان المكلف اضطر إلى إيجاد مانع فلا يجوز له إيجاد مانع آخر.. و هكذا، فان الضروره تتقدر بقدرها فلو أوجد فرداً آخر زائداً عليه لكان موجباً لبطلان صلاته.

و كذا إذا فرض نجاسه ثوبه و بدنه معاً فعندئذ إذا كان عنده ماء بمقدار يكفى لإزاله النجاسه عن أحدهما وجبت الإزاله بالمقدار الممكن.

و كذا إذا فرض نجاسه موضع من بدنه و فرض انه متمكن من إزاله النجاسه عن بعضها وجبت الإزاله الممكنه.

و كذا الأمر فيما إذا فرض نجاسه موضع من بدنه أو ثوبه، و لكنه متمكن من تقليله بحسب الكم و جب تقليله.. و هكذا.

و على الجملة فالاضطرار إلى إيجاد مانع فى الخارج لا- يوجب سقوط الصلاه لفرض انها لا تسقط بحال، كذلك لا يوجب سقوط مانعيه فرد آخر، لفرض ان كلا منها مانع مستقل.

و نتيجة ما ذكرناه هى وجوب التقليل فى افراد النجس، و الميته، و ما لا- يؤكل و نحو ذلك فى الصلاه من الافراد العرضيه و الطويله بالمقدار الممكن و لزوم الاقتصار على قدر الضروره.

بل ان السيد العلامه الطباطبائى (قده) قد أفتى فى العروه بوجوب التقليل حكما فضلا عن التقليل موضوعا، كما إذا فرض تنجس الثوب بملاقاه البول المعتبر فى طهارته تعدد الغسل، و لكن كان عنده ماء بمقدار يكفى لغسله واحده، أو كان هناك مانع عن الغسله الثانيه، فيجب غسله مره واحده، لأنه يوجب تخفيف النجاسه و زوال المرتبه الشديده.

و غير خفى ان ما أفاده (قده) من وجوب تقليل النجاسه حكما لا يتم صغرى و كبرى.

اما بحسب الصغرى فلما ذكرناه غير مره من ان الأحكام الشرعيه-بشتى أنواعها و اشكالها-أمور اعتباريه محضه، و ليس لها واقع موضوعى ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، و من الطبيعى ان الأمور الاعتباريه لا تتصف بالشده مره و بالضعف مره أخرى، ضروره انهما من الصفات العارضه على الأمور الخارجيه و الموجودات التكوينييه، كالسواد و البياض و ما شاكلهما. و اما الأمور الاعتباريه فالمفروض انه ليس لها واقع خارجى و وجود الا فى عالم الاعتبار، فهى لا تتصف فى ذلك العالم الا بالوجود و العدم، إذ انها عند اعتبار من له الاعتبار موجوده و عند عدم اعتباره معدومه.

و بعد ذلك نقول: ان النجاسه بما انها حكم شرعى فليس لها واقع موضوعى

ما عدا اعتبار الشارع لها للأشياء بالذات، كما في الأعيان النجسه، أو بالعرض، كما في الأعيان المنتجسه، لحكمه دعت إلى ذلك الاعتبار، و من المعلوم ان هذا الاعتبار لا يتصف بالشده و الضعف، فلا يقال ان اعتبار نجاسه شىء عند ملاقاته للبول شديد و اعتبار نجاسته عند ملاقاته للدم-مثلا-ضعيف، ضروره انه لا فرق بين الاعتبارين من هذه الناحيه أصلا، و لا يعقل اتصافهما بالشده تاره و بالضعف أخرى.

و على الجملة فليس فى المقام عند التحليل الا اعتبار الشارع نجاسه الثوب -مثلا- عند ملاقاته للبول، و اعتبار طهارته عند غسله فى الماء مرتين مطلقاً، أو فى خصوص الماء القليل على الخلاف فى المسأله، فتكون ملاقاته للبول موضوعاً لحكم الشارع بنجاسته، و غسله فى الماء مرتين موضوعاً لحكمه بطهارته. و من الواضح ان الموضوع ما لم يتحقق فى الخارج لا يترتب عليه حكمه.

و على ضوء ذلك فلا- أثر لتحقق الغسله الواحده بالإضافه إلى الحكم بالطهاره ما لم تتحقق الغسله الثانيه، لفرض انها جزء الموضوع، و لا أثر له ما لم يتحقق جزؤه الآخر أيضاً، و عند تحقق الغسله الثانيه يتحقق الموضوع، فيترب عليه حكمه- و هو الطهاره فى المثال كما انه ربما اعتبر الشارع فى حصول الطهاره لشىء خصوصيه أخرى زائداً على غسله بالماء، و هى المسح بالتراب أو نحوه.

و لكن من المعلوم ان كل ذلك لمصلحه يراها الشارع، و ليس امراً جازافاً لاستحاله صدور الجزاف منه، كما ان من الضرورى انها لا- توجب كون اعتبار النجاسه فى مثل هذه الموارد أشد من اعتبارها فى غيره من الموارد، لما عرفت من ان الاعتبار- بما هو- لا يمكن ان يتصف بالشده و الضعف، ضروره انها من صفات و عوارض الأمور الخارجيه، لا الأمور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج.

نعم يمكن اختلاف المعتبر في الشده و الضعف، فيكون المعتبر نجاسه شديده لشيء و نجاسه ضعيفه لشيء آخر، كما ورد ذلك في الناصب انه أنجس من الكلب و الخنزير، الا ان ذلك أجنبي عن محل البحث و حصول ضعف في نجاسه المتنجس بغسله مره واحده.

و ان شئت فقل ان الاعتبار- بما هو- و ان كان غير قابل للاتصاف بالشده تاره و الضعف أخرى، الا انه لا مانع من اعتبار الشارع نجاسه شديده لشيء و نجاسه ضعيفه لآخر بملاك يقتضى ذلك، فان هذا بمكان من الوضوح و لكن هذا غير ما نحن بصدده كما لا يخفى.

و قد يتخيل في المقام انه لا شبهه في تفاوت الأحكام الشرعيه من حيث القوه و الضعف و الأهميه و عدمها، ضروره انها ليست في رتبه واحده، و على نسبة فارد، كما هو ظاهر. و عليه فكيف يمكن نفي التفاوت بينها، و عدم اتصافها بالشده و الضعف.

و لكن هذا الخيال خاطئ و غير مطابق للواقع، و ذلك لأن مركز نفي الشده و الضعف عن الأحكام الشرعيه انما هو نفس الاعتبار الشرعي بما هو اعتبار.

و من المعلوم انه غير قابل للاتصاف بهما أبدا كما مر. و اما اتصاف الحكم بكونه أهم من آخر و أقوى منه فانما هو باعتبار الملاك المقتضى له، بمعنى ان ملاكه أقوى من ملاكه و أهم منه لا باعتبار نفسه، ضروره ان الأحكام الشرعيه بملاحظه أنفسها في رتبه واحده، و على نسبة فارد فليس هذا الاعتبار بما هو اعتبار أقوى و أهم من اعتبار آخر.. و هكذا، فاذن يكون اتصافها بالأقوائيه و الأهميه انما هو بالعرض و المجاز، لا- بالذات و الحقيقه، و المتصف بهما بالذات و الحقيقه انما هو ملاكات تلك الأحكام كما لا يخفى.

و اما بحسب الكبرى فعلى تقدير تسليم الصغرى (و هي قبول النجاسه

لوصف الشده تاره و لوصف الضعف تاره أخرى)فلأنه لا دليل على وجوب تقليل النجاسه عن البدن أو الثواب بحسب الكيف و ذلك لأن الأدله ناظره إلى مانعيه الافراد بحسب الكم،و ان كل فرد من افراد النجس إذا كان فى بدن الإنسان أو ثوبه مانع عن الصلاه،و لا تكون ناظره إلى مانعيها بحسب الكيف،و ان شدتها زياده فى المانع.

و بتعبير آخر ان الأدله تدل على الانحلال الكمي،و ان كل فرد من افراد هذه الطبيعه مانع،و لا تدل على ان شدته مانع آخر زائداً على أصله،ليجب رفعها عند الإمكان.و عليه فلا فرق بين الفرد الشديد و الضعيف فى المانعيه بالنظر إلى الأدله،و لا تكون شدته زياده فى المانع بعد ما كان موجوداً فى الخارج بوجود واحد.و عليه فالعبره فى وحده المانع و تعدده انما هى بوحده الوجود خارجا و تعدده،فان كان فى الخارج موجودا بوجود واحد فهو فرد واحد من المانع، و ان كان وجوده شديداً،و ان كان موجودا بوجودين فهو فردان من المانع..و هكذا.

فالنتيجه هى انه لا دليل على وجوب التخفيف الحكمى و الكيفى.

و على الصوره الثالثه(و هى ما كان المطلوب مجموع تروك الطبيعه على نحو العموم المجموعى)فلا- يجب التقليل و الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه.

و الوجه فى ذلك واضح و هو ان المطلوب فى هذه الصوره تقييد الصلاه بترك مجموع افراد هذه الطبائع فى الخارج على نحو العام المجموعى،و ليس ترك كل منها مطلوباً مستقلاً،بل المجموع مطلوب بطلب واحد شخصى.

و على هذا فإذا فرض ان المكلف اضطر إلى إيجاد بعض افراد تلك الطبائع فى الصلاه لا يقدر على إتيان الصلاه مقيدة بالقيود المزبور.و عليه فلا أثر لإيجاد فرد آخر غير هذا الفرد المضطر إليه،ضروره انه سواء أوجد فرداً آخر غيره أم

لم يوجد، فلا يقدر على الصلاة مع ذلك القيد.

و ان شئت قلت ان مرد هذه الصورة إلى ان المانع عن الصلاة انما هو الوجود الأول، ضروره ان معه ينتفى القيد المذكور. و من المعلوم انه مع انتفائه لا- أثر للوجود الثاني و الثالث.. و هكذا، و لا يتصف شىء منهما بالمانعيه، لعدم المقتضى لهذا الاتصاف أصلاً، كما هو ظاهر. و على هذا يجوز له إيجاد فرد آخر بإرادته و اختياره.

و يترتب على ذلك انه فى الأمثله المتقدمه لا يجب عليه التقليل، بل له ان يصلى مع نجاسه ثوبه و بدنه مع فرض تمكنه من تطهير أحدهما و إزالة النجاسه عنه، بل لو كان عنده ثوبان متنجان يجوز له ان يصلى فيهما معاً عند اضطراره إلى الصلاة فى أحدهما، و لا يجب عليه الاقتصار فيها على أحدهما.

و السر فيه ما ذكرناه من ان الصلاة متقيده بمجموع تروك افراد النجس أو الميته أو ما لا يؤكل أو نحو ذلك على نحو العموم المجموعى، ففيها تقييد واحد بالإضافة إلى مجموع التروك، لا تقييدات متعدده. و عليه فإذا اضطر المكلف إلى الصلاة فى شىء من افراد هذه الطبائع، كأن اضطر إلى الصلاة فى الثوب المتنفس أو فيما لا يؤكل أو غير ذلك فلا محاله ينتفى ذلك القيد، لعدم القدره على إتيانها معه. و من الواضح جدا انه لا يفرق فى ذلك بين ان يقتصر المكلف على خصوص الفرد المضطر إليه أو يأتى بفرد آخر أيضاً، كأن يلبس ثوباً متنجساً آخر زائداً على الفرد المضطر إليه باختياره و إرادته، بداهه انه لا دخل للفرد الثانى أصلاً، فيكون وجوده و عدمه سياتن، لفرض ان عدمه بالخصوص غير دخيل فى الواجب و الدخيل فيه انما هو عدم المجموع و المفروض ان المكلف لا- يقدر عليه، فاذن يستحيل ان يتصف الفرد الثانى أو الثالث بالمانعيه، و معه لا مانع من ان يأتى به باختياره و إرادته أصلاً. كما ان المطلوب لو كان هو صرف الوجود يستحيل ان

يتصف الفرد الثانى أو الثالث بالمطلوبيه. و هذا من الواضحات الأولى.

و على الصورة الرابعه(و هى ما كانت الصلاه متقيده بعنوان وجودى بسيط متحصل من مجموع تروك هذه الطبائع)فالحال فيها هى الحال فى الصورة الثالثه بمعنى ان المكلف إذا اضطر إلى الصلاه فى شىء من افراد هذه الطبائع فى الخارج كأن اضطر إلى الصلاه فى الثوب المتنجس أو الميته أو ما لا يؤكل،فلا محاله لا يتحقق العنوان المزبور،و لا يقدر المكلف على الصلاه مع هذا القيد،ضروره انه مسبب عن مجموع تروك الطبيعه و معلول لها و مع الإخلال بواحد منها لا محاله لا يوجد،بداهه استحاله وجود المعلول بدون وجود علتة التامه.

و على الجمله فالصلاه لم تكن متقيده بنفس تروك تلك الطبائع على الفرض، بل هى متقيده بعنوان متولد من تلك التروك فى الخارج،فلا شأن لهذه التروك الا كونها محصله لقيد الواجب-و هو الصلاه فى مفروض الكلام-و مقدمه لحصوله،و الا فهى أجنبيه عما هو مراد الشارع و ليست بمطلوبه له،فإذا فرض ان لمجموع هذه التروك دخلا- فى تحقق هذا العنوان،بحيث يكون دخل كل منها فيه بنحو جزء السبب و المؤثر لا- تمامه،فلا- محاله ينتفى ذلك القيد بانتفاء واحد منها و انقلابه إلى الوجود باضطرار أو نحوه.

و عليه فلا- أثر لانقلاب ترك الفرد الثانى أو الثالث..و هكذا إلى الوجود أصلا،و ذلك لفرض ان ترك كل منها ليس مطلوبا،و المطلوب انما هو تقييد الصلاه بالعنوان المذكور،و هو منتف فى هذا الحال سواء أوجد المكلف فرداً آخر زائداً على هذا الفرد المضطر إليه أم لا،فاذن لا يجب الاقتصار على خصوص هذا الفرد،و يجوز له إيجاد فرد آخر باختياره.

و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين هذه الصورة و الصورة الثالثه بحسب النتيجة،و هى عدم وجوب الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه.

نعم بينهما فرق فى نقطه أخرى و هى ان فى الصوره الثالثه كانت الصلاه متقيده بنفس التروك الخارجيه بعنوان العموم المجموعى، و فى هذه الصوره متقيده بعنوان وجودى متحصل منها.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان فى الصوره الأولى لا يجب على المكلف الا ترك هذه الطبائع أعنى ترك لبس النجس و الميته و ما لا يؤكل و نحو ذلك فى الصلاه آنا ما و لا يلزم تركها فى جميع آنات الاشتغال بها، و ذلك لما عرفت من ان المطلوب فى هذه الصوره هو صرف تركها و هو على الفرض يتحقق بتركها آناً ما، كما هو واضح. و فى الصوره الثانيه يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه و لا يجوز له إيجاد فرد آخر زائداً عليه و لا لبطلت صلاته لفرض انه مانع مستقل و لم يضطر إليه. و فى الصوره الثالثه و الرابعه لا- يجب عليه الاقتصار على خصوص الفرد المضطر إليه، بل يجوز له إيجاد الفرد الثانى و الثالث.. و هكذا باختياره.

الثانى ما إذا شككنا فى مانعيه شىء عن الصلاه-مثلا-لشبهه موضوعيه فان كان هناك أصل موضوعى يمكن ان تحرز به المانعيه أو عدمها، كما إذا شككنا فى طهاره ثوب أو نجاسته، و جرى فيه استصحاب النجاسه أو قاعده الطهاره، فلا كلام فيه و لا إشكال. و اما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى، كما لو شككنا فى مانعيه ثوب عن الصلاه-مثلا-من جهه الشك فى انه متخذ من اجزاء ما لا- يؤكل لحمه أو غير متخذ منه، ففى مثل ذلك لا أصل موضوعى يحرز به أحد الأمرين مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الأزلى فيه، أو العدم النعتى المحرز لعدم كونه متخذاً من اجزاء ما لا يؤكل.

بيان ذلك هو انا إذا بنينا فى تلك المسأله-أعنى مسأله اللباس المشكوك فيه- على جريان استصحاب العدم الأزلى أو العدم النعتى فيها بالتقريب الآتى، كما هو مختارنا فى هذه المسأله فهى خارجه عن مفروض كلامنا، إذ بهذا



الاستصحاب نحرز ان هذا اللباس غير متخذ من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فلا يبقى لنا شك عندئذ في مانعيته أصلاً.

اما تقريب جريانه على النحو الأول في هذه المسأله هو أن ماده هذا الثوب في زمان لم تكن موجوده يقيناً، ضروره انها ليست أزليه، وكذا اتصافها بكونها من اجزاء ما لا يؤكل، لوضوح انه امر حادث مسبق بالعدم، ثم وجدت مادته، و بعد وجودها لا محاله نشك في اتصافها بالوصف المزبور و ان هذا الاتصاف تحقق في الخارج أم لا، فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم اتصافها به، و بذلك نحرز ان ماده هذا الثوب ليست من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، فاذن لا مانع من الصلاه فيه، إذ المفروض جواز الصلاه في ثوب لم يكن من اجزاء ما لا- يؤكل و هذا ثوب لم يكن منها، اما كونه ثوباً فبالوجدان، و اما انه ليس من اجزاء ما لا- يؤكل فبالتعبد. فبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم موضوع الأثر.

و على الجملة فهنا امران كلاهما مسبق بالعدم- أحدهما- ماده هذا الثوب و اجزائه الأصلية ثانيهما- اتصافها بكونها من اجزاء ما لا يؤكل.

اما الأمر الأول- فقد تحقق في الخارج و وجدت ماده هذا الثوب.

و اما الأمر الثاني- فهو مشكوك فيه فانا نشك في ان تلك الماده و الاجزاء هل وجدت متصفه بهذه الصفه أو لم توجد كذلك، فالذى نتيقن به هو وجود تلك الماده في الخارج، و اما اتصافها بهذه الصفه فهو مشكوك فيه، فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدمه، للشك في انتقاض هذا العدم إلى الوجود، فنستصحب بقاءه على حاله، و بذلك نحرز ان ماده هذا الثوب لم تؤخذ من اجزاء ما لا يؤكل، فلا مانع عندئذ من إيقاع الصلاه فيه. و تمام الكلام في محله.

و اما تقريب جريانه على النحو الثاني في هذه المسأله هو ان ماده هذا الثوب في زمان كانت موجوده، و لم تكن في ذلك الزمان جزءاً لما لا يؤكل و هو زمان

كونها نباتاً-مثلاً-ثم نعلم بانتقالها من الصورة النباتية و صيرورتها جزء للحيوان و لكن لا- نعلم انها صارت جزء للحيوان غير المأكول أم لا،و حيث انا نعلم بعدم كونها جزء له في حال كونها نباتاً،ثم بعد ذلك نشك في انها صارت جزء له أم لا،فعندئذ لا مانع من استصحاب عدم صيرورتها جزء له،و بذلك نحرز أن ماده هذا الثوب ليست من اجزاء ما لا يؤكل.

و دعوى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم انتقالها من الصورة النباتية و صيرورتها جزء للحيوان المأكول-خاطئه جدا،و ذلك لأن هذا الاستصحاب غير جار في نفسه،ليعارض الاستصحاب المزبور،لعدم ترتب أثر شرعى عليه الا على القول بالأصل المثبت،فان الأثر الشرعى-و هو صحة الصلاه انما يترتب على عدم كونها جزء من غير المأكول،لا على كونها جزء من المأكول كما ان بطلانها انما يترتب على كونها جزء من غير المأكول لا على عدم كونها جزء من المأكول.و هذا واضح،فاذن لا وجه لهذه الدعوى أصلاً.

فالنتيجه هي انه بناء على ما حققناه في تلك المسأله من جريان استصحاب العدم الأزلى فيها أو العدم النعتى بالتقريب المزبور،لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى من أصاله البراءه أو الاشتغال.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انه قد مر ان محل الكلام فى المقام انما هو فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى.

و يترتب على ضوئهما ان هذه المسأله-بناء على هذه النظرية-خارجة عن محل الكلام.

نعم لو بنينا فيها على عدم جريان هذا الاستصحاب أعنى استصحاب العدم الأزلى و العدم النعتى معاً،فتدخل المسأله فى محل الكلام،و لا بد عندئذ من الرجوع إلى الأصل الحكمى من أصاله البراءه أو الاحتياط.و من الواضح انه يختلف باختلاف الصور المتقدمه،بيان ذلك:

اما على الصورة الأولى،فبما ان المطلوب هو صرف ترك لبس النجس و الميته و ما لا- يؤكل و نحو ذلك في الصلاه،و المفروض حصوله بترك فرد ما من هذه الطبائع في الخارج آنا ما حال الصلاه،فعندئذ ان تمكن المكلف من ترك هذه الطبائع انا ما فيها فلا مانع بعد ذلك من إيجاد افرادها المتيقنه فيها فضلا عن الافراد المشكوك فيها،و ان لم يتمكن من تركها آنا ما فيها فلا محاله تبطل صلاته لما مر من ان المانع على هذه الصورة انما هو وجود هذه الطبائع في تمام آنات الاشتغال بها أى بالصلاه،و عليه فإذا صلى في هذا الثوب المشكوك فيه بان لبسه في تمام آنات الاشتغال بها كما هو مفروض الكلام فحينئذ ان كان هذا الثوب نجساً في الواقع فهو مانع عنها لا- محاله،و ان لم يكن نجساً فلا- يكون مانعاً و حيث انا لا- نعلم انه نجس أو ليس بنجس،فطبعاً نشك في مانعيته،و لا مانع عندئذ من الرجوع إلى البراءه عنها الشرعيه و العقليه،بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءه في مسأله دوران الواجب بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و اما على الصورة الثانيه(و هي ما كان ترك كل فرد من افراد هذه الطبائع مطلوباً في الصلاه على نحو الاستقلال فالمقام داخل في كبرى مسأله الأقل و الأ-كثر الارتباطيين،و ذلك لأن مرد الشك فيها عندئذ إلى الشك في انطباق الواجب و هو الصلاه المقيده بعدم إيقاعها فيما لا يؤكل و الميته و النجس و ما شابه ذلك على الصلاه المأتى بها في هذا الثوب في الخارج،و عدم انطباقه الا- على خصوص المقيده بعدم وقوعها في هذا الثوب المشتبه.فعلى الأول يكون الواجب هو الأقل -و هو المطلق من حيث تقيده بعدم وقوعه في هذا الثوب و عدم تقيده به.

و على الثانى يكون هو الأكثر-و هو المقيد بعدم وقوعه في هذا الثوب المشكوك فيه.

و بما انا لا نعلم ان الواجب في المقام هو الأقل أو الأكثر فيدخل في تلك

المسأله، و يبتنى القول بالرجوع إلى البراءه أو الاحتياط فيه على القول بالرجوع إلى البراءه أو الاحتياط فيها و حيث قد انا اخترنا فى تلك المسأله جريان أصاله البراءه عن وجوب الأكثر الشرعيه و العقليه، فنقول بها فى المقام أيضاً.

و قد تقدم ملخصاً ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفصيل بين البراءه الشرعيه و العقليه لا يرجع إلى معنى صحيح.

و يترتب على ما ذكرناه انه لا مانع من الصلاه فى هذا الثوب المشتبه المردد بين كونه من المأكول أو غيره. و من هنا يظهر الحال فى الصوره الثالثه أيضاً، لأن مرجع الشك فيها أيضاً عندئذ إلى الشك فى انطباق الواجب- و هو الصلاه فى مفروض الكلام- على هذا الفرد المأتى به فى الخارج- و هو الصلاه فى هذا الثوب المشتبه- و عدم انطباقه عليه. فعلى الأول يكون الواجب هو الأقل يعنى الطبيعى اللا- بشرط. و على الثانى يكون هو الأ- كثر يعنى الطبيعى بشرط شىء، و حيث انا لا نعلم ان الواجب هو الأقل أو الأكثر، فيدخل فى كبرى تلك المسأله. و قد عرفت ان المختار فيها على وجهه نظرنا هو جريان أصاله البراءه عن التقييد، لأنه كلفه زائده، و لم يقدّم برهان عليها، فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه العقليه و الشرعيه. و كذا الحال فيما نحن فيه.

و قد تحصل من ذلك انه لا فرق بين الصوره الثانیه و الصوره الثالثه من هذه الناحیه أصلاً، فان المقام على كلتا الصورتين داخل فى كبرى تلك المسأله و يكون من صغرياتهما.

نعم فرق بينهما من ناحیه أخرى و هى ان الصلاه بناء على الصوره الثانیه متقيده بترك كل فرد من افراد هذه الطبائع فى الخارج على نحو الاستقلال و بناء على الصوره الثالثه متقيده بمجموع تروك افراد هذه الطبائع فى الخارج بنحو الارتباط. و عليه فيكون ترك هذا الفرد المشتبه على تقدير كونه نجساً- مثلاً-

فى الواقع تركا لمانع مستقل على الصورة الثانيه. و جزء من التروك المطلوبه على الصورة الثالثه.

و من هنا يظهر انه لا ثمره بين هاتين الصورتين من هذه الناحيه أصلا.

و نتيجه ما ذكرناه هى انه مع قطع النظر عما ذكرناه من الأصل الموضوعى فى مسأله اللباس المشكوك فيه يرتكز جواز الصلاه فيه على القول بجريان البراءه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، فان قلنا بالبراءه فيها- كما هو الصحيح- تجوز الصلاه فيه، سواء أ كانت مانعيه ما لا يؤكل لحمه انحلاليه أم غير انحلاليه و ان لم نقل بالبراءه فيها فلا تجوز الصلاه فيه كذلك أى سواء أ كانت مانعيته انحلاليه أم لم تكن.

و من ذلك يظهر فساد ما قد يتوهم ان جواز الصلاه فى اللباس المشكوك كونه مما لا- يؤكل بيتنى على ان تكون مانعيته انحلاليه، و اما إذا لم تكن انحلاليه فلا- تجوز الصلاه فيه، و وجه الظهور ما عرفت من ان مانعيته سواء أ كانت انحلاليه أم لم تكن، فعلى كلا- التقديرين تدخل هذه المسأله أعنى مسأله اللباس المشكوك فى كبرى تلك المسأله أى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، فلا- فرق بين الصورتين من هذه الناحيه أصلا. و عليه فيبتنى جريان البراءه أو الاحتياط فيها على جريان البراءه أو الاحتياط فى تلك المسأله، لا على الانحلاليه و عدمها فلا أثر لهما فى المقام أصلا.

نعم انما يكون أثر لهما أى للانحلال و عدمه فى التكاليف الاستقلاليه، لا فى التكاليف الضمنيه، كما فى المقام، فانه لا أثر لكون تروك هذه الطبيعه ملحوظه على نحو الانحلال فى مقام جعل الحكم أو على نحو العموم المجموعى، فانها على كلا الفرضين داخله فى كبرى تلك المسأله، كما مر. و هذا بخلاف التكاليف الاستقلاليه فانها على نحو تقدير كونها مجعوله على نحو الانحلال و الاستغراق بالإضافه

إلى افراد متعلقاتها، فلا- إشكال فى جريان أصاله البراءه فى موارد الشك فى كون شىء فرداً لها أولاً. و اما على تقدير كونها مجعوله على نحو الارتباط و العموم المجموعى بالإضافه إلى افراد متعلقاتها، فيقع جريان البراءه عن كون شىء جزء لها مورداً للكلام و الإشكال بين الأصحاب. و ان كان الصحيح أيضاً عدم الفرق بينهما بحسب النتيجة بناء على ما اخترناه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين من جريان البراءه عن وجوب الأكثر الا ان هذا المقدار من الفرق- و هو كون جريان البراءه على التقدير الأول محل الوفاق بينهم، و على التقدير الثانى محل الخلاف- كاف فى المقام.

و من هنا يظهر الفرق بين التروك المتعلقه للأمر الاستقلالى و التروك المتعلقه للأمر الضمنى. فانها على التقدير الأول تفترق بين ما كانت مأخوذه فى متعلق الأمر على نحو الانحلال و العام الاستغراقى و ما كانت مأخوذه فيه على نحو الارتباط و العام المجموعى.

و يترتب على هذا الافتراق ان مورد الشك على الفرض الأول غير داخل فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و لا يبتنى القول بالرجوع إلى البراءه فيه على القول بالرجوع إلى البراءه فى تلك المسأله، بل و لو قلنا بالاحتياط فيها، فمع ذلك نقول بالبراءه فيه، لفرض ان الشك فيه شك فى تكليف مستقل، و معه لا مانع من الرجوع إلى البراءه. و اما المشكوك فيه على الفرض الثانى فهو داخل فى كبرى تلك المسأله، و عليه فيبتنى جواز الرجوع إلى البراءه فيه و عدمه على القول بجواز الرجوع إلى البراءه، و عدمه فى تلك المسأله.

و اما على التقدير الثانى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، فانها على كلا التقديرين داخله فى كبرى تلك المسأله و تكون من صغرياتهما.

نعم بحسب النتيجة بناء على ما ذكرناه- من انه لا- مانع من الرجوع إلى البراءه العقلية و الشرعية عن وجوب الأ- كثر فى تلك المسأله- لا فرق فى التروك

المأخوذه فى متعلق الوجوب على نحو الاستقلال، بين كونها مأخوذه على نحو العموم الاستغراقى أو العموم المجموعى، فان النتيجة واحده على كلا التقديرين و هى البراءه عن وجوب المشكوك فيه، و لا فرق بينهما من هذه الجبهه، و ان كان فرق بينهما من جهه أخرى كما تقدم.

و على الصوره الرابعه (و هى ما كان المطلوب عنواناً بسيطاً متحصلاً من التروك الخارجيه) فالمرجع فيه هو قاعده الاشتغال دون البراءه على عكس الصورتين المتقدمتين. و الوجه فى ذلك هو ان الصلاه مثلاً- فى هذه الصوره ليست متقيده بنفس تروك الطبائع المزبوره فى الخارج على الفرض، بل هى متقيده بعنوان وجودى بسيط متولد من هذه التروك فى الخارج، فتكون تلك التروك محصله للمطلوب و مقدمه لوجوده و تحققه فيه، و ليست بنفسها مطلوبه.

و على هذا فإذا شك فى ثوب انه من اجزاء ما لا- يؤكل أولاً- يرجع الشك فيه لا- محاله إلى الشك فى تحقق المطلوب و عدمه، فيكون امر المحصل عندئذ دائراً بين الأقل و الأ-كثر و من المعلوم ان البراءه لا- تجرى هنا عن الأكثر، لفرض انه لا أثر له شرعاً و الأثر الشرعى انما يترتب على ذلك العنوان البسيط المشكوك وجوده. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ذمه المكلف قد اشتغلت بذلك العنوان يقيناً، و المفروض ان الاشتغال يقينى يقتضى الفراغ يقينى.

فالنتيجه على ضوء هذين الأمرين هى انه لا- بد من الإتيان بالأكثر، ليحصل القطع بحصول ذلك العنوان البسيط فى الخارج، و يقطع ببراءه ذمته عن التكليف المعلوم. و هذا بخلاف ما إذا اقتصر على إتيان خصوص الأقل فى الخارج، فانه لا يعلم عندئذ بحصول ذلك العنوان البسيط فيه، و لا يقطع ببراءه ذمته عنه.

و من هنا تظهر الثمره بين هذه الصوره و الصورتين المتقدمتين بناء على ما هو

الصحيح من جريان البراءة في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين.

نعم لو بنينا في تلك المسأله على عدم جريان البراءة و ان المرجع فيها هو قاعده الاشتغال لا غيرها فلا تظهر الثمره وقتئذ بين هذه الصوره و هاتين الصورتين الا ان هذا الفرض خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً، كما تقدم، فاذاً تظهر الثمره بينهما، كما تظهر الثمره بين هذه الصوره و الصوره الأولى، كما هو ظاهر هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

اما الكلام في مقام الإثبات و الدلاله فلا بد من ملاحظه أدله مانعيه هذه الأمور و ما شاكلها هل المستفاد منها مانعيته على النحو الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع؟.

أقول: ينبغي لنا أولاً- ذكر جملة من الروايات الواردة في باب العبادات و المعاملات بالمعنى الأعم ثم نبحت عن ان المستفاد من تلك الروايات ما هو؟ اما الروايات الواردة في باب العبادات فنكتفي بذكر خصوص الروايات الواردة في باب الصلاه فحسب و هي كثيره:

(منها) صحيحه محمد بن مسلم قال سألته عن الجلد الميت أ يلبس في الصلاه إذا دبغ قال عليه السلام «لا و لو دبغ سبعين مره».

(و منها) صحيحه ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة قال عليه السلام «لا تصل في شيء منه و لا في شسع».

(و منها) موثقه سماعه قال سألته عن لحوم السباع و جلودها فقال عليه السلام «اما لحومها فمن الطير و الدواب فانا أكرهه و اما الجلود فاركبوا عليها و لا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه».

(و منها) موثقه ابن بكير قال سأل زراره أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير، فأخرج كتاباً زعم انه إملاء



رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال يا زرارہ هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زرارہ، فان كان مما يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز، إذا علمت انه ذكي و قد ذكاه الذابح، و ان كان ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله، فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذابح أو لم يذكه.

(و منها) قوله عليه السلام في صحيحه ابن مسكان «يغسلها و يعيد صلاته».

(و منها) قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم «إذا كنت قد رأيتہ و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه».

و منها قوله عليه السلام في صحيحه علي بن جعفر «و ان اشتراه من نصراني فلا يصلى فيه حتى يغسله».

و منها صحيحه إسماعيل بن سعد الأحوص في حديث قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلى الرجل في ثوب إبريسم فقال عليه السلام «لا».

و منها قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن عبد الجبار «لا تحل الصلاة في حرير محض».

و منها قوله عليه السلام في موثقه بن عمار بن موسى «لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلى فيه» و نحوها من الروايات الواردة في هذه الأبواب الدالة على ما نعيه هذه الأمور عن الصلاة، و ان الصلاة المأمور بها هي الحصة الخاصة منها و هي الحصة المتقيده بعدم إيقاعها فيها.

و اما الروايات الواردة في باب المعاملات فائضاً كثيره.

منها-صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال«ما كان من طعام سميت فيه كيلا فلا يصلح بيعه مجازفه».

و منها-توقعه عليه السلام في مكاتبه الصفار«لا يجوز بيع ما ليس يملك» و منها-قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم«لا تشتريها إلا برضا أهلها» و منها-قوله عليه السلام في موثقه سماعه«لا يصلح إلا ان يشتري معه (العبد الآبق) شيئاً آخر» و غيرها من الروايات الداله على المنع عن بيع الخمر و البيع الربوي و البيع الغررى و بيع النقدين بدون التقابض في المجلس و بيع المجهول و بيع آلات القمار و الغناء و بيع غير البالغ و ما شاكل ذلك مما يعتبر عدمه في صحه معامله، سواء أ كان من أوصاف العوضين أم كان من أوصاف المتعاملين أم كان من غيرهما.

و الحرى بنا ان نقول في هذا المقام هو ان هذه النواهي جميعاً نواهي إرشاديه فتكون إرشادا إلى مانعيه هذه الأمور عن صحه العبادات و المعاملات و مبرزه لاعتبار عدمها فيهما، و هذا معنى إرشاديه تلك النواهي، ضروره ان إرشاديتها ليست كإرشاديه الأوامر و النواهي الواردتين في باب الإطاعه و المعصيه فانه لا أثر لهما ما عدا الإرشاد إلى ما استقل به العقل، و هذا بخلاف تلك النواهي فانها إرشاد إلى حكم مولوى و مبرزه له، و هو تقييد العباده أو معامله بعدم هذا الشيء أو ذاك، فيكون مرد ذلك إلى ان المطلوب هو حصه خاصه من العباده أو ان الممضاه من معامله هي الحصه المتقيده بعدم ما تعلق به النهي، و تسميه هذه النواهي بالنواهي الإرشاديه انما هي من جهه انها ليست بنواهي حقيقيه، و هي اعتبار حرمان المكلف عن متعلقاتها، باعتبار اشتمالها على مفسده ملزمه لينتزع منها الزجر عنها، و لتكون تلك النواهي عندئذ مصداقا له، لفرض انه لا مفسده فيها فلا شأن لها ما عدا كونها مبرزه لتقييد العباده أو معامله بعدم شيء و إرشاداً إلى مانعيته.

كما ان الأوامر الواردة فى هذه الأبواب سميت بأوامر إرشاديه من ناحيه انها ليست بأوامر حقيقيه، و انها إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، و لا يترتب عليها ما عدا ذلك. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا شبهه فى ظهور تلك النواهي فى الانحلال و ان مانعيه هذه الأمور تنحل بانحلال افرادها و مصاديقها فى الخارج، فيكون كل فرد منها مانعاً مستقلاً، بمعنى ان عدم كل منها مأخوذ فى عبادته أو معاملته على نحو الاستقلال. و الوجه فى ذلك هو انه لا إشكال فى ان مانعيه هذه الأمور على النحو الأول- بان يكون المطلوب صرف تركها فى الصلاه أو نحوها و لو أنا ما، ليكون لازمه هو كون المانع وجودها و تحققها فى تمام آتات الاشتغال بها، فلا أثر لوجودها فى بعض تلك الآتات دون بعضها الآخر- تحتاج إلى نصب قرينه تدل على إرادته مانعيته على هذا الشكل و عنايه زائده، و الا لإطلاقات الأدله لا تتكفل لإرادته المانعيه على هذا النحو أصلاً، بل هى لا تخرج عن مجرد الفرض و كذا إرادته مانعيه هذه الأمور على النحو الثالث تحتاج إلى عنايه زائده ضروره ان الإطلاقات لا- تتكفل لبيان تقييد الواجب بمجموع تروك هذه الطبائع على نحو العموم المجموعى، ليكون لازم ذلك هو كون المانع صرف وجود هذه الطبائع فى الخارج، كيف فان مقتضى الإطلاق عدم الفرق فى المانعيه بين الوجود الأول و الثانى و الثالث.. و هكذا.

و كذا إرادته الصوره الرابعه، ضروره انها خلاف ظواهر الأدله، فان الظاهر منها هو كون تروك هذه الطبائع بنفسها قيدهاً، لا انها مقدمه لحصول القيد فى الخارج فان إرادته ذلك تحتاج إلى عنايه أخرى و بيان من المتكلم.

و من ناحيه ثالثه المفروض ان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على إرادته الصوره الأولى، و لا على إرادته الصوره الثالثه، و لا على إرادته الصوره

الرابعه،لما عرفت من ان إرادته كل واحده من هذه الصور تحتاج إلى قرينه و مؤونه زائده.

و من ناحيه رابعه انه لم يعقل ان يراد من هذه النواهي ترك هذه الطبائع فى ضمن فرد ما من افرادها العرضيه و الطويله حال الصلاه،ضروره انه حاصل قهراً،فلا يمكن إرادته،لأنها إرادته ما هو حاصل بالفعل،و هي مستحيله من الحكيم،فاذن تنتج مقدمات الحكمه الإطلاق.

و من ناحيه خامسه قد ذكرنا سابقاً انه لا- يترتب على مقدمات الحكمه ما عدا الإطلاق و عدم التقييد بخصوصيه من الخصوصيات،و اما كون الإطلاق بدلياً أو شمولياً أو غير ذلك،فهو خارج عن مقتضى المقدمات،ضروره ان كون المتكلم فى مقام البيان،ورود الحكم على المقسم،و عدم نصب قرينه على التقييد بصنف خاص دون آخر لا يقتضى الا إطلاق الحكم و عدم تقييده بحصه خاصه و اما اختلاف الإطلاق من حيث الشمول و البدل و التعيين و ما شاكل ذلك،فهو من جهه القرائن الخارجيه و خصوصيات المورد فانها تقتضى كون الإطلاق بدلياً فى مورد،و شمولياً فى مورد آخر،و مقتضيا التعيين فى مورد ثالث.

فالتنتيجه على ضوء هذه النواهي هي ان الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى المقام شمولي لا بدلي،و ذلك لقرينه خارجيه و خصوصيه المورد،و تلك القرينه الخارجيه هي فهم العرف،ضروره ان المرتكز فى أذهانهم من مثل هذه النواهي هو الانحلال و الشمول،و منشأ فهم العرف ذلك و كون هذا من مرتكزاتهم هو ما ذكرنا من ان إرادته بقيه الصور من تلك النواهي تحتاج إلى مؤونه أخرى خارجه عن عهدته الإطلاق.هذا من جهه.و من جهه أخرى ان إرادته ترك فرد ما من افرادها العرضيه أو الطويله غير ممكنه،كما عرفت.و من جهه ثلثه ان القرينه لم تنصب على إرادته حصه خاصه منها.

فالنتيجة على ضوءها هي كون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه في هذه الموارد شمولياً و ان كل فرد من افراد هذه الطبائع مانع مستقل، فلا- تكون مانعيه هذا مربوطه بمانعيه ذاك، و عدم كل واحد منها مأخوذ في العباده أو المعامله على نحو الاستقلال و الانحلال، و هذا هو المتفاهم العرفي من هذه الروايات ضروره انه لا فرق في نظر العرف بين الفرد الأول من النجس و الفرد الثاني و الثالث.. و هكذا في المانعيه. و كذا لا فرق بين الفرد الأول من الميتة و الفرد الثاني، و الفرد الأول مما لا يؤكل أو الحرير و الفرد الثاني.. و هكذا.

و قد تحصل من ذلك ان المستفاد عرفاً من إطلاق قوله عليه السلام «لا تصل في شيء منه و لا في شسع» و قوله عليه السلام «لا تحل الصلاه في حرير محض» و نحوهما هو الانحلال، و ان لبس كل فرد من افراد هذه الطبائع مانع عن الصلاه مستقلاً، و عدم الفرق بين الوجود الأول و الثاني من هذه الناحيه أصلاً، و هذا ظاهر.

و بكلمه أخرى ان حال هذه النواهي من هذه الجبهه حال النواهي الحقيقيه الاستقلاليه، فكما ان المتفاهم عرفاً من إطلاق تلك النواهي هو العموم و الشمول بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله ما لم تنصب قرينه على الخلاف، فكذلك المتفاهم عرفاً من إطلاق هذه النواهي هو العموم و الشمول.

و السر في ذلك واضح و هو ان الأحكام المجعوله على نحو القضايا الحقيقيه لا محاله تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج. و من الواضح انه لا- فرق في ذلك بين الأحكام التحريميه و الوجوبيه، فكما ان الأولى تنحل بانحلال موضوعها فيما إذا لم تنصب قرينه على خلافه، فكذلك الثانيه-مثلاً-وجوب الحج المجعول للمستطيع في قوله تعالى «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» على نحو القضية الحقيقيه لا محاله ينحل بانحلال افراد المستطيع في الخارج،

فيثبت لكل منها حكم مستقل. وكذا وجوب الصلاه المجعول للمكلف البالغ العاقل القادر الداخل عليه الوقت على نحو القضييه الحقيقيه، فانه لا محاله ينحل بانحلال افراده. وكذا وجوب الزكاه المجعول لمن بلغ ماله حد النصاب على نحو القضييه الحقيقيه، وهكذا، فلا فرق من هذه الناحيه بين الأحكام التحريميه و الأحكام الوجوبيه أصلاً و انما الفرق بينهما في نقطه أخرى، و هي ان الأحكام التحريميه - كما تنحل بانحلال موضوعها في الخارج فيما إذا كان لها موضوع، كذلك - تنحل بانحلال افراد متعلقها فيه، فالنهي عن سب المؤمن - مثلاً - كما ينحل بتعدد افراد المؤمن في الخارج، كذلك ينحل بانحلال افراد السب، و يكون كل فرد منه محرماً.

نعم قد يكون انحلال النهي بانحلال متعلقه و تعدده من ناحيه تعدد موضوعه و انحلاله في الخارج، لا في نفسه، و ذلك كشرب الخمر - مثلاً - أو شرب النجس أو ما شاكل ذلك، فانه يتعدد بتعدد افراد الخمر أو النجس خارجاً لا في ذاته، ضروره ان فرداً واحداً منه غير قابل لأن يتعدد شربه، بل له شرب واحد نعم يتعدد باعتبار تعدد الحالات و الأزمنه، لا في نفسه، و المكلف في اعتبار الشارع محروم عن جميع افراد شربه في الخارج من العرضيه و الطويله.

و هذا بخلاف الأحكام الوجوبيه، فانها لا تنحل بانحلال افراد متعلقها في الخارج أصلاً، الا فيما إذا قامت قرينه من الخارج على الانحلال.

فالنتيجه هي ان الأوامر تنحل بانحلال موضوعاتها في الخارج فحسب، و لا - تنحل بانحلال متعلقاتها فيه. و هذا بخلاف النواهي، فانها تنحل بانحلال موضوعاتها و متعلقاتها معاً، و فيما نحن فيه حيث ان مانعيه لبس ما لا يؤكل و الميته و الحرير و الذهب و النجس و ما شاكل ذلك في الصلاه جعلت لها على نحو القضييه الحقيقيه.

فمن الطبيعي هو انها تنحل بانحلال افراد هذه الطبائع في الخارج، فيكون لبس كل

فرد منها مانعاً مستقلاً، ولا تكون مانعته مربوطه بمانعيه الآخر.. وهكذا، وهذا هو المتفاهم العرفي من كل قضيه حقيقه من دون شبهه و خلاف.

و كذا لا- شبهه في ظهور تلك النواهي في باب المعاملات بالمعنى الأعم في الانحلال، ضروره ان مانعيه الغرر-مثلا-تنحل بانحلال افراد البيع في الخارج و كذا الجهل بالعوضين أو بأحدهما و ما شاكل ذلك بعين الملاك المتقدم.

و قد يتخيل في المقام ان المفروض ان هذه النواهي ليست بنواهي حقيقه، بل هي نواهي بحسب الصوره و الشكل، و في الحقيقه أوامر، غايه الأمر ان المولى أبرز تلك الأوامر بصوره النهي. و قد تقدم انه لا- عبره بالمبرز (بالكسر) أصلاً، و العبره انما هي بالمبرز (بالفتح). هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق ان نتيجة الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف الأوامر هي العموم البدلي و صرف الوجود، لا العموم الشمولي و مطلق الوجود.

فالنتيجه على ضوءهما هي انه لا- بد ان يكون المطلوب في أمثال هذه الموارد هو تقييد العباده أو المعامله بصرف ترك هذه الأمور في الخارج، و هو يتحقق بتركها آناً ما، فاذاً المتعين في هذه الموارد و ما شاكلها هو إرادته الصوره الأولى من الصور المتقدمه لا غيرها، و هي ما كان المطلوب تقييد الواجب بصرف ترك تلك الأمور خارجاً.

و على الجملة فقد مر ان مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة في طرف الأمر هو العموم البدلي و صرف الوجود بمقتضى الفهم العرفي. و من المعلوم انه لا- فرق في ذلك بين ان يكون الأمر متعلقاً بالفعل أو بالترك، فاذاً مقتضى الإطلاق في أمثال تلك الموارد أيضاً ذلك.

و لكن هذا الخيال خاطئ جداً و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه في ذلك ما تقدم من ان نتيجة مقدمات الحكمة ليست الا ثبوت الإطلاق و اما كونه

شمولياً أو بديلياً فلا تدل مقدمات الحكمه على شىء من ذلك، فاذن إثبات كون الإطلاق فى المقام على النحو الأول أو الثانى يحتاج إلى قرينه خارجيه تدل عليه هذا من جانب. و من جانب آخر قد مر ان القرينه الخارجيه قد دلت على ان الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى موارد الأمر المتعلق بالفعل و الوجود بديلى و فى موارد النهى شمولى. و من جانب ثالث ان الأمر إذا تعلق بترك طبيعه فى الخارج، فلا محاله لا يخلو بحسب مقام الثبوت و الواقع من ان المولى اما ان يريد ترك جميع افرادها فى الخارج من العرضيه و الطويله سواء أ كانت على نحو العموم المجموعى أو الاستغراقى، أو ان يريد ترك فرد ما منها، أو ان يريد ترك حصه خاصه منها دون أخرى، أو ان يريد صرف تركها، و لا خامس فى البين.

و من جانب رابع انه لا شبهه فى انه لا يمكن ان يراد من ذلك الفرض الثانى و هو ترك فرد ما منها، لأنه حاصل، و طلبه تحصيل للحاصل، فلا- يمكن ان يصدر من الحكيم، و كذا لا- يمكن ان يراد منه الفرض الثالث و هو ترك حصه خاصه منها، لأن إرادته، تحتاج إلى قرينه تدل عليها، و المفروض انه لا- قرينه هنا، فاذن يدور الأمر بين ان يراد منه الفرض الأول، و هو ان يكون المطلوب ترك جميع افرادها العرضيه و الطويله، و ان يراد منه الفرض الرابع و هو ان يكون المطلوب صرف تركها المتحقق بتركها آنا ما.

و من الواضح جداً ان إرادته الفرض الرابع خلاف المتفاهم العرفى المرتكز فى أذهانهم، ضروره ان المتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السلام «لا تصل فى شىء منه و لا فى شسع» هو تركه فى جميع آنات الاشتغال بها، و لا يختلج فى بالهم ان ان يكون المراد منه تركه حال الاشتغال بالصلاه آنا ما، و لا يلزم تركها فى تمام آنات الاشتغال بها. و من المعلوم ان إرادته مثل هذا المعنى البعيد عن أذهان العرف تحتاج إلى نصب قرينه تدل عليه، و الا فلا يمكن إرادته من الإطلاق



فالنتيجه على ضوء هذه الجوانب الأربعة هي ان نتيجه مقدمات الحكمه -و هي الإطلاق- يختلف مقتضاها باختلاف موارد الأمر، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاها الإطلاق البدلي -و صرف الوجود من جهة القرينه الخارجيه- و هي فهم العرف من إطلاقه ذلك بعد ضميمه عدم إمكان إرادته إيجاد طبيعه بجميع افرادها العرضيه و الطويله في الخارج -و في موارد تعلقه بالترك كان مقتضاها الإطلاق الشمولى و مطلق الترك من جهة الفهم العرفى و القرينه الخارجيه.

و على الجملة فقد عرفت ان نتيجه مقدمات الحكمه هي ثبوت الإطلاق فحسب و ان مراد المولى مطلق من ناحيه تبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت، و لكن المتفاهم العرفى من هذا الإطلاق في موارد تعلق الأمر بالفعل هو الإطلاق البدلى و صرف الوجود، لأجل خصوصيه فيه، و المتفاهم العرفى من الإطلاق في موارد تعلقه بالترك هو الإطلاق الشمولى و عموم الترك كذلك أى من جهة خصوصيه فيه، و لأجل ذلك تفترق موارد تعلق الأمر بالفعل عن موارد تعلقه بالترك.

ثم انه لا- فرق فى الأوامر المتعلقة بالفعل بين ان تكون أوامر استقلاليه كالأمر بالصلاه و الصوم و ما شاكلهما، و ان تكون أوامر ضمنيه كالأوامر المتعلقة باجزاء العبادات و المعاملات و شرائطهما مثل الأمر بالركوع و السجود و التكبيره و استقبال القبلة و القيام و الطهاره و ما شاكلها. فكما ان المتفاهم العرفى من الإطلاق في موارد الأوامر الاستقلاليه هو الإطلاق البدلى و صرف الوجود، فكذلك المتفاهم العرفى منه فى موارد الأوامر الضمنيه هو ذلك، ضروره ان المتفاهم العرفى من إطلاق قوله عليه السلام (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) هو كون المطلوب صرف وجود الغسل و تحققه فى الخارج و اعتبار خصوصيه أخرى يحتاج إلى دليل خاص كاعتبار التعداد و المسح بالتراب و نحو ذلك، فان كل هذا

خارج عن الإطلاق، فلا يستفاد منه، فان قام دليل من الخارج على اعتباره بالخصوص نأخذ به، وإلا فلا نقول به، وكذا الحال في مثل الأمر بالركوع و السجود و نحوهما، فان المتفاهم منه عرفا هو كون المطلوب صرف الوجود لا- مطلق الوجود و هذا واضح، كما انه لا فرق في الأوامر المتعلقة بالترك بين ان تكون استقلاليه أو ضمنيه من هذه الناحيه أصلا.

و قد تحصل من ذلك أمور.

الأول- ان كون الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه في مورد بدلياً و في مورد آخر شمولياً ليس ما تقتضيه نفس المقدمات، فان ما تقتضيه المقدمات هو ثبوت الإطلاق في مقام الإثبات الكاشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، و اما كونه بدلياً أو شمولياً فخارج عما تقتضيه المقدمات بالكلية، بل هو تابع لخصوصيات الموارد، و يختلف باختلافها.

الثاني- ان مقتضى الإطلاق في طرف الأمر ليس هو الإطلاق البدلي مطلقاً و في تمام موارد، بل هو يختلف باختلاف تلك الموارد، ففي موارد تعلقه بالفعل كان مقتضاه بدلياً الا- إذا قامت قرينه من الخارج على خلافه، و في موارد تعلقه بالترك كان شمولياً.

الثالث- انه لا فرق في ذلك بين ان يكون الأمر المتعلق بالترك امراً ضمنياً، و ان يكون امراً استقلالياً، فكما ان مقتضى الإطلاق في الأول من جهة الفهم العرفي هو العموم و الشمول، فكذلك مقتضى الإطلاق في الثاني، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا، كما انه لا- فرق في الأمر المتعلق بالفعل بين ان يكون امراً استقلالياً كالأمر بالصلاه و الصوم و ما شابه ذلك، و ان يكون امراً ضمنياً كالأوامر المتعلقة بالعبادات و المعاملات بالمعنى الأعم، فكما ان المتفاهم عرفا من الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه في الأول هو العموم البدلي و صرف الوجود

فكذلك المتفاهم عرفا من الإطلاق الثابت بها فى الثانى،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

الرابع-ان نتيجة الإطلاق عرفا فى هذه الموارد-أعنى موارد النهى عن العبادات و المعاملات-هو العموم الانحلالي دون العموم المجموعى،لأن إرادته تحتاج إلى مؤونه زائده فلا يتكفل الإطلاق لبيانه..

فالنتيجه قد أصبحت لحد الآن ان مقتضى إطلاق هذه النواهي هو تقييد العبادات-كالصلاه مثلا-و المعاملات بترك كل فرد من افراد هذه الطبائع فى الخارج من العرضيه و الطوليه.

و على ضوء هذا البيان قد اتضح انه لا شبهه فى وجوب التقليل فى افراد هذه الموانع و الاقتصار على مقدار الضروره.

نعم لو كان المستفاد من تلك الأدله هو الصوره الثالثه أو الرابعه لم يجب التقليل و الاقتصار على قدر الضروره،كما مر.و لكن عرفت ان المستفاد منها عرفا هو الصوره الثانيه مطلقاً أى فى العبادات و المعاملات من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً،بل الحال فى المعاملات أوضح،ضروره انه لا يحتمل ان يكون الجهل-مثلا-بأحد العوضين أو بهما معاً مانعاً عن صحه معامله فى مورد واحد..و هكذا.

و من هنا يظهر ان ما أفاده السيد العلامة الطباطبائى(قده)فى العروه من وجوب التقليل بالمقدار الممكن و الاقتصار على ما تقتضيه الضروره هو الصحيح و لا- مناص عنه،الا- ان ما أفاده(قده)-من لزوم التقليل حكماً فضلاً عن التقليل موضوعاً-لا يتم صغرى و كبرى،كما تقدم بشكل واضح فلا نعيد.

نعم لو قلنا بالتراحم فى أمثال هذه الموارد دون التعارض من ناحيه،و سلمنا اتصاف النجاسه من هذه الجهه بالشده و الضعف من ناحيه أخرى،فعندئذ لو دار

الأمر بين إزاله الفرد الشديد و إزاله الفرد الضعيف، لكان اللازم هو تقديم إزاله الفرد الشديد على إزاله الفرد الضعيف. لأن إزالته أهم من إزالته، و لا أقل من احتمال كونها أهم منها، و هذا يكفي للتقديم في مقام المزاحمه.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بكون هذه الموارد داخله في كبرى باب التعارض فانه عندئذ لا وجه لتقديم إزاله الفرد الشديد على إزاله الفرد الضعيف في مقام المعارضه أصلاً، و ذلك لفرض انه لا- فرق بينهما في أصل المانع به بالنظر إلى الأدله و لا تكون شدته زياده فيها. و عليه ففي مثل هذا الفرض نعلم إجمالاً بجعل الشارع أحدهما مانعاً، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، فان كان الدليل على أحدهما لفظياً، و الدليل على الآخر لياً يتقدم الأول على الثاني، لفرض ان المتيقن من الثاني هو غير هذا المورد، فلا يشمل مثله، و ان كان كلاهما لفظياً فان كان التعارض بينهما بالإطلاق يسقطان معاً، فلا بد عندئذ من الرجوع في هذا المورد إلى الأصل فيه، الا- إذا كان إطلاق أحدهما من الكتاب أو السنه، و إطلاق الآخر من غيرهما، فيتقدم الأول على الثاني، و ذلك لما استظهرناه من ان الروايات الداله على طرح الاخبار المخالفه للكتاب أو السنه تشمل المخالفه بالإطلاق أيضاً، فاذن لا- يكون هذا الإطلاق حجه في نفسه مع قطع النظر عن المعارضه في مقابل إطلاق الكتاب أو السنه. و ان كان التعارض بينهما بالعموم فعندئذ لا بد من الرجوع إلى قواعد و مرجحات باب المعارضه، و ان كان أحد الدليلين مطلقاً و الآخر عاماً فيتقدم العام على المطلق، لأنه يصلح ان يكون بياناً للأول دون العكس. و ان كان كلاهما لياً فلا بد وقتئذ من الرجوع إلى دليل آخر من أصل لفظي أو عملي لفرض ان المتيقن منهما غير هذا الفرض، فلا إجماع فيه لا على مانعيه هذا و لا على مانعيه ذاك، كما هو ظاهر.

نتائج ما ذكرناه لحد الآن عده نقاط:

الأولى- أن النهى عن فعل غالباً ينشأ عن قيام مفسده ملزمه فيه، ولا ينشأ عن مصلحه إلزاميه فى تركه و الا لكان تركه واجباً لا فعله محرماً و هذا خلف و الأمر به ينشأ غالباً عن قيام مصلحه ملزمه فى فعله، لا عن قيام مفسده كذلك فى تركه، و الا لكان تركه محرماً لا فعله واجباً.

الثانيه- ان الأمر- كما يتعلق بالفعل باعتبار وجود مصلحه إلزاميه فيه فيكون ذلك الفعل واجباً. سواء أ كان وجوبه ضمناً أم استقلالياً- قد يتعلق بالترك كذلك أى باعتبار وجود مصلحه ملزمه فيه، فيكون ذلك الترك واجباً سواء أ كان وجوبه استقلالياً أم ضمناً.

الثالثه- ان النواهي الوارده فى أبواب العبادات جميعاً نواهي إرشاديه فتكون إرشادا إلى مانعيه أشياء، كالتقهقه و الحدث و التكلم و لبس ما لا يؤكل و النجس و الميته و الحرير و الذهب و ما شاكل ذلك، و ليست تلك النواهي بنواهي حقيقيه ناشئه عن قيام مفسده ملزمه فيها، ضروره انه لا مفسده فيها أبداً، بل مصلحه ملزمه فى تقيد الصلاه بعدم هذه الأمور.

و لعل النكته فى التعبير عن هذا التقييد بالنهى فى مقام الإثبات، لا بالأمر انما هى اعتبار للشارع كون المكلف محروماً عن هذه الأمور حال الصلاه و لأجل ذلك أبرزه بالنهى الدال على ذلك. و لكن بما ان هذا الاعتبار لم ينشأ عن قيام مفسده ملزمه فيها، بل هو ناشئ عن قيام مصلحه ملزمه فى هذا التقييد و من ثم يكون مرده إلى اعتبار حصه خاصه من الصلاه، و هى الحصه المقيده بعدم هذه الأمور فى ذمه المكلف، فلأجل ذلك يكون هذا نهياً بحسب الصوره و للشكل، لا بحسب الواقع و الحقيقه.

و مما يدل على كون هذه النواهي إرشاديه لا حقيقيه وجود هذه النواهي فى المعاملات بالمعنى الأعم، و لا شبهه فى كون تلك النواهي هناك نواهي إرشاديه

إلى مانعيه ما تعلق به النهى كالغرر و نحوه، وليست هي بنواهي حقيقيه، ضروره ان بيع الغرر و ما شاكل ذلك ليس من المحرمات فى الشريعه المقدسه، فالنهي عنه إرشاد إلى فساد.

نعم قد تكون المعامله محرمه بنفسها كالمعامله الربويه، و لكن من المعلوم ان حرمتها ليست من ناحيه هذا النهى، بل هي من جهه دليل آخر يدل عليها و لذا قلنا ان حرمتها لا تستلزم فسادها، ففسادها انما هو من ناحيه هذا النهى، لا من ناحيه النهى الدال على حرمتها. و نظير ذلك فى العبادات أيضاً موجود و هو لبس الحرير، فانه حرام على الرجال مطلقاً أى سواء أ كان فى حال الصلاه أم كان فى غيره، و مانع عن الصلاه أيضاً، و لكن من الواضح جداً ان حرمة الذاتيه غير مستفاده من النهى عن لبسه حال الصلاه، ضروره ان هذا النهى لا يكون الا إرشاداً إلى مانعيته عنها، و لا يدل على حرمة أصلاً، و حاله من هذه الناحيه حال النهى عن بقيه الموانع حال الصلاه، بل لا بد من استفادتها من دليل آخر أو من قرينه خارجيه، كما هو ظاهر.

و من ذلك يظهر حال الأوامر الوارده فى أبواب العبادات بشتى اشكالها، انها أوامر إرشاديه، فتكون إرشاداً إلى الجزئيه أو الشرطيه، كالأمر بالركوع و السجود و القيام و استقبال القبله و الطهور و ما شاكلها، فانها إرشاد إلى جزئيه الركوع و السجود للصلاه، و شرطيه القيام و الاستقبال و الطهور لها.

و مما يؤكد ذلك وجود هذه الأوامر فى أبواب المعاملات، فانه لا إشكال فى كون تلك الأوامر هناك إرشاديه، ضروره ان مثل قوله عليه السلام: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل) أو نحوه لا يحتمل فيه غير الإرشاد إلى نجاسه الأبوال، و ان المطهر للثوب المتنجس بها هو الغسل.. و هكذا الحال فى بقيه الأوامر الوارده فيها.

الرابعه-ان التروك المأخوذه فى متعلق الأمر(مره)تكون مأخوذه على نحو الاستقلال-بأن تكون تلك التروك واجبه بوجوب استقلالى(و مره أخرى) تكون مأخوذه على نحو القيديه-بأن تكون واجبه بوجوب ضمنى-فالقسم الأول وقوعه فى الشريعه فى غايه القله،و اما القسم الثانى فهو فى غايه الكثره فى باب العبادات و المعاملات،كما ان الوجودات المأخوذه فى متعلق الأمر(مره)تكون على نحو الاستقلال،(و أخرى)على نحو القيديه و الجزئيه،و الأول كالصلاه و الصوم و ما شاكلها،و الثانى كالركوع و السجود و القيام و الطهور و نحوها،و كلا هذين القسمين كثير فى الشريعه فى باب العبادات و المعاملات،كما هو واضح.

الخامسه-ان هذا التروك مأمور به سواء أ كان مبرزه فى الخارج صيغه الأمر أم صيغه النهى،لما عرفت من انه لا-شأن للمبرز(بالكسر)أصلاً،و انما العبره بالمبرز(بالفتح).

السادسه-ان التروك المأخوذه فى متعلق الأمر بكلا قسميهما من الاستقلالى و الضمنى تتصور فى مقام الثبوت و الواقع على صور أربع.و قد تقدم ان الثمره تظهر بين هذه الصور فى موردين:أحدهما فى مورد الاضطرار و الإكراه.الثانى فى مورد الشك كما سبق.

السابعه-ان وجوب التقليل فى افراد المانع بالمقدار الممكن و الاقتصار على قدر الضروره يرتكز على القول بالانحلال فى المسأله دون بقيه الأقوال،كما انه على هذا القول انما يجب التقليل فيها بحسب الكم دون الكيف على تقدير تسليم اختلافها فيه،كما تقدم.

الثامنه-ان الرجوع إلى أصله البراءه أو الاشتغال-فى موارد التروك المتعلقه للأمر الضمنى عند الشك-يبتنى على ان لا يكون هناك أصل موضوعى-مثلا جريان أصله البراءه أو الاشتغال فى مسأله اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل أو

الحرير أو الذهب بيتنى على عدم جريان استصحاب العدم الأزلى أو العدم النعتى بالتقريب المتقدم، و الا فلا موضوع له.

التاسعه-ان جواز الصلاه فى اللباس المشكوك فيه مع قطع النظر عن جريان استصحاب العدم الأزلى أو النعتى يرتكز على القول بجريان أصاله البراءه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، لا على انحلال المانعيه أو عدم انحلالها.

العاشره-ان المستفاد من الأدله فى مقام الإثبات فى باب العبادات و المعاملات هو الصوره الثانيه و هى انحلال مانع هذه الطوائع بانحلال افرادها فى الخارج و ان تلك الأدله إرشاد إلى مانع كل فرد من افرادها العرضيه و الطويله، فان إرادته بقيه الصور منها تحتاج إلى بيان زائد من المتكلم و قرينه أخرى، و فى فرض عدمها كانت إرادته هذه الصوره متعينه.

(الجهه الثالثه)-قد تقدم سابقاً ان الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فى طرف النهى كما انه يستدعى بمقتضى الفهم العرفى العموم بالإضافة إلى الافراد العرضيه كذلك يستدعى العموم بالإضافة إلى الافراد الطويله، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، ضروره ان إطلاق النهى فى مقام الإثبات و عدم تقييد المنهى عنه بحصه خاصه دون أخرى و بزمان معين دون آخر، كما انه كاشف عن الإطلاق و العموم فى مقام الثبوت و الواقع بالإضافة إلى الافراد العرضيه، كذلك هو كاشف عنه فيه بالإضافة إلى الافراد الطويله، لتبعيه مقام الإثبات للثبوت. إلا ان العموم فى متعلق الأمر يكون بدلاً كما عرفت. و قد يكون مجموعياً، كما انه فى طرف الحكم الوضعى يكون مجموعياً من جهه، و مثال الأول قوله تعالى «أوفوا بالعقود» و مثال الثانى قوله تعالى «أحل الله البيع» و تجاره عن تراض» و نحوهما مما دل على حكم وضعى كالطهاره و النجاسه و الملكيه و غيرها فان المستفاد عرفاً من إطلاق الآيه الأولى و ان كان هو العموم الاستغراقى



بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله من العقد، ضروره انه يثبت لكل فرد من افراد العقد وجوب الوفاء على نحو الاستقلال، فلا يكون وجوب الوفاء بهذا الفرد من العقد مربوطاً بفرد آخر.. و هكذا، وهذا واضح. و لكن المستفاد منه عرفاً بالإضافة إلى الوفاء المذى تعلق به الأمر هو العموم المجموعى، لا- الاستغراقى لوضوح ان الوجوب الثابت للوفاء بكل فرد من افراد العقد فى جميع الآتات و الأزمنه وجوب واحد مستمر، و ليس الثابت فى كل آن و زمان وجوباً غير وجوب الوفاء الثابت له فى زمان آخر.

و كذا المستفاد عرفاً من إطلاق الآيه الثانيه و الثالثه و ان كان هو العموم الاستغراقى بالإضافة إلى الافراد العرضيه و الطويله من البيع و التجاره، الا ان الحليه الثابته لكل فرد من افراد البيع فى جميع الآتات و الأزمنه حليه واحده مستمره، و ليس الثابت له فى كل آن و زمان حليه غير الحليه الثابته له فى آن آخر و زمان ثان.. و هكذا، ضروره ان ثبوت الحليه له فى كل آن و زمان لغو محض و كذا الحال فى الطهاره و النجاسه و نحوهما فان الطهاره الثابته لشيء فى جميع الآتات و الأزمنه طهاره واحده مستمره و ليس الثابت له فى كل آن طهاره واحده و هكذا الأمر فى النجاسه و غيرها.

و هذا بخلاف الإطلاق فى طرف النهى فان المتفاهم العرفى منه كما انه ثبوت الحرمة لكل فرد من افراد المنهى عنه، كذلك ثبوت الحرمة له فى كل زمان من الأزمنه و آن من الآتات، كما تقدم بشكل واضح.

و لكن لشيخنا الأستاذ (قده) فى المقام كلام، و هو ان انحلال النهى بالإضافة إلى الافراد العرضيه انما هو من جهه أخذ ترك الطبيعه حال تعلق الطلب به فانها فى معنواته التى هى عباره عن ترك كل واحد من تلك الافراد الخارجيه.

و اما انحلاله بالإضافة إلى الافراد الطويله فهو انما يمكن بأحد وجهين:

الأول-ان يكون الزمان مأخوذاً في ناحيه المتعلق بان يكون شرب الخمر في كل زمان محكوما بالحرمة.

الثانى-ان يؤخذ الزمان في ناحيه الحكم بان يكون الحكم المتعلق بترك الطبيعه باقياً في الأزمنه اللاحقه،و بما انه لا دليل على أخذ الزمان في ناحيه المتعلق من جهه،ولا معنى لتحريم شىء يسقط بامثاله آنا ما من جهه أخرى،فلا محاله يكون دليل الحكمه مقتضيا لبقاء الحكم في الأزمنه اللاحقه.

نلخص ما أفاده(قده)في عده صور:

الأولى-ان انحلال النهى بالإضافه إلى الافراد العرضيه انما هو من ناحيه أخذ ترك الطبيعه فانياً في معنوناته حين تعلق الطلب به،و لازم ذلك هو ان متعلق الطلب فى الحقيقه هو ترك كل فرد من افراد هذه الطبيعه فى الخارج، فان الطلب المتعلق به لا محاله يسرى إلى جميع افراده و معنوناته،لفرض انه أخذ فانياً فى تلك المعنونات،و هذا معنى انحلال النهى بانحلال ترك افراد الطبيعه.

الثانيه-ان انحلال النهى بالإضافه إلى الافراد الطويله انما هو من جهه أحد الأمرين:اما أخذ الزمان فى ناحيه المتعلق،أو أخذه فى ناحيه الحكم.و لا ثالث،ضروره ان النهى لا يدل على الانحلال بالإضافه إلى تلك الافراد،و انما يدل عليه بالإضافه إلى الافراد العرضيه فحسب.

و السر فى ذلك هو ان الملحوظ حال تعلق الطلب بترك الطبيعه هو فناؤه فى ترك كل فرد من افرادها فحسب،لا فناؤه فى ترك كل فرد منها فى كل آن من الآتات و زمان من الأزمنه،و لأجل ذلك يدل على الانحلال من الناحيه الأولى دون الثانيه.

الثالثه-ان أخذ الزمان فى ناحيه المتعلق يحتاج إلى دليل،و حيث انه لا دليل عليه فى المقام،فدليل الحكمه يعين أخذه فى ناحيته فيدل على استمراره

و بقائه فى الآنات اللاحقه و الأزمنه المتأخره.

و لنأخذ بالمناقشه فى جمیع هذه الصور:

اما الصوره الأولى فیردها ما تقدم منا بشكل واضح، و ملخصه: اما أولاً فلأن أصل هذه النظریه فاسده، لما سبق من ان النهی لیس عباره عن طلب ترك الطبیعه، و لا عباره عن الزجر عنها، بل هو عباره عن اعتبار المولى حرمان المكلف عن الطبیعه و إبراز ذلك الاعتبار فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل. و اما ثانياً فلما عرفت من ان انحلال النهی بالإضافه إلى الافراد العرضیه و الطولیه على جمیع المذاهب و الآراء انما هو مقتضى الإطلاق الثابت بمقدمات الحکمه، فان المتفاهم منه عرفاً ذلك بالإضافه إلى کلتیهما، فلا فرق بینهما من هذه الناحیه أصلاً.

و اما الصوره الثانیه فیرد علیها ما عرفت من ان استفاده العموم بالإضافه إلى الافراد الطولیه أيضاً بالإطلاق، فان إطلاق المتعلق و عدم تقييده بحصه خاصه كما یقتضى العموم بالإضافه إلى الافراد العرضیه، كذلك إطلاقه و عدم تقييده بزمان معین یقتضى العموم بالإضافه إلى الافراد الطولیه، فما أفاده (قده) من ان انحلال النهی بالإضافه إلى الافراد الطولیه یتوقف على أحد امرین: اما أخذ الزمان فى ناحیه المتعلق، أو أخذه فى ناحیه الحکم لا یمکن المساعده علیه بوجه لما مر من انه لا یتوقف على شیء منها، بل هو یتوقف على ثبوت الإطلاق فإذا كان المولى فى مقام البیان و لم ینصب قرینه على التقييد بزمان خاص دون آخر لا محاله كان مقتضى الإطلاق هو ثبوت الحکم لكل فرد من افراد الطبیعه فى كل آن و زمان.

أضف إلى ذلك انه لا- معنی لأخذ الزمان فى ناحیه المتعلق أو الحکم فى أمثال هذه الموارد، فان الزمان كالمكان بنفسه ظرف، فلا یتحتاج كونه كذلك إلى لحاظ زائد. و علیه فإذا لم یقید المولى الحکم بزمان خاص، فطبعاً یتكون الحکم

ثابتاً في تمام الأزمنة والآت.

و من الواضح جدا ان هذا لا يحتاج إلى لحاظ الزمان في ناحيه المتعلق أو الحكم و أخذه فيه، كما هو ظاهر، غايه الأمر قد يكون المتفاهم العرفي من ذلك هو استمرار الحكم على نحو العموم المجموعى، و قد يكون المتفاهم منه هو استمراره على نحو العموم الاستغراقى، كما هو الحال في أمثال هذه الموارد.

و اما صورته الثالثه فعلى تقدير تسليم انه لا بد من أخذ الزمان في ناحيه المتعلق أو الحكم، لأجل استفاده العموم بإضافه إلى الافراد الطولييه، فيرد عليها ان دليل الحكمه يعين أخذه في ناحيه المتعلق دون ناحيه الحكم، و ذلك لأن إطلاق المتعلق و عدم تقييده بزمان مخصوص يقتضى ثبوت الحكم له في كل زمان على نحو العموم الاستغراقى، بان يثبت له في كل زمان حكم مغاير لثبوت حكم له في زمان ثان.. و هكذا، و هذا هو المتفاهم منه عرفا، ضروره ان المتفاهم العرفي من النهى عن شرب الخمر-مثلا- و سب المؤمن و هو ما شاكلهما هو انحلال النهى بانحلال افرادها بحسب الأزمنه، فيكون النهى الثابت لسب المؤمن في هذا الزمان مغايرا للنهى الثابت له في زمان آخر.. و هكذا.

نعم إطلاق المتعلق في بعض الموارد يعين أخذه في ناحيه الحكم كما في مثل قوله تعالى «أوفوا بالعقود» و ما شاكله كما عرفت.

فما أفاده(قده) من ان دليل الحكمه يعين أخذه في ناحيه الحكم لا يتم على إطلاقه، بل الغالب هو العكس.

هذا تمام الكلام في معنى النهى و نقطه الامتياز بينه و بين الأمر.

ص: ١٤٣

هاهنا جهات من البحث:

الأولى-ان عنوان النزاع فى هذه المسأله على ما حرره الأصحاب قديماً و حديثاً يوهم كون النزاع فيها كبروياً بمعنى ان موضوع المسأله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و محمولها الجواز أو الامتناع،بمعنى ان القائلين بجواز الاجتماع يدعون انه لا مانع من اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بدعوى انه لا مضاده بينهما،و معه لا مانع من اجتماعهما فيه،و القائلين بالامتناع يدعون استحاله اجتماعهما فيه،بدعوى وجود المضاده بينهما.و عليه فمرد النزاع فى المسأله إلى دعوى المضاده بين الأحكام الشرعيه بعضها مع بعض،و عدم المضاده.فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع.و على الثانى لا بد من القول بالجواز.

و التحقيق ان النزاع فى هذه المسأله لا يعقل ان يكون كبروياً،بداهه استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مطلقاً حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعرى و ذلك لأن اجتماعهما فى نفسه محال،لا انه من التكليف بالمحال ضروره استحاله كون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً للمولى معاً على جميع المذاهب و الآراء فما ظنك بغيره.

و على الجملة فلا شبهه فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد،حتى عند القائل بجواز الاجتماع فى المسأله،فانه انما يقول به بملاك ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون،و اما مع فرض وحدته فلا يقول بالجواز أصلاً،فاذن

لا نزاع فى الكبرى، و النزاع فى المسأله انما هو فى الصغرى.

و بيان ذلك هو ان الأمر إذا تعلق بطبيعته كالصلاه-مثلا- و النهى تعلق بطبيعته أخرى كالغضب-مثلا- و قد اتفق فى الخارج انطباق الطبيعتين على شىء واحد- و هو الصلاه فى الأرض المغصوبه- فعندئذ يقع الكلام فى ان النهى المتعلق بطبيعته الغضب، هل يسرى منها إلى ما تنطبق عليه طبيعته الصلاه المأمور بها فى الخارج أم لا. و من الواضح جدا ان سرايه النهى من متعلقه إلى متعلق الأمر ترتكز على نقطه واحده، و هى اتحاد المجمع و كونه موجوداً بوجود واحد كما ان عدم السرايه ترتكز على تعدد المجمع و كونه موجوداً بوجودين.

فالتتيجه هى ان مركز النزاع فى هذه المسأله و نقطه الخلاف فيها بين الاعلام و المحققين انما هى فى ان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى، كالصلاه فى الأرض المغصوبه -مثلا- فى مورد التصادق و الاجتماع، هل هو موجود واحد حقيقه و بالذات و ان التركيب بينهما اتحادى، أو هو متعدد كذلك و ان التركيب بينهما انضمامى، فمرد القول بالامتناع فى المسأله إلى القول باتحاد المجمع لهما فى مورد التصادق و الاجتماع، إذ على هذا لا محاله يسرى النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به فى الخارج، فاذن يلزم انطباق المأمور به على المنهى عنه فعلا، و هذا محال. و مرد القول بالجواز فيها إلى القول بعدم اتحاد المجمع.

و عليه فلا يسرى النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

و قد تحصل من ذلك بوضوح ان النزاع فى مسألتنا هذه صغرى، و لا يعقل ان يكون كبرويا.

الثانيه- قد ظهر مما ذكرناه نقطه الامتياز بين هذه المسأله و المسأله الآتية، كمسأله النهى فى العبادات، و هى ان النزاع فى تلك المسأله كبرى فان

المبحوث عنه فيها انما هو ثبوت الملازمه بين النهى عن عباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه، بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى، و هى تعلق النهى بالعباده و اما النزاع فى مسألتنا هذه فقد عرفت انه صغرى، لفرض ان المبحوث عنه فيها هو سرايه النهى من متعلقه إلى متعلق الأمر، و عدم سرايته.

و على ضوء هذا فالبحث فى هذه المسأله بحث عن إثبات الصغرى للمسأله الآتیه، فانها على القول بالامتناع و سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتهما و مصاديقها دون القول الآخر.

فالنتيجه ان النقطه الرئيسيه لامتياز إحدى المسألتين عن الأخرى هى ان جهه البحث فى إحداهما صغريه و فى الأخرى كبرويه.

و من هنا يظهر فساد ما أفاده المحقق صاحب الفصول (قده) من الفرق بين المسألتين، و حاصل ما أفاده هو ان هذه المسأله تمتاز عن المسأله الآتیه فى ان النزاع فى هذه المسأله فيما إذا تعلق الأمر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه و الذات، و ان كانت النسبه بينهما العموم المطلق كما إذا امر المولى عبده بالحركه، و نهاء عن القرب فى مكان مخصوص، فان عنوان الحركه و عنوان القرب عنوانان متغايران بالذات، مع ان النسبه بينهما بحسب الخارج عموم مطلق ضروره ان العبره انما هى بتغاير ما تعلق به الأمر و ما تعلق به النهى، لا يكون النسبه بينهما عموما من وجه. و ان كان الغالب ان النسبه بين الطبيعتين المتغايرتين كذلك عموم من وجه، و قل ما يتفق ان تكون النسبه بينهما عموما مطلقاً.

و النزاع فى تلك المسأله فيما إذا كان متعلق الأمر و النهى متحدان بحسب الذات و الحقيقه، و مختلفان بمجرد الإطلاق و التقييد، بان تعلق الأمر بالطبيعه المطلقه كالصلاه -مثلا- و النهى تعلق بحصه خاصه منها، و هى الصلاه فى الدار المغصوبه.

و توضيح فساد هو ان مجرد اختلاف متعلقى الأمر و النهى فى هذه المسأله

و اتحادهما فى تلك المسأله، لا يكون ملاكاً لامتياز إحداهما عن الأخرى، ما لم تكن هناك جهه أخرى للامتياز، ضروره انه لا يفرق فى البحث عن تلك المسأله أعنى البحث عن ان تعلق النهى بعباده هل يستلزم فسادها أم لا- بين ان يكون النهى متعلقاً بعباده بعنوانها، كالنهي عن الصلاه فى الأرض المغصوبه أو نحوه و ان يكون متعلقاً بعنوان آخر منطبق عليها فى الخارج، كالنهي عن الغضب -مثلاً- إذا فرض انطباقه على الصلاه فيها خارجاً، فاذن لا محاله تكون الصلاه منهيّاً عنها و متعلقاً للنهي.

و من الواضح جدا ان مجرد تعلق النهى بها بعنوان آخر لا- يوجب عقد ذلك مسأله أخرى فى قبال تلك المسأله، بعد ما كان ملاك البحث فى تلك المسأله موجوداً فيه، و كان الغرض المترتب عليها مترتباً على ذلك أيضاً، و هو فساد العباده. و عليه فلا أثر لمجرد الاختلاف فى المتعلق، و عدم الاختلاف فيه، فان ميزان تعدد المسأله و وحدتها فى أمثال هذا العلم انما هو بتعدد الغرض وجهه البحث و وحدتهما، لا باختلاف الموضوع و المحمول و عدم اختلافهما، كما هو واضح.

و بكلمه أخرى ان صرف تعلق الأمر و النهى بطبيعتين مختلفتين على نحو العموم من وجه أو المطلق فى هذه المسأله، و على نحو الإطلاق و التقييد فى تلك المسأله لا يوجب الامتياز بينهما إذا فرض عدم اختلافهما من جهه البحث، ضروره انه إذا فرض ان جهه البحث فيهما ترجع إلى نقطه واحده، فلا معنى عندئذ لجعل هذه المسأله مسأله أخرى فى قبال تلك، كما هو ظاهر.

و قد تحصل من ذلك ان الضابط لامتياز هذه المسأله عن تلك، هو ما ذكرناه، من ان جهه البحث فى هذه المسأله غير جهه البحث فى تلك المسأله فاذن لا بد من عقدها مسأله أخرى فى قبالها، كما تقدم بصوره مفصله.

و قد يتخيل ان نقطه الفرق بين هاتين المسألتين هى ان البحث فى مسألتنا



هذه عقلية، فان الحاكم بالجواز أو الامتناع فيها انما هو العقل، بملاك تعدد المجمع في مورد التصادق و الاجتماع و وحدته فيه، و ليست للفظ آية صله في البحث عنها، و البحث في المسألة الآتية لفظية، بمعنى ان النهى المتعلق بعباده، هل يدل على فسادها أم لا. و لكن هذا الخيال خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه في ذلك:

اما أولا- فلأن هذه المسألة تغاير تلك المسألة ذاتاً، فلا اشتراك لهما، لا في الموضوع و لا في المحمول و لا في الجبهه و لا في الغرض، و هذا معنى الامتياز الذاتي و معه لا- نحتاج إلى امتياز عرضي بينهما، و هو ان البحث في إحداهما عقلي و في الأخرى لفظية، فان الحاجه إلى مثل هذا الامتياز انما هو في فرض الاشتراك بينهما ذاتاً، و اما إذا فرض انه لا اشتراك بينهما أصلاً فلا معنى لجعل هذا جهه امتياز بينهما، كما هو واضح.

و اما ثانيا فلما سيحيى عن قريب إن شاء الله تعالى من ان البحث في تلك المسألة أيضاً عقلي، و لا- صله له بعالم اللفظ أبداً، ضروره ان الجبهه المبحوث عنها فيها انما هي ثبوت الملازمه بين حرمة العباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه.

و من الواضح جدا ان البحث عن تلك الجبهه لا- يختص بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي بل يعم الجميع، بداهه ان المبحوث عنه في تلك المسألة و المهم فيها انما هو البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه. و من المعلوم انه لا- يفرق فيه بين ان تكون الحرمة مستفاده من اللفظ أو من غيره، و ان كان عنوان البحث فيها على ما حرره الأصحاب قديماً و حديثاً يوهم اختصاص محل النزاع بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظي الا ان هذا من جهه الغلبه، حيث ان الحرمة غالباً مستفاده من اللفظ دون غيره، كما هو ظاهر.

الثالثة-قد تقدم ان متعلق الأوامر و النواهي هو الطبائع الكليه التي يمكن انطباقها على الافراد و المصاديق الخارجيه بشتى ألوانها و اشكالها.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان تلك الطبائع الكليه قد قيدت بقيودات كثيره وجوديه و عدميه،مثلا-الصلاه مقيده بقيودات وجوديه،كالطهور و القيام و استقبال القبلة و الاستقرار و ما شاكل ذلك،و قيودات عدميه،كترك لبس ما لا يؤكل و الحرير و الذهب و الميتة و النجس،و ترك الفهقهه و التكلم و نحو ذلك.و من ناحيه ثالثة ان تلك القيودات لا توجب الا تضيق دائره انطباقها على افرادها في الخارج و لا توجب خروجها عن الكليه.

و على الجملة فان للطبائع الكليه عرضا عريضا،و لكل حصه منها نحو سعه و كليه،و ان-التقييد مهما بلغ عدده-لا يوجب الا تضيق دائره الانطباق على ما في الخارج،الا إذا فرض بلوغ التقييد إلى حد يوجب انحصار المقيد في الخارج بفرد واحد،و لكنه مجرد فرض لعله غير واقع أصلا.

و من هنا-تكون التقييدات الواردة على الصلاه من نواحي عديده.١-من ناحيه الزمان حيث انها واجبه في زمان خاص لا مطلقاً.٢-من ناحيه المكان حيث انه يشترط في صحتها ان تقع في مكان مباح.٣-من ناحيه المصلى فلا تصح من كل شخص كالحائض و نحوها.٤-من ناحيه نفسها حيث انها مقيده بقيودات عديده كثيره وجوديه و عدميه-لا- توجب الا تضيق دائره انطباقها على ما في الخارج،و لا توجب خروجها عن الكليه و إمكان انطباقها على الافراد الكثيره في الخارج.و من ناحيه رابعه ان المراد من الواحد في محل الكلام هو مقابل المتعدد لا في مقابل الكلّي،بمعنى ان المجمع في مورد التصديق و الاجتماع واحد و ليس بمتعدد بان يكون مصداق المأمور به في الخارج غير مصداق المنهى عنه و إلا لخرج عن محل الكلام و لا إشكال عندئذ أصلا.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي هي ان المجمع في مورد الاجتماع و التصادق كلى قابل للانطباق على كثيرين و ليس واحداً شخصياً، ضروره ان الصلاه فى الأرض المغصوبه ليست واحده شخصاً بل هي واحده نوعاً و لها افراد عرضيه و طوليه تصدق عليها لما عرفت من ان التقييد لا يوجب إلا تضييق دائره الانطباق فتقييد الصلاه بكونها فى الدار المغصوبه لا يوجب خروجها عن الكليه و انما يوجب تضييق دائره انطباقها على خصوص الافراد الممكنه التحقق فيها من العرضيه و الطوليه فانها كما تصدق على الصلاه قائماً فيها تصدق على الصلاه قاعداً و على الصلاه مع فتح العينين و مع غمضهما و فى هذه الدار و تلك.. و هكذا و على الصلاه فى هذا الآن. و فى الآن الثانى و الثالث.. و هكذا.

و بكلمه أخرى ان الواحد قد يطلق و يراد منه ما لا يكون متعدداً، فيقال ان الصلاه فى الأرض المغصوبه واحده فلا تكون متعدده بمعنى انه ليس فى الدار شيئان أحدهما كان متعلق الأمر و الثانى متعلق النهى بل فيها شىء واحد- و هو الصلاه- يكون مجمعا لمتعلقيهما فالغرض من التقييد بكون المجمع لهما واحداً فى مقابل ذلك أى فى مقابل ما ينطبق المأمور به على شىء و المنهى عنه على شىء آخر لا فى مقابل الكلى كما ربما يتوهم.

و قد يطلق الواحد و يراد منه ما لا يكون كلياً فيقال هذا واحد ليس بكلى قابل للانطباق على كثيرين و النسبه بين الواحد بهذا المعنى و الواحد بالمعنى الأول هي عموم مطلق، فان الأول أعم من هذا لشموله الواحد بالشخص و الواحد بالنوع و الواحد بالجنس دون هذا، فانه خاص بالأول فحسب. و بعد ذلك نقول: ان المراد من الواحد فى محل الكلام هو الواحد بالمعنى الأول دون الثانى، بمعنى ان هذه الحصه من الصلاه- مثلاً- و هي الصلاه فى الأرض المغصوبه- مجمع لمتعلقى الأمر و النهى و مورد لتصادقهما، و ان كانت فى نفسها كلياً قابلاً للانطباق على الافراد

الكثيره فى الخارج العرضيه و الطويله، كما عرفت.

فالتتيجه ان هذه الحصه بما لها من الافراد مجمع لهما و محل للتصادق و الاجتماع فى مقابل ما اذا لم يكن كذلك، بان يكون مصداق المأمور به حصه، و مصداق المنهى عنه حصه أخرى مباينه للأولى بما لها من الافراد الدفعيه و التدريجيه.

و على ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل السجده و القتل و الكذب و ما شاكلها من الطبائع الكليه التى يتعلق الأمر بحصه منها، و النهى بحصه أخرى منها عن محل الكلام فى المسأله، فان هذه الطبائع و ان كانت واحده بالنوع أو الجنس، إلا انها ليست مجمعاً لمتعلقى الأمر و النهى معاً، فان الأمر تعلق بحصه منها- و هى السجود لله تعالى- و النهى تعلق بحصه أخرى منها- و هى السجود لغيره تعالى.

و هاتان الحصتان متباينتان فلا تجتمعان فى مورد واحد، و لا تنطبق إحداهما على ما تنطبق عليه الأخرى، و ليس هنا شىء يكون مجمعاً لمتعلقى الأمر و النهى، و محلاً لاجتماعهما فيه ضروره ان طبيعى السجود بما هو ليس مجمعاً للأمر و النهى ليكون داخلاً فى محل البحث فى هذه المسأله، بل الأمر كما عرفت تعلق بحصه، و النهى تعلق بحصه مباينه لها، فلا تجتمعان فى مورد أصلاً.

و كذا الحال فى القتل، فان الأمر تعلق بحصه خاصه منه- و هى قتل الكافر أو غيره ممن وجب قتله- و النهى تعلق بحصه أخرى منه- و هى قتل المؤمن- و من الواضح انهما لا تتصادقان على شىء واحد، و لا تجتمعان فى محل فارد، فاذاً ليس هنا شىء واحد اجتمع فيه الأمر و النهى، بل الأمر تعلق بحصه يمكن انطباقها على افرادها الكثيره فى الخارج العرضيه و الطويله، و النهى تعلق بحصه أخرى كذلك. و كذا الحال فى الكذب و نحوه.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان الغرض من تقييد المجمع بكونه واحداً انما هو التحرز عن مثل هذه الموارد التى لا يتوهم اجتماع الأمر و النهى فيها فى شىء واحد

لا التحرز عن مطلق الواحد النوعي أو الجنسي كما عرفت.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول-انه إذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه في الخارج و مبايناً له،فهو خارج عن مفروض الكلام في المسأله،و لا كلام و لا إشكال فيه أبداً.

الثاني-ان محل الكلام فيها ما إذا كان مصداق المأمور به و المنهى عنه واحداً،و ذلك الواحد يكون مجمعاً لهما سواء أ كانت وحدته شخصيه أو صنيفيه أو نوعيه أو جنسيه،لما مر من ان المراد من الواحد في مقابل المتعدد-و هو ما إذا كان مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه خارجاً-لا في مقابل الكلي و سواء أ كانت وحدته حقيقه أم انضماميه.

الجهه الثالثه(التي أهم الجهات في مسألتنا هذه)قد تقدم ان القول بالامتناع في المسأله يرتكز على سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و على هذا فلا محاله تقع المعارضه بين دليلى الحكمين كالوجوب و الحرمة-مثلاً- لما عرفت من ان مرد هذا القول اما إلى القول باتحاد المجمع حقيقه أو القول بسرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.و على كلا التقديرين لا محاله يكون أحد الدليلين كاذباً في مورد الاجتماع و ذلك لاستحاله ان يكون المجمع عندئذ مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً،فاذن الأخذ بمدلول كل منهما في ذلك المورد يستلزم رفع اليد عن مدلول الآخر فيه مع بقاء موضوعه.

و من هنا ذكرنا في بحث التعادل و الترجيح ان التعارض هو تنافى مدلولي الدليلين في مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد بالذات و الحقيقه،أو بالعرض و المجاز،بمعنى ان كل واحد من الدليلين يدل على نفي مدلول الدليل الآخر بالمطابقه أو بالالتزام،فيكون مدلول الدليل الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه بحاله

لا- بانتفائه. وهذا هو الضابط الرئيسي لمسأله التعارض و واقعه الموضوعى. و من المعلوم انه ينطبق فى هذه المسأله على القول بالامتناع، فان المجمع على هذا يكون واحداً، كما هو المفروض. و عليه فلا- محاله يدل كل من دليلى الأمر و النهى على نفى مدلول الدليل الآخر مع بقاء موضوعه بحاله، فاذا لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المعارضه، فان كان التعارض بينهما بالإطلاق كما هو الغالب يسقطان معاً، فيرجع إلى الأصل فى المسأله من أصل لفظى ان كان، و الا فإلى أصل عملى. و ان كان بالعموم يرجع إلى اخبار الترجيح إذا كان التعارض بين الخبرين و إلا فإلى قواعد اخر على تفصيل فى محله. و ان كان أحدهما مطلقاً و الآخر عاماً فيتقدم العام على المطلق، لأنه يصلح ان يكون بياناً له دون العكس، و ان كان أحدهما لياً و الآخر لفظياً، فيتقدم الدليل اللفظى على الدليل اللبى، كما هو واضح. و ان كان كلاهما لياً فلا- بد من الرجوع فى المسأله إلى الأصل من أصل لفظى أو عملى.

و القول بالجواز يرتكز على عدم سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، لما سبق من ان مرد هذا القول إلى تعدد المجمع حقيقه فى مورد الاجتماع و التصادق. و عليه فلا محاله تقع المزاحمه بين إطلاقى الدليلين فى مقام الامتثال و الفعلية. و قد تقدم فى بحث الضد بشكل واضح ان نقطه انبثاق التراحم بين الحكمين تنحصر فى عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال فان صرف قدرته فى امتثال هذا يعجز عن امتثال ذاك، و ان عكس فبالعكس فيكون انتفاء كل منهما عند إعمال المكلف قدرته فى امتثال الآخر بانتفاء موضوعه - هو القدره- لا بانتفائه مع بقاء موضوعه على حاله، و إلا لكان بينهما تعارض و تعاند فى مقام الجعل، و لذا قلنا أنه لا تنافى بين الحكمين المتراحمين بحسب مقام الجعل أصلاً، فكل منهما مجعول لموضوعه على نحو القضية الحقيقيه من دون أية منافاه و معانده بينهما فى هذا المقام أبداً، و المنافاه بينهما انما طرأت فى مقام الامتثال

من ناحيه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً.

و من هنا قلنا انه لا- منافاه بينهما ذاتاً و حقيقه،و المنافاه انما هي بالعرض و المجاز و لأجل ذلك اختصت المزاحمه و المنافاه بينهما بالإضافه إلى العاجز، فلا مزاحمه بينهما بالإضافه إلى القادر أصلاً، و هذا بخلاف باب التعارض، فانه تنافى الحكمين بحسب مقام الجعل مع قطع النظر عن وجود أى شىء فى الخارج و عدمه فيه، و لذا لا- يختص التعارض بين الحكمين بالإضافه إلى شخص دون آخر. و قد تقدم الكلام فى تمام هذه النقاط فى بحث الضد بصوره مفصله فلا- نعيد. هذا إذا لم تكن مندوحه للمكلف فى مقام الامتثال. و اما إذا كانت مندوحه له، بان يتمكن من امتثال كلا التكليفين معاً، غايه الأمر أحدهما بنفسه و الآخر ببدله، فهل يدخل ذلك فى كبرى مسأله التزاحم أم لا وجهان:

فقد اختار شيخنا الأستاذ(قده)الوجه الأول، بدعوى- انه لا فرق فى تحقق المزاحمه بين حكمين- ان تكون هناك مندوحه للمكلف أم لم تكن. و من هنا قال(قده) ان أول مرجحات باب التزاحم هو ما إذا كان لأحد الحكمين المتزاحمين بدل دون الحكم الآخر، فيتقدم ما ليس له بدل على ماله بدل فى مقام المزاحمه، و هذا انما يتحقق فى أحد موردين:

الأول- ما إذا زاحم بعض افراد الواجب التخييري الواجب التعيينى، كما إذا وقعت المزاحمه بين صرف المال الموجود عنده فى نفقه عياله و صرفه فى إطعام ستين مسكيناً- مثلاً- بعد فرض انه لا يكفى الا لأحدهما فحسب، و حيث ان للثانى بدلا فى عرضه- و هو صوم شهرين متتابعين- فيتقدم الأول عليه فى صوره المزاحمه مطلقاً و لو كان ماله البديل أهم منه.

الثانى- ما إذا وقعت المزاحمه بين الأمر بالوضوء أو الغسل، و الأمر بغسل الثوب أو البدن للصلاه، و بما ان للوضوء أو الغسل بدلا فى طوله- و هو التيمم

فيتقدم الأول عليه، فنتقل الوظيفة إلى التيمم.

أقول: أما المورد الأول فقد تقدم الكلام فيه بشكل واضح في بحث الضد عند التكلم عن مرجحات باب التزاحم، وقلنا هناك انه خارج عن كبرى هذا الباب، وذلك لما ذكرناه في بحث الواجب التخييري من ان الواجب هو الجامع بين الفعلين أو الأفعال، لا كل واحد منهما-مثلاً- الواجب في خصال الكفاره هو الواحد لا بعينه، لا كل واحد منها خاصة. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا ان منشأ التزاحم بين الحكمين انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحله الامتثال.

فالتتيجه على ضوءهما هي انه لا- تزاحم في أمثال هذا المورد، لفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا- الواجبين معاً، و معه لا مزاحمه بينهما أبداً، ضروره انه كما يكون قادراً على امتثال الأمر بالنفقه و الإتيان بمتعلقه في الخارج، كذلك يكون قادراً على امتثال الأمر بالجامع بين الخصال و الإتيان بمتعلقه فيه. فما هو واجب- و هو الجامع بينهما- لا يكون مزاحماً للأمر بصرف هذا المال في النفقه و مانعاً عنه، و ما هو مزاحم له و مانع عنه- و هو إطعام ستين مسكيناً- ليس بواجب، فاذا لا- يعقل التزاحم في هذه الموارد.

نعم التزاحم انما يكون في تطبيق هذا الجامع على خصوص هذا الفرد- و هو الإطعام و لكن التطبيق بما انه باختيار المكلف و إرادته، و لا يكون ملزماً في تطبيقه على هذا الفرد، لا من قبل الشرع، و لا من قبل العقل، فله الخيار في التطبيق على هذا أو ذاك، و لكن حيث ان تطبيقه على خصوص هذا الفرد في المقام مزاحم لامتثال الواجب الآخر، و مستلزم لتركه، فلا يجوز، بحكم العقل بل هو ملزم بتطبيقه على غيره لئلا يزاحم الواجب، كما هو واضح. و تمام الكلام في ذلك قد تقدم في بحث الضد فلاحظ.

ص: ١٧٥



و اما المورد الثاني فقد تقدم الكلام فيه أيضا بصورة واضحة في بحث الضد، و قلنا هناك ان أمثال هذا المورد داخله في كبرى باب التعارض، دون باب التزاحم فراجع، و لا حاجة إلى الإعادة.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع و سرايه النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به تدخل في كبرى باب التعارض، و تكون من إحدى صغرياتها، فلا بد عندئذ من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب. و على القول بالجواز و عدم السرايه تدخل في كبرى باب التزاحم، إذا لم تكن للمكلف مندوحة في البين، بان لا يتمكن من الإتيان بالصلاه في خارج الأرض المغصوبه و اما إذا كانت له مندوحة، بان كان متمكناً من الإتيان بها في الخارج، فلا تزاحم أبداً.

الرابعه-هل ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه أو من المسائل الفقهييه، أو من المسائل الكلاميه، أو من المبادئ التصديقيه؟ و جوه و أقوال:

قيل انها من المسائل الفقهييه، بدعوى ان البحث في هذه المسأله في الحقيقه عن عوارض فعل المكلف و هي صحه العباده في المكان المغصوب و فسادها فيه. و هذا هو الضابط لكون المسأله فقهييه لا غيرها.

و يرد ما تقدم من ان البحث فيها ليس عن صحه العباده و فسادها ابتداء، بل البحث فيها متمحض في سرايه النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به و عدم سرايته. و من الواضح جدا ان البحث من هذه الناحيه لا يرتبط بعوارض فعل المكلف أبداً، و لا يكون بحثاً عنها أصلاً، بل الصحه التي هي من عوارض فعله تترتب على القول بعدم السرايه، و نتيجة لهذا القول، و هذا ملاك كون هذه المسأله مسأله أصوليه، لا غيرها و ذلك لما تقدم من ان الميزان في كون المسأله أصوليه تترتب نتيجة فقهييه عليها، و لو باعتبار أحد طرفيها من دون ضم

كبرى مسأله أصوليه أخرى، و كيف كان فعدم كون هذه المسأله من المسائل الفقهييه من الواضحات الأولى.

الثانى-انها من المسائل الكلاميه بتقريب ان البحث فيها عن استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و إمكانه عقلا. و من الظاهر ان البحث عن هذه الجبهه أعنى الاستحاله و الإمكان يناسب المسائل الكلاميه دون المسائل الأصوليه، ضروره ان الأصولى لا بد ان يبحث عما يترتب عليه أثر شرعى، و ليس المناسب له البحث عن إمكان الأشياء و استحالتها.

و غير خفى ان البحث فى هذه المسأله و ان كان عقلياً، و لا صلته له بعالم اللفظ أبداً، الا انه مع ذلك ليس من المسائل الكلاميه. و الوجه فيه هو ان الضابط فى كون المسأله كلاميه هو ان يكون البحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد و مسألتنا هذه و ان كانت مسأله عقليه، الا ان البحث فيها ليس بحثاً عن أحوال المبدأ و المعاد فى شىء، بل البحث فيها- كما عرفت- انما هو عن سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به و عدم السرايه. و من المعلوم انه لا مساس لها على كلا القولين بالعقائد الدينيه و المباحث الكلاميه.

و بكلمه أخرى ان المسائل الكلاميه و ان كانت مسائل عقليه، الا- انه ليس كل مسأله عقليه مسأله كلاميه، بل هى طائفه خاصه منها، و هى ما يترتب على البحث عنها معرفه المبدأ و المعاد، و بذلك نميز المسائل الكلاميه عن غيرها، فكل مسأله يترتب على البحث عنها هذا الغرض، فهى من المسائل الكلاميه، و الا فلا، و حيث ان هذا الغرض لا يترتب على البحث عن مسألتنا هذه فلا تكون منها.

نعم يمكن إرجاع البحث فى هذه المسأله إلى البحث عن أحوال المبدأ و المعاد بتقريب ان يجعل البحث فيها عن قبح صدور الأمر و النهى منه تعالى بالإضافه إلى شىء واحد و عدم قبح ذلك منه تعالى، و بهذه العنايه و ان كانت من المسائل

الكلاميه،الا ان البحث فيها ليس عن هذه الجبهه فى شىء،بل قد عرفت ان البحث فيها عن السرايه و عدمها بعد ما تعلق الأمر بطبيعته،و النهى بطبيعته أخرى و اتفق انطباقهما على شىء،فعندئذ يقع الكلام فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و عدم سرايته.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى قد ذكرنا ان الضابط لكون المسأله أصوليه أو كلاميه أو غيرهما انما هو جهه البحث فى تلك المسأله،فان كانت الجبهه مما يترتب عليه الغرض الأ-صولى تكون المسأله أصوليه،و ان كانت مما يترتب عليه الغرض الكلامى تكون كلاميه..و هكذا،كما هو واضح.و حيث انه يترتب على البحث عن هذه المسأله غرض أصولى،فهى من المسائل الأصوليه،لا غيرها.

الثالث-انها من المبادئ الأحكاميه،و المراد بها ما يكون البحث فيه عن حال الحكم،كالبحث عن ان وجوب شىء هل يستلزم وجوب مقدمته،أو حرمة ضده أم لا؟و البحث فى هذه المسأله فى الحقيقه بحث عن حال الأحكام من حيث إمكان اجتماع اثنين منها فى شىء واحد و عدم إمكانه.و عليه فتكون المسأله من المبادئ الأحكاميه،كما هو الحال فى بقيه مباحث الاستلزامات العقلية.

و يرد ان المبادئ لا-تخلو من ان تكون مبادئ تصوريه أو مبادئ تصديقيه فلا ثالث لهما،و المبادئ التصوريه عباره عن تصور نفس الموضوع و المحمول بذاتهما و ذاتياتهما،و المبادئ التصديقيه هى التى تكون مبدأ للتصديق بالنتيجه، فانها عباره عن الصغرى و الكبرى المؤلفتين منهما القياس المنتج للعلم بالنتيجه.

و من تلك المبادئ المسائل الأصوليه بالإضافة إلى المسائل الفقهيه باعتبار انها تكون مبدأ للتصديق بثبوت تلك المسائل،و تقع فى كبرى القياس الواقع فى طريق استنباطها،و بهذا الاعتبار تكون المسائل الأصوليه مبادئ تصديقيه لعلم الفقه، لوقوعها فى كبرى قياساتها التى تستنتج منها المسائل الفقهيه،و لا نعقل المبادئ

الأحكاميه فى مقابل المبادئ التصوريه و التصديقيه،بداهه انه ان أريد من المبادئ الأحكاميه تصور نفس الأحكام كالوجوب و الحرمة و نحوهما فهو من المبادئ التصوريه إذ لا-نعنى بها إلا- تصور الموضوع و المحمول كما مر.و ان أريد منها ما يوجب التصديق ثبوت حكم أو نفيه-و منه الحكم بسرايه النهى إلى متعلق الأمر فى محل الكلام-فهى من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه، كما هو الحال فى سائر المسائل الأصوليه.

الرابع-انها من المبادئ التصديقيه لعلم الأصول،و ليست من مسائله.

و قد اختار هذا القول شيخنا الأستاذ(قده)و أفاد فى وجه ذلك ما حاصله و هو ان هذه المسأله على كلا القولين لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلى الشرعى بلا واسطه ضم كبرى أصوليه.و قد تقدم ان الضابط لكون المسأله أصوليه هو وقوعها فى طريق الاستنباط بلا واسطه،و المفروض ان هذه المسأله ليست كذلك،فان فساد العباده لا يترتب على القول بالامتناع فحسب،بل لا بد من ضم كبرى أصوليه إليه و هى قواعد كبرى مسأله التعارض،فان هذه المسأله على هذا القول تدخل فى كبرى تلك المسأله،و تكون من إحدى صغرياتها.و عليه ففساد العباده انما يترتب بعد إعمال قواعد التعارض و تطبيقها فى المسأله لا مطلقاً و هذا شأن كون المسأله من المبادئ التصديقيه دون المسائل الأصوليه،كما انها على القول بالجواز تدخل فى كبرى مسأله التراحم.

و يرد عليه ما ذكرناه غير مره من انه يكفى فى كون المسأله أصوليه وقوعها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه بأحد طرفيها و ان كانت لا تقع بطرفها الآخر ضروره انه لو لم يكن ذلك كافياً فى اتصاف المسأله بكونها أصوليه،بل يعتبر فيه وقوعها فى طريق الاستنباط بطرفها الآخر أيضا للزم خروج عده من المسائل الأصوليه عن كونها أصوليه.منها مسأله حجيه خبر الواحد فانها لا تقع فى طريق

الاستنباط على القول بعدم حجيته و لا- يترتب عليها أى أثر شرعى على هذا القول و منها حجيه ظواهر الكتاب،فانه على القول بعدمها لا يترتب عليها أى أثر شرعى،و غيرهما من المسائل،مع انه لا شبهه فى كونها من المسائل الأصوليه، بل هى من أهمها.

نتيجه ذلك هى ان الملا-ك فى كون المسأله أصوليه وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها،و لو باعتبار أحد طرفيها فى مقابل ما ليس له هذا الشأن و هذه الخاصه،كمسائل بقيه العلوم،و المفروض ان مسألتنا هذه كذلك،فانه يترتب عليها أثر شرعى،و هو صحه العباده على القول بالجواز و تعدد المجمع و ان لم يترتب أثر شرعى عليها على القول بالامتناع،و هذا يكفى فى كونها مسأله أصوليه.

و قد تبين لحد الآن ان هذه المسأله كما انها ليست مسأله فقيهه،كذلك ليست مسأله كلاميه،و لا من المبادئ التصديقيه.

الخامس-انها من المسائل الأصوليه العقليه،و هذا هو الصحيح.

فلنا دعويان:

الأولى-انها مسأله عقليه و لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا.

الثانيه-انها مسأله أصوليه تترتب عليها نتيجه فقيهه بلا واسطه.

اما الدعوى الأولى فهى واضحه،ضروره ان الحاكم باستحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و إمكانه انما هو العقل،فانه يدرك استحاله الاجتماع فيما إذا كان المجمع فى مورد التصادق و الاجتماع واحدا،و جوازه فيما إذا كان المجمع فيه متعدداً.

و بتعبير آخر ان القضايا العقليه على ضربين:

أحدهما-القضايا المستقله العقليه بمعنى ان فى ترتب النتيجه على تلك القضايا لا نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه،بل هى تتكفل لإثبات النتيجه بأنفسها،و هذا

ص: ١٨٠

معنى استقلالها و هى مباحث التحسين و التقبيح العقليين التى يبحث فيها عن حكم العقل بحسن شىء أو قبحه فى مقابل الأشاعره، حيث انهم ينكرون تلك القضايا و يدعون ان العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها أصلا.

و ثانيهما-القضايا العقلية غير المستقله بمعنى ان فى ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه، و الا فلا تترتب عليها بأنفسها ايه نتيجة فقهيه، و هى كمباحث الاستلزامات العقلية، كمبحث مقدمه الواجب و مبحث الضد و نحوهما، فان الحاكم فى هذه المسائل هو العقل لا- غيره، ضروره انه يدرك وجود الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته و بين وجوبه و حرمه ضده.. و هكذا، و ليس المراد من عدم استقلال تلك القضايا ان العقل فى إدراكه غير مستقل، فانه لا معنى لعدم استقلاله فى إدراكه، بدهاه انه لا يتوقف فى إدراكه الملازمه بينهما أو الاستحاله و الإمكان، كما فى مسألتنا هذه على ايه مقدمه خارجيه، بل المراد من عدم استقلالها ما عرفت من انها تحتاج فى ترتب نتيجة فعلية عليها إلى ضم مقدمه شرعيه، كما هو واضح.

و اما الدعوى الثانيه فلما ذكرناه غير مره من ان المسأله الأصوليه تتركز على ركيزتين:

الأولى-ان تقع فى طريق استنباط الأحكام الكليه الإلهيه، و تكون الاستفاده من باب الاستنباط و التوسيط، لا من باب الانطباق، و بهذه الركيزه تمتاز المسائل الأصوليه عن القواعد الفقيهيه، فان استفاده الأحكام منها من باب التطبيق لا التوسيط. هذا مضافا إلى ان الأحكام المستفاده منها أحكام شخصيه لا كليه.

الثانيه-ان يكون وقوعها فى طريق الاستفاده بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى، و بهذه الركيزه تمتاز عن مسائل بقيه العلوم، فانها

و ان كانت دخيله فى استنباط الأحكام و واقعه فى طريق استفادتها.الا انها لا بنفسها،بل بضميمه مسأله أصوليه.

و بعد ذلك نقول ان فى مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيذتين،فانها تقع فى طريق الاستنباط بنفسها من دون حاجه إلى ضم كبرى أصوليه أخرى لما عرفت من انه تترتب عليها صحه العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز و تعدد المجمع بلا ضميمه مسأله أخرى،و ان لم يترتب عليها أثر شرعى على القول بالامتناع.و لكنك عرفت ان ترتب الأثر الشرعى على أحد طرفيها.يكفى فى كونها مسأله أصوليه.

الخامسه-قد سبق ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية باعتبار ان الحاكم باستحاله اجتماع الأمر و النهى أو إمكانه انما هو العقل و لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا.

و من هنا يظهر ان النزاع فى المسأله لا يختص بما إذا كان الإيجاب و التحريم مدلولين لدليل لفظى من كتاب أو سنه،بل يعم الجميع أى سواء أ كان مدلولين لدليل لفظى أم لم يكونا.و ان كان عنوان المسأله يوهم اختصاص النزاع بما إذا كانا مستفادين من اللفظ،الا انه من ناحيه الغلبه،حيث ان الدليل عليهما فى الغالب هو اللفظ دون غيره.

و على ضوء ذلك قد تبين انه لا معنى لأن يقال ان القول بالامتناع فى المسأله يرتكز على نظر العرف و القول بالجواز فيها يرتكز على نظر العقل.و الوجه فيه هو ما ذكرناه غير مره من ان نظر العرف انما يكون متبعاً فى مقام تعيين مفاهيم الألفاظ سعه و ضيقاً،لا- فى مثل مسألتنا هذه حيث انه لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا،و ليس البحث فيها عن تعيين مفهوم الأمر و مفهوم النهى،و البحث فيها انما هو عن سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و عدم سرايته.

و قد تقدم انهما ترتكزان على وحده المجمع فى مورد التصادق و الاجتماع

و تعدده فيه، فان كان واحدا بحسب الواقع و الحقيقه فلا مناص من القول بالامتناع و السرايه، و ان كان متعددا فى الواقع، فعندئذ لو قلنا بان الحكم الثابت لأحد المتلازمين يسرى إلى الملازم الآخر، فائضا لا مناص من القول بالامتناع و لكن هذا مجرد فرض لا واقع له أصلا. و اما إذا قلنا بأنه لا يسرى إلى الملازم الآخر، كما هو الصحيح، فلا بد من الالتزام بالقول بالجواز و عدم السرايه. و من الطبيعى ان الملاك فى السرايه و عدمها و هو وحده المجمع و تعدده-انما هو بنظر العقل ضروره ان اللفظ لا يدل على انه واحد فى مورد الاجتماع و التصادق أو متعدد فان إدراك ذلك انما هو بنظر العقل، فان أدرك انه متعدد واقعاً كان المتعين هو القول بالجواز، فلا- معنى لحكم العرف بالامتناع فى هذا الفرض، و ان أدرك انه واحد واقعاً لم يكن مناص من القول بالامتناع، لاستحاله ان يكون شىء واحد مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً، فاذن لا يعقل الحكم بالجواز، و كيف كان فلا أصل لهذا التفصيل أصلا.

و قد يوجه ذلك بان نظر العرف حيث كان يبتنى على المسامحه، فيرون المجمع فى مورد الاجتماع و التصادق واحدا و يحكمون بامتناع الاجتماع. و اما نظر العقل حيث انه كان مبنياً على الدقه فيرى المجمع متعددا، و لذا يحكم بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

و يرد ما ذكرناه غير مره من ان نظر العرف لا- يكون حجه فى موارد تطبيق المفاهيم على مصاديقها، بداهه ان المجمع إذا كان متعددا فى الواقع فلا- أثر لنظر العرف بكونه واحدا أصلا، و لا- سيما نظره المسامحي، فالعبره انما هى بوحده المجمع و تعدده بحسب الواقع و الحقيقه عند العقل، كما هو ظاهر.

و قد يوجه بتوجيه ثان و ملخصه: هو دعوى ان العرف لا يفهم من قوله تعالى-مثلا- أقم الصلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل الا وجوب حصه منها



-و هي الحصه التي لا تكون فى الأرض المغصوبه-فلا تنطبق على الصلاه فيها.

و عليه فلا ينطبق المأمور به على المنهى عنه أصلا،و هذا معنى امتناع اجتماعهما فى شىء واحد عرفا.

و بتعبير آخر ان المتفاهم العرفى من الأدله الداله على وجوب الصلاه أو نحوهما بعد ملاحظه النهى عن التصرف فى مال الغير هو وجوب حصه خاصه منها-و هى الحصه التى لا- تقع فى مال الغير،و عليه فالحصه الواقعه فيه ليست مصداقا للصلاه المأمور بها،بل هى منهى عنها فحسب،فاذن يستحيل اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد.و مرد هذا إلى تخصيص أدله وجوب الصلاه- مثلا-بغير موارد النهى عن التصرف فى أرض الغير،و هذا معنى امتناع اجتماعهما على شىء واحد و لناخذ بالمناقشه عليه اما أولا فلأنه لا صلح لهذا الفرض بمحل البحث أبدا و ذلك لأن محل البحث فى المسأله انما هو فيما إذا كان لكل من متعلقى الأمر و النهى إطلاق يشمل مورد التصديق و الاجتماع،بان يكون المجمع فيه مصداقا للمأمور به من ناحيه،و للمنهى عنه من ناحيه أخرى،غايه الأمر إذا فرض ان المجمع واحد بالذات و الحقيقه،فيقع التعارض بين دليلى الوجوب و الحرمة،فعدئذ لا- بد من الرجوع إلى قواعده و إجراء أحكامه،و إذا فرض انه متعدد واقعاً و خارجا،فيقع التضاحم بينهما،فلا بد عندئذ من الرجوع إلى قواعده و إجراء أحكامه.

و اما إذا فرض ان الأمر من الأول تعلق بحصه خاصه من الصلاه و هى الحصه التى لا تكون فى الأرض المغصوبه،فلا موضوع وقتئذ للنزاع فى المسأله عن جواز الاجتماع و عدم جوازه،و سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و عدم سرايته أصلا،إذ على هذا لا يعقل توهم اجتماعهما فى مورد واحد،لفرض تقييد دليل الوجوب من الأول بغير موارد الحرمة.و من الواضح جدا انه لو كان

المتفاهم العرفي من أدله وجوب الصلاة أو نحوها ذلك لم يكن مجال و موضوع لهذه المسأله أصلا. كما لا يخفى.

و اما ثانياً فلان أصل هذه الدعوى فاسده، و ذلك لأن المتفاهم العرفي من الأمر المتعلق بطبيعه الصلاة ليس ذلك التقييد و التضييق، ضروره ان التقييد بحصه خاصه يحتاج إلى دليل يدل عليه، و حيث انه لا دليل عليه فلا يمكن الحكم بالتقييد.

و من ناحيه أخرى ان ما دل على حرمه التصرف في أرض الغير لا يصلح ان يكون مقيداً له، ضروره ان نسبته إليه ليست كنسبه الخاص إلى العام و المقيد إلى المطلق، ليكون المتفاهم العرفي منه ذلك التقييد، بل المتفاهم عرفاً من كل منهما هو الإطلاق أو العموم بنحو يكون مورد الاجتماع داخلاً فيهما معاً، و لا يصلح شيء منهما لأن يكون مقيداً للآخر فيه، كما هو واضح. و عليه فلا محاله تقع المعارضه بينهما في ذلك المورد إذا كان المجمع فيه واحداً بالذات و الحقيقه. و اما إذا كان متعدداً ذاتاً و حقيقه، فعندئذ لو قلنا بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أيضاً تقع المعارضه بينهما، و اما إذا لم نقل بها كما هو كذلك فتقع المزاحمه بينهما إذا لم تكن مندوحه في البين.

و من هنا يكون مرد البحث في هذه المسأله إلى البحث عن نقطتين:

الأولى- هل المجمع في مورد التصادق و الاجتماع واحد بالذات و الحقيقه أو انه متعدد كذلك؟ الثاني- انه على تقدير كونه متعدداً هل يسرى الحكم من أحدهما إلى الآخر أم لا؟ و سيأتى البحث عن هاتين النقطتين فيما بعد إن شاء الله تعالى بصوره واضحه.

فالتتيجه هي انه لا أصل لهذا التفصيل أبداً.

السادسه-قد حققنا فيما تقدم ان القول بالامتناع يرتكز على أحد امرين:

الأول-ان يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع واحدا الثانى-ان يلتزم بسرايه الحكم من أحد المتلازمين بحسب الوجود إلى الملازم الآخر.و القول بالجواز يرتكز على امرين:

الأول-ان يكون المجمع لهما فى مورد التصادق و الاجتماع متعددا.

الثانى-ان لا يسرى الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

و على ضوء هذا فيدخل فى محل النزاع جميع أنواع الإيجاب و التحريم ما عدا الإيجاب و التحريم التخيريين.قلنا دعويان:

الأولى-جريان النزاع فى جميع أنواعهما ما عدا التخيريين منهما،سواء أ كانا نفسيين أم غيريين أم تعينيين أم عينيين أم كفائيين.

الثانية-عدم جريانه فى خصوص التخيريين منهما.

اما الدعوى الأولى فلضروره استحاله اجتماع اثنين منها فى شىء واحد، سواء أ كانا من نوع واحد أو من نوعين،لوضوح انه إذا فرض كون المجمع واحدا،فكما انه لا- يمكن اجتماع الوجوب و التحريم النفسيين فيه-كما عرفت- فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب و التحريم الغيريين،بداهه انه لا يعقل ان يكون شىء واحد واجباً غيرياً و حراما كذلك على القول بهما فان مرد الأول إلى امر الشارع بإتيانه مقدمه لواجب نفسى.و مرد الثانى إلى نهى الشارع عن فعله مقدمه للاجتناب عن فعل حرام كذلك.و من الواضح جدا انه لا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد،ضروره استحاله ان يكون شىء واحد مصداقا للمأمر به و المنهى عنه معاً و لو كانا غيريين:

و ان شئت فقل ان اجتماع الوجوب و الحرمة الغيريين كما انه مستحيل من ناحيه المنتهى مستحيل من ناحيه المبدأ أيضا فان كون شىء مقدمه لواجب يقتضى

محبوبيته كما ان كونه مقدمه لحرام يقتضى مبعوضيته. و من المعلوم انه لا- يمكن تأثير كل منهما فى مقتضاه، كما انه لا يمكن تأثير المصلحه و المفسده فى تحريم شىء واحد و وجوبه معاً.

و كذا لا يمكن اجتماع الوجوب و التحريم الكفائيين لوضوح انه لا يمكن ان يكون فى فعل واحد ما يقتضى وجوبه و ما يقتضى تحريمه و يؤثر كل منهما فى مقتضاه من دون فرق بين ان يكون المكلف بهما آحاد المكلفين كما فى التكاليف العينيه أو الطبيعى الجامع للافراد كما فى التكاليف الكفائيه.

و اما الدعوى الثانيه فلعدم إمكان اجتماع الوجوب و الحرمة التخييريين فى شىء واحد، ليقع التنافى بينهما. و الوجه فيه هو ان الحرمة التخييرييه تمتاز عن الوجوب التخييري فى نقطه واحده، و تلك النقطه تمنع عن اجتماعهما فى شىء واحد، و هى: ان مرد الحرمة التخييرييه إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع، لا- بالجامع بينهما و إلا لكان كل من الفعلين محرماً تعييناً لفرض ان النهى المتعلق بالجامع ينحل بانحلال افراده، فيثبت لكل فرد منه نهى مستقل. و فى المقام إذا فرض ان المفسده قائمه بالطبيعى الجامع فلا محاله تسرى إلى افراده و تثبت لكل فرد منها. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم ان المتفاهم العرفى من الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فى طرف النهى هو الانحلال و تعلق النهى بكل فرد من افراد متعلقه العرضيه و الطولييه.

فالنتيجه على ضوءهما هى ان النهى لو تعلق بالجامع بينهما لا بالمجموع لكان كل منهما حراماً تعييناً لا تخييراً. كما هو ظاهر، فاذن مرجع النهى التخييري إلى النهى عن الجمع بين الفعلين. و مرد الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كل منهما بخصوصه كما تقدم بيان ذلك فى بحث الواجب التخييري بشكل واضح.

و بعد ذلك نقول: انه لا- تنافى بين إيجاب الجامع بين شيئين، و حرمة الجمع بينهما لا بحسب المبدأ و لا بحسب المنتهى. اما بحسب المبدأ فلأنه لا مانع من قيام مصلحه ملزمه بالجامع بينهما و قيام مفسده ملزمه بالمجموع منهما، ضروره ان المانع انما هو قيام كليهما فى شىء واحد، لا قيام إحداهما بشىء و الأخرى بشىء آخر و هذا واضح. و اما بحسب المنتهى فلفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا- التكليفين معا، لأنه إذا أتى بأحدهما و ترك الآخر فامثل كليهما. و عليه فلا تنافى بينهما أصلاً، أى لا فى المبدأ و لا فى المنتهى. هذا بناء على ما حققناه فى بحث الواجب التخييري من ان الواجب هو الجامع بين فعلين أو أفعال.

و اما بناء على ان يكون الواجب هو كل واحد منهما بخصوصه، غايه الأمر عند الإتيان بأحدهما يسقط الآخر فائضاً لا تنافى بينهما- أعنى بين الواجب التخييري كذلك و الحرام التخييري اما بحسب المنتهى فواضح. و اما بحسب المبدأ فلأنه لا منافاه بين قيام مصلحه فى كل واحد منهما خاصة بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر و قيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج كما هو ظاهر.

و نتيجة ما ذكرناه هى ان ملاك النزاع فى المسأله يعم جميع أنواع الإيجاب و التحريم ما عدا الإيجاب و التحريم التخييريين.

السابعه- قد يتوهم انه لا بد من اعتبار قيد المندوحه فى محل النزاع فى هذه المسأله، ضروره انه بدونه يلزم التكليف بالمحال. بيان ذلك هو انه لا- إشكال فى اعتبار القدره فى متعلق التكليف و استحاله توجيهه نحو العاجز، غايه الأمر اعتبارها على وجهه نظرنا انما هو من ناحيه حكم العقل فى ظرف الامتثال فحسب لا مطلقاً و ان المكلف فى هذا الظرف لا بد ان يكون قادراً، و لا يحكم باعتبار قدرته مطلقاً حتى فى ظرف الجعل، كما انه لا يحكم باعتبار القدره فى متعلقه بان

يكون المتعلق حصه خاصه منه و هي الحصه المقدوره. و على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)انما هو من ناحيه اقتضاء نفس التكليف ذلك. و من هنا يكون متعلقه على وجهه نظره خصوص الحصه المقدوره،دون الأعم منها و من غير المقدوره، كما تقدم تفصيل ذلك في بحث الضد بشكل واضح.

و على كلا- هذين المسلكين فان كان المكلف قادرا على إيجاد متعلق التكليف في ضمن فرد ما خارجا، كما إذا فرض انه قادر على الإتيان بالصلاه في خارج الأرض المغصوبه، فعندئذ لا مانع من توجيه التكليف بالصلاه إليه، و لا يكون هذا من التكليف بالمحال. و اما إذا فرض انه غير قادر على الإتيان بالصلاه- مثلا- لا في خارج الدار المغصوبه، لعدم المندوحه له و لا فيها، لأن الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي، فاذن لا يمكن توجيه التكليف بالصلاه إليه، لأنه من التكليف بالمحال. و عليه فلا معنى للنزاع في المسأله عن جواز اجتماع الأمر و النهي و عدم جوازه، ضروره ان الأمر على هذا الفرض غير معقول، ليقع النزاع في ذلك.

و لكن هذا التوهم خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه في ذلك ما تقدم من ان النزاع في المسأله انما هو في سرايه النهي من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و بالعكس، و عدم سرايته. و قد سبق ان القول بالامتناع يرتكز على أحد امرين:

الأول- كون المجمع في مورد التصادق و الاجتماع واحدا.

الثاني- الالتزام بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر.

كما ان القول بالجواز يرتكز على امرين هما: تعدد المجمع، و عدم سرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر، كما هو الصحيح. و من الواضح جدا انه لا دخل لوجود المندوحه في ذلك أبدا.

و بكلمه أخرى ان اعتبار وجود المندوحه في مقام الامتثال أجنبي عما هو

محل النزاع فى المسأله، فان محل النزاع فيها- كما عرفت- فى السرايه و عدمها، و هما لا يبتنيان على وجود المندوحه أبداً، بل يبتنيان على امر آخر كما مر هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد ذكرنا انه يترتب على القول بالامتناع و السرايه وقوع التعارض بين دليلي الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع و التكاذب بينهما فيه بحسب مرحله الجعل بحيث لا يمكن ان يكون كل منهما مجعولاً على نحو يشمل مورد الاجتماع، فان ثبوت كل منهما فى مرحله الجعل يستلزم كذب الآخر فى تلك مرحله و عدم ثبوته فيها و هذا معنى التعارض بينهما، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض لتشخيص الكاذب عن الصادق. و قد تقدم بيان ذلك بشكل واضح. و على القول بالجواز و عدم السرايه وقوع التراحم بينهما فيما إذا لم تكن مندوحه فى البين، لما عرفت من انه إذا كانت مندوحه فلا تراحم أصلاً، لفرض تمكن المكلف عندئذ من امتثال كليهما معاً و معه لا مزاحمه بينهما نعم إذا لم تكن مندوحه فلا- محاله تقع المزاحمه بينهما، لعدم تمكن المكلف وقتئذ من امتثال كليهما معاً، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه.

و نتيجه ما ذكرناه هى انه على القول بالامتناع يترتب وقوع المعارضه بين دليلي الوجوب و الحرمة فى مورد الاجتماع، سواء أ كانت هناك مندوحه أم لم تكن فلا أثر لوجود المندوحه و عدم وجودها بالإضافة إلى هذا القول أصلاً.

و على القول بالجواز يترتب وقوع المزاحمه بينهما، إذا لم تكن مندوحه فى البين لا مطلقاً، كما عرفت.

و قد تحصل من ذلك انه إذا كانت مندوحه للمكلف فى مقام الامتثال وجب عليه امتثال كلا التكليفين معاً، لفرض ان كليهما فعلى فى حقه عندئذ بلا أيه مزاحمه، و اما إذا لم تكن مندوحه فتقع المزاحمه بينهما، و عندئذ لا يمكن توجيه كلا التكليفين معاً إليه، لأنه من التكليف بالمحال، فلا بد اذن من الرجوع إلى

قواعد باب المزاحمه، فيقدم أحدهما على الآخر لمرجح ان كان، وإلا فهو مخير بين ان يصرف قدرته في امتثال هذا و ان يصرف قدرته في امتثال ذاك، فعدم المنسودحه في البين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفين على القول بالجواز في المسأله لا انه يوجب عدم صحه النزاع فيها، كما هو ظاهر.

الثامنه- قد يتخيل ان النزاع في المسأله في الجواز و الامتناع يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الافراد، بتقريب انه على القول بتعلق الأحكام بالافراد و المصاديق لا مناص من الالتزام بالقول بالامتناع، ضروره انه لا يعقل ان يكون المجمع و هو الفرد الواحد الخارجى مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً و لم يقل أحد بجواز ذلك حتى القائل بجواز الاجتماع، و ذلك لأنه انما يقول به بدعوى ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون لا مطلقاً، فاذن لا يعقل النزاع في المسأله على هذا القول، و هذا بخلاف ما إذا كان متعلق الأوامر و النواهي هو الطبائع الكلويه، فانه يبقى حينئذ مجال للبحث، فان الأمر إذا تعلق بطبيعته، و النهى تعلق بطبيعته أخرى و لكن اتفق انطباقهما في الخارج على شىء، فعندئذ يقع النزاع في سرايه كل من الأمر و النهى من متعلقه إلى متعلق الآخر و عدم سرايته. و قد تقدم ان مرد ذلك إلى ان تعدد متعلقى الأمر و النهى هل يوجب تعدد المجمع في مورد الاجتماع و التصادق أو لا- يوجب، فالقائل بالامتناع يدعى الثانى و ان تعدده لا يوجب تعدد المعنون في الخارج، و القائل بالجواز يدعى الأول و ان تعدده يوجب تعدد المعنون فيه.

و لناخذ بالمناقشه فيه و هى ان هذا الخيال يرتكز على نقطه واحده، و هى ان معنى تعلق الأمر بالافراد هو تعلقه بها بما لها من المشخصات الخارجيه و اللوازم المفرده للطبيعه بحيث تكون تلك اللوازم داخله في متعلق الأمر، لا انها ملازمه له. و عليه فالغصب حيث انه من مقوله الأين مشخص للصلاه في المكان



المغصوب و مفرد لها، و قد عرفت ان المشخص و المفرد مقوم لها و داخل في حيز امرها، فاذن يلزم اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد شخصى في الخارج - و هو الصلاه المتشخصه بالغصب و من البديهي انه يستحيل ان يتعلق الأمر و النهى بشىء واحد في آن واحد و ان يكون ذلك الشىء الواحد محبوباً و مبغوضاً معاً حتى عند من يجوز التكليف بالمحال كالأشعرى فضلاً عن غيره، لأن نفس هذا التكليف محال، لا - انه من التكليف بالمحال. و عليه فلا - يعقل النزاع، و هذا بخلاف ما إذا تعلق الأمر بالطبيعه، فان الغصب خارجاً و ان كان مشخصاً لها، إلا انه غير داخل في المطلوب و خارج عما تعلق به الأمر. و عليه فالنزاع في جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه في المسأله عندئذ امر معقول، فانه يرجع إلى النزاع في انه هل يسرى الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أم لا، فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع، و على الثاني من القول بالجواز.

و لكن قد ذكرنا في بحث تعلق الأوامر بالطبائع دون الافراد ان تلك النقطه خاطئه جدا و ليس لها واقع موضوعى أبداً، و ذلك لما حققناه هناك و ملخصه: هو ان تشخص كل وجود بنفس ذاته و هويته الشخصيه لا بوجود آخر، بداهه ان كل وجود يباين وجوداً آخر و كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى و يستحيل اتحاد إحداهما مع الأخرى، و اما الاعراض الملازمه لهذا الوجود فلا يعقل ان تكون مشخصه له، ضروره ان تلك الاعراض و اللوازم افراد لطبائع شتى لكل منها وجود و ماهيه، فيستحيل ان تكون من مشخصاته و إطلاق المشخص عليها مبنى على ضرب من المسامحه.

و على الجمله فكل وجود جوهرى في الخارج ملازم لوجودات عديده فيه و تلك الوجودات من أعراضه ككمه و كيفه و أينه و وضعه و نحو ذلك. و من المعلوم ان لتلك الاعراض وجودات أخرى في مقابل ذلك الوجود الجوهري

و مباينه له هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان كل وجود متشخص بنفسه فلا يحتاج فى تشخصه إلى شىء آخر.

و من هنا قالوا ان تشخص الماهيه بالوجود،و اما تشخص الوجود فهو بنفس ذاته لا بشىء آخر،و الا لدار أو ذهب الأمر إلى ما لا نهايه له، كما هو واضح، و هذا معنى قولهم الشىء ما لم يوجد لم يتشخص.

فالتتيجه على ضوءهما هي انه لا- يعقل ان تكون تلك الوجودات من مشخصات ذلك الوجود الجوهرى لما عرفت من ان تشخص كل منها فى نفسه، بل هي وجودات فى قبالة و ملازمه له فى الخارج.

و على هدى هذا البيان يظهر انه لا فرق بين تعلق الأمر بالطبيعه و تعلقه بالفرد أصلا،و ذلك لأن وجودات تلك الاعراض- كما انه على القول بتعلق الأمر بالطبيعه-خارجه عن متعلقه و غير داخله فيه،غايه الأمر انها ملازمه لوجود الطبيعه فى الخارج، كذلك على القول بتعلقه بالفرد،لما مر من ان تشخص الفرد بوجوده لا بوجودات تلك الاعراض الملازمه له خارجا،فانها وجودات فى قبالة وجود ذلك الفرد و مباينه له،غايه الأمر انها ملازمه له فى الخارج.هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان الأمر على الفرض تعلق بالفرد فحسب،لا به و بما هو ملازم له فى الوجود الخارجى، كما هو واضح الا على القول بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر،و لكنه مجرد فرض لا واقع له.

و على ذلك يترتب ان تلك الاعراض و اللوازم خارجه عن متعلق الأمر و غير داخله فيه،فاذن لا فرق بين القول بتعلق الأوامر بالطباع و تعلقها بالافراد من هذه الناحيه أبدا.و قد تبين لحد الآن انه لا وقع لهذا التفصيل أصلا،و لا يرجع إلى معنى محصل.

و قد يتخيل فى المقام ان القول بالامتناع يرتكز على القول بتعلق الأوامر

و النواهي بالافراد.و القول بالجواز يرتكز على القول بتعلقها بالطبائع بدعوى ان متعلق الأمر و النهى إذا كان هو الطبيعه فكل من متعلقى الأمر و النهى يغاير الآخر فى مرحله تعلق الحكم به، فلم يجتمع الأمر و النهى فى واحد، و انما الاجتماع فى مرحله أخرى غير مرحله تعلق الأمر و النهى بشىء. و اما على القول الآخر (و هو القول بتعلق الأوامر و النواهي بالافراد) فيما ان متعلقهما هو الفرد فلا يمكن اجتماعهما على فرد واحد و تعلقهما به.

فالتتيجه هى انه لا بد من الالتزام بهذا التفصيل.

و لكن هذا الخيال فاسد جدا و غير مطابق للواقع قطعاً. و الوجه فى ذلك هو ان هذا التفصيل بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، إذ لا فرق بين تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع و تعلقهما بالافراد من هذه الناحيه أبداً، ضروره ان تعلقهما بالطبائع لا يقتضى تعدد المجمع فى مورد الاجتماع كذلك، كما ان تعلقهما بالافراد لا يقتضى وحده المجمع فيه، فان وحده المجمع فى مورد الاجتماع ترتكز على كون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى تركيباً حقيقياً، و اما إذا لم يكن التركيب بينهما حقيقياً. كما إذا تعلق الأمر بمقوله و النهى بمقوله أخرى فلا. مناص من الالتزام بتعددده فيه. و من الواضح جدا انه لا يفرق فى ذلك بين تعلق الأمر بطبيعي هذه المقوله أو بأفرادها، و كذا الحال فى النهى، ضروره انه كما لا يمكن التركيب بين هذه المقوله و تلك و اندراجهما تحت مقوله ثالثه كذلك لا يمكن التركيب بين فرد من هذه المقوله و فرد من تلك و كونهما موجودين بوجود واحد، فاذن لا فرق بين تعلق الأحكام بالطبيعه و تعلقها بالافراد من هذه الناحيه أصلاً.

و نتيجته ما ذكرناه هى ان ملاك وحده المجمع فى مورد الاجتماع أو تعدده فيه امر آخر، و لا صلته له بتعلق الأمر و النهى بالطبيعه أو بالفرد.

على أنك عرفت سابقاً ان النواهي جميعاً متعلقه بالافراد بحسب الواقع و الحقيقه دون الطبائع بما هي،لما ذكرناه من ان النهى المتعلق بطبيعه ينحل بانحلال افراد تلك،فيثبت لكل فرد منه نهى مستقل مغاير للنهى الثابت لفرد آخر..و هكذا.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان ملاك تعدد المجمع هو انطباق عنوانين متغايرين عليه بتخيل ان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي،و لكن من الواضح جدا انه لا فرق في ذلك بين ان يكون العنوانان كليين أو جزئيين،ضروره ان انطباق طبيعتين كليتين إذا اقتضى تعدد المجمع في الخارج كذلك اقتضى تعدده فيه انطباق حصتين جزئيتين،لما ذكرناه من ان الفرد حصه من الطبيعه،و تلك الحصه بالنظر العقلي تنحل إلى ماهيه و تقيّد بقيد خاص،و هذا التقيّد يوجب صيرورتها حصه في مقابل سائر الحصص،مثلا- الحصه المتقرره في ذات زيد تمتاز عن الحصه المتقرره في ذات عمرو،و الموجود بكل من الوجودين غير الموجود بالوجود الآخر ضروره،و إلا لم يكن بينهما امتياز،و هو باطل بالبدهاه و على ذلك فانطباق الطبيعتين المتغايرتين على شيء لو كان مقتضياً لتعدده في الخارج لكان انطباق الحصتين المتغايرتين عليه و اجتماعهما فيه أيضاً مقتضياً له لا محاله،فما توهم من ان الأول مقتض له دون الثاني باطل جزماً.

و على الجملة فلو كان صدق الطبيعتين الكليتين كالصلاه و الغصب-مثلا- على شيء مجدياً في رفع محذور استحاله اجتماع الوجوب و الحرمة و موجباً لتعدده لكان صدق الطبيعتين الجزئيتين عليه مجدياً في ذلك و موجباً لتعدده،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً،ضروره ان الصلاه في الدار المغصوبه إذا كانت متحده مع الغصب خارجاً فلا مناص من القول بالامتناع،من دون فرق بين تعلق الأمر بالطبيعه و تعلقه بالفرد.غايه الأمر على الأول يكون الفرد مصداقاً للمأمور به،

و على الثانى يكون بنفسه مأموراً به، و هذا لا تعلق له بما نحن بصدد إثباته، و إذا فرض انها غير متحده معه فى الخارج بان يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً فلا مناص من القول بالجواز، من دون فرق فى ذلك بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالافراد.

فالتتيجه ان هذا التفصيل بالتحليل العلمى لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

الا- ان يوجه ذلك إلى معنى معقول، و هو ما أشرنا إليه سابقاً من ان وجود كل فرد يمتاز فى الخارج عن وجود فرد آخر و يباينه، و لهذا الوجود فيه لوازم و لتلك اللوازم وجودات بأنفسها فى قبال وجود ذلك الفرد، و يعبر عنها مسامحه بالمشخصات، و هى عبارته عن الاعراض الطارئه على هذا الوجود الجوهرى، ككمه و كيفه و أينه و ما شاكل ذلك.

و على هذا فان قلنا بتعلق الأحكام بالطبائع فتلك الاعراض الملازمه لوجود الفرد خارجه عن حيز الأمر، فاذن لا مانع من تعلق النهى بها، لفرض ان الأمر تعلق بشىء و النهى تعلق بشىء آخر، غايه الأمر انه ملازم لوجود المأمور به فى الخارج، فلا يلزم محذور اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد. و عليه فلا مناص من القول بالجواز. و ان قلنا بتعلقها بالافراد فتكون تلك الاعراض الملازمه لها فى الخارج داخله فى متعلق الأمر، بمعنى ان الأمر لم يتعلق بها فحسب، بل تعلق بها مع لوازمها و أعراضها. و عليه فإذا فرض تعلق النهى بتلك الاعراض، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد-مثلاً- الصلاه فى الدار المغصوبه ملازمه للغصب فيها و التصرف فى مال الغير، فعندئذ ان قلنا بكون متعلق الأمر هو طبيعى الصلاه فلا يسرى الأمر منه إلى الغصب الملازم لوجود ذلك الطبيعى فى الخارج لفرض ان الأمر متعلق بالطبيعه فحسب. و عليه فلا يلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد. و ان قلنا بكون متعلقه هو الفرد دون الطبيعى فحيث انه لم يتعلق

به فحسب على الفرض، بل تعلق به و بلوازمه فلا محاله يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و هو محال.

و لكن قد عرفت فساد ذلك و ملخصه: هو انه لا- فرق فى ذلك بين تعلق الأوامر بالطبائع و تعلقها بالافراد أصلاً، فكما انه على تقدير تعلقها بالطبائع تلك الاعراض و اللوازم خارجه عن متعلقها، فكذلك على تقدير تعلقها بالافراد، لما عرفت من ان ملك الوجودات ليست من مشخصاتها، ضروره ان تشخص كل وجود بنفسه، بل هى من عوارضها التى تعرض عليها فى الخارج و ملازمه لوجوداتها فيه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الأوامر متعلقه بنفس الافراد على القول به، لا- بها و بلوازمها الخارجيه، ضروره ان القائلين بتعلقها بالافراد لا يقولون بذلك، كما هو المفروض. و عليه فلا مجال. لدعوى انه على القول بتعلق الأمر بالافراد هو انه متعلق بها و بأعراضها معاً فيلزم عندئذ اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو محال، فاذن يبقى دعوى ان النهى المتعلق بهذا الفرد من الغضب يسرى إلى لازمه- و هو الصلاه فى مفروض الكلام- باعتبار انها لازمه لوجود الغضب فى الخارج.

و لكن هذه الدعوى فاسده، و ذلك لعدم الدليل على سرايه الحكم المتعلق بالملزوم إلى لازمه، كما انه لا دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، ضروره ان المستفاد من الدليل هو ثبوت الحكم للملزوم فحسب، و اما ثبوته لللازمه فهو يحتاج إلى دليل آخر، و مجرد كون شىء لازماً لشىء آخر لا يكون دليلاً على وجوب اتحادهما فى الحكم، لوضوح ان غايه ما يقتضى ذلك هو عدم إمكان اختلافهما فيه.

و على الجملة فهذا التفصيل يبتنى على أحد امرين:

الأول- دعوى ان تلك الاعراض من مشخصات الافراد و مقوماتها و عليه

فلا محاله الأمر المتعلق بالافراد متعلق بها أيضاً.

الثانى-دعوى سرايه النهى المتعلق بالافراد إلى ما ينطبق عليه المأمور به.

و لكن قد عرفت ان كلتا الدعويين خاطئه و غير مطابقه للواقع فاذن لا مجال لهذا التفصيل أصلاً.

و قد يتوهم ان النزاع فى المسأله يبتنى على النزاع فى مسأله أصاله الوجود، أو الماهيه،فان قلنا فى تلك المسأله بأصاله الوجود فلا- مناص فى هذه المسأله من القول بالامتناع.و ان قلنا فى تلك المسأله بأصاله الماهيه فلا مانع من الالتزام بالقول بالجواز.بيان ذلك هو ان القائل بأصاله الوجود يدعى ان ما فى الخارج هو الوجود،و الماهيه منتزعه من حدوده،و ليس لها ما يازاء فيه أصلاً.و القائل بأصاله الماهيه يدعى ان ما فى الخارج هو الماهيه،و الوجود منتزع من إضافه الماهيه إلى الموجد،و ليس له ما يازاء.

و بعد ذلك نقول انه بناء على أصاله الوجود فى تلك المسأله،و ان الصادر من الموجد هو الوجود لا غيره،فلا محاله يكون هو متعلق الأمر و النهى دون الماهيه،لفرض انه لا- عين و لا- أثر لها فى الخارج.و عليه فيما ان الوجود فى مورد الاجتماع واحد فلا يعقل تعلق الأمر و النهى به،ضروره استحاله ان يكون شىء واحد مأمورا به و منهياً عنه معاً و محبوبا و مبغوضا فى آن واحد،فاذن لا مناص من القول بالامتناع.

و اما بناء على أصاله الماهيه فلا محاله يكون متعلق الأمر و النهى هو الماهيه لفرض انه على هذا لا عين و لا أثر للوجود.و عليه فيما ان الماهيه المتعلقة للأمر كالصلاه-مثلا-فى مورد الاجتماع غير الماهيه المتعلقة للنهى كالغصب فلا مانع من القول بالجواز.و اجتماع الأمر و النهى،و ذلك لأن الماهيات متباينات بالذات و الحقيقه،فلا يمكن اتحاد ماهيه مع ماهيه أخرى،و لا يمكن اندراج ماهيتين

ص: ١٩٨

متباينتين تحت ماهيه واحده،فاذن فى الحقيقه لا اجتماع للأمر و النهى فى شىء واحد.

و لكن هذا التوهم خاطئ جداً،و الوجه فى ذلك هو انه على القول بأصالة الوجود و ان كانت حقيقه الوجود واحده،الا ان لها مراتب عديده و تتفاوت تلك المراتب بالشده و الضعف،و كل مرتبه منها تباين مرتبه أخرى.

و من ناحيه أخرى ان لكل مرتبه منها عرض عريض و افراد كثيره.و من ناحيه ثالثه ان لكل وجود ماهيه واحده و حد فارد،و يستحيل ان يكون لوجود واحد ماهيتان و حدان.نعم و ان أمكن ان يكون لوجود واحد عنوانان أو عناوين متعدده،إلا انه لا يمكن ان يكون له ماهيتان و حدان،ضروره ان لكل ماهيه وجودا واحدا و لا يعقل ان يكون للماهيتين وجودا،و هذا واضح.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى ان للمجمع فى مورد الاجتماع و التصادق إذا كان وجودا واحدا فلا محاله يكون له ماهيه واحده.و عليه فلا- فرق بين القول بأصالة الوجود و القول بأصالة الماهيه فكما انه على الأول يستحيل اجتماع الأمر و النهى،فكذلك على الثانى،فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبدا.

و الصحيح هو عدم الفرق فى محل النزاع بين القول بتعلق الأوامر بالافراد و تعلقها بالطبائع أصلا.

نتائج ما ذكرناه عده نقاط:

الأولى- ان محل النزاع فى مسألتنا هذه انما هو فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما تعلق به الأمر و بالعكس و عدم سرايته،لا ما يوهم عنوان المسأله فى كلمات الأصحاب قديماً و حديثاً من كون النزاع فيها كبرويا،لما عرفت من عدم تعقل كون النزاع فيها كذلك.

الثانيه-انه قد تقدم ان القول بالامتناع يبنى على أحد امرين:(الأول)ان



يكون المجمع في مورد الاجتماع واحدا، فإذا كان واحدا وجودا و ماهيه لا مناص من القول بالامتناع. (الثاني)- انه على تقدير كون المجمع متعددا ان يلتزم بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعند منع أحدهما ينتفى القول بالامتناع.

و القول بالجواز يرتكز على امرين: (الأول)- انه ان لا يكون المجمع واحدا و إلا فلا مجال له. (الثاني)- انه على تقدير كونه متعددا لا نقول بسرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعند انتفاء أحد الأمرين ينتفى القول بالجواز.

الثالثه- ان المسأله على القول بالامتناع تدخل في كبرى باب التعارض فتقع المعارضه بين دليلى الوجوب و الحرمة، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد بابه و إجراء أحكامه، كما تقدم، و على القول بالجواز تدخل في كبرى باب التزام، فتقع المزامه بينهما إذا لم تكن مندوحه في البين، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزامه و إجراء أحكامه.

الرابعه- ان نقطه الامتياز بين هذه المسأله و المسأله الآتية- و هى مسأله النهى فى العبادات- هى ان البحث فى مسألتنا هذه بحث عن تنقيح الصغرى لتلك المسأله باعتبار انها على القول بالامتناع تدخل فى كبرى تلك المسأله و تكون من إحدى صغرياتها.

الخامسه- ان المراد من الواحد فى محل الكلام فى مقابل المتعدد، بان لا يكون ما تعلق به الأمر غير ما تعلق به النهى، لا فى مقابل الكلى.

السادسه- قد تقدم ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه العقلية، لتوفر شروط المسأله الأصوليه فيها، و ليست من المسائل الكلاميه أو الفقهيه أو من المبادئ الأحكاميه أو التصديقيه كما مر.

السابعه- ان النزاع فى المسأله فى جواز الاجتماع أو امتناعه لا- يبتنى على وجود المندوحه فى البين، لما عرفت من ان كلاً- من القول بالجواز و الامتناع

يرتكز على ركيزه أجنبيه عن وجود المندوحه و عدم وجودها بالكليه-و هي وحده المجمع و تعدده-فان المجمع فى مورد الاجتماع و التصادق إذا فرض انه واحد حقيقه فلا مناص من القول بالامتناع كانت هناك مندوحه أم لم تكن، و إذا فرض انه متعدد كذلك فلا- مناص من القول بالجواز، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم و هو متعلق النهى إلى لازمه-و هو ما ينطبق عليه متعلق الأمر.

الثامنه-قد سبق ان النزاع يعم جميع أنواع الإيجاب و التحريم ما عدا الإيجاب و التحريم التخييريين، فلا فرق بين كونهما نفسيين أو غيريين أو كفائيين، فان ملاك استحاله الاجتماع فى شىء واحد موجود فى الجميع. و اما خروج الإيجاب و التحريم التخييريين عن محل النزاع فلعدم إمكان اجتماعهما فى شىء واحد، كما عرفت فتكون السالبه بانتفاء الموضوع.

التاسعه-ان النزاع فى المسأله لا- يختص بما إذا كان الإيجاب و التحريم مدلولين لدليل لفظى، ضروره انه يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم، سواء أ كانا مدلولين لدليل لفظى أم لم يكونا.

العاشره-ان مسألتنا هذه من المسائل العقلية، فان الحاكم بالجواز أو الامتناع فيها انما هو العقل، و لا صلح لها بعالم اللفظ أبدا، غايه الأمر انها من العقليات غير المستقله، و ليست من العقليات المستقله، كما تقدم.

الحاديه عشره-انه لا فرق فى جريان النزاع فى المسأله بين القول بتعلق الأحكام بالطبائع و تعلقها بالأفراد. و توهم انه على تقدير تعلقها بالأفراد لا مناص من القول بالامتناع فاسد، لما سبق بشكل واضح.

قال المحقق صاحب الكفايه-قده-فى المقدمه الثامنه ما هذا نصه:

«انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب

والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله. و اما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب، و لا يكون مورد الاجتماع محكوماً الا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع. هذا بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الدلالة و الإثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز ان المناط من قبيل الثانى، فلا بد من عمل المعارضه بينهما من الترجيح و التخيير، و إلا- فلا- تعارض فى البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً، فلا مجال حينئذ لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما تأتي الإشارة إليها. نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلى لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفتن».

نلخص ما أفاده (قده) فى عده نقاط:

الأولى- ان مسألتنا هذه ترتكز على ركيزه واحده و تدور مدارها وجودا و عدما، و هى ان يكون المجمع لمتعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع و التصادق مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً، مثلاً الصلاه فى الدار المغصوبه التى تكون مجعماً لمتعلقى الأمر و النهى انما تكون من افراد هذه المسأله إذا كانت مشتمله على ملاك كلا الحكمين. و عليه فالمجمع-على القول بالجواز- يكون محكوماً بكلا الحكمين معاً، لفرض وجود الملاك لهما من ناحيه، و عدم التنافى بينهما من ناحيه

أخرى. و على القول بالامتناع يكون محكوما بأقوى الملا- كين إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، و اما إذا كانا متساويين فهو محكوم بحكم آخر غير هذين الحكمين بمقتضى أصل لفظى أو أصل عملى، لفرض انه لا أثر لملاكهما عندئذ.

و اما إذا فرض ان المجمع لم يكن مشتملا على ملاك كلا الحكمين معاً، فلا يكون من هذا الباب- أى باب الاجتماع- من دون فرق فى ذلك بين ان يكون مشتملا على ملاك أحدهما أم لا.

الثانية- انا لو أحرزنا من الخارج بأن المجمع لمتعلقى الأمر و النهى مشتمل على ملاك واحد من الحكمين دون الآخر، فتقع المعارضه بين دليليهما الدالين عليهما لعدم إمكان ثبوت كليهما معاً فى الواقع، فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض من الترجيح أو التخيير، فالنتيجه ان ملاك التعارض بين الدليلين فى مقام الإثبات هو ان يكون مورد الاجتماع مشتملا على مناط أحد الحكمين دون الحكم الآخر. و اما إذا كان مورد الاجتماع مشتملا على مناط كليهما معاً فتقع المزامحه بين المقتضيين، فاذن لا- بد من الرجوع إلى مرجحات باب التراحم من الأهميه و نحوها، و لا وجه للرجوع إلى مرجحات باب التعارض، لانتفائه على الفرض.

الثالثه- لو كان كل من الدليلين متكفلا- للحكم الفعلى لوقع التعارض بينهما فعندئذ لا- بد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه، إلا إذا جمع بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزامحه.

و لناخذ بالمناقشه فى جميع هذه النقاط:

اما النقطة الأولى فيرد لها ان النزاع فى مسألتنا هذه لا- يرتكز على وجهه نظر مذهب الإماميه القائلين بتبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه و الجهات النفس الأمريه بل يعم وجهه نظر جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام

للجهات الواقعيه، ضروره ان البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و امتناعهما لا يختص بمذهب دون آخر، كما هو ظاهر. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم ان النزاع فى المسأله فى سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و عدم سرايته. و قد عرفت ان القول بالسرايه يبتنى على أحد امرين:

الأول- ان يكون المجمع واحدا وجودا و ماهيه.

الثانى- ان لا يتخلف اللازم عن الملزوم فى الحكم، بأن يثبت الحكم الثابت للملزوم له أيضاً، و القول بعدمها يبتنى على امرين معاً.

الأول- ان يكون المجمع متعدددا وجودا و ماهيه.

الثانى- ان يتخلف اللازم عن الملزوم فى الحكم بمعنى ان الحكم الثابت له لا- يسرى إلى لایزمه، و بانتفاء أحدهما ينتفى هذا القول.

فالنتيجه على ضوءهما هى ان النزاع فى مسألتنا هذه لا- يبتنى على مسأله تبعيه الأحكام الواقعيه لجهات المصالح و المفسد أصلاً، ضروره ان إحدى المسألتين أجنبيه عن المسأله الأخرى بالكلية، و لا صله لإحدهما بالأخرى أبداً.

و على الجملة فهنا مسألتان إحدهما مسألتنا هذه، و الأخرى مسأله تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد الواقعيه، و قد عرفت ان نقطه انطلاق الخلاف فى إحدهما غير نقطه انطلاق الخلاف فى الأخرى.

اما فى الأولى فهى ان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى ان كان واحدا وجودا و ماهيه فى مورد الاجتماع و التضاد، فلا مناص من القول بالامتناع و السرايه حتى على مذهب الأشعرى المنكر للتبعيه من ناحيه، المجوز للتكليف بالمحال من ناحيه أخرى، فان هذا أعنى اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد ذاتا و حقيقه ليس من التكليف بالمحال، بل نفس هذا التكليف محال، كما هو واضح. و ان

كان متعدداً وجوداً و ماهية من جانب، وقلنا بعدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر من جانب آخر فلا مناص من القول بالجواز، بلا فرق بين تبعيه الأحكام للملاكات الواقعية و عدم تبعيتها لها، وهذا ظاهر. فما أفاده قدس الله سره من ابتناء النزاع في المسألة على القول بالتبعيه لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

و اما في الثانيه فهى ان الأشاعره حيث انهم قد أنكروا مسأله التحسين و التقييح العقليين، و قالوا بأن العقل لا يدرك حسن الأشياء و قبحها، و ان كل ما امر الشارع به حسن، و كل ما نهى الشارع عنه قبيح، و ان أفعاله تعالى لا تتصف بالقبح أبداً، فلأجل ذلك قد التزموا بعدم تبعيه الأحكام الواقعيه للملاكات، لا- في متعلقاتها و لا- فى أنفسها، لفرض ان عندهم لا مانع من صدور اللغو من الشارع الحكيم. و اما الإماميه فحيث انهم قد التزموا بتلك المسأله، و ان أفعاله تعالى تتصف بالحسن مره و بالقبح مره أخرى، فلذلك التزموا بالتبعيه المزبور، و إلا لكان التكليف لغواً محضاً و صدور اللغو من الشارع الحكيم قبيح.

فهذه النقطه هى منشأ الخلاف فى تلك المسأله أعنى مسأله تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد و عدم تبعيتها لها.

فالتتيجه انه لا مساس لمسألتنا هذه بتلك المسأله أصلاً.

و اما النقطه الثانيه فيردها ما تقدم بصوره مفصله فى بحث الضد من ان مسأله التعارض لا ترتكز على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء، حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام للملاكات مطلقاً، و ذلك لما ذكرناه هناك من ان مبدأ انبثاق التعارض بين الدليلين هو عدم إمكان ثبوت الحكمين فى مقام الجعل، و ان ثبوت كل منهما فى هذا المقام ينفى الآخر و يكذبه.

و من المعلوم انه لا يفرق فيه بين القول بتبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد و القول بعدمها، و كون مورد الاجتماع مشتملا على مناط أحد الحكمين أم لا. و قد تقدم الكلام من هذه الناحية بشكل واضح فى بحث الضد، فلا نعيد. و عليه فما أفاده (قده) من الضابط للتعارض بين الدليلين و هو كون مورد الاجتماع بينهما مشتملا على مناط أحدهما لا أصل له، بل صدوره من مثله (قده) غريب جداً.

و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا هناك ان التزاحم على نوعين: (الأول) التزاحم بين الملاكات بعضها ببعض (الثانى) التزاحم بين الأحكام كذلك.

اما النوع الأول فقد ذكرنا سابقاً انه خارج عن محل الكلام، فان محل الكلام انما هو فى النوع الثانى، و لذا قلنا ان الترجيح فيه بيد المولى، فله ان يلاحظ الجهات الواقعيه و يرجح بعضها على بعضها الآخر، و ليس ذلك من وظيفه العبد، فان وظيفته امتثال الأحكام المجعوله من قبل المولى. على انه ليس للعبد طريق إلى معرفه تلك الجهات ليرجح بعضها على بعضها الآخر مع قطع النظر عن الأحكام المجعوله على طبقها.

و بعد ذلك نقول انه (قده) ان أراد من التزاحم بين المقتضيين ذلك فقد عرفت ان هذا النوع من التزاحم خارج عن محل الكلام، و ان الترجيح فيه بيد المولى دون العبد. و لذا لا يرجع فيه إلى مرجحات النوع الثانى من التزاحم.

و ان أراد منه التزاحم بين الدليلين فى مرتبه الاقتضاء فقد تقدم ان التزاحم هو تنافى الحكمين فى مرتبه الفعلية الناشئ من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون أى تناف بينهما فى مقام الإنشاء و الجعل، كما مر بشكل واضح. و عليه فلا يرجع قوله (قده) بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين إلى معنى محصل أصلاً.

و أضف إلى ذلك ما ذكرناه هناك من ان مسأله التزامم أيضاً لا تبتنى على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء، حتى مذهب الأشعري المنكر لتبعيه الأحكام للملاكات مطلقاً، ضرورة ان مسأله التزامم كمسأله التعارض، فانها تركز على ركيزه واحده، و تدور مدار تلك الركيزه وجوداً و عدماً و هى عدم تمكن المكلف من الجمع بين المتزاممين فى مقام الامتثال و من المعلوم ان مسأله التبعيه أجنبيه عن تلك الركيزه بالكليه، فاذن ما أفاده (قده) من الضابط لمسأله التزامم - و هو كون المجموع مشتملاً على مناط كلا الحكمين - لا يرجع إلى أصل صحيح.

و اما النقطة الثالثه فيمكن المناقشه فيها بوجه:

الأول- ان موارد التوفيق العرفى غير موارد التعارض، فإذا فرض التعارض بين الدليلين فمعناه انه لا يمكن الجمع العرفى بينهما، و فيما إذا أمكن ذلك فلا تعارض ففرض التعارض مع فرض إمكان الجمع العرفى لا يجتمعان، كما هو واضح.

الثانى- ان التوفيق العرفى بين الدليلين انما يكون بملاحظه مرجحات باب الدلاله، كان يكون أحدهما أظهر من الآخر أو نحو ذلك، لا بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، لوضوح الفرق بين البابين، و ان أحدهما أجنبى عن الآخر بالكليه ضرورة ان مرجحات باب المزاحمه توجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و هو القدره، و لا توجب التصرف بالحمل على الاقتضاء أو نحوه، كما هو ظاهر.

الثالث- ان هذا الحمل أى حمل الأمر و النهى على بيان المقتضى فى متعلقه خارج عن الفهم العرفى، و لا يساعد عليه العرف أبداً.

الرابع- ان هذا الحمل لا يجدى فى دفع المحذور اللازم من اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد، و ذلك لأن اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد فى نفسه و ان كان لا مانع منه، إلا ان ذلك لا يمكن من جهه تأثير المصلحه فى



محبوبيته و تأثير المفسده فى مبعوضيته،لاستحاله ان يكون شىء واحد محبوبا و مبعوضاً معاً.

قال:(قده)فى المقدمه التاسعه،ما هذا لفظه:انه قد عرفت ان المعتبر فى هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعه الأمور بها و المنهى عنها مشتملا على مناط الحكم مطلقاً حتى فى حال الاجتماع،فلو كان هناك ما دل على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال،و لو لم يكن إلا إطلاق دليلى الحكمين فففيه تفصيل، و هو ان الإطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائى لكان دليلاً على ثبوت المقتضى و المنطوق فى مورد الاجتماع،فيكون من هذا الباب،و لو كان بصدد الحكم الفعلى فلا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين،فيعامل معهما معامله المتعارضين. و اما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع أصلاً،فان انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن ان يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له،يمكن ان يكون لأجل انتفائه،إلا ان يقال:ان قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن أحدهما أظهر و الا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسأله الاجتماع،و كلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على انتفائه فى أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز،و إلا فعلى الامتناع.

و تلخص هذه المقدمه فى عده خطوط:

الأول-ان غرضه(قده)من هذه المقدمه بيان ما يمكن ان يحرز به كون المجمع فى مورد الاجتماع مشتملا على ملاك كلا الحكمين معاً من قيام دليل

من الخارج ليكون بذلك داخلا فى هذا الباب أى باب الاجتماع. كالأجماع أو نحوه فى دخوله فى المسأله.

الثانى- انه إذا لم يكن من الخارج دليل، فهل هناك قرينه أخرى تدل عليه أم لا، فقد ذكر (قده) ان إطلاق كل من دليلى الحكمين ان كان فى مقام بيان الحكم الاقتضائى لكان قرينه على ثبوت المقتضى و المناط لكلا الحكمين فى مورد الاجتماع، من دون فرق فى ذلك بين القول بالجواز و القول بالامتناع.

و اما إذا كان فى مقام بيان الحكم الفعلى، فان قلنا بالجواز كان إطلاق كل منهما أيضاً قرينه على ثبوت المقتضى و المناط لكليهما معاً فى محل الاجتماع و التصادق، الا إذا علم من الخارج بكذب أحدهما و عدم جعله فى الواقع، فعندئذ تقع المعارضه بينهما فلا بد من الرجوع إلى قواعد بابها. و اما إذا قلنا بالامتناع فتقع المعارضه بين دليليهما، و لا بد عندئذ من رفع اليد عن أحدهما. و عليه فلا دلالة على ثبوت المقتضى و المناط لهما فى مورد الاجتماع، ضروره ان انتفاء أحدهما كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون من جهة انتفاء المقتضى.

و لعل الوجه فى ذلك ما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام و مقتضياتها مع قطع النظر عن ثبوت نفس هذه الأحكام.

و على ضوء هذا فإذا فرض انتفاء حكم فى مورد فلا يمكن الحكم بأن انتفاءه من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، ضروره انه كما يحتمل ان يكون انتفاؤه من هذه الناحيه يحتمل ان يكون من ناحيه عدم المقتضى له فى هذا الحال، بل قد ذكرنا ان الأمر كذلك حتى فيما إذا كان انتفاء الحكم من جهة عجز المكلف عن امتثاله و عدم قدرته عليه، فان انتفاؤه فى هذا الحال كما يمكن ان يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون من ناحيه

عدم المقتضى له، بداهه انه لا طريق لنا إلى ثبوت المقتضى له في هذا الحال، كما هو ظاهر.

الثالث-انه يمكن رفع التعارض بحمل كل من الإطالقين على الحكم الاقتضائي إذا لم يكن في البين أظهر، و الا فيحمل خصوص الظاهر منهما على ذلك و عليه فهما دالان على ثبوت المقتضى و المناط في المورد أعنى مورد الاجتماع و التصديق، و ذلك لأن المانع من دالتهما عليه انما هو تعارضهما و تنافيهما بحسب مقام الإثبات و الدلاله، و اما بعد علاجه بالجمع بينهما عرفا فلا مانع من دالتهما عليه أصلا.

و لنأخذ بالمناقشه في هذه الخطوط:

اما الخطّ الأول-فلأنه يبتنى على تسليم ان يكون المعبر في باب الاجتماع هو كون المجمع مشتملا على مناط كلا الحكمين معاً في مورد الاجتماع، لتستدعى الحاجه إلى إثبات ذلك في الخارج بدليل. و لكن قد عرفت منع ذلك في المقدمه الثامنه، و قلنا هناك ان مسأله الاجتماع لا تركز على وجهه نظر مذهب دون آخر، بل تجرى على وجهه نظر جميع المذاهب و الآراء و ذلك لما تقدم من ان المسأله تبتنى على ركيزه أخرى و تدور مدار تلك الركيزه و هي ان المجمع إذا كان واحدا وجودا و ماهيه فلا بد من الالتزام بالامتناع سواء فيه القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد و القول بعدمها و سواء أ كان المجمع مشتملا على ملاك أم لم يكن و ان كان متعدداً كذلك من ناحيه و لم نقل بسرايه الحكم من من الملزوم إلى اللازم من ناحيه أخرى فلا بد من الالتزام بالجواز كذلك. و من الواضح جدا ان تلك الركيزه لا تختص بمذهب دون آخر و بحاله دون أخرى، و أجنبيه عن القول بالتبعيه بالكليه، ضروره انه لا فرق في استحاله اجتماع الضدين بين وجهه نظر دون آخر، كما هو ظاهر.

و اما الخطّ الثاني فيقع الكلام فيه من ناحيتين:

الأولى- في بيان مراده (قده) من الحكم الفعلي الثاني- في بيان مراده من الحكم الاقتضائي.

اما الناحية الأولى فان أراد (قده) من الحكم الفعلي الحكم الّذى بلغ إلى مرتبه البعث أو الزجر فقد ذكرنا غير مره ان بلوغ الحكم إلى تلك المرتبه يتوقف على وجود موضوعه بجميع شرائطه و قيوده فى الخارج ضروره استحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه كذلك، فما لم يتحقق موضوعه خارجا يستحيل ان يكون الحكم فعلياً، فتتبع فعليه الحكم فعليه موضوعه حدوداً و بقاء. و من هنا لا يلزم ان تكون فعليته حين جعله و إبرازه فى الخارج، بل هى غالباً متأخره عنه، بل ربما تتأخر عنه بألاف سنين.

و السرفيه هو ان الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه أعنى للموضوعات المقدره وجودها فى الخارج، و لا يتوقف جعلها على وجودها فيه أبداً، ضروره انه يصح جعلها لها من دون ان يتوقف على وجود شىء منها فى الخارج- مثلاً- وجوب الحج مجعول للعاقل البالغ القادر المستطيع مع بقيه الشرائط، و وجوب الصوم مجعول للبالغ العاقل القادر الداخلى عليه شهر رمضان مع سائر الشرائط.. و هكذا، و لا- يتوقف جعلها على وجود موضوعها خارجاً، و لكن فعليه تلك الأحكام و تحققها فى الخارج تتوقف على فعليه موضوعاتها، فمتى تحقق موضوعها تحقق الحكم. و من ذلك قد ظهر ان فعليه الحكم خارج عن مفاد الدليل و أجنبيه عنه رأساً و تابعه لفعليه موضوعه، ضروره ان مفاد الدليل هو ثبوت الحكم على نحو القضية الحقيقيه، و لا يدل على أزيد من ذلك، فلا نظر له إلى فعليته بفعليه موضوعه أبداً، لوضوح ان كل قضيه حقيقيه غير ناظره إلى وجود موضوعها فى الخارج و تحققه فيه، بل مفادها ثبوت الحكم على

ص: ٢١١

تقدير وجود موضوعها فيه من دون تعرض لحاله وجودا و عدما.

و عليه فلا- معنى لما أفاده(قده)من ان إطلاق كل من الدليلين قد يكون لبيان الحكم الفعلى،و ذلك لما عرفت من ان فعليه الحكم تابعه لفعليه موضوعه فى الخارج و أجنبيه عن مفاد الدليل بالكليه،فلا يكون الدليل متكفلا لفعليته أبداً.

و ان أراد منه الحكم الإنشائى و هو الحكم المبرز فى الخارج بميزز ما،بان يكون إطلاق كل من الدليلين فى مقام بيان إبراز ما اعتبره المولى،غايه الأمر دليل النهى فى مقام بيان اعتبار الشارع محروميه المكلف عن الفعل،و دليل الأمر فى مقام بيان اعتباره الفعل على ذمته.و قد يطلق عليه الحكم الفعلى باعتبار انه فعلى من قبل الشارع و تام-فيرد عليه ان اجتماع الحكمين كذلك فى شىء واحد محال،سواء فيه القول بالجواز و القول بالامتناع،ضروره انه لا يمكن الجمع بين اعتبار ثبوت فعل على ذمه المكلف و اعتبار محروميته عنه.

و على الجملة فالمجمع إذا كان واحدا يستحيل جعل الوجوب و الحرمة له معاً سواء فيه القول بالجواز و القول بالامتناع،و ان كان متعددا فلا مانع من جعلهما معاً،لفرض ان الوجوب مجعول لشىء،و الحرمة مجعوله لشىء آخر،و لا مانع من ذلك أبداً،بلا فرق بين القول بالامتناع و القول بالجواز فالعبره انما هى بوحده المجمع و تعدده لا- بكون الدليلين متكفلين للحكم الفعلى أو الاقتضائى، كما هو واضح.

و اما الناحيه الثانيه فلا نعقل للحكم الاقتضائى معنى محصلا ما عدا كون الفعل مشتملا على مصلحه أو مفسده،و يكون إطلاق كل من دليلى الأمر و النهى فى مقام بيان ذلك،و إرشاد إلى ان فيه جهه تقتضى وجوبه و جهه تقتضى حرمة،و هذا هو مراده(قده)من الحكم الاقتضائى.

و لكن يرد عليه أولاً- ان هذا خارج عن محل الكلام فان محل البحث في المسأله كما عرفت في سرايه النهى من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به و عدم سرايته. و من المعلوم انه لا بد من فرض وجود الأمر و وجود النهى، لبيحث في مورد اجتماعهما عن سرايه أحدهما من متعلقه إلى ما تعلق به الآخر و عدم السرايه و المفروض انه بناء على هذا ليس أمر و لا نهى ما عدا كون الفعل مشتملاً على مصلحه و مفسده، لبيحث عن سرايه أحدهما إلى الآخر و عدمها.

فالتتيجه هي ان مرد الإطلاقين على ذلك في الحقيقه إلى اخبار الشارع بوجود المصلحه و المفسده في مورد الاجتماع لا إلى جعل حكم تكليفي.

و بكلمه أخرى ان حمل الأمر و النهى على ذلك أى على الاخبار عن وجود مصلحه في فعل و وجود مفسده فيه، بان يقال ان المولى في مقام بيان الاخبار عنه لا يمكن، و ذلك لأن هذا خارج عن وظيفه الشارع، فان وظيفته بيان الأحكام الشرعيه، لا الاخبار عن وجود المصالح و المفسدات في الأفعال. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان هذا الحمل خارج عن المتفاهم العرفى و بعيد عنه جداً، بل غير واقع في الشريعه المقدسه أصلاً، كيف فان حمل الأمر الوارد في الشريعه المقدسه على الاخبار عن وجود مصلحه في الفعل، و حمل النهى الوارد فيها على الاخبار عن وجود مفسده فيه لا يمكن بحسب المتفاهم العرفى أبداً.

و ثانياً- لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان هذا الحمل ممكن عرفاً الا انه عندئذ و ان كان لا مانع من اجتماع المصلحه و المفسده في شىء واحد في نفسه مع قطع النظر عن تأثيرهما في المحبوبيه و المبغوضيه، ضروره انه لا مانع من ان يكون شىء واحد مشتملاً على مصلحه من جهه و على مفسده من جهه أخرى، و لكن لا يمكن تأثيرهما في المحبوبيه و المبغوضيه معاً، بداهه استحاله ان يكون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً في آن واحد. و عليه فإذا فرض ان المجمع واحد وجوداً

و ماهيه فلا يعقل تأثير المصلحه فى محبوبيته و تأثير المفسده فى مبغوضيته، و تأثير الأولى فى جعل الوجوب له و تأثير الثانيه فى جعل الحرمة له، و ان كان لا- مضاده بين نفس الوجوب و الحرمة من جهة انهما امران اعتباريان. و قد ذكرنا انه لا مضاده بين الأمور الاعتباريه أصلاً، إلا انه لا يمكن جعلهما لشيء واحد من ناحيه ان جعل الحكم الأول كاشف عن محبوبيه هذا الشيء، و جعل الثاني كاشف عن مبغوضيته، و لا يمكن ان تجتمع المحبوبيه و المبغوضيه فى شيء واحد. هذا من جهة.

و من جهة أخرى انه لا يمكن امتثالهما فى الخارج. و من المعلوم ان جعل مثل هذا الحكم لغو و صدور اللغو عن الشارع الحكيم مستحيل.

و على الجملة فعلى تقدير كون المجمع واحداً و ان كان لا مانع من اجتماع المصلحه و المفسده فيه بنفسه، إلا انه لا يمكن ذلك من ناحيه تأثيرهما فى المحبوبيه و المبغوضيه، فاذن لا- يمكن ان يكون الإطلاقان كاشفين عن وجود مصلحه فيه كذلك و مفسده، فعلى هذا لا محاله تقع المعارضه بينهما لكذب أحدهما فى الواقع على الفرض، و عدم إمكان صدق كليهما معاً، فيرجع عندئذ إلى أحكامها و قواعدها.

و دعوى انهما كاشفان عن وجودهما فى المجمع فى نفسه- من دون تأثيرهما فى شيء. و قد مر انه لا- مانع من اجتماعهما فى شيء فى ذاته- خاطئه جدا و غير مطابقه للواقع قطعاً، و ذلك لأنها مخالفه للوجدان و الضروره، بداهه ان المجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه إذا كان واحداً فلا محاله اما ان يكون محبوباً أو مبغوضاً و لا ثالث لهما، ضروره انه لا يعقل ان لا يكون محبوباً و لا- مبغوضاً، بان لا تؤثر المفسده فيه و لا المصلحه، أضف إلى ذلك ان هذا الفرض لغو محض، فلا يترتب عليه أى أثر، فاذن، لا يمكن حمل إطلاقى الأمر و النهى على ذلك أصلاً، لعدم

أثر شرعى مترتب عليه.

و اما إذا كان المجمع متعددا فلا مانع من تأثيرهما فى المحبوبيه و المبعوضيه معاً أصلا و فى جعل الوجوب و الحرمة، من دون أیه منافاه و مضاده فى البين و هذا واضح.

و اما الخطّ الثالث فيرده ما تقدم من ان هذا الجمع أى الجمع بين الدليلين بالحمل على الاقتضاء خارج عن المتفاهم العرفى، و لا يساعد عليه العرف، كما مر بشكل واضح.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه عده أمور:

الأول- ان أساس مسأله إمكان الاجتماع و استحالته يبتنى على وحده المجمع وجودا و ماهيه فى مورد الاجتماع و تعدده كذلك، فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع و الاستحاله، قلنا بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد أم لا، قلنا بكون المجمع مشتملا على الملاك أم غير مشتمل، ضروره ان كل ذلك لا دخل له فيما هو ملاك هذا القول فى المسأله. و على الثانى إذا لم نقل بسرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم، كما هو الصحيح، فلا مناص من القول بالجواز كذلك. و من هنا قلنا ان هذه المسأله على القول بالامتناع تدخل فى كبرى باب التعارض، و على القول بالجواز تدخل فى كبرى باب التزاحم إذا لم تكن مندوحه فى البين، كما سبق.

الثانى- ان أساس مسأله التعارض يرتكز على تنافى الحكمين فى مقام الجعل، بحيث لا يمكن جعل كليهما معاً، سواء فيه القول بتبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد و عدمه، و كون مورد التعارض مشتملا على ملاك أحد الحكمين أم لا، بداهه ان كل ذلك أجنبى عما هو ملاك التعارض.

و أساس مسأله التزاحم بين الحكمين يرتكز على عدم تمكن المكلف من



الجمع بينهما فى مقام الامتثال سواء اقلنا بتبعيه الاحكام للمصالح و المفسد ام لا، و سواء ا كان المجمع مشتملا على مناط كلا الحكمين ام لم يكن.

الثالث-ان ما افاده(قده)فى هاتين المقدمتين اعنى المقدمه الثامنه و التاسعه جميعاً لا يبتنى على اصل صحيح كما تقدم بشكل واضح.

### ثمره مسأله الاجتماع

المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً هو ان العباده صحيحه على القول بالجواز و تعدد المجمع مطلقاً و لو كان عالمياً بحرمة ما هو ملازم للواجب فى مورد الاجتماع فضلاً عما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها.و عليه فتصح الصلاه فى المكان المغصوب،و مجرد ملازمتها لارتكاب الحرام خارجاً لا يمنع عن صحتها بعد فرض ان متعلق الأمر غير متعلق النهى..و فاسده على القول بالامتناع و وحده المجمع كذلك،و لو كان جاهلاً بالحرمة فضلاً عما إذا كان عالمياً بها هذا هو المشهور.

و لكن خالف فى ذلك شيخنا الأستاذ(قده)و ذهب إلى بطلان الصلاه على القول بالجواز و تعدد المجمع فيما إذا كان المكلف عالماً بالحرمة لا فيما إذا كان جاهلاً بها أو ناسياً لها،فله(قده)هناك دعويان:

الأولى-بطلان الصلاه على هذا القول فى صورته العلم بالحرمة.

الثانيه-صح الصلاه فى صورته الجهل و النسيان.

اما الدعوى الأولى فالأنها تبتنى على ما افاده(قده)فى بحث الضد و ملخصه هو ان منشأ اعتبار القدره فى التكليف انما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك،

لا- حكم العقل بقبح التكليف العاجز. و الوجه فى ذلك هو ان الغرض من التكليف حيث انه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل فمن الواضح ان هذا بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً، ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلا و شرعا.

و نتيجة ذلك هى ان متعلقه حصه خاصه من الطبيعه- و هى الحصه المقدوره عقلا- و شرعا- و اما الحصه غير المقدوره فهى خارجه عن متعلقه، و ان كانت حصه من الطبيعه على نحو الإطلاق، إلا انها ليست من حصتها بما هى مأمور بها و متعلقه للتكليف.

و على ذلك فيما ان الأمر متعلق بخصوص الحصه المقدوره عقلا و شرعا، و هى الصلاه فى غير المكان المغصوب-مثلا- فلا محاله لا تكون الصلاه فى المكان المغصوب مصداقا للمأمور به و فردا له، فانها و ان لم تكن متحده مع الحرام فى الخارج، إلا انها ملازمه له خارجا، فأجل ذلك لا تكون مقدوره شرعا و ان كانت مقدوره عقلا، و المفروض ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، فاذن لا محاله يختص الأمر بالحصه الخاصه من الصلاه و هى الحصه المقدوره، فلا تنطبق على الحصه غير المقدوره، و هى الصلاه فى المكان المغصوب.

فالنتيجه هى انه لا يمكن تصحيح العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالجواز من ناحيه الأمر لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها، مثلا الصلاه المأمور بها لا تنطبق على الصلاه فى الدار المغصوبه، لفرض انها ليست مصداقا و فردا لها. و من الواضح انه مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بالصحة لما ذكرناه غير مره من ان الصحه منتزعه من انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج، فإذا فرضنا ان المأمور به لا ينطبق عليه و انه ليس مصداقا و فرداً له فلا يمكن الحكم بصحته.

و قد تحصل من ذلك ان المأمور به على هذا بما انه حصه خاصه- و هى

الحصه المقدوره فحسب-لا يمكن الحكم بصحه العباده فى مورد الاجتماع و التصادق على القول بالجواز و تغاير متعلق الأمر و النهى فضلا عن غيره، لعدم انطباق المأمور به عليها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انه لا- يمكن تصحيح تلك العباده فى مورد الاجتماع بالترتب، بتقريب انها و ان لم تكن مأموراً بها بالأمر الأول، إلا انه لا مانع من تعلق الأمر بها مترتباً على عصيان النهى، و ذلك لأنه (قده) و ان التزم بالترتب فى بحث الضد، و قلنا هناك ان إمكانه يكفى فى وقوعه فلا- يحتاج وقوعه إلى دليل، لما ذكرناه هناك من ان حقيقه الترتب هو رفع اليد عن إطلاق كل من الحكمين بمقدار تقتضيه الضروره لا مطلقاً، و المقدار الذى تقتضيه الضروره - هو تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر دون الزائد عليه، إلا انه (قده) قد أنكر جريانه فى المقام أى فى مسأله الاجتماع.

و قد أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه: ان عصيان النهى فى مورد الاجتماع لا يخلو من ان يتحقق بإتيان فعل مضاد للمأمور به فى الخارج و هو الصلاه مثلاً كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو النوم أو ما شاكل ذلك، و ان يكون بنفس الإتيان بالصلاه، و لا ثالث لهما. و من الواضح انه على كلا التقديرين لا يمكن ان يكون الأمر بالصلاه مشروطاً به، اما على التقدير الأول فلأنه يلزم ان يكون الأمر بأحد الضدين مشروطاً بوجود الضد الآخر، و هذا غير معقول، ضروره ان مرد هذا إلى طلب الجمع بين الضدين فى الخارج، لفرض انه امر بإيجاد ضد على فرض وجود ضد آخر، و هو محال، لأنه تكليف بالمحال. و اما على التقدير الثانى فلأنه يلزم ان يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده فى الخارج، و هو محال لأنه طلب الحاصل، ضروره انه لا- يعقل ان يكون الأمر بالشىء كالصلاه، مثلاً مشروطاً بوجوده، كما هو واضح.

فالنتيجه هي انه لا يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع بناء على القول بالجواز و تعدد المجمع بالترتب.

و من ناحيه ثالثه انه لا يمكن تصحيحها في هذا المورد بالملاك.

بيان ذلك هو انه (قده) و ان التزم بتصحيح الفرد المزاحم من العباده بالملاك كما تقدم في بحث الضد، إلا انه قال بعدم إمكان تصحيح العباده في مورد الاجتماع بالملاك، و ذلك لأن ملاك الأمر انما يصلح للتقرب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي، و إلا فلا يكون صالحاً للتقرب، فان صحه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعلي، بمعنى ان يكون الفعل في نفسه محبوباً و حسناً ليكون صالحاً للتقرب به إلى المولى كذلك هي مشروطه بالحسن الفاعلي بمعنى ان يكون إيجادها من الفاعل أيضاً حسناً و الا- لم تقع صححه و المفروض فيما نحن فيه ان إيجادها من الفاعل ليس كذلك، لأن الصلاه و الغضب بما انهما ممتزجان في الخارج بحيث لا- تمكن الإشارة إلى ان هذه صلاه و ذاك غضب، فلا محاله يكونان متحدین في مقام الإيجاد و التأثير و موجودین بإيجاد واحد، ضروره ان المكلف بإيجاد الصلاه في الأرض المغصوبه أوجد امرين أحدهما الصلاه و الآخر الغضب، لا انه أوجد الصلاه فحسب. و عليه فلا محاله يكون موجدهما مرتكباً للقيح في إيجاده و معه يستحيل ان يكون الفعل الصادر منه مقرباً له.

و نتيجه ما ذكرناه هي انه لا- يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع، لا من ناحيه الأمر لما عرفت من عدم انطباق الأمور به على هذا الفرد من جهه اختصاصه بالحصه المقدوره عقلاً و شرعاً، و عدم انطباقه على الحصه غير المقدوره كما مر. و لا من ناحيه الترتب، لما عرفت من عدم جريانه في المقام. و لا من ناحيه الملاك، لما عرفت من القبح الفاعلي المانع من التقرب.

و لتأخذ بالمناقشه في جميع ما أفاده (قده).

اما ما ذكره من ان اعتبار القدره فى متعلق التكليف انما هى باقتضاء نفس التكليف ذلك، لا من ناحيه حكم العقل، فقد ذكرنا فى بحث الضد انه غير تام و ملخصه: هو ان ذلك مبنى على وجهه نظر المشهور من ان المنشأ بصيغه الأمر أو ما شاكلها انما هو الطلب و البعث نحو الفعل الإرادى، و حيث ان الطلب و البعث التشريعيين عباره عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته و اختياره و جعل الداعى له، لأن يفعل فى الخارج و يوجد، فمن الطبيعى ان جعل الداعى لا يمكن إلا بالإضافه إلى خصوص الفعل الاختيارى، اذن نفس التكليف مقتضى لاعتبار القدره فى متعلقه من دون حاجه إلى حكم العقل فى ذلك.

و لكن قد ذكرنا فى بحث صيغه الأمر، و كذا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان ما هو المشهور من ان الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، و ان المنشأ بالصيغه هو الطلب و البعث لا أساس له أصلاً. و قد تقدم الكلام هناك من هذه الناحيه بشكل واضح. فلا نعيد.

فالصحيح هو ما ذكرناه من ان حقيقه التكليف عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف أو اعتباره محروما عن الفعل و إبرازه فى الخارج بمبرز ما من صيغه الأمر أو النهى أو ما شاكلها، و لا نعقل للتكليف معنى ما عدا ذلك.

و من الواضح جدا ان هذا الاعتبار لا يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم، ضروره انه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدوره و غير المقدوره على ذمه المكلف أصلاً، كما ان إبرازه فى الخارج لا يقتضى ذلك، بداهه انه ليس إلا مجرد إبراز اعتبار كون ماده على ذمه المكلف، و هذا أجنبى تماما عن اشتراط التكليف بالقدره و عدم اشتراطه بها.

فالتتيجه انه لا مقتضى من قبل نفس التكليف لاعتبار القدره فى متعلقه.

و اما العقل فقد ذكرنا انه لا يقتضى اعتبار القدره إلا فى ظرف الامتثال، و لا

يحكم باعتبارها في ظرف الجعل، فإنه لا وجه لتخصيص متعلق التكليف بخصوص الحصه المقدوره، بل مقتضى إطلاقه هو الجامع بين المقدوره و غير المقدوره.

و عليه فلا مانع من الحكم بصحة العباده في مورد الاجتماع، لفرض انطباق الطبيعه المأمور بها عليها عندئذ.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان اعتبار القدره في متعلق التكليف انما هو باقتضاء نفس التكليف، و لكن من الواضح انه لا يقتضى إلا- كون متعلقه مقدوراً في الجملة، و لو باعتبار القدره على بعض افراده، لثلا يكون طلبه طلباً للمحال، و لثلا يكون البعث نحوه بعثاً نحو الممتنع، ضروره انه إذا كان مقدوراً كذلك صح البعث نحوه و صح طلبه، و لا يكون بعثاً نحو الممتنع و طلباً له. و قد تقدم الكلام من هذه الناحيه في بحث الضد بصوره مفصله.

و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان التكليف يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره دون الأعم، فمع ذلك لا يتم ما أفاده(قده) من عدم انطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد، و ذلك لفرض ان الصلاه في الدار المغصوبه غير متحده مع الغصب خارجاً، و ان التركيب بينهما انضمامي لا اتحادى، كما هو أساس هذا القول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انها مقدوره عقلاً و شرعاً اما عقلاً فواضح. و اما شرعاً فللفرض عدم انطباق كبرى: الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى على المقام، و ذلك لفرض ان الصلاه ليست ممنوعه شرعاً و انها سائغه في نفسها و مقدوره تشريعاً، و الممنوع الشرعى هو ما إذا كان الشىء في نفسه ممنوعاً و منهيها عنه شرعاً، أو كانت له مقدمه محرمة و ان لم يكن في نفسه محرماً، و اما إذا لم يكن هذا و لا- ذاك فلا- مانع من كونه مصداقاً للمأمور به و فرداً له و بما ان الصلاه في الدار المغصوبه على هذا القول أى القول بالجواز ليست بمحرمة على الفرض و لا لها مقدمه محرمة. غاية الأمر ان إيجادها فيها ملازم لإيجاد الحرام

فلا- مانع من كونها مصداقا للمأمور به، ولا مانع من انطباق الصلاه المأمور بها بما هي عليها و مجرد ملازمه وجودها في الخارج لوجود الحرام لا يمنع عن ذلك، بعد فرض ان وجودها مغاير لوجود الحرام خارجا.

فالتتيجه انه لو سلمنا اختصاص التكليف بخصوص الحصره المقدوره فمع ذلك لا- مانع من الحكم بصحة العباده في مورد الاجتماع، لفرض انها مقدوره عقلا و شرعا، و معه لا محاله تنطبق الطبيعه المأمور بها عليها. و ما ذكره (قده) من الكبرى و هي ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي لا ينطبق على ما نحن فيه.

ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا انه لا- يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع من هذه الناحيه أى من ناحيه انطباق الطبيعه المأمور بها على هذا الفرد و لكن يمكن تصحيحها من ناحيه الالتزام بالترتب.

و اما ما أفاده (قده) من ان الترتب لا يعقل في المقام، بدعوى ان عصيان النهى الذى هو شرط للأمر بالصلاه اما ان يتحقق في ضمن نفسها، و اما ان يتحقق في ضمن ضدها، فعلى الأول يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه في الخارج و هو محال، و على الثانى يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجود ضده و تحققه فيه، و هذا غير معقول.

فيرد عليه ما ذكرناه في بحث الضد، و ملخصه: هو ان المنهى عنه في المقام هو الكون في الأرض المغصوبه، لأنه تصرف فيها حقيقه و مصداق للغصب كذلك، لا الأكل و الشرب و النوم و ما شاكل ذلك، ضروره ان شيئاً منها لا يكون مصداقا للغصب و تصرفا في مال الغير، فالتصرف فيه انما هو الكون فيها. و من الواضح جدا انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاه على عصيان النهى عنه كأن يقول المولى لا تكن في أرض الغير و ان كنت فيها فتجب عليك الصلاه، فيكون الأمر بالصلاه معلقاً على عصيان النهى عن الكون فيها. و من المعلوم انه لا يلزم

من اشتراط الأمر بالصلاه به أحد المحذورين المزبورين-أعنى بهما طلب الجمع بين الضدين، و اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه فى الخارج.

و الوجه فى ذلك ظاهر و هو ان ما يتحقق به الغصب هو الكون فيها الذى هو من مقوله الأين. و اما الأفعال الخاصه كالأكل و النوم و الشرب و ما شاكل ذلك فليست مصداقا للغصب، ضروره ان الأكل ليس مما يتحقق به الغصب و كذا النوم و الشرب و ما شابه ذلك فى مفروض الكلام، بل الغصب يتحقق بالكون فيها.

و من الواضح انه لا مانع من اشتراط الأمر بالصلاه به و لا يلزم شىء من المحذورين المذكورين، اما عدم لزوم محذور طلب الجمع بين الضدين فلفرض ان الكون فيها ليس مضاداً لها، بل هو ملازم معها وجوداً و يجتمع معها خارجاً.

و اما عدم لزوم محذور اشتراط الأمر بالشىء بوجوده و تحققه فى الخارج، فإنه مبنى على ان الكون فيها متحد مع الصلاه خارجاً و يكون عينها فيه، و لكنك عرفت انه خلاف مفروض الكلام فى المقام، فان المفروض هو انه مغاير لها وجوداً فان الكلام فى المقام مبنى على القول بالجواز و تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه، فاذن لا محذور أبداً.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه لا مانع من الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع من ناحيه الترتب.

و لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا انه لا يمكن تصحيح العباده هنا بالترتب الا انه لا مانع من الحكم بصحتها من ناحيه الملاك على وجه نظره (قده) من تسليم اشتمالها على الملاك، و ذلك لأن ما أفاده (قده) من ان الملاك فى المقام لا يكون مقرباً من وجهه القبح الفاعلى غير تام، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان الإيجاد عين الوجود فى الخارج ذاتاً و حقيقه، و الاختلاف بينهما انما هو فى الإضافه، فالشىء الواحد باعتبار إضافته إلى الفعل وجود، و باعتبار إضافته إلى



الفاعل إيجاد، و يترتب على ذلك ان الوجود إذا كان متعددًا في الخارج فلا محاله يكون الإيجاد أيضاً متعددًا فيه، و لا يعقل ان يكون واحداً، و بما ان الوجود في مورد الاجتماع متعدد خارجاً كما هو المفروض في المقام فلا- محاله يكون الإيجاد أيضاً كذلك بمعنى ان الأمور به، كما انه مغاير للمنهى عنه وجوداً، كذلك مغاير له إيجاداً. و عليه فيكون إيجاد الأمور به بما هو محبوباً للمولى، و ليس فيه أى قبح أصلاً، و القبيح انما هو إيجاد المنهى عنه فحسب، و المفروض ان قبحه لا يسرى إليه، فاذن لا مانع من التقرب به من ناحيه اشتماله على الملاك، و ان كان إيجاداه في الخارج ملازماً لإيجاد قبيح و مبعوض فيه، الا انه لا يمنع من التقرب به أصلاً، لفرض ان الفعل في نفسه صالح للتقرب به من جهه اشتماله على الملاك، و إيجاداه في الخارج لا يكون قبيحاً و مبعوضاً عليه، و القبيح انما هو إيجاد امر آخر مغاير له- و هو إيجاد المنهى عنه- غايه الأمر انه ملازم له خارجاً و من المعلوم ان مجرد ملازمته له لا يمنع عن الصحه. و على هذا فلا قبح فعلى و لا فاعلى.

فالنتيجه انه بناء على ما يراه (قده) من اشتماله على الملاك لا مناص من الحكم بالصحّه أصلاً.

نعم بناء على وجهه نظرنا من انه لا- طريق لنا إلى إحراز الملا-كك فالحكم بالصحّه في المقام يبتنى على الالتزام بأحد الأمرين الأولين: هما انطباق الطبعه المأمور بها بما هي على هذا الفرد في مورد الاجتماع. و القول بالترتب فيه.

و اما الدعوى الثانيه و هي صحه العباده في مورد الاجتماع في صوره الجهل و النسيان على القول بالجواز و تعدد المجمع ماهيه و وجوداً، فلاذن المفروض انه لا- تنافى بين الحكمين في مقام الجعل، و التنافى بينهما انما هو في مقام الامتثال من ناحيه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً، فلو صرف قدرته في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر و ينتفى بانتفاء موضوعه و هو القدره. و عليه فإذا

فرض كون أحد الحكمين أهم من الآخر تعين صرف قدره في امثاله، وبذلك عجز عن امتثال الآخر.

ولكن من المعلوم ان تعجزه عنه انما هو في ظرف وصوله إلى المكلف و كونه منجزاً عليه ليحكم العقل بلزوم امثاله، و اما في ظرف كون المكلف جاهلاً- به فحيث ان العقل لا- يحكم بلزوم امثاله، و لا يكون شاغلاً للمكلف بامثاله لا يكون معجزاً له عن امتثال الآخر، لفرض انه مع الجهل به قادر على امثاله و المفروض انه مع القدره عليه فعلى، لأن المانع عن فعليته عدم القدره على امثاله و مع التمكن منه لا محاله يكون فعلياً بفعله موضوعه و هو القدره.

و ان شئت فقل انه لا- تنافي بين الحكمين في مقام الجعل على الفرض و التنافي بينهما انما هو في مقام الفعلية و الامتثال، فإذا فرض جهل المكلف بأحدهما فلا مانع من فعلية الآخر بفعله موضوعه و هو القدره، هذا في صورته الجهل.

و اما في صورته النسيان فالامر أوضح من ذلك، لفرض انه لا- حرمه واقعاً في هذه الصوره. هذا على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده). و اما على وجهه نظرنا فقد عرفت ان العباده صحيحه في مورد الاجتماع على القول بالجواز و تعدد المجمع واقعاً في صورته العلم بالحرمه فضلاً عن صورته الجهل بها أو النسيان لها.

قال في المقدمه العاشره ما إليك لفظه: «انه لا إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً و لو في العبادات و ان كان معصيه للنهي أيضاً، و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر الا انه لا معصيه عليه.

و اما عليه و ترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، و اما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمه أو بدونه تقصيراً، فانه و ان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها،

الا- انه مع التقصير لا يصلح ان يتقرب به أصلاً. فلا يقع مقرباً، و بدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده كما لا يخفى.

و اما إذا لم يلتفت إليها قصوراً و قد قصد القربه بإتيانه، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله على المصلحه مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً، و ان لم يكن امتثالاً، بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما، كما حقق في محله. مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، و ان لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع، لا لعدم المقتضى. و من هنا انقدح انه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحه العباده، و عدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه، كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا- يكون هناك امر يقصد أصلاً. و بالجمله مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً و بداعى الأمر بالطبيعه لا- محاله، غايه الأمر انه لا- يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه و اما لو قيل بعدم التزاحم الا في مقام فعليه الأحكام لكان مما يسعه و امتثالاً لأمرها بلا كلام.

و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخيراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحه أصلاً، و بين ما إذا كانا من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل و النسيان، لموافقته للغرض، بل للأمر. و من هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه لا الانقياد، و مجرد اعتقاد

الموافقه.و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع،بل الحكم إذا كان عن قصور مع ان العجل لو لا الكل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة،و يحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر».

نلخص ما أفاده(قده)فى هذه المقدمه إلى عده نقاط:

الأولى-انه لا إشكال فى تحقق الامتثال و حصول الغرض بإتيان المجمع بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه على القول بالجواز مطلقاً فى العبادات و التوصليات اما فى التوصليات فواضح،لأن الغرض منها على الفرض صرف وجودها و تحققها فى الخارج،و لا يعتبر فيها كيفيه زائده.و اما فى العبادات فلأجل انطباق الطبيعه للأمور بها على هذا الفرد المأتى به فى الخارج-و هو المجمع-و ان استلزم ذلك معصيه للنهى أيضاً،و ذلك كالصلاه فى الأرض المغصوبه،فانها تستلزم التصرف فيها،و هو محرم الا انها حيث لم تكن متحده مع الحرام على الفرض فلا- يكون ارتكابه موجباً لفسادها،فيكون كالنظر إلى الأجنبيه حال الصلاه،فكما انه لا يوجب بطلانها باعتبار انه غير متحد معها خارجاً فكذلك الكون فى الأرض المغصوبه لا يوجب فساد الصلاه فيها من جهه انه غير متحد معها.

الثانيه-انه بناء على القول بالامتناع فعلى تقدير تقديم جانب الوجوب على جانب الحرمة فلا إشكال فى تحقق الامتثال و حصول الغرض بإتيان المجمع عندئذ، و ذلك لأنه على هذا الفرض متمحض فى كونه مصداقاً للمأمور به دون المنهى عنه و لذا لا يكون الإتيان به وقتئذ معصيه أيضاً.و اما على تقدير تقديم جانب الحرمة على الوجوب فيما ان المجمع لا يكون حينئذ مصداقاً للمأمور به،ضروره ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب،فلا يحصل الامتثال بإتيانه إذا كان الواجب عبادياً ضروره انه مع الالتفات إلى الحرمة لا يمكن قصد التقرب به المعبر فى صحته و اما

إذا كان توصلياً فيسقط امره بإتيانه، لفرض ان الغرض منه يحصل بمجرد وجوده و تحققه في الخارج و لو كان في ضمن فعل محرم، هذا إذا كان عالماً بالحرمة.

و اما إذا كان جاهلاً بها فمره يكون جهله عن تقصير، و أخرى عن قصور.

اما على الأول فتكون عبادته فاسده، و الوجه في ذلك هو ان صحه العباده تركز على ركائز:

١- ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب.

٢- ان يقصد المكلف التقرب به.

٣- ان لا يكون صدوره منه قبيحاً و مبغوضاً، ثم ان الركيزه الأولى و الثانيه و إن كانتا موجودتين هنا، باعتبار ان المكلف بما انه كان جاهلاً بالحرمة فيتمشى منه قصد القربه، و المفروض ان الفعل لاشتماله على الملاك قابل لأن يتقرب به في نفسه الا ان الركيزه الثالثه غير موجوده هنا، و ذلك لأن الفعل و ان كان في نفسه قابلاً للتقرب من ناحيه اشتماله على الملاك الا انه حيث كان فعلاً مبغوضاً للمولى، كما هو المفروض من ناحيه، و جهله كان عن تقصير من ناحيه أخرى فلا يكون صدوره منه حسناً، بل يكون قبيحاً و مبغوضاً، فاذن لا يمكن الحكم بصحه العباده الفاقد له لتلك الركيزه.

و اما على الثاني فتكون صحيحه و ذلك لتوفر تلك الركائز فيه.

اما الركيزه الأولى فلا ين الفعل من ناحيه اشتماله على الملاك قابل للتقرب به و الجهل بالحرمة بما انه كان عن قصور فهو مانع عن فعله الحرمة. و من الواضح ان الحرمة غير الفعلية لا تمنع عن صحه العباده و قابليتها للتقرب.

و اما الركيزه الثانيه فالمفروض ان المكلف متمكن من قصد القربه في هذا الحال.

و اما الركيزه الثالثه فيما ان جهله كان عن قصور فلا محاله لا يكون صدور الفعل

منه قبيحاً، فاذن لا مانع من الحكم بصحة العبادة في هذا الفرض، و ان لم يتحقق عنوان الامتثال، فان عنوان الامتثال انما يصدق فيما إذا كان المأتي به مما تعلق به الأمر لا فيما إذا كان الحكم بصحته من جهة محبوبيتها، كما في المقام. وقد ذكرنا ان سقوط الأمر لا يدور مدار حصول الامتثال، بل هو يدور مدار حصول الغرض.

و من هنا ذكرنا في بحث التعبدى و التوصلى ان صحة العبادة لا تتوقف على قصد الأمر فحسب، بل يكفى في صحتها إتيانها بقصد محبوبيتها، أو اشتغالها على الملاك أو نحو ذلك.

الثالثة- انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال فى المقام حتى بناء على تبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد فى الواقع، لا للجهات المؤثره فيها فعلا، و ذلك لأن العقل لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد و بقية الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، فكما انه يحصل الامتثال بإتيان غيره من افراد هذه الطبيعه فكذلك يحصل بإتيانه، فلا فرق بينهما بنظر العقل من هذه الناحيه أصلاً.

الرابعه- ان عدم انطباق الطبيعه المأمور بها بما هى على هذا الفرد يرتكز على تزامم جهات المصالح و المفسد فى مقام تأثيرها فى الأحكام الواقعيه، فانه على هذا حيث كانت جهه الحرمة أقوى من جهه الوجوب فى الواقع و نفس الأمر، فلا محاله هى المؤثره فيها دون تلك. و عليه فلا يكون المجمع مصداقاً للواجب. و اما إذا فرض عدم المزامحه بين تلك الجهات فى الواقع، و انه لا أثر لها، و المزامحه انما هى بين الجهات الواصله فى مقام فعليه الأحكام لكان المجمع بنفسه مصداقاً للطبيعه المأمور بها بما هى، و لكان الإتيان به امتثالاً لأمرها، و ذلك لأن جهه الوجوب بما انها كانت واصله إلى المكلف لفرض انها ملتفت إليها، فهى المؤثره دون جهه الحرمة، لعدم الالتفات إليها.

و على الجملة فلا أثر للملاك الواقعى و لا تأثير له فى الحكم الشرعى أبداً،

فالمؤثر انما هو الملاك الواصل و الفعلى -و هو ما كان ملتفتاً إليه.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان المجمع على الفرض مشتمل على مناط كلا الحكمين معا،غايه الأمر ان ملاك الحرمة بحسب الواقع أقوى من ملاك الوجوب.و لكن عرفت انه لا- أثر لأقوائيه الملاك بحسب وجوده الواقعى.و من ناحيه ثالثه ان الملاك الواصل إلى المكلف هو ملاك الوجوب،فانه ملتفت إليه دون ملاك الحرمة.

فالنتيجه على ضوءها هي ان المؤثر ملاك الوجوب دون غيره،و لازمه هو أن المجمع عندئذ يكون مصداقا للمأمور به فعلا،من دون ان يكون محرما كذلك.

الخامسه-قد تقدم ان هذه المسأله تبتنى على ان يكون لكل من متعلقى الأمر و النهى ملاك حكمه على كل من القولين،و بذلك تمتاز هذه المسأله عن مسأله التعارض باعتبار ان مسأله التعارض تبتنى على ان يكون لأحدهما مناط دون الآخر.و على هذا يترتب ان دليلى الوجوب و الحرمة إذا كانا متعارضين و قدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب تخييرا أو ترجيحاً،فلا مجال وقتئذ للصحه أصلا و ان فرض ان جهله بالحرمة كان عن قصور،و ذلك لفرض انه لا مقتضى للوجوب عندئذ فى مورد الاجتماع أصلا،و معه يستحيل ان تنطبق عليه الطبيعه المأمور بها ضروره استحاله ان يكون الحرام مصداقا للواجب.و هذا بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع و تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب،فانه على هذا يقع المجمع صحيحاً فى موارد الجهل عن قصور و موارد النسيان،و ذلك لما عرفت من ان المجمع على هذا مشتمل على ملاك الوجوب،فلا مانع من التقرب به إذا كان جاهلا بالحرمة عن قصور.

و من هنا حكم الفقهاء بصحه الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور،مع ان المشهور بينهم هو القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة.

و لنأخذ بالمناقشه فى هذه النقاط:

اما النقطه الأولى فما أفاده(قده)من صحه العباده على القول بالجواز مطلقاً لا يمكن المساعده عليه بإطلاقه،و ذلك لما تقدم من ان المسأله على هذا القول تدخل فى كبرى باب التراحم مطلقاً على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) و فيما إذا لم تكن مندوحه فى البين على وجهه نظرنا.و عليه فلا بد من الرجوع إلى قواعد ذلك الباب و مرجحاته،فان كان الوجوب أهم من الحرمة أو محتمل الأهميه فيقدم عليها،و اذن فلا- إشكال فى صحه العباده و الإتيان بها بداعى امرها و كذا إذا كان الوجوب مساويا لها،و لكن أخذنا بجانب الوجوب دون الحرمة،و ان كانت الحرمة أهم من الوجوب أو محتمل الأهميه فتقدم عليه،فاذن تبتنى صحه العباده فى محل الكلام على الالتزام بأحد امرين:

الأول-ان يقول بالترتب.

الثانى-باشتمال المجمع فى هذا الحال على الملاك.

اما الأول-و هو الترتب-فقد أنكره(قده)و أصر على استحالته و عدم إمكانه.و عليه فلا يمكن تصحيح العباده به على وجهه نظره.

و اما الثانى فهو و ان اعترف به،و قد صحح العباده بذلك فى أمثال المورد الا انا قد ذكرنا غير مره انه لا يمكن تصحيح العباده بالملاك فى هذا الحال و ذلك لما عرفت من انه لا طريق لنا إلى ثبوت الملاك و معرفته فى مورد بعد سقوط الحكم عنه،فانه كما يمكن ان يكون سقوطه من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له،يمكن ان يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملاك له فى هذا الحال، و لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر،بداهه ان الطريق إلى إحرازه منحصر فى ثبوت الحكم و بعد سقوطه فلا طريق لنا إلى إحرازه أصلا.

نعم لو لم تكن مزاحمه بين الإطلاقين كما إذا كانت فى البين مندوحه،فعندئذ



تصح العباده بإتيان المجمع بداعى الأمر بالطبيعه،لفرض ان الطبيعه المأمور بها على هذا لم تكن مزاحمه مع الحرام،و المزاحم له انما هو فردها.و عليه فلا مانع من الإتيان بهذا الفرد بداعى امرها أصلا.و لعل ما ذكره(قده)بقوله لا إشكال فى سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز..إلخ ناظر إلى هذا الفرض.و لكن يردده انه لا وجه للاقتصار على هذا الفرض أصلا.

فالتتيجه ان ما أفاده(قده)من صحه العباده لا يتم فيما إذا لم تكن مندوحه فى البين،و تقع المزاحمه بين الواجب و الحرام،و كان الحرام أهم أو محتمل الأهميه بناء على وجهه نظره(قده)من استحاله الترتب،و ذلك لفرض انه لا امر به فى هذا الحال،ليمكن الإتيان به بداعى امره،و لا- طريق لنا إلى اشتماله على الملاك ليتمكن التقرب به من هذه الجهه،مع ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه، لأن المفروض فى كلامه هو صحه العباده بالأمر على الجواز لا بالملاك.و كيف كان فما أفاده(قده)لا يتم على إطلاقه،فلا بد من التفصيل.

و من هنا يظهر ان ما أفاده(قده)بقوله انه معصيه للنهى أيضاً لا يتم مطلقاً.فانه انما يتم فيما إذا لم تكن مزاحمه بين الحكمين،أو كانت مزاحمه و لكن كان الحرام أهم من الواجب أو محتمل الأهميه.و اما إذا كان الواجب أهم منه أو محتمل الأهميه،فلا معصيه أصلا.

و اما النقطه الثانيه فقد تقدم ان أساس القول بالامتناع فى هذه المسأله هو اتحاد متعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع،و على هذا فلا- محاله تقع المعارضه بين دليليهما،لاستحاله ان يكون شىء واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد و مرجحات باب المعارضه.و عليه فان قدمنا دليل الأمر على دليل النهى ترجيحاً أو تخييراً على القول به فلا إشكال فى صحه العباده بإتيان المجمع فانه على هذا مصداق للمأمور به فحسب،و لا يكون

بمنهى عنه فى شىء. و ان قدمنا دليل النهى على دليل الأمر فلا يصح الإتيان بالمجمع عندئذ، لفرض انه منهى عنه فعلا، و يستحيل ان يكون مصداقا للمأمور به ضروره ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقا للواجب فيقيد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد من دون فرق فى ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً ضروره استحاله ان يكون المحرم مصداقا له مطلقاً فان الفرق بينهما فى نقطه واحده و هى اعتبار قصد القربه فى الواجب العبادى دون التوصلى، فاذن لا يصح الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع فى التوصليات فضلا عن العباديات لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد فلا يكون هذا الفرد مصداقا له ليكون الإتيان به مجزياً فان اجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل و الا فمقتضى القاعده عدم الاجزاء و لا فرق من هذه الناحيه بين التوصلى و التعبدى أصلاً. نعم قد يعلم من الخارج ان الغرض من الواجب التوصلى يحصل بمطلق وجوده فى الخارج و لو فى ضمن فرد محرم و ذلك كإزاله النجاسه عن البدن أو الثوب فان الغرض من وجوبها حصولها فى الخارج و تحققها فيه و لو كان بماء مغصوب و اما فيما إذا لم يعلم ذلك من الخارج فلا يحكم بصحة الواجب و سقوط الأمر عنه و حصول الغرض و ذلك ككفين الميت-مثلاً-فانه واجب توصلى فمع ذلك لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب و لا يحكم بسقوط الأمر عنه بل هو من موارد اجتماع الأمر و النهى و من هنا ذكرنا فى بحث الواجب التوصلى و التعبدى ان الواجب التوصلى على أقسام: منها- ما لا يترتب الغرض على مطلق وجوده فى الخارج، بل يترتب على وجوده الخاص و هو ما إذا لم يكن فى ضمن فرد محرم أو لم يصدر من المجنون أو الصبى و الا فلا يحصل الغرض منه و ذلك كتحنيط الميت-مثلاً-فانه واجب توصلى و مع ذلك لو أتى به الصبى أو المجنون لم يكن مجزياً. فما أفاده(قده) من ان الواجب إذا كان توصلياً يحصل الغرض منه بإتيان المجمع لا- يمكن تصديقه بوجه.

و بكلمه أخرى قد سبق منا غير مره ان القول بالامتناع يرتكز على وحده المجمع وجودا و ماهيه.و عليه فحيث تقع المعارضه بين إطلاق دليلي الأمر و النهى فلا بد من الرجوع إلى مرجحاتها،و بعد ملاحظه المرجحات إذا قدمنا إطلاق دليل النهى على إطلاق دليل الأمر،فمعناه ان المجمع مبغوض للمولى و محرم فى الواقع فحسب،و ليس مصداقا للواجب واقعاً و فى نفس الأمر.هذا فيما إذا علمت الحرمة واضح،و كذلك مع الجهل عن تقصير أو قصور فان الأحكام الواقعيه ثابتة لمتعلقاتها فى الواقع،و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم بها أبدا،ضروره انها لا تتغير بواسطه جهل المكلف بها فلو كان شىء حراما فى الواقع و كان المكلف جاهلا بحرمة فلا تتغير حرمة بواسطه جهله بها و هذا واضح.و من ناحيه أخرى ان الحرام لا يعقل ان يكون مصداقا للواجب و ان فرض كون المكلف جاهلا بحرمة بل معتقدا بوجوبه،ضروره ان الواقع لا ينقلب عما هو عليه.

فالتنتيجه على ضوء ذلك هى انه لا إشكال فى انه لا ينطبق الواجب على المجمع بناء على تقديم جانب الحرمة.فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع،حتى إذا كان توصليا مع العلم بحرمة أو مع الجهل بها الا إذا علم من الخارج وفاؤه بالغرض و على ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضيته و حرمة،بل مع الجهل بها و لو كان عن قصور،ضروره استحاله ان يكون الحرام مصداقا للواجب،و المفروض ان الجهل بالحرمة لا- يوجب تغيير الواقع و ان كان عن قصور و العلم بوجوبه لا يوجب الأمر به فى الواقع و ارتفاع حرمة فاذن كيف يمكن الحكم بالصحة فى فرض الجهل بها عن قصور.

و ان شئت فقل ان صحه العباده ترتكز على ركيزتين:

الأولى-تحقق قصد القربه.

الثانيه-كون الفعل فى نفسه محبوبا و قابلا للتقرب به،و مع انتفاء إحدى

هاتين الركيزتين لا- تقع العباده صحيحه، ضروره ان الفعل إذا لم يكن محبوباً في نفسه، فلا- يمكن التقرب به فضلاً عن كونه مبعوضاً في الواقع أو لو كان محبوباً كذلك، و لكن المكلف لم يقصد القربه، فحينئذ تقع العباده فاسده، و فيما نحن فيه و ان أمكن تحقق قصد القربه من المكلف باعتبار انه جاهل بالحرمة، إلا ان المجمع لمتعلقى الأمر و النهى في مورد الاجتماع كالصلاه في الأرض المغصوبه على القول بالامتناع و وحده المجمع و تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب لا يكون محبوباً في نفسه و صالحاً للتقرب به، لمتحضه في الحرمة و المبعوضيه في الواقع.

و من المعلوم ان الحرام لا- يمكن ان يقع مصداقاً للواجب كما هو الحال في بقيه موارد التعارض بالعموم من وجه، مثل ما إذا فرض قيام الدليل على وجوب إكرام العالم، و فرض قيامه أيضاً على حرمة إكرام الفاسق، فتقع المعارضه بينهما في مورد الاجتماع، و هو العالم الفاسق حيث ان مقتضى إطلاق الدليل الأول وجوب إكرامه و مقتضى إطلاق الدليل الثانى حرمة إكرامه، فعندئذ لو قدمنا دليل الحرمة على دليل الوجوب في مورد الاجتماع، لخرج مورد الاجتماع- و هو إكرام العالم الفاسق عن كونه مصداقاً للواجب واقعاً، سواء أ كان المكلف عالماً بالحرمة أو بموضوعها أم كان جاهلاً- بها كذلك عن قصور أو تقصير، ضروره ان الواقع لا- يتغير بواسطه جهل المكلف به و الاعتقاد بخلافه لما ذكرناه غير مره من ان فعلية الأحكام في الواقع تابعه لفعلية موضوعاتها، و لا دخل لعلم المكلف بها و جهله. و هذا واضح.

و كذا الحال فيما نحن فيه، فانه بناء على تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب في مورد الاجتماع كالصلاه في الدار المغصوبه- مثلاً- فالمجمع متمحض عندئذ في الحرمة و المبعوضيه بحسب الواقع، و لا يعقل حينئذ ان يكون مصداقاً

للمأمور به و الواجب، و ان فرض ان المكلف جاهل بحرمة جهلا عن قصور، غايه الأمر ان جهله بها كذلك يوجب كونه معذوراً و غير مستحق للعقاب على ارتكاب الحرام فى الواقع، هذا بناء على وجهه نظرنا من ان هذه المسأله على القول بالامتناع تدخل فى كبرى باب التعارض، فتجرى عليه أحكامه.

و لكن يمكن لنا المناقشه فيه على وجهه نظره (قده) أيضاً، ببيان ان قصد الملاك انما يكون مقرباً فيما إذا لم يكن مزاحماً بشىء، و لا سيما إذا كان أقوى منه، كما هو المفروض فى المقام و اما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أى أثر، و لا يكون قصده مقرباً، بناء على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام للجهات الواقعيه لا للجهات الواصله و بما ان فى مفروض الكلام ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة فى مورد الاجتماع فلا يكون صالحاً للتقرب به.

و على هذا فلا- يمكن الحكم بصحة العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول أى القول بالامتناع، لا من ناحيه الأمر و انطباق المأمور به بما هو على المأتى به فى الخارج، و لا من ناحيه الملاك لفرض انه مزاحم بما هو أقوى منه.

و اما النقطة الثالثه فيردها ان العقل يرى التفاوت بين هذا الفرد و بقية الافراد من ناحيه ان هذا الفرد بما انه ليس مصداقاً للطبيعه المأمور بها بما هى و لا- تنطبق تلك الطبيعه عليه، فلا يمكن إحراز انه واف بغرض الطبيعه المأمور بها، ضروره ان طريق إحراز وفائه بغرضها منحصر بانطباقها عليه و مع عدم الانطباق لا طريق لنا إلى ذلك أصلاً، لوضوح ان عدم الانطباق كما يمكن ان يكون من ناحيه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن ان يكون من ناحيه عدم المقتضى له. و من الطبيعى ان العقل على هذا لا يحكم بحصول الامتثال بإتيان المجمع و سقوط الأمر.

و اما النقطة الرابعه فيرد عليها ان الأحكام الشرعيه بناء على وجهه نظر

العدليه تابعه لجهات المصالح و المفسد الواقعيه و هي مقتضيه لجعلها على نحو القضايا الحقيقيه، و اما فعليه تلك الأحكام فهي تابعه لفعليه موضوعاتها فى الخارج، و لا دخل لعلم المكلفين و جهلهم بها لا فى مرحله الجعل و لا فى مرحله الفعليه أصلاً.

و على هذا فلا- معنى لما أفاده(قده) من التراحم بين الجهات فى مقام فعليه الأحكام بان يكون المؤثر فى الحكم فعلاً هو الجبهه الواصله دون غيرها ضروره ان لازم ذلك هو دخل علم المكلف فى فعليه الأحكام، و هذا غير معقول، لاستلزامه التصويب و انقلاب الواقع، فان لازمه هو ان المكلف إذا كان عالماً بحرمة المجمع فى مورد الاجتماع و انه مشتمل على مفسده، فالحرمة فعليه، و لا- أثر للوجوب عندئذ أصلاً، و إذا كان جاهلاً- بحرمة عن قصور و عالماً بوجوبه و انه مشتمل على مصلحه، فالوجوب فعلى، و لا- أثر للحرمة، و هذا معنى دخل علم المكلف فى فعليه الأحكام. و عليه فلا- محاله يلزم التصويب و انقلاب الواقع و من الواضح جدا ان ذلك مما لم يلتزم به أحد حتى هو(قده) كيف فان لازم ذلك هو خروج المقام عن محل النزاع ضروره انه فى هذا الحال لا حرمة واقعاً ليقع الكلام فى انها تجتمع مع الوجوب فى مورد الاجتماع أم لا.

و بكلمه أخرى ان الأمر فى الأحكام العقليه العمليه كالحسن و القبح و ان كان كما ذكر من انها تابعه للجهات الواصله، فلا يتصف الشىء بالحسن أو القبح العقلى فى الواقع، و انما يتصف به فيما إذا علم المكلف بجبهه محسنه أو مقبحه له.

و السر فى ذلك هو انه لا واقع لحكم العقل بالحسن و القبح ما عدا إدراكه استحقاق الفاعل الذم على فعل و المدح على آخر. و من المعلوم ان استحقاق الفاعل المدح أو الذم على صدور فعل منه انما يكون فى فرض التفاته إلى الجبهه المحسنه أو المقبحه له، و الا فلا يعقل اتصافه بذلك.

و لكن الأمر فى الأحكام الشرعيه ليس كذلك، ضروره انها تابعه للجهات الواقعيه فى مقام الجعل بلا دخل لعلم المكلف و جهله فى ذلك المقام أصلاً.

و فى مقام الفعلية تابعه لفعله موضوعها و تحققه فى الخارج، و لا دخل لعلم المكلف بالحكم بفعليته أصلاً، كما انه لا يضر بها جهله، فلو كانت الأحكام الواقعيه تابعه للجهات الواصله للزم التصويب و انقلاب الواقع لا محاله، فعندئذ يخرج المقام عن محل النزاع، فانه على هذا ليس فى مورد الاجتماع حكمان ليتكلم فى جواز اجتماعهما فيه و عدم جوازه، بل حكم واحد فحسب، فان المكلف إذا كان جاهلاً- بالحرمة جهلاً- عن قصور فلا- حرمة فى مورد الاجتماع واقعاً، بل هو متمحض فى الوجوب، و ان كان العكس فبالعكس، كما هو واضح. و لكنك عرفت فساد هذا المبني، و ان المؤثر فى الأحكام انما هو الجهات الواقعيه لا غيرها و عليه فمناط الحرمة فى مورد الاجتماع بما انه كان أقوى، كما هو المفروض فلا محاله يكون هو المؤثر، و لا أثر لمناط الوجوب عندئذ أصلاً، سواء أ كان المكلف عالماً بالحرمة أم كان جاهلاً بها عن تقصير أو قصور. فعلى جميع التقادير لا يكون المجمع واجباً اما على التقدير الأول و الثانى فواضح كما اعترف هو (قده) بذلك و اما على التقدير الثالث فلان الجهل لا يوجب انقلاب الواقع، فالواقع باق على ما كان عليه، و ان ملاك الوجوب بما انه مزاحم بما هو أقوى منه فلا أثر له.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) فى هذه النقطه لا يرجع إلى معنى محصل على وجهه نظره (قده) فى باب الاجتماع فضلاً عن وجهه نظرنا فيه.

و اما النقطه الخامسه فقد ظهر فسادها مما تقدم من بيان ملاك باب الاجتماع و ملاك باب التعارض و ملاك باب التزاحم. فلا حاجه إلى الإعادة.

كما انه قد تبين على هدى ما ذكرناه ان ما نسب (قده) إلى المشهور من الحكم بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه على القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة

على جانب الوجوب فى صورته الجهل بالحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور لا- يمكن تصديقه بوجه، و ذلك لأن حكمهم بصحة الصلاة فى مورد الاجتماع مبنى على القول بالجواز و تعدد المجمع و لم يعلم من حالهم أنهم حكموا بالصحة حتى على القول بالامتناع و وحده المجمع بل المعلوم منهم عكس ذلك يعنى أنهم على هذا القول حكموا بالبطلان دون الصحة.

هذا تمام الكلام فى الجاهل.

و اما الكلام فى الناسى للحكم أو الموضوع فيقع فى مقامين:

الأول- فيما إذا كان نسيانه مستندا إلى سوء اختياره بان يكون المكلف مقصراً فى ذلك.

الثانى- فيما لا يكون مستنداً إلى اختياره بل هو قاصر فى ذلك و معذور فيه.

اما الكلام فى المقام الأول فالظاهر بطلان عبادته و فسادها، و ذلك كما إذا فرض ان المكلف غضب ثوباً أو داراً ثم نسى و صلى فى ذلك الثوب أو الدار، ففى هذا الحال و ان لم يمكن توجيه التكليف بالحرمة إليه، لاستحاله تكليف الناسى فى حال نسيانه، الا ان ملاك الحرمة باق و هو مبغوضيه هذا التصرف باعتبار انه منته بالآخره إلى اختياره، فاذن لا مانع من الحكم باستحقاقه للعقاب من ناحيه باعتبار انه منته إلى الاختيار. و فساد عبادته من ناحيه أخرى باعتبار ان هذا التصرف مبغوض للمولى، فلا يمكن التقرب به، و هذا واضح.

و اما الكلام فى المقام الثانى فالظاهر بل المقطوع به ان عبادته صحيحه، و ذلك لفرض ان النسيان رافع للحرمة واقعاً، فلا يكون المجمع فى هذا الحال محرماً كذلك، و لا مبغوضاً لفرض ان نسيانه كان عن قصور، لا عن تقصير.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المجمع إذا كان جائزاً واقعاً فلا مانع من شمول إطلاق دليل الأمر له، ضروره ان المانع من شموله لهذا الفرد هو دليل



الحرمة و تقديمه على دليل الوجوب و بذلك يقيد إطلاق دليله، فإذا فرض سقوط دليله واقعاً، كما في المقام فلا مانع من شمول إطلاقه له أصلاً.

و بتعبير آخر قد ذكرنا ان المعتبر في صحة العباده امر ان أحدهما ان يقصد القربه و الآخر ان يكون الفعل في نفسه قابلاً للتقرب به، و المفروض ان كلا الأمرين في المقام موجود.

اما الأول فلفرض ان المكلف قصد القربه و اما الثانى فلفرض ان الفعل في نفسه سائغ واقعاً، و معه لا مانع من التقرب به بإتيانه بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه، لفرض انها تشمله بعد سقوط دليل المقيدها واقعاً، و هذا ظاهر.

و من هنا حكمنا بصحة الوضوء في الماء المغصوب نسياناً إذا كان عن قصور و ذلك لفرض ان التصرف فيه جائز واقعاً، و معه لا مانع من شمول إطلاق دليل وجوب الوضوء له.

فالتبعية ان ما نسب إلى المشهور من صحة الصلاة في الدار المغصوبه في حال نسيان الحكم أو الموضوع إذا كان عن قصور متين جداً و لا مناص عنه. و لكن ما نسب إليهم من صحة الصلاة فيها في حال الجهل فقد عرفت انه غير تام.

لحد الآن قد تبين أن ما أفاده (قده) في هذه المقدمه من الثمره لا يمكن إتمامه بدليل، بل لا يتقرب صدوره من مثله (قده).

و بعد ذلك نقول انه (قده) (المحقق صاحب الكفايه) (قده) قد اختار في المسأله القول بالامتناع، و رتب ذلك القول على بيان مقدمات:

الأولى - ما لفظه: انه لا -ريب في ان الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان، و ان لم يكن بينهما مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه و المعانده بين وجوداتها الإنشائية

قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة انه بنفسه محال. فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

ملخص هذه المقدمه هو ان المضاده والمعانده بين الأحكام الخمسه انما هي في مرتبه فعليتها و بلوغ تلك الأحكام حد البعث و الزجر الحقيقيين، فلا- مضاده بينها في مرتبه الإنشاء فضلاً عن مرتبه الاقتضاء، واستحاله الجمع بين اثنين منها في هذه المرتبه في شىء واحد في زمان من باب استحاله اجتماع الضدين، فلذا لا تختص بمذهب دون آخر، بل هو محال مطلقاً حتى على مذهب الأشعري المجوز للتكليف بالمحال، فان هذا في نفسه محال.

الثانيه- ما نصه: «انه لا شبهه في ان متعلق الأحكام هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله، و لا ما هو اسمه، و هو واضح، و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً و اختراعه ذهنياً لما كان بحذائه شىء خارجاً، و يكون خارج المحمول كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و الحرية و المغصوبيه إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات، ضروره ان البعث ليس نحوه و الزجر لا يكون عنه، و انما يؤخذ في متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها، و الإشاره إليها بمقدار الغرض منها و الحاجه إليها، لا بما هو هو و بنفسه و على استقلاله و حياله».

مرد هذه المقدمه إلى ان الأحكام الشرعيه لم تتعلق بالأسماء و الألفاظ، و لا- بالعناوين الانتزاعيه التي لا مطابق لها في الخارج أصلاً، و انما تتعلق تلك الأحكام بأفعال المكلفين الصادره عنهم خارجاً، ضروره ان الغرض سواء أ كان مصلحه أو مفسده أم كان غيرهما لا يترتب على الأسماء و الألفاظ المجرده، و لا على العناوين الانتزاعيه التي لا واقع موضوعي لها و انما يترتب على تلك الأفعال فحسب، و هذا ظاهر.

الثالثة- ما لفظه: «انه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون، و لا تنظم به وحدته، فان المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد و تصدق على الفارد العذى لا كثره فيه من جهه، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهه مغايره لجهته أصلا، كالواجب تبارك و تعالى فهو على بساطته و وحدته و أحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه له الأسماء الحسنى و الأمثال العليا، لكنها بأجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد، عباراتنا شتى و حسنك واحد و كل إلى ذاك الجمال يشير».

ملخص هذه المقدمه هو ان تعدد العنوان بشتى أنواعه و اشكاله لا يوجب تعدد المعنون فى الخارج، ضروره انه لا مانع من انطباق عناوين متعدده على معنون واحد خارجا أصلا، و لا يوجب تعدده أبدا كانطباق عنوان الأب و الابن و الأخ و الزوج و العالم و القادر و ما شاكل ذلك على شخص واحد و ذات فارده كزيد-مثلا- بل تنطبق على ذات واحده بسيطه من تمام الجهات كذاته تعالى شأنه، فان مفاهيم الصفات العليا الذاتيه كالعالم و القادر و نحوهما و الصفات الفعلية كالخالق و الرازق و المتكلم و المرید و ما شاكل ذلك تنطبق على ذاته الأحديه، مع انها بسيطه فى غايه البساطه. نعم تلك الذات البسيطه باعتبار انكشاف الأشياء لديها عالم، و باعتبار قدرتها على التكوين و الإيجاد قادر، و باعتبار خلقها الأشياء خالق، و باعتبار رزقها العالم رازق.. و هكذا، فالاختلاف و التعدد انما هو فى الإضافه لا فى الذات، كما هو واضح، و كيف كان فتعدد العنوان لا يستدعى تعدد المعنون بحسب الوجود الخارجى.

الرابعه- ما هذا نصه: «انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهيه واحده و حقيقه فارده لا يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهيه، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهيه و حقيقه

كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي و فرده، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهيه و ذاتاً لا محاله فالمجتمع و ان تصادقا عليه متعلقا الأمر و النهى، إلا- انه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهيه و ذاتاً، و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهيه. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج و عدم تعدده، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له. و ان مثل الحركة في دار من أى مقوله كانت لا- يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاه أو لا كانت تلك الدار مغصوبه أو لا».

و لناخذ بتوضيح هذه المقدمه بما يلي: قد يتخيل في المقام كما عن الفصول ان القول بالامتناع و الجواز في مسألتنا هذه يرتكز ان على القول بأصالة الوجود و أصالة الماهيه، ببيان انه لا- شبهه في ان ماهيه الصلاه غير ماهيه الغصب، فهما ماهيتان متباينتان يستحيل اتحادهما في الخارج و دخولهما تحت ماهيه أخرى، و على هذا فان قلنا بأصالة الماهيه في تلك المسألة، فبما ان مناط تأصلها و تحصلها نفسها في الخارج لا وجودها، لأن الفرض انه لا واقع موضوعي له و لا مطابق له في الخارج و المطابق فيه انما هو للماهيه، فلا محاله يكون متعلق النهى غير متعلق الأمر تحصلا، ضروره استحاله اتحاد الماهيتين المتحصلتين خارجا و دخولهما تحت ماهيه ثالثه، فاذا لا- مناص من القول بالجواز. و اما ان قلنا بأصالة الوجود في تلك المسألة، فبما ان اتحاد الماهيتين في الوجود الخارجى بمكان من الوضوح كاتحاد الماهيه الجنسيه مع الماهيه الفصليه، فلا- مناص من القول بالامتناع، و ذلك لأن ماهيه الصلاه و ان كانت مغايره لماهيه الغصب بما هما ماهيتان، الا انهما متحدتان في الخارج و توجدان بوجود فارد. و من المعلوم ان وجودا واحدا لا يعقل ان يكون

و ان شئت فقل ان المحقق صاحب الفصول(قده)قد ابتنى القول بالامتناع فى المسأله على القول بأصاله الوجود باعتبار ان الوجود فى مورد الاجتماع واحد و القول بالجواز على القول بأصاله الماهيه باعتبار ان الماهيه فى مورد الاجتماع متعدده.

و لكن هذا الخيال خاطئ جدا و لا- واقع موضوعى له أصلا،و ذلك لأن ماهيه الصلاه و ماهيه الغصب ليستا من الماهيات المتأصله المقوليه،لتدخل محل النزاع فى تلك المسأله أعنى مسأله أصاله الوجود و أصاله الماهيه،بل هما من الماهيات الانتزاعيه و العناوين الاعتباريه التى لا- مطابق لها فى الخارج ما عدا منشأ انتزاعها سواء فيه القول بأصاله الوجود أو الماهيه،فاذن لا يجرى فيهما النزاع فى تلك المسأله.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد عرفت انه لا مانع من انطباق عناوين متعدده على معنون واحد وجودا و ماهيه.و من ناحيه ثلثه ان محل النزاع فى تلك المسأله انما هو فى الماهيات المتأصله المقوليه.و من ناحيه رابعه انه لا يعقل ان يكون لوجود واحد ماهيتان حقيقتان أو حدان كذلك،بداهه ان لوجود واحد ماهيه واحده أو حد كذلك،و هذا واضح.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى ان مسألتنا هذه أجنيه عن تلك المسأله بالكلية و لا تبتنى عليها أصلا،و ذلك لأن المجمع إذا كان له وجود واحد فلا- محاله يكون له ماهيه واحده أو حد كذلك،و لا- يعقل ان تكون له ماهيتان حقيقتان أو حدان كذلك،سواء فيه القول بأصاله الوجود أو أصاله الماهيه و لا فرق بينهما من هذه الناحيه أبدا،ضروره ان الوجود الواحد لا يعقل ان يكون وجوداً لماهيتين متباينتين،كيف فانه ان كان وجودا لهذه الماهيه،فلا يمكن ان يكون لتلك و بالعكس.

و اما إذا فرض ان للمجمع فى مورد الاجتماع وجودين فلا محاله تكون له

ماهيتان، بدهه ان لكل وجود ماهيه واحده، فلا- يعقل ان تكون الماهيه الواحده ماهيه لوجودين. و عليه فلا مناص من القول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر. و من الواضح انه لا فرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود في تلك المسأله و أصاله الماهيه فيها.

فالتتيجه ان المفروض في المسأله بما ان المطابق في مورد الاجتماع واحد، سواء أ كان ذلك المطابق مطابقاً للماهيه بالذات و للوجود بالعرض، بناء على أصاله الماهيه أم كان بالعكس، بناء على أصاله الوجود، فلا- يعقل فيه اجتماع الأمر و النهي و هذا واضح.

و من هنا يظهر فساد ما ذكر في الفصول أيضاً من ابتناء القول بالجواز و الامتناع على تعدد وجود الجنس و الفصل و عدمه، بدعوى ان مورد الأمر إذا كان الماهيه الجنسيه، و مورد النهي الماهيه الفصليه، فان كانت الماهيتان متحدتين في الخارج و موجودتين بوجود واحد، فلا مناص من القول بالامتناع، و ان كانا متعددين فيه بحسب الوجود فلا مناص من القول بالجواز.

وجه الظهور ما عرفت آنفاً من ان ماهيه الصلاه و ماهيه الغصب ليستا من الماهيات الحقيقيه المقوليه، لتكون إحداهما جنساً و الأخرى فصلاً، بل هما من المفاهيم الانتزاعيه التي لا- مطابق لها في الخارج أصلاً ليقال انهما موجودتان فيه بوجود واحد أو بوجودين.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان ماهيه الصلاه و ماهيه الغصب من الماهيات الحقيقيه المقوليه، الا ان من الواضح جدا ان ماهيه الصلاه ليست جنساً و ماهيه الغصب ليست فصلاً مقوما لها، ضروره ان الماهيه الفصليه لا تنفك عن الماهيه الجنسيه، فان نسبتها إليها نسبه الصوره إلى الماده. و من المعلوم استحاله انفكاك الصوره عن الماده، مع ان الغصب ينفك عن الصلاه بكثير، بحيث ان نسبه ماده

اجتماعهما إلى مادة افتراقهما نسبة الواحد إلى الألف. و عليه فكيف يكون الغضب فصلا و الصلاة جنساً له، كما ان توهم كون الحركة في مورد الاجتماع بما هي حركة جنساً و الصلاتيه و الغصبيه فصلان لها واضح الفساد و ذلك لاستحاله ان يكون لشيء واحد فصلان مقومان، فان فعليه الشيء انما هي بفصله و صورته.

و من الواضح انه لا يعقل ان يكون لشيء واحد صورتان. على انك عرفت ان مفهوم الصلاة و الغضب من المفاهيم الانتزاعيه. و من الطبيعي ان المفهوم الانتزاعي لا يصلح ان يكون فصلا، كيف فان فعليه الشيء و وجوده انما هي بفصله، و المفروض ان الأمر الانتزاعي لا وجود له في الخارج، و معه لا يعقل كونه فصلا.

فالتتيجه هي انه لا أصل لابتناء القول بالجواز و الامتناع في هذه المسأله على كون التركيب بين الجنس و الفصل هل هو اتحادي أو انضمامي؟ ضروره انه لا صلح لإحدى المسألتين بالأخرى أبدا. على انه لا إشكال في كون التركيب بينهما اتحاديا.

نعم قد يقال ان الأمر لو تعلق بالجنس في مقام و النهي تعلق بالفصل بيتنى القول بالجواز و الامتناع على كون التركيب بينهما اتحاديا أو انضمامياً، فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع، لاستحاله اجتماع الوجوب و الحرمة في شيء واحد، و على الثاني فلا مانع من القول بالجواز، لفرض ان متعلق الأمر عندئذ غير متعلق النهي و ان كانا متلازمين في مورد الاجتماع بحسب الوجود الخارجى و يحتمل ان يكون غرض المحقق صاحب الفصول (قده) أيضاً ذلك، لا ان غرضه هو ان الأمر في خصوص الصلاة و الغضب كذلك، و كيف كان فهذا أيضاً غير تام، و ذلك لأن المسأله على هذا الشكل تدخل في كبرى مسأله المطلق و المقيد، فيجرى عليهما أحكامهما من حمل المطلق على المقيد، هذا مضافاً إلى ان الجنس

و الفصل متحدان فى الخارج و موجودان بوجود واحد،فلا يعقل ان يكونا موجودين بوجودين فيه.

و بعد ذلك نقول ان النتيجة على ضوء هذه هى انه لا- مناص من القول بالامتناع،لفرض ان الأحكام متضاده فلا يمكن اجتماع اثنين منها فى شىء واحد بمقتضى المقدمه الأولى و لفرض ان المجمع فى مورد الاجتماع واحد وجودا و ماهيه بمقتضى المقدمه الثانيه و الثالثه و الرابعه.

ثم ذكر انه قد يتوهم ان محذور اجتماع الضدين فى شىء واحد يرتفع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع دون الافراد،بيبان ان الطبائع من حيث هى هى التى ليست الا- ذاتها و ذاتياتها و ان كانت غير قابله لأمن تتعلق بها الأحكام الشرعيه الا انها مقيده بالوجود الخارجى-على نحو كان القيد و هو الوجود خارجا و التقيد به داخلا-قابله لأن تتعلق بها الأحكام،و على هذا فلا يكون متعلقا الأمر و النهى متحدين أصلا،لا فى مقام تعلق الأمر و النهى،و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

اما فى المقام الأول فلتعدد متعلقهما بما هما متعلقان و ان كانا متحدين فى الوجود،الا انك عرفت ان الوجود قيد خارج عن المتعلق،و التقيد به داخل و اما فى المقام الثانى فلسقوط أحدهما بالإطاعه و الآخر بالعصيان،اذن فلا اجتماع بين الحكمين فى واحد.

و لكن هذا التوهم خاطئ و ذلك لما سبق من ان مورد الحكم انما هو فعل المكلف بواقعه و حقيقته الصادره منه،لا بعنوانه العارض عليه.و قد عرفت ان الفعل فى مورد الاجتماع واحد وجودا و ماهيه،و ان تعدد العنوان لا يوجب تعدده،و المفروض ان الصلاه و الغصب ليستا من الماهيات الحقيقيه المقوليه،لتكونا متعلقتين للأمر و النهى،بل هما من المفاهيم الانتزاعيه التى



لا- مطابق لها في الخارج، و انما تؤخذ في متعلقات الأحكام بما هي حاكميات و إشارات إلى ما هو المتعلق في الواقع، لا بما هي على حياها و استقلالها. هذا تمام ما أفاده (قده) في وجه القول بالامتناع، و لعله أحسن ما قيل في المقام.

و لناخذ بالنقد على بعض تلك المقدمات و بذلك تبطل النتيجة التي أخذها (قده) من هذه المقدمات، و هي القول بالامتناع مطلقاً. بيان ذلك:

اما المقدمه الأولى فقد ذكرنا غير مره ان حديث تضاد الأحكام بعضها مع بعضها الآخر في نفسها و ان كان امرا معروفا بين الأصحاب قديماً و حديثاً، إلا- انه مما لا أصل له، و ذلك لما حققناه من ان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه فلا واقع لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار. و من الواضح جدا انه لا مضاده بين نفس اعتباري الوجوب و الحرمة ذاتاً، بداهه انه لا تنافى بين نفس اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و بين اعتباره محروميه المكلف عنه بالذات، مع قطع النظر عن مبدئهما و منتهاهما، فان الاعتبار خفيف المئونه، فلا مانع من اعتبار وجوب شيء و حرمة معاً.

و الوجه في ذلك هو ان المضاده انما تكون طارئه على الموجودات التكوينية الخارجيه كالبياض و السواد و الحركة و السكون و ما شاكل ذلك و من صفاتها. و اما الأمور الاعتباريه فالمفروض انه لا واقع لها ما عدا اعتبار المعبر، ليكون بعضها مضاداً مع بعضها الآخر.

نعم المضاده بين الأحكام من ناحيتين:

الأولى- من جهه المبدأ أعني اشتمال الفعل على المحبوبيه و المبعوضيه.

الثانيه- من جهه المنتهى أعني مرحله الامتثال و الإطاعه.

اما من ناحيه المبدأ فلان الوجوب و الحرمة بناء على وجهه نظر مذهب

العدليه كاشفان عن المحبوبيه و المبعوضيه فى متعلقه. و عليه فلا- يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، و ذلك لاستحاله ان يكون شىء واحد محبوباً و مبعوضاً معاً، فمن هذه الناحيه لا يمكن اجتماعهما فى شىء واحد و فى زمان فارد لا بالذات و الحقيقه.

فالتتيجه ان المضاده بين الوجوب و الحرمة انما هى بالعرض و المجاز، فانها فى الحقيقه بين المحبوبيه و المبعوضيه و المصلحه الملزمه و المفسده كذلك، كما هو واضح.

و اما من ناحيه المنتهى فلأن اجتماعهما فى شىء واحد يستلزم التكليف بالمحال و بغير المقدور، لفرض ان المكلف فى هذا الحال غير قادر على امتثال كليهما معاً.

و اما ما ذكره (قده) من ان المضاده بين الأحكام الشرعيه انما هى فى مرتبه فعليتها و بلوغها حد البعث و الزجر مبنى على نقطه واحده، و هى ان تكون الأحكام من قبيل ال-اعراض الخارجيه، فكما ان المضاده بين ال-اعراض انما كانت فى مرتبه فعليتها و وجودها فى الخارج، لوضوح انه لا- مضاده بين السواد و البياض قبل فعليتهما و وجودهما فيه.. و هكذا، فكذلك المضاده بين الأحكام الشرعيه انما تكون فى مرتبه فعليتها و وجوداتها فى الخارج فلا- مضاده بين الوجوب و الحرمة قبل وجودهما فيه و بلوغهما حد البعث و الزجر.

و لكن تلك النقطه خاطئه جداً، و ذلك لأن الأحكام الشرعيه ليست من سنخ الاعراض الخارجيه، لتكون المضاده بينها فى مرتبه فعليتها و وجوداتها فى الخارج، لما ذكرناه من ان المضاده صفة عارضه على الموجودات الخارجيه، فلا- مضاده بينها قبل وجوداتها، بل هى من الأمور الاعتباريه التى ليس لها واقع موضوعى. و قد تقدم انه لا مضاده بينها بالذات و الحقيقه و المضاده بينها اما من ناحيه المبدأ أو من ناحيه المنتهى. اما من ناحيه المبدأ فالمضاده بينها انما هى فى مرتبه جعلها، فلا يمكن جعل الوجوب و الحرمة على شىء واحد. و من الواضح

ان المضاده فى هذه المرتبه لا- تتوقف على فعليتها و بلوغهما حد البعث و الزجر ضروره ان المضاده بين نفس الجعلين، فلا يمكن تحقق كليهما معاً. و اما من ناحيه المنتهى فالمضاده بينها و ان كانت فى مرتبه فعليتها، الا انها بالعرض و المجاز فانها ناشئه عن عدم قدره المكلف على الجمع بينها فى مقام الامتثال و إلا فلا مضاده بينها أصلاً.

و على الجملة فجعل الوجوب و الحرمة لشيء واحد وجوداً و ماهيه مستحيل على جميع المذاهب و الآراء، بداهه ان استحاله اجتماع الضدين فى شيء واحد لا تختص بوجهه نظر دون آخر، و لا تتوقف استحاله ذلك على فعليتها أبداً و هذا ظاهر.

فما أفاده(قده) من ان التضاد بين الأحكام انما هو فى مرتبه فعليتها دون مرتبه الإنشاء لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً كما لا يخفى.

و اما المقدمه الثانيه فالامر كما أفاده(قده) من ان الأحكام لا تتعلق بالعناوين الانتزاعيه التى لا مطابق لها فى الخارج بحيالها و استقلالها. نعم تؤخذ تلك العناوين فى متعلقات الأحكام لا- بما هى هى، بل بما هى معرفه و مشيره إلى ما هو المتعلق فى الواقع، كما انها لا تتعلق بالأسماء و الألفاظ كذلك، و انما تتعلق بطبيعى الأفعال الصادره عن المكلفين فى الخارج.

و اما المقدمه الرابعه فالامر أيضاً كما أفاده(قده) و الوجه فيه ما تقدم من استحاله ان يكون لشيء واحد ماهيتان فى عرض واحد أو حد ان كذلك. نعم يمكن ان يكون له ماهيات طولاً باعتبار أجناسه العاليه و المتوسطه و القريبه و لكن لا يمكن ان يكون له ماهيتان نوعيتان عرضاً، فان لازم ذلك هو ان يكون شيء واحد متفصلاً بفصلين يكون كل منهما مقوماً له، و من الواضح استحاله ذلك كاستحاله دخول شيء تحت مقولتين من المقولات العشره، ضروره ان

المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات و الحقيقه، فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقوله واحده، كما انه يستحيل ان يكون شىء واحد مندرجا تحت مقولتين منها. فالنتيجه قد أصبحت لحد الآن انه كما يستحيل صدق المقولتين على شىء واحد كذلك يستحيل تفصل شىء واحد بفصلين و لو كانا من مقوله واحده.

و اما المقدمه الثالثه (و هي ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون) فغير تامه، و ذلك لأن هذه الكبرى لا تصدق إلا على نحو الموجه الجزئيه، و معها لا تنتج النتيجه المزبوره و هي القول بالامتناع، لفرض انه (قده) لم يبرهن ان المعنون واحد فى جميع موارد الاجتماع، و غايه ما برهن ان تعدد العنوان لا يقتضى تعدد المعنون. و من المعلوم ان عدم الاقتضاء أعم من ان يكون واحدا أو متعدداً، فاذن لا بد من ملاحظه المجمع فى مورد الاجتماع فى نفسه، و مجرد تعدد العنوان، كما لا يكشف عن تعدد المعنون فيه، كذلك لا يكشف عن وحدته، فلا أثر له بالإضافه إلى تعدده و وحدته أصلاً. و من هنا استشكل شيخنا الأستاذ (قده) بأنها لا تتم على إطلاقها، و ذلك لأن العناوين المنطقيين على شىء فى الخارج ان كانا من العناوين الانتزاعيه و المفاهيم الاعتباريه التى تنتزع من الجهات التعليليه و لا واقع موضوعى لها، فمن الواضح ان تعددها لا يوجب تعدد المعنون أبداً. و من هنا قال (قده) انا قد ذكرنا فى بحث المشتق ان صدق كل عنوان اشتقاقى على ذات معلول لقيام المبدأ بها بنحو من أنحاء القيام.

و على هذا الضوء فلا محاله تكون جهه الصدق و الانطباق فى صدق العناوين الاشتقاقيه على ذات واحده و انطباق تلك العناوين عليها تعليليه لا تقييده إذ المفروض ان المعنون واحد و لا تعدد فيه أصلاً لا وجوداً و لا ماهيه، و التعدد انما هو فى الاعراض القائمه بذلك الموجود الواحد التى توجب انتزاع تلك العناوين فى الخارج فصدق كل عنوان معلول لعرض قائم به - مثلاً - صدق عنوان العالم عليه معلول

لقيام العلم به، وصدق عنوان العادل عليه معلول لقيام العدل به، وصدق عنوان الشجاع معلول لقيام الشجاعه.. و هكذا. و عليه فيكون صدق كل من هذه العناوين على هذا الشخص الواحد معلولا لعله غير ما هو عله لصدق الآخر، كما هو واضح.

فالتتيجه هي ان الجهات في صدق العناوين الاشتقاقية بما انها جهات تعليليه فتعددتها لا يوجب تعدد المعنونات الخارج. و من هنا يكون التركيب بين العناوين الاشتقاقيين كالأبيض و الحلو و المصلى و العاصب و ما شا كلهما في مورد الاجتماع اتحاديا، لفرض ان المعنون واحد وجودا و ماهيه، و التعدد انما يكون في العرضيين القائمين به.

و اما إذا كانا العناوانان من العناوين الذاتيه كالعلم و الشجاعه و القدره و ما شابه ذلك، فمن الطبيعي ان تعددها يوجب تعدد المعنونات في الخارج، ضروره ان الجهات فيها تقييده، فلا يعقل اتحاد العناوين منها خارجا، و لا يمكن ان يكون التركيب بينهما اتحاديا، بداهه ان التركيب الاتحادي انما يعقل بين جزءين يكون أحدهما قوه محضه و الآخر فعلية كذلك كالماده و الصوره، و اما بين الاتحاد امرين فعليين فلا يعقل، لو ضوح ان كل فعلية تأتي عن فعلية أخرى.

و على هذا الضوء فلا محاله تكون جهه الصدق في صدق كل من تلك المبادئ جهه تقييده. و من الواضح ان الجهه التقييده توجب تعدد المعنونات خارجا-مثلا- ما ينطبق عليه عنوان العلم غير ما ينطبق عليه عنوان العدل في الخارج، لاستحاله اتحادهما فيه، غايه الأمر انهما يكونان متلازمين في الوجود في مورد الاجتماع.

و الوجه في ذلك هو ان المبدأ المأخوذ بشرط لا بما انه ماهيه واحده و حقيقه فاردته فلا محاله يكون محفوظا بتمام ماهيته أينما سرى و تحقق، ضروره ان الصلاه

الموجوده فى الدار المغصوبه متحده فى الماهيه و الحقيقه مع الصلاه الموجوده فى غيرها، و كذا البياض الموجود فى الثلج مثلاً فى المكان المغصوب متحد فى الماهيه و الحقيقه مع البياض الموجود فى العاج أو نحوه، و كذا الحال فى بقيه المبادئ منها الغصب، فانه ماهيه واحده أينما سرى و تحقق أى سواء أ تحقق فى ضمن الصلاه أم فى ضمن فعل آخر.

و على هذا الأصل فلا محاله يكون التركيب بينهما أى بين الصلاه و الغصب مثلاً فى مورد الاجتماع انضمامياً، نظير التركيب بين الهولى و الصوره، و يستحيل اتحادهما فى الخارج، ليكون التركيب بينهما اتحادياً، لما عرفت من استحاله التركيب الحقيقى بين امرين فعليين.

و بكلمه أخرى ان الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى و هى مقوله الأين. و من المعلوم ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بتمام الذات و الحقيقه فيستحيل اندراج مقولتين منها تحت مقوله، فإذا كانت الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى يستحيل اتحادهما فى الوجود الخارجى و اندراجهما تحت مقوله ثالثه.

و قد يتخيل فى المقام انهما يصدقان على حركه واحده شخصيه، و تلك الحركه الواحده مصداق للصلاه و الغصب معاً. و على هذا فيكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع اتحادياً.

و لكن هذا الخيال خاطئ جداً، و الوجه فيه هو ان ذلك يستلزم تفصل الجنس الواحد أعنى الحركه بفصلين فى عرض واحد و هو محال، ضروره انه لا يمكن كون الحركه فيها جنساً لهما و ما به اشتراكهما، و إلا لزم ذلك المحذور.

أضف إلى ذلك ان الاعراض بسائط خارجيه، فما به الاشتراك فى كل مقوله منها عين ما به الامتياز فى تلك المقوله. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان

الحركة ليست مقولة برأسها في قبال تلك المقولات، بداهه ان نسبه الحركة إلى المقولات التي تقبل الحركة نسبه الهيولى إلى الصور، فكما ان الهيولى لا توجد في الخارج إلا في ضمن صورته، فكذلك لا توجد الحركة إلا في ضمن مقوله. و من الواضح جدا ان الحركة في ايه مقوله تحققت فهي عين تلك المقوله، وليست امرا زائداً عليها، سواء أ كانت في مقوله الجوهر على القول بالحركة الجوهرية أم كانت في مقوله الكم أو الكيف أو نحو ذلك، ضروره ان الحركة في مقوله الجوهر ليست شيئاً زائداً عليها، بل هي عينها و حقيقتها، وكذا الحركة في الكم و الكيف و الأين و الوضع، فانها لا تزيد على وجودها، بل هي عينها خارجا.

و على هذا الضوء فالحركة الموجوده في ضمن الصلاه لا- محاله تكون مباينه للحركة الموجوده في ضمن الغضب، لفرض ان الصلاه من مقوله و الغضب من مقوله أخرى. و عليه ففرض كون الحركة الواحده مصداقا لهما معا يستلزم اتحاد المقولتين المتباينتين في الوجود، و هو محال. فاذن لا- وجه لدعوى ان الحركة الموجوده في الدار المغصوبه كما هي محققه لعنوان الغضب، كذلك هي معروضه للصلاه فيها، فلا تستلزم وحده الحركة فيها اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت مقوله ثالثه، و ذلك لما عرفت آنفاً من ان الحركة ليست مقوله برأسها، بل هي توجد في ضمن المقولات و تكون عينها خارجا. و عليه فوحدتها في مورد الاجتماع و كونها كذلك مصداقا لهما لا محاله تستلزم اتحاد المقولتين، كما هو واضح.

و بكلمه أخرى ان جهه الصدق في العناوين الاشتقاقية بما انها جهه تعليليه فلا يوجب تعددها تعدد المعنون في الخارج، و جهه الصدق في المبادئ بما انها جهه تقييدية، فلا محاله تعددها يوجب تعدد المعنون فيه. بيان ذلك:

اما في الأولى فلاين معروض المبادئ و موضوعها في الخارج يختلف وجودا و ماهيه باختلاف الموارد، فكما ان وحده العرض نوعا لا تقتضى وحده معروضه

كذلك، فالبياض يعرض للثلج و العاج و غيرهما، كذلك تعدد العرض لا يقتضى تعدد معروضه، فيمكن قيام أعراض متعدده بمعرض شخصى واحد-مثلا- الذات التى يقوم بها المبدأ فى مورد اجتماع الحلاوه و البياض كالسكر ذات، و فى مورد الافتراق من ناحيه الحلاوه ذات أخرى كالديس المغايره للأولى، و فى مورد الافتراق من ناحيه البياض ذات ثالته كالعاج.. و هكذا.

و على الجملة فالمعروض لا يتعدد بتعدد المبادئ القائم به، و لذا يكون واحدا فى مورد اجتماع الحلاوه و البياض، و لا يتعدد بتعدددهما.

و على هذا الضوء فالمجمع للعنوانين الاشتقائيين بينهما عموم من وجه لا محاله يكون واحدا كالمجمع لعنوانى الحلو و الأبيض و المصلى و الغاصب و المتحرك و الساكن و العالم و العادل و ما شاكل ذلك لفرض ان المعنون فى مورد الاجتماع واحد و التعدد انما هو فى العرض القائم به. و قد عرفت ان تعدد العرض لا يوجب تعدد المعروض.

و اما فى الثانيه فلوضوح ان كل مبدأ من مبادئ الاشتقاق مباين لمبدأ آخر منها وجودا و ماهيه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه من الطبيعى ان ذلك المبدأ بتمام ذاته و ذاتياته محفوظ فى جميع موارد تحققه و سريانه، ضروره ان الحلاوه الموجوده فى محل الاجتماع متحدته فى الماهيه مع الحلاوه الموجوده فى محل الافتراق، بداهه ان جهه صدق طبيعى الحلاوه على حصه منه الموجوده فى محل الافتراق ليست مغايره لجهه صدقه على حصه منه الموجوده فى محل الاجتماع، بل هى واحده و هى ان هذه الحصه كتلك عين الطبيعى فى الخارج، لفرض ان وجوده فيه عين وجود افراده و حصه، و صدقه على جميع افراده بملاك واحد و بجهه فارده من دون فرق فى ذلك بين فرد منه الموجود فى محل الافتراق و الفرد منه الموجود فى محل الاجتماع، و هذا واضح. و كذا الصلاه الموجوده فى المكان المغصوب متحدته فى الماهيه مع الصلاه الموجوده فى المكان المباح و الغصب الموجود



فى ضمن الصلاه متحد فى الماهيه مع الغضب الموجود فى ضمن فعل آخر..و هكذا لوضوح ان الحقيقه الواحده لا تختلف فى الصدق باختلاف وجوداتها و مواردھا كما هو ظاهر.

و على هذا يترتب ان التركيب بين الصلاه و الغضب أو البياض و الحلاوه فى مورد اجتماعهما انضمامى، نظير التركيب بين الهيولى و الصوره، لفرض ان الصلاه الموجوده فى محل الاجتماع بعينھا هى الصلاه الموجوده فى محل الافتراق، و كذا الحال فى الغضب. و عليه فلا- يعقل ان تتحد الصلاه مع الغضب، و إلا- لزم ان لا- تكون الصلاه الموجوده فى محل الاجتماع فردا لطبيعته الصلاه، و كذا الغضب الموجود فيه ليس فردا لطبيعته و هذا خلف.

نعم يفترق التركيب الانضمامى بين العرضين عن التركيب الانضمامى بين الهيولى و الصوره من ناحيه ان نسبه الهيولى إلى الصوره نسبه القوه إلى الفعل فان الهيولى قوه محضه و الصوره فعلية محضه، و هذا بخلاف نسبه العرض إلى معروضه، فانها نسبه الشخص إلى المتشخص، لا نسبه القوه إلى الفعل، لفرض ان كل من العرض و معروضه فعلى فى الخارج و موجود فيه، غايه الأمر انه يتشخص بتشخص معروضه-مثلا-الصلاه كما تشخص بوقوعھا فى غير الدار المغصوبه كذلك تشخص بوقوعھا فيها، و كذا الغضب كما يتشخص فى ضمن غير الصلاه قد يتشخص فى ضمنھا.

فالنتيجه قد أصبحت من جميع ما ذكرناه ان التركيب بين عنوانين اشتقائين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه فى مورد الاجتماع تركيب اتحادى بمعنى ان معروضهما فى الخارج واحد و ماهيه، و ان كان منشأ انتزاعهما متعدداً فيه باعتبار انه لا يمكن انتزاع مفهومين متباينين من شىء واحد. و اما التركيب بين المبدأين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه فى مورد الاجتماع تركيب انضمامى

لا- محاله، بداهه استحاله انتزاع مفهومين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه من موجود واحد بوجه واحده، و إلا- لكانا متساويين، فان ملاك التساوى هو ان يكون صدق كل منهما على افراده متحدا مع صدق الآخر على افراده فى ملاك الصدق و جهته، وهذا بخلاف المفهومين تكون النسبه بينهما عموماً من وجه، فان جهه الصدق فى كل منهما مغاير لجهه الصدق فى الآخر.

و على الجملة فالمفهوم ان لا- يخلو ان من ان تكون جهه الصدق فى كل منهما على جميع افراده واحده، أو ان تكون متعدده، و على الفرض الثانى فاما ان كل ما يصدق عليه أحدهما مندرج فى الآخر و من مصاديقه و افراده، و اما ان لا يكون كذلك، و على الأول لا محاله تكون النسبه بينهما التساوى، لفرض انه يستحيل صدق أحدهما على شىء بدون صدق الآخر عليه، و على الثانى تكون النسبه بينهما العموم و الخصوص المطلق، لفرض عدم ماده الافتراق من جانب أحدهما.

و على الثالث العموم و الخصوص من وجه، لفرض وجود ماده الافتراق من كلا الجانبين معاً.

و من هنا يظهر انه لا تعقل النسبه بالعموم من وجه بين جوهرين، بداهه استحاله اتحادهما فى الخارج و اندراجهما تحت حقيقه واحده، و هذا واضح.

و من ضوء هذا البيان قد اتضح ان القول بالجواز فى المسأله يرتكز على ان تكون الجهتان تقييديتين فى مورد الاجتماع، و المفروض انهما كذلك. و عليه فلا- محاله يكون مصداق المأمور به غير المنهى عنه، غايه الأمر انهما متلازمان وجوداً فى الخارج. و قد مر فى غير مورد ان الصحيح هو عدم سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر خصوصاً إذا كان التلازم بينهما اتفاقياً، كما فى المقام كما ان القول بالامتناع فيها يرتكز على ان تكون الجهتان تعليليتين فانه على هذا لا محاله يكون المجمع واحداً وجوداً و ماهيه، و معه يستحيل ان يكون مصداقاً للمأمور به

و المنهى عنه معاً.

و لأجل ذلك أشكل (قده) على المحقق صاحب الكفايه بأن القول بالامتناع فى المسأله يبنى على ان تكون الجهتان فى مورد الاجتماع تعليلتين بأن يكون صدق كل منهما معلولاً لجهه خاصه قائمه بالمجمع، ليكون التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً، و لكن عرفت ان الجهتين فى محل الكلام تقيديتان. و على هذا فلا مناص من القول بالجواز.

ثم ان المراد من التقييد فى المقام غير التقييد فى باب المطلق و المقيد حيث ان التقييد هناك بمعنى تضيق دائره المطلق و عدم سريان الحكم المتعلق به إلى جميع افراده، و اما التقييد فى المقام بمعنى التوسعه فى متعلق الحكم و اندراجه تحت ماهيتين، ضروره ان معنى كون الجهه فى مورد الاجتماع تقييده هو انها توجب تعدد المجمع فيه و اندراجه تحت الماهيتين. فنتيجه التقييد فى كل من المقامين على عكس نتيجه التقييد فى المقام الآخر، و كيف كان فالجهتان بما انهما فى مورد الكلام تقيديتان، فلا بد من الالتزام بجواز الاجتماع بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم. ثم قال (قده) و العجب منه انه لم يتعرض لهذه الجهه فى كلامه فى المقام أصلاً لا نفيًا و لا إثباتاً.

و نتيجه ما أفاده (قده) لحد الآن هي انه لا بد من القول بالجواز فى المسأله فان لازم كون جهه الصدق فى صدق كل من الأمور به و المنهى عنه فى مورد الاجتماع تقييده هو تعدد المجمع وجوداً و ماهيه، و معه لا مانع من اجتماع الأمر و النهى، و لا يلزم منه اجتماع الضدين أصلاً. و قد برهن على كون الجهه فيهما تقييده بأن ماهيه واحده لا تختلف باختلاف وجوداتها و افرادها فى الخارج، فان صدقها على جميعها بملاك واحد، من دون فرق بين الفرد الموجود فى مورد الاجتماع و الفرد الموجود فى مورد الافتراق، كما عرفت.

ص: ٢٥٨

عده نقاط فيما أفاده(قده):

الأولى-ان جهه الصدق فى صدق العناوين الاشتقاقية جهه تعليليه،ولأجل ذلك لا مانع من انطباق عناوين منها على معنون واحد وجودا و ماهيه فلا يقتضى تعددها تعدده أصلا.نعم تعددها مقتضى لتعدد الاعراض القائم به،لفرض ان كلا من هذه العناوين منتزع من قيام عرض من تلك الاعراض به.

الثانيه-ان جهه الصدق فى صدق المبادئ جهه تقييده ضروره استحاله صدق مبدأ على مبدأ آخر و اتحادهما فى الخارج.و عليه فلا- محاله يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامياً،لفرض ان تعددهما يقتضى تعدد المجمع فى الخارج،و معه لا يمكن فرض اتحادهما فيه أبدا.

الثالثه-ان محل الكلام فى هذه المسأله فى الجواز و الامتناع انما هو فيما إذا كان متعلق الأمر و النهى من المبادئ و كانت النسبه بينهما عموماً من وجه لا- من المفاهيم الاشتقاقية،لفرض ان المجمع لعناوين منها فى مورد الاجتماع واحد من ناحيه ان جهه الصدق فيهما تعليليه،و إذا كان المجمع واحدا وجوداً و ماهيه فلا يمكن القول بالجواز فيه حتى من القائل به،فانه انما يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجودا و ماهيه لا مطلقاً،كما هو واضح.

الرابعه-ان محل النزاع فى مبادئ المشتقات انما يكون فيما إذا كانت تلك المبادئ من سنخ الأفعال الاختياريه،لا فيما إذا كانت من سنخ الصفات الجسمانيه أو النفسانيه،لفرض ان محل الكلام فى اجتماع متعلقى الأمر و النهى فى مورد واحد.و من المعلوم انهما لا يمكن ان يتعلقا إلا بالأفعال الاختياريه.

الخامسه-ان ماهيات المبادئ المأخوذه بشرط لا لا تختلف باختلاف الموارد ففى مورد الاجتماع و الافتراق ماهيه واحده،كما عرفت.و هذا بخلاف ماهيه معروضها،فانها تختلف فى الخارج بمعنى ان وحده ماهيه العرض نوعاً

ص: ٢٥٩

لا تستلزم وحده ماهيه المعروض كذلك، كما ان تعددها لا يستلزم تعددها.

و من هنا يكون التركيب بين العرضيين فى مورد الاجتماع انضمامياً. نظير التركيب بين الهيولى و الصوره، و ان كان التركيب بين العنوانين الاشتقائيين اتحادياً.

السادسه-ان ملاك التساوى بين المفهومين هو ان صدق كل منهما على افراده بمناط واحد و وجهه فارده و ملاك العموم من وجه بينهما هو ان صدق كل منهما على افراده بمناطين و جهتين لا معانده بينهما، و إلا فهما ملاك التباين، كما لا يخفى، و ملاك العموم المطلق هو ان كل ما يصدق عليه أحدهما يكون داخلاً تحت المفهوم الآخر. و من ذلك يتبين انه لا يمكن ان تكون النسبه بين جوهرين عموماً من وجه، لتباينهما فى الخارج و عدم إمكان صدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر السابعه-ان الجبهه التقيديه فى المقام على عكس الجبهه التقيديه فى باب المطلق و المقيده، حيث انها فى المقام توجب توسعه المجمع و دخوله تحت الماهيتين و هناك توجب تضيق المطلق و اختصاص الحكم بحصه خاصه منه دون أخرى كما هو واضح.

الثامنه-انه لا يمكن ان يكون التركيب بين الصلاه و الغصب اتحادياً ضروره ان الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى. و هى مقوله الأين. و من المعلوم ان المقولات متباينات بالذات، فلا يمكن اتحاد اثنتين منها فى الوجود، و على هذا فيستحيل صدق كليهما على حركه واحده فى مورد الاجتماع، و إلا لزم تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد و هو محال، مضافاً إلى ما ذكرناه من ان الحركه فى كل مقوله من المقولات عين تلك المقوله خارجاً، و ليست جنساً لها، لفرض ان الاعراض بسائط خارجيه و ان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

و لتأخذ بالمناقشه فى بعض هذه النقاط:

اما النقطه الأولى فهى فى غايه الصحه و المتانه، و ذلك ضروره ان جبهه

الصدق فى العناوين الاشتقاقىه على ذواتها لا- محاله جهه تعليليه، بداهه انه لا يمكن تعقل النسبه بالعموم من وجه بين عناوين منها إلا إذا كانت الذات فى مورد الاجتماع واحده، وإلا فليست النسبه بينهما كذلك كما هو واضح.

اما النقطه الثانيه فيرد عليها ان نظريته (قده) فى تلك النقطه انما تتم فى الماهيات المتأصله و المقولات الحقيقيه، فان المبادئ إذا كانت من تلك المقولات يستحيل اتحاد اثنين منها فى الخارج و صدق أحدهما على الآخر، ضروره استحاله اتحاد مقولتين خارجاً و صدق إحداهما على الأخرى، من دون فرق فى ذلك بين ان تكونا عرضيين أو جوهرين أو إحداهما جوهراً و الأخرى عرضاً. و السر فيه ما عرفت غير مره من ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات و الحقيقه و ليس فوقها جنس آخر، لتكون تلك المقولات داخله فيه.

و على هذا الضوء فكما انه لا- يمكن صدق مقوله الجوهر على مقوله العرض فكذلك، لا يمكن صدق كل من أقسامهما على الآخر بعين هذا الملاك، فلا تصدق النفس على العقل، و الصوره على الماده، و الكم على الكيف، و الأين على الوضع.. و هكذا.

و من هذا البيان قد تبين حال المبادئ المتأصله كالبياض و العلم و الشجاعه و الحلاوه و الكرم و ما شاكل ذلك، فان هذه المبادئ و أمثالها بما انها مبادئ متأصله و ماهيات حقيقيه مقوليه فلا- محاله تعددها يستلزم تعدد المعنونات و المطابق فى الخارج، لما عرفت الآن من استحاله اتحاد ماهيه متأصله مع ماهيه متأصله أخرى خارجاً، فلا يمكن اتحاد الحلاوه مع البياض و العلم مع الشجاعه.. و هكذا و عليه فالتركيب الحقيقى بين اثنين منها غير معقول، لاستلزام ذلك اندراج مقولتين متباينتين تحت مقوله واحده و هو محال.

فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان التركيب بين متعلقى الأمر و النهى

فى مورد الاجتماع تركيب انضمامى لا غيره انما يتم فيما إذا كان متعلقيهما من المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه، حيث قد عرفت ان التركيب الحقيقى بين تلك المبادئ غير معقول.

و ان شئت فقل ان تعدد العنوان فى مورد الاجتماع انما يقتضى تعدد المعنون فيه بحسب الخارج إذا كان من العناوين المتأصله و الماهيات المقوليه، ضروره انه على هذا لا بد من الالتزام بتعددده و كون التركيب انضمامياً. و اما إذا لم يكن من هذه العناوين أو كان أحد العناوين منها دون الآخر، ففى مثل ذلك لا يستدعى تعدد العنوان تعدد المعنون و المطابق فى الخارج أصلاً، بل لا بد عندئذ من ملاحظه ان المطابق لهما فى مورد الاجتماع و التصادق واحد أو متعدد، فان كان واحداً فلا مناص من القول بالامتناع، و ان كان متعدداً فلا مناص من القول بالجواز، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم.

و على الجملة فالعنوانان فى مورد الاجتماع إذا كانا متأصلين فلا محاله يقتضيان تعدد المجمع فيه وجود أو ماهيه، فاذن يتعين القول بالجواز. و اما إذا كانا انتزاعيين أو كان أحدهما انتزاعياً و الآخر متأصلاً فلا يقتضيان تعدد المجمع أبداً بل لا بد وقتئذ من تحقيق نقطه واحده، و هى ملاحظه ان منشأ انتزاعهما على الفرض الأول (و هو ما إذا كان كلا العناوين انتزاعياً) هل هو واحد فى الخارج وجوداً و ماهيه أو متعدد فيه كذلك، و منشأ انتزاع العنوان الانتزاعى على الفرض الثانى (و هو ما إذا كان أحدهما انتزاعياً) هل هو متحد مع العنوان الذاتى خارجاً بأن يكونا موجودين بوجود واحد أو غير متحد معه بأن يكون منشأ انتزاعه مابيناً للعنوان الذاتى وجوداً و ماهيه. فعلى الأول بما ان المطابق لهما واحد فى مورد الاجتماع و التصادق فلا بد من القول بالاستحاله و الامتناع فى المقام و على الثانى بما انه متعدد فيه فلا مانع من القول بالجواز أصلاً.

و بكلمه واضحه ان العنواين المتصادقين فى مورد لا يخلوان من ان يكونا من العناوين الذاتيه و المقولات الحقيقيه، و ان يكون أحدهما من العناوين الذاتيه و الآخر من العناوين الانتزاعيه، و ان يكون كلاهما من العناوين الانتزاعيه و لا رابع فى البين، فالنتيجه ان الصور فى المقام ثلاثه:

الأولى- (و هى ما إذا كان كلاهما من العناوين المتأصله) قد تقدم آنفاً ان تعدد العنوان المقولى فى مورد لا محاله يوجب تعدد المعنون و المطابق فيه، بدهه انه كما يستحيل اتحاد مقوله مع مقوله أخرى و اندراجهما تحت مقوله ثالثه، كذلك يستحيل اتحاد نوع من مقوله مع نوع آخر من هذه المقوله، أو فرد من هذه المقوله مع فرد آخر منها.. و هكذا، و ذلك لما برهن فى محله من انه لا بد فى المركب الحقيقى من ان تكون له جهه وحده حقيقيه، لوضوح انه لو لا تلك الجهه لكان التركيب اعتبارياً. و من الواضح جدا ان جهه الوحده الحقيقيه لا تكون إلا إذا كان أحد جزئى المركب بالقوه و الآخر بالفعل، ليكونا موجودين بوجود واحد، و اما إذا كان كلاهما بنحو الفعلية و التحصل فيستحيل ان تكون بينهما جهه وحده حقيقيه، ضروره ان كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر انه لا يمكن اتحاد فردين من مقوله واحده فضلاً عن مقولتين. أضف إلى ذلك ما ذكرناه من ان المقولات أجناس عاليات فلا يمكن ان يكون فوقها جنس آخر.

الثانيه- (و هى ما إذا كان أحد العناوين من العناوين المتأصله و الآخر من العناوين الانتزاعيه) قد تقدم على صفه الإجمال ان تعدد العنوان كذلك لا يقتضى تعدد المعنون و المطابق فى الخارج، بل لا بد من ملاحظه ان العنوان الانتزاعى هل ينتزع من مرتبه ذات العنوان المتأصل فى الخارج أو من شىء آخر مباين له وجوداً، بمعنى ان منشأ انتزاعه مباين للعنوان الذاتى خارجاً.



فعلى الأول لا- محاله يكون التركيب بينهما اتحاديا فى مورد الاجتماع بمعنى ان المجمع فيه واحد وجودا و ماهيه، غايه الأمر يكون صدق أحدهما عليه ذاتياً و الآخر عرضياً.

و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

أحدهما- ما إذا فرض ان شرب الماء بما هو مأمور به، و فى هذا الفرض لو شرب أحد الماء المغصوب فلا محاله ينطبق عليه عنوانان أحدهما العنوان الذاتى و هو الشرب، و الآخر العنوان الانتزاعى و هو الغصب، لما سيجىء إن شاء الله تعالى من ان الغصب ليس من إحدى المقولات التسع العرضيه، بل هو عنوان انتزاعى منتزع من التصرف فى مال الغير. و من هنا أمكن انطباقه على الماهيات المتعدده المقوليه، و فى المقام بما انه منتزع من نفس العنوان الذاتى فى مورد الاجتماع و هو شرب هذا الماء، لا من شىء آخر مباين له وجوداً فلا- محاله يتحد معه خارجاً، و يكون المطابق لهما واحداً وجودا و ماهيه. و عليه فلا مناص من القول بالامتناع، بداهه استحاله ان يكون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً.

فما أفاده (قده) من استحاله اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر لا يتم فى هذا المثال و ما شاكله. نعم انما يتم فى المبادئ المتأصله كما سبق.

و ثانيهما التوضؤ بماء الغير بدون اذنه، فانه مجمع للعنوان الذاتى و الانتزاعى معاً، اما العنوان الذاتى فهو عبارته عن نفس التوضؤ الذى له واقع موضوعى فى الخارج و ينطبق عليه انطباق الطبيعى على افراده و الكلى على مصاديقه، و اما العنوان الانتزاعى فهو عبارته عن الغصب الذى لا واقع له ما عدا منشأ انتزاعه.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه منتزع من نفس هذا العنوان الذاتى فى الخارج و هو التوضؤ بهذا الماء.

فالنتيجه على ضوءهما هي ان العنواين في المقام منطبقان على شىء واحد وجودا و ماهيه.و عليه فلا مناص من القول بالامتناع.و على الجملة فالنسبه بين هذين العنواين و ان كانت بالعموم من وجه،و ان لكل منهما ماهيه مستقله في مورد الافتراق،إلا انهما متحدان في مورد الاجتماع باعتبار ان منشأ انتزاع العنوان الانتزاعى هو نفس العنوان الذاتى فى الخارج،ولا واقع له ما عداه و الأصل فى جميع ذلك هو ما أشرنا إليه من ان المبدأ إذا كان من العناوين الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها ما عدا منشأ انتزاعها أمكن انطباقه على المقولات المتعدده،لفرض انه تابع لمنشأ انتزاعه،فان كان منشأ انتزاعه من مقوله الأين فينطبق عليه،و ان كان من مقوله أخرى فكذلك..و هكذا،كما هو الحال فى الغصب،فانه قد ينطبق على مقوله الأين و هى الكون فى الأرض المغصوبه،وقد ينطبق على مقوله أخرى غيرها كلبس مال الغير أو أكله أو شربه مع انه لا يلزم من ذلك اتحاد المقولتين أو تفصل الجنس الواحد بفصلين فى عرض واحد أصلا،لاختصاص ذلك بما إذا كان المبدأ أن كلاهما من المبادئ المتأصله المقوليه،لا فيما إذا كان أحدهما متأصلا و الآخر منتزعا.

فالنتيجه قد أصبحت مما ذكرناه انه لا يمكن فى مثل هذين المثالين ان يكون العنوان الانتزاعى متعلقاً للنهى-مثلا-و العنوان الذاتى الذى هو منشأ انتزاعه متعلقاً للأمر.

و على الثانى(و هو ما كان منشأ انتزاع العنوان العرضى مغايرا للعنوان الذاتى فى الوجود)فالتركيب عندئذ فى مورد الاجتماع لا محاله يكون انضمامياً لفرض عدم اتحاد ما تعلق به الأمر مع ما تعلق به النهى،و يكون مصداق أحدهما فى الخارج غير مصداق الآخر وجودا و ماهيه،غايه الأمر انهما متلازمان فى الوجود فى مورد الاجتماع.وقد تقدم غير مره ان الصحيح هو عدم سرايه حكم أحد

المتلازمين إلى الملازم الآخر. و عليه فلا- مناص من القول بالجواز. و مثاله التكلم فى الدار المغصوبه إذا فرض انه مأمور به، فان التكلم و ان كان عنوانا متأصلا لفرض انه من مقوله الكيف المسموع. إلا انه ليس منشأ لانتزاع عنوان الغصب خارجا ضروره انه ليس تصرفا فى الدار، ليكون مصداقا له و منشأ لانتزاعه، بل المنشأ له انما هو الكون فيها الذى هو من مقوله الأين. و من الواضح انه مغاير للتكلم بحسب الوجود الخارجى، لفرض انه من مقوله و التكلم من مقوله أخرى و المفروض استحاله اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت حقيقه واحده. و على هذا فلا- مانع من ان يكون العنوان الذاتى متعلقاً للأمر و العنوان الانتزاعى متعلقاً للنهى أصلا، لفرض ان منشأ العنوان الانتزاعى مغاير مع العنوان الذاتى فى الخارج وجود أو ماهيه و معه لا يلزم من اجتماعهما فى مورد كون شىء واحد مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً.

و من هذا القبيل الأكل فى الأرض المغصوبه فانه ليس تصرفا فيها بنظر العرف ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب، بل الغصب منتزع من امر آخر مغاير له وجودا و هو الكون فيها، فلا يلزم من فرض تعلق الأمر بالأكل اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد.

الثالثه- (و هى ما إذا كان كلا- العنوانين من الماهيات الانتزاعيه) أيضا لا- بد من ملاحظه ان العنوانين المتصادقين فى مورد الاجتماع هل ينتزعان من موجود واحد فى الخارج بمعنى ان ذلك الموجود الواحد باعتبار منشأ لانتزاع أحدهما و باعتبار آخر منشأ لانتزاع الآخر أو ينتزع كل منهما من موجود مباين لما ينتزع منه الآخر، فعلى الأول لا محاله يكون التركيب بينهما اتحاديا لفرض ان منشأ انتزاعهما واحد فى الخارج وجودا و ماهيه من ناحيه، و عدم تعلق الحكم العنوان الانتزاعى بما هو من ناحيه أخرى. و عليه فلا مناص من القول بالامتناع

ضروره استحاله ان يكون شىء واحد مصداقاً للمأمر به و المنهى عنه معاً و محبوباً و مبغوضاً. و على الثانى فلا محاله يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامياً، و ذلك لاستحاله التركيب الحقيقى بين الموجودين المتباينين سواء أ كانا من مقوله واحده أم من مقولتين.

و بتعبير آخر ان العنوانين إذا كان كلاهما انتزاعياً فلا يخلوان من ان يكونا منتزعين من شىء واحد فى الخارج باعتبارين مختلفين، أو ان يكون كل منهما منتزعا من شىء.

اما الصورة الأولى فلا بد من الالتزام باستحاله الاجتماع فيه، و ذلك لأن متعلق الأمر و النهى فى الحقيقه انما هو منشأ انتزاعهما، و المفروض انه واحد وجوداً و ماهيه لا- العنوانان المتصادقان عليه، لفرض ان العنوان الانتزاعى لا يخرج عن أفق النفس إلى ما فى الخارج، ليكون صالحاً لأن يتعلق به الأمر أو النهى.

و لتوضيح ذلك نأخذ مثالا و هو الإفطار فى نهار شهر رمضان بمال الغير فانه مجمع لعنوانين أعنى عنوانى الغصب و الإفطار و مصداق لهما معاً، ضروره ان هذا الفعل الواحد وجوداً و ماهيه و هو الأكل كما يكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب باعتبار تعلقه بمال الغير بدون اذنه، كذلك يكون منشأ لانتزاع عنوان الإفطار فى نهار شهر رمضان باعتبار وقوعه فيه، فانتزاع كل من هذين العنوانين من ذلك الفعل الواحد معلول لجهه خاصه مغايره لجهه أخرى. و من الواضح جدا ان لزوم كون انتزاعهما من شىء واحد و صدقهما عليه بجهتين لا ينافى كون المصداق الخارجى واحدا ذاتاً و وجوداً.

و الوجه فى ذلك ظاهر و هو ان النسبه بالعموم من وجه لا يمكن ان تتحقق إلا بين عنوانين انتزاعيين الذين هما من قبيل خارج المحمول أو بين عنوان انتزاعى

و عنوان مقولى، بداهه انه لا- مانع من صدق عنوانين انتزاعيين على موجود واحد فى الخارج، و كذا لا- مانع من صدق عنوان عرضى على ما يصدق عليه العنوان الذاتى. و من هنا يستحيل تحقق النسبه بالعموم من وجه بين جوهريين و عرضيين و جوهر و عرض، و ذلك لوضوح ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بالذات و الحقيقه، فلا يمكن اتحاد مقولتين منها خارجا و عليه فلا يمكن ان يكون شىء واحد مصداقا للجوهر و العرض معاً، ضروره ان ما يكون مصداقا للجوهر يستحيل ان يكون مصداقا للعرض و بالعكس، كما ان ما يكون مصداقا للكم-مثلا- يستحيل ان يكون مصداقا للكيف.. و هكذا، بل الأمر كذلك بالإضافة إلى أنواع هذه المقولات و افرادها، فلا يمكن اتحاد نوع من مقوله مع نوع آخر من هذه المقوله، فان الأنواع و ان كانت مشتركه فى الجنس، إلا- انها متباينات من ناحيه الفصل، لفرض ان نوعيه الأنواع بواسطه الفصل، فلو فرض اتحاد نوع مع نوع آخر للزم تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد، و هو محال بداهه ان فعلية الشىء بفصله، فانه المقوم و المحصل له، أو انه منتزع من حده الحقيقى. و من المعلوم انه لا يعقل ان يكون لشىء واحد وجودان و محصلان فى الخارج، أو حدان، كما هو واضح. و كذا لا يمكن اتحاد فرد من مقوله مع فرد آخر منها، لما تقدم من استحاله التركيب الحقيقى بين امرين فعليين فى الخارج، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، و بما انهما فعليان و موجودان فيه فلا يعقل التركيب الحقيقى بينهما.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان النسبه بالعموم من وجه لا تعقل بين جوهريين و عرضيين و جوهر و عرض.

الثانى- ان النسبه بالعموم من وجه انما تعقل بين عنوانين عرضيين و عنوان

عرضى و عنوان ذاتى مقولى. و عليه فلا مانع من انطباق عنوان الغصب و الإفطار على شىء واحد فى مورد الاجتماع، فعندئذ لو تعلق الأمر بأحدهما كالإفطار -مثلاً- و النهى بالآخر كالغصب، فلا محاله تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع لاستحاله ان يكون شىء واحد مأموراً به و المنهى عنه معاً.

و اما الصورة الثانيه و هى ما إذا كان منشأ انتزاع كل منهما مغايراً لمنشأ انتزاع الآخر فلا مانع من القول بالجواز، لفرض ان التركيب بينهما فى مورد الاجتماع انضمامى، فيكون مصداق المأمور به غير مصداق المنهى عنه، و معه لا مناص من القول به بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من متعلقه إلى مقارناته الوجوديه.

و مثال ذلك الإفطار فى المكان المغصوب بمال مباح أو مملوك له، فان عنوان الإفطار هنا منتزع من شىء و عنوان الغصب من شىء آخر مباين له. حيث ان الأول منتزع من الأكل الموجود فى الخارج، و المفروض انه ليس تصرفاً فى مال الغير، ليكون منشأ لانتزاع عنوان الغصب و مصداقاً له، و الثانى منتزع من الكون فى هذا المكان، فانه مصداق للتصرف فى مال الغير و منشأ لانتزاعه.

و عليه فلا يلزم من اجتماع هذين العنوانين فى مورد لزوم كون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً، لفرض ان المأمور به غير المنهى عنه بحسب الوجود الخارجى، فلا يعقل كون التركيب بينهما اتحادياً، غايه الأمر ان وجوده فى هذا المورد ملازم لوجود المنهى عنه. و قد عرفت غير مره ان الحكم لا يسرى من الملازم إلى الملازم الآخر، و عليه فلا مانع من القول بالجواز فى مثل هذا المثال أصلاً.

نعم عنوان الغاصب و المفطر منطبقان على شخص واحد فى مورد الاجتماع إلا انهما أجنبيان عن محل الكلام رأساً فمحل الكلام فى عنوانى الغصب و الإفطار

و المفروض انهما لا ينطبقان على شىء واحد هنا، كما عرفت.

إلى هنا قد تبين انه ليس لنا ضابط كلى للقول بالامتناع و لا- للقول بالجواز فى المسأله أصلاً، بل لا بد من ملاحظه العنواين المتعلقين للأمر و النهى فى مورد الاجتماع، فان كانا من المبادئ المتأصله و المقولات الحقيقيه فقد عرفت ان تعدد تلك المبادئ يستلزم تعدد المعنون و المطابق فى الخارج لا محاله، ضروره استحاله اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت مقوله أخرى أو تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد.

و اما إذا كان أحدهما عنواناً انتزاعياً و الآخر مقولياً فلا بد من النظر فى ان العنوان الانتزاعى هل ينتزع من مطابق العنوان الذاتى أو من شىء آخر مبين له. و ليس لذلك ضابط كلى، فان كان منتزعا من مطابق العنوان الذاتى فلا محاله يكون المجمع فى مورد الاجتماع واحداً، و معه لا مناص من القول بالامتناع و ان كان منتزعا من شىء آخر كان المجمع متعدداً، و معه لا مناص من القول بالجواز. و اما إذا كان كلاهما معاً انتزاعياً فائضاً لا بد من النظر إلى انهما منتزعا من شىء واحد فى الخارج وجوداً و ماهية أو من شيئين كذلك، فعلى الأول لا بد من القول بالامتناع، و على الثانى من القول بالجواز.

و من ضوء هذا البيان يظهر ما فى نظريه كل من شيخنا الأستاذ و المحقق صاحب الكفايه (قدهما) حيث ذهب الأول إلى القول بالجواز مطلقاً و الثانى إلى القول بالامتناع كذلك.

اما نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) فلما سبق آنفاً من ان العنواين إذا كانا من المبادئ المتأصله و المقولات الواقعيه يستحيل اتحادهما فى الخارج و انطباقهما على موجود واحد فلا محاله تعدد مثل هذا العنوان يستلزم تعدد المعنون، و اما إذا كان أحدهما انتزاعياً و الآخر مقولياً أو كان كلاهما انتزاعياً

فيختلف الحال باختلاف الموارد والمقامات، ففي بعض الموارد والمقامات يكون المعنون لهما واحداً وفي بعضها الآخر يكون متعدداً. فلا ضابط لذلك أصلاً فتعدد العنوان في هذه الموارد لا يقتضى تعدد المعنون ولا يقتضى وحدته، فيمكن أن يكون واحداً، ويمكن أن يكون متعدداً.

فما أفاده (قده) من أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون ولا ينتلم به وحدته لا كليه لهذه الكبرى أبداً. كما تقدم بشكل واضح.

نعم إن لتلك الكبرى كليه في العناوين الاشتقاقية خاصة، فإن تعدد تلك العناوين لا يستلزم تعدد المعنون أصلاً، والسرف فيه ما عرفت من أن صدق كل منها على معروضه معلول لعله قائمه بمعروضه وخارجه عن ذاته—مثلاً—صدق العالم على شخص معلول لقيام العلم به.

و من الواضح جداً أن العلم خارج عن ذات هذا الشخص ومباين له وجوداً فان وجوده وجود جوهري ووجود العلم وجود عرضي. و من الضروري استحاله اتحاد الجوهر مع العرض خارجاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان تعدد العرض لا يستلزم تعدد معروضه، بداهه ان قيام أعراض متعدده كالعلم والشجاعه والسخاوه و ما شاكل ذلك بذات واحده و معروض فارد من الواضحات الأولويه فلا حاجه إلى إقامه برهان و زياده بيان.

فالتتيجه على ضوئهما هي ان تعدد العناوين الاشتقاقية و المفاهيم الانتزاعية و اجتماعها في مورد لا يوجب تعدد المعنون فيه، بل لا بد ان يكون المعنون واحداً وجوداً و ماهيه في مورد اجتماعهما، و الا—فلا—تعقل النسبه بالعموم من وجه بينهما، كما هو واضح، ضروره ان المعنون لو لم يكن واحداً فيه و كان متعدداً وجوداً و ماهيه لكانت النسبه بينهما التباين، بمعنى ان كل عنوان منها مباين لعنوان آخر منها في الصدق، فلا يجتمعان في مورد واحد.



اما نظريه شيخنا الأستاذ(قده)فقد ذكرنا انها انما تتم فى ناحيه خاصه و هى ما إذا كان العنوانان المتصادقان فى مورد الاجتماع من العناوين المتأصله و الماهيات المقوليه،و اما إذا كان أحدهما انتزاعياً و الآخر مقولياً أو كان كلاهما انتزاعياً فلا تتم أصلاً، كما تقدم.

فما جعله(قده)من الضابط لكون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى فى مورد الاجتماع انضمامياً لا اتحادياً(و هو ما كان العنوانان المنطبقان عليه من المبادئ الاختياريه و بينهما عموم من وجه)لا واقع موضوعى له أصلاً لما تقدم من ان فى كثير من الموارد يكون متعلقا الأمر و النهى من المبادئ الاختياريه،و بينهما عموم من وجه،و مع ذلك يكون مطابقهما فى الخارج واحداً.و قد ذكرنا لذلك عده أمثله منها التوضؤ بالماء المغصوب،فانه مجمع لمبدأين اختياريين بينهما عموم من وجه أعنى بهما التوضؤ و الغصب،و مع ذلك فهما ينطبقان على موجود واحد فى الخارج.و منها شرب الماء المغصوب فيما إذا كان الشرب فى نفسه مأموراً به،فانه مجمع لمبدأين أحدهما الشرب،و الآخر الغصب،و المفروض انهما منطبقان على شىء واحد.و منها غير ذلك كما تقدم.

فما أفاده(قده)من استحاله اتحاد المبادئ بعضها مع بعضها الآخر مناقض بهذه الأمثله و ما شاكلها،فان متعلقى الأمر و النهى فيها مبدأن،و مع ذلك فهما متحدان فى الخارج و منطبقان على شىء واحد وجوداً و ماهيه.

و من هنا التجأ(قده)إلى الالتزام بخروج مثل هذه الأمثله عن محل الكلام بدعوى ان المعنون فى مورد الاجتماع فيها بما انه واحد وجوداً و ماهيه فمع فرض كونه منهيّاً عنه لا يعقل كونه مصداقاً للمأمور به.

و غير خفى ان ما أفاده(قده)من ان شيئاً واحداً إذا كان منهيّاً عنه

يستحيل ان يكون مأمورا به و ان كان في غايه الصحه،الا ان ذلك لا يوجب خروج مثل هذه الأمثله عن محل الكلام،ضروره انه لا- فرق بين الصلاه و الشرب من هذه الناحيه أصلا،و كذا بينهما و بين الوضوء،فكما ان الصلاه و الغصب داخلان في محل النزاع،فكذلك الشرب و الغصب و التوضؤ و الغصب،غايه الأمر ان المطابق في المثالين الأخيرين بما انه واحد في الخارج وجودا و ماهيه،فلا مناص فيه من القول بالامتناع،و اما في الصلاه و الغصب فان كان الأمر أيضاً كذلك فلا مناص من القول به أيضاً،و الا فلا بد من القول بالجواز،فوحده المجمع في مورد الاجتماع توجب القول بالامتناع لا الخروج عن محل الكلام كما لا يخفى.

فالنتيجه هي انه لا- ضابط لكل من القول بالامتناع و القول بالجواز في المسأله أصلا.فما جعله شيخنا الأستاذ و المحقق صاحب الكفايه(قدهما)من الضابط لكل من القولين قد عرفت فساده بشكل واضح و انه لا كليه له أصلا،فان تعدد العنوان كما لا يقتضى تعدد المعنون كذلك لا يقتضى وحدته،فاذن لا أثر لتعدد العنوان،بل لا بد من ملاحظه ان المجمع في مورد الاجتماع واحد أو متعدد.

و من هنا قلنا سابقاً ان مرد البحث في المسأله في الحقيقه إلى البحث عن وحده المجمع في مورد الاجتماع و التصادق و تعدده.و عليه فالحكم بالامتناع أو الجواز في كل مورد منوط بملاحظه ذلك المورد خاصه،فان كان المجمع فيه واحدا يتعين فيه الحكم بالامتناع،و ان كان متعددا يتعين فيه الحكم بالجواز.

و اما النقطة الثالثه فالامر كما أفاده(قده)،و ذلك ضروره ان العناوين الاشتقاقية خارجه عن محل الكلام في المسأله،لما تقدم من ان جهه الصدق فيها على معروضاتها جهه تعليليه،بمعنى ان الموجب لصدق تلك العناوين عليها أمر خارج عنها و مبين لها وجودا،و هذا بخلاف جهه الصدق في صدق المبادئ،فانها

تقييده يعنى ان صدقها على الموجود فى الخارج صدق الطبيعى على فرده و الكلى على مصداقه، كصدق البياض على البياض الموجود فى الخارج و السواد على السواد الموجود فيه.. و هكذا، و ليست جهه الصدق فيها امرا خارجا عنها و مابيناً لها وجوداً، و هذا معنى كون الجبهه تقييده.

و اما العناوين الاشتقاقية فبما ان جهه الصدق فيها تعليليه فلا يمكن توهم اجتماع الأمر و النهى فى مورد اجتماع اثنين من هذه العناوين، لفرض ان الأمر و النهى لم يتعلقا بالجهتين التعليليتين، بل تعلقا بنفس المعروض لهما، و المفروض انه واحد وجودا و ماهيه. و من المعلوم استحاله تعلق الأمر و النهى بشىء واحد حتى على مذهب من يرى جواز التكليف بالمحال كالأشعرى فضلاً عن غيره، لفرض ان نفس هذا التكليف محال. و قد ذكرنا سابقاً ان القائل بالجواز انما يقول به بدعوى ان المجمع متعدد وجودا و ماهيه، و ان ما ينطبق عليه الأمور به غير المنهى عنه خارجا، و اما إذا كان المجمع واحدا كذلك فلا يقول أحد بجواز الاجتماع فيه حتى القائل بالجواز فى المسأله، و بما ان المعروض للعنوانين الاشتقائيين فى مورد الاجتماع واحد وجودا و ماهيه فلا محاله يخرج عن محل البحث فى هذه المسأله، ضروره انه لم يقل أحد بجواز الاجتماع فيه حتى القائلين بالجواز، بل يدخل فى باب المعارضه، و تقع المعارضه بين إطلاق دليل الأمر و إطلاق دليل النهى فلا بد عندئذ من رفع اليد عن إطلاق أحدهما لمرجح ان كان، و إلا فيسقطان معاً.

و من هنا لم نر أحدا من الفقهاء فيما نعلم -ذهب إلى دخول ذلك فى محل البحث فى هذه المسأله، بأن يبنى على جواز اجتماع الأمر و النهى فيه على القول بالجواز فيها، و الوجه فيه ما أشرنا إليه آنفاً من ان القائل بالجواز يدعى تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجودا و ماهيه، و مع وحدته لا يقول بالجواز أصلا و لذا قلنا سابقاً ان مرد البحث فى هذه المسأله إلى البحث عن وحده المجمع فى الواقع

و الحقيقة و تعدده كذلك.

و على الجملة فلا- إشكال فى خروج العناوين الاشتقاقية عن محل البحث و الكلام فان جهة الصدق فيها حيث انها تعليلية فلا محاله يكون المجمع واحدا فى مورد الاجتماع. و من المعلوم استحاله تعلق الأمر و النهى بشىء واحد، سواء فيه القول بالجواز أو الامتناع فى مسألتنا هذه-مثلا- إذا ورد الأمر بإكرام العلماء و ورد النهى عن إكرام الفساق، و فرضنا انطباق هذين العنوانين على شخص واحد كزيد-مثلا- فانه من جهة كونه عالماً يجب إكرامه، و من جهة كونه فاسقاً يحرم أكرمه. و من الظاهر انه لا يمكن ان يكون إكرامه واجباً و حراماً معاً و لا يلتزم به أحد حتى القائل بالجواز فى تلك المسألة أى مسأله الاجتماع بل لا بد من رفع اليد عن أحدهما لمرجح من مرجحات باب التعارض، و مثل هذه المعارضه كثير فى أبواب الفقه، و لم يتوهم أحد دخوله فى هذه المسأله لىبنى على الجواز فيه، بناء على القول بالجواز فيها، و لذا يعامل معه معامله التعارض، سواء أ كان من القائلين بالجواز فيها أم الامتناع، و هذا واضح.

و من هنا يظهر فساد ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) فى الأمر الثالث من ان الظاهر لحقوق تعدد الإضافات بتعدد العناوين، فلو كان تعدد العنوان كافياً مع وحده المعنون فى القول بجواز اجتماع الأمر و النهى، لكان تعدد الإضافات أيضاً كافياً فى ذلك فلا فرق بينهما من هذه الناحيه. و عليه فيكون أكرم العلماء و لا تكرم الفساق من باب الاجتماع، لا من باب التعارض.

وجه الظهور ما عرفت من ان تعدد الإضافات و الجهات التعليلية لا يكفى فى القول بالجواز، مع كون المجمع واحداً، فان القائل بالجواز يدعى تعدده وجوداً و ماهيه و ان ما ينطبق عليه المأمور به غير المنهى عنه فى الخارج، و اما إذا كان واحداً فلا يقول بالجواز، فاذن مثل هذا المثال خارج عن مسأله الاجتماع بالكلية، و لا

يقول فيه بالجواز أحد فيما نعلم.

و اما النقطة الرابعه(و هي ما كانت المبادئ من الأفعال الاختياريه دون الصفات الجسمانيه و النفسانيه)فهى من الواضحات، ضروره ان الأمر و النهى لم يتعلقا بالصفات الخارجه عن القدره، و سواء أ كانت جسمانيه أو نفسانيه، و هذا ليس لخصوصيه فى المقام، بل من ناحيه حكم العقل بكون متعلق التكليف لا- بد ان يكون مقدوراً للمكلف فى ظرف الامتثال، و حيث ان تلك الصفات خارجه عن قدرته و اختياره فلا محاله لا يتعلق التكليف بها، فهذا ليس شرطاً زائداً على أصل اشتراط التكليف بالقدره.

و اما النقطة الخامسه(و هي ان ماهيه المبادئ بما انها ماهيه واحده فهى محفوظه أينما تحققت و سرت)فهى انما تتم فى المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه الحقيقيه، ضروره انها لا- تختلف باختلاف وجوداتها فى الخارج و تنطبق على تلك الوجودات جميعاً بملا-ك واحد، و محفوظه بتمام ذاتها و ذاتياتها فى ضمن كل واحد منها، لفرض ان الطبيعى عين فرده فى الخارج، كما سنشير إلى ذلك فى النقطة السادسه بشكل واضح.

و اما فى المبادئ غير المتأصله و الماهيات الانتزاعيه فهى لا تتم، و ذلك لأنه لا مانع من انتزاع مفهوم واحد من ماهيات مختلفه و مقولات متعدده كالغصب مثلاً، فانه قد ينتزع من مقوله الأين- و هو الكون فى الأرض المغصوبه- و قد ينتزع من مقوله أخرى كأكل مال الغير أو لبسه أو نحو ذلك. و من المعلوم ان منشأ انتزاعه على الأول غير منشأ انتزاعه على الثانى، ضروره انه على الأول من مقوله، و على الثانى من مقوله أخرى، فاذا لا- يلزم ان يكون منشأ انتزاعه ماهيه نوعيه واحده محفوظه فى تمام موارد تحققه، لتكون نتيجته استحاله اتحاد المجمع فى مورد اجتماعهما، كما هو الحال فيما إذا كانا من المبادئ المتأصله

ص: ٢٧٤

و عليه فلا- بد من النظر فى ان العنوانين متترعان من ماهيه واحده، أو من ماهيتين متباينتين، هذا إذا كان كلاهما انتزاعياً. و اما إذا كان أحدهما انتزاعياً دون الآخر فلا بد من النظر فى ان منشأ انتزاعه متحد مع العنوان الذاتى المقولى خارجاً أم لا. و قد عرفت انه لا ضابط لذلك أصلاً، و لأجل هذا ففى أى مورد كان المجمع واحداً نحكم بالامتناع، و فى أى مورد كان متعدداً نحكم بالجواز.

فالتتيجه ان هذه النقطة هى الأساس لما اختاره (قده) فى المسأله و هو القول بالجواز.

و اما ما ذكره (قده) من ان التركيب بين الصوره و الماده انضمامى لا يمكن تصديقه بوجه، و ذلك لما حققناه فى بحث المشتق من ان التركيب بينهما اتحادى و لأجل ذلك يصح حمل إحداهما على الأخرى، و حمل المجموع على النوع، بداهه انه لو لا اتحادهما فى الخارج و كونهما موجودتين بوجود واحد لم يصح حمل إحداهما على الأخرى أبداً، و لا حمل المجموع على النوع، لما ذكرناه هناك من ان ملاك صحه حمل الشائع الصناعى هو اتحاد المحمول و الموضوع فى الوجود الخارجى، ضروره انهما متباينان بحسب المفهوم، فلو كانا متباينين بحسب الوجود الخارجى أيضاً لما أمكن حمل أحدهما على الآخر أبداً، لوضوح ان المعتبر فى صحه الحمل المغايره بين الموضوع و المحمول من جهه، لبطلان حمل الشىء على نفسه و الوحده من جهه أخرى، لعدم جواز حمل المباين على المباين.

و من هنا قلنا فى ذلك البحث ان الذات مأخوذه فى مفهوم المشتق، و إلا فلا يمكن حمله عليها، لفرض تباينهما وجوداً عندئذ، فان العرض الذى هو مفهوم المشتق على الفرض موجود بوجوده، و الجوهر الذى هو موضوعه موجود بوجود آخر. و من المعلوم استحاله اتحاد وجود مع وجود آخر، ضروره ان كل وجود

يأبى عن وجود آخر، ولأجل ذلك قلنا أن مجرد لحاظه لا بشرط لا يوجب اتحاده مع موضوعه ليصح حمله عليه المذى ملاكته الاتحاد في الوجود، بداهة أن اعتبار اللا- بشرط لا- يجعل المتغايرين في الوجود متحدتين فيه واقعاً، فإن تغايرهما ليس بالاعتبار لينتفى باعتبار آخر، وهذا واضح.

و أما النقطة السادسة فيرد عليها أن مناط التساوي بين المفهومين هو اشتراكهما في الصدق، بمعنى أن كل ما يصدق عليه هذا المفهوم يصدق عليه ذاك المفهوم أيضاً، فهما متلازمان من هذه الناحية، وليس مناط التساوي بينهما اتحادهما في جهة الصدق، ضروره أنه مناط الترادف بين المفهومين، كالإنسان و البشر، حيث أن جهة الصدق فيهما واحده و هو الحيوان الناطق، بمعنى أنهما مشتركان في حقيقته واحده، و لفظ كل منها موضوع بإزاء تلك الحقيقه باعتبار -مثلاً- لفظ الإنسان موضوع للحيوان الناطق باعتبار، و لفظ البشر موضوع له باعتبار آخر. و هذا بخلاف المفهومين المتساويين كالضحك و المتعجب -مثلاً- فإن لكل منهما مفهوماً يكون في حد ذاته مابيناً لمفهوم آخر، ضروره أن مفهوم الضحك غير مفهوم المتعجب، فلا اشتراك لهما في مفهوم واحد و حقيقته فارده و إلا لكانا من المترادفين لا المتساويين، كما أن جهة الصدق في أحدهما غير جهة الصدق في الآخر، فإن جهة صدق الضحك على هذه الذات -مثلاً- هي قيام الضحك بها، و جهة صدق المتعجب عليها هي قيام التعجب بها، فلا اشتراك لهما في جهة الصدق أيضاً.

فالتتبعه أن ملاك التساوي بين المفهومين هو عدم إمكان تحقق جهة الصدق في أحدهما في الخارج بدون تحقق جهة الصدق في الآخر لا أن تكون جهة الصدق فيهما واحده.

و أما ملاك العموم و الخصوص من وجه بين المفهومين، فهو أن تكون جهة

الصدق فى كل منهما أعم من ناحيه من جهه الصدق فى الآخر، و متحده من ناحيه أخرى من جهه الصدق فيه كالحيوان و الأبيض مثلا، فان طبيعه الحيوان الموجوده فى ماده الاجتماع بعينها هى الطبيعه الموجوده فى ماده الافتراق، و لا تنقص، لفرض ان الفرد عين الطبيعى فى الخارج، فلا فرق بين الحصة الموجوده فى ماده الاجتماع و الحصة الموجوده فى ماده الافتراق، فان كلتا الحصتين عين الطبيعه بلا زياده و نقيصه، و كذا البياض الموجود فى ماده الاجتماع بعينه هو البياض الموجود فى ماده الافتراق و فى موضوع آخر، فان كلا الفردين عين طبيعته النوعيه الواحده، ضروره ان البياض الموجود فى ماده الاجتماع ليس فردا لطبيعه أخرى، بل هو فرد لتلك الطبيعه و عينها خارجا، كبقية افرادها، فلا فرق بينه و بينها من هذه الناحيه أصلا.

فالتتيجه على ضوء ذلك هى انه لا تعقل النسبه بالعموم من وجه بين جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض، بداهه انه لو كانت بين طبيعتين (جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض) النسبه بالعموم من وجه للزم اتحاد مقولتين متباينتين فى الخارج. أو اتحاد نوعين من مقوله واحد، و كلاهما محال، فان لالزم ذلك هو ان يكون شىء واحد و هو الموجود فى مورد الاجتماع - داخلا تحت مقولتين أو نوعين من مقوله واحد، و هذا غير معقول، لاستحاله ان يكون فرد واحد فردا لمقولتين أو لنوعين، بداهه ان فردا واحدا فرد لمقوله واحد، أو لنوع واحد، و الالزم تفصله بفصلين فى عرض واحد، و هو مستحيل، و هذا واضح فاذن تنحصر النسبه بين طبيعتين جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض بالتساوى أو التباين أو العموم المطلق، فلا رابع لها.

كما انه تنحصر النسبه بالعموم من وجه بين مفهومين عرضيين كالأبيض و الحلو و المصلى و الغاصب و ما شاكلهما و بين مفهوم عرضى و مفهوم ذاتى مقولى



و من ضوء هذا البيان يظهر فساد ما ذكره (قده) من تخصيص استحاله تحقق النسبه بالعموم من وجه بين جوهرين، و ذلك لأنها كما يستحيل ان تتحقق بين جوهرين، كذلك يستحيل ان تتحقق بين عرضين أو جوهر و عرض كما عرفت الآن.

و اما النقطة السابعه فقد ظهر مما تقدم ان المراد من الجبهه التقيديه فى المقام ليس اندراج فرد واحد تحت ماهيتين متباينتين، لما عرفت من استحاله ذلك بل المراد منها ما ذكرناه من ان ملاك صدق كل منهما على الموجود فى مورد الاجتماع هو انه فرده أو منشأ انتزاعه، و ليس ملاك صدقه عليه جهه خارجيه و لا نعى بالجبهه التقيديه إلا صدق الطبيعى على فرده و حصته و العنوان على نفس منشأ انتزاعه، فى مقابل الجبهه التعليليه التى هى عله صدق العنوان على شىء آخر غيرها كالعلم القائم بزبد الموجب لصدق عنوان العالم عليه.. و هكذا.

و من هنا يظهر ما فى كلام شيخنا الأستاذ (قده) من ان جهه الصدق إذا كانت فى صدق كل من المأمور به و المنهى عنه فى مورد الاجتماع تقيديه فلا مناص من الالتزام بكون التركيب فيه انضمامياً لا اتحادياً، و ذلك لما عرفت ان هذا تام إذا كان كل من المأمور به و المنهى عنه من الماهيات المتأصله، و اما إذا كان من الماهيات الانتزاعيه، أو كان أحدهما دون الأخرى منها فلا يتم، كما تقدم بشكل واضح.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله بحسب الكبرى الكليه، و ملخصه هو انه لا ضابط فيها للقول بالامتناع، و لا للقول بالجواز أبداً، بل لا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه، لئلا يرى ان المجمع فيه واحد أو متعدد. و قد عرفت انه فى بعض الموارد واحد و فى بعضها الآخر متعدد.

نعم إذا كان العنوان من العناوين الاشتقاقية فلا محاله يكون المجمع في مورد اجتماع اثنين منها واحداً وجوداً و ماهيه. كما انه إذا كان من المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه الحقيقيه فلا محاله يكور المجمع فيه متعدداً كذلك.

و أما في غير هذين الموردين فلا ضابط لوحده و لا لتعدد أصلاً، بل لا بد من لحاظه في كل مورد لنحكم بالجواز أو الامتناع.

و أما النقطه الثامنه فالكلام فيها في صغرى تلك الكبرى و هي ملاحظه ان الصلاه هل يمكن ان تتحد مع الغصب خارجاً أولاً، و قد عرفت ان شيخنا الأستاذ (قده) ذهب إلى عدم إمكان اتحادهما بدعوى ان الصلاه من مقوله و الغصب من مقوله أخرى و يستحيل اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت مقوله واحده. و لكن الأمر ليس كذلك، فان الصلاه و ان كانت مركبه من مقولات متعدده، إلا- ان الغصب ليس من المقولات في شيء، بل هو مفهوم انتزاعي منتزع من مقولات متعدده، كما أشرنا إليه. و عليه فيمكن اتحاده مع الصلاه.

فلنا دعويان: الأولى- ان الصلاه مركبه من مقولات متعدده و الغصب ليس مقوله (الثانيه) إمكان اتحادهما في الخارج. اما الأولى فلان الصلاه ليست حقيقه مستقله و مقوله برأسها في قبال بقيه المقولات كما هو واضح بل هي مركبه من مقولات عديده: منها الكيف المسموع كالقراءه و الأذكار. و منها الكيف النفساني كالقصد و النيه. و منها الوضع كهيئه الراكع و الساجد و القائم و القاعد هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه قد برهن في محله ان المقولات أجناس عاليات و متباينات بتمام ذاتها و ذاتياتها و عليه فلا يمكن ان يكون المركب من تلك المقولات مقوله برأسها لاعتبار الوحده في المقوله و لا وحده للمركب منها ضروره استحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى فاذا لم يستلصق للصلاه وحده حقيقه بل وحدتها بالاعتبار و لذا لا مطابق لها في الخارج ما عدا هذه المقولات المؤلفه

الصلاه منها. و اما الغصب فالأنه ممكن الانطباق على المقولات المتعدده. و من المعلوم انه لا- يمكن ان يكون من الماهيات الحقيقيه لما عرفت من استحاله اتحاد المقولتين و اندراجهما تحت حقيقه واحده فلو كان الغصب من الماهيات المقوليه لاستحال اتحاداه مع مقوله أخرى و انطباقه عليها لاستلزام ذلك تفصل شىء واحد بفصلين فى عرض واحد و اندراجه تحت ماهيتين نوعيتين و هو محال، فاذن لا محاله يكون من المفاهيم الانتزاعيه فقد ينتزع من الكون فى الأرض المغصوبه الذى هو من مقوله الأين و قد ينتزع من أكل مال الغير أو لبسه الذى هو من مقوله أخرى.. و هكذا.

فالتتيجه انه لا يعقل ان يكون الغصب جامعاً ماهوياً لهذه المقولات فلا محاله يكون جامعاً انتزاعياً لها.

و دعوى انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مقولات متعدده و ماهيات مختلفه و عليه فلا يمكن انتزاع مفهوم الغصب من تلك المقولات و ان كانت صحيحه و لا- مناص من الالتزام بها. الا- ان الغصب لم ينتزع من هذه المقولات بأنفسها، بل انتزاعه منها باعتبار عدم اذن المالك فى التصرف بها، ضروره انه فى الحقيقه منشأ لانتزاعه، لا نفس التصرف بها بما هو، و المفروض انه واحد بالعنوان، و هذا ظاهر.

و اما الدعوى الثانيه فقد تقدم ان العنوان الانتزاعى قد يتحد مع العنوان الذاتى المقولى بمعنى ان منشأ انتزاعه فى الخارج هو ذلك العنوان الذاتى لا غيره و فى المقام بما ان عنوان الغصب انتزاعى فلا مانع من اتحاداه مع الصلاه خارجاً أصلاً.

و لكن الكلام فى ان الأمر فى الخارج أيضاً كذلك أم لا و هذا يتوقف على بيان حقيقه الصلاه التى هى عباره عن عده من المقولات، لئلا يرى ان الغصب يتحد مع هذه المقولات خارجاً أو مع إحداها أولاً.

فنقول من هذه المقولات مقوله الكيف النفساني و هي النيه فانها أول جزء للصلاه بناء على ما حققناه في بحث الواجب التعبدى و التوصلى من ان قصد القربه مأخوذ في متعلق الأمر و ليس اعتباره بحكم العقل و لا يشك أحد في انها ليست تصرفا في مال الغير عرفا، لتكون منشأ لانتزاع عنوان الغضب في الخارج و مصداقا له، ضروره ان الغضب لا يصدق على الأمور النفسانيه كالنيه و التفكير في المطالب العمليه أو نحو ذلك من الأمور الموجوده في أفق النفس، و هذا من الواضحات الأوليه فلا يحتاج إلى البيان.

و منها التكبيره التى هى من مقوله الكيف المسموع و لا شبهه فى انها ليست متحده مع الغضب خارجا، ضروره انه لا يصدق على التكلم فى الدار المغصوبه انه تصرف فيها، ليكون مصداقا للغضب و منشأ لانتزاعه.

و دعوى-ان التكلم و ان لم يكن تصرفا فى الدار إلا-انه تصرف فى الفضاء باعتبار انه يوجب تموج الهواء فيه، و المفروض ان الفضاء ملك للغير كالدار فكما ان التصرف فيها غير جائز و مصداق للغضب، فكذلك التصرف فيه-خاطئه جدا و غير مطابقه للواقع قطعاً، و ذلك لأن الفضاء و ان كان ملكا للغير و التصرف فيه غير جائز بدون اذن صاحبه، الا ان التكلم كما انه لا يكون تصرفا فى الدار كذلك لا يكون تصرفا فى الفضاء، ضروره انه لا يصدق عليه انه تصرف فيه و على تقدير صدق التصرف عليه عقلا فلا يصدق عرفا بلا شبهه. و من المعلوم ان الأدله الداله على حرمه التصرف فى مال الغير منصرفه عن مثل هذا التصرف فلا تشملها أصلا، لأنها ناظره إلى المنع عما يكون تصرفا عند العرف، و ما لا يكون تصرفا عندهم فلا تشملها و ان كان تصرفا بنظر العقل كمسح حائط الغير باليد مثلا فانه ليس تصرفا عند العرف، و لذا لا تشملها الأدله، فلا يكون محكوماً بالحرمه و ان كان تصرفا عند العقل.

و الحاصل ان التكلم فى الدار المغصوبه ليس تصرفا فيها و لا فى قضائها لا عقلا و لا عرفا أولا. و على فرض كونه تصرفا فيه عقلا فلا ريب فى انه ليس تصرفا عرفا، و معه لا يكون مشمولا لتلك الأدله ثانياً.

و من هنا لو نصب أحد مروحه فى مكان توجب تموج الهواء فى فضاء الغير فلا يقال انه تصرف فى ملك الغير، و هذا واضح.

و من ذلك يظهر حال جميع أذكار الصلاه كالقراءه و نحوها، ضروره ان الغصب لا يصدق عليها.

و بكلمه أخرى ان الغصب هنا منتزع من ماهيه مباينه لماهيه التكلم فى الخارج، فان الغصب فى المقام منتزع من الكون فى الدار، و هو من مقوله الأين، و التكلم من مقوله الكيف المسموع فيستحيل اتحادهما فى الخارج و اندراجهما تحت مقوله واحده.

فالتتيجه ان التكبيره و ما شاكلها غير متحده مع الغصب خارجا.

و منها الركوع و السجود و القيام و القعود، و الصحيح انها أيضاً غير متحده مع الغصب خارجا، و الوجه فى ذلك هو ان هذه الأفعال من مقوله الوضع، فانها هيئات حاصله للمصلى من نسبه بعض أعضائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج. و الوضع عبارته عن هيئته حاصله للجسم من نسبه بعض اجزائه إلى بعضها الآخر و نسبه المجموع إلى الخارج و هذه الهيئات هى حقائق تلك الأمور التى تعتبر فى الصلاه. و من الواضح جدا ان تلك الهيئات ليست بأنفسها مصداقا للغصب و متحده معه فى الخارج و منشأ لانتزاعه، ضروره عدم صدق التصرف عليها بما هى، لتكون كذلك، بل يستحيل ان تتحد مع الغصب، لفرض انه فى المقام منتزع من الكون فى الأرض المغصوبه و هو من مقوله الأين، و تلك الهيئات من مقوله الوضع، و عليه فيستحيل اتحادهما خارجا.

و نتيجة ذلك هي ان هيئه الركوع و السجود و القيام و الجلوس ليست في أنفسها مع قطع النظر عن مقدماتها من الهوى و النهوض مصداقا للغضب و منشأ لانتزاعه.

و قد يتخيل في المقام انها من مقوله الفعل، و ليست من مقوله الوضع فاذن لا محاله تكون مصداقا للغضب و تصرفا في مال الغير.

و لكنه تخيل خاطئ جدا، فانه ناش من الخلط بين ما يكون من قبيل الفعل الصادر بالإرادة و الاختيار، و ما يكون من مقوله الفعل التي هي من إحدى المقولات التسع العرضيه، و الهيئات المزبوره و ان كانت من الأفعال الاختياريه الصادره بالإرادة و الاختيار، إلا انها مع ذلك ليست من مقوله الفعل ضروره انه لا- منافاه بين ما يكون الشيء من قبيل الفعل الصادر بالاختيار، و لا يكون من مقولته، للفرق بين الأمرين، و هو ان الملا-ك في كون الفعل اختيارياً هو صدوره من الإنسان بالإرادة و الاختيار، و الملا-ك في كون الشيء من مقولته هو ان يكون حصوله بالتأثير على نحو التدرج. كتسخين المسخن ما دام يسخن و نحو ذلك و من المعلوم ان أحد الملا-كين أجنبي عن الملا-ك الآخر بالكلية و لا مساس لأحدهما بالآخر أبداً، و لذا لا يعتبر في كون شيء من مقوله الفعل ان يكون من الأفعال الاختياريه أصلاً كما هو واضح.

و على الجملة فالفعل الاختيارى لا يكون مساوقاً لمقوله الفعل بل النسبه بينهما عموم من وجه فان الشيء قد يكون من مقولته و لا- يكون اختيارياً كالهيئات العارضه للأجسام الخارجيه، و قد يكون اختيارياً و ليس من مقولته، بل من مقوله أخرى كمقوله الوضع أو الكيف أو نحوها.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان الصلاه لا تتحد مع الغضب خارجاً، لا من ناحيه النيه، و لا من ناحيه التكبيره و القراءه و ما شاكلهما، و لا من ناحيه

بقى فى المقام أمران:

الأول-انه لا شبهه فى ان الهوى إلى الركوع و السجود أو النهوض عنهما إلى القيام و الجلوس تصرف فى ملك الغير، و يكون مصداقا للغصب، ضروره ان الحركه فى الدار المغصوبه من أوضح أنحاء التصرف فيها، و بما ان الهوى و النهوض نحو من الحركه فلا محاله يكونان متحدين مع الغصب خارجا و من مصاديقه و افراده، الا ان الكلام فى انهما من أجزاء الصلاه كبقية أجزائها أو من مقدماتها فعلى الأول لا مناص من القول بالامتناع، لفرض ان الصلاه عندئذ متحده مع الغصب فى الخارج و مصداق له، و لو باعتبار بعض أجزائها، و معه لا- بد من القول بالامتناع أى بامتناع الصلاه فى الأرض المغصوبه، لاستحاله ان يكون شىء واحد مصداقا للمأمور به و المنهى عنه معاً، و على الثانى فلا مناص من القول بالجواز، و ذلك لأن الهوى و النهوض و ان كانا تصرفا فى ملك الغير، إلا انهما ليسا من أجزاء المأمور به، ليلزم اتحاده مع المنهى عنه، بل هما من مقدمات وجوده فى الخارج.

و قد ذكرنا فى بحث مقدمه الواجب ان حرمة مقدمه لا تنافى إيجاب ذبيها إذا لم تكن منحصره، و اما إذا كانت منحصره فتقع المزاحمه بين حرمة مقدمه و وجوب ذبيها، كما لو توقف إنقاذ الغريق مثلا على التصرف فى مال الغير، و لم يكن له طريق آخر يمكن إنقاذه منه فاذن لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التزاحم و أحكامه.

و على الجملة فالهوى الذى هو مقدمه للركوع و السجود و النهوض الذى هو مقدمه للقيام إذا كانا من أفعال الصلاه و أجزائها يتعين القول بالامتناع فى المسأله و إذا كانا من المقدمات يتعين القول بالجواز فيها، و لذا لو فرض تمكن شخص من

الركوع و السجود و القيام و الجلوس بدونهما، لكان مجزئاً لا محاله، و لا يجب عليه الإتيان بهما، لفرض عدم دخلهما فى المأمور به لا جزء و لا شرطاً.

و على هذا الضوء فلا بد من ان يدرس ناحيه كونهما من اجزاء الصلاه أو من مقدماتها، الصحيح هو انها من المقدمات و ذلك لأن الظاهر من أدله جزئيه الركوع و السجود و القيام و الجلوس هو ان نفس هذه الهيئات جزء فحسب، لا مع مقدماتها من الهوى و النهوض، لفرض ان هذه العناوين اسم لتلك الهيئات خاصه لا لها و لمقدماتها معاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المذكور فى لسان الأدله انما هو نفس تلك العناوين على الفرض، لا هى مع مقدماتها.

فالنتيجه على ضوئهما هى ان المستفاد من تلك الأدله ليس الا جزئيه هذه العناوين فحسب دون مقدماتها كما لا يخفى، و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

و على هدى هذا البيان قد ظهر انه لا شبهه فى صحه الصلاه فى الدار المغصوبه إذا فرض انها لم تكن مشتمله على الركوع و السجود ذاتاً كصلاه الميت على تقدير كونها صلاه، و ان ذكرنا فى موضعه انها ليست بصلاه، بل هى دعاء حقيقه، أو عرضاً كما إذا كان المكلف عاجزاً عنهما و كانت وظيفته الصلاه مع الإيماء و الإشاره بدلاً عنهما، لفرض ان الصلاه عندئذ كما انها ليست مصداقاً للتصرف فى مال الغير، كذلك ليست متوقفه عليه، و أما إذا كانت مشتمله على الركوع و السجود فوقتئذ تقع المزاحمه بين حرمة التصرف فى مال الغير و وجوب الصلاه، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزاحمه من تقديم الأهم أو محتمل الأهميه أو نحو ذلك على غيره ان كان، و الا فيتعين التخيير.

و على الجمله فعلى ما حققناه من ان الهوى و النهوض ليسا من أفعال الصلاه و اجزائها لا- مناص من القول بالجواز من هذه الناحيه فى المسأله. و عليه فإذا لم تكن مندوحه فى البين تقع المزاحمه بين وجوب الصلاه و حرمة التصرف، كما عرفت.



الثانى-ان الظاهر عدم صدق السجده الواجبه على مجرد مماسه الجبهه الأرض،بل يعتبر فى صدقها الاعتماد عليها،و من المعلوم ان الاعتماد على أرض الغير نحو تصرف فيها،فلا يجوز.و عليه فتتحد الصلاه بالمأمور بها مع الغضب المنهى عنه فى الخارج،فاذن لا مناص من القول بالامتناع،و لا يفرق فى ذلك بين كون ما يصح عليه السجود نفس أرض الغير أو شيئاً آخر،ضروره انه على كلا التقديرين يكون الاعتماد على أرض الغير،و على هذا فلا يكفى فى القول بالجواز مجرد الالتزام بكون الهوى و النهوض من المقدمات لا من الاجزاء،بل لا بد من فرض عدم كون السجود على أرض الغير أيضاً.

و نتيجة ذلك هى جواز الاجتماع فيما إذا لم تكن الصلاه مشتمله على السجود ذاتاً كصلاه الميت على تقدير كونها صلاه،أو عرضاً،كما إذا كان المكلف عاجزاً عنه أو فرض انه متمكن من السجود على أرض مباحه أو مملوكه،كما إذا كان فى انتهاء الأرض المغصوبه و فى غير هذه الصور لا بد من القول بالامتناع لفرض ان المأمور به فيها أى فى هذه الصور متحد مع المنهى عنه خارجاً و كون شىء واحد و هو السجود مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه و هو محال.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من انه لا يمكن ان تكون الحركه الواحده مصداقاً للصلاه و الغضب معاً،و ذلك لأن ما أفاده(قده)يرتكز على نقطه واحد و هى ان الغضب من مقوله برأسها و هى مقوله الأين.و على هذا فيستحيل اتحاده مع الصلاه خارجاً.

و لكن قد عرفت ان هذه النقطه خاطئه جدا و لا واقع موضوعى لها أصلاً ضروره ان الغضب مفهوم انتزاعى منتزع من مقولات متعدده،و ليس من المفاهيم المتأصله و الماهيات المقوليه.و عليه فلا مانع من اتحاده مع الصلاه فى الخارج أبداً بأن يكون منشأ انتزاعه بعينه ما تصدق عليه الصلاه،بل قد مر انه

متحد خارجا مع السجده فيها، و مع الهوى و النهوض بناء على كونهما من اجزائها كما ان ما أفاده(قده)من ان الصادر من المكلف فى الدار المغصوبه حركتان إحداهما مصداق للغصب و الأخرى مصداق للصلاه من الغرائب، بداهه ان الصادر من المكلف فى الدار ليس الا حركه واحده و هى مصداق للغصب، فلا يعقل ان تكون مصداقا للصلاه المأمور بها. على انه لو كانت هناك حركه أخرى تكون مصداقا لها فى نفسها فلا محاله تكون مصداقا للغصب أيضاً، لو ضوح ان كل حركه فيها تصرف فيها و مصداق له، فاذن كيف يمكن فرض وجود الحركتين فيها تكون إحداهما مصداقا للغصب فحسب، و الأخرى مصداقا للصلاه كذلك.

و خلاصه ما ذكرناه لحد الآن هى ان القول بالامتناع فى مسألتنا هذه أعنى الصلاه فى الأرض المغصوبه يتوقف على الالتزام بأحد امرين:

الأول- ان نقول بكون الهوى و النهوض من أفعال الصلاه و اجزائها لا من المقدمات، و على هذا فلا بد من القول بالامتناع.

الثانى- ان نقول بان السجود لا يصدق على مجرد وضع الجبهه على الأرض بدون الاعتماد عليها، فان الاعتماد عليها مأخوذ فى مفهوم السجده، فلو وضع جبهته عليها بدون اعتماد لم تصدق عليه السجده، بل هو مماسه لها، لا انه سجده.

اما الأمر الأول فقد عرفت انهما ليسا من الأفعال و الاجزاء، بل هما من المقدمات، فاذن من هذه الناحيه لا مانع من القول بالجواز أصلاً.

و اما الأمر الثانى فقد عرفت ان الاعتماد على الأرض مأخوذ فى مفهوم السجده فلا تصدق السجده بدون الاعتماد عليها، و هذا واضح. و عليه فلا تجوز الصلاه المشتمله على السجده فى الأرض المغصوبه، لاستحاله كون المنهى عنه مصداقا للمأمور به، كما انها إذا لم تكن مشتمله عليها فلا مانع من جوازها فيها

أو إذا فرض ان المكلف متمكن من السجده على الأرض المباحه أو المملوكه.

فالتتيجه من جميع ما ذكرناه لحد الآن قد أصبحت ان الصلاه فى الدار المغصوبه إذا كانت مشتمله على السجود فلا مناص من القول بالامتناع، واما إذا لم تكن مشتمله عليه ذاتاً أو عرضاً، أو كان المكلف متمكناً منه على أرض مباحه أو مملوكه فلا مانع من القول بالجواز.

نتائج ما ذكرناه إلى الآن عده نقاط:

الأولى- ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان مسأله الاجتماع ترتكز على ركيزه واحده، و هى ان يكون المجمع مشتملاً على مناط كلا- الحكمين معاً خاطئ جداً، و ذلك لما حققناه من ان البحث فى هذه المسأله لا يختص بوجهه نظر مذهب دون آخر، بل يعم جميع المذاهب و الآراء حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام لجهات المصالح و المفسد مطلقاً.

و السر فيه ما ذكرناه من ان مرد البحث فى هذه المسأله إلى البحث عن ان المجمع فى مورد الاجتماع واحد وجوداً و ماهيه أو متعدد كذلك، فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع مطلقاً و على جميع المذاهب، ضروره ان استحاله اجتماع الضدين لا تختص بمذهب دون آخر، و على الثانى لا بد من القول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى اللازم.

الثانيه- ان ما ذكره (قده) من ان مسأله التعارض ترتكز على كون المجمع مشتملاً على مناط أحد الحكمين فى مورد الاجتماع أيضاً خاطئ. و ذلك لأن البحث عن هذه المسأله كالبحث عن مسأله الاجتماع لا يختص بوجهه نظر مذهب دون آخر، ضروره ان ملا-ك التعارض هو عدم إمكان جعل الحكمين معاً فى مورد الاجتماع. و من المعلوم ان هذا لا- يتوقف على وجود ملا-ك لأحدهما فيه لوضوح استحاله جعلهما معاً لشيء واحد، سواء فيه القول بتبعيه الأحكام لجهات

المصالح و المفاسد و القول بعدمها، فان خلاف الأشعري مع الإماميه انما هو في العقل العملي أعني به التحسين و التقييح العقلين، و لأجل ذلك أنكر مسأله التبعيه لابتنائها على تلك المسأله أعني مسأله التحسين و التقييح، لا في العقل النظرى أعني به إدراكه إمكان الأشياء و استحالتها، و المفروض ان جعل الحكمين المتضادين لشيء واحد محال عقلا، و كذا الحال في مسأله التزاحم، فانها لا تختص بوجهه نظر دون آخر، بل تعم جميع المذاهب و الآراء حتى مذهب الأشعري، و ذلك لما ذكرناه من ان مبدأ انبثاق المزاحمه بين الحكمين مع عدم التنافى بينهما في مقام الجعل انما هو عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما في مرحله الامتثال.

الثالثه- ان الدليل لا يكون متكفلا لفعليه الحكم أصلا، ضروره ان فعليته تتبع فعليه موضوعه في الخارج و أجنبيه عنه بالكليه فان مفاده- كما ذكرناه غير مره- ثبوت الحكم على نحو القضييه الحقيقيه، و لا نظر له إلى فعليته و وجوده في الخارج أصلا، كما انه لا يمكن ان يكون الدليل متكفلا للحكم الاقتضائي و هو اشتغال الفعل على المصلحه و المفسده، ضروره ان بيان ذلك ليس من شأن الشارع و وظيفته فان وظيفته بيان الأحكام الشرعيه، لا بيان مصالح الأشياء و مفسدها و مضارها و منافعها، و بذلك ظهر ما في كلام المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) في المقدمه التاسعه فلاحظ.

الرابعه- ان ثمره المسأله على القول بالجواز صحه العباده في مورد الاجتماع مطلقاً و لو كان عالماً بالحرمة فضلا عما إذا كان جاهلا بها، و لكن خالف في ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و قال ببطلان العباده في صورته العلم بالحرمة، و بصحتها في صورته الجهل بها و النسيان. و أفاد في وجه ذلك ما حاصله انه لا يمكن تصحيح العباده بالأمر، لفرض ان متعلق الأمر هو الحصره الخاصه و هى الحصره المقدوره و لا يمكن بالترتب، لعدم جريانه في المقام، و لا يمكن بالملاك، لفرض ان

صدور المجمع منه قبيح، و مع القبح الفاعلى لا تصح العباده، كما انها لا تصح مع القبح الفعلى.

فالتتيجه انه لا- يمكن الحكم بصحه العباده فى مورد الاجتماع على هذا القول فضلا عن القول بالامتناع، و لكن قد تقدم ان نظريته(قده) هذه خاطئه جدا و لم تطابق الواقع أصلا، لما عرفت من انه يمكن الحكم بصحتها من ناحيه الأمر، لما عرفت من إطلاق المتعلق و عدم المقتضى لتقييده بخصوص الحصه المقدوره. و من ناحيه الترتب، لما ذكرناه هناك من انه لا مانع من الالتزام به فى المقام أصلا. و من ناحيه الملاك، لما عرفت من عدم القبح الفاعلى بالإضافه إلى إيجاد ما ينطبق عليه المأمور به.

الخامسه- قد ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده) انه تصح العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً أى فى العبادات و التوصليات، و ان كان معصيه للنهى أيضاً و تبطل على القول بالامتناع مع العلم بالحرمه، و كذا مع الجهل بها إذا كان عن تقصير مع ترجيح جانب النهى، و تصح إذا كان عن قصور.

و لكن قد ذكرنا سابقاً عدم تماميه جميع ما أفاده(قده)فلاحظ.

السادسه- ان الصحيح فى المقام هو ما ذكرناه من صحه العباده فى مورد الاجتماع على القول بالجواز مطلقاً أى بلا فرق بين كون المكلف عالماً بالحرمه أو جاهلاً- بها أو ناسياً، و كذا بلا- فرق بين كون الحرمه أهم من الوجوب أو بالعكس أو كونهما متساويين، و باطله على القول بالامتناع مع ترجيح جانب النهى مطلقاً أى من دون فرق بين العلم بالحرمه و الجهل بها كان جهله عن قصور أو عن تقصير. نعم صحيحه على هذا الفرض فى صورته واحده و هى صورته النسيان، كما انها صحيحه على هذا القول مع ترجيح جانب الوجوب.

السابعه- ان المحقق صاحب الكفايه(قده) قد اختار فى المسأله القول

بالامتناع بدعوى ان تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، بل المعنون واحد فى مورد الاجتماع وجودا و ماهيه. و لكن قد عرفت ان ما أفاده لا يخرج عن مجرد الدعوى لفرض عدم إقامه برهان عليه، و لأجل ذلك قلنا انه لا يتم الا على نحو الموجه الجزئيه.

الثامنه- ان شيخنا الأستاذ(قده) قد اختار فى المسأله القول بالجواز بدعوى ان النسبه بين متعلقى الأمر و النهى إذا كانت عموما من وجه فلا- محاله يكون التركيب بينهما انضمامياً لفرض ان جهه الصدق فى صدق كل منهما فى مورد الافتراق بعينها هى جهه الصدق فى صدق كل منهما فى مورد الاجتماع. و عليه فيستحيل اتحادهما فى الخارج و اندراجهما تحت حقيقه واحده، و الا لزم ان لا تكون جهه صدقهما فى مورد الاجتماع تلك الجهه التى كانت فى مورد الافتراق و هذا خلف. و هذا بخلاف ما إذا كانت النسبه بالعموم من وجه بين موضوعى الحكمين كقولنا أكرم العالم و لا تكرم الفاسق حيث ان النسبه بين العالم و الفاسق عموم من وجه فان التركيب بينهما فى مورد الاجتماع لا محاله يكون اتحاديا و هو العالم الفاسق، لانطباق كلا العنوين عليه، فلا يمكن ان يكون إكرامه واجباً و حراماً معاً.

التاسعه- قد تقدم ان نظريه شيخنا الأستاذ(قده) انما تتم فى المبادئ المتأصله و الماهيات المقوليه، فان تعدد العنوان منها يستلزم تعدد المعنون فى الخارج لا- محاله، لاستحاله ان يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع اتحاديا و اما إذا كان أحدهما عنواناً عرضياً و الآخر ذاتياً أو كان كلاهما عنواناً انتزاعياً، فلا يستلزم تعددهما تعدد المعنون، بل يمكن ان يكون المعنون واحداً و يمكن ان يكون متعدداً. و من هنا قلنا انه لا- ضابط للمسأله لا للقول بالامتناع و لا للقول بالجواز بل لا بد من ملاحظه المجمع فى كل مورد. لئرى انه واحد وجودا و ماهيه أو

متعدد كذلك، لنحكم على الأول بالامتناع و على الثاني بالجواز، ولأجل ذلك الصحيح هو القول بالتفصيل فى المسأله فى مقابل القول بالامتناع و الجواز مطلقاً.

نعم ما ذكره (قده) من ان النسبه بالعموم من وجه إذا كانت بين موضوعى الحكمين، فلا- محاله يكون التركيب بينهما فى مورد الاجتماع اتحادياً متين جداً، كما سبق بشكل واضح.

العاشره- ان الغصب عنوان انتزاعى، و ليس من الماهيات المقوليه بداهه انه ينطبق على مقولات متعدده، فلو كان مقوله بنفسه يستحيل ان ينطبق على مقوله أخرى.

الحاديه عشره- قد تقدم ان الصلاه بتمام اجزائها غير متحده مع الغصب خارجاً، الا فى السجده حيث انها متحده معه فى الخارج و مصداق له، و على هذا الضوء فالصلاه إذا لم تكن مشتمله عليها ذاتاً أو عرضاً أو كانت السجده على أرض مباحه مثلاً- أو مملوكه، فلا مانع من القول بالجواز أصلاً.

الثانيه عشره- قد سبق ان الهوى و النهوض من مقدمات الصلاه لا من اجزائها.

الثالثه عشره- ان الصحيح عدم سرايه الحكم من متعلقه إلى ملازماته الخارجيه التى يعبر عنها بالتشخيصات مسامحه.

الرابعه عشره- ان النسبه بالعموم من وجه لا تتصور بين جوهرين و عرضين و جوهر و عرض، لفرض انهما متباينان ماهيه و وجوداً فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر. و قد تقدم ان النسبه كذلك انما تتصور بين عنوانين عرضيين و عنوان عرضى و ذاتى.

الخامسه عشره- ان التركيب بين الماده و الصوره حقيقى لا انضمامى، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده)، حيث يرى ان التركيب بينهما انضمامى، و لكن قد

عرفت ان نظره(قده)فى ذلك خاطئ،و لا يمكن تصديقه بوجه.

بقى الكلام فى أمور:

الأول-التوضؤ أو الاغتسال بالماء المغصوب.

الثانى-التوضؤ أو الاغتسال من آنيه الذهب أو الفضة.

الثالث-التوضؤ أو الاغتسال من الإناء المغصوب.

الرابع-التوضؤ أو الاغتسال فى الدار المغصوبه.

الخامس-التوضؤ أو الاغتسال فى الفضاء المغصوب.

اما الأول-فلا شبهه فى القول بالامتناع و عدم جواز الوضوء أو الغسل منه،ضروره استحاله ان يكون المنهى عنه مصداقا للمأمور به،و لا يمكن فيه القول بالجواز أبدا،و لا مناص من تقديم دليل حرمه التصرف فيه على دليل وجوب الوضوء أو الغسل،و ذلك لما ذكرناه غير مره من ان وجوب الوضوء و الغسل مشروط بوجودان الماء بمقتضى الآيه المباركه،و قد قلنا ان المراد منه وجوده الخاص من جهه القرينه الداخليه و الخارجيه و هو ما يتمكن المكلف من استعماله عقلا- و شرعا،و المفروض فى المقام ان المكلف لا- يتمكن من استعماله شرعا و ان تمكن عقلا،و معه يكون فاقد له فوظيفه الفاقد هو التيمم دون الوضوء أو الغسل.و عليه فلا بد من الالتزام بفساد الوضوء أو الغسل به مطلقاً حتى فى حال الجهل،ضروره ان التخصيص واقعى و الجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع و صيروره الحرام واجباً و لو كان عن قصور،و هذا واضح.

نعم لو كان المكلف ناسياً لكون هذا الماء مغصوباً فتوضأ أو اغتسل به فلا إشكال فى صحه وضوئه أو غسله إذا كان نسيانه عن قصور لا عن تقصير.

و الوجه فى ذلك هو ان النسيان رافع للتكليف واقعاً فلا يكون الناسى مكلفاً فى الواقع و هذا بخلاف الجهل،فانه رافع للتكليف ظاهراً.فيكون الجاهل مكلفاً فى



الواقع، و عليه فترتفع حرمة التصرف في هذا الماء واقعاً من ناحية النسيان، و معه لا مانع من شمول إطلاق دليل وجوب الوضوء له، فان المانع عن شموله هو حرمة التصرف فيه، و المفروض انها قد ارتفعت واقعاً من ناحية النسيان، و مع ارتفاعها لا محاله يشمله لفرض عدم المانع منه حينئذ أصلاً و معه لا محاله يكون صحيحاً.

نعم لو كان نسيانه عن تقصير كما هو الحال في أكثر الغاصبين، فلا يمكن الحكم بصحته، و ذلك لأن الحرمة و ان ارتفعت واقعاً من جهة نسيانه، الا ان ملاكه باق و هو المبعوضيه، و معه لا يمكن التقرب به.

فالنتيجه ان التوضؤ أو الاغتسال بهذا الماء غير صحيح في صورته الجهل و لو كان عن قصور، و صحيح في صورته النسيان إذا كان كذلك. و لكن الشيخ الأستاذ (قده) في المقام كلام، و هو انه (قده) مع التزامه بفساد العباده على القول بالامتناع و تقديم جانب الحرمة مطلقاً ذهب إلى صحه الوضوء أو الغسل هنا بهذا الماء في صورته الجهل بالحكم أو الموضوع عن قصور. و لعله (قده) استند في ذلك إلى أحد امرين:

الأول- دعوى ان الوضوء أو الغسل مشتمل على الملاك في هذا الحال.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان صدوره من المكلف في هذا الحال حسن على الفرض، و معه لا مانع من التقرب به من ناحيه اشتماله على الملاك.

و غير خفى ان هذه الدعوى خاطئه جدا حتى عنده (قده)، ضروره انه لا طريق لنا إلى إحراز ان الوضوء أو الغسل في هذا الحال مشتمل على الملاك، لما ذكرناه غير مره من انه لا طريق لنا إلى معرفه ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، فاذن لا يمكن الحكم بصحته من هذه الناحيه.

الثاني- دعوى الإجماع على الصحه في هذا الفرض كما ذكرها صاحب مفتاح الكرامه (قده).

و يردّها أولاً-ان الإجماع غير ثابت و انما هو إجماع منقول و هو ليس بحجه و على تقدير ثبوته فهو انما يكون حجه إذا كان تعديلاً لا فيما إذا كان محتمل المدرك أو معلوماً، ضروره انه فى هذا الحال لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام فلا يكون حجه و الإجماع المدعى فى المقام، على تقدير تسليمه بما انه محتمل المدرك لاحتمال ان من بقول بصحة الوضوء أو الغسل هنا انما يقول به من جهه توهم اشتماله على الملا-ك، أو من ناحيه تخيل ان المؤثر فى الحكم انما هو الجهات الواصله دون الجهات الواقعيه، فاذن لا بد من النظر فى هذين الأمرين:

اما الأمر الأول فقد عرفت انه لا مجال له أصلاً، ضروره انه لا طريق لنا إلى إحراز انه مشتمل على الملاك فى هذا الحال كما مر آنفاً.

و اما الأمر الثانى فقد نشأ من الخلط بين الجهات المؤثره فى الأحكام الشرعيه و الجهات المؤثره فى الأحكام العقليه، فان المؤثر فى الأحكام العقليه و هى الحسن و القبح انما هو الجهات الواصله، ضروره ان العقل لا يحكم بحسن شىء و قبح شىء آخر، إلا فيما إذا أحرز ما هو المؤثر فيهما، لما ذكرناه من انه لا واقع موضوعى لهما ما عدا إدراك العقل استحقاق الفاعل المدح على فعل و استحقاقه الذم على آخر. و من الواضح جدا ان العقل لا يحكم بذلك إلا إذا أحرز انطباق عنوان العدل عليه فى الأول، و انطباق عنوان الظلم فى الثانى، حيث ان حكم العقل بقبح الظلم و حسن العدل ذاتى و غير قابل للانفكاك أبداً، و لا- يحتاج إلى عله خارجه عن مقام ذاتهما، ضروره ان الذاتى غير قابل للتعليل بشىء، من دون فرق فى ذلك بين ان يكون الذاتى ذاتى باب البرهان، أو ذاتى باب الكليات كالجنس و الفصل، و هذا واضح.

و اما حكمه بقبح غيرهما من الأفعال الاختياريه أو حسنهما فهو ليس بالذات بل من ناحيه انطباق عنوان الظلم عليها أو العدل مثلاً ضرب اليتيم إذا كان للتأديب

انطبق عليه عنوان العدل،و إذا كان للإيذاء انطبق عليه عنوان الظلم،و لذا يحكم بقبحه على الأول و حسنه على الثاني،و هذا واضح.

و اما المؤثر فى الأحكام الشرعيه فهو الجهات الواقعيه لا- الجهات الواصله ضروره ان الأحكام الشرعيه لو كانت تابعه لتلك الجهات أى الجهات الواصله للزم التصويب و انقلاب الواقع،فان معنى ذلك هو تبعيه الأحكام لعلم المكلف و هذا معنى التصويب.و قد تقدم الكلام فى ذلك من هذه الناحيه بشكل واضح فلاحظ.

فالنتيجه انه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل فى هذا الحال،لا من ناحيه الملاك،و لا من ناحيه الإجماع،بل الصحيح هو ما ذكرناه من فساده فى هذا الحال أيضاً،بداهه ان الجهل بالحرمة أو بموضوعها لا يغير الواقع و ان كان عن قصور،و لا يوجب صيروره الحرام واجباً،بل هو باق على حرمة غايه الأمر انه معذور فى ارتكابه و التصرف فيه.و من المعلوم ان الحرام لا يصلح ان يكون مقرباً و مصداقاً للواجب،كما هو ظاهر.

و اما الثانى(و هو التوضؤ أو الاغتسال من آنيه الذهب أو الفضة)فقد تقدم الكلام فيه من ناحيه صحه الوضوء أو الغسل منها أو فساده فى بحث الضد بصوره مفصله،و نتيجهه هى انه لا- إشكال فى فساد الوضوء أو الغسل منها إذا كان على نحو الارتماس،ضروره ان نفس هذا التصرف محرم،و المحرم لا- يصلح ان يكون مصداقاً للواجب،هذا بناء على ان يكون مطلق التصرف فيها محرماً.

و اما إذا قلنا بان المحرم فيها انما هو خصوص الأكل و الشرب لا مطلق استعمالها و التصرف فيها فلا إشكال عندئذ فى صحه الوضوء أو الغسل منها أصلاً.

و اما إذا كان على نحو الترتيب بان يغترف الماء منها غرفه ليطم وضوءه أو غسله،فبناء على ما حققناه من إمكان الترتيب من ناحيه،و كفايه القدره

التدرّيجيه على الواجبات المركبه من الاجزاء الطويله كالصلاه و الوضوء و الغسل و ما شاكل ذلك من ناحيه اخرى لا مانع من الحكم بصحته أصلاً، من دون فرق في ذلك بين صورته انحصار الماء فيها، و صورته عدم انحصاره، و تمكن المكلف من إفراغ الماء منها في إناء آخر بلا استلزامه التصرف فيها و عدم تمكنه منه، على ما تقدم الكلام في جميع هذه النواحي بشكل واضح، فلا نعيد.

نعم فرق بين الوضوء أو الغسل من الآنيه كذلك أى بأخذ الماء منها غرفه غرفه أو بأخذه في ظرف آخر، و بين الأكل و الشرب على هذا النحو أى بان يأخذ الطعام أو الشراب من الآنيه و يصب في (المشقاب أو الفنجان)، فيأكل فيه أو يشرب، حيث ان الأول- و هو الوضوء أو الغسل- ليس بمحرم، و المحرم انما هو أخذ الماء منها الذى هو مقدمه له و الثانى- و هو الأكل و الشرب- محرم، و الوجه فيه هو ان الملاك في حرمه الوضوء أو الغسل أو ما شابه ذلك منها كونه استعمالاً للآنيه بنفسه، و فى الفرض المزبور بما انه ليس استعمالاً لها كذلك، ضروره ان ما كان استعمالاً لها انما هو أخذ الماء منها دونه فلاجل ذلك لا يكون محرماً و مصداقاً للتصرف فيها. و هذا بخلاف الملاك في حرمه الأكل و الشرب منها، فانهما محرمان سواء أ كان بلا واسطه أم مع واسطه، كما إذا صب الطعام من القدر في (الصينى أو المشقاب) فأكل فيه، فانه و ان لم يصدق عليه انه أكل في الآنيه، الا ان ذلك استعمال لها في الأكل و هذا المقدار كاف في حرمة، و كذا إذا صب الشاي من السماور في الفنجان، فانه لا يجوز شربه، لصدق ان هذا استعمال للآنيه في الشرب.

و على الجملة فالمحرم ليس خصوص الأكل و الشرب في الآنيه، بل المحرم انما هو استعمالها في الأكل و الشرب و لو كان استعمالها واقعاً في طريقيهما كالأمثله المزبوره هذا مقتضى إطلاق الروايات الوارده في المقام. و اما التوضؤ أو الاغتسال فانه ان

كان فى الآنيه كما إذا كان على نحو الارتماس فمحرم، واما إذا كان بأخذ الماء منها فى ظرف آخر أو غرفه فهو ليس بمحرم، لعدم كونه عندئذ مصداقاً للتصرف فيها. و تمام الكلام فى ذلك فى محله.

و من هنا تظهر نقطه الفرق بين الأكل و الشرب من آنيه الذهب أو الفضة و الأكل و الشرب من الإناء المغصوب، فانهما على الأول كما عرفت محرمان مطلقاً أى سواء أ كان بلا واسطه أم معها، و على الثانى فليساً بمحرمين مطلقاً و لو كانا مع واسطه و ذلك لأنهما انما يكونان محرمين فيما إذا صدق عليهما انه تصرف فيه فلو أخذ الطعام منه و صب فى ظرف آخر و أكل فيه فلا يكون أكله فيه محرماً و الوجه فى ذلك ان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمال آنيه الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب و لو كان استعمالها فى طريقهما، و هذا بخلاف الإناء المغصوب فان المحرم فيه انما هو تصرفه و عليه فإذا كان الأكل أو الشرب مصداقاً له فهو محرم و إلا فلا و من المعلوم انه انما يكون مصداقاً له فيما إذا كان فيه، و اما إذا كان فى غيره، كما إذا أخذ الطعام منه و صبه فى إناء آخر فأكل فيه فهذا ليس تصرفاً فيه كما هو واضح.

و اما إذا توضأ المكلف أو اغتسل منها بحيث كان وضوءه أو غسله تصرفاً فيها، فهل يمكن القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فيه، بناء على القول بالجواز فى المسأله أم لا قولان فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان من يقول بجواز الاجتماع فيها يقول به فى المقام أيضاً، و قد أفاد فى تقريب ذلك ان الوضوء أو الغسل باعتبار نفسه العدى هو فرد من افراد المقوله مأمور به، و باعتبار إضافته إلى الآنيه التى يحرم التصرف فيها منهى عنه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان استعمال الآنيه ليس داخل فى إحدى المقولات التسع العرضيه بل هو متمم لمقوله من المقولات كالأكل و الشرب و التوضؤ و ما شاكل ذلك.

فالنتيجه على ضوءهما هي انه لا- مانع من القول بالجواز هنا باعتبار ان المأمور به بنفسه مقوله،و المنهى عنه ليس بمقوله على الفرض،بل هو من متمم المقوله،فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهى.

و غير خفى ان هذا غريب منه(قده)و الوجه فى ذلك هو انه ليس لاستعمال آنيه الذهب أو الفضة واقع موضوعى فى الخارج ما عدا تلك الأفعال الخاصه بالأكل و الشرب و التوضؤ و الاغتسال و ما شاكل ذلك،ضروره انه عنوان انتزاعى منتزع من هذه الأفعال خارجا،و لا- واقع له ما عداها.و عليه فبما انه فى مفروض الكلام منتزع من نفس التوضؤ أو الاغتسال منها باعتبار انه تصرف فيها كما إذا فرض انه كان على نحو الارتماس لا- محاله يكون المنهى عنه عندئذ متحداً مع المأمور به فى مورد الاجتماع،و معه لا يمكن القول بالجواز.

و على الجملة فاستعمال الآنيه قد يكون بالأكل و الشرب،و قد يكون بالتوضؤ و الاغتسال و قد يكون بغيرهما،و ليس الاستعمال الا- عنواناً انتزاعياً من هذه الأفعال،و بما انه فى المقام استعمالها بالتوضؤ أو الاغتسال على الفرض،فلا يعقل ان يكون مأموراً به،لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للواجب.

ثم ان ما أفاده(قده)-من ان استعمال الآنيه ليس مقوله برأسها بل هو متمم المقوله-لا نعرف له معنى محصلاً أبداً،و ذلك لأن مراده(قده)من متمم المقوله كما فسر به ما لا يعرض على الجوهر فى الخارج بلا واسطه كالشده فى البياض و السواد و السرعه فى الحركه و ما شابه ذلك،فانها لا- تعرض على الجوهر خارجا بلا- توسط،بل تعرض أولاً- و بالذات على الكم و الكيف و نحوهما و بواسطتها تعرض عليه،و المفروض كما عرفت ان الاستعمال أى استعمالها عنوان انتزاعى منتزع من امر موجود فى الخارج،و ليس له ما يازاء فيه أصلاً لينظر انه من المقوله أو متمم لها،و ليس كالشده فانها موجوده فيه.

أضف إلى ذلك ان الشده و الضعف فى البياض و السواد، و السرعه و البطء أيضاً فى الحركه ليس من متمات المقوله بالمعنى المذى ذكره(قده)بل هما عين المقوله ضروره ان الشده ليست شيئاً زائداً على حقيقه البياض، و لا السرعه شيئاً زائداً على حقيقه الحركه، لتكون الشده عارضه على البياض العارض على الجوهر و السرعه عارضه على الحركه العارضه على موضوعها، بدها ان الشده و السرعه موجودتان بنفس وجود البياض و الحركه فى الخارج لا بوجود آخر، لتكونا عارضتين على وجودهما فيه أولاً و بالذات و بتوسطه تعرضان على الجوهر.

و بكلمه أخرى انه(قده)قد جعل الملاك فى كون شىء متمماً للمقوله دون نفسها هو ما يمتنع عروضه فى الخارج على الجوهر بلا واسطه عرض من الاعراض، و قد مثل لذلك بالشده و الضعف و السرعه و البطء و الابتداء و الانتهاء و قد عرفت ان الابتداء و الانتهاء من الأمور الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج ما عدا منشأ انتزاعها، فان الابتداء منتزع من صدور السير من البصره-مثلاً- و الانتهاء منتزع من انتهائه إلى الكوفه.. و هكذا. و من المعلوم ان الأمر الانتزاعى لا- يعقل ان يكون متمماً للمقوله، بدها ان متمم المقوله لا- بد ان يكون موجوداً فى الخارج و الأمر الانتزاعى لا يتعدى من أفق النفس إلى الخارج، و الا فكل عرض موجود فيه لا محاله يكون منشأ لانتزاع امر. و عليه فيلزم ان يكون لكل عرض خارجاً متمم، و هذا باطل. و اما الشده و الضعف و السرعه و البطء فالمفروض انها ليست بموجوده بوجود آخر غير وجود نفس البياض و الحركه، ليكون وجودها عارضاً على وجودهما فى الخارج أو لا- و بتوسطه على وجود الجوهر، لوضوح ان كل مرتبه من وجود البياض و الحركه مباين لمرتبه أخرى منه، فلا- يعقل ان تعرض مرتبه منه على مرتبه أخرى منه كان تعرض المرتبه الشديده على المرتبه الضعيفه أو فقل ان البياض الموجود فيه لا يخلو

من ان يكون شديداً أو ضعيفاً أو متوسطاً و لا رابع في البين، و كذا الحركة الموجودة فيه، فلو كانت الشده و الضعف في الفرد الشديد و الضعيف متممين لهما لكان التوسط في الفرد المتوسط أيضاً كذلك، ضروره عدم الفرق بينهما من هذه الناحيه أبداً، مع انهم لا يقولون بذلك فيه.

فالتتيجه انه لا- يرجع متمم المقوله إلى معنى محصل أصلاً، فان الشده في الخارج عين الفرد الشديد، لا- انها متممه له، و كذا الضعف في الفرد الضعيف.. و هكذا.

الثالث- (و هو التوضؤ أو الاغتسال من الإناء المغصوب) قد ظهر الحال فيه مما ذكرناه في آنيه الذهب و الفضة، فان الكلام فيه من هذه الناحيه أى من ناحيه الوضوء أو الغسل منه بعينه هو الكلام فيها، بناء على ان يكون مطلق التصرف فيها محرماً، كما ان الكلام فيه بعينه هو الكلام فيها من ناحيه جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه. و قد تقدم ان الظاهر من كلامه (قده) هو جواز الاجتماع في أمثال ذلك، ببيان ان المأمور به هو فرد من افراد المقوله و هو التوضؤ أو الاغتسال الموجود في الخارج، فانه عبارته عن إيصال الماء إلى البدن و المنهى عنه و هو استعماله ليس داخلاً في إحدى المقولات التسع العرضيه بل هو متمم لمقوله من المقولات فمن يقول بجواز اجتماع الأمر و النهى في المسأله يقول في المقام أيضاً.

و لكن قد عرفت ان هذا من غرائب كلامه (قده)، و ذلك لأن الوضوء أو الغسل منه إذا كان تصرفاً فيه، كما هو المفروض و استعمالاً له فلا- يعقل ان يكون مأموراً به، ضروره استحاله كون المنهى عنه مصداقاً له، كما انه لا وجه لما أفاده (قده) من صحه الوضوء أو الغسل منه في صورته الجهل عن قصور.

و قد تقدم الكلام من هذه الناحيه في آنيه الذهب و الفضة بشكل واضح فلا نعيد.



الرابع(و هو التوضؤ أو الاغتسال في الدار المغصوبه-)قد تقدم الكلام فيه في بحث الضد بشكل مفصل،و ملخصه:هو ان المكلف تاره متمكن من الوضوء أو الغسل في غير المكان المغصوب،و تاره أخرى لا يتمكن منه في غيره لانحصار الماء فيه،فعلی الأول بما ان متعلق الأمر هنا غير متعلق النهی حيث ان الأول عباره عن الغسلتين و المسحيتين-مثلا-و الثاني عباره عن الكون في الدار،و المفروض انهما لا ينطبقان على موجود واحد في الخارج،فلا مانع من القول بالجواز..هذا من ناحیه و من ناحیه أخرى ان وظيفه المكلف في هذا الفرض و ان كانت هي التيمم،لفرض انه لا يتمكن من الوضوء أو الغسل شرعا و ان تمكن منه عقلا.و قد ذكرنا في غير مورد ان مشروعیه الوضوء أو الغسل مشروطه بالتمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا،و في المقام بما ان الوضوء أو الغسل يتوقف على ارتكاب محرم-و هو التصرف في مال الغير فلا يتمكن منه فاذن لا محاله تكون وظيفته التيمم لكونه فاقدا للماء.

فالنتيجه على ضوءهما هي-ان المكلف لو عصى و دخل الدار المغصوبه فتوضأ أو اغتسل فلا إشكال في صحته،بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و هذا واضح.و على الثاني فلا شبهه في صحه الوضوء أو الغسل و لو قلنا بالفساد في الفرض الأول،و ذلك لأن الصحه في هذا الفرض لا تتوقف على القول بالترتب بل لو قلنا باستحالته فمع ذلك يكون صحيحاً.و الوجه فيه هو ان المكلف مأمور بالطهاره المائيه فعلا،لتمكنه منها،غايه الأمر انه بسوء اختياره فقد ارتكب المحرم بدخوله في المكان المزبور.و من الظاهر ان ارتكاب محرم مقدمه للوضوء أو الغسل أو في أثنائه إذا لم يكن متحدا معه لا يوجب فساده،هذا كله فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوبا،بل كان مباحا أو مملوكا للمتوضئ.

الخامس-(و هو التوضؤ أو الاغتسال في الفضاء المغصوب)ان الظاهر بطلان

الوضوء فحسب دون الغسل، اما الوضوء فمن ناحيه المسح حيث يعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف في ملك الغير، فيكون محرماً. و من الواضح استحاله وقوع المحرم مصداقاً للواجب، فاذن لا بد من القول بالامتناع هنا لفرض اتحاد الأمر به مع المنهى عنه في مورد الاجتماع، و لا- يفرق في ذلك بين صورتى انحصار الماء فيه أى فى الفضاء المغصوب و عدم انحصاره فيه. نعم لو تمكن المكلف من إيقاع المسح فى غير الفضاء المغصوب و أوقع فيه لصح وضوؤه على الأقوى و ان كان الأحوط تركه.

و على الجملة فوظيفه المكلف فى صوره الانحصار و ان كانت هى التيمم و لكنه لو دخل فى الفضاء المغصوب و توضع فيه، فان أوقع المسح فى غير الفضاء المغصوب لكان وضوؤه صحيحاً، بناء على ما حققناه من إمكان الترتب، و ان أوقع المسح فيه لكان فاسداً، لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به، لفرض ان المسح تصرف فى ملك الغير، و معه لا يمكن ان يكون واجباً.

و من هنا استشكلنا فى صحه التيمم فى الفضاء المغصوب من جهه ان المعتبر فيه إمرار اليد و هو نحو تصرف فيه. و لا يفرق فى هذا بين وجود المندوحه و عدمها.

و اما الغسل فيما انه لا يعتبر فيه إمرار اليد فلا يكون تصرفاً فيه، لفرض ان الواجب فيه وصول الماء إلى البشره و من المعلوم انه لا يكون تصرفاً فيه و التصرف انما يكون فى مقدماته، كما هو واضح، فاذن لا مانع من القول بالجواز فى المقام و الالتزام بصحه الغسل، بناء على ما ذكرناه من إمكان الترتب و وقوعه خارجاً.

الأول-ان اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد لو لم يكن جائزاً لم يقع فى الشريعة المقدسه،مع انه واقع فيها،كما فى موارد العبادات المكروهه،حيث قد اجتمع فيها الوجوب مع الكراهه مره كما فى الصلاه فى الحمام و الصلاه فى مواضع التهمه و نحوهما،و الاستحباب معها مره أخرى كما فى النوافل المبتدأه.

و من الواضح جداً ان وقوع شىء فى الخارج أدل دليل على إمكانه و جوازه هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الأحكام الخمسه بأسرها متضاده اما من ناحيه المبدأ أو من ناحيه المنتهى،و الجامع هو انه لا يمكن اجتماع اثنين منها فى شىء واحد،فكما انه لا يمكن اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد فكذلك لا يمكن اجتماع الوجوب و الكراهه فيه..و هكذا.

فالنتيجه على ضوءهما هى ان من وقوع اجتماع الوجوب و الكراهه فى شىء واحد يكشف عن انه لا مانع من اجتماع مطلق الأمر و النهى فيه،سواء أ كانا إلزاميين أم لا.

ثم ان المحقق صاحب الكفايه(قده)قد عد من أمثله ذلك الصيام فى السفر.

و غير خفى ان الصوم فى السفر ليس مثالا لمحل الكلام هنا.و الوجه فى ذلك هو انه ليس بمأمور به فى غير الموارد المستثناه لا وجوبا و لا استحبابا،ليلزم اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهه،ضروره انه غير مشروع فى ما عدا تلك

الموارد و الإتيان به بقصد الأمر تشريع و محرم، فاذن لا وجه لعهده من أمثله المقام. و اما فى موارد استثنائه كما إذا نذر الصوم فى السفر فليس بمكروه، ليلزم اجتماع الوجوب مع الكراهه.

و قد أجاب المحقق صاحب الكفايه-قده- عن هذا الدليل بوجهين:

الأول بالإجمال. و الثانى بالتفصيل:

اما جوابه الإجمالى فإليك نصه: «بأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع فى الشريعه مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع، ضروره ان الظهور لا- يصادم البرهان، مع ان قضيه ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا يقول الخصم بجوازه كذلك. بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين فهو أيضاً لا بد له من التفصى عن إشكال الاجتماع فيها سيما إذا لم يكن هناك مندوحه، كما فى العبادات المكروهه التى لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى».

و نوضح ما أفاده(قده) فى عده نقاط:

الأولى- ان الظاهر من هذه الموارد و ان كان اجتماع الحكمين فى شىء واحد الا انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر و التصرف فيه و تأويله من ناحيه قيام الدليل القطعى على الامتناع و استحاله اجتماعهما فى موضوع واحد، بداهه ان الظهور مهما كان لونه لا يمكن ان يصادم البرهان العقلى الذى قام على استحاله الاجتماع بمقتضى المقدمات المتقدمه.

الثانيه- ان هذه الموارد التى توهم اجتماع حكمين فيها لشىء واحد خارجه عن مورد النزاع فى المسأله. و الوجه فى ذلك هو ان النزاع فيها ما إذا كان الأمر متعلقاً بعنوان كالصلاه-مثلاً- و النهى تعلق بعنوان آخر كالغصب، و قد اتفق اجتماعهما فى مورد واحد كالصلاه فى الدار المغصوبه، فعندئذ يقع النزاع فالقائل

بالجواز يدعى ان تعدد العنوان يكفى للقول بجواز الاجتماع، والقائل بالامتناع يدعى انه لا يكفى، فالعبره انما هي بوحده المعنون وتعدده، لا بوحده العنوان وتعدده، واما إذا فرض تعلق الأمر و النهى بشيء واحد بعنوان فهو خارج عن محل النزاع، ضروره انه لا يقول أحد بالجواز فيه حتى من القائلين به فضلا عن غيرهم فانهم انما يقولون بالجواز فيما إذا فرض تعلق كل من الأمر و النهى به بعنوان و المفروض ان في موارد العبادات المكروهه ليس الأمر كذلك فان النهى في تلك الموارد تعلق بعين ما تعلق به الأمر لا بغيره. و الفرق بينهما بالإطلاق و التقييد.

و على الجملة فالامر في هذه الموارد تعلق بذات العبادات و النهى تعلق بها بعنوان خاص كالنهي عن الصوم في يوم عاشوراء و النهى عن الصلاه في الحمام مثلا- فلم يتعلق الأمر بها بعنوان و النهى بعنوان آخر كانت النسبه بينهما عموما من وجه، فاذن تلك الموارد خارجه عن محل الكلام في المسأله.

الثالثه- ان القائلين بالجواز انما يقولون به فيما إذا كانت هناك مندوحه، واما إذا فرض انه لا مندوحه في البين فلا يقولون بالجواز فيه أصلا. و عليه فلا يمكن القول بالجواز في مثل صوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدأه و ما شاكلهما مما لا بدل له و لناخذ بالنظر في هذه النقاط.

اما النقطة الأولى فالامر كما ذكره (قده) و ذلك لما تقدم من ان المعنون إذا كان واحداً وجوداً و ماهيه في مورد الاجتماع فلا مناص من القول بالامتناع و بما ان المعنون في موارد العبادات المكروهه واحد فلا بد من التوجيه و التأويل بعد استحاله كون شيء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً.

و اما النقطة الثانيه فهي في غايه الصحه و المتانهِ، ضروره ان أمثال هذه الموارد التي تعلق الأمر و النهى فيها بشيء بعنوان واحد خارجه عن محل النزاع في المسأله، كما تقدم الكلام في ذلك بشكل واضح.

و اما النقطة الثالثة فيرد عليها ما تقدم من انه لا دخل لقييد المندوحة في جواز الاجتماع أصلاً، لما عرفت من ان القول بالجواز يبتنى على تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه، فإذا كان متعدداً كذلك لا مناص من القول به سواء أ كانت هناك مندوحة أم لا- كما ان القول بالامتناع يبتنى على وحده المجمع فيه، فإذا كان واحداً كذلك لا مناص من القول به و لو كانت هناك مندوحة، فلا دخل لقييد المندوحة و لا لعدمه في جواز الاجتماع و عدمه أصلاً.

و اما جوابه التفصيلي فإليك نصه: «ان العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام:

أحدها- ما تعلق به النهي بعنوانه و ذاته و لا- بدل له كصوم يوم عاشوراء أو النوافل المبتدأه في بعض الأوقات. ثانيهما- ما تعلق النهي به كذلك، و يكون له البدل كالنهي عن الصلاه في الحمام. ثالثها- ما تعلق النهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاه في مواضع التهمه، بناء على ان يكون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

اما القسم الأول: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على انه يقع صحيحاً و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك اما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحه على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، و ان كان مصلحه الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين، و إلا- فيتعين الأهم، و ان كان الآ-خر يقع صحيحاً حيث انه كان راجحاً و موافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحمات بل الواجبات، و أرجحيه الترك من الفعل لا- توجب حرازه و منقصه فيه أصلاً، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته و لذا لا يقع صحيحاً على الامتناع، فان الحرازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به، بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان و موافقه الغرض

كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فيه أصلاً. واما لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي، بل بالعرض و المجاز و انما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان، بخلاف صورته الانطباق لتعلقه به حقيقه، كما في سائر المكروهات من غير فرق الا ان منشأه فيها حزازه و منقصه في نفس الفعل، و فيه رجحان في الترك من دون حزازه في الفعل أصلاً، غايه الأمر كون الترك أرجح. نعم يمكن ان يحمل النهى في كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح و أكثر ثواباً لذلك. و عليه يكون النهى على نحو الحقيقه لا بالعرض و المجاز فلا تغفل».

توضيح ما أفاده (قده) هو ان الكراهه في هذه الموارد ليست كراهه مصطلحه و هي التي تنشأ عن مفسده في الفعل و حزازه و منقصه فيه، فان الكراهه في المقام لو كانت كراهه مصطلحه ناشئه عن مفسده في الفعل غالبه على مصلحته لم يقع الفعل في الخارج صحيحاً، ضروره عدم إمكان التقرب بما هو مبغوض للمولى و مشتمل على مفسده غالبه، مع انه لا- شبهه في وقوعه صحيحاً و إمكان التقرب به، غايه الأمر ان تركه أرجح من فعله-مثلاً- لا شبهه في صحه الصوم يوم عاشوراء و انه قابل لأن يتقرب به محبوب للمولى في نفسه، و ليس النهى المتعلق به ناشئاً عن مفسده و مبغوضيه فيه، ضروره انه لو كان ناشئاً عنها لخرج عن قابليه التقرب، و لا يمكن الحكم بصحته أبداً، لوضوح انه لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى، بل هو ناش عن رجحان تركه الطبيعه المأمور بها مع بقاء الفعل على ما هو عليه من المصلحه و المحبويه كما يظهر من مداومه الأئمه الأطهار عليهم السلام على ذلك.

و عليه فلا محاله يكون هذا الرجحان اما من ناحيه انطباق عنوان ذى

مصلحه عليه، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض و ان كانت مصلحه الترك غالبه على مصلحه الفعل، حيث انه في نفسه محبوب و مشتمل على مصلحه موافقه لغرض المولى فالصوم يوم عاشوراء كبقية افراد الصوم. و لكن بما ان بنى أميه عليهم اللعنه التزموا بصوم هذا اليوم شكراً و فرحاً من الانتصار الظاهر المزعوم فتركه فيه مخالفه لهم، و هي مطلوبه للشارع، و لأجل انطباق هذا العنوان أعنى عنوان المخالفه على هذا الترك يكون ذا مصلحه غالبه على مصلحه الفعل فاذن يكون الفعل و الترك من قبيل المستحبين المتراحمين، و حيث ان المكلف لا- يتمكن من الجمع بينهما فى مقام الامتثال فلا بد من الالتزام بالتخير إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر، و الا فيقدم الأهم على غيره، و فى المقام بما ان الترك أهم من الفعل فيقدم عليه، و ان كان الفعل أيضاً يقع صحيحاً، لعدم قصور فيه أصلاً من ناحيه الوفاء بغرض المولى و محبوبيته، كما هو الحال فى جميع موارد التراحم بين المستحبات، فانه يصح الإتيان بالمهم عند ترك الأهم من جهه اشتماله على الملاك و محبوبيته فى نفسه، بل الأمر كذلك فى الواجبات المتراحمات، فانه يصح الإتيان بالمهم عند ترك الأهم، لا من ناحيه الترتب، لما تقدم فى بحث الضد من انه (قده) من القائلين باستحاله الترتب و عدم إمكانه، بل من ناحيه اشتماله على الملاك و المحبويه.

و ان شئت فقل ان النهى فى أمثال هذه الموارد غير ناش عن مفسده فى الفعل و مبغوضيه فيه، بل هو ناش عن مصلحه فى الترك و محبوبيه فيه، و هذا اما من ناحيه انطباق عنوان ذى مصلحه عليه، و لأجل ذلك يكون تركه أرجح من الفعل، و لكن مع ذلك لا يوجب حرازه و منقصه فيه أصلاً، فلو كان النهى عنه نهياً حقيقياً ناشئاً عن مفسده و مبغوضيه فيه لكان يوجب حرازه و منقصه لا محاله، و معه لا يمكن الحكم بصحته أبداً، لاستحاله التقرب بما هو مبغوض



للمولى. و اما من ناحيه ملازمه الترك لعنوان ذى مصلحه خارجا من دون انطباق ذلك العنوان عليه، كما إذا فرضنا ان عنوان المخالفه لبنى أميه عليهم اللعنه لا- ينطبق على نفس ترك الصوم يوم عاشوراء، بدعوى استحاله انطباق العنوان الوجودى على الأمر العدمى، و ان كانت هذه الدعوى خاطئه فى خصوص المقام، من ناحيه ان عنوان المخالفه ليس من العناوين المتأصله و الماهيات المقوليه، بل هو عنوان انتزاعى. و من المعلوم انه لا- مانع من انتزاع مثل هذا العنوان من الأمر العدمى بان يكون ذلك الأمر العدمى منشأ لانتزاعه.

و على هذا فلا مانع من انتزاع عنوان المخالفه من ترك الصوم فى هذا اليوم نعم الذى لا يمكن انتزاع شىء منه هو العدم المطلق لا العدم المضاف، فانه ذو أثر شرعا و عرفا كما هو واضح.

و كيف كان فإذا فرض ان الترك ملازم لعنوان وجودى ذى مصلحه أقوى من مصلحه الفعل لا- محاله يكون الترك أرجح منه، فلا- فرق عندئذ بين هذه الصوره و الصوره الأولى أعنى ما كان العنوان الراجح منطبقاً على الترك، غايه الأمر ان الطلب المتعلق بالترك فى هذه الصوره ليس طلباً حقيقياً، بل هو بالعرض و المجاز، إذ انه فى الحقيقه متعلق بذلك العنوان الراجح الملازم له، و هذا بخلاف الطلب المتعلق به فى الصوره الأولى كما مر.

و قد تحصل مما ذكرناه ان المصلحه الموجوده فى صوم يوم عاشوراء -مثلا- ليست بأنقص من المصلحه الموجوده فى صوم بقيه الأيام بما هو صوم، غايه الأمر ان المصلحه الموجوده فى تركه حقيقه أو عرضاً أرجح منها، و لأجل ذلك يكون تركه أرجح من فعله، و عندئذ فالنهى المتعلق به، كما يمكن ان يكون بمعنى طلب الترك يمكن ان يكون إرشاداً إلى أرجحيه الترك من الفعل، اما لأجل انطباق العنوان الراجح عليه، أو لأجل ملازمته له وجوداً خارجاً. و عليه فيكونان من

قبيل المستحيين المتراحمين و بما ان الترك أرجح فيقدم على الفعل، كما يظهر ذلك من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك، و لذا لم ينقل منهم عليهم السلام و لو بطريق ضعيف انهم عليهم السلام صاموا فى يوم عاشوراء، كما ان سيره المتشرعه قد استمرت على ذلك من لدن زمانهم عليهم السلام إلى زماننا هذا. هذا تمام ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده).

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بما حاصله انه إذا فرض اشتغال كل من الفعل و الترك على مصلحه، فبما انه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين فى زمان واحد لا- محاله يكون المؤثر فى نظر الأمر إحداهما على فرض كونها أقوى و أرجح من الأخرى، و على تقدير التساوى تسقط كلتاها معاً عن التأثير، ضروره استحاله تعلق الطلب التخييرى بالنقيضين، فانه طلب الحاصل.

و على هذا الضوء يستحيل كون كل من الفعل و الترك مطلوباً فعلاً.

و بكلمه أخرى ان فرض اشتغال كل من الفعل و الترك على مصلحه يوجب التزام بين المصلحتين فى مقام تأثيرهما فى جعل الحكم، لا- التزام بين الحكمين فى مرحله الامتثال، لما عرفت من استحاله جعل الحكمين للمتناقضين مطلقاً أى سواء أ كان تعييناً أو تخييراً.

و من هذا القبيل الضدين الذين لا ثالث لهما، فانه لا يمكن جعل الحكم لكليهما معاً، لا على نحو التعيين و لا على نحو التخيير. اما الأول فلأنه تكليف بالمحال. و اما الثانى فلأنه طلب الحاصل.

و من هذا القبيل أيضاً المتلازمين الدائمين، فانه لا يمكن جعل الحكمين المختلفين لهما بان يجعل الوجوب لأحدهما و الحرمة للآخر. لا تعييناً و لا تخييراً لاستلزام الأول التكليف بالمحال، و الثانى طلب الحاصل.

فالتتيجه من ذلك قد أصبحت ان المزاحمه لا تعقل بين امرين متناقضين

كالفعل و الترك، و لا بين ضدين لا ثالث لهما، و لا بين متلازمين دائمين على الشكل المتقدم، بل هذه الموارد جميعاً داخله فى كبرى باب التعارض كما هو ظاهر.

و لأجل ذلك قد تصدى (قده) بجواب آخر و بنى ذلك الجواب على مقدمه و هى انه لا شبهه فى ان الأمر الناشئ من قبل النذر المتعلق بعباده مستحبه كصلاه الليل أو نحوها متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى و نتيجه ذلك لا محاله هى اندكاك الأمر الاستجابى فى الأمر الوجوبى، لاستحاله ان يكون كل من الأمرين محفوظاً بحدده بعد ما كان متعلقهما واحداً، و لازم الاندكاك و الاتحاد هو اكتساب كل منهما من الآخر جهه، فالامر الوجوبى يكتسب جهه التعبيديه من الأمر الاستجابى، و الأمر الاستجابى يكتسب جهه اللزوم من الأمر الوجوبى، فيتحصل من اندكاك أحدهما فى الآخر امر واحد وجوبى عبادى.

و الوجه فى ذلك ما أشرنا إليه من انه إذا كان متعلق كل من الأمرين عين ما تعلق به الأمر الآخر فلا بد من اندكاك أحدهما فى الآخر، و إلا لزم اجتماع الضدين فى شىء واحد و هو محال، هذا فى النذر.

و اما الأمر الناشئ من قبل الإجاره المتعلقه بعباده مستحبه كما فى موارد النيايه عن الغير، فلا يكون متعلقاً بنفس العباده المتعلقه بها الأمر الاستجابى ليندك أحدهما فى الآخر و يتحد، بل يكون متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، فان متعلق الأمر الاستجابى على الفرض هو ذات العباده، و متعلق الأمر الناشئ من قبل الإجاره هو الإتيان بها بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، لوضوح ان ذات العباده من دون قصد النيايه عن المنوب عنه لم يتعلق بها غرض عقلاى من المستأجر و لأجل ذلك تبطل الإجاره لو تعلقت بها.

و على هذا الضوء يستحيل اتحاد الأمرين و اندكاك أحدهما فى الآخر فى موارد الإجاره على العبادات، ضروره ان التداخل و الاندكاك فرع وحده

المتعلق،و المفروض عدم وحدته فى تلك الموارد،فاذن لا يلزم اجتماع الضدين فى شىء واحد من تعلق الأمر الاستجابى بذات العباده و الأمر الوجوبى بإتيانها بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه.

و بكلمه أخرى ان الأمر الطارى،على امر آخر لا- يخلو من ان يكون متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الأول أو بغيره،و الأول كموارد النذر المتعلق بالعباده المستحبه،فان الأمر الناشئ من ناحيه النذر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى و هو ذات العباده،و عليه فلا محاله يندك الأمر الاستجابى فى الأمر الوجوبى،فيتولد منهما امر واحد وجوبى عبادى،و يكتسب كل منهما من الآخر جهه فاقد له،فالامر الوجوبى بما انه فاقد لجهه التعبد فيكتسب تلك الجهه من الأمر الاستجابى،و الأمر الاستجابى بما انه فاقد لجهه الإلزام فيكتسب تلك الجهه من الأمر الوجوبى.هذا نتيجة اتحاد متعلقهما فى الخارج.

و الثانى كموارد الإجاره على العبادات المستحبه،فان الأمر الناشئ من ناحيه الإجاره فى هذه الموارد لم يتعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى و هو ذات العباده،بل تعلق بإتيانها بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه،و إلا فلا تترتب على تلك الإجاره فائده تعود إلى المستأجر،ضروره انه لو أتى بها لا بذلك الداعى.بل بداعى الأمر المتعلق بذاتها فلا ترجع فائده إلى المستأجر أصلاً،بل ترجع إلى نفس العامل.

و من هنا قد اشتهر بين الأصحاب ان الإجاره لو تعلقت بذات العباده لكانت باطله،لفرض ان الإتيان بذات العباده بداعى امرها فى الخارج لا يفيد المستأجر و لا ترجع فائده إليه و هى سقوط العبادات عن ذمته و رجوع أجرها و ثوابها إليه،بل ترجع إلى نفس النائب و الفاعل.و من المعلوم ان حقيقه الإجاره

هى تمليك المنفعه للمستأجر بان تكون المنفعه له. و اما إذا فرض عدم كون المنفعه له فلا تتحقق حقيقه الإجاره، بداهه انه لا معنى لإجاره عين مسلوبه المنفعه أو إجاره شخص على ان يعمل لنفسه، فان فى مثل هذه الموارد لا تتحقق حقيقه الإجاره و واقعها الموضوعى، ليقال انها صحيحه أو فاسده، كما هو واضح.

و من هنا يظهر ان الأمر الناشئ من ناحيه الإجاره فى طول الأمر الاستجابى المتعلق بذات العباده، و يترتب على ذلك انه لا مقتضى للتداخل و الاندكاك فى موارد الإجاره أصلاً.

و بعد بيان ذلك قال (قده) ان الإشكال فى اتصاف العباده بالكراهه فى هذا القسم انما نشأ من الغفله عن تحليل نقطه واحده و هى ان متعلق النهى فيها غير متعلق الأمر، فان متعلق الأمر هو ذات العباده و متعلق النهى ليس هو ذات العباده، ضروره انه لا مفسده فى فعلها و لا مصلحه فى تركها، بل هو التعبد بهذه العباده، فانه منهى عنه لما فيه من المشابهه و الموافقه لبنى أميه لعنهم الله.

و عليه فلا يلزم اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان النهى المتعلق به بما انه تنزيهى فهو غير مانع عن جواز الإتيان بمتعلقه و التعبد به، بل هو بنفسه متضمن للترخيص فى الإتيان بمتعلقه بداعى امتثال الأمر المتعلق به.

نعم لو كان النهى المتعلق به تحريمياً لكان مانعاً عن الإتيان بمتعلقه و التعبد به، و موجباً لتقييد إطلاق المأمور به بغير هذا الفرد المتعلق به النهى بداهه ان الحرام يستحيل ان يكون مصداقاً للواجب. و عليه فلا محاله يقيد إطلاق دليل الأمر بغير هذا المورد.

و ملخص ما أفاده هو ان متعلق النهى فى هذا القسم بما انه مغاير لمتعلق الأمر فلا- يكون منافياً له، فانه فى طول الأمر و يكون كمورد الإجاره المتعلقه

بالعبادات المستحبه، فكما ان فيها متعلق الأمر الناشئ من قبل الإجاره غير متعلق الأمر الاستجابي، فكذلك في المقام، فان متعلق النهى غير متعلق الأمر، كما مر و ليس المقام من قبيل النذر المتعلق بها، لما عرفت من ان الأمر الناشئ من قبل النذر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي.

ثم ان نظريه شيخنا الأستاذ (قده) تمتاز عن نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) في نقطه واحده، و هي ان نظريه شيخنا الأستاذ تركز على كون النهى في المقام في طول الأمر، فانه متعلق بإيقاع العباده بداعى امرها الاستجابي أو الوجوبى المتعلق بذاتها، فلا يكون متعلقه متحداً مع متعلقه، ليلزم اجتماع الضد بن فى شىء واحد، كما انه غير ناش عن وجود مفسده فى الفعل أو عن وجود مصلحه فى تركه، بل الفعل باق على هو ما عليه من المحبوبيه و المصلحه، بل هو ناش عن مفسده فى التعبد بهذه العباده، لما فيه من المشابهه و الموافقه لأعداء الدين. و يترتب على هذا ان النهى على وجهه نظره (قده) نهى مولوى حقيقى ناش عن مفسده فى التعبد بها. و نظريه المحقق صاحب الكفايه (قده) تركز على كون الترك كالفعل مشتملا على مصلحه أقوى من مصلحه الفعل، اما لأجل انطباق عنوان راجح عليه، أو لأجل ملازمته معه وجوداً و خارجاً، فيكونان من قبيل المستحيين المتزاحمين.

و لناخذ بالمناقشه على نظريه شيخنا الأستاذ (قده) فلان ما أفاده من الكبرى الكليه، و هي عدم جريان التزاحم فى الموارد المتقدمه و ان كان صحيحاً ضروره ان تلك الموارد من موارد المعارضه بين الدليلين فى مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد، لا من موارد التزاحم بين الحكمين، لما عرفت من استحاله جعلهما فى هذه الموارد مطلقاً، و لو على نحو التخيير إلا ان تلك الكبرى لا تنطبق على المقام فانه ليس من صغرياتهما و مصاديقها، و ذلك لأن المقام انما يكون من إحدى

صغريات هذه الكبرى إذا فرض قيام مصلحه بطبيعي صوم يوم عاشوراء، فعندئذ لا ثالث بين فعله و تركه. و من المعلوم انه إذا لم يكن بينهما ثالث فلا محاله لا تعقل المزاحمه بينهما، كما تقدم.

و لكن الأمر ليس كذلك، فان المصلحه انما قامت بحصه خاصه منها و هي الحصه العباديه، لا بمطلق وجود الفعل فى الخارج و الترك. و عليه فلهما ثالث و هو الحصه غير العباديه، فانه لا- مصلحه فى فعلها و لا- فى تركها، فاذن لا مانع من جعل الحكمين لهما، غايه الأمر عندئذ تقع المزاحمه بينهما فى مقام الامتثال فيدخل فى كبرى مسأله المستحيين المتراحمين، لفرض ان المكلف عندئذ قادر على تركهما و الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربه، و غير قادر على الجمع بينهما، كما هو مناط التراحم فى كل متراحمين، سواء أ كانا واجبين أم مستحيين.

و على الجملة فلا شبهه فى ان المستحب انما هو خصوص الحصه الخاصه من الصوم و هي الحصه التى يعتبر فيها قصد القربه، و اما ترك هذه الحصه بخصوصها فلا- رجحان فيه، بل الرجحان فى ترك الإمساك مطلقاً و الإفطار خارجاً، فان فيه مخالفه لبنى أميه فالمكلف إذا صام بقصد القربه أو أفطر فقد أتى بأمر راجح و اما إذا أمسك بغير قربه فقد ترك كلا الأمرين الراجحين.

و عليه فلا- محاله تقع المزاحمه بين استحباب الفعل و استحباب الترك لفرض تمكن المكلف من ترك امتثال كليهما معاً، و الإتيان بمطلق الفعل من دون قصد القربه، و غير متمكن من الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، فاذن لا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد باب التراحم.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الكبرى و هي عدم إمكان جريان التراحم بين النقيضين و لا بين الضدين لا ثالث لهما و لا بين المتلازمين الدائمين و ان كان تاماً، الا انه لا ينطبق على المقام، كما عرفت.

و بعد بيان ذلك نأخذ بالمناقشه على جوابه(قده) عن هذا القسم، و هي ان ما ذكره(قده) في باب الإجاره المتعلقه بعباده مستحبه في موارد النيباه عن الغير غير تام في نفسه، و على فرض تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه، فلنا دعويان:

الأولى-عدم تماميه ما أفاده في موارد الإجاره المتعلقه بعباده الغير.

الثانيه-انه على تقدير تماميته لا ينطبق على المقام.

اما الدعوى الأولى فقد حققنا في محله ان الأوامر المتصوره في موارد الإجاره المتعلقه بعباده الغير أربعة:

الأول-الأمر المتوجه إلى شخص المنوب عنه المتعلق بعبادته كالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و نحو ذلك، و هذا الأمر يختص به، و لا يعم غيره، و يسقط هذا الأمر عنه بموته أو نحوه، و لا يفرق في صحه الإجاره بين بقاء هذا الأمر كما إذا كان المنوب عنه حياً و متمكناً من الامتثال بنفسه، كمن نسي الرمي و ذكره بعد رجوعه إلى بلده، أو كان حياً و عاجزاً عن الامتثال، كما في الاستنابه في الحج عن الحي فان التكليف كما يسقط بموت المكلف كذلك، يسقط بعجزه لاستحاله التكليف في هذا الحال، لأنه من التكليف بالمحال، و هو مستحيل من الحكيم. و كيف كان فبقاء هذا الأمر و عدم بقائه و سقوطه بالإضافة إلى صحه الإجاره على حد سواء، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

و من ذلك يظهر ان هذا الأمر أجنبي عن النائب بالكلية، فلا يكون متوجهاً إليه أصلاً، بداهه انه لا يعقل توجه تكليف شخص إلى آخر، فانه خاص به و يسقط بموته أو نحوه، و لا يمكن توجهه إلى غيره، و هذا واضح.

و على هذا الضوء فقد تبين ان هذا الأمر مابين للأمر الناشئ من قبل الإجاره المتوجه إلى النائب، و لا يمكن دعوى اتحاده معه أبداً، لفرض انهما مختلفان بحسب الموضوع، فيكون موضوع أحدهما غير موضوع الآخر، فان



موضوع الأول هو المنوب عنه، و موضوع الثاني هو النائب، و مع هذا كيف يعقل دعوى الاتحاد بينهما و اندكاك أحدهما فى الآخر، ضروره انه فرع وحده الموضوع، كما هو واضح.

الثانى-الأمر المتوجه إلى شخص النائب المتعلق بعباداته كالصلاه و نحوها و من المعلوم ان هذا الأمر أجنبى عن الأمر الأول بالكلية، لفرض انهما مختلفان بحسب الموضوع و المتعلق، فان موضوع الأمر الأول هو المنوب عنه، و موضوع الأمر الثانى هو النائب، و متعلقه هو فعل المنوب عنه، و متعلق الثانى هو فعل النائب نفسه، و مع هذا الاختلاف لا يعقل اتحاد أحدهما مع الآخر أبداً كما هو ظاهر، كما ان هذا الأمر أجنبى عن الأمر الناشئ من ناحيه الإجاره المتوجه إليه، و ذلك لاختلافهما بحسب المتعلق، فان متعلق هذا الأمر هو فعل النائب، و متعلق ذاك الأمر هو فعل المنوب عنه، غايه الأمر انه ينوب عنه فى إتيانه فى الخارج، و مع هذا الاختلاف لا يعقل دعوى الاتحاد بينهما أصلاً، و هذا واضح.

الثالث-الأمر المتوجه إلى النائب المتعلق بإتيان العباده نيابه عن الغير و هذا الأمر الاستجابى متوجه إلى كل مكلف قادر على ذلك، فيستحب للإنسان ان يصلى أو يصوم نيابه عن أبيه أو جده أو أمه أو أستاذه أو صديقه.. و هكذا ثم انه من الواضح جدا ان هذا الأمر الاستجابى كما انه أجنبى عن الأمر الأول كذلك أجنبى عن الأمر الثانى، و لا يعقل لأحد دعوى اتحاده مع الأمر الأول أو الثانى.

الرابع-الأمر المتوجه إلى النائب الناشئ من قبل الإجاره المتعلق بإتيان العباده نيابه عن غيره، فهذا الأمر متعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابى، فان الأمر الاستجابى -كما عرفت- متعلق بإتيان العباده نيابه عن الغير، و المفروض ان هذا الأمر الوجوبى متعلق بعين ذلك، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً

و على هذا فلا بد من الالتزام باندك كاك أحد الأمرين فى الآخر و اتحادهما فى الخارج، ضروره انه لا يمكن بقاء كلا الأمرين بحده بعد فرض كون متعلقهما واحدا وجودا و ماهيه، فلا محاله يندك أحدهما فى الآخر، و يتحصل منهما امر واحد وجوبى عبادى، فان كل منهما يكتسب من الآخر جهه فاقده له، فيكتسب الأمر الوجوبى من الأمر الاستحبابى جهه التعبد، و يكتسب الأمر الاستحبابى من الأمر الوجوبى جهه اللزوم، و هذا معنى اندك كاك أحدهما فى الآخر و اتحادهما خارجا.

و قد تحصل من ذلك ان الأمر الرابع يتحد مع الأمر الثالث، لاتحادهما بحسب الموضوع و المتعلق، و لا يعقل اتحاده مع الأمر الأول أو الثانى لاختلافهما فى الموضوع أو المتعلق، كما عرفت.

و من هنا يظهر ان النائب يأتى بالعمل بداعى الأمر الناشئ من قبل الإجاره المتوجه إليه، لا بداعى الأمر المتوجه إلى المنوب عنه، ضروره استحاله ان يكون الأمر المتوجه إلى شخص داعياً لشخص آخر بالإضافة إلى الإتيان بمتعلقه فان داعويه الأمر لشخص بالإضافة إلى ذلك انما تكون فيما إذا كان ذلك الأمر متوجهاً إليه، و الا- فيستحيل ان يكون داعياً له، و هذا من الواضحات، و لا- فرق فى داعويه الأمر إليه بين ان يكون الإتيان بمتعلقه من قبل نفسه، أو من قبل غيره، كما فى موارد الإجاره، لوضوح ان العبره انما هى بتوجه الأمر إلى شخص ليكون داعياً له إلى العمل لا بكون متعلقه عمل نفسه أو عمل غيره، و هذا ظاهر.

و من هنا قلنا ان صحه الإجاره لا تتوقف على بقاء ذلك الأمر، ليأتى النائب بالعمل بداعيه، كما انه لا يأتى به بداعى الأمر المتوجه إليه المتعلق بإتيان عباداته من قبل نفسه، بداهه استحاله ان يكون ذلك الأمر داعياً إلى الإتيان بمتعلقه من قبل غيره و نيابه عنه، بل هو داع إلى الإتيان به من قبل نفسه

كما هو واضح.

و نتيجة ما ذكرناه هي ان النائب يأتي بعمل المنوب عنه بداعي الأمر المتوجه إليه الناشئ من ناحيه الإجاره المتعلق بإتيانه نيابه عنه، وبما ان هذا الأمر تعلق بعين ما تعلق به الأمر الاستجابي فلا- مناص من اندك كاك أحدهما في الآخر و اتحادهما خارجا، فتكون النتيجة امرا واحدا وجوبياً عبادياً.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)- من ان الأمر الاستجابي في موارد الإجاره متعلق بذات العباده، و الأمر الوجوبى الناشئ من ناحيتها متعلق بإتيانها بداعي الأمر المتوجه إلى المنوب عنه- خاطئ جدا و غير مطابق للواقع قطعاً، و ذلك لما عرفت من ان الأمر المتوجه إلى المنوب عنه يستحيل ان يكون داعياً للنائب إلى الإتيان بمتعلقه، بداهه ان الأمر المتوجه إلى شخص يمتنع ان يكون داعياً لشخص آخر، فان الداعي لكل مكلف هو الأمر المتوجه إلى شخصه، كما سبق. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الأمر الاستجابي المتوجه إلى النائب ليس منحصراً بأمر واحد، بل هو امران: أحدهما متعلق بإتيان العمل من قبل نفسه، و من المعلوم انه لا- يعقل ان يتوهم أحد اتحاد هذا الأمر مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبل الإجاره، لاختلافهما في المتعلق، فان متعلق هذا الأمر الاستجابي هو ذات العباده و متعلق الأمر الوجوبى هو إتيانها من قبل الغير و نيابه عنه. و ثانيهما متعلق بإتيان العمل من قبل غيره و نيابه عنه و هذا الأمر الاستجابي متحد مع الأمر الوجوبى في المتعلق، فيكون متعلقهما واحداً وجوداً و ماهيه و هو إتيان العمل من قبل الغير و مع هذا الاتحاد لا مناص من اندك كاك الأمر الاستجابي في الأمر الوجوبى.

و من هنا تظهر نقطه اشتباه شيخنا الأستاذ(قده) و هي غفلته عن الأمر الاستجابي المتعلق بإتيان العبادات من قبل الغير، و تخيل انه منحصر بالأمر

الاستجابى الأول، والمفروض انه متعلق بإتيانها من قبل نفسه لا- من قبل الغير و لأجل ذلك حكم باستحاله اتحاده مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبل الإجاره و اندكاكه فيه، لعدم وحده متعلقهما، كما مر.

و على هدى هذا البيان قد تبين انه لا فرق بين موارد الإجاره المتعلقة بعباده مستحبه، و موارد النذر المتعلق بها، فكما ان فى موارد النذر يتحد الأمر الاستجابى مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبله، فكذلك فى موارد الإجاره غايه الأمر انه فى موارد النذر يتحد الأمر الاستجابى المتعلق بذات العباده مع الأمر الوجوبى، لفرض انه متعلق بها، كما عرفت و فى موارد الإجاره يتحد الأمر الاستجابى المتعلق بإتيانها من قبل الغير و نيابه عنه مع الأمر الوجوبى الناشئ من قبل الإجاره، لا الأمر الاستجابى المتعلق بذات العباده، و لكن هذا لا يوجب التفاوت فيما هو المهم فى المقام، كما هو واضح.

و اما الدعوى الثانيه و هى ان ما أفاده(قده)على تقدير تماميته لا ينطبق على ما نحن فيه، و الوجه فى ذلك هو ان ما أفاده(قده)من ان متعلق النهى فى هذا القسم مغاير لمتعلق الأمر لا يمكن المساعده عليه من وجوه:

الأول-ان هذا خلاف مفروض الكلام فى المقام، فانه فيما إذا كان متعلق الأمر و النهى واحدا، لا متعددا، و الا فلا كلام فيه، ضروره ان محل البحث و الكلام هنا بين الأصحاب فى فرض كون متعلقهما واحدا و اما إذا كان متعددا فهو خارج عن محل الكلام و البحث، و لا إشكال فيه أصلا.

الثانى-ان ما أفاده(قده)خلاف ظاهر الدليل، لوضوح ان الظاهر من النهى عن الصوم فى يوم عاشوراء هو انه متعلق بذات الصوم و انه منهى عنه و دعوى انه متعلق بجهه التعبده به، لا- بذاته خلاف الظاهر، فلا يمكن الالتزام به بلا قرينه و شاهد، و كذا الحال فى النهى المتعلق بالنوافل المبتدأه فى بعض

الأوقات، فان الظاهر منه هو انه متعلق بذات تلك النوافل، و انها منهي عنها لا بجهه التعبد بها، ضروره ان حمل النهى على ذلك خلاف الظاهر، فلا يمكن ان يصار إليه بلا دليل.

الثالث- انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان النهى متعلق بجهه التعبد بها و إتيانها بقصد القربه، لا- بذاتها، فمع ذلك لا- يتم ما أفاده(قده)، و الوجه فيه ما حققناه من ان قصد القربه كبقية اجزاء العباده مأخوذ فى متعلق الأمر، غايه الأمر انه على وجهه نظره(قده) مأخوذ فى متعلق الأمر الثانى دون الأمر الأول و على وجهه نظرنا مأخوذ فى متعلق الأمر الأول.

و على هذا الضوء فدعوى ان النهى فى هذه الموارد تعلق بجهه التعبد بالعبادات لا بذاتها لا تدفع محذور لزوم اجتماع الضدين فى شىء واحد، ضروره ان قصد القربه إذا كان مأخوذاً فى متعلق الأمر يستحيل ان يتعلق به النهى لاستحاله كون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه معاً.

الرابع- لو تنزلنا عن ذلك أيضاً و سلمنا ان قصد القربه غير مأخوذ فى متعلق الأمر مطلقاً أى لا فى متعلق الأمر الأول و لا فى متعلق الأمر الثانى فمع ذلك لا يتم ما أفاده(قده)، و ذلك ضروره ان النهى لم يتعلق بخصوص قصد القربه فحسب، ليكون متعلقه غير متعلق الأمر، بل تعلق بحصه خاصه من الصوم و هى الحصه العباديه التى يعتبر فيها قصد القربه، مثلاً- المنهى عنه فى المقام هو خصوص الصوم العبادى فى يوم عاشوراء فى مقابل ما إذا كان المنهى عنه هو مطلق الإمساك، لا ان المنهى عنه هو خصوص قصد القربه، دون ذات العباده بداهه انه لا يعقل ان يكون خصوص قصدها منهيّاً عنه، كما هو واضح، فاذن لا محاله يكون المنهى عنه هو إتيانها بقصد القربه. و عليه فمحذور لزوم كون شىء واحد مصداقاً للمأمور به و المنهى عنه باق على حاله ضروره ان الإتيان بها

بقصد القربه إذا كان منهيًا عنه يستحيل ان يكون مصداقا للمأمور به، لاستحاله ان يكون شيء واحد محبوبا و مبغوضاً معاً.

فالتتيجه مما ذكرناه قد أصبحت ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) غير تام صغرى و كبرى. اذن فالصحيح هو ما ذكرناه من ان النهى هنا ليس ناشئاً عن مفسده فى متعلقه و مبغوضيه فيه، بل هو باق على ما هو عليه من المحبوبيه و لذا يكون الإتيان به صحيحاً، بل هو لأجل أرجحيه الترك من الفعل باعتبار انطباق عنوان راجح عليه أو ملازمته له خارجا و وجودا، كما تقدم ذلك بشكل واضح. هذا تمام الكلام فى القسم الأول.

و اما القسم الثانى -و هو ما إذا كان للعباده المنهى عنها بدل- فيمكن ان يجاب عنه بعين هذا الجواب بلا زياده و نقيصه.

و يمكن ان يجاب عنه بشكل آخر، و هو ان النهى فى هذا القسم متعلق بحصه خاصه من الواجب، كالنهي عن الصلاه فى الحمام و فى مواضع التهمه و ما شاكل ذلك. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان هذا النهى نهى تنزيهى و ليس بتحريمى.

و على ضوء ذلك يتبين ان هذا النهى لا- يوجب تقييد إطلاق الطبيعه المأمور بها بغير هذه الحصه المنهى عنها بيان ذلك ان النهى المتعلق بحصه خاصه من العباده على ثلاثه أقسام:

الأول- ان يكون إرشادا إلى اقتران هذه الحصه بالمانع بمعنى- ان الخصوصيه الموجهه لكونها حصه- مانعه عنها، و ذلك كالنهي عن الصلاه فيما لا- يؤكل و فى النجس و فى الميته و ما شاكل ذلك، فان هذه النواهي جميعا إرشاد إلى مانعيه هذه الأمور عن الصلاه و تقيدها بعدمها. و قد ذكرنا غير مره ان أمثال هذه النواهي الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى

المانعيه بمقتضى الفهم العرفى. كما تقدم الكلام فيها من هذه الناحيه بصوره واضحه فى أول بحث النواهي كما انه لا شبهه فى ظهور الأوامر الوارده فى أبواب العبادات و المعاملات فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه. وقد ذكرنا سابقاً ان هذه النواهي كثيره فى كلا البابين، كما ان هذه الأوامر كذلك.

و على الجملة فالامر و النهى و ان كانا فى أنفسهما ظاهرين فى المولويه، فلا- يمكن حملهما على الإرشاد بلا قرينه، إلا ان هذا الظهور ينقلب فى هذه النواهي و الأوامر الواردين فى أبواب العبادات و المعاملات، فهما ظاهران فيها فى الإرشاد دون المولويه بمقتضى المتفاهم العرفى، كما هو واضح.

و على ضوء هذا البيان قد تبين ان هذه النواهي لا محاله تكون مقيده لإطلاق العباده و المعامله موجه و لتقييدهما بغير الحصه المنهى عنها، فلا تنطبقان عليها و من هنا لم يستشكل أحد- فيما نعلم- فى دلالة هذا النهى على الفساد فى العبادات و المعاملات، و الوجه فيه ما عرفت من انها توجب تقييد المأمور به بغير هذه الحصه المنهى عنها، فهذه الحصه خارجه عن حيز الأمر و لا تنطبق عليها الطبيعه المأمور بها، و مع عدم الانطباق لا يمكن الحكم بصحتها أبداً، لفرض ان الصحه تنتزع من انطباق المأمور به على الفرد المأتى به، و اما إذا فرض انه لا ينطبق عليه فلا يمكن الحكم بصحته أصلاً، كما هو ظاهر، كما انها توجب تقييد المعامله بغير هذه الحصه، و لازم ذلك هو ان اقترانها بها مانع عن صحتها، فلا يمكن الحكم بصحتها عند تخصصها بهذه الخصوصيه المنهى عنها.

و نتيجة ما ذكرناه هى انه لا- شبهه فى ان هذا القسم من النهى يوجب تقييد العباده أو المعامله بغير الفرد المنهى عنه، و معه لا يكون هذا الفرد من افرادها و لأجل ذلك يكون فاسداً.

الثانى- ان يكون لبيان حكم تحريمى فحسب، و ذلك كالنهي عن

الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب أو النهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبه..

و هكذا، فهذه النواهى تدل على حرمه متعلقها فى الخارج و مبغوضيته و ان الشارع لا يرضى بإيجاده فيه أصلاً. و من الواضح جدا ان أمثال هذه النواهى تنافى إطلاق المأمور به و توجب تقييده بغير هذا الفرد المنهى عنه، و الوجه فى ذلك واضح و هو ان مقتضى إطلاق المأمور به ترخيص المكلف فى إيجاده فى ضمن أى فرد من افراده شاء المكلف إيجاده، و مقتضى هذا النهى عدم جواز إيجاد هذا الفرد المنهى عنه فى الخارج، و عدم جواز تطبيق الطبيعه المأمور بها عليه، ضروره استحاله كون المحرم مصداقا للواجب. و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاق المأمور به و تقييده بغير الفرد المنهى عنه، بداهه ان الشارع بنهيه عنه قد سد طريق امتثال المأمور به به. و منع عن إيجاده فى ضمنه، و معه كيف يعقل بقاء إطلاقه على حاله المذى لازمه هو ترخيص الشارع المكلف فى إيجاده فى ضمن أى فرد من افراده شاء إيجاده فى ضمنه.

و ان شئت قلت ان العقل و ان حكم من ناحيه الإطلاق بجواز تطبيقه على أى فرد من افراده شاء المكلف تطبيقه عليه إلا ان من المعلوم ان حكمه بذلك منوط بعدم منع الشارع عن بعض افراده، و مع منعه عنه لا حكم له بذلك أصلاً، بل يحكم بعكس هذا أعنى بعدم جواز تطبيقه عليه و تقييد إطلاقه بغيره ضروره استحاله ان يكون المحرم مصداقا للواجب و المبغوض مصداقا للمحبوب و لا- فرق فى ذلك بين ان يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً، فكما ان هذا النهى يوجب تقييد إطلاق دليل الواجب التعبدى، فكذلك يوجب تقييد إطلاق دليل الواجب التوصلى بعين هذا الملاك، و هو استحاله كون الحرام مصداقا للواجب و هذا واضح.

و نتيجة ما ذكرناه هى ان هذا القسم من النهى يوجب تقييد إطلاق



الواجب بغير الفرد المنهى عنه من دون فرق فيه بين ان يكون الواجب تعدياً أو توصلياً.

الثالث- ان يكون النهى تنزيهياً ملازماً للترخيص فى متعلقه، ففى مثل ذلك لا موجب لتقييد الواجب بغيره حتى إذا كان عبادياً فضلاً عما إذا كان غير عبادى بيان ذلك ان المولى إذا نهى عن الصلاة فى الحمام-مثلاً-و كان نهيه تنزيهياً و ملازماً للترخيص فى الإتيان بها فمعناه جواز امتثال الواجب بالإتيان بالصلاة فى الحمام و صحتها، و الجمع بين ذلك و بين النهى التنزيهى يقتضى ان يكون تطبيق الطبيعى الواجب على هذه الحصة فى نظر الشارع مرجوحاً بالإضافة إلى تطبيقه على سائر الحصاص، و الا فالحصة بما انها وجود للطبيعه المأمور بها لا نقصان فيها أصلاً و من هنا لو لم يتمكن المكلف من الإتيان بغير هذه الحصة لزمه الإتيان بها جزماً فهذا يكشف عن اشتراكها مع سائر الحصاص فى الوفاء بالعرض، و عدم تقييد الواجب بغيرها.

و من هذا البيان يظهر انه لا وجه لما ذكره غير واحد من حمل النهى فى هذا القسم على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالإضافة إلى سائر الحصاص و الافراد وجه الظهور ان تخصص الطبيعه المأمور بها بهذه الخصوصيه الموجهه للنهى التنزيهى ان كان مرجوحاً فى نظر الشارع فالنهى مولوى لا محاله، و الا فلا موجب للإرشاد إلى اختيار غير ما تعلق به من الافراد.

و مما ذكرناه يظهر حال الأمر الاستجابى المتعلق بحصه خاصه من الطبيعه الواجبه، فانه بمعنى استحباب تطبيق الواجب على تلك الحصه، و كونها أفضل الافراد المجامع مع جواز تطبيقه على سائر الافراد. و من هنا لا يوجب مثل هذا الأمر تقييداً فى إطلاق المأمور به، سواء فى ذلك الواجب و غيره، و تفصيل الكلام يأتى فى بحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

و اما القسم الثالث- وهو ما إذا كانت النسبه بين المأمور به و المنهى عنه بالنهى التنزيهى نسبه العموم من وجه فقد ظهر الحال فيه مما تقدم، و حاصله انه لا إشكال فيه فى صحه العباده على القول بالجواز أى جواز اجتماع الأمر و النهى و لا يكون دليل النهى عندئذ موجباً لتقييد إطلاق دليل المأمور به، لفرض تعدد متعلقى الأمر و النهى حينئذ فى مورد الاجتماع من ناحيه. و عدم سرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر من ناحيه أخرى، و على هذا فلا موجب للتقييد أصلاً. و اما على القول بالامتناع و فرض وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه فربما يتخيل فساد العباده فيه من ناحيه توهم التنافى بين صحتها فى مورد الاجتماع و كونها مكروهه فيه، لتضاد الأحكام و عدم اختصاصه بالوجوب و الحرمة، بل يعم جميع الأحكام الإلزاميه و غيرها، فاذن فرض كون العباده مكروهه ينافى كونها مصداقاً للواجب أو المستحب. و عليه فلا بد من تقييد إطلاق دليل الأمر بغير موارد الكراهه، كما هو الحال فيما إذا كان النهى تحريمياً.

و لكن هذا خيال خاطئ و غير مطابق للواقع، و الوجه فى ذلك هو ان النهى عن حصه خاصه من العباده لا يوجب تقييد إطلاقها بغيرها إذا كان تنزيهياً كما هو المفروض فى المقام، فان النهى التنزيهى بما انه ملازم للترخيص فى إيجاد متعلقه فى الخارج فلا ينافى الرخصه فى انطباق الطبيعه المأمور بها عليه، و هذا بخلاف ما إذا كان النهى تحريمياً، فانه ينافى إطلاق المأمور به على ما تقدم بيان جميع ذلك بصوره واضحه فلا نعيد. و ان شئت قلت ان القسم الثالث على القول بالامتناع يدخل فى القسم الثانى و يكون من صغرياتة فيجرى فيه جميع ما ذكرناه فيه.

الثانى- ما عن جماعه من ان المولى لو امر عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون فى مكان خاص، فلو خاطه فى ذلك المكان لعد عاصياً للنهى عن الكون فيه، و مطيعاً لأمر الخياطه.

و غير خفى ان هذا الدليل غير قابل للاستدلال به، و ذلك اما أولا فلأن الغرض من الخياطه يحصل بإيجادها فى الخارج، سواء أ كان إيجادها فى ذلك المكان المخصوص المنهى عنه أم لا، و سواء فيه القول باتحاد الخياطه مع الكون فيه فرضاً أو القول بعدم اتحادهما معه. و اما ثانياً فلأن متعلق الأمر هنا غير متعلق النهى، فان متعلق الأمر خياطه الثوب، و متعلق النهى هو الكون فى ذلك المكان و من المعلوم ان أحدهما غير الآخر وجوداً و ماهيه. و عليه فلا- مانع من ان يكون أحدهما متعلقاً للأمر و الآخر متعلقاً للنهى، و لا يلزم من القول بالامتناع فى المسأله القول بالامتناع هنا أبداً كما هو واضح.

الثالث- ما عن المحقق القمى (قده) من ان الأمر على الفرض تعلق بطبيعته كالصلاه- مثلاً- و النهى تعلق بطبيعته أخرى كالغصب- مثلاً- أو نحوه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الفرد الذى يكون مجمعاً لعنوانين فى مورد الاجتماع مقدمه لوجود الطبيعى فى الخارج الذى يكون واجباً بوجوب نفسى.

و على هذا الضوء يتوقف القول بالامتناع فى المسأله على الالتزام بأمرين:

الأول- بوجوب مقدمه. الثانى- بتنافى الوجوب الغيرى مع النهى النفسى.

و لكن كلا الأمرين خاطئ اما الأمر الأول فقد ذكر (قده) ان مقدمه الواجب ليست بواجبه. ليكون تناف بين وجوب هذا الفرد الذى يكون مقدمه للطبيعى الواجب و بين حرمة. و اما الأمر الثانى مع تسليم ان مقدمه الواجب واجبه مطلقاً فلما حققناه من انه لا تنافى بين الوجوب الغيرى و النهى النفسى أصلاً و لا مانع من اجتماعهما فى شىء واحد.

و على الجملة فعلى فرض ان النهى يسرى إلى هذه الحصة التى تكون مجمعاً لهما باعتبار انحلال هذا النهى و سريانه إلى جميع افراد طبيعته المنهى عنها، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدين و هما الوجوب و الحرمة فى شىء واحد، لأن ما هو محرم

و هو الفرد ليس بواجب، و ما هو واجب و هو الطبيعه المأمور بها ليس بمنهى عنه و على فرض ان الفرد واجب بوجوب غيرى، فمع ذلك لا يلزم اجتماع الضدين لعدم التنافى بين الوجوب الغيرى و النهى النفسى كما مر، فاذن لا مانع من القول بالجواز فى المسأله.

و غير خفى ما فيه و ذلك لأن ما أفاده (قده) يرتكز على ركيزتين، و كلتاها خاطئه.

اما الركيزه الأولى (و هى كون الحصه و الفرد مقدمه للطبيعه المأمور بها) فواضح الفساد، ضروره ان الفرد ليس مقدمه للطبيعى، بل هو عينه وجوداً و خارجاً و لا تعقل المقدميه بينهما، لوضوح انها انما تعقل بين شيئين متغايرين فى الوجود، و عليه فالحصه الموجوده فى مورد الاجتماع بما انها تكون محرمه بنفسها و منهيأ عنها. فلا يعقل ان تكون مصداقاً للواجب، و هذا معنى القول بالامتناع، بداهه انه كما يمتنع تعلق الأمر و النهى بشىء واحد، كذلك يمتنع ان يكون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به.

و اما الركيزه الثانيه (و هى كون الوجوب الغيرى لا ينافى فى النهى النفسى) فهى أيضاً واضحه الفساد، ضروره ان الوجوب الغيرى على القول به لا- يجتمع مع النهى النفسى، فالمقدمه إذا كانت محرمه لا يعقل ان تكون واجبه، فلا محاله يختص الوجوب بغيرها من المقدمات، كما تقدم فى بحث مقدمه الواجب بشكل واضح. و لكن الذى يسهل الخطب هو انه لا مقدميه فى البين. و عليه فإذا فرض ان الحصه فى مورد الاجتماع محرمه كما هو مفروض كلامه (قده) فلا يعقل ان تكون مصداقاً للطبيعه المأمور بها، بداهه ان المحرم لا- يمكن ان يكون مصداقاً للواجب. و هذا معنى امتناع اجتماع الأمر و النهى. هذا إذا كان مراده من المقدمه ما هو ظاهر كلامه (قده).

و اما لو كان مراده (قده) منها- هو ان الفرد لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلق الوجوب هو صرف وجود الطبيعه. و من المعلوم انه لا يسرى إلى افراده و حصصه، و هذا بخلاف النهى، فان متعلقه مطلق الوجود، و لذا ينحل بانحلال افراده و يسرى إلى كل واحد منها. و على هذا الضوء فلا- يجتمع الوجوب و الحرمة هنا فى شىء واحد، فان الحصه الموجوده فى مورد الاجتماع لا تتصف بالوجوب على الفرض، و انما هى متصفه بالحرمة فحسب، فاذن لا يجتمع الوجوب و الحرمة فيها ليكون محالاً- فيرد عليه: أولاً ان هذا خلاف مفروض كلامه (قده) فان المفروض فيه هو ان الفرد مقدمه لوجود الطبيعى فى الخارج، لا انه لا يتصف بالوجوب باعتبار ان متعلقه هو صرف الوجود. و ثانياً ان الأمر و ان كان كذلك فان الحصه لا تتصف بالوجوب، الا انها إذا كانت محرمة يستحيل أن تقع مصداقاً للواجب. و عليه فإذا فرض ان المجمع فى مورد الاجتماع محرم و منهى عنه يستحيل ان ينطبق عليه الواجب، و هذا معنى القول بالامتناع، لما عرفت من انه كما يمتنع تعلق الأمر و النهى بشىء واحد كذلك يمتنع ان يكون الحرام مصداقاً للواجب فالنتيجه ان الضابط للقول بالامتناع و القول بالجواز فى المسأله هو ما ذكرناه من وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه و تعدده كذلك، فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع و على الثانى من القول بالجواز على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه.

إلى هنا قد تبين ان العمده للقول بالجواز هى الوجه الأول، و اما الوجه الثانى، و الثالث فهما لا- يرجعان إلى معنى محصل أصلاً، كما ان الوجوه الاخر التى ذكرت لهذا القول لا- ترجع إلى معنى معقول، و لأجل ذلك لا نتعرض لتلك الوجوه، لوضوح فسادها، و عدم ارتباطها للقول بالجواز أصلاً.

و نتائج البحث عن العبادات المكروهه عده نقاط:

الأولى-ان ما يمكن ان يستدل به للقول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى المسأله مطلقاً انما هو موارد العبادات المكروهه، بدعوى انه لو لم يجز الاجتماع لم يمكن تعلق النهى بتلك العبادات، ضروره عدم اختصاص المضاده بين الوجوب و الحرمة فحسب، بل تعم جميع الأحكام من الإلزاميه و غيرها، فاذن تعلق النهى بها و وقوعه فى الخارج أقوى برهان على إمكانه و عدم استحالته، و الا لم يقع.

الثانيه-ان المحقق صاحب الكفايه(قده)قد أجاب عن هذا الدليل بصورة إجماليه، و لكن قد عرفت النقد فى بعض جهات جوابه. ثم أجاب عنه بصورة تفصيليه، حيث قسم تلك العبادات إلى ثلاثه أقسام، و أجاب عن كل واحد واحد منها مستقلاً، و لا بأس بجوابه هذا فى الجملة.

الثالثه-ان شيخنا الأستاذ(قده)قد أورد على ما أجاب به صاحب الكفايه(قده)عن القسم الأول بما ملخصه: ان التزام لا يعقل بين النقيضين، و لا- بين الضدين الذين لا- ثالث لهما، و بما ان الصوم يوم عاشوراء و تركه متناقضان، فلا يمكن جعل الحكم لهما معاً، لتقع المزامحه بينهما فى مقام الامثال، بل هما يدخلان فى باب المعارضه فيرجع إلى قواعده و أحكامه. و لكن قد ذكرنا ان ما أفاده(قده)من الكبرى-و هى استحاله وقوع المزامحه بين النقيضين و الضدين الذين لا ثالث لهما و ان كان فى غايه المتان و الاستقامه، الا ان تطبيق تلك الكبرى على المقام غير صحيح، و ذلك لوجود امر ثالث فى البين و هو الإمساك بدون قصد القربه فانه لا موافقه فيه لبنى أميه و لا مخالفه لهم، فاذن لا مانع من جعل الحكمين لهما أصلاً، كما تقدم ذلك بشكل واضح.

الرابعه-ان النهى فى القسم الأول لا- يخلو من ان يكون إرشاداً إلى محبوبه الترك من جهه انطباق عنوان ذى مصلحه عليه أو ملازمته له أو يكون بمعنى الأمر

أعنى به ما يكون نهياً صوره و شكلا و امراً واقعاً و حقيقه.

الخامسه-ان النهى فى القسم الثانى نهى مولوى و يترتب على هذا ان الكراهه فى المقام كراهه مصطلحه و ليست بمعنى أقلية الثواب،و مع ذلك لا- تكون منافيه لإطلاق العباده فضلا عن غيرها،غايه الأمر ان تطبيق الطبيعه المأمور بها على هذه الحصه المنهى عنها مرجوح بالإضافة إلى تطبيقها على غيرها من الحصص و الافراد،كما تقدم.

السادسه-انه لا- فرق فى القسم الثالث من أقسام العبادات المكروهه بين القول بالامتناع و القول بالجواز.فعلى كلا القولين تكون العباده صحيحه فى مورد الاجتماع،اما على القول بالجواز فهى على القاعده،و اما على القول بالامتناع فلأجل ما ذكرناه فى القسم الثانى من هذه الأقسام فى وجه صحه العباده باعتبار ان هذا القسم على هذا القول داخل فيه،و يكون من صغرياتة كما تقدم.

### **الاضطرار إلى ارتكاب المحرم**

لتمييز موضع البحث هنا عن المباحث المتقدمه ينبغى ان نشير إلى عدّه نقاط:

الأولى-ما إذا كان المكلف متمكناً من امتثال الواجب فى الخارج بدون ارتكاب الحرام،و لكنه باختياره ارتكب المحرم و أتى بالواجب فى ضمنه، و ذلك كمن كان قادراً على الإتيان بالصلاه مثلاً فى خارج الأرض المغصوبه و غير ملزم بالدخول فيها،و لكنه باختياره دخل فيها و صلى،فعندئذ يقع الكلام فى صحه هذه الصلاه و فسادها من ناحيه انها هل تتحد مع المحرم خارجا فى مورد الاجتماع

ص: ٣٣٤

أم لا، وهذه النقطة هي محل البحث في مسأله اجتماع الأمر و النهى. و قد تقدم الكلام فيها بشكل واضح.

الثانيه- ما إذا كان المكلف غير متمكن من امتثال الواجب بدون ارتكاب الحرام لعدم المندوحه له و لكنه قادر على ترك الحرام و ذلك كما إذا توقف الوضوء أو الغسل مثلاً، على التصرف في أرض الغير بأن يكون الماء في مكان يتوقف التوضؤ أو الاغتسال به على التصرف فيها، فيدور عندئذ امر المكلف بين ان يترك الواجب أو يرتكب المحرم أو يتخير بينهما، لعدم تمكنه من امتثال كليهما معاً، و هذه النقطة هي التي تدور عليها بحث التزاحم. و قد تقدم الكلام فيها بصورة مفصله.

الثالثه- ما إذا كان المكلف غير متمكن من ترك الحرام و مضطراً إلى ارتكابه و ذلك كمن كان محبوساً في الدار المغصوبه مثلاً سواء أ كانت مقدمته باختياره أو بغير اختياره و بعد ذلك لا يتمكن من الخروج عنها فطبعاً عندئذ يضطر إلى الصلاه فيها، و هذه النقطة هي محل البحث في المقام دون غيرها.

و بعد ذلك نقول: الكلام فيها يقع في موضعين:

الأول- في الاضطرار الناشئ بغير سوء اختيار المكلف.

الثاني- في الاضطرار الناشئ بسوء اختياره.

اما الموضع الأول فالكلام فيه يقع في موردين:

الأول- في حكم الفعل المضطر إليه نفسه.

الثاني- في حكم العباده الواقعه معه.

اما الأول فلا إشكال في ان الاضطرار يوجب سقوط التكليف عن الفعل المضطر إليه، و لا يعقل بقاؤه ضروره استحاله توجيه التكليف إلى المضطر لأنه تكليف بما لا يطاق و هو محال عقلاً.



هذا مضافا إلى ما دلت عليه من الروايات [١]:

ص: ٣٣٦

و اما الكلام فى الثانى فيقع فى عدة مقامات:

ص: ٣٣٧

الأول-فى بيان ما هو المستفاد من تعلق النهى بعباده أو معامله،و هذا

ص:٣٣٨

و ان كان خارجا عن محل الكلام فانه فى الاضطرار إلى ارتكاب المحرم لا غيره الا انه لا بأس بالإشارة إليه لأدنى مناسبة.

الثانى- فى صحة العباده فى فرض عدم اتحادها مع المحرم خارجا.

الثالث- فى صحة العباده فى فرض اتحادها معه كذلك.

اما المقام الأول فقد ذكرنا غير مره ان النهى فى العبادات كقوله عليه السلام «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه أو فى الميتة أو فى الحرير أو فى الذهب أو فى النجس أو ما شاكل ذلك، أو فى المعاملات كقوله عليه السلام «لا تبع ما ليس عندك» وقوله عليه السلام «نهى النبى صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» ونحوهما ظاهر فى الإرشاد إلى مانعيه هذه الأمور عن العبادات أو المعاملات، و معنى مانعيته هو اعتبار عدمها فيها. و من المعلوم ان مرد ذلك إلى ان المأمور به هو حصه خاصه منها و هى الحصه المقيده بعدم هذه الأمور و كذا الممضاه من المعامله.

و يترتب على ذلك ان الصلاه فيما لا- يؤكل أو الميتة أو الحرير أو نحو ذلك ليست بمأمور بها. و من المعلوم ان الإتيان بغير المأمور به لا يجزى عن المأمور به و لا يوجب سقوطه، فاذن لا محاله يقع فاسداً. بل لو أتى بها مع أحد هذه الموانع بقصد الأمر لكان تشريعاً و محرماً، و كذا لو فعل معامله غرريه أو باع ما ليس عنده فلا محاله تقع فاسده لفرض انها غير ممضاه شرعاً.

و قد تحصل من ذلك ان هذه النواهى إرشاد إلى بطلان العباده أو المعامله مع أحد هذه الأمور، فيكون البطلان مدلولاً مطابقياً لها، و لا تدل على حكم -و على هذا الأساس يتعين فى هذه الروايه انه ابن جابر، لأن الراوى عنه أحمد ابن محمد بن عيسى و هو ممن لم يدرك زمان أبى عبد الله عليه السلام .

و ثانياً- على تقدير التنزل عن ذلك ان هذا الترييد لا ينافى اعتبار الروايه، لأن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفى أيضاً ثقه و لا أقل انه حسن لقول النجاشى فى رجاله انه كان وجهاً فى أصحابنا، فاذن لا إشكال فى اعتبار الروايه و صحتها.

تكليفى أصلاً، ولذا لا- يكون إيجادها فى الخارج من المحرمات فى الشريعة المقدسه فلا يكون لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس محرماً و مبعوضاً. نعم لبس الحرير و الذهب من المحرمات الا ان حرمة غير مستفاده من هذا النهى، بل هى مستفاده من دليل آخر، و كيف كان فهذا واضح و ان هذه النواهي من هذه الناحية أى من ناحية كونها إرشاداً إلى مانعها تلك الأمور لا تدل على حرمة إيجادها فى الخارج أبداً. نعم يمكن استفاده حرمة بعضها من دليل آخر، و هذا لا صلة له بدلاله تلك النواهي عليها كما لا يخفى.

و على ضوء هذا البيان يترتب ان المكلف لو اضطر إلى لبس ما لا يؤكل فى الصلاة أو الميتة أو الحرير أو نحو ذلك فمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط الصلاة، لعدم تمكنه من الإتيان بها واجده لجميع الاجزاء و الشرائط، و معه لا محاله يسقط الأمر عنها و الا- لكان تكليفاً بالمحال. و اما وجوب الفاقد لهذا القيد فهو يحتاج إلى دليل آخر، فان دل دليل على وجوبه أخذنا به و الا فلا وجوب له أيضاً. و على الجملة فمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط الأمر عن كل مركب إذا تعذر أحد اجزائه أو قيوده من الوجوديه أو العدميه باضطرار أو نحوه، و لا يعقل بقاء الأمر به فى هذا الحال، لاستلزامه التكليف بغير المقدور و هو محال. و اما وجوب الباقي من الاجزاء و القيود فهو يحتاج إلى دليل آخر، فان كان هناك دليل عليه فهو و الا فلا وجوب له أيضاً.

نعم قد ثبت وجوب الباقي فى خصوص باب الصلاة من جهة ما دل من الروايات على انها لا تسقط بحال، هذا مضافاً إلى قيام الضروره و الإجماع القطعى على ذلك.

و قد تحصل من ذلك امران:

الأول- ان الأوامر و النواهي بطبعهما ظاهرتان فى المولويه و حملهما على

غيرها من الإرشاد أو نحوه يحتاج إلى عناية زائده و قرينه خاصه تدل عليه، و لكن هذا الظهور قد انقلب في الأوامر و النواهي المتعلقة بحصه خاصه من العبادات و المعاملات، فانهما في هذه الموارد ظاهران في الإرشاد، فالأوامر إرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه و النواهي إلى المانع. فتلخص ان ورودهما في أبواب العبادات و المعاملات قرينه عامه على انهما للإرشاد.

الثانى- ان مقتضى القاعدة سقوط الأمر عن المركب عند تعذره بتعذر أحد اجزائه أو قيوده. و اما وجوب الباقي فهو يحتاج إلى دليل آخر و لا دليل عليه إلا في باب الصلاه فحسب.

و اما المقام الثانى فلا ينبغي الشك في صحه العباده في مورد الاجتماع هنا و الوجه في ذلك ما ذكرناه هناك من ان من ثمره المسأله أعنى مسأله الاجتماع هى صحه العباده على القول بالجواز مطلقاً و قد تقدم ان القول بالجواز يرتكز على ركيزتين:

الأولى- ان يكون المجمع في مورد الاجتماع متعدداً و جوداً و ماهيه.

الثانيه- ان لا- يسرى الحكم من متعلق النهى إلى متعلق الأمر، و على هذا فإذا كانت العباده صحيحه في مورد الاجتماع مع بقاء الحرمة و فعليتها و انها لا- تكون مانعه عن صحتها فما ظنك فيما إذا سقطت تلك الحرمة من ناحيه الاضطرار أو الإكراه أو نحوهما، كما هو المفروض في مقامنا هذا. و على الجملة فقد ذكرنا ان العباده كالصلاه مثلاً صحيحه على القول بالجواز مطلقاً، و مجرد ملازمه الحرام معها و جوداً لا يمنع عن صحتها بعد ما كان وجود أحدهما في الخارج مباحاً لوجود الآخر، فيكون نظير ما إذا استلزم الصلاه في مكان النظر إلى الأجنبية فكما انه غير مانع عن صحه الصلاه في ذلك المكان فكذلك في المقام، هذا حال ما إذا لم يكن المكلف مضطراً إلى ارتكاب المحرم و صلى باختياره في أرض مغصوبه.

و اما إذا كان مضطراً إلى ارتكابه و التصرف فيها فلا إشكال في صحه صلاته بل لو قلنا بالفساد هناك اما من ناحيه سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر أو من ناحيه ان مجرد ملازمه الحرام معها وجوداً في الخارج مانع عن صحتها، بدعوى اعتبار الحسن الفاعلى في صحه العباده، و مع ملازمه وجود الحرام معها خارجاً لا يكون صدورها حسناً. فلا نقول به في المقام، و ذلك لأن المانع عن الحكم بالصحة انما هو الحرمة الواقعيه من جهه أحد هذين الأمرين و المفروض انها قد سقطت من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً لفرض انه رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً، فاذن لا مانع من الصحه أصلاً.

و من هنا قلنا بصحة العباده على القول بالامتناع في صورته النسيان أو نحوه بعين هذا الملاكم و هو انه رافع للتكليف واقعاً، فإذا كانت الحرمة مرفوعه واقعاً من جهه النسيان أو نحوه لا مانع عندئذ من الحكم بالصحة أصلاً، و كيف كان فلا إشكال في صحه العباده في المقام و لو قلنا بفسادها على القول بالجواز في المسأله و سيأتى بيان ذلك بشكل واضح إن شاء الله تعالى.

و اما المقام الثالث (و هو ما إذا كان المأمور به متحداً مع المنهى عنه في الخارج، فهل يصح الإتيان بالعباده المضطر إليها المتحداه مع الحرام خارجاً أم لا؟) وجهان بل قولان: المعروف و المشهور بين الأصحاب هو القول الأول، و لكن اختار جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) القول الثانى.

و قد استدلل للمشهور بان الموجب لتقييد إطلاق المأمور به بغير الحصره المنهى عنها انما هو حرمة تلك الحصره و إلا فلا مقتضى لتقييده أصلاً، و المفروض في المقام ان حرمتها قد سقطت من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً فلا حرمة بحسب الواقع و نفس الأمر. و من المعلوم انه مع سقوطها كذلك لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأمر لإثبات كون هذه الحصره من مصاديق المأمور به و افراده

لتوضيح ذلك نأخذ مثالا و هو ما إذا اضطر المكلف إلى الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب فتوضأ أو اغتسل به ففي أمثال هذا لا- مانع من الحكم بصحة الوضوء أو الغسل،فان المانع عن صحتهما انما هو حرمة التصرف في هذا الماء،حيث انها لا محاله توجب تقييد إطلاق دليلهما بغير هذه الحصة أعني التوضؤ أو الاغتسال بالماء المغصوب،فهذه الحصة خارجه عن دائره الأمر و مبغوضه للشارع فلا يعقل انطباق المأمور به عليها،لاستحاله كون المحرم و المبغوض مصداقا للواجب و المحبوب و لازم ذلك لا محاله تقييد المأمور به بغيرها.فاذن النتيجة هي ان ما دل على حرمة التصرف في هذا الماء بالمطابقه فلا محاله يدل على تقييد الوضوء أو الغسل بغيره بالالتزام،لفرض ان هذا التقييد لازم حرمة التصرف فيه و متفرع عليها.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى ان الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه في الحدوث و البقاء و الوجود و الحجيه،فلا يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه مع سقوط الدلاله المطابقيه،فالدلاله الالتزاميه كما انها تابعه للدلاله المطابقيه في الوجود فلا يعقل وجودها بدون وجود تلك الدلاله كذلك تابعه لها في الحجيه فلا يمكن بقاؤها على صفه الحجيه مع فرض سقوط الدلاله المطابقيه عنها.

فالتنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي ان في المقام بما ان الدلاله المطابقيه و هي دلالة النهي على حرمة التصرف في هذا الماء قد سقطت من ناحيه الاضطرار أو نحوه فلا محاله تسقط دلالتة الالتزاميه أيضاً و هي الدلاله على تقييد الوضوء أو الغسل بغير الوضوء أو الغسل بهذا الماء،فاذن لا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل لإثبات كون هذا الفرد مأموراً به.

و بكلمه أخرى انه لا- شبهه في ان المانع عن صحة الوضوء أو الغسل ليس هو التصرف في مال الغير بما هو تصرف في مال الغير،ضروره انه لو اذن في



التصرف فيه فلا- إشكال في صحه الوضوء أو الغسل به، بل المانع عنها انما هو حرمة التصرف فيه لوضوح انه إذا كان محرماً يستحيل ان يكون مصداقاً للواجب و اما إذا سقطت تلك الحرمة من جهه الاضطرار أو نحوه واقعاً كما هو المفروض في المقام فلا- مانع عندئذ من كون الوضوء أو الغسل به مصداقاً للمأمور به، لفرض ان التصرف فيه وقتئذ جائز واقعاً كالتصرف في الماء المملوك أو المباح، فإذا كان جائزاً كذلك فلا مانع من انطباق المأمور به عليه.

و من هنا قويننا صحه الوضوء أو الغسل في الماء المغصوب في صوره النسيان إذا كان عن قصور لا عن تقصير. و الوجه فيه ما تقدم من ان النسيان كالاضطرار رافع للتكليف واقعاً لا- ظاهراً فحسب. و من المعلوم انه إذا ارتفعت الحرمة واقعاً ارتفع ما هو معلول لها أيضاً، لاستحاله بقاء المعلول من دون علته و هو تقييد المأمور به بغير هذا الفرد المنهى عنه، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و على ضوء ذلك قد تبين انه لا فرق في صحه الوضوء أو الغسل بهذا الماء بين ان يكون للمكلف مندوحه بان يتمكن من ان يتوضأ أو يغتسل بماء آخر مباح أو مملوك له أولاً يكون له مندوحه.

و الوجه في ذلك واضح و هو ان حرمة التصرف في هذا الماء على الفرض قد سقطت من جهه الاضطرار أو نحوه. و من المعلوم انه مع سقوط الحرمة عنه لا- فرق بين ان يصرفه في الوضوء أو الغسل و ان يصرفه في امر آخر. و عليه فتمكن المكلف من استعمال هذا الماء في شيء آخر و التوضؤ أو الاغتسال بماء مباح أو مملوك له لا يوجب لزوم صرفه في هذا الشيء و التوضؤ أو الاغتسال بماء آخر، لفرض ان التصرف فيه جائز واقعاً. و من الطبيعي انه لا فرق فيه بين أنحاء التصرف.

نعم يمكن ذلك فيما لو اذن المالك في التصرف في ماله من جهه خاصه دون جهه أخرى فانه على هذا وجب الاقتصار في التصرف فيه على تلك الجهه فحسب الا

ان ذلك أجنبي عن المقام الكليه لفرض ان الاضطراب فى المقام تعلق بطبيعى التصرف فى هذا الماء لا بالتصرف فيه بجهه خاصه كما هو واضح.

تلخص نتيجه استدلال المشهور فى نقطتين رئيسيتين:

الأولى-ان الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً و بقاء وجوداً و حجيه.

الثانيه-ان الاضطراب رافع للتكليف واقعاً لا ظاهراً فقط، كما هو الحال فى الجهل، فانه رافع للتكليف ظاهراً و لا ينافى ثبوته واقعاً.

و قد أورد شيخنا الأستاذ(قده)على النقطه الأولى بما حاصله هو ان النهى المتعلق بالعباده يتصور على أنواع:

الأول-ان يكون إرشاداً إلى مانعيه شىء و اعتبار عدمه فى المأمور به و ذلك كالنهي عن الصلاه فيما لا يؤكل و فى النجس و الميته و الحرير و ما شاكل ذلك فاعتبار عدم هذه الأمور فى المأمور به كالصلاه مثلاً، يكون مدلولاً مطابقاً لهذا النهى و ليس مدلولاً التزامياً كما هو ظاهر.

الثانى-ان يكون نهياً نفسياً تحريمياً، و لكن استفاده اعتبار قيد عدمى فيه أى فى المأمور به من ناحيه مزاحمته مع المنهى عنه بمعنى ان المكلف لا- يتمكن من امتثال كليهما فى الخارج فلا- محاله تقع المزاحمه بينهما، و على هذا فبناء على تقديم جانب النهى على جانب الأمر لا محاله يقيد إطلاق المأمور به بغير هذا الفرد.

الثالث-هذه الصوره بعينها، و لكن استفاده التقييد ليست من ناحيه مزاحمه المأمور به مع المنهى عنه، بل هو من ناحيه الدلاله الالتزاميه بمعنى ان النهى يدل على الحرمة بالمطابقه و على التقييد بالالتزام.

اما النوع الأول فلا إشكال فى دلالتة على الفساد. و ذلك لأن مقتضى إطلاق هذا النهى هو اعتبار هذا القيد العدمى فى المأمور به مطلقاً و فى جميع

أحوال المكلف، ولازم ذلك سقوط الأمر عنه عند انحصار الامتثال بالفرد الفاقد لهذا القيد، كما لو اضطر المكلف إلى لبس الحرير أو الذهب أو الميتة في الصلاة، هذا ما تقتضيه القاعدة. ولكن في خصوص باب الصلاة قد دل الدليل على عدم سقوطها بحال، ومرد هذا الدليل إلى إلغاء هذه القيود عند العجز وعدم التمكن من إتيانها.

و اما النوع الثانى (و هو ما كان التقييد ناشئاً عن مزاحمة الأمور به مع المنهى عنه) فلا- يدل على الفساد حتى فيما إذا تمكن المكلف من ترك الحرام بناء على إمكان الترتب و صحته، أو بناء على إمكان تصحيح العبادة بالملاك فضلاً عما إذا سقطت الحرمة من ناحيه الاضطرار، كما فى المقام، و ذلك لأن سقوط الحرمة يستلزم سقوط التقييد لا محاله، لفرض ان منشأه ليس دليلاً لفظياً له عموم أو إطلاقاً ليمسك بعمومه أو إطلاقه لإثبات انه باق و لم يسقط، بل منشأه مزاحمة الحرمة مع الوجوب، فإذا سقطت الحرمة من ناحيه الاضطرار ارتفعت المزاحمة و مع ارتفاعها لا يعقل بقاءه، بداهه انه لا يعقل بقاء المعلول مع سقوط علته و ارتفاعها، و كذا الحال فيما إذا كانت الحرمة ثابتة فى الواقع و لكنها غير منجزه لوضوح انها ما لم تكن منجزه فلا- تراحم الوجوب و لا تكون معجزاً للمكلف عن الإتيان بالأمور به و معذراً له فى تركه، لتكون موجه لتقييده بغير هذا الفرد.

فالتجيه ان الحرمة إذا سقطت من جهه الاضطرار أو نحوه كما فيما نحن فيه أو فرض انها و ان لم تسقط فى الواقع بل هى باقيه إلا انها غير منجزه فلا تمنع عن انطباق الطبيعى الأمور به على هذا الفرد الملازم وجوداً مع الحرام، لأن المانع عنه انما هو الحرمة المنجزه الموجهه لتقييده بغيره بناء على تقديمها على الوجوب كما هو المفروض، و اما إذا سقطت فلا مانع أصلاً.

و اما النوع الثالث (و هو ما كان التقييد ناشئاً عن الدلاله الالتزاميه) فقد

أفاد(قده)بما هو توضيحه ان التقييد و الحرمة معلولين للنهي فى مرتبه واحده فلا سبق للحرمة على التقييد ليكون التقييد معلولا لها.و عليه فمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط الأمر عند تعذر قيده،ضروره استحاله بقاء الأمر بحاله مع تعذره و إلا لزم التكليف بالمحال،و مقتضى القاعده الثانويه هو سقوط التقييد و لزوم الإتيان بالباقى من اجزاء الصلاه و شرائطها،و الوجه فى ذلك هو ان الحرمة و الوجوب متضادان.و قد تقدم فى بحث الضد بشكل واضح ان وجود الضد ليس مقدمه لعدم الضد الآخر،ضروره ان المقدميه تقتضى تقدم المقدمه على ذيها بالرتبه،و المفروض انه لا تقدم و لا تأخر،بين وجود ضد و عدم الآخر،كما انه لا تقدم و لا- تأخر بين وجوديهما،لأن تقدم شىء على آخر بالرتبه يحتاج إلى ملاك مصحح له و لا يكون جزافا،و المفروض انه لا ملاك له فى المقام.فالنتيجه ان عدم الضد و وجود ضد آخر فى رتبه واحده من دون سبق و لحوق بينهما أبداً فإذا كان الأمر كذلك يستحيل ان يكون أحدهما متفرعا على الآخر و فى مرتبه متأخره عنه.

و على ضوء ذلك قد تبين انه لا يمكن ان يكون النهى دالا على الحرمة فى مرتبه و على التقييد و عدم الوجوب فى مرتبه أخرى متفرعه عليها لما عرفت من عدم الاختلاف بينهما فى الرتبه أصلا.و عليه فلا- محاله تكون دلالة النهى على كليهما فى رتبه واحده.

و نتيجه ذلك هى ان مقتضى القاعده الأوليه سقوط الأمر عن المركب عند تعذر قيد من قيوده دون سقوط التقييد.لفرض ان دلالة النهى عليه لم تكن متفرعه على دلالة على الحرمة،بل دلالة عليه كانت فى عرض دلالة عليها.

و يترتب على ذلك انه إذا سقطت دلالة على الحرمة لضروره فلا- مقتضى لسقوط دلالة على التقييد أصلا،لفرض انها غير متفرعه عليها لتتنفى بانتفائها،بل

هى فى عرضها،فاذن مقتضى القاعده الأوليه هو عدم سقوط التقييد و انه باق بحاله،و الاضطرار انما يوجب سقوط الحرمة فحسب،فان بقاؤها معه غير معقول لاستلزام بقائها فى هذا الحال التكليف بالمحال و اما التقييد فلا موجب لسقوطه.

و من المعلوم انه لا منافاه بين سقوط الحرمة و بقاء التقييد أصلاً،بل هو مقتضى إطلاق دليله،كما لا يخفى.

نعم قد دل الدليل على سقوطه فى خصوص باب الصلاه،و لازم ذلك هو وجوب الإتيان بالباقي من اجزائها و شرائطها. و لناخذ بالنظر على ما أفاده(قده).

اما ما أفاده فى النوع الأول من تلك النواهي فهو فى غايه الاستقامه،كما تقدم ذلك غير مره فلا نعيد.

و اما ما أفاده فى النوع الثانى منها فائضاً الأمر كذلك،فانه لا إشكال فى سقوط التقييد عندئذ أى عند سقوط النهى واقعاً من ناحيه الاضطرار أو نحوه و معه لا- شبهه فى صحه العباده،بل قد ذكرنا سابقاً ان العباده صحيحه فى فرض بقاء الحرمة و عدم سقوطها بناء على ما حققناه من إمكان الترتب و جوازه،فضلاً عما إذا سقطت الحرمة.

و اما ما أفاده فى النوع الثالث فلا يمكن تصديقه بوجه،و الصحيح فيه هو ما ذكره المشهور من ان دلالة النهى على التقييد متفرعه على دلالته على الحرمة فتتنفى بانتفائها.

و الوجه فى ذلك هو ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من انه لا تقدم و لا تأخر بين عدم ضد و وجود ضد آخر و انهما فى مرتبه واحده و ان كان فى غايه المتاناه و الصحه بحسب مقام الواقع و الثبوت،و ذلك لما ذكرناه غيره مره من ان تقدم شىء على آخر فى الرتبه بعد ما كان مقارناً معه زماناً لا يكون جزافاً،و الا

لا يمكن تقديم كل شيء على آخر بالرتبه، بل كان بملاك كتقدم العله على المعلول رتبه بعد ما كانت مقارناً معه زماناً، فانه قضيه حق عليتها عليه، و تقدم الشرط على المشروط كذلك، فانه قضاء لحق الشرطيه.. و هكذا، و لا ملاك لتقدم عدم ضد على وجود ضد آخر رتبه أو بالعكس، كما بينا ذلك فى بحث الضد بشكل واضح فلاحظ.

و لكنه لا- يتم بحسب مقام الإثبات و الدلاله، بيان ذلك هو انه لا شبهه فى ان الأدله الداله على حرمه التصرف فى مال الغير كقوله عليه السلام لا- يحل مال امرئ مسلم الا- بطيب نفسه و نحوه لا- تدل على التقييد المزبور و عدم الوجوب الا بالدلاله الالتزاميه، ضروره ان مدلولها المطابقى هو حرمه التصرف فى مال الغير بدون رضاه لا ذلك التقييد و عدم الوجوب، و لكن بما ان الحرمة تنافى الوجوب و لا تجتمع معه فلا محاله ما دل على الحرمة بالمطابقه يدل على عدم الوجوب بالالتزام، نظير ما إذا أخبر أحد عن قيام زيد مثلاً، فان اخباره هذا يدل على قصد الحكايه عن قيامه بالمطابقه و على عدم قعوده بالالتزام، فان كل دليل يدل على ثبوت شيء لشيء بالمطابقه سواء أ كان اخباراً أو إنشاء يدل على عدم ثبوت ضده له بالالتزام، فلو دل دليل على حرمه شيء فلا محاله يدل بالالتزام على عدم وجوبه، و هذا من الواضحات الأوليه.

و يترتب على ذلك ان عدم التقدم بين عدم ضد و وجود ضد آخر أو بالعكس و عدم تفرع أحدهما على الآخر بحسب مقام الواقع و الثبوت لا- ينافى الترتب و التفرع بينهما بحسب مقام الإثبات و الدلاله. بل قد عرفت ان ذلك من الواضحات بداهه ان الدلاله الالتزاميه متفرعه على الدلاله المطابقيه و فى مرتبه متأخره عنها و ان لم يكن بين ذاتى المدلولين أعنى المدلول الالتزامى و المدلول المطابقى تقدم و تأخر فى مقام الثبوت و الواقع أصلاً، فان ذلك لا يمنع عن كون دلاله الدليل على

أحدهما في مرتبه سابقه على دلالتة على الآخر، بل الأمر طبعاً كذلك في جميع الأمور المتلازمه في الوجود خارجا فكلما دل الدليل على وجود أحد المتلازمين بالمطابقه دل على وجود الآخر بالالتزام، فتكون دلالتة على وجود أحدهما في مرتبه متقدمه على دلالتة على وجود الآخر مع انه لا تقدم ولا تأخر بينهما بحسب الواقع، وكذا ما دل على وجود المعلول بالمطابقه لا محاله يدل على وجود العله بالالتزام، فتكون دلالتة على وجود المعلول في مرتبه سابقه على دلالتة على وجود العله مع ان وجوده متأخر رتبه عن وجودها، ولذا قسموا الدليل إلى دليل اني و دليل لمي، والمراد بالأول هو ما كان المعلول واقعاً في طريق إثبات العله يكون العلم بها معلولاً للعلم به أو كان أحد المعلولين واقعاً في طريق إثبات المعلول الآخر والمراد بالثاني هو ما كانت العله واقعته في طريق إثبات المعلول.

فالتنتيجه من ذلك هي ان عدم التقدم و التأخر بين شيئين رتبه بحسب مقام الواقع و الثبوت لا يوجب عدم التقدم و التأخر بينهما بحسب مقام الإثبات و الكشف أيضاً، لوضوح انه لا مانع من ان يكون كشف أحدهما و العلم به متقدما رتبه على كشف الآخر و العلم به، بل لا مانع من ان يكون كشف المتأخر رتبه متقدما على كشف المتقدم كذلك، كما هو الحال في الدليل الإني، بل هذا من البديهيات الأوليه، ضروره ان كل دليل دل على وجود شيء لا محاله يدل على عدم ضده و وجود لازمه أو ملزومه بالالتزام.

نعم المستحيل انما هو كون الشيء المتأخر رتبه واسطه و عله لوجود الشيء المتقدم كذلك أو كون أحد المتساويين في الرتبه عله لوجود المتساوي الآخر فان هذا غير معقول، لاستلزام ذلك تقدم الشيء على نفسه، و اما كون الشيء المتأخر واسطه للعلم بالمتقدم أو كون أحد المتساويين واسطه للعلم بالمتساوي الآخر فلا محذور فيه أبداً. فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من ان دلالة النهي على التقييد

و عدم الوجوب ليست متفرعه على دلالته على الحرمة بل هي في عرضها لا يرجع بظاهره إلى معنى معقول أصلاً. لحد الآن قد تبين ان دلالة النهى على التقييد و عدم الوجوب متفرعه على دلالته على الحرمة، و ليست في عرض دلالته عليها.

هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا ان الدلالة الالتزاميه تابعه للدلالة المطابقه حدوثاً و بقاء وجوداً و حجيه.

فالتبعية على ضوئهما هي ان الدلالة المطابقه لو سقطت عن الحجيه لسقطت الدلالة الالتزاميه أيضاً، و بما ان في المقام قد سقطت الدلالة المطابقه و هي دلالة النهى على الحرمة من ناحيه الاضطرار أو نحوه فلا محاله تسقط الدلالة الالتزاميه أيضاً و هي دلالته على التقييد بمقتضى قانون التبعية فاذن لا- مانع من التمسك بإطلاق دليل الوجوب لإثبات كون هذه الحصة مصداقاً للمأمور به، و في المثال المتقدم لا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوب الوضوء أو الغسل عندئذ لإثبات جوازه في هذا الماء أعنى الماء المغصوب، فيكون المقام نظير ما إذا ورد التخصيص على دليل النهى من أول الأمر، فانه لا محاله يوجب اختصاص الحرمة بغير موارد تخصيصه. و عليه فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الأمر بالإضافة إلى تلك الموارد أصلاً.

و من ذلك يظهر فساد ما عن شيخنا الأستاذ (قده) أيضاً من ان الدلالة الالتزاميه ليست تابعه للدلالة المطابقه في الحجيه، و انما هي تابعه لها في الحدوث فاذن سقوط الدلالة المطابقه عن الحجيه لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزاميه عنها و وجه الظهور ما عرفت على نحو الإجمال من ان الدلالة الالتزاميه تتبع الدلالة المطابقه في الحدوث و الحجيه فلا- يعقل بقاؤها على صفة الحجيه و الاعتبار مع سقوط الدلالة المطابقه عنها. و قد تقدم الكلام في بيان الجواب عن ذلك نقضاً و حلاً في بحث الضد بصوره واضحه، فلا نعيد.



فالتتيجه قد أصبحت إلى الآن ان الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من صحة العباده بعد سقوط الحرمة من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً.

و لكن قد يناقش في ذلك بان الحرمة و ان ارتفعت واقعاً من جهة الاضطرار أو غيره الا ان ملاكها و هو المفسده باق، لعدم الدليل على ارتفاعه، فان الدليل انما قام على ارتفاع الحرمة الفعلية لأجل عروض ما يوجب ارتفاعها و هو الاضطرار و اما ملاكها فلا دليل على ارتفاعه أصلاً، و دليل رفع الحكم لا يكون دليلاً عليه بنفسه، ضروره انه لا يدل الا على رفع الحكم فحسب و اما رفع الملاك فلا.

و عليه فيما ان الفعل في هذا الحال أى حال الاضطرار أيضاً مشتمل على ملاك التحريم فلا يصلح ان يتقرب به، فاذن لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الأمر.

و بكلمه واضحه ان لنا في المقام دعويين:

الأولى- ان ملاك التحريم باق بحاله و المرفوع بأدله الاضطرار انما هو الحرمة فحسب.

الثانيه- انه مع هذا الملاك لا يمكن الحكم بصحة العباده و التقرب بها.

اما الدعوى الأولى فلان حديث الرفع أو ما شاكلة حيث قد ورد في مورد الامتنان فلا محاله يدل على ان رفع الحكم لا اضطرار أو نحوه مستند إلى ذلك أى الامتنان، و قضيه ذلك ثبوت المقتضى و الملاك له، و الا- فلا- معنى لكونه وارداً في مورد الامتنان، ضروره ان معنى وروده في ذلك المورد هو انه لو لا الامتنان لكان الحكم ثابتاً، و هذا قرينه واضحه على ان المقتضى له تام و لا قصور فيه أصلاً، و الا فلا يكون في رفعه امتنان.

و على الجملة فلا شبهه في ان رفع الحكم امتناناً على الأمه في نفسه قرينه واضحه على ثبوت المقتضى و الملاك له و الا فلا منه في رفعه أصلاً، كما هو واضح.

اما الدعوى الثانيه فلا ريب في ان الفعل إذا كان مشتملاً على مفسده فلا

يمكن التقرب به، ضروره ان المفسده مانعه عن التقرب بها و بدونها لا يمكن الحكم بصحته.

و لكن هذه الدعوى خاطئه جدا، و ذلك لأن الفعل المضطر إليه و ان كان مشتملا على ملاك التحريم و مقتضيه كما هو قضيه رفعه امتنانا، إلا- ان ذلك الملاك بما انه غير مؤثر في المبعوضيه فلا يمنع عن صحه العباده، فان المانع عنها كما عرفت انما هو المبعوضيه و الحرمة، و المفروض انهما قد سقطتا من ناحيه الاضطرار أو نحوه واقعاً. و مجرد اشتمال الفعل على مفسده غير مؤثره فيهما لا أثر له أصلا.

و من الواضح جدا ان الفعل إذا كان جائزا واقعاً كالتصرف في الماء المغصوب عند الاضطرار إليه فلا مانع من التمسك بإطلاق الواجب لإثبات كونه مصداقا له.

و على الجملة فالتصرف في الماء المغصوب بعد سقوط الحرمة عنه واقعاً جائز كذلك، و معه لا مانع من التوضؤ أو الاغتسال به، و مجرد اشتماله على مفسده بلا تأثيرها في حرمة و مبعوضيته غير مانع عن التقرب بإيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنه، هذا حال غير الصلاه من العبادات.

و اما الصلاه في الأرض المغصوبه في حال الاضطرار فيقع الكلام في حكمها في مقامين:

الأول- فيما إذا لم يتمكن المكلف من الخروج عنها في الوقت بمعنى انه لا مندوحة له.

الثاني- فيما إذا تمكن من الخروج عنها فيه بان يكون له مندوحة في الجملة.

اما المقام الأول فهل يجوز له الإتيان بالصلاه فيها مع الركوع و السجود أو يجب الاقتصار على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما باعتبار ان الركوع و السجود تصرف زائد على مقدار الضروره فلا يجوز قولان:

ذهب جماعه إلى القول الثاني بدعوى انه لا بد في جواز التصرف في أرض

الغير من الاقتصار على مقدار تقتضيه الضروره دون الزائد على ذلك المقدار، فان الزائد عليه غير مضطر إليه فلا محاله لا يجوز، و  
بما ان الركوع و السجود تصرف زائد على ذاك المقدار فلا يسوغ، فاذن وظيفته الإيماء و الإشارة بدلا عنهما.

هذا و اما شيخنا الأستاذ (قده) فقد سلم ان الأمر كذلك بنظر العرف و لم يكن كذلك بنظر العقل فله (قده) هنا دعويان:

الأولى- ان الركوع و السجود تصرف زائد عند العرف.

الثانية- انهما ليسا بتصرف زائد عند العقل.

اما الدعوى الأولى فاستظهر ان الركوع و السجود يعدان عرفا من التصرف الزائد باعتبار انهما مستلزمان للحركه و هى تصرف  
زائد بنظر العرف. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان العبره بصدق التصرف الزائد على مقدار الضروره بما انها بنظر العرف لا  
بالدقه الفلسفيه فلا محاله و جب الاقتصار فى الصلاه على الإيماء و الإشارة بدلا عنهما.

و اما الدعوى الثانية فلأن العقل يحكم بان كل جسم يشغل المكان المغمصوب بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق. و من  
الواضح جدا ان ذلك المقدار لا- يختلف باختلاف أوضاعه و اشكاله، ضروره انه سواء أ كان على هيئه القائم أو القاعده أو  
الراكع أو الساجد أو ما شاكل ذلك يشغل مقدارا خاصاً من المكان و هذا لا يتفاوت زياده و نقيصه بتفاوت تلك الأوضاع و  
الأحوال. و عليه فكونه على هيئه الراكع أو الساجد ليس تصرفاً زائداً بنظر العقل من كونه على هيئه القائم أو القاعد.. و هكذا و  
هذا واضح.

و نتيجة ما أفاده (قده) هى وجوب الاقتصار على الإيماء و الإشارة فى الصلاه و عدم جواز الإتيان بالركوع و السجود.

و لكن الصحيح هو القول الأول و الوجه فى ذلك هو ان كل جسم له حجم

خاص و مقدار مخصوص كما عرفت يشغل المكان بمقدار حجمه دون الزائد عليه.

و من الطبيعي ان مقدار تحيزه المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه و اشكاله الهندسيه من المثلث و المربع و ما شاكلهما، بداهه ان نسبه مقدار حجمه إلى مقدار من المكان نسبه واحده في جميع حالاته و أوضاعه، و لا تختلف تلك النسبه زياده و نقيصه باختلاف تلك الأوضاع الطارئه عليه، مثلاً إذا اضطر الإنسان إلى البقاء في المكان المغصوب كما هو مفروض الكلام في المقام لا يفرق فيه بين ان يكون قائماً أو قاعداً فيه و ان يكون راکعاً أو ساجداً، فكما ان الركوع و السجود تصرف فيه فكذلك القيام و القعود فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، بداهه ان الركوع و السجود ليسا تصرفاً زائداً على القيام و القعود لا بنظر العقل و لا العرف، فعندئذ لا وجه للقول بوجوب الاقتصار على الإيماء بدلاً عنهما. و دعوى انهما -يعدان بنظر العرف من التصرف الزائد- خاطئه جداً، ضروره انه لا فرق في نظر العرف بين ان يكون الإنسان قائماً في الدار المغصوبه أو قاعداً و بين ان يكون راکعاً أو ساجداً فيها، فكما ان الثاني تصرف فيها بنظره فكذلك الأول، و ليس في الثاني تصرف زائد بنظره بالإضافة إلى الأول. و هذا لعله من الواضحات، فاذن لا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من التفرقه بين نظر العرف و نظر العقل.

و لعل منشأها هو الغفله عن تحليل نقطه واحده و هي عدم الفرق بين كون المكلف في الأرض المغصوبه على هيئه واحده و كونه على هيئات متعدده.

و تخيل انه إذا كان على هيئه واحده فهو مرتكب لحرام واحد، و إذا كان على هيئات متعدده كان يكون راکعاً مره و ساجداً مره أخرى فهو مرتكب لمحرمات متعدده، و لأجل ذلك لا محاله و جب الاقتصار فيها على هيئه واحده، فان الضروره تتقدر بقدرها فلا يجوز ارتكاب الزائد. و لكن من المعلوم ان هذا مجرد خيال لا واقع له أبداً، و ذلك لأن كون المكلف فيها على هيئه واحده في

كل آن و زمن تصرف فى الأرض و محرم، لا- ان كونه عليها فى جميع الآنات و الأزمنه تصرف واحد و محكوم بحكم واحد، لتكون الحركه فيها تصرفا زائدا و من الواضح جدا انه لا فرق فى ذلك بين نظر العقل و نظر العرف، فكما ان الكون فى الأرض المغصوبه فى كل آن تصرف فيها و محرم بلا- فرق بين ان يكون فى ضمن هيئه واحده أو هيئات متعدده بنظر العقل، فكذلك الكون فيها فى كل آن تصرف و محرم كذلك بنظر العرف.

و بكلمه أخرى ان جعل الركوع و السجود تصرفا زائدا مبنى على ما ذكرناه من الخيال الخاطئ و هو ان بقاء الإنسان فى الأرض المغصوبه على حاله واحده و هيئه فارده من القيام أو القعود تصرف واحد بنظر العرف. و اما إذا اشتغل بالركوع أو السجود فهو تصرف زائد غفله عن ان بقاءه على تلك الحاله الواحده حرام فى كل آن، ضروره انه فى كل آن تصرف فى مال الغير بدون اذنه، كما ان انتقاله من هذه الحاله و الهيئه إلى حاله أخرى و هيئه ثانيه حرام، و ليس هذا تصرفا زائدا على بقاءه على الحاله الأولى، ضروره انه على الفرض لم يجمع بين الحالتين فى مكانين، لتكون الحاله الثانيه تصرفا زائداً، غايه الأمر انه تصرف فى الحاله الأولى فى مكان و فى الحاله الثانيه فى مكان آخر أو انه تصرف فى كلتا الحالتين فى مكان واحد و فضاء فارد. فان التصرف فى مكان واحد قد يكون بهيئه واحده و وضع فارد، و قد يكون بهيئات متعدده و أوضاع مختلفه. و من الطبيعى ان تصرفه فى الحاله الثانيه و بهيئه أخرى فى مكان آخر أو فى نفس المكان الأول بمقدار تحيزه فى الحاله الأولى و بالهيئه السابقه دون الزائد لوضوح ان مقدار تحيز الجسم المكان لا يختلف باختلاف أوضاعه و اشكاله لا عقلا و لا عرفاً، كما هو واضح.

نعم لو كان البقاء فيها على حاله واحده محرماً بحرمة واحده فى تمام الآنات و الأزمنه لمكان الالتزام بما أفاده (قده) مما لا بد منه. و عليه فلا بد من الحكم

بحرمه كل حركه فيها و الاقتصار على حاله واحده فى تمام آتات البقاء، و لكن قد عرفت انه مجرد فرض لا واقع له أصلاً.

و على ضوء هذا البيان قد تبين انه ليست الصلاه مع الركوع و السجود تصرفاً زائداً على الصلاه مع الإيماء و الإشاره و مما يشهد على ذلك ان العرف لا يرون ان المصلى فى الأرض المغصوبه إذا كان على وضع الراكع أو الساجد يكون تصرفه فيها أزيد مما إذا كان على غير هذا الوضع و غير هذا الشكل، كما هو واضح فالنتيجه ان وظيفته هى الصلاه مع الركوع و السجود فيها دون الصلاه مع الإيماء.

و ممن اختار هذا القول فى المسأله صاحب الجواهر(قده) حيث قال فى بحث مكان المصلى ما إليك نصه: «تصح منه صلاه المختار، ضروره عدم الفرق بينه و بين المأذون فى الكون بعد اشتراكهما فى إباحته و حليته. نعم لو استلزم الصلاه تصرفاً زائداً على أصل الكون لم يجز لعدم الاذن فيه لا ما إذا لم تستلزم فانها حينئذ أحد افراد الكون الذى فرض الاذن فيه. على ان القيام و الجلوس و السكون و الحركه و غيرها من الأحوال متساويه فى شغل الحيز، و جميعها أكوان و لا ترجيح لبعضها على بعض، فهى فى حد سواء فى الجواز، و ليس مكان الجسم حال القيام أكثر منه حال الجلوس.

نعم يختلفان فى الطول و العرض، إذ الجسم لا يحويه الأقل منه و لا يحتاج إلى أكثر مما يظرفه، كما هو واضح بأدنى تأمل.

ثم قال: و من الغريب ما صدر من بعض متفقيه العصر بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من انه يجب على المحبوس الصلاه على الكيفيه التى كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه ان قائماً فقائماً و ان جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حاله أخرى فى غير الصلاه أيضاً، لما فيه من الحركه التى هى تصرف فى مال الغير بغير اذنه، و لم يتفطن ان البقاء على الكون الأول تصرف أيضاً

لا دليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما انه لم يتفطن انه عامل هذا المظلوم المحبوس قهرا بأشد ما عامله الظالم، بل حبسه حبساً ما حبسه أحد لأحد، اللهم الا ان يكون في يوم القيامة مثله، خصوصاً و قد صرح بعض هؤلاء انه ليس له حركة أجفان عيونه زائداً على ما يحتاج إليه، ولا- حركة يده أو بعض أعضائه كذلك، بل ينبغي ان تخصص الحاجه في التي تتوقف عليها حياته و نحوها مما ترجح على حرمه التصرف في مال الغير، و كل ذلك ناش عن عدم التأمل في أول الأمر و الأنفه عن الرجوع بعد ذلك».

أقول: الأمر كما أفاده(قده)فانه لو حرم عليه جميع الحركات و التقلبات فيها حتى مثل حركة اليد و ما شاكلها فهذا كان غايه الضيق عليه و أشد مما حبسه الظالم، و من الواضح جدا ان ذلك مناف لرفع الشارع حرمه التصرف عنه امتنانا ضروره ان في ذلك ليس أى امتنان بل هو خلاف الامتنان، كيف فان الإنسان لا يخلو من مثل هذه التصرفات و التقلبات أبداً، فانها من لوازم حياته و ان الإنسان الحي لا يخلو منها في زمان من الأزمنه، و مع هذا لا يمكن الحكم بحرمه هذه التقلبات و الاقتصار على مقدار يتوقف عليه حفظ نفسه، ضروره ان هذا أشد ظلما مما فعله الظالم.

و اما المقام الثانى و هو ما إذا كان المكلف متمكناً من التخلص عن الغضب في الوقت فيقع الكلام فيه في موردين:

الأول- ما إذا كان المكلف متمكناً من الصلاه في خارج الدار لبقاء الوقت، و هذا الفرض و ان كان خارجا عن محل الكلام الا انه لا بأس بالتعرض له لمناسبه.

الثانى- ما إذا لم يتمكن من الصلاه في الخارج لضيق الوقت و عدم تمكنه من إدراك تمام الصلاه فيه.

اما المورد الأول فلا إشكال فى لزوم الخروج عليه و التخلص عن الغضب فى أول أزمته الإمكان عقلا و شرعا، و لا يجوز له البقاء فيها آنا ما بعد تمكنه من الخروج، لأنه تصرف زائد على مقدار تقتضيه الضروره.

و على الجملة فكل من العقل و الشرع ألزم المكلف بالتخلص عن الدار المغصوبه و الخروج عنها فى أول زمن الإمكان و رفع الاضطرار، فلو بقى بعد ذلك و لو آنا ما فقد ارتكب محرما لفرض انه تصرف فيها بغير اضطرار و من المعلوم ان تصرفه فيها بدونه محرم على الفرض، هذا حكم التخلص و الخروج.

و من هنا يظهر انه لا- يجوز الإتيان بالصلاه لأنه يوجب زياده البقاء فيها و التصرف بلا موجب و مقتض. و من الواضح انه غير جائز. و اما إذا فرض انه عصى و أتى بالصلاه فيها فهل يحكم بصحة صلاته أم لا فهو مبنى على النزاع فى مسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، فعلى القول بالجواز يحكم بصحتها لفرض انه على هذا القول يكون المجمع متعددا وجودا و ماهيه، فيكون مصداق المأمور به غير المنهى عنه خارجا، و مجرد ملازمته معه فى الوجود الخارجى لا- يمنع عن انطباق المأمور به عليه و صحته، كما تقدم الكلام من هذه الناحيه بشكل واضح، و على القول بالامتناع يحكم ببطلانها، لفرض انه على هذا يكون مصداق المأمور به متحدا مع المنهى عنه خارجا، و معه أى مع الاتحاد لا- يمكن الحكم بالصحة أبدا، لاستحاله كون المحرم مصداقا للواجب كما سبق ذلك بصوره مفصله. هذا حكم الصلاه فى الدار المغصوبه بعد رفع الاضطرار.

و اما الصلاه فيها قبل رفع الاضطرار، فعلى وجهه نظرنا لا إشكال فى جواز الإتيان بها و عدم وجوب تأخيرها لأن يؤتى بها فى خارج الدار. و الوجه فى ذلك واضح و هو ما ذكرناه من ان الصلاه مع الركوع و السجود ليست تصرفا زائدا على مقدار تقتضيه الضروره. و من هنا قلنا ان وظيفه غير المتمكن من التخلص عن



الغصب هي الصلاة مع الركوع والسجود، وليست وظيفته الصلاة مع الإيماء بدلا عنهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى المفروض جواز تصرف المتوسط في الدار المغصوبه بغير اختياره بمقدار تقتضيه الضروره، لفرض ارتفاع حرمة من ناحيه الاضطرار أو نحوه. و من ناحيه ثالثه قد تقدم انه لا فرق بين ان يكون المكلف فيها على هيئه واحده و وضع فارد أو على هيئات متعدده و أوضاع مختلفه، و ليس كون المكلف على هيئات متعدده تصرفا زائدا بالإضافه إلى كونه على هيئه واحده، كما سبق بشكل واضح.

فالتبنيه على ضوء هذه النواحي الثلاث هي جواز الصلاة فيها مع الركوع والسجود و عدم وجوب تأخيرها إلى ان يرتفع الاضطرار و يأتي بها في خارج الدار.

و اما على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قده) فلا تجوز الصلاة فيها مع التمكن من الإتيان بها في خارج الدار، و الوجه فيه ما عرفت من ان الركوع عنده من التصرف الزائد بالإضافه إلى مقدار الضروره فلا يجوز، فاذن لا محاله و جب الاقتصار على خصوص الإيماء في الصلاة و ترك الركوع و السجود، و لكن بما ان المكلف متمكن من الصلاة معهما في غير المكان المغصوب كما هو المفروض فلا تنتقل وظيفته إلى الصلاة مع الإيماء فيه، ضروره انها وظيفه المضطر و غير المتمكن من الصلاة في تمام الوقت، و المفروض في المقام ان المكلف متمكن من الصلاة في الوقت مع الركوع و السجود. و من الواضح جدا انه مع هذا لا تنتقل وظيفته إلى بدلها الاضطراري و هو الصلاة مع الإيماء، ضروره انها غير مشروعه في حق المتمكن من الإتيان بصلاه المختار.

نعم لو كان مجرد الاضطرار كافياً في ذلك و لو لم يكن مستوعباً لتمام الوقت لمكان الإتيان بها مجزياً لا محاله إلا ان ذلك باطل قطعاً، ضروره ان الاضطرار الرفع للتكليف انما يكون رافعاً فيما إذا كان مستوعباً لتمام الوقت ليصدق عليه

انه مضطر إلى ترك الواجب لينتقل الأمر إلى بدله، واما إذا كان الاضطرار إلى ترك الواجب في بعض الوقت دون بعضه الآخر فلا يصدق عليه انه مضطر إلى ترك الواجب. نعم يصدق عليه انه مضطر إلى ترك بعض افراده، لفرض ان الواجب هو الجامع بين الحدين، و المفروض ان الاضطرار لم يتعلق بتركه و ما تعلق به الاضطرار لا يكون واجباً.

وقد تحصل من ذلك ان هذه الثمره التي تظهر بين وجهه نظرنا و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)نتيجة الاختلاف في نقطه واحده، و هي ان الركوع و السجود على وجهه نظره(قده)من التصرف الزائد، و على وجهه نظرنا ليسا من التصرف الزائد.

اما المورد الثاني و هو ما إذا لم يتمكن المكلف من الصلاه في خارج الدار لضيق الوقت فلا إشكال في وجوب الصلاه عليه حال الخروج. لفرض ان الصلاه لا تسقط بحال، و لكن بما انه كان في مقام التخلص عن الغضب فلا محاله وجب الاقتصار في الصلاه على خصوص الإيماء بدلا عن الركوع و السجود، لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضروره و لا مسوغ له، و لأجل ذلك تنتقل الوظيفه من صلاه المختار إلى صلاه المضطر و هي الصلاه مع الإيماء و الإشارة.

و ان شئت فقل انه لا يجوز للمكلف في هذا الحال الركوع و السجود.

اما عدم جواز السجود في هذا الحال فواضح، و ذلك لما تقدم من انه متحد مع الغضب خارجا باعتبار ان الاعتماد على الأرض مأخوذ في مفهومه و المفروض انه نحو تصرف فيها، فاذن يتحد الأمور به مع المنهى عنه، و مع الاتحاد لا- يمكن الحكم بصحته، لاستحاله ان يكون المحرم مصداقا للمأمور به. و عليه فلا محاله تكون وظيفته الإيماء دون السجده. و اما الركوع فهو و ان لم يكن بنفسه تصرفا في مال الغير لما عرفت من انه عباره عن هيئه حاصله للمصلى من نسبه بعض

أجزائه إلى بعضها الآخر ونسبه المجموع إلى الخارج، إلا أنه مستلزم للبقاء فيها و هو تصرف زائد على مقدار الضرورة، فاذن تقع المزاومه بين وجوب الصلاة مع الركوع وبين حرمة التصرف في مال الغير فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب المزاومه. ولكن بما ان وجوب الصلاة مع الركوع خاصه مشروط بالقدره شرعا لما تقدم في بحث الضد من ان الأركان بعرضها العريض و ان كانت غير مشروطه بالقدره الشرعيه إلا ان كل مرتبه منها مشروطه بها. فعليه تتقدم حرمة التصرف في مال الغير على وجوبه من ناحيه ما ذكرناه من انه إذا وقعت المزاومه بين ما هو المشروط بالقدره شرعا و ما هو المشروط بالقدره عقلا فيتقدم ما هو المشروط بالقدره عقلا على ما هو المشروط بها شرعا، على تفصيل تقدم في مسأله الضد.

فالتتيجه هي وجوب الاقتصار على الإيماء في الصلاة للركوع و السجود.

نعم لو تمكن المكلف من الإتيان بهما في الصلاة من دون استلزامه للتصرف الزائد لوجب ذلك، كما إذا فرض ان خروجه من الأرض المغصوبه بالسياره أو الطياره أو السفينه أو ما شاكل ذلك، فان الركوع و السجود في مثل ذلك لا يستلزمان التصرف الزائد، كما هو واضح، فاذن تتعين الصلاة بها و لا يجوز الاقتصار على الإيماء لفرض انه بدل اضطرارى عنهما و مع تمكن المكلف من الإتيان بهما لا تصل النوبه إلى بدلها الاضطرارى، كما هو واضح.

نتيجه ما ذكرناه عده نقاط:

الأولى- انه لا إشكال في سقوط الحرمة واقعاً من ناحيه الاضطرار أو نحوه، و ليس حاله حال الجهل الرافع للتكليف ظاهراً لا واقعاً.

الثانيه- انه لا شبهه في صحه العباده فيما إذا لم تكن متحده مع الفرد المحرم المضطر إليه، لما عرفت من ان العباده صحيحه على هذا الفرض فيما إذا كانت

الحرمة باقيه بحالها فضلا عما إذا سقطت.

الثالثه-ان الظاهر صحه العباده فيما إذا فرض كونها متحده مع المحرم المضطر إليه و ذلك لما عرفت من ان المانع عن صحتها انما هو حرمتها، فإذا فرض انها سقطت بالاضطرار أو نحوه واقعا فلا مانع عندئذ من صحتها أصلا كما تقدم.

الرابعه-ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من ان دلالة النهى على حرمة شىء فى عرض دلالاته على تقييد المأمور به بعدمه، وليست متقدمه عليها، قد تقدم فساده بشكل واضح، و قلنا هناك ان حرمة شىء و عدم وجوبه و ان كان فى رتبه واحده بحسب مقام الثبوت و الواقع لعدم ملاك لتقدم أحدهما على الآخر الا انهما بحسب مقام الإثبات و الدلاله ليسا كذلك، فان دلالة النهى على الحزمه فى مرتبه متقدمه على دلالاته على عدم الوجوب و التقييد، بداهه ان الدلاله الالتزاميه متفرعه على الدلاله المطابقيه.

الخامسه-انه تظهر الثمره بين وجهه نظرنا و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) فى جواز التمسك بالإطلاق و عدمه، فانه بناء على وجهه نظرنا بما ان دلالة النهى على التقييد و عدم الوجوب متفرعه على دلالاته على الحرمة فلا- محاله تسقط بسقوط دلالاته عليها. و من المعلوم انه مع سقوط التقييد لا مانع من التمسك بالإطلاق. و بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) بما ان دلالاته على التقييد و عدم الوجوب فى عرض دلالاته على الحرمة، فلا تسقط بسقوط تلك الدلاله، و مع عدم السقوط لا يمكن التمسك بالإطلاق.

السادسه-قد تقدم ان رفع الحكم من ناحيه الاضطرار بما انه يكون للامتنان فيدل على ثبوت المقتضى و الملاك له، و الا فلا معنى للامتنان أصلا و هذا بخلاف رفع الحكم فى غير موارد الامتنان، فانه لا يدل على ثبوت مقتضيه ضروره انه كما يمكن ان يكون من جهه المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون

من جهة عدم المقتضى له فلا دليل على انه من قبيل الأول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد سبق ان هذا الملاك بما انه غير مؤثر فى المبعوضيه و الحرمة فلا يمنع عن صحه العباده و قصد التقرب بها.

السابعه- ان الوضوء أو الغسل من الماء المغصوب فى صوره الاضطرار إلى التصرف فيه صحيح مطلقاً أى بلا فرق بين وجود المندوحه و عدمه كما سبق.

الثامنه- ان الصلاه فى الأرض المغصوبه لا تسقط عن المتوسط فيها بغير اختياره على القاعده على وجهه نظرنا، لما عرفت من ان الصلاه فيها مع الركوع و السجود ليست تصرفاً زائداً على الكون فيها بدون الصلاه، و عليه فلا موجب لسقوطها أصلاً، كما ان مقتضى القاعده الأوليه سقوطها عنه على وجهه نظر جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) و لكن القاعده الثانويه تقتضى وجوب الإتيان بالباقي من الاجزاء و الشرائط. و الوجه فيه ما تقدم من ان الركوع و السجود بنظرهم من التصرف الزائد عرفاً. فلا يجوز فاذا لا- محاله يسقطان عنه، و مع سقوطهما لا محاله يسقط الأمر عن الصلاه، و لكن دل دليل آخر على وجوب الإتيان بها مع الإيماء بدلا عنهما.

التاسعه- ان كل جسم يشغل المكان بمقدار حجمه من الطول و العرض و العمق و لا- يختلف ذلك أى مقدار تحيزه و شغله المكان باختلاف هيئاته و أوضاعه عقلاً و عرفاً، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث انه قد فصل بين نظر العرف و العقل، فذهب إلى ان اختلاف الجسم باختلاف الهيئات ليس تصرفاً زائداً بالدقه العقليه، و لكنه تصرف زائد بالنظر العرفى. و لكن قد عرفت فساده بشكل واضح.

العاشره- ان الصلاه فى حال الخروج لا- بد فيها من الاقتصار على الإيماء بدلا عن الركوع و السجود، لفرض انهما مستلزمان للتصرف الزائد على قدر

الضرورة الا فيما إذا فرض انهما لا يستلزمان له، كما إذا كان خروجه بالسياره أو نحوها. و من هنا تكون مشروعيه هذه الصلاه  
أعنى الصلاه مع الإيماء منوطه بعدم تمكن المكلف من إدراك الصلاه فى الوقت فى خارج الأرض، و الا- فلا- تكون  
مشروعيه، ضروره ان المكلف مع التمكن من الإتيان بصلاه المختار لا يسوغ له الإتيان بصلاه المضطر، و كذا منوطه بعدم تمكنه  
من الصلاه فى الأرض المغصوبه.

و ذلك اما على وجهه نظرنا فلما عرفت من انه متمكن فيها من الصلاه مع الركوع و السجود الاختياريين من دون استلزامهما  
للتصرف الزائد، و معه لا محاله تكون وظيفته هى صلاه المختار دون صلاه المضطر. نعم لو أخرها و لم يأت بها إلى زمان خروجه  
عنها فوجب عليه الإتيان بصلاه المضطر، و هى الصلاه مع الإيماء لفرض انها لا تسقط بحال، و لكنه عصى فى تأخيره و تفويت  
الواجب عليه، الا إذا فرض ان تأخيره كان لعذر شرعى.

و اما على وجهه نظر شيخنا الأستاذ (قده) فلاجل ان الصلاه حال الخروج تستلزم تفويت الاستقرار المعترف فيها. و من المعلوم ان  
المكلف إذا تمكن من الصلاه مع الاستقرار، فلو صلى بدونها بطلت لا- محاله. و عليه فلا- يجوز له تأخيرها إلى زمان  
الخروج، لاستلزام ذلك تفويت الاستقرار باختياره و هو غير جائز، الا- إذا كان التأخير مستندا إلى عذر شرعى. و على الجملة  
فالصلاه فى حال الخروج إذا كانت مستلزمه لتفويت شرط من شرائطها كالاستقرار أو الاستقبال دون الصلاه فى الدار فيجب  
إتيانها فى الدار.

الحاديه عشره- قد ظهر مما تقدم انه بناء على وجهه نظرنا تصح الصلاه من المتوسط فيها بغير اختياره مطلقاً أى بلا فرق بين كون  
المكلف متمكناً من الصلاه فى الوقت فى خارج الدار و بين كونه غير متمكن منها كذلك، اما على

الثانى فواضح، واما على الأول فلفرض انه متمكن من الإتيان بالصلاه التامه الاجزاء و الشرائط، و معه لا موجب للتأخير و الإتيان بها فى خارج الدار.

نعم بناء على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده)وجب التأخير فى هذا الفرض لأن المكلف على هذه النظرية لا يتمكن من صلاه المختار فى الدار، لفرض ان الركوع و السجود تصرف زائد عليها، و الانتقال إلى صلاه المضطر مع التمكن من صلاه المختار لا دليل عليه. إلى هنا انتهى الكلام فى المقام الأول.

و اما الموضوع الثانى(و هو ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار) فيقع الكلام فيه فى موردين:

الأول- فى حكم الخروج فى حد نفسه.

الثانى فى حكم الصلاه الواقعه حاله أى حال الخروج.

اما المورد الأول فقد اختلفت كلمات الأصحاب فيه إلى خمس أقوال الأول- ان الخروج حرام بالفعل.

الثانى- انه واجب و حرام معاً كذلك، اما انه واجب فمن ناحيه انه اما ان يكون مقدمه للتخلص عن الحرام الذى هو واجب عقلا و شرعا و مقدمه الواجب واجبه، و اما ان يكون من ناحيه انه مصداق له أى للتخلص الواجب. و اما انه حرام فمن ناحيه انه مصداق للتصرف فى مال الغير و هو محرم و ذهب إلى هذا القول أبو هاشم المعتزلى و يظهر اختياره من المحقق القمى(قده) أيضاً، و هذا القول يرتكز على امرين: الأول- دخول المقام فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار عقابا و خطاباً. الثانى- الالتزام بوجوب الخروج، اما لأجل انه مقدمه للتخلص الواجب، و مقدمه الواجب واجبه، و اما لأجل انه من مصاديقه و افراده.

الثالث- انه واجب فعلا و حرام بالنهى السابق الساقط من ناحيه الاضطرار

و لكن يجرى عليه حكم المعصيه و اختار هذا القول المحقق صاحب الفصول(قده) الرابع-انه واجب فحسب و لا يكون محرماً لا بالنهي الفعلي،و لا بالنهي السابق الساقط،و اختار هذا القول شيخنا العلامة الأنصارى(قده)و وافقه فيه شيخنا الأستاذ(قده).

الخامس-انه لا- يكون فعلاً- محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيه،و لكنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه،و يجرى عليه حكم المعصيه.نعم هو واجب عقلاً من ناحيه انه أقل محذورين و أخف قبيحين،و اختار هذا القول المحقق صاحب الكفايه(قده)فهذه هي الأقوال فى المسأله:

و لناخذ بالنظر إلى كل واحد من هذه الأقوال:

اما القول الأول فهو واضح الفساد و ذلك لاستلزام هذا القول التكليف بالمحال.بيان ذلك هو ان المتوسط فى الأرض المغصوبه لا- يخلو من ان يبقى فيها أو يخرج عنها و لا ثالث لهما.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى المفروض ان البقاء فيها محرم،فلو حرم الخروج أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق و هو محال فاذن لا يعقل ان يكون الخروج محكوماً بالحرمة.

و اما القول الثانى فهو أوضح فساداً من الأول،و ذلك ضروره استحاله كون شيء واحد واجباً و حراماً معاً حتى على مذهب الأشعرى الذى يرى جواز التكليف بالمحال،فان نفس هذا التكليف و الجعل محال،لا انه من التكليف بالمحال،على ان وجوبه اما ان يكون مبنياً على القول بوجوب المقدمه بناء على كون الخروج مقدمه للتخلص الواجب ورد المال إلى مالكه.و اما ان يكون مبنياً على كونه مصداقاً للتخلص و لرد المال إلى مالكه.اما الأول فقد ذكرنا فى بحث مقدمه الواجب انه لا دليل على وجوب المقدمه شرعاً.و اما الثانى فسيأتى عن قريب إن شاء الله تعالى ان الخروج ليس مصداقاً لقاعده رد المال إلى مالكه،فاذن



لا- دليل على كون الخروج واجباً، واما حرمة فهي مبنيه على قاعده الامتناع بالاختيار لا- ينافي الاختيار عقاباً و خطاباً، و لكن سيأتى بيان ان هذه القاعده تنافى الخطاب، ضروره انه لا يمكن توجيه التكليف نحو العاجز و لو كان عجزه مستنداً إلى سوء اختياره، لكونه لغواً محضاً و صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل، و كيف كان فهذا القول غير معقول، و على تقدير كونه معقولا فلا دليل عليه كما عرفت.

و اما القول الثالث (و هو كون الخروج واجباً فعلاً- و محرماً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه) فهو و ان كان له بحسب الظاهر صورته معقوله ببيان ان الخروج بما انه تصرف فى مال الغير بسوء اختياره فلا مانع من ان يعاقب عليه، لفرض انه مبغوض للمولى و ان كان النهى عنه فعلاً غير معقول لاستلزامه التكليف بالمحال، و بما انه مصداق للتخليه و لرد المال إلى مالكه فلا مانع من كونه واجباً. فالنتيجه هي ان الخروج واجب فعلاً و منهى عنه بالنهي السابق، الا انه بحسب الواقع و الدقه العقليه ملحق بالقولين الأولين فى الفساد و الوجه فى ذلك هو ان تعلق الأمر و النهى بشىء واحد محال و ان كان زمان تعلق أحدهما غير زمان تعلق الآخر به، فان ملاك استحاله تعلق الأمر و النهى بشىء واحد و إمكانه انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده، و لا عبره بوحده زمان الإيجاب و التحريم و تعدده أصلاً، بداهه انه لا يعقل ان يكون شىء واحد فى زمان واحد متعلقاً للإيجاب و التحريم معاً، و ان فرض ان زمان الإيجاب غير زمان التحريم، و السر فى ذلك واضح و هو ان الفعل الواحد فى زمان واحد اما ان يكون مشتملاً على مصلحه ملزمه، و اما ان يكون مشتملاً على مفسده كذلك فعلى الأول لا مناص من الالتزام بوجوبه، و على الثانى لا مناص من الالتزام بحرمة و لا يعقل إيجابه و تحريمه معاً، كما هو واضح.

تلخص ان العبره انما هي بوحده زمان المتعلق و تعدده فحسب، فان كان واحداً يستحيل تعلق الأمر و النهى به و ان كان زمان تعلق أحدهما به غير زمان تعلق الآخر، و ان كان متعدداً فلا مانع من تعلقهما به و ان كان زمان تعلقهما واحداً كما إذا امر المولى يوم الخميس بإكرام زيد يوم الجمعة و نهاء في ذلك اليوم عن إكرامه يوم السبت، فانه لا محذور فيه أبداً.

نعم يمكن للمولى العرفى ان يأمر بشيء و ينهى عنه في زمان آخر اشتباهاً أو بتخيل ان فيه مصلحة مقتضيه للوجوب ثم بان انه لا مصلحة بل فيه مفسده مقتضيه للتحريم، الا انه لا أثر في مثل ذلك، لأحد الحكمين أصلاً، بل هو صدر اشتباهاً و غفله لا حقيقه و واقعاً.

و بكلمه أخرى فقد ذكرنا غير مره ان الغرض من الأمر بشيء أو النهى عنه انما هو إيجاد الداعى للمكلف إلى الفعل فى الخارج أو الترك فى مقام الامتثال. و من الواضح جدا ان الداعى انما يحصل له فيما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال فى ظرفه. و اما إذا لم يتمكن منه فلا- يحصل له هذا الداعى و مع عدم حصوله يكون الأمر أو النهى لغواً محضاً فلا يترتب عليه أى أثر، و من المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم مستحيل. و عليه فلا- يمكن ان يكون فعل واحد مأموراً به و منهيّاً عنه معاً و لو كان زمان أحدهما غير زمان الآخر من هذه الناحيه أيضاً أعنى ناحيه المنتهى و الامتثال.

و قد تحصل مما ذكرناه ان الخروج فى مفروض الكلام ان كان مشتملاً على مفسده امتنع تعلق الأمر به و ان كان مشتملاً على مصلحة امتنع تعلق النهى به و لو من الزمان السابق، لفرض ان المولى علم باشماله على المصلحة فى ظرفه، و معه يستحيل ان ينهى عنه فى ذلك الظرف. و قد عرفت ان العبره فى استحاله تعلق الأمر و النهى بشيء واحد و إمكانه انما هي بوحده زمان المتعلق و تعدده، فان

كان واحداً يستحيل ان يكون متعلقاً للأمر و النهى معاً، و ان كان زمان النهى سابقاً على زمان الأمر أو بالعكس، لعدم العبره بتعدد زمانهما أصلاً، لفرض انه لا يرفع المحذور المزبور و ان كان متعددداً فلا مانع من تعلق الأمر و النهى به فى زمان واحد فضلاً عن زمانين، لعدم التنافى بينهما عندئذ أصلاً، لفرض ان الأمر تعلق به فى زمان و النهى تعلق به فى زمان آخر، و لا مانع من ان يكون شىء واحد فى زمان محكوماً بحكم و فى زمان آخر محكوماً بحكم آخر غيره.

مثال الأول ما إذا فرض ان المولى نهى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة و امر به فى يوم الجمعة، فانه لا إشكال فى استحاله ذلك، ضروره ان صوم يوم الجمعة لا يمكن ان يكون مأموراً به و منهياً عنه معاً، فانه ان كان فيه ملاك الوجوب امتنع تعلق النهى به مطلقاً، و ان كان فيه ملاك الحرمة امتنع تعلق الأمر به كذلك.

و مثال الثانى ما إذا امر المولى يوم الخميس بصوم يوم الجمعة و نهى فى ذلك اليوم عن صوم يوم السبت، فانه لا إشكال فى جواز ذلك و إمكانه.

فالتنتيجه ان ملاك استحاله اجتماع حكيمين من الأحكام التكليفية فى شىء واحد و إمكان اجتماعه انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده، و لا اعتبار بوحده زمان الحكيمين و تعدده أصلاً.

و اما الأحكام الوضعيه فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) ان حالها من هذه الناحيه حال الأحكام التكليفية، فكما ان المناط فى استحاله اجتماع اثنين منها فى شىء واحد و إمكانه هو وحده زمان المتعلق و تعدده لا وحده زمان الحكيمين و تعدده، فكذلك المناط فى استحاله اجتماع اثنين من الأحكام الوضعيه فى شىء واحد و إمكانه هو وحده زمان المعبر و تعدده لا وحده زمان الاعتبارين و تعدده.

و من هنا أشكل (قده) على ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) فى

تعليقته على مكاسب شيخنا الأعظم (ره) وإليك نص ما أفاده: «فلا وجه للقول بالكشف بمعنى تحقق المضمون قبل ذلك لأجل تحقق الإجازة فيما بعد، نعم بمعنى الحكم بعد الإجازة بتحقيق مضمونه حقيقه مما لا- محيص عنه بحسب القواعد، فلو أجاز المالك مثل الإجازة الفضولية بعد انقضاء بعض مدتها، أو الزوج أو الزوجه عقد التمتع كذلك فيصح اعتبار الملكيه حقيقه للمستأجر و الزوجيه لهما في تمام المده التي قد انقضت بعضها، بل و لو انقضت تمامها لتحقق منشأ انتزاعها.

فان قلت كيف يصح هذا و كان قبل الإجازة ملكا للمؤجر و لم يكن هناك زوجيه، الا ان يكون مساوقا لكون شىء بتمامه ملكا لاثنتين في زمان واحد و اجتماع الزوجيه و عدمها كذلك، قلت لا ضير فيه إذا كان زمان اعتبار ملكيه لأحدهما في زمان غير زمان اعتبار الملكيه للآخر في ذاك الزمان، لتحقق ما هو منشأ انتزاعها في زمان واحد لكل منهما في زمانين، و كذا الزوجيه و عدمها» و حاصل هذا الإشكال هو ما أفاده قده، من ان اختلاف زمان اعتبار الملكيه لاثنتين لا يدفع إشكال اجتماع المالكين في ملك واحد في زمان واحد فان اختلاف زمان الاعتبار بمنزله اختلاف زمانى الاخبار بوقوع المتناقضين في زمان واحد و بمنزله اختلاف زمانى الحكم بحكمين متضادين، فان حكم الحاكم في يوم الجمعه لكون عين شخصيه لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت بكون شخص هذه العين في يوم الجمعه لبكر متناقض، كما هو واضح.

و غير خفى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) في تعليقه على المكاسب هو الصحيح و لا- يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ (قده).

و الوجه في ذلك هو ان الأحكام الوضعيه لا تشترك مع الأحكام التكليفيه في ملاك الاستحاله و الإمكان، و ذلك لأن الأحكام التكليفيه بما انها تابعه لجهات المصالح و المفسدات في متعلقاتها أو لجهات أخرى فلا يمكن ان يكون فعل في

زمان واحد محكوما بحكمين مختلفين كالوجوب و الحرمة مثلا، و لو كان تعلق أحدهما به فى زمان و تعلق الآخر به فى زمان آخر، ضروره ان هذا الفعل فى هذا الزمان لا يخلو من ان يكون مبعوضاً للمولى أو ان يكون محبوبا له و لا ثالث لهما فعلى الأول يستحيل تعلق الأمر به، و على الثانى يستحيل تعلق النهى به كما هو واضح، و هذا بخلاف الأحكام الوضعيه، فانها تابعه لجهات المصالح المفسده النوعيه فى نفس جعلها و اعتبارها. و عليه فلا يمكن ان تقتضى مصلحه فى زمان اعتبار شىء ملكا لشخص و مصلحه أخرى فى ذلك الزمان بعينه اعتباره ملكا لآخر نعم لا مانع من ان تقتضى المصلحه اعتبار ملكيته له فى زمان و المصلحه الأخرى فى زمان آخر اعتبار ملكيته لآخر فى ذلك الزمان بعينه بان يكون زمان الاعتبارين مختلفاً و زمان المعترين واحدا كما حققنا ذلك بصورة مفصله فى مسأله الفضولى عند البحث عن كون الإجازة ناقله أو كاشفه.

و نتيجته هى ان القول بكون الإجازة ناقله باطل و لا دليل عليه أصلا، كما ان الكشف الحقيقى بالمعنى المشهور باطل، بل هو غير معقول و هو ان تكون الملكيه حاصله من حين العقد و قبل زمان الإجازة فالإجازة كاشفه عنها فحسب و لا- أثر لها ما عدا الكشف عن ثبوت الملكيه من الأول و من المعلوم ان هذا بلا موجب و دليل، بل الدليل قام على خلافه، ضروره ان هذا العقد لم يكن عقدا للمجيز الا بعد إجازته و رضاه به، ليكون مشمو لا لأدله الإمضاء، و مع هذا كيف يحكم الشارع بملكيه المال له و انتقاله إليه قبل ان يرضى به و يجيزه، و لأجل ذلك قد التزمنا بالكشف بالمعنى الآخر (و لا بأس بتسميته بالكشف الانقلابى) و هو الالتزام بكون المال فى العقد الفضولى باقياً على ملك مالكه الأصلى قبل الإجازة و إلى زمانها، و اما إذا أجاز المالك ذلك العقد و رضى به فهو ينتقل من ملكه إلى ملك الآخر و هو الأصلى من حين العقد و زمانه، و الوجه فى ذلك هو ان مفهوم

الإجازة مفهوم تعلقى فكما انه يتعلق بالأمر الحالى فكذلك يتعلق بالأمر الماضى و فى المقام بما ان إجازة المالك متعلقه بالعقد السابق، إذ المفروض انه أجاز ذلك العقد الواقع فضوله لا عقدا آخر. و من المعلوم ان العقد بمجرد إجازته ينتسب إليه حقيقه، و لا- مانع من انتساب الأمر السابق و هو العقد بواسطه الأمر اللاحق و هو الإجازة، بداهه ان الانتساب و الإضافه خفيف المئونه فيحصل بأدنى شىء و أقل مناسبة، و لذلك أمثله كثيره فى العرف و الشرع و لا حاجه إلى بيانها، فإذا صار هذا العقد عقدا له من حين صدوره فلا محاله ينتقل ماله إلى الآخر من ذلك الحين. و من هنا قلنا ان الكشف بذاك المعنى مطابق للقاعده فلا يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل.

و لكن قد يتخيل ان الكشف بهذا المعنى غير ممكن، و ذلك لاستلزامه كون المال الواحد فى زمان ملكا لشخصين، لفرض ان هذا المال باق فى ملك مالكة الأصل إلى زمان الإجازة حقيقه، و معه كيف يعقل ان يصير هذا المال ملكا للطرف الآخر فى هذا الزمان بعينه بعد الإجازة فيلزم اجتماع الملكيتين على مال واحد فى زمان فارد و هو غير معقول لأنه من اجتماع الضدين على شىء واحد و غير خفى ان هذا خيال خاطئ جدا و غير مطابق للواقع يقيناً، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان الأحكام الشرعيه جميعاً أمور اعتباريه و لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، و لذا قلنا انه لا مضاده بينها فى أنفسها و المضاده بينها انما هى من ناحيه المبدأ أو المنتهى.

و على هذا الضوء فبما ان فى المقام زمان الاعتبار مختلف، فان زمان اعتبار بقاء هذا المال فى ملك مالكة قبل الإجازة و زمان اعتبار كونه ملكا للآخر بعدها و ان كان زمان المعتبر فيهما واحدا فلا يلزم محذور التضاد، فان محذور التضاد انما يلزم فيما إذا كان زمان الاعتبار فيهما أيضاً واحداً، و اما إذا كان

متعددا كما فى المقام فلا يلزم ذلك، ضروره انه لا مانع من ان تقتضى المصلحه الملزمه بعد الإجازة لاعتبار كون هذا المال ملكا له من حين العقد، فان الاعتبار خفيف المئونه فهو قابل لأن يتعلق بالأمر السابق، كأن يعتبر المولى ملكيه مال لشخص من زمان سابق و لا مانع فيه أبدا، كما انه قابل للتعلق بأمر لاحق، كما فى باب الوصيه أو نحوها.

و من هنا قلنا ان التعليق فى باب العقود امر معقول فى نفسه، بل هو واقع كما فى باب الوصيه. فان الموصى حكم بملكه ماله لشخص بعد موته و معلقاً عليه و الشارع أمضاه كذلك، و كذا فى بيع الصرف فان إمضاء الشارع و حكمه بالملكه فيه، معلق على التقابض بين المتبايعين و ان كان حكمهما (أى المتبايعين) بالملكه غير معلق على شىء.

فالتبجيه ان التعليق فى العقود امر معقول، و لذا كلما دل الدليل على وقوعه نأخذ به، و انما لا نأخذ به من ناحيه الإجماع القائم على بطلانه، و كيف كان فلا مانع من تعلق الاعتبار بالملكه السابقه، كما انه لا مانع من تعلقه بالملكه اللاحقه، بداهه انه لا واقع للملكه و لا وجود لها فى الخارج على الفرض غير اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان هذا امرا ممكناً فى نفسه فهو واقع فى المقام لا محاله، لأن مقتضى تعلق الإجازة بالعقد السابق هو اعتبار كون هذا المال ملكا له فى الواقع من ذلك الزمان.

و بكلمه أخرى ان اعتبار الملكيه بما انه تابع للملاك القائم به فهو مره يقتضى اعتبار ملكيه شىء فى زمن سابق كما فيما نحن فيه، فان الاعتبار فعلى و المعبر امر سابق، و أخرى يقتضى اعتبار ملكيه شىء فى زمن متأخر كما فى باب الوصيه، فان الاعتبار فيه فعلى و المعبر امر متأخر، و ثالثه يقتضى اعتبار ملكيه شىء فى زمن فعلى، فيكون الاعتبار و المعبر كلاهما فعلياً، و هذا هو

الغالب. و من المعلوم ان جميع هذه الصور ممكن، غايه الأمر ان وقوع الصورة الأولى و الثانيه فى الخارج يحتاج إلى دليل إذا لم يكن فى مورد مطابقاً للقاعده كما فى المقام، لأن اعتبار ملكيه المال الواقع عليه العقد الفضولى لمن انتقل إليه تابع لإجازة المالك، و بما ان الإجازة متعلقه بالعقد السابق كما هو مقتضى مفهومها فلا محاله يكون الاعتبار متعلقاً بالملكيه من ذلك الزمان لا من حين الإجازة، إذ من الواضح جدا ان الإجازة متعلقه بالعقد السابق و موجب لاستناد ذلك العقد إلى المالك، فلا بد من ان يكون الاعتبار متعلقاً بالملكيه من حين العقد فان أدله الإمضاء كقوله تعالى «أوفوا بالعقود» و «أحل الله البيع» و نحوهما ناظره إلى إمضاء ما تعلق به الإجازة. و المفروض ان ما تعلق به الإجازة هو العقد السابق الصادر من الفضولى، فاذن تدل الأدله على صحه هذا العقد و انتسابه إلى المالك من ذاك الزمان فيكون زمان الاعتبار فعلياً و هو زمان الإجازة و زمان المعتبر سابقاً و هو زمان صدور العقد، و هذا معنى ما ذكرناه من ان الكشف بهذا المعنى مطابق للقاعده و لا مناص من الالتزام به.

و قد تحصل من ذلك عده أمور:

الأول- ان القول بالكشف بهذا المعنى لا يستلزم انقلاب الواقع ضروره انه لا واقع للملكيه ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ليلزم الانقلاب، فان انقلاب الواقع فرع ان يكون لها واقع ليقال ان الالتزام به يستلزم انقلابها عما وقعت عليه و هو محال. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان الاعتبار خفيف المثونه، فكما يمكن تعلقه بأمر استقبالى أو حالى يمكن تعلقه بأمر سابق من دون لزوم محذور أصلاً. فما توهم من ان المحذور اللازم على القول بالكشف الحقيقى بالمعنى المشهور لازم على هذا القول أيضاً فاسد جدا و لا أصل له أبدا كما يظهر وجهه من ضوء بياننا المتقدم فلاحظ.

ص: ٣٧٥



الثانى-ان الكشف بهذا المعنى امر معقول فى نفسه من ناحيه،و مطابق للقاعده من ناحيه اخرى،و لذا لا يحتاج وقوعه فى الخارج إلى دليل،فإمكانه يكفى لوقوعه كما عرفت.

الثالث-ان ملاك استحاله اجتماع الحكمين من الأحكام الوضعيه فى شىء واحد غير ملاك استحاله اجتماع الحكمين من الأحكام التكليفيه فيه،و لأجل ذلك يكون تعدد زمان الاعتبار فى الأحكام الوضعيه مجديا فى رفع محذور استحاله اجتماع اثنين منها فى شىء فى زمان واحد.و اما فى الأحكام التكليفيه فلا أثر له أصلا،كما تقدم.و من هنا يظهر ان الصحيح هو ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)فى تعليقه على مكاسب شيخنا الأعظم لا ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده).

و اما القول الرابع و هو ما اختاره شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى(قده)فملخصه على ما أفاده هو ان المقام داخل فى كبرى قاعده وجوب رد المال إلى مالكه و لا صله له بقاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار و لأجل ذلك يكون الخروج واجباً شرعاً و لا يجرى عليه حكم المعصيه.نعم بناء على دخوله فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار فالصحيح هو ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من ان الخروج لا يكون محكوماً بحكم شرعى فعلاً و لكن يجرى عليه حكم النهى السابق الساقط بالاضطرار و هو المعصيه،فه(قده) دعاو ثلاث:

الأولى-ان الخروج لا- يكون محكوماً بحكم من الأحكام الشرعيه فعلاً و لكن يجرى عليه حكم المعصيه للنهى السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه بناء على كون المقام من صغريات قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانيه-ان المقام غير داخل فى كبرى تلك القاعده و ليس من صغرياتها.

الثالثه-انه داخل فى كبرى قاعده وجوب رد المال إلى مالكة و لزوم التخليه بينه و بين صاحبه.

اما الدعوى الأولى فقد أفاد(قده)انه يكفى لإثباتها بطلان القولين السابقين أعنى القول بكون الخروج واجباً و حراماً فعلا و القول بكونه واجباً فعلا و حراماً بالنهى السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه.و قد تقدم بطلان كلا القولين.

اما القول الأول فلاستحاله كون شىء واحد واجباً و حراماً معاً.و دعوى -ان الخطاب التحريمى فى المقام خطاب تسجيلى،و الغرض منه تصحيح عقاب العبد و ليس خطاباً حقيقياً،كما هو الحال فى الخطابات المتوجهه إلى العصاه مع علم الأمر بعدم تحقق الإطاعه منهم-خاطئه جداً،و ذلك لأنه لا معنى للخطاب التسجيلى،فان العبد ان كان مستحقاً للعقاب بواسطه مخالفه امر المولى أو نهيه مع قطع النظر عن هذا الخطاب فيكون هذا الخطاب لغوا و لا فائده له أصلاً، و من المعلوم ان صدور اللغو من الحكيم محال و ان لم يكن مستحقاً له فى نفسه مع قطع النظر عنه،فكيف يمكن خطابه بهذا الداعى أى بداعى العقاب مع عدم قدرته على امتثاله.ضروره ان هذا تعد من المولى على عبده و ظلم منه فاذن لا يمكن الالتزام بالخطاب التسجيلى،و اما خطاب العصاه مع العلم بعدم تحقق الإطاعه منهم فهو خطاب حقيقى،بداهه انه لا يعتبر فى صحه الخطاب الحقيقى إلا إمكان انبعاث المكلف أو انزجاره فى الخارج،و هذا المعنى متحقق فى موارد تكليف العصاه على الفرض،فان العصيان انما هو باختيارهم،فاذن قياس المقام بخطاب العصاه قياس مع الفارق،و كيف كان فلا شبهه فى بطلان هذا القول.

و اما القول الثانى فقد عرفت امتناع تعلق الحكمين بفعل واحد فى زمان

واحد و لو كان زمان تعلق الإيجاب مغاير الزمان تعلق التحريم،لما ذكرناه من ان ملاك الاستحاله و الإمكان انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده لا بوحده زمان الإيجاب و التحريم و تعدده كما تقدم ذلك بشكل واضح.

و اما الدعوى الثانيه(و هى عدم كون المقام داخلا فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار)فقد استدل عليها بوجوه:

الأول-ان ما يكون داخلا فى كبرى هذه القاعده لا بد ان يكون مما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف و إرادته كالحج يوم عرفه لمن ترك مقدمته باختياره و قدرته و كحفظ النفس المحترمه لمن ألقى نفسه من شاهق و نحوهما من الأفعال الاختياريه التى تعرض عليها الامتناع بالاختيار.و من الواضح جداً ان الخروج من الدار المغصوبه ليس كذلك،فانه باق على ما هو عليه من كونه مقدورا للمكلف فعلا و تركاً بعد دخوله فيها،و لم يعرض عليه الامتناع كما هو واضح.

نعم مطلق الكون فى الأرض المغصوبه الجامع بين الخروج و البقاء بأقل مقدار يمكن فيه الخروج و ان كان مما لا بد منه و لا يتمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها،الا- ان ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الغصب بالخروج كما هو محل الكلام،ضروره ان الاضطرار إلى جامع لا يستلزم الاضطرار إلى كل واحد من افراده،مثلا لو اضطر المكلف إلى التصرف فى ماء جامع بين ماء مباح و ماء مغصوب فهو لا- يوجب جواز التصرف فى المغصوب،لفرض انه لا- يكون مضطرا إلى التصرف فيه خاصه،ليكون واقعاً لحرمة بل هو باق عليها لعدم الموجب لسقوطها،فان الموجب له إنما هو تعلق الاضطرار به و المفروض انه غير متعلق به و إنما تعلق بالجامع بينه و بين غيره،فاذن لا يجوز التصرف فيه.نعم يتعين عليه عندئذ التصرف فى خصوص الماء المباح و رفع الاضطرار به و ما نحن فيه من

هذا القليل، فان الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبه الجامع بين الخروج و البقاء لا يوجب الاضطرار إلى خصوص الخروج، بل الخروج باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون ان يعرض عليه ما يوجب امتناعه.

فالتتيجه ان الخروج ليس من مصاديق قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانى- ان محل الكلام فى هذه القاعده انما هو فيما إذا كان ملاك الوجوب تاماً فى ظرفه و مطلقاً أى من دون فرق فى ذلك بين ان تكون مقدمته الإعداديه موجوده فى الخارج أو غير موجوده و ان يكون وجوبه مشروطاً بمجىء زمان متعلقه أولاً، و ذلك كوجوب الحج، فانه و ان كان مشروطاً بمجىء يوم عرفه بناء على استحاله الواجب المعلق، إلا ان ملاكه يتم بتحقيق الاستطاعه كما هو مقتضى قوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» فانه ظاهر فى ان ملاك وجوبه فى ظرفه صار تاماً بعد تحقق الاستطاعه، و لا يتوقف على مجىء زمان متعلقه و هو يوم عرفه، و عليه فمن ترك المسير إلى الحج بعد وجود الاستطاعه يستحق العقاب على تركه و ان امتنع عليه الفعل عندئذ فى وقته، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و كذا من ألقى نفسه من شاهق، فانه يستحق العقاب عليه، هذا هو الملاك فى جريان هذه القاعده، و من المعلوم ان هذا الملاك غير موجود فى المقام بل هو فى طرف النقيض مع مورد القاعده، و ذلك لأن الخروج قبل الدخول فى الدار المغصوبه لم يكن مشتملاً على الملاك، فالدخول فيها من المقدمات التى لها دخل فى تحقق القدره على الخروج و تحقق ملاك الحكم فيه، ضروره ان الداخل فيها هو الذى يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج داخلاً فى موضوع القاعده. و على الجملة فمورد القاعده كما عرفت

ما إذا كان ملاك الحكم تاماً مطلقاً أى سواء أوجد المكلف مقدمته الوجوديه أم لم يوجد كوجوب الحج-مثلاً-فان ملاكته تام بعد تحقق الاستطاعه و ان لم يوجد المكلف مقدمته فى الخارج،غايه الأمر انه إذا تركها امتنع عليه الحج فيدخل عندئذ فى موضوع القاعده،و هذا بخلاف الخروج،فانه لا ملاك له قبل إيجاد مقدمته و هى الدخول فى الأرض المغصوبه،فيكون الدخول مما له دخل فى تحقق الملاك فيه.

و على هذا الضوء يمتنع دخول الخروج فى كبرى تلك القاعده كما هو ظاهر.

الثالث-ان مناط دخول شىء فى موضوع القاعده هو ان يكون الإتيان بمقدمته موجباً للقدره عليه،ليكون الآتى بها قابلاً لتوجيه التكليف إليه فعلاً و هذا كالاتيان بمقدمه الحج،فانه يوجب تحقق قدره المكلف على الإتيان به و صيرورته قابلاً- لتوجيه التكليف به فعلاً.و اما إذا ترك المسير إليه و لم يأت بهذه المقدمه لامتنع الحج عليه و لسقط وجوبه،و لكن بما ان امتناعه منته إلى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه،و هذا معنى كونه من صغريات تلك القاعده.

و اما المقام فليس الأمر فيه كذلك.لأن الدخول و ان كان مقدمه إعداده للخروج و موجباً للقدره عليه،الا انه يوجب سقوط الخطاب عنه،لا- انه يوجب فعلية الخطاب به.و الوجه فيه ما ذكره من ان المكلف فى هذا الحال يدور امره بين البقاء فى الدار المغصوبه و الخروج عنها،و من المعلوم ان العقل يلزمه بالخروج مقدمه للتخلص عن الحرام،و لا يجوز له البقاء لأنه تصرف زائد.

و على هذا فلا محاله يضطر المكلف إلى الخروج عنها و لا يقدر على تركه تشريعاً و ان كان قادراً عليه تكوينياً،و معه لا يمكن للشارع ان ينهى عنه و من

الطبيعي ان مثل هذا غير داخل في مورد القاعده.

و ان شئت فقل ان ما نحن فيه و مورد القاعده متعاكسان فان إيجاد المقدمه فيما نحن فيه أعنى بها الدخول في الأرض المغصوبه يوجب سقوط الخطاب بترك الخروج. و في مورد القاعده يوجب فعله الخطاب، كما عرفت، فاذن كيف يمكن دخول المقام تحت القاعده.

الرابع-ان الخروج فيما نحن فيه واجب في الجملة و لو كان ذلك بحكم العقل و هذا يكشف عن كونه مقدوراً و قابلاً لتعلق التكليف به. و من المعلوم ان كلما كان كذلك أعنى كونه واجباً و لو بحكم العقل لا- يدخل في كبرى تلك القاعده قطعاً، ضروره ان مورد القاعده هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلق التكليف به لامتناعه، و اما إذا فرض كونه قابلاً كذلك و لو عقلاً فلا موجب لسقوط الخطاب المتعلق به شرعاً أصلاً، فاذن فرض تعلق الخطاب الوجوبى به مع فرض كونه داخلاً في موضوع القاعده فرضان متنافيان فلا يمكن الجمع بينهما، و عليه فكيف يمكن كون المقام من صغريات القاعده.

نتيجه جميع ما ذكره(قده)هى ان الخروج عن الدار المغصوبه غير داخل في كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)من الوجوه ان هذه الوجوه جميعاً تبتنى على الاشتباه في نقطتين.

الأولى-توهم اختصاص القاعده بموارد التكليف الوجوبيه و الغفله عن انه لا- فرق في جريانها بين موارد التكليف الوجوبيه و موارد التكليف التحريميه فهما من هذه الناحيه على صعيد واحد، و الفارق هو ان ترك المقدمه في التكليف الوجوبيه غالباً بل دائماً يفضى إلى ترك الواجب و امتناع فعله في الخارج كمن ترك المسير إلى الحج، فانه يوجب امتناع فعله، و هذا بخلاف التكليف

التحريميه فان فى مواردھا إيجاد المقدمه يوجب امتناع ترك الحرام و الانزجار عنه لا تركھا،مثلا الدخول فى الأرض المغصوبه يوجب امتناع ترك الحرام و الانزجار عنه لا- تركه فانه لا- يوجب امتناع فعله فتكون موارد التكاليف التحريميه من هذه الناحيه على عكس موارد التكاليف الوجوبيه.

الثانيه-توهم اختصاص جريان القاعده بمراد الامتناع التكويني كامتناع فعل الحج يوم عرفه لمن ترك المسير إليه،و عدم جريانها فى موارد الامتناع التشريعي،فتخيل ان الامتناع العارض على الفعل المنتهى إلى اختيار المكلف و إرادته ان كان امتناعا تكوينياً فيدخل فى موضوع القاعده و ان كان تشريعياً فلا يدخل فيه.

و لكن كلتا النقطتين خاطئه:

اما النقطه الأولى فلضروره ان الملاك فى جريان هذه القاعده فى مورد هو ان ما كان امتناع امثال التكليف فيه منتهياً إلى اختيار المكلف و إرادته فلا- فرق بين ان يكون ذلك التكليف تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً،و بلا فرق بين ان يكون امتناع امثاله من ناحيه ترك ما يفضى إلى ذلك كترك المسير إلى الحج، أو من ناحيه فعل ما يفضى إليه كالدخول فى الأرض المغصوبه،فكما انه على الأول يقال ان امتناع فعل الحج يوم عرفه بما انه منتهى إلى الاختيار فلا- يسقط العقاب عنه،فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار،فكذلك على الثانى يقال ان امتناع ترك الغصب بما انه منتهى إلى الاختيار فلا يسقط العقاب،لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار،فلا فرق بينهما فى الدخول فى موضوع القاعده أصلاً.

و بكلمه أخرى انه لا واقع موضوعى لهذه القاعده ما عدا كون امتناع امثال التكليف منتهياً إلى اختيار المكلف و إرادته،فيقال ان هذا الامتناع

بما انه مستند إلى اختياره فلا ينافى العقاب، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، هذا هو واقع تلك القاعدة. و من الطبيعي انه لا فرق في ذلك بين التكليف الوجوبى و التحريمى أبداً. نعم تمتاز التكاليف التحريميه عن التكاليف الوجوبيه فى نقطه أخرى و هى ان فى موارد التكاليف الوجوبيه يستند امتناع فعل الواجب فى الخارج كما عرفت على ترك المقدمه اختياراً، و فى موارد التكاليف التحريميه يستند امتناع ترك الحرام كالمثال المتقدم و ما شاكله إلى فعل المقدمه، و لكن من المعلوم انه لا أثر لهذا الفرق بالإضافة إلى الدخول فى موضوع القاعدة كما مر.

و اما النقطه الثانيه فلأنه لا فرق فى الدخول فى كبرى تلك القاعدة بين ان يكون الامتناع الناشئ من الاضطرار بسوء الاختيار تكوينياً كامتناع فعل الحج يوم عرفه لمن ترك المسير إليه و ما شابه ذلك أو تشريعياً ناشئاً من إلزام الشارع بفعل شىء أو بتركه، فان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، ضروره ان الميزان فى جريان هذه القاعدة كما عرفت هو ما كان امتناع الامتثال مستنداً إلى اختيار المكلف، و من الطبيعي ان الامتثال قد يمتنع عقلاً و تكوينياً و قد يمتنع شرعاً.

و من المعلوم انه لا فرق بينهما من ناحيه الدخول فى موضوع القاعدة أصلاً إذا كان منتهياً إلى الاختيار، و هذا واضح.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر فساد جميع هذه الوجوه:

اما الوجه الأول فلأنه مبنى على اختصاص القاعدة بمراد الامتناع التكويني، ليختص جريانها بما إذا عرضه الامتناع فى الخارج تكوينياً و كان ذلك بسوء اختيار المكلف كالإتيان بالحج يوم عرفه لمن ترك المسير إليه و كحفظ النفس المحترمه لمن ألقى نفسه من شاهق -مثلاً- و ما شابه ذلك، و عليه فلا محاله لا تشمل مثل الخروج عن الدار المغصوبه، لفرض انه غير ممتنع تكوينياً



و مقدور للمكلف عقلا فعلا و تركاً و ان كان غير مقدور له تشريعاً، و لكن قد عرفت انه لا وجه لهذا التخصيص أصلاً و لا فرق في جريان هذه القاعده بين ان يكون امتناع الفعل تكوينياً أو تشريعياً، فكما انها تجرى على الأول، فكذلك تجرى على الثاني.

و على هدى ذلك قد تبين ان الخروج عن الأرض المغصوبه في مفروض الكلام و ما شاكله داخل في كبرى تلك القاعده، و ذلك لأن الخروج و ان كان مقدوراً للمكلف تكويناً فعلاً و تركاً، الا انه لا مناص له من اختياره خارجاً و الوجه فيه هو ان امره في هذا الحال يدور بين البقاء في الأرض المغصوبه و الخروج عنها و لا ثالث لهما. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان التصرف فيها بغير الخروج بما انه محرم فعلاً من جهه انه أهم المحذورين و أقوى القبيحين فلا محاله يحكم العقل بتعيين اختيار الخروج و الفرار عن غيره و مع هذا يمتنع النهي عنه بالفعل لأن حكم الشارع بحرمة البقاء فيها فعلاً الموجب لامتناع ترك الخروج تشريعاً لا- يجتمع مع النهي عن الخروج أيضاً فالنتيجه انه لا- يمكن النهي عنه في هذا الحال لامتناع تركه من ناحيه إلزام الشارع بترك البقاء و التصرف بغيره كما هو واضح، و لكن بما انه مستند إلى اختيار المكلف فلا ينافى العقاب فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

و على الجملة فمن دخل الأرض المغصوبه باختياره و إرادته و ان كان قادراً على الخروج منها عقلاً كما انه قادر على البقاء فيها كذلك، فان ما هو خارج عن قدرته و اختياره هو مطلق الكون فيها الجامع بين البقاء و الخروج لا كل واحد منهما في نفسه، الا ان حرمة التصرف فعلاً بغير الخروج تستلزم لا محاله لزوم اختيار الخروج بحكم العقل فراراً عن المحذور الأهم. و على هذا فالنهي عن الخروج ممتنع لامتناع تركه من ناحيه حكم العقل بلزوم اختياره، لكن هذا

تركه من ناحيه حكم العقل بلزوم اختياره،و لكن هذا الامتناع بما انه منته إلى اختياره فلا ينافى العقاب،و هذا معنى كونه داخلا فى موضوع القاعده.

فما أفاده(قده)فى هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل أصلا.

و اما الوجه الثانى فلأنه مبتن على اختصاص القاعده بموارد التكاليف الوجوبيه ببيان ان المعتبر فى دخول شىء فى تلك القاعده هو ان يكون ملاك الواجب تاماً فى ظرفه سواء أ كان المكلف أوجد مقدمته الوجوديه أم لا، و ذلك كالحج فى الموسم.فان ملاكه تام بعد حصول الاستطاعه و ان لم توجد مقدمته فى الخارج،ففى مثل ذلك إذا ترك المكلف مقدمته كالمسير إليه فلا محاله امتنع الواجب عليه فى ظرفه و يفوت منه الملاك الملزم،و بما ان تفويته باختياره فلاجل ذلك يستحق العقاب.و اما الخروج فى مفروض الكلام بما انه لا ملاك لوجوبه قبل حصول مقدمته و هى الدخول،لفرض ان له دخلا فى ملاكه و تحقق قدره عليه فلا يكون مشمولاً لتلك القاعده.

و غير خفى ما فى ذلك،فان فيه خلطاً بين جريان القاعده فى موارد التكاليف الوجوبيه و جريانها فى موارد التكاليف التحريميه و تخيل ان جريانها فى كلا الموردین على صعيد واحد،مع ان الأمر ليس كذلك لوضوح ان الكلام فى دخول الخروج فى موضوع القاعده و عدم دخوله ليس من ناحيه حكمه الوجوبى،ليقال انه قبل الدخول لا ملاك له ليفوت بتركه فيستحق العقاب عليه إذا كان بسوء اختياره.بل من ناحيه حكمه التحريمى،و هذا لعله من الواضحات.و من المعلوم انه من هذه الناحيه داخل فى كبرى القاعده،لما عرفت من ان حرمة التصرف فعلا بغير الخروج أوجبت بحكم العقل لزوم اختياره فرارا عن المحذور الأهم و امتناع تركه تشريعاً و ان لم يكن ممتنعاً تكويناً، و لكن بما انه منته إلى الاختيار فيستحق العقاب عليه،لأن الامتناع بالاختيار

و على الجملة فقد ذكرنا ان التكاليف الوجوبية تمتاز عن التكاليف التحريميه فى نقطه و هى ان فى موارد التكاليف الوجوبيه ترك المقدمه غالباً أو دائماً يفضى إلى امتناع موافقتها و امتثالها فى الخارج تكويناً أو تشريعاً، و فى موارد التكاليف التحريميه فعل المقدمه غالباً يفضى إلى امتناع موافقتها و امتثالها فى الخارج كذلك، فهما من هذه الناحيه على طرفى النقيض.

و على أساس تلك النقطه قد ظهر حال الخروج فيما نحن فيه، فان له ناحيتين أعنى ناحيه حرمة و ناحيه وجوبه، فمره ننظر إليه من ناحيه حرمة و أخرى من ناحيه وجوبه. اما من ناحيه حرمة فقد عرفت انه لا إشكال فى دخوله فى موضوع القاعده.

و لكن العجب من شيخنا الأستاذ (قده) كيف غفل عن هذه الناحيه و لم يتعرض لها فى كلامه أبداً لا نفيّاً و لا إثباتاً و أصر على عدم انطباق القاعده عليه، مع انه من الواضح جدا انه لو التفت إلى هذه الناحيه لالتزم بانطباق القاعده عليه، بداهه انه (قده) لا يفرق فى جريان هذه القاعده بين التكاليف الوجوبيه و التكاليف التحريميه، لعدم الموجب له أبداً و هذا واضح. و اما من ناحيه وجوبه فعلى ما يراه (قده) من انه واجب شرعا من جهه دخوله فى موضوع قاعده وجوب رد المال إلى مالكة فالامر كما أفاده، لوضوح انه من هذه الناحيه غير داخل فى القاعده، لعدم الملاك له قبل إيجاد مقدمته و هى الدخول، ليفوت منه ذلك بترك هذه المقدمه، ليستحق العقاب على تفويته إذا كان باختياره. هذا من جانب، و من جانب آخر انه بعد إيجاد مقدمته بالاختيار لا يفوت منه الواجب على الفرض، ليستحق العقاب على تفويته، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج من هذه الناحيه داخلا فى كبرى القاعده. و لكن سنين عن قريب إن شاء الله

تعالى ان هذه الناحيه ممنوعه و ان الخروج ليس بواجب شرعا و انما هو واجب بحكم العقل بمعنى ان العقل يدرك ان المكلف لا بد له من اختياره و لا مناص عنه من ناحيه حكم الشارع بحرمه البقاء فيها فعلا. و عليه فلا وجه لخروجه عن موضوع القاعده.

أضف إلى ذلك انه على فرض تسليم وجوبه و ان كان خارجا عنه، الا- انه لا- شبهه في دخوله فيه من ناحيه تحريمه، كما عرفت، فاذن لا وجه لإصراره (قده) لخروجه عنه الا غفلته عن هذه الناحيه كما أشرنا إليه آنفا.

و اما الوجه الثالث- فيرد عليه انه مبني على الخلط بين مقدمه الواجب و مقدمه الحرام، و الغفله عن نقطه ميزهما، بيان ذلك هو ان إيجاد المقدمه في موارد التكاليف الوجوبيه يوجب قدره المكلف على إتيان الواجب و امثاله و صيرورته قابلا لأن يتوجه إليه التكليف فعلا. و اما في موارد التكاليف التحريميه فترك المقدمه يوجب قدره المكلف على ترك الحرام. و على هذا ففي موارد التكاليف الوجوبيه ترك المقدمه المزبوره يوجب امتناع فعل الواجب في الخارج فيدخل في مورد القاعده، كما عرفت، و في موارد التكاليف التحريميه فعل المقدمه يوجب امتناع ترك الحرام، ففيما نحن فيه الدخول في الأرض المغصوبه يوجب امتناع الخروج تشريعاً من ناحيه حكم الشارع بحرمه التصرف بغيره فعلا و يوجب سقوط النهي عنه، كما ان ترك الدخول فيها يوجب فعلية النهي عنه.

و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده (قده) مبني على خلط مقدمه الحرام بمقدمه الواجب.

و اما الوجه الرابع- فقد ظهر بطلانه مما تقدم، و ملخصه: هو ان حكم العقل بلزوم اختيار الخروج دفعاً للمحذور الأهم و ان كان يستلزم كونه مقدورا

للمكلف تكويننا إلا انه لا يستلزم كونه محكوما بحكم شرعا، لعدم الملازمه بين حكم العقل بلزوم اختياره في هذا الحال و إمكان تعلق الحكم الشرعى به.

و الوجه فى ذلك هو ان حكم العقل و إدراكه بأنه لا بد من اختياره و ان كان كاشفا عن كونه مقدورا تكويننا، إلا انه مع ذلك لا يمكن للشارع ان ينهى عنه فعلا، و ذلك لأن منشأ هذا الحكم العقلى انما هو منع الشارع عن التصرف بغيره فعلا الموجب لعجز المكلف عنه بقاعده ان الممنوع الشرعى كالممتنع العقلى، و مع ذلك لو منع الشارع عنه أيضا منعا فعليا لزم التكليف بما لا يطاق و هو محال، فاذا لا يمكن ان يمنع عنه فعلا، كما هو واضح، و هذا معنى سقوط النهى عنه و عدم إمكانه، و لكن بما ان ذلك كان بسوء اختياره و إرادته فلا ينافى العقاب، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

فما أفاده(قده) من دعوى الملازمه بين وجوب الخروج بحكم العقل و كونه قابلا- لتعلق التكليف به خاطئه جدا و لا واقع لها أصلا. نعم هذه الدعوى تامه على تقدير القول بكون الخروج محكوما بالوجوب كما هو مختاره(قده).

إلى هنا قد تبين ان ما أفاده(قده) من الوجوه لإثبات ان الخروج غير داخل فى كبرى تلك القاعدة لا يتم شىء منها.

و اما الكلام فى الدعوى الثالثه: (و هى كون المقام داخلا فى كبرى قاعده وجوب رد مال الغير إلى مالكة) فقد ذكر(قده) انه بعد بطلان دخول المقام فى كبرى قاعده ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار بالوجوه المتقدمه من ناحيه، و بطلان بقيه الأقوال من ناحيه أخرى لا مناص من الالتزام بكونه داخلا فى موضوع قاعده وجوب رد المال إلى مالكة، ببيان انه كما يجب رد المغصوب إلى صاحبه فى غير هذا المقام، يجب رده إلى مالكة هنا أيضا و هو يتحقق هنا بالخروج، فاذا لا يكون الخروج مصداقا للتخليه بين المال و مالكة

فى غير المنقولات، فىكون واجبا لا محاله عقلا و شرعا، كما ان البقاء فىها على أنحائه محرم.

و الوجه فى ذلك هو ان الاضطرار متعلق بمطلق الكون فى الدار المغصوبه الجامع بين البقاء و الخروج لا بخصوص البقاء لتسقط حرمة، و لا بخصوص الخروج لىسقط وجوبه، ضروره ان ما هو خارج عن قدره المكلف انما هو ترك مطلق الكون فىها بمقدار أقل زمان يمكن فىه الخروج، لا كل منهما، و لأجل ذلك لا يمكن النهى عن مطلق الكون فىها، و لكن يمكن النهى عن البقاء فىها بشتى أنحائه، لأن المفروض انه مقدور للمكلف فعلا و تركا، و معه لا مانع من تعلق النهى به بالفعل أصلا. و من هنا قلنا ان البقاء و هو التصرف فىها بغير الحركه الخروجيه محرم، و لا- تسقط حرمة من ناحيه الاضطرار لفرض عدم تعلقه به، و الخروج بما انه مصداق للتخليه بين المال و صاحبه فلا محاله يكون واجبا شرعا، و عليه فىكون المقام من الاضطرار إلى مطلق التصرف فى مال الغير يكون بعض افراده واجبا و بعضها الآ-خر محرما، نظير ما إذا اضطر المكلف لرفع عطشه-مثلا- إلى شرب الماء الجامع بين الماء النجس و الطاهر، فانه لا- يوجب سقوط الحرمة عن شرب النجس، لفرض عدم الاضطرار إليه، بل هو باق على حرمة و وجوب الاجتناب عنه.

و على الجملة فالخروج واجب بحكم الشرع و العقل من ناحيه دخوله فى كبرى تلك القاعده أعنى قاعده وجوب التخليه بين المال و مالكه، و امتناع كونه داخلا- فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، و من المعلوم ان عنوان التخلص و التخليه من العناوين المحسنه عقلا- المطلوبه شرعا من ناحيه اشتمالها على مصلحه إلزاميه، و اما غيره أى غير الخروج من أقسام التصرف فىبقى على حرمة، كما عرفت.

و الجواب عن ذلك ان الحركات الخروجيّه مضاده لعنوان التخليه و التخلص، ضروره ان تلك الحركات تصرف في مال الغير حقيقه و واقعاً و مصداق للغصب كذلك، و معه كيف تكون مصداقاً للتخليه، لوضوح ان التخليه هي إيجاد الخلا في المكان و هو يصاد الاشغال و الابتلاء به، و من الواضح جداً ان الحركات الخروجيّه مصداق لعنوان الاشغال و الابتلاء، فكيف يصدق عليه عنوان التخلص و التخليه، فانهما من العناوين المتضاده فلا- يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر، بداهه ان ظرف تحقق الخلاص و إيجاد الخلا- و الفراغ بين المال و مالكه حال انتهاء الحركه الخروجيّه، و عليه فكيف يعقل ان تكون تلك الحركات مصداقاً للتخليه و معنونه بعنوان التخلص.

و بكلمه أخرى ان من يقول بهذه المقاله أي بكون الحركه الخروجيّه مصداقاً للتخلص و التخليه ان أريد بمصداقيتها لها بالإضافة إلى أصل الغصب هنا و التصرف في مال الغير، فيرد ذلك ما عرفت الآن من انه ما دام في الدار سواء اشتغل بالحركات الخروجيّه أم لا- فهو معنون بعنوان الابتلاء و الاشغال بالغصب لا- بعنوان التخلص و التخليه، فهما عنوانان متضادان لا يصدقان على شيء واحد هذا إذا كان عنوان التخلص عنواناً وجودياً و عباره عن إيجاد الفراغ و الخلا بين المال و صاحبه، كما هو الصحيح. و اما إذا فرض انه عنوان عدمي و عباره عن ترك الغصب فيكون عندئذ نقيضاً لعنوان الابتلاء و من الطبيعي استحاله صدق أحد النقيضين على ما يصدق عليه الآخر، و كيف كان فعنوان التخلص سواء أ كان عنواناً وجودياً أو عدمياً فهو مقابل لعنوان الابتلاء فلا يصدق أحدهما على ما يصدق عليه الآخر.

و ان أريد بالإضافة إلى الغصب الزائد على ما يوازي زمان الخروج، بيان ان التصرف في مال الغير في هذا المقدم من الزمان مما لا بد منه فلا يتمكن

المكلف من تركه، ولأجل ذلك ترتفع حرمة، واما الزائد على ما يوازي هذا الزمان فهو متمكن من تركه بالخروج عنها و قادر على التخلص عنه. فعندئذ لا- محاله تقع الحركات الخروجية مصداقا للتخليه و التخلص بالإضافة إلى الغصب الزائد، و معه تكون محبوبه و مشتمله على مصلحه إزاميه فتجب، فيرد على ذلك ان عنوان التخلص لا- يصدق عليها بالإضافة إلى الغصب الزائد أيضا، ضرورة ان صدق عنوان التخلص عن الشيء فرع الابتلاء به فما دام لم يتلى بشيء فلا يصدق انه خلص عنه إلا بالعنايه و المجاز، و المفروض في المقام ان المكلف بعد غير مبتلى به، ليصدق عليه فعلا انه خلص منه بهذه الحركات الخروجية. نعم بعد مضي زمان بمقدار يوازي زمان الخروج ان بقى المكلف فيها فهو مبتلى به لفرض بقائه و عدم خروجه، و ان خرج فهو متخلص عنه، فعنوان التخلص عن الغصب الزائد يصدق عليه بعد الخروج و في ظرف انتهاء الحركة الخروجية إلى الكون في خارج الدار لا قبله، كما هو واضح. و عليه فكيف تتصف تلك الحركة بعنوان التخلص و التخليه.

و دعوى ان هذه الحركات و ان لم تكن مصداقا لعنوان التخليه و التخلص لتكون واجبه بوجوب نفسى إلا انه لا شبهه في كونها مقدمه له فتكون واجبه بوجوب مقدمى خاطئه جداً و لا- واقع موضوعى لها أصلا، و ذلك لأن تلك الحركات الخاصه أعنى الحركات الخروجية مقدمه للكون في خارج الدار و لا يعقل ان تكون مقدمه لعنوان التخلص، فان عنوان التخلص لا يخلو من ان يكون عنوانا وجوديا و عباره عن إيجاد الفراغ بين المال و صاحبه كما هو الصحيح أو يكون امراً عدميا و عباره عن عدم الغصب و تركه، و على كلا- التقديرين فهو ملازم للكون في خارج الدار وجوداً لا انه عينه. اما الثانى فواضح، ضرورة ان ترك الغصب ليس عين الكون في خارج الدار، بل هو ملازم له خارجا لاستحاله



ان يكون الأمر العدمى مصداقا للأمر الوجودى و بالعكس و اما الأول فائضا كذلك لوضوح ان عنوان التخلص و التخليه ليس عين عنوان الكون فيه خارجا و منطبقا عليه انطباق الطبيعى على فرده بل هو ملازم له وجوداً فى الخارج هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا غير مره ان حكم أحد المتلازمين لا يسرى إلى الملازم الآخر فضلا إلى مقدمته.

فالتتيجه على ضوئهما هي انه لا- يمكن الحكم بوجود تلك الحركات من باب المقدمه أيضا، فان ما هو واجب و هو عنوان التخلص ليست تلك الحركات مقدمه له و ما كانت تلك الحركات مقدمه له و هو الكون فى الخارج الدار ليس بواجب، ضروره ان الكون فيه ليس من أحد الواجبات فى الشريعه المقدسه، لتكون مقدمته واجبه.

و بكلمه أخرى فقد عرفت ان عنوان التخليه اما أن يكون مضاداً للحركات الخروجه أو مناقضا لها، و على كلا التقديرين لا يعقل ان تكون تلك الحركات مقدمه له، لما ذكرناه فى بحث الضد من استحاله كون أحد الضدين مقدمه للضد الآخر أو أحد النقيضين مقدمه لنقيضه، كما تقدم هناك بشكل واضح.

فلاحظ.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان عنوان التخلص متحد مع عنوان الكون فى خارج الدار و منطبق عليه انطباق الطبيعى على مصداقه، فعندئذ و ان كانت تلك الحركات مقدمه له أى لعنوان التخليه و التخلص، إلا انه قد تقدم فى بحث مقدمه الواجب انه لا دليل على ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، لتكون تلك الحركات واجبه بوجوب مقدمى.

و نتيجه ما ذكرناه هي ان الخروج ليس بواجب لا بوجوب نفسى، لعدم الملاك و المقتضى له. و لا بوجوب مقدمى، لعدم ثبوت الصغرى أولاً،

ص: ٣٩٢

و على تقدير ثبوتها فالكبرى غير ثابتة.

أضف إلى ذلك ان الخروج ليس عنوانا لتلك الحركات المعده للكون فى الخارج، بل هو عنوان لذلك الكون فيه، ضروره انه مقابل الدخول، فكما ان الدخول عنوان للكون فى الداخل فكذلك الخروج عنوان للكون فى الخارج، فاذن لو صدق عليه عنوان التخليه و التخلص أيضا فلا يجدى فى اتصاف تلك الحركات بالوجوب، كما هو واضح فما أفاده(قده) من ان الخروج مصداق للتخليه بين المال و صاحبه لو سلمنا ذلك فلا يفيد أصلا، لأن ذلك لا يوجب كون تلك الحركات محبوبه و واجبه، لفرض انها ليست مصداقا لها، غايه الأمر انها عندئذ تكون مقدمه للواجب، و لكن عرفت ان مقدمه الواجب غير واجبه و لا سيما إذا كانت مبغوضه و من هنا يظهر ان قياسه(قده)المقام بالاضطرار إلى الجامع بين المحلل و المحرم قياس فى غير محله، لما عرفت من ان الخروج ليس بواجب، ليكون الاضطرار فى المقام متعلقا بالجامع بين الواجب و الحرام.

إلى هنا قد تبين بوضوح بطلان بقيه الأقوال و صحه قول المحقق صاحب الكفايه(قده) و هو ان المقام داخل فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، و قد ظهر وجهها مما تقدم بشكل واضح فلا نعيد.

ثم ان له(قده) هنا كلاما آخر. و حاصله هو انا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان الشارع لا يرضى بالتصرف فى مال الغير بدون اذنه فى حال من الحالات و لو كان ذلك بعنوان التخليه و رده إليه كالخروج عن الدار المغصوبه فى المقام كما هو ليس ببعيد فغايه ما يوجب ذلك هو ان يكون حال الخروج هنا حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمه، بيان ذلك هو ان الشارع بما انه ينهى عن شرب الخمر مطلقا من أى شخص كان و فى ايه حاله و لا يرضى بشربه أصلا، لما فيه من المفسده الإلزاميه، فمن الطبيعى انه لا يرضى بارتكاب المقدمه التى بها

يضطر المكلف إلى شربه، و لكن بعد ارتكاب تلك المقدمه فى الخارج و لو باختياره و اضطراره إلى شربه من ناحيه توقف حفظ النفس عليه لا- محاله لا- يقع هذا الشرب المتوقف عليه ذلك إلا محبوباً للمولى و مطلوباً له عقلاً و شرعاً و ذلك كمن يجعل نفسه مريضاً باختياره و إرادته و يضطر بذلك إلى شربه، أو يأتي بمقدمه يضطر بها فى حفظ بيضه الإسلام إلى قتل نفس محترمه-مثلاً- و هكذا و لكن بعد جعل نفسه مضطراً إلى ذلك لا يقع الشرب المتوقف عليه حفظ الدين لا يقع فى الخارج إلا محبوباً و مطلوباً. و ما نحن فيه كذلك، فان الشارع بما انه لا يرضى بالتصرف فى مال الغير بدون اذنه مطلقاً و لو كان ذلك بالخروج و بعنوان التخليه و رده إلى مالكه فلا- محاله يحكم بحرمة المقدمه التى بها يضطر المكلف إلى الخروج أعنى بها الدخول، فعندئذ يقع الدخول محرماً من ناحيه نفسه و من ناحيه كونه مقدمه للخروج، و اما الخروج بعده فيقع محبوباً و مطلوباً عقلاً و شرعاً.

و على الجملة فالخروج لا يخلو من ان يكون حاله حال ترك الصلاه فيكون مبغوضاً فى حال دون آخر كما فى حال الحيض و النفاس و ما شاكل ذلك فانه يجوز للمرأة ان تفعل فعلاً كان تشرب دواء يترتب عليه الحيض لتترك صلاتها، أو يكون حاله حال شرب الخمر فيكون مبغوضاً فى جميع الحالات، و لذا يحرم التسبب إليه، فان كان من قبيل الأول فهو واجب نفساً من ناحيه كونه مصداقاً للتخليه بين المال و مالكه، و ان كان من قبيل الثانى فهو واجب غيرى من ناحيه كونه مقدمه لواجب أهم و هو التخليه بين المال و مالكه، فيكون حاله عندئذ حال شرب الخمر المتوقف عليه حفظ النفس المحترمه، فكما انه بعد الاضطرار إليه بسوء اختياره واجب بوجوب غيرى و مطلوب للشارع، فكذلك الخروج بعد

الدخول، غاية الأمر ان المقدمه التي بها اضطر المكلف إلى شرب الخمر لحفظ النفس المحترمه سائغه في نفسها، ولكنها صارت محرمة من ناحيه التسيب و المقدميه، و المقدمه التي بها اضطر إلى الخروج محرمة في نفسها مع قطع النظر عن كونها مفضيه إلى ارتكاب محرّم آخر و مقدمه له، و لكن من المعلوم انه لا دخل لذلك فيما نحن فيه أصلاً، بداهه انه لا فرق في وقوع شرب الخمر مطلوباً في هذا الحال بين كون المقدمه التي توجب اضطرار المكلف إليه سائغه في نفسها أو محرمة كذلك، غاية الأمر على الثاني يكون العقاب من ناحيتين من ناحيه حرمتها النفسيه و من ناحيه التسيب بها إلى ارتكاب محرّم آخر.

فالتتيجه هي ان الخروج اما ان يكون ملحقاً بالقسم الأول، و على هذا فيكون واجباً في نفسه و مطلوباً لذاته و لا يكون محرماً أبداً بمعنى ان التصرف في أرض الغير بالدخول و البقاء فيها محرّم لا- مطلقاً و لو كان بالخروج، فانه واجب باعتبار كونه مصداقاً للتخليه بين المال و مالكه، و اما أن يكون ملحقاً بالقسم الثاني، و على هذا فيكون واجباً غيرياً باعتبار انه مقدمه لواجب أهم، و ان كان محرماً في نفسه من ناحيه انه تصرف في مال الغير و هو محرّم مطلقاً على الفرض و كيف كان فهو على كلا التقديرين غير داخل في موضوع قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده) و هي ان تلك الحركات أعنى الحركات التي هي مقدمه للكون في خارج الدار خارجه عن كلا البابين، فكما انها ليست من صغريات الباب الأول، فكذلك ليست من صغريات هذا الباب. و الوجه في ذلك ما تقدم من ان تلك الحركات بقيت على ما هي عليه من المبعوضيه من دون ان تعرض لها جهه محبويه نفسيه أو غيريه، بداهه انها تصرف في مال الغير بدون اذنه و مصداق للغصب، و معه كيف تعرض عليها جهه محبويه، و قد

سبق انها ليست مقدمه لواجب أيضاً لتعرض عليها الوجوب الغيرى،غايه ما فى الباب ان العقل يرشد إلى اختيار تلك الحركات من ناحيه انها أخف القبيحين و أقل المحذورين،و بما ان ذلك منته إلى اختيار المكلف فلا ينافى استحقاق العقاب عليها.و على تقدير تسليم كونها مقدمه فقد عرفت انها غير واجبه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عروض الوجوب الغيرى لها فمن الطبيعى انه لا ينافى مبعوضيتها النفسيه و استحقاق العقاب عليها إذا كان الاضطرار إليها بسوء الاختيار.كما هو الحال فى المقام،ضروره ان الوجوب الغيرى لم ينشأ عن الملاك و محبوبه متعلقه ليقال انها كيف تجتمع مع فرض مبعوضيتها فى نفسها بل هو ناش عن مجرد صفه مقدميتها و توقف الواجب عليها و من المعلوم انها لا تنافى مبعوضيتها النفسيه أصلا.

و من ذلك يظهر حال المثالين المزبورين أيضاً،و ذلك لأن العقاب فيهما ليس على التسبيب و الإتيان بالمقدمه التى بها يضطر المكلف إلى شرب الخمر أو قتل النفس المحترمه،و الوجه فى ذلك هو ان تلك المقدمه لو كانت محرمة فى ذاتها و مبعوضه للمولى لاستحق العقاب على نفسها سواء أ كانت مقدمه لارتكاب محرم آخر أم لا و اما لو لم تكن محرمة بذاتها و كانت سائغه فى نفسها فلا وجه لاستحقاق العقاب عليها أصلا،بل يستحق العقاب عندئذ على ارتكاب المحرم كشرب الخمر-مثلا-أو قتل النفس،لفرض ان الاضطرار إلى ذلك منته إلى الاختيار،بداهه انه لو لم يكن هذا الشرب أو القتل الذى هو مقدمه لواجب أهم مبعوضاً للمولى،بل كان محبوباً له من ناحيه عروض الوجوب الغيرى له على الفرض لا معنى لاستحقاق العقاب على التسبيب إليه و كونه أى التسبيب مبعوضاً و محرماً لوضوح ان التسبيب إلى المحرم حرام و مبعوض،لا التسبيب إلى غيره، و اما إذا فرض كون هذا الشرب أو القتل محبوباً فلا يعقل كون التسبيب إليه

محرمًا، وهذا واضح، فاذن لا مناص من الالتزام بكون العقاب على نفس هذا الشرب أو القتل باعتبار ان الاضطرار إلى ارتكاب ذلك منته إلى الاختيار فلا- ينافى العقاب و مجرد اتصافه بالوجوب الغيرى على فرض القول به لا- ينافى مبغوضيته فى نفسه، لفرض ان الوجوب الغيرى لم ينشأ عن مصلحه ملزمه فى متعلقه، بل هو ناش عن مصلحه فى غيره فلا- ينافى مبغوضيته أصلاً، كما عرفت.

فالتتيجه ان هذين المثالين و ما شاكلهما كالخروج جميعاً داخل فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار و ان الجميع بالإضافة إلى الدخول فى كبرى تلك القاعده على صعيد واحد و ان العقل فى جميع ذلك يرشد إلى اختيار ما هو أخف القبيحين و أقل المحذورين.

و قد تحصل من ذلك ان الصحيح هو ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من ان الخروج أو ما شاكله ليس محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيه فعلاً، و لكن يجرى عليه حكم النهى السابق الساقط بالاضطرار من جهه انتهائه إلى سوء الاختيار، و معه لا محاله يبقى على مبغوضيته و يستحق العقاب على ارتكابه و ان كان العقل يرشد إلى اختياره و يلزمه بارتكابه فراراً عن المحذور الأهم، و لكن عرفت ان ذلك لا ينافى العقاب عليه إذا كان منتهياً إلى سوء اختياره، كما هو مفروض المقام.

اما الكلام فى المقام الثانى (و هو حكم الصلاه الواقعه حال الخروج) فيقع فى عده موارد:

الأول- ما إذا كان المكلف غير متمكن من الصلاه فى خارج الدار أصلاً لا مع الركوع و السجود و لا مع الإيماء لضيق الوقت أو نحوه.

الثانى- ان يتمكن من الصلاه مع الإيماء فيه، و لا يتمكن من الصلاه مع الركوع و السجود.

الثالث-ان يتمكن من الصلاه فى الخارج مع الركوع و السجود لسعه الوقت.

اما الكلام فى المورد الأول فيجوز له الصلاه حال الخروج، و لكن يقتصر فيها على الإيماء بدلا عن الركوع و السجود و ذلك لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضروره، و معه لا محاله تنتقل الوظيفه إلى بدلها و هو الإيماء، هذا على القول بالجواز و تعدد المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه. و اما على القول بالامتناع و فرض وحده المجمع وجوداً فمقتضى القاعده الأوليه عدم جواز إيقاع الصلاه حال الخروج، لفرض ان الحركات الخروجيه متحده مع الصلاه خارجاً، و معه لا يمكن التقرب بها، ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض للمولى، و لكن مقتضى القاعده الثانويه هو لزوم الإتيان بها لأنها لا تسقط بحال، و مرد ذلك إلى سقوط المبغوضيه عن تلك الحركات بمقدار زمان تسع الصلاه فيه.

و بكلمه أخرى ان من دخل الدار المغصوبه بسوء اختياره و لا يتمكن من الخروج عنها لمانع من سد باب أو نحوه إلى ان ضاق وقت الصلاه، فعندئذ على القول بالجواز و تعدد المجمع لا إشكال فى صحه الصلاه بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه، لفرض ان مصداق المأمور به غير متحد مع مصداق المنهى عنه، و معه لا مانع من التقرب به أصلاً و ان كان المكلف مستحقاً للعقاب من ناحيه ان تصرفه فى مال الغير بدون اذنه منته إلى الاختيار. و الإشكال إنما هو على القول بالامتناع و اتحاد الصلاه مع الحركات الخروجيه، و حاصله ان الحرمه فى المقام و ان سقطت من ناحيه الاضطرار، ضروره ان بقاء الحرمه فى هذا الحال مع عدم تمكن المكلف من الترك أى ترك الحرام لغو محض و تكليف بما لا يطاق، إلا ان مبغوضيتها

باقية، و من المعلوم انها تمنع عن قصد التقرب، ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض عند المولى و على هذا فلا يمكن الحكم بصحة الصلاه، لفرض انها مبغوضه فيستحيل ان يكون مقرباً، هذا ما تقتضيه القاعده الأوليه، فلو كنا نحن و هذا القاعده و لم يكن هنا دليل آخر يدل على وجوب الصلاه و عدم سقوطها بحال لقلنا بسقوطها و عدم وجوبها فى المقام، و لكن من جهة دليل آخر و انها لا تسقط بحال نلتزم بوجوبها و عدم سقوطها فى هذا الحال أيضاً، و لازم ذلك هو سقوط المبغوضيه بمعنى ان الصلاه فى هذا الحال ليست بمبغوضه بل هى محبوبه فعلا و قابله للتقرب بها، و لكن لا بد عندئذ من الالتزام بارتفاع المبغوضيه عن هذه الحركات التى تكون مصداقاً للصلاه بمقدار زمان يسع الصلاه دون الزائد على ذلك، فان الضرورات تتقدر بقدرها، لو ضوح ان ما دل على ان الصلاه لا تسقط بحال من ناحيه و عدم إمكان الحكم بصحتها هنا مع فرض بقاء المبغوضيه من ناحيه أخرى أوجب الالتزام بسقوط تلك المبغوضيه عن هذه الحركات الصلاتيه لا محاله فى زمان يسع لها فحسب، لا مطلقاً. لعدم المقتضى لارتفاع المبغوضيه عنها فى الزائد على هذا المقدار من الزمان، بل هى باقيه على حالها من المبغوضيه.

و ان شئت فقل: ان المقتضى للالتزام بسقوط المبغوضيه امران:

الأول- وجوب الصلاه فى هذا الحال و عدم سقوطها عن المكلف على الفرض.

الثانى- عدم إمكان الحكم بصحة الصلاه مع بقاء المبغوضيه، ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض، فعندئذ لو لم نلتزم بسقوط المبغوضيه عنها فى زمان يسع لفعالها للزم التكليف بما لا يطاق و هو محال، و لأجل ذلك لا بد من الالتزام بسقوطها، و من المعلوم ان ذلك لا يقتضى إلا جواز التصرف بمقدار



زمان يسع لفعل الصلاه فحسب، واما الزائد عليه فلا مقتضى للجواز و ارتفاع المبعوضيه أصلاً، هذا بناء على وجهه نظر الأصحاب من القول بالجواز أو الامتناع فى مسأله الاجتماع.

و اما بناء على ما حققناه هناك من ان اجزاء الصلاه لا تتحد مع الغصب خارجاً ما عدا السجده، باعتبار ان مجرد مماسه الجبهه الأرض لا يكفى فى صدقها بل لا بد فيها من الاعتماد على الأرض، و بدونه لا تصدق السجده، و من المعلوم انه تصرف فى مال الغير بدون اذنه و هو مبعوض للمولى فلا يمكن التقرب به.

نعم نفس هيئه السجود ليست تصرفاً فيه، فانها من هذه الناحيه كهيئه الركوع و القيام و القعود، و قد ذكرنا ان هذه الهيئات التى تعتبر فى الصلاه ليس شىء منها متحداً مع الكون فى الأرض المبعوضه و مصداقاً للغصب. نعم الحركات المتخلله بينها كالهوى و النهوض و ان كانت تصرفاً فيها و مصداقاً له، إلا انها ليست من اجزاء الصلاه، فما هو من اجزائها غير متحد مع الغصب خارجاً و ما هو متحد معه ليس من اجزائها. و قد سبق الكلام فى كل ذلك بشكل واضح، فعندئذ لا مانع من الحكم بصحة الصلاه هنا أصلاً، و ان قلنا بفسادها فى غير حال الخروج من ناحيه السجده أو الركوع أو من ناحيه مقدماتهما، و معه لا حاجه إلى التماس دليل آخر يدل على وجوبها فى هذا الحال، و ذلك لأن الصلاه فى حال الخروج فى مفروض المقام ليست إلا مشتمله على التكبيره و القراءه و الإيماء بدلاً عن الركوع و السجود. و من الطبيعى انه ليس شىء منها تصرفاً فى مال الغير عرفاً و مصداقاً للغصب.

اما التكبيره و القراءه فلأنهما من مقوله الكيف المسموع، و من الواضح انه لا صلح لها بالتصرف فى مال الغير أصلاً، كما انه من الواضح انه لا يعد تموج الهواء و خرقه الناشئ من الصوت تصرفاً.

و اما الإيماء للركوع و السجود فائضاً كذلك، ضروره انه لا يعد تصرفاً في ملك الغير عرفاً، ليكون مبغوضاً. نعم لا تجوز الصلاة في هذا الحال مع الركوع و السجود لاستلزامهما التصرف الزائد و هو غير جائز، فاذا لا محاله تنتقل الوظيفة إلى الإيماء كما عرفت.

فالتتيجه ان الصلاة مع الإيماء في حال الخروج صحيحه مطلقاً من دون حاجه إلى التماس دليل آخر، و مع الركوع و السجود باطله.

و اما الكلام في المورد الثاني (و هو ما إذا لم يكن المكلف متمكناً من الصلاة في خارج الأرض المغصوبه إلا مع الإيماء للركوع و السجود) فقد ظهر انه على القول بالجواز في المسأله و تعدد المجمع في مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه كما حققناه الآن فلا إشكال في صحه الصلاة حال الخروج، بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه. و الوجه في هذا واضح و هو ان الصلاة حال الخروج ليست مصداقاً للغصب و تصرفاً في مال الغير على الفرض هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انها لا تستلزم التصرف الزائد على نفس الخروج لفرض انها غير مشتمله على الركوع و السجود المستلزمين له. و من ناحيه ثالثه ان المكلف غير قادر على الصلاة التامه الاجزاء و الشرائط في خارج الدار، لتكون هذه الصلاة أعنى الصلاة مع الإيماء حال الخروج غير مشروع في حقه، لأنها وظيفه العاجز دون القادر.

فالتتيجه على ضوء ذلك هي انه لا مناص من الالتزام بصحه هذه الصلاة في هذا الحال أعنى حال الخروج. و اما بناء على القول بالامتناع و فرض اتحاد الصلاة مع الغصب خارجاً فلا تجوز الصلاة حال الخروج، بل لا بد من الإتيان بها خارج الدار، و ذلك لفرض انها مصداق للغصب و مبغوض للمولى، و معه لا يمكن التقرب بها لاستحاله التقرب بما هو مبغوض.

و اما الكلام فى المورد الثالث (و هو ما إذا كان المكلف متمكناً من الصلاة التامه الاجزاء و الشرائط) فى خارج الدار فلا إشكال فى لزوم إتيانها فى الخارج و عدم جواز إتيانها حال الخروج و لو على القول بالجواز فى المسأله. و الوجه فى ذلك ظاهر و هو ان المكلف لو أتى بها فى هذا الحال لكان عليه الاقتصار على الإيماء للركوع و السجود، و لا يجوز له الإتيان بها معهما، لاستلزامهما التصرف الزائد على قدر الضروره و هو غير جائز، فاذن لا بد من الاقتصار على الإيماء، و من الواضح جداً ان من يتمكن من المرتبه العاليه من الصلاه و هى الصلاه مع الركوع و السجود لا يجوز له الاقتصار على المرتبه الدانيه و هى الصلاه مع الإيماء، ضروره انها وظيفه العاجز عن المرتبه الأولى، و اما وظيفه المتمكن منها فهى تلك المرتبه لا غيرها، لوضوح انه لا يجوز الانتقال من هذه المرتبه أعنى المرتبه العاليه إلى غيرها من المراتب إلا فى صورته العجز عن الإتيان بها.

و ان شئت فقل ان الواجب على المكلف هو طبيعى الصلاه الجامع بين المبدأ و المنتهى، و المفروض ان المكلف قادر على إتيان هذا الطبيعى بينهما، و معه لا محاله لا تنتقل وظيفته إلى صلاه العاجز و المضطر و هى الصلاه مع الإيماء كما هو واضح. هذا على القول بالجواز. و اما على القول بالامتناع فالامر أوضح من ذلك، لأنه لو قلنا بجواز الصلاه حال الخروج فى هذا الفرض أى فرض تمكنه من صلاه المختاره فى خارج الدار على القول بالجواز فلا نقول به على هذا القول، لفرض ان الصلاه على هذا متحده مع الغصب خارجاً و مصداق له، و معه لا يمكن التقرب بها، بداهه استحاله التقرب بالمبغوض.

و على الجملة فالمانع على القول بالامتناع امران: أحدهما مشترك فيه بينه و بين القول بالجواز و هو ان الصلاه مع الإيماء ليست وظيفه له، و ثانيهما مختص به و هو ان الصلاه على هذا القول متحده مع الحركه الخروجه التى هى مصداق

للغضب، و معه لا يمكن ان تقع مصداقاً للمأثور به.

ثم لا يخفى ان الصلاه فى حال الخروج مع عدم التمكن منها مع الركوع و السجود فى الخارج على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) تقع صحيحه مطلقاً أى بلا فرق فى ذلك بين القول بالامتناع فى المسأله و القول بالجواز، و ذلك لأن الحركات الخروجيه على وجهه نظره(قده) محبوبه للمولى و واجبه من ناحيه انطباق عنوان التخليه عليها، و على هذا فلا محاله تقع الصلاه صحيحه، و ان كانت متحده مع تلك الحركات خارجاً، لفرض انها ليست بمبغوضه لتكون مانعه عن صحتها و التقرب بها، بل هى محبوبه. نعم لو استلزمت الصلاه فى هذا الحال تصرفاً زائداً فلا تجوز، و هذا واضح.

فالتبجيه ان نظريتنا تفترق عن نظريه شيخنا الأستاذ(قده) فى الصلاه حال الخروج. فان الحركات الخروجيه على وجهه نظرنا مبغوضه و موجه لاستحقاق العقاب عليها، و لذا تقع الصلاه فاسده فى صورته اتحادها معها خارجاً، و على وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده) محبوبه و تقع الصلاه فى هذا الفرض صحيحه هذا تمام الكلام فى مسأله الاضطرار.

### بقى هنا أمور

الأول- انا قد ذكرنا ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع و وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه من صغريات كبرى باب التعارض، كما انها على القول بالجواز و تعدد المجمع فيه كذلك من صغريات كبرى باب التراحم و قد تقدم الكلام فى هاتين الناحيتين بصوره واضحه فلا نعيد، كما انه تقدم

النقد على ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) فى ضمن المقدمه الثامنه و التاسعه و العاشره فلا حاجه إلى الإعاده.

الثانى - انه على القول بالامتناع فى المسأله فهل هناك مرجح لتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب أو بالعكس أو لا يكون مرجح لشيء منهما، هذا فيما إذا لم يكن دليل من الخارج على تقديم أحدهما على الآخر كإجماع أو نحوه و إلا فلا كلام. وقد ذكروا لترجيح جانب النهى على جانب الأمر وجوهاً:

منها - ان دليل النهى أقوى دلالة من دليل الأمر، و ذلك لأن الإطلاق فى طرف دليل النهى شمولي، ضروره ان حرمة التصرف فى مال الغير بدون اذنه بمقتضى قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه و نحوه لا تختص بمال دون مال و بتصرف دون آخر، فهى تنحل بحسب الواقع بانحلال موضوعها و متعلقها فى الخارج ففى الحقيقة تكون نواه متعدده بعدد افراد الموضوع و المتعلق، فيكون كل تصرف محكوماً بالحرمة على نحو الاستقلال من دون ارتباط حرمة بحرمة تصرف آخر.. و هكذا، و هذا بخلاف الإطلاق فى طرف دليل الأمر، فانه بدلى، و ذلك لأن الأمر المتعلق بصرف الطبيعة من دون تقييدها بشيء يقتضى كون المطلوب هو صرف وجودها فى الخارج بعد استحاله ان يكون المطلوب هو تمام وجودها. و من المعلوم ان صرف الوجود يتحقق بأول الوجود فيكون الوجود الثانى و الثالث و هكذا غير مطلوب، و هذا معنى كون الإطلاق فى طرف الأمر بدلياً، و قد بينا السر فى ان الإطلاق فى طرف الأوامر المتعلقة بالطبائع بدلى و الإطلاق فى طرف النواهي المتعلقة بها شمول فى أول بحث النواهي بصوره مفصله فلاحظ، و لذلك أى لكون الإطلاق فى طرف النهى شمولياً، و فى طرف الأمر بدلياً ذكروا ان الإطلاق الشمولى يتقدم على الإطلاق البدلى فى مقام المعارضه، و ذهب

إليه شيخنا العلامة الأنصاري (قده) و تبعه على ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و استدل عليه بوجه ثلاثة: و قد تقدمت تلك الوجوه مع المناقشه عليها بصوره مفصله فى بحث الواجب المشروط و ملخصها: - ١- ان تقديم الإطلاق البدلى على الإطلاق الشمولى يقتضى رفع اليد عن بعض مدلوله و هذا بخلاف تقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، فانه لا يقتضى رفع اليد عن بعض مدلوله لفرض ان مدلوله واحد و هو محفوظ، غايه الأمر ان ذلك يوجب تضييق دائره انطباقه على افراده.

٢- ان ثبوت الإطلاق البدلى يحتاج إلى مقدمه أخرى زائداً على كون المولى فى مقام البيان و عدم نصب قرينه على الخلاف، و هى إحراز تساوى افراد المأمور به فى الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخير بينها، و هذا بخلاف الإطلاق الشمولى، فانه لا يحتاج إلى أزيد من المقدمات المعروفة المشهوره، و بتلك المقدمات يتم الإطلاق و سريان الحكم إلى جميع افراده، و ان كانت الافراد مختلفه من جهه الملا-ك المقتضى لجعل الحكم عليها. و من المعلوم انه مع وجود الإطلاق الشمولى لا- يمكن إحراز تساوى الافراد فى الوفاء بالغرض، و هذا معنى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى فى مورد الاجتماع، لفرض عدم ثبوت الإطلاق له بالإضافة إلى هذا الفرد.

٣- ان حجيه الإطلاق البدلى تتوقف على عدم المانع فى بعض الأطراف عن حكم العقل بالتخير، و الإطلاق الشمولى يصلح ان يكون مانعاً فلو توقف عدم مانعيته على وجود الإطلاق البدلى لدار.

و لنأخذ بالمناقشه عليها اما الوجه الأول فيرد عليه (أولاً)- ان العبره فى تقديم أحد الظهورين على الآخر إنما تكون بقوته، و مجرد ان تقدم أحدهما على الآخر يوجب رفع اليد عن بعض مدلوله دون العكس لا يكون موجباً للتقديم.

(و ثانياً)- أن الحكم الإلزامى فى مورد الإطلاق البدلى و ان كان واحداً متعلقاً بصرف وجود الطبيعه، إلا ان الحكم الترخيصى المستفاد منه ثابت لكل فرد من افرادها و ذلك لأن لازم إطلاقها هو ترخيص الشارع المكلف فى تطبيقها على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه، فالعموم بالإضافه إلى هذا الحكم أعنى الحكم الترخيصى شمولى لا محاله، فاذن كما يستلزم تقديم الإطلاق البدلى على الشمولى رفع اليد عن بعض مدلوله، كذلك يستلزم تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى رفع اليد عن بعض مدلوله. و عليه فلا ترجيح لتقديم أحدهما على الآخر.

و اما الوجه الثانى فيرده ان التخيير الثابت فى مورد الإطلاق البدلى ليس تخييراً عقلياً، بل هو تخيير شرعى مستفاد من عدم تقييد المولى متعلق حكمه بقيد خاص، و بذلك يحرز تساوى الافراد فى الوفاء بالغرض من دون حاجه إلى مقدمه أخرى خارجيه، و لذلك لو شك فى تعيين بعض الافراد لاحتمال ان الملا-ك فيه أقوى من الملا-ك فى غيره يدفع ذلك الاحتمال بالإطلاق، فالإطلاق بنفسه محرز للتساوى بلا- حاجه إلى شىء آخر. و عليه فلا- وجه لتقديم الإطلاق الشمولى عليه بل تقع المعارضه بينهما فى مورد الاجتماع، فان مقتضى الإطلاق البدلى هو تخيير المكلف فى تطبيق الطبيعه المأمور بها على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه و هو يعارض مقتضى الإطلاق الشمولى المانع عن إيجاد مورد الاجتماع.

و على الجملة فالنقطه الرئيسيه لهذا الوجه ان ثبوت الإطلاق للمطلق البدلى يحتاج إلى مقدمه أخرى زائداً على مقدمات الحكمه، و هى إحراز تساوى افراده فى الوفاء بالغرض، و هذا بخلاف ثبوته فى المطلق الشمولى، فانه لا يحتاج إلى مقدمه زائده على تلك المقدمات، فاذن هو مانع عن ثبوت الإطلاق له أى للمطلق البدلى بالإضافه إلى مورد الاجتماع، ضروره انه بعد كون مورد الاجتماع مشمولاً للمطلق الشمولى لا يمكن إحراز انه واف بغرض الطبيعه المأمور

بها كبقية افرادها، و هذا معنى عدم إحراز تساوى افرادها مع وجود الإطلاق الشمولى.

و لكن تلك النقطة خاطئه جداً لأنها تركز على كون التخيير بين تلك الافراد عقلياً، و لكن عرفت ان التخيير شرعى مستفاد من الإطلاق و عدم تقييد الشارع الطبيعه بحصه خاصه، فاذن نفس الإطلاق كاف لإحراز التساوى و إلا لكان على المولى التقييد و نصب القرينه، و العقل و ان احتمال وجدانا عدم التساوى إلا انه لا أثر لهذا الاحتمال بعد ثبوت الإطلاق الكاشف عن التساوى.

و من هذا البيان تظهر المناقشه فى الوجه الثالث أيضاً و ذلك لأن هذا الوجه أيضاً يبتنى على كون التخيير عقلياً، و لكن بعد منع ذلك و ان التخيير شرعى مستفاد من الإطلاق فان مفاده ترخيص الشارع فى تطبيق الطبيعه المأمور بها على أى فرد من افرادها شاء تطبيقها عليه. و من المعلوم ان حجيه هذا لا- تتوقف على أى شىء ما عدا مقدمات الحكمه، فاذن لا- محاله يعارض هذا الإطلاق الشمولى المانع عن إيجاد مورد الاجتماع للعلم بكذب أحد هذين الحكمين فى الواقع و عدم صدوره من الشارع.

و قد تحصل من ذلك ان هذه الوجوه بأجمعها خاطئه و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

فالصحيح هو ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفايه (قده) من انه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى، و ذلك لأن ثبوت كلا الإطلاقين يتوقف على جريان مقدمات الحكمه و تماميتها على الفرض، ضروره انه لا مزيه لأحدهما بالإضافه إلى الآخر من هذه الناحيه أصلاً، فاذن الحكم بجريان مقدمات الحكمه فى طرف المطلق الشمولى دون المطلق البدلى ترجيح من غير مرجح، و عليه فيسقط كلا الإطلاقين معاً بمعنى ان مقدمات الحكمه لا تجرى فى طرف هذا و لا



فى طرف ذاك، و هذا معنى سقوطهما بالمعارضه، و مجرد كون الإطلاق فى أحدهما شمولياً و فى الآخر بديلاً لا يكون سبباً للترجيح بعد ما كان الإطلاق فيه أيضاً شمولياً بالدلاله الالتزاميه كما عرفت.

نعم العموم الوضعى يتقدم على المطلق سواء أ كان شمولياً أو بديلاً.

و الوجه فيه واضح و هو ان سرايه لفرض الحكم فى العموم الوضعى إلى جميع افراده لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمه و انها فعليه، لأنها معلوله للوضع لا- لتلك المقدمات، و هذا بخلاف إطلاق المطلق، فانه معلول لإجراء تلك المقدمات و بدون إجراءاتها لا- إطلاق له أصلاً. و على ذلك فالعام بنفسه صالح لأن يكون قرينه على التقييد، و معه لا- تجرى المقدمات، إذ من المقدمات عدم نصب قرينه على الخلاف و من المعلوم ان العام صالح لذلك. و من هنا قالوا ان دلاله العام تنجزيه و دلاله المطلق تعليقيه.

فالتتيجه قد أصبحت مما ذكرناه ان مجرد كون الإطلاق فى طرف النهى شمولياً و فى طرف الأمر بديلاً لا يكون سبباً لتقديمه عليه إذا لم يكن العموم و الشمول مستندا إلى الوضع، فاذن هذا الوجه باطل.

و منها- ان الحرمة تابعه للمفسده الملزمه فى متعلقه و الوجوب تابع للمصلحه كذلك فى متعلقه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انهم ذكروا انه إذا دار الأمر بين دفع المفسده و جلب المنفعه كان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

فالتتيجه على ضوءهما هى انه لا بد فى المقام من ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، لكونه من صغريات تلك القاعده.

و غير خفى ان هذا الاستدلال من الغرائب جدا، و ذلك لأنه على فرض تسليم تلك الكبرى فالمقام ليس من صغرياتهما جزماً، بداهه انه على القول

بالامتناع و وحده المجمع وجودا و ماهيه فهو اما مشتمل على المصلحه دون المفسده، أو بالعكس، فان قلنا بتقديم الوجوب فلا حرمه و لا مفسده تقتضيه، و ان قلنا بتقديم الحرمة فلا وجوب و لا مصلحه تقتضيه، فليس في مورد الاجتماع مصلحه و مفسده ليدور الأمر بين دفع المفسده و جلب المنفعه، و لا موضوع عندئذ لتلك القاعده، و موضوع هذه القاعده و موردها هو ما إذا كان في فعل مفسده ملزمه و في فعل آخر مصلحه كذلك و لا- يتمكن المكلف من دفع الأولى و جلب الثانيه معاً فلا محاله تقع المزاومه بينهما، فيقال ان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، فهذه القاعده لو تمت فانما تتم في باب التزاحم، بناء على وجهه نظر العدليه فحسب لا مطلقاً، و اما في باب التعارض فلا تتم أصلاً و قد تقدم ان المسأله أى مسأله الاجتماع على القول بالامتناع داخله في كبرى باب التعارض.

على انه لا أصل لهذه القاعده في نفسها، لعدم الدليل عليها أصلاً لا من العقل و لا من الشرع، بل يختلف الحال فيها باختلاف الموارد فقد يقدم جانب المفسده على جانب المنفعه، و قد يقدم جانب المنفعه على جانب المفسده. و هكذا.

أضف إلى ذلك ان هذه القاعده على فرض تماميتها و كون الأولويه فيها أولويه قطعيه لا ظنيه، فهي لا صلح لها بالأحكام الشرعيه أصلاً، و ذلك لوجهين:

الأول- ان المصلحه ليست من سنخ المنفعه و لا المفسده من سنخ المضره غالباً و الظاهر ان هذه القاعده إنما تكون في دوران الأمر بين المنفعه و المضره لا بين المصلحه و المفسده كما لا يخفى.

و بكلمه أخرى ان الأحكام الشرعيه ليست تابعه للمنافع و المضار، و انما هي تابعه لجهات المصالح و المفسدات في متعلقاتها. و من المعلوم ان المصلحه ليست مساوقه للمنفعه و المفسده مساوقه للمضره. و من هنا تكون في كثير من الواجبات مضره ماليه كالزكاه و الخمس و الحج و نحوها، و بدنيه كالجهاد و ما شاكله

كما ان فى عده من المحرمات منفعه ماليه أو بدنيه. مع ان الأولى تابعه لمصالح كامنه فيها و الثانيه تابعه لمفاسد كذلك، فاذن لا موضوع لهذه القاعده بالإضافه إلى الأحكام الشرعيه أصلا.

الثانى- ان وظيفه المكلف عقلا- إنما هى الإتيان بالواجبات و الاجتناب عن المحرمات بعد ثبوت التكليف شرعاً، و اما دفع المفسده بما هى أو استيفاء المصلحه كذلك فليس بواجب لا عقلا و لا شرعاً، فلو علم المكلف بوجود مصلحه فى فعل أو بوجود مفسده فى آخر مع عدم العلم بثبوت التكليف من قبل الشارع لا- يجب عليه استيفاء الأولى و لا دفع الثانيه، و اما مع العلم بثبوتها فالواجب عليه هو امتثال ذلك التكليف لا غيره فالواجب بحكم العقل على كل مكلف إنما هو أداء الوظيفه و تحصيل الأمن من العقاب، لا إدراك الواقع بما هو، و استيفاء المصالح و دفع المفاسد.

و على هذا فلا- يمكن ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب من ناحيه هذه القاعده، بل لا بد من الرجوع إلى مرجحات و قواعد أخر لتقديم أحدهما على الآخر ان كانت، و إلا فيرجع إلى الأصول العمليه.

و من الغريب ما صدر عن المحقق القمى (قده) فى المقام حيث انه أجاب عن هذا الدليل بأنه مطلقاً ممنوع، لأن فى ترك الواجب أيضاً مفسده، فاذن لا يدور الأمر بين دفع المفسده و جلب المنفعه، بل يدور الأمر بين دفع هذه المفسده و تلك.

و وجه الغرابه واضح، ضروره انه لا مفسده فى ترك الواجب كما انه لا مصلحه فى ترك الحرام، فالمصلحه فى فعل الواجب من دون ان تكون فى تركه مفسده، كما ان المفسده فى فعل الحرام من دون ان تكون فى تركه مصلحه و إلا لكان اللازم ان ينحل كل حكم إلى حكيم أحدهما متعلق بالفعل و الآخر

متعلق بالترك. ولازم هذا ان يستحق عقابين عند ترك الواجب أو فعل الحرام أحدهما على ترك الواجب و الآخر على فعل الحرام،لفرض ان ترك الواجب محرم و لا نظن ان يلتزم بذلك أحد حتى هو(قده) كما هو واضح.

و منها-الاستقراء بدعوى انا إذا تبعنا موارد دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى المسائل الشرعيه و استقرأناها نجد ان الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب.

فمن جمله تلك الموارد حكم الشارع بترك العباده أيام الاستظهار،فان امر المرأه فى هذه الأيام يدور بين وجوب الصلاه عليها و حرمتها،و لكن الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب و امر بترك الصلاه فيها.

و منها-الوضوء أو الغسل بماءين مشتبهين،فان الأمر يدور حينئذ بين حرمة الوضوء أو الغسل منهما و وجوبه،و لكن الشارع قدم جانب الحرمة على جانب الوجوب و امر بإهراق الماءين و التيمم للصلاه.و منها-غير ذلك.و من مجموع ذلك نستكشف ان تقديم جانب الحرمة امر مطرد فى كل مورد دار الأمر بينهما بلا اختصاص بمسأله دون أخرى و بباب دون آخر.

و يرد عليه(أولاً)ان الاستقراء لا يثبت بهذا المقدار حتى الاستقراء الناقص فضلاً عن التام،فان الاستقراء الناقص عباره عن تتبع أكثر الجزئيات و الافراد و تفحصها ليفيد الظن بثبوت كبرى كليه فى قبال الاستقراء التام العدى هو عباره عن تتبع تمام الافراد،و لذلك يفيد القطع بثبوت كبرى كليه،و من الواضح جداً ان الاستقراء الناقص لا يثبت بهذين الموردين.و(ثانياً)ان الأمر فى هذين الموردين أيضاً ليس كذلك و ان الحكم بعدم الجواز فيهما ليس من ناحيه هذه القاعده.

بيان ذلك اما فى مورد الاستظهار فلان الروايات الوارده فيه فى باب الحيض

و النفاس مختلفه غايه الاختلاف و لأجل اختلاف تلك الروايات و النصوص فى المسأله اختلفت الأقوال فيها فذهب بعضهم كالمحقق صاحب الكفايه(قده)و السيد العلامه الطباطبائى(قده)فى العروه إلى استحباب الاستظهار و عدم وجوبه و جعل المحقق صاحب الكفايه(قده)اختلاف النصوص قرينه على الاستحباب و عدم اهتمام الشارع بالاستظهار كما جعل(قده)اختلاف النصوص قرينه على عدم الإلزام فى غير هذا المورد أيضاً،منها مسأله الكره و على الجملة فهذا من الأصل المسلم عنده(قده)ففى كل مسأله كانت النصوص مختلفه غايه الاختلاف كهذه المسأله-مثلاً-و لم تكن قرينه من الخارج على ان الحكم فى المسأله إلزامى جعل الاختلاف قرينه على عدم كون الحكم فيها إلزامياً.و اختار جماعه وجوبه فى يوم واحد و التخيير فى بقيه الأيام،و هذا هو الصحيح فى نظرنا و انه مقتضى الجمع العرفى بين هذه الروايات،و قد ذكرنا نظير ذلك فى مسأله التسيحات الأربعة و قلنا فى تلك المسأله أيضاً بوجوب واحده منها و التخيير فى التسيحتين الأخيرتين،بمعنى ان للمكلف ان يقتصر على الواحده و له ان يأتى بالبقية أيضاً و هو الأفضل.

و ذهب جماعه إلى وجوبه ثلاثه أيام.

و ذهب جماعه أخرى إلى وجوبه عشره أيام،هذه هى الأقوال فى المسأله و من الواضح جداً ان شيئاً من هذه الأقوال لا يرتكز على القاعده المزبوره أعنى قاعده وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بالكلية.

اما على القول الأول فواضح،لأن النصوص على هذا القول محموله على الاستحباب أى استحباب الاستظهار لا وجوبه.فلم يقدم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب.

و أما على القول الثانى فالامر أيضاً كذلك،لأن إيجاب الاستظهار إذا

كان من جهة تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لوجب الاستظهار إلى عشره أيام، و لم يختص بيوم واحد، ضروره ان احتمال الحرمة كما هو موجود فى اليوم الأول كذلك موجود فى اليوم الثانى و الثالث و هكذا فاخصاص وجوبه بيوم واحد منها قرينه على انه أجنبى عن الدلاله على القاعده المزبوره كما هو واضح.

و اما على القول الثالث فلان حاله حال القول الثانى من هذه الناحيه، إذ لو كان وجوب الاستظهار من جهة تلك القاعده لوجب إلى عشره أيام، لبقاء احتمال الحرمة بعد ثلاثه أيام أيضاً.

و اما على القول الرابع فقد يتوهم ان الروايات على هذا القول تدل على تلك القاعده، و لكنه من المعلوم انه توهم خاطئ جداً، و ذلك لأن مجرد مطابقه الروايات للقاعده لا تكشف عن ثبوت القاعده و ابتناء وجوب الاستظهار عليها، فلعله بملاك آخر مثل قاعده الإمكان و نحوها. على ان هذا القول ضعيف فى نفسه فكيف يمكن أن يستشهد به على ثبوت قاعده كليه.

أضف إلى ذلك ان الاستشهاد يتوقف على القول بحرمة العباده على الحائض و النفساء ذاتاً، إذ لو كانت الحرمة تشريعيه لم يكن الأمر فى أيام الاستظهار مردداً بين الحرمة و الوجوب، فإيجاب الاستظهار فى تلك الأيام يكون أجنبياً عن القاعده المزبوره بالكليه.

و اما المورد الثانى (و هو عدم جواز الوضوء بماءين مشتبهين) فقد ظهر حاله مما تقدم، فان عدم جواز الوضوء بهما ليس من ناحيه ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، بل هو من ناحيه النص الخاص الذى ورد فيه الأمر بإهراقهما و التيمم و الا فمقتضى القاعده هو الاحتياط بتكرار الصلاه، إذ بذلك يحرز المكلف ان إحدى صلاتيه وقعت مع الطهاره المائيه، و من المعلوم انه

مع التمكن من ذلك لا تصل النوبه إلى التيمم على تفصيل ذكرناه في بحث الفقه.

أضف إلى ذلك ان حرمة التوضؤ منهما ليست حرمة ذاتيه بالضروره، بل هي حرمة تشريعيه و هي خارجه عن موضوع القاعده ضروره ان موضوعها هو دوران الأمر بين الحرمة الذاتيه و الوجوب، و اما الحرمة التشريعيه فهي تابعه لقصد المكلف و الا فلا حرمة بحسب الواقع، و كيف كان فلا أصل لهذه القاعده أصلاً.

لحد الآن قد تبين انه لا يرجع شيء من الوجوه التي ذكروها لترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب إلى محصل.

فالصحيح هو ما حققنا سابقاً من ان المسأله على القول بالامتناع و وحده المجمع في مورد الاجتماع تدخل في كبرى باب التعارض و لا بد عندئذ من الرجوع إلى مرجحات ذلك الباب، فان كان هناك ترجيح لأحدهما على الآخر فلا بد من العمل به و الا فالمرجع هو الأصول العمليه.

نعم قد تكون في بعض الموارد خصوصيه تقتضى تقدم الحرمة على الوجوب و ان كان شمول كل منهما لمورد الاجتماع مستفاداً من الإطلاق، و ذلك كإطلاق دليل وجوب الصلاه مع إطلاق دليل حرمة الغصب، فان عنوان الغصب من العناوين الثانويه، و مقتضى الجمع العرفي بين حرمة و جواز فعلى بعنوانه الأولى في مورد الاجتماع حمل الجواز على الجواز في نفسه و بطبعه غير المنافي للحرمة الفعلية، و ذلك نظير ما دل على جواز أكل الرمان بالإضافة إلى دليل حرمة الغصب، فان النسبه بينهما و ان كانت نسبه العموم من وجه الا انه لا يشك في تقديم حرمة الغصب، لما ذكرناه.

الرابع- انه إذا لم يثبت ترجيح لتقديم جانب الحرمة على الوجوب أو بالعكس فهل يمكن الحكم بصحة الصلاه في مورد الاجتماع على هذا القول أعنى

القول بالامتناع أم لا- فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده)انه لا مانع من الحكم بالصَّحَّه أى صحه الصلاه من ناحيه جريان أصاله البراءه عن حرمتها،و معه لا مانع من الحكم بالصَّحَّه أصلاً،ضروره ان المانع عنه إنما هو الحرمة الفعلية، و بعد ارتفاع تلك الحرمة بأصاله البراءه فهى قابله للتقرب بها،و معه لا- محاله تقع صحيحه،و لا يتوقف جريان البراءه عنها على جريانها فى موارد الشك فى الاجزاء و الشرائط،بل و لو قلنا بعدم جريانها فى تلك الموارد تجرى فى المقام.و الوجه فى ذلك هو ان المورد ليس داخلًا فى كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، لفرض انه ليس هنا شك فى مانع شىء عن المأمور به و اعتبار عدمه فيه،بل الشك هنا فى ان هذه الحركات الصلاتيه التى هى مصداق للغصب و تصرف فى مال الغير هل هى محرمة فعلاً أو لا فالشك إنما هو فى حرمة هذه الحركات فحسب، و معه لا مانع من جريان البراءه عنها و ان قلنا بالاشتغال فى تلك المسأله.نعم المانع فى المقام عقليه،ضروره ان مانع الحرمة عن الصلاه ليست مانع شرعيه ليكون عدم حرمتها قيداً لها بل مانعيتها من ناحيه ان صحتها لا تجتمع مع الحرمة،لاستحاله اجتماع المبعوضيه و المحبوبيه فى الخارج،و على هذا فالحرمة مانع عن التقرب بها عقلاً لا شرعاً،فاذن لا- يرجع الشك فيها إلى الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين،ليكون داخلًا فى كبرى تلك المسأله و يدور جريان البراءه هنا مدار جريانها فيها بل تجرى هنا و لو لم نقل بجريانها هناك،لأن الشك هنا شك بدوى.

نعم لو قلنا بان المفسده الواقعيه الغالبه هى المؤثره فى المبعوضيه و لو لم تكن محرزه،فأصاله البراءه عندئذ لا تجرى،بل لا مناص من الالتزام بقاعده الاشتغال و لو قلنا بجريان البراءه فى الشك فى الاجزاء و الشرائط فى تلك المسأله.

و الوجه فيه واضح و هو انه مع احتمال غلبه المفسده فى الواقع كما هو المفروض لا يمكن



قصد القربه كما هو واضح، هذا حاصل ما أفاده (قده) مع توضيح منا.

و نحلل ما أفاده (قده) إلى عدة نقاط:

١- جريان أصاله البراءه عن الحرمة.

٢- انه يكفي في الحكم بصحة الصلاه في الدار المغصوبه مجرد رفع هذه الحرمة بأصاله البراءه، ولا يحتاج إلى مزيد من ذلك.

٣- ان المقام غير داخل في كبرى مسأله الأقل و الأكثر.

٤- انه لو بنينا على ان المؤثر في المبغوضيه الفعلية هو المفسده الواقعيه و ان لم تكن محرزه فلا يمكن الحكم بالصحة وقتئذ لعدم إمكان التقرب بما يحتمل كونه مبغوضاً للمولى.

اما النقطه الأولى فلا إشكال فيها لوضوح ان البراءه تجرى و لا مانع من جريانها أبداً كما هو ظاهر.

اما النقطه الثانيه فلا يمكن تصديقها بوجه، و ذلك لأنه لا يكفي في الحكم بالصحة مجرد رفع الحرمة بأصاله البراءه، بل لا بد من إحراز المقتضى له أيضاً و هو في المقام إطلاق دليل المأمور به بالإضافه إلى هذا الفرد، و المفروض انه قد سقط بالمعارضه، و عليه فلا مقتضى للصحة. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان أصاله البراءه عن الحرمة لا تثبت إطلاق دليل المأمور به واقعاً و حقيقه، ليمسك به لإثبات صحة هذا الفرد و انطباق الطبيعه المأمور بها عليه و هو الصلاه في الدار المغصوبه في مفروض الكلام ليقيد به إطلاق دليل النهى بغير ذلك الفرد و المفروض ان أصاله البراءه لا ترفع إلا الحرمة ظاهراً لا واقعاً لتثبت لوازمها العقليه أو العاديه. و قد ذكرنا في محله انه لا دليل على حجيه الأصل المثبت، فاذن أصاله البراءه عن الحرمة في المقام لا تثبت الإطلاق أى إطلاق دليل المأمور به ليشمل المورد إلا على القول بالأصل المثبت.

نعم لو قامت أماره معتبره كخبر الثقه أو نحوه على ارتفاعها لكانت مثبتة للإطلاق لا محاله،لما ذكرناه في موضعه من ان مثبتات الأمارات الحاكيه عن الواقع كأخبار الثقه أو ما شاكلها حجه،إلا ان وجود مثل هذه الأماره في محل الكلام مفروض العدم.

و اما النقطة الثالثه فالمقام و ان لم يدخل في كبرى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين من نقطه النظر في كون الشك في حرمه المجمع و عدم حرمته كما عرفت، إلا انه داخل في كبرى تلك المسأله من نقطه نظر آخر و هي ان أصل وجوب الصلاه-مثلا- على الفرض معلوم لنا و الشك إنما هو في تقييدها بغير هذا المكان و عليه فلا-محاله يدور الأمر بين ان يكون الواجب هو المطلق أو المقيّد،فاذن بناء على ما حققناه هناك من جريان البراءه عن التقييد الزائد تجرى البراءه في المقام أيضاً،فان التقييد بما انه كلفه زائده دون الإطلاق فهو مدفوع بحديث الرفع أو نحوه،و بذلك يثبت الإطلاق الظاهري للمأمور به،إذ المفروض ان وجوب بقيه اجزائه و شرائطه معلوم لنا و الشك انما هو في تقييده بأمر زائد فإذا رفعنا هذا التقييد بأصالة البراءه يثبت الإطلاق الظاهري بضم الأصل إلى أدله الأجزاء و الشرائط المعلومتين و هو كاف للحكم بالصحة ظاهراً،لفرض انطباق الأمور به عندئذ على الفرد المأتى به في الخارج و لا-نعنى بالصحة الا-ذلك.و عليه فنحكم بصحة الصلاه في مورد الاجتماع ظاهراً لانطباق الطبيعه المأمور بها عليها في الظاهر بعد رفع تقييدها بغير هذا المكان بأصالة البراءه،لفرض انها بعد رفع ذلك التقييد صارت مصداقاً لها في حكم الشارع،و هذا المقدار كاف للحكم بالصحة،و تمام الكلام في محله.

و اما النقطة الرابعه(و هي ان المؤثر في المبعوضيه لو كان هو المفسده الواقعيه الغالبه فلا مجال للبراءه)فيردها عدم العلم بوجود مفسده في هذا الحال

فضلا عن كونها غالبه على المصلحه للشك في أصل وجودها و ان المجمع في هذا الحال مشتمل على مفسده أم لا، و الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان مسأله الاجتماع على القول بالامتناع داخله في كبرى باب التعارض لا باب التزاحم، لفرض انه لا علم لنا بوجود مفسده في المجمع، فان الطريق إلى إحراز اشتماله على المفسده انما هو حرمة، و المفروض انها مشكوك فيها و هي مرفوعه بأصالة البراءة و مع ارتفاعها كيف يمكن لنا العلم بوجود مفسده فيه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان المجمع مشتمل على كلا الملاكين كما هو مختاره (قده) في باب الاجتماع إلا ان كون المفسده غالبه على المصلحه غير معلومه و مع عدم العلم بالغلبه كانت الحرمة و المبعوضيه مجهوله لا- محاله فلا مانع من الرجوع إلى البراءة.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا مانع من الحكم بصحة الصلاه أو نحوها في مورد الاجتماع ظاهرا على القول بالامتناع فيما إذا فرض انه لم يكن ترجيح لأحد الجانبين على الآخر.

الخامس- ان المحقق صاحب الكفايه (قده) قد ألحق تعدد الإضافات بتعدد العناوين و الجهات بدعوى ان البحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه لا يختص بما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاه- مثلا- و النهى بعنوان آخر كالغصب و قد اجتمعا في مورد واحد، بل يعم ما إذا تعلق الأمر بشيء كالإكرام- مثلا- بجهه و إضافه، و النهى تعلق به بجهه أخرى و إضافه ثانيه، ضروره ان تعدد العنوان لو كان مجدداً في جواز اجتماع الأمر و النهى مع وحده المعنون وجودا و ماهيه لكان تعدد الإضافه أيضاً مجدداً في جوازه، إذ كما ان تعدد العنوان يوجب اختلاف المعنون بحسب المصلحه و المفسده، كذلك تعدد الإضافه يوجب اختلاف المضاف إليه بحسب المصلحه و المفسده و الحسن و القبح

عقلا- و الوجوب و الحرمة شرعاً. و على هذا فكل دليلين متعارضين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق يدخلان فى باب الاجتماع لا- فى باب التعارض ليرجع إلى مرجحات ذلك الباب، الا إذا علم من الخارج انه لم يكن لأحد الحكمين ملاك فى مورد الاجتماع، فعندئذ يدخل فى باب التعارض، كما هو الحال أيضاً فى تعدد العنوانين:

و على الجملة فلا فرق بين تعدد العنوان و تعدد الإضافه من هذه الناحيه أصلاً. و اما معاملة الفقهاء (ره) مع مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق معاملة التعارض بالعموم من وجه، فهى اما مبنيه على القول بالامتناع أو لإحراز عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع. و اما فى غير ذلك فلا معارضه بين الدليلين أصلاً.

و غير خفى ان هذا من غرائب ما أفاده (قده) من جهات:

الأولى- ان فرض إحراز الفقهاء عدم وجود ملاك لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع بين الدليلين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه فى جميع أبواب الفقه امر غريب، فان هذا يختص بمن كان عالماً بالجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه. و من هنا قد ذكرنا غير مره انه لا طريق لنا إلى إحراز ملاكات الأحكام مع قطع النظر عن ثبوتها، فاذن من أين يعلم الفقيه بعدم اشتمال المجمع لأحد الملاكين من أول الفقه إلى آخره.

و على الجملة فعلى وجهه نظره (قده) من ان المجمع فى مورد الاجتماع لا بد ان يكون مشتملاً على ملاك كلا الحكمين معاً و الا فلا- يكون من باب الاجتماع أصلاً، فلا- بد من فرض جهه وجوب وجهه حرمة فى إكرام العالم الفاسق، ليكون داخلاً فى هذا الباب أى باب الاجتماع.

و على هذا الأساس يدخل جميع موارد التعارض بالعموم من وجه كهذا

المثال فى هذا الباب، إلا- إذا علم من الخارج بعدم وجود الملاك لأحد الحكمن فى مورد الاجتماع، فوقتئذ يدخل فى باب التعارض. و اما معاملة الفقهاء (رض) مع هذا المثال و ما شاكله معاملة التعارض بالعموم من وجه إنما يكون لأحد سببن:

الأول- من ناحيه علمهم بعدم وجود الملاك لأحدهما فى مورد الاجتماع فى تمام أبواب الفقه.

الثانى- من ناحيه التزامهم بالقول بالامتناع فى المسأله أى مسأله الاجتماع و عدم كفايه تعدد العنوان أو الإضافه للقول بالجواز.

و لناخذ بالمناقشه فى كليهما.

اما السبب الأول فلأنه يرتكز على كون الفقهاء عالمين بالجهات الواقعيه و الملاكات النفس الأمريه ليكونوا فى المقام عالمين بعدم وجود ملاك لأحدهما فى مورد الاجتماع، ولأجل ذلك عاملوا معهما معاملة المتعارضين بالعموم من وجه، و من الضرورى انه ليس لهم هذا العلم فانه يختص بالله تعالى و بالراسخين فى العلم على انه لو كان لهم هذا العلم لكانوا عالمين بعدم وجود ملاك لأحدهما المعين، و معه لا معنى لأن يعامل معهما معاملة التعارض، ضروره انه عندئذ يكون ملاك الآخر هو المؤثر و كيف كان فصدور مثل هذا الكلام من مثله (قده) يعد من الغرائب جداً.

و اما السبب الثانى فلأنه يبتنى على ان يكون الفقهاء جميعاً من القائلين بالامتناع فى المسأله، و هذا مقطوع البطلان، كما تقدم الكلام فى ذلك بشكل واضح.

و على ضوء هذا البيان قد تبين ان هذا المثال و ما شاكله خارج عن مسأله الاجتماع رأساً، و لن يتوهم أحد و لا يتوهم جواز اجتماع الأمر و النهى فيه، بداهه انه يستحيل ان يكون فى المجمع فى مورد الاجتماع و هو إكرام العالم الفاسق

جهه وجوب و حرمة معاً و محبوبيه و مبغوضيه كذلك، فاذن لا محاله يدخل في كبرى باب التعارض كما صنع الفقهاء ذلك فيه و في أمثاله، و ذلك لاستحاله جعل كلا- الحكمين معاً للمجتمع في ماده الاجتماع بحسب مقام الواقع و الثبوت، و نعلم بكذب أحدهما و عدم مطابقتها للواقع، بداهه انه كيف يعقل ان يكون إكرام زيد العالم الفاسق مثلاً واجباً و محرماً معاً. و عليه فلا محاله تقع المعارضه بين مدلولي دليليهما في مقام الإثبات و الدلاله، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات بابها، و هذا هو الملاك في باب التعارض. و من هنا قد ذكرنا سابقاً ان التعارض بين الحكمين لا يتوقف على وجود ملاك لأحدهما دون الآخر، بل الملاك فيه ما ذكرناه من عدم إمكان جعل كلا الحكمين معاً في الواقع و مقام الثبوت، و لذا قلنا ان مسأله التعارض لا تختص بوجهه نظر مذهب دون آخر، بل تجرى على جميع المذاهب و الآراء.

الثانيه- ان ما ذكره (قده) من المثال خارج عن محل الكلام في المسأله و ذلك لأن العموم في هذا المثال في كلا الدليلين عموم استغراقي، فلا- محاله ينحل الحكم بانحلال موضوعه أو متعلقه فيثبت لكل فرد من افراده حكم مستقل غير مربوط بحكم ثابت لفرد آخر منها.. و هكذا، و لازم ذلك هو ان يكون المجتمع في مورد الاجتماع و هو إكرام العالم الفاسق محكوماً بكلا هذين الحكمين على نحو الاستقلال بان يكون إكرامه واجباً و محرماً معاً. و من الواضح جداً ان القائلين بالجواز في المسأله لا يقولون به في مثل هذا المثال، ضروره ان في مثله جعل نفس هذين التكليفين معاً محال لا انه من التكليف بالمحال، فاذن هذا المثال و ما شاكله خارج عن محل الكلام.

الثالثه- قد تقدم في مقدمات مسأله الاجتماع ان محل الكلام فيها فيما إذا تعلق الأمر بعنوان كالصلاه مثلاً و النهي تعلق بعنوان آخر كالغصب، و لكن

المكلف قد جمع بينهما في مورد، فعندئذ يقع الكلام في ان التركيب بينهما اتحادى أو انضمامى، بمعنى ان المعنون لهما في الخارج هل هو واحد وجوداً و ماهيه أو متعدد كذلك فعلى الأول لا- مناص من القول بالامتناع لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به. و على الثانى لا مناص من الالتزام بالقول بالجواز بناء على ما هو الصحيح من عدم سرايه الحكم من الملزوم إلى لازمه.

و قد تقدم تفصيل كل ذلك من هذه النواحي بصوره واضحه.

و على ضوء هذا الأساس قد ظهر ان مجرد تعدد الإضافه مع كون المتعلق واحداً وجوداً و ماهيه لا يجدى للقول بالجواز فى مسأله الاجتماع، بل هو خارج عن محل الكلام فيها بالكليه، لما عرفت من ان محل الكلام انما هو فيما إذا تعلق الأمر بعنوان و النهى بعنوان آخر مباين له، و لكن اتفق اجتماعهما فى مورد واحد، و المفروض فى المقام ان الأمر تعلق بعين ما تعلق به النهى و هو إكرام العالم الفاسق، غايه الأمر جهه تعلق الأمر به شىء و هو علمه و جهه تعلق النهى به شىء آخر و هو فسقه، و من المعلوم ان تعدد الجهه التعليليه لا- يوجب تعدد المتعلق، فالمتعلق فى المقام واحد وجوداً و ماهيه و هو الإ-كرام و الموضوع له أيضاً كذلك و هو زيد العالم الفاسق مثلاً، و التعدد انما هو فى الصفه، فان لزيد صفتين إحداهما العلم و هو يقتضى وجوب إكرامه، و الأخرى الفسق و هو يقتضى حرمة إكرامه، و من البديهي ان لا- يعقل ان يكون إكرام زيد العالم الفاسق واجباً و محرماً معاً، لأن نفس هذا التكليف محال، لا- انه مجرد تكليف بالمحال و بغير المقدور، و المفروض ان صفتى العلم و الفسق ليستا متعلقتين للتكليف بل هما جهتان تعليلتان خارجتان عن متعلق التكليف و موضوعه.

فالنتيجه ان مثل هذه الموارد خارج عن محل الكلام فى المسأله، و القائل بالجواز فيها لا يقول بالجواز فيه، بل تخيل دخول هذه الموارد فى محل النزاع

من مثله (قده) من الغرائب جداً.

نتائج ما ذكرناه عدة نقاط:

الأولى- ان المناطق فى الاستحالة و الإمكان فى الأحكام التكليفية انما هو بوحده زمان المتعلق و تعدده و لا عبره بوحده زمان الحكمين و تعدده أصلاً فالفعل الواحد فى زمان واحد لا يمكن ان يكون واجباً و محرماً معاً و لو كان تعلق الوجوب به فى زمان و تعلق الحرمة به فى زمان آخر. و من هنا قلنا باستحالة القول بكون الخروج واجباً فعلاً- و منهيماً عنه بالنهى السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه.

الثانية- ان الأحكام الوضعيّه لا تشترك فى مناط الاستحالة و الإمكان مع الأحكام التكليفية، فان تعدد زمان الحكم فى الأحكام الوضعيّه يجدى فى رفع الاستحالة و لو كان زمان المتعلق واحداً. و من هنا قلنا بالكشف فى باب الفضولى و ان المولى من زمان تحقق الإجازة يحكم بملكه المال الواقع عليه العقد الفضولى من حين العقد للمشتري إذا كان الفضولى من طرف البائع، و للبائع إذا كان من طرف المشتري، بل قلنا ان ذلك مضافاً إلى إمكانه على طبق القاعده فى خصوص المقام.

الثالثة- ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من عدم الفرق فى الاستحالة و الإمكان بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعيّه و انهما على صعيد واحد من هذه الناحية لا يرجع إلى معنى محصل كما تقدم.

الرابعة- الصحيح هو ان الخروج من الدار المغصوبه داخل فى كبرى قاعده عدم منافاه الامتناع بالاختيار للاختيار، و قد ذكرنا انه لا فرق فى الدخول فى موضوع هذه القاعده بين ان يكون الامتناع المنتهى إلى اختيار المكلف تكوينياً أو تشريعياً، كما انه لا فرق فى جريان هذه القاعده بين التكاليف الوجوبيه

ص: ٤٢٣



و التكاليف التحريميه،لما ذكرناه من ان هذه القاعده تركز على ركيزه واحده،و هي ان يكون امتناع امتثال التكليف فى الخارج منتهياً إلى اختيار المكلف و إرادته.

الخامسه-ان ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من ان الحركات الخروجيّه داخله فى كبرى قاعده وجوب رد المال إلى مالكه و مصداق للتخليه و التخلص لا يمكن المساعده عليه أصلاً،و ما ذكره من الوجوه لإثبات ذلك لا يتم شىء منها.وقد ذكرنا وجه فسادها بشكل واضح فلاحظ.

السادسه-ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من انه لا تعارض بين خطاب صل و خطاب لا تغصب على القول بالامتناع غير تام.و الوجه فيه ما ذكرناه هناك من أن مسأله الاجتماع على هذا القول أى على القول بالامتناع و وحده المجمع فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيه تدخل فى كبرى باب التعارض لا محاله،لاستحاله كون المنهى عنه مصداقاً للمأمور به،فاذن لا محاله تقع المعارضه بين إطلاق الخطابين.

السابعه-انه لا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى، و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده)من الوجوه لذلك لا يتم شىء منها،كما عرفت نعم العموم الوضعى يتقدم على الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه سواء أ كان بدلياً أو شمولياً كما عرفت.

الثامنه-انه لا أصل لقاعده ان دفع المفسده أولى من جلب المنفعه،على انها لا تنطبق على الأحكام الشرعيه أصلاً و أجنبيه عنها بالكليه كما سبق.

التاسعه-ان الاستقراء الناقص لا يثبت بمورد و موردين فضلاً عن التام مع انه على تقدير ثبوته لا يكون حجه.أضف إلى ذلك ان ما ذكره من الموردين خارج عن مورد القاعده و ليس تقديم جانب الحرمة فيهما مستندا إلى تلك القاعده

العاشره-الصحيح هو ان جانب الحرمة يتقدم على جانب الوجوب فى مورد الاجتماع فيما إذا كانت الحرمة ثابتة للشئىء بعنوان ثانوى،و هو عدم اذن المالك فى التصرف فيه فان جواز انطباق الطبيعه المأمور بها على المجمع فى مورد الاجتماع بمقتضى الإطلاق عندئذ لا يعارض حرمة كما عرفت.

الحاديه عشره-انه لا شبهه فى جريان البراءه عن حرمة المجمع بما هى عند الشك فيها لفرض ان الشبهه بدويه و هى المقدار المتيقن من موارد جريانها.و اما جريانها عن تقييد الواجب بغير هذا المكان فهو يبنى على جريانها فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين و لكن بما انا قد اخترنا جريان البراءه فيها هناك فلا محاله نقول بجريانها فى المقام أيضاً.

الثانيه عشره-ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات فى الدخول فى محل النزاع فى المسأله،لا يرجع إلى معنى محصل أصلا كما عرفت.

هذا آخر ما أوردناه فى هذا الجزء.

إلى هنا قد تم بعون الله تعالى و توفيقه الجزء الرابع من كتابنا محاضرات فى أصول الفقه،و سيتلوه الجزء الخامس إن شاء الله تعالى.

سرشناسه:خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات فی اصول الفقه / تقریر ابوالقاسم الخوئی / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر:قم: جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه قم، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابک:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹۱۱۰۰۰ریال

یادداشت:عربی

یادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

یادداشت:ج. ۱۴۲۱ ق. = ۱۴۰۰: ۱۳۷۹ ریال

یادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض، محمداسحاق، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/خ ۹ م ۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:م ۷۹-۳۳۰۵

ص: ۱

محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص:٢

يقع البحث فيه عن عدة جهات:

الأولى: ما تقدم من أن نقطه الامتياز بين هذه المسأله و المسأله المتقدمه- و هي مسأله اجتماع الأمر و النهي- هي ان النزاع في هذه المسأله كبروى فان المبحوث عنه فيها انما هو ثبوت الملازمه بين النهي عن عباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى- و هي تعلق النهي بالعباده- و في تلك المسأله صغرى حيث ان المبحوث عنه فيها انما هو سرايه النهي في مورد الاجتماع و التطابق عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر و عدم سرايته.

و على ضوء ذلك فالبحث في تلك المسأله في الحقيقه بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسأله، حيث- انها على القول بالامتناع و سرايه النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر- تكون من إحدى صغريات هذه المسأله و مصاديقها، فهذه هي النقطه الرئيسيه للفرق بين المسألتين.

الثانيه: ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه العقلية، فلنا دعويان:

(الأولى) انها من المسائل الأصوليه (الثانيه) انها من المسائل العقلية.

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه في أول بحث الأصول من أن المسأله الأصوليه تركز على ركيزتين: (إحداهما) ان تقع في طريق استنباط

الحكم الكلى الإلهى (و ثانيتهما) ان يكون ذلك بنفسها أى بلا ضم مسأله أصوليه أخرى، و حيث ان فى مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيزتين فهى من المسائل الأصوليه، فانها على القول بثبوت الملازمه تقع فى طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى بلا واسطه ضم مسأله أصوليه أخرى.

و أما الدعوى الثانيه فلأن الحاكم بثبوت الملازمه بين حرمة عبادته و فسادها و عدمه انما هو العقل، و لا صلته له بباب الألفاظ أبداً، و من هنا لا يختص النزاع بما إذا كانت الحرمة مدلولاً لدليل لفظى، ضروره انه لا يفرق فى إدراك العقل الملازمه أو عدمها بين كون الحرمة مستفاده من اللفظ أو من غيره.

و بكلمه أخرى: ان القضايا العقلية على شكلين: (أحدهما) القضايا المستقله العقلية بمعنى ان فى ترتب النتيجة على تلك القضايا لا نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه، بل هى تتكفل لإثبات النتيجة بنفسها، و هذا معنى استقلالها و هى كمباحث التحسين و التقييح العقلين (و ثانيهما) القضايا العقلية غير المستقله بمعنى ان فى ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه و هذا هو معنى عدم استقلالها و هى كمباحث الاستلزامات العقلية كمبحث مقدمه الواجب، و مبحث الضد، و ما شاكلهما، فان الحاكم فى هذه المسائل هو العقل لا غيره، ضروره انه يدرك وجود الملازمه بين إيجاب شىء و إيجاب مقدمته، و بين وجوب شىء و حرمة ضده، و هكذا، و مسألتنا هذه من هذا القبيل (الثالثه) ان محل النزاع فى المسأله انما هو فى النواهي المولويه المتعلقه بالعبادات و المعاملات و أما النواهي الإرشاديه المتعلقه بهما التى تدل على مانعيه شىء لهما كالنهى عن المعامله الغرريه مثلا و كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه و ما شاكل ذلك فهى خارجة عن محل النزاع جزماً و السبب فيه ظاهر و هو انه لا إشكال و لا خلاف فى

دلالة تلك النواهي على الفساد بدهاه انه إذا أخذ عدم شيء في عباده أو معاملته فبطبيعته الحال تقع تلك العبادة أو المعامله فاسده عند اقترانها بهذا الشيء لفرض انها توجب تقييد إطلاق أدله العبادات و المعاملات بغير هذه الحصه فلا تشملها.

و على الجملة فحال هذه النواهي حال الأوامر المتعلقة بالاجزاء و الشرائط في أبواب العبادات و المعاملات، و قد ذكرناه في أول بحث النواهي بصوره موسعه، و قلنا هناك ان الأمر و النهي في نفسيهما و ان كانا ظاهرين في المولويه فلا يمكن حملهما على الإرشاد من دون قرينه الا ان هذا الظهور ينقلب في هذه النواهي و الأوامر و عليه فلا محاله يكون مثل هذا النهي إذا تعلق بعباده أو معامله مقيداً لإطلاق أدلتها بغير هذه الحصه المنهيه عنها و من هنا لم يقع خلاف فيما نعلم في دلالة على الفساد فيهما أما في الأولى فللغرض انها لا- تنطبق على تلك الحصه و مع عدم الانطباق لا- يمكن الحكم بالصحة حيث انها تنتزع من انطباق الأمور به على الفرد المأتي به خارجاً و أما في الثانيه فللغرض عدم شمول دليل الإضاء لها و بدونه لا يمكن الحكم بالصحة.

الرابعه: انه لا إشكال و لا كلام في أن النهي النفسى التحريمى داخل في محل النزاع و انما الإشكال و الكلام في موردين: (الأول) في النهي التنزيهى و هل هو داخل فيه أم لا؟ (الثانى) في النهي الغيرى.

أما الأول فالصحيح فى المقام أن يقال ان النهي التنزيهى المتعلق بالعباده تاره ينشأ من حرازه و منقصه فى تطبيق الطبيعى الواجب على حصه خاصه منه من دون أية حرازه و منقصه فى نفس تلك الحصه، و لذا يكون حال سائر حصصه و أفراده فى الوفاء بالغرض، و ذلك كانهى المتعلق بالعباده الفعلية كالصلاه فى الحمام مثلاً، و الصلاه فى مواضع

التهمة و ما شاكل ذلك.و أخرى ينشأ من حرازه و منقصه فى ذات العباده.

و بعد ذلك نقول:ان النهى التنزيهى على التفسير الأول خارج عن مورد النزاع،بداهه انه لا يدل على الفساد بل هو يدل على الصحه.و على التفسير الثانى داخل فيه،ضروره ان الشىء إذا كان مكروهاً فى نفسه و مرجوحاً فى ذاته لم يمكن التقرب به فلا فرق عندئذ بينه و بين النهى التحريمى من هذه الناحيه أصلاً.و بكلمه أخرى ان النهى التنزيهى إذا كان متعلقاً بالعباده الفعلية كالصلاه فى الحمام مثلاً يدل على صحتها دون فسادها نظراً إلى أن مدلوله الالتزامى هو ترخيص المكلف فى الإتيان بمتعلقه و معنى ذلك جواز الامتثال به و عدم تقييد الواجب بغيره،و لا-نعنى بالصحّه الا- ذلك،و هذا بخلاف ما إذا كان متعلقاً بذات العباده،فانه يدل على كراهيتها و مبغوضيتها،و من المعلوم انه لا يمكن التقرب بالمبغوض و ان كانت مبغوضيته ناقصه.فالنتيجه فى نهايه الشوط هى أن النهى التنزيهى على التفسير الأول خارج عن محل النزاع،و على التفسير الثانى داخل فيه.

و أما الثانى و هو النهى الغيرى كالنهى عن الصلاه التى تتوقف على تركها إزاله النجاسه عن المسجد بناء على ثبوت الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده فهو خارج عن مورد الكلام،و لا يدل على الفساد بوجه،و السبب فى ذلك ما عرفت بشكل موسع فى مبحث الضد من أن هذا النهى على تقدير القول به لا-يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً كى لا يمكن التقرب به،فان غايه ما يترتب على هذا النهى انما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً و من الطبيعى ان صحه العباده لا تتوقف على وجود الأمر بها بل يكفى فى صحتها وجود الملاك و المحبوبيه.

نعم مع فرض عدم الأمر بها لا يمكن كشف الملاك فيها الا انه مع



ذلك قلنا بصحتها من ناحيه الترتب على ما أوضحناه هناك نعم لو لم نقل به فلا مناص من الالتزام بالفساد. وقد تحصل من ذلك ان الداخل في محل النزاع في مسألتنا هذه انما هو النهى النفسى التحريمى و النهى التنزيهى المتعلق بذات العباده و اما بقيه أقسام النواهى فهى خارجه عنه.

الخامسه: لا- شبهه فى ان المراد من العباده فى عنوان المسأله ليس العباده الفعلية، ضروره استحاله اجتماعها مع الحرمة كذلك، كيف فان معنى حرمتها فعلا هو كونها مبغوضه المولى فلا يمكن التقرب بها، و معنى كونها عباده فعلا هو كونها محبوبه له و يمكن التقرب بها، و من المعلوم استحاله اجتماعهما كذلك فى شىء واحد، بل المراد منها العباده الشأنيه بمعنى انه إذا افترضنا تعلق الأمر بها لكانت عباده. و ان شئت قلت: ان المراد منها كل عمل لو امر به لكان عباديا فمثل هذا العمل لو وقع فى حيز النهى صار مورداً للكلام و النزاع و ان هذا النهى هل يستلزم فساده أم لا، و المراد من المعاملات هو كل امر اعتبارى قصدى يتوقف ترتيب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد اعتباره و إنشائه من ناحيه، و إبرازه فى الخارج بمبرز ما من ناحيه أخرى، و من الطبيعى انها بهذا المعنى تشمل العقود و الإيقاعات فلا- موجب عندئذ لاختصاصها بالمعاملات المتوقفه على الإيجاب و القبول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان كل مالا- يتوقف ترتيب الأثر على قصده و إنشائه بل يكفى فيه مطلق وجوده فى الخارج كتطهير البدن و الثياب و ما شاكلهما فهو خارج عن محل الكلام و لا صلح له به.

السادسه: ان الصحه و الفساد فى العبادات و المعاملات هل هما مجعولان شرعاً كسائر الأحكام الشرعيه أو واقعيان أو تفصيل بين العبادات و المعاملات فهما مجعولان شرعاً فى المعاملات دون العبادات أو تفصيل فى خصوص

المعاملات بين المعاملات الكليه و المعاملات الشخصيه،فهما فى الأولى مجعولا-ن شرعاً دون الثانيه أو تفصيل بين الصحه الواقعيه و الصحه الظاهريه فالثانيه مجعوله دون الأولى فيه وجوه بل أقوال:قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده)التفصيل فى خصوص المعاملات و اختار شيخنا الأستاذ(قده) التفصيل الأخير و الصحيح هو التفصيل الأول.

و بعد ذلك نقول:انه لا شك فى أن الصحه و الفساد من الأوصاف الطارئه على الموجودات الخارجيه،فالشئ الموجود يتصف بالصحّه مره و بالفساد أخرى و اما الماهيات فهى مع قطع النظر عن طرو الوجود عليها لا يعقل اتصافها بالصحّه أو الفساد أبداً،و السبب فى ذلك ان الصحه لا تخلو من أن تكون من الأمور الانتزاعيه أو الأمور المجعوله،فعلى كلا التقديرين لا يعقل عروضها على الماهيه المعدومه فى الخارج أما على الأول فظاهر حيث انها فى العبادات انما تنتزع من انطباق الطبيعه الأمور بها على العمل المأتى به فى الخارج،كما ان الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه، و كذا المعاملات،فان الصحه فيها تنتزع من انطباق الطبيعه المعامله الممضاه شرعاً على الفرد الموجود فى الخارج،كما ان الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه،فمورد عروض الصحه و الفساد انما هو الفرد الخارجى باعتبار الانطباق و عدمه.و اما على الثانى فكذلك،فان حكم الشارع بالصحّه أو الفساد انما هو للعمل الصادر من المكلف فى الخارج،و أما العمل المذمى لم يصدر منه فلا يعقل ان يحكم الشارع بصحته تاره و بفساده تاره أخرى.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الصحه و الفساد انما تعرضان على الشئ المركب ذا أثر فى الخارج دون البسيط فيه و الوجه فى هذا واضح و هو أن الشئ إذا كان مركباً و كان ذا أثر فبطبيعته الحال إذا وجد فى الخارج

جامعاً لجميع الأجزاء و الشرائط اتصف بالصحة باعتبار ترتب اثره (المتروك منه) و إذا وجد فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط اتصف بالفساد باعتبار عدم ترتب اثره على الفاقد. و اما إذا كان بسيطاً فهو لا يخلو من أن يكون موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه و لا- ثالث لهما، و معه كيف يعقل اتصافه بالصحة مره و بالفساد مره أخرى. و من ناحيه ثالثه ان الصحة و الفساد وصفان إضافيان فيكون شيء واحد يتصف تاره بالصحة و أخرى بالفساد، و قد تقدم الكلام من هذه الناحيه في مبحث الصحيح و الأعم بشكل موسع.

ثم اننا قد قوينا في الدورات السابقه ما اختاره شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل في المسأله، بيان ذلك اننا قد ذكرنا في تلك الدورات ان ملاك الصحة و الفساد في العبادات و المعاملات انما هو بالانطباق على الموجود الخارجى و عدم الانطباق عليه.

أما في العبادات فظاهر حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل و التشريع، و انما تتصف بهما في مقام الامتثال و الانطباق، مثلاً إذا جاء المكلف بالصلاه في الخارج، فان انطبقت عليها الصلاه المأمور بها انتزعت الصحة لها و الا انتزعت الفساد، و من البديهي ان انطباق الطبيعى على فرده في الخارج و عدم انطباقه عليه أمران تكوينيان و غير قابلين للجعل تشريعاً من دون فرق في ذلك بين الماهيات الجعليه و غيرها فانطباق المأمور به الواقعى الأولى أو الثانوى أو الظاهرى على الموجود الخارجى و عدم انطباقه عليه كانطباق الماهيات المتأصله على فردها الموجود في الخارج و عدمه، فكما ان الانطباق على ما في الخارج أو عدمه في الماهيات المتأصله أمر قهرى تكوينى غير قابل للجعل شرعاً، فكذلك الانطباق و عدمه في الماهيات المخترعه، و هذا معنى قولنا ان الصحة و الفساد فيها

امران واقعيان و ليسا بمجولين أصلاً لا أصله و لا تبعاً.

و اما فى المعاملات فكذلك حيث انها لا- تتصف بالصحة أو الفساد فى مقام الجعل و الإمضاء و انما تتصف بهما فى مقام الانطباق و الخارج، مثلاً- البيع ما لم يوجد فى الخارج لا- يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فإذا وجد فيه فان انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة و الا فبالفساد و كذا الحال فى الإجاره و النكاح و الصلح و ما شاكل ذلك.

و بكلمه أخرى ان الممضاء شرعاً انما هى المعاملات الكليه بمقتضى أدله الإمضاء كقوله تعالى «أحل الله البيع» و أوفوا بالعقود» و تجاره عن تراض» و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) و قوله عليه السلام (الصلح جائز بين المسلمين) و نحو ذلك دون افرادها الخارجيه، و انما تتصف تلك الافراد بالصحة تاره و بالفساد أخرى باعتبار انطباق تلك المعاملات عليها و عدم انطباقها فإذا وقع بيع فى الخارج، فان انطبق عليه البيع الكلى الممضى شرعاً حكم بصحته و الا فلا. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد عرفت ان الانطباق و عدمه امران تكوينيان غير قابلين للجعل تشريعاً. فالنتيجه على ضوءهما ان حال الصحة و الفساد فى المعاملات حالهما فى العبادات فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، هذا كله فى الصحة الواقعيه.

و أما الصحة الظاهريه فالصحيح انها مجعوله شرعاً فى العبادات و المعاملات. أما فى الأولى فكالصحة فى موارد قاعدتى التجاوز و الفراغ فانه لو لا- حكم الشارع بانطباق الأمور به على المشكوك فيه تعبداً، لكانت العباده محكومه بالفساد لا محاله و أما فى الثانيه فكالصحة فى موارد الشك فى بطلان الطلاق أو نحوه فانه لو لا حكم الشارع بالصحة فى هذه الموارد لكان الطلاق مثلاً محكوماً بالفساد لا محاله.

هذا و الصحيح ما اخترناه و هو التفصيل بين كون الصحة و الفساد

فى العبادات غير مجعولين شرعاً و فى المعاملات مجعولين كذلك. أما فى العبادات فقد عرفت انهما منتزعان من انطباقها على الموجود الخارجى و عدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلاً.

و أما فى المعاملات فالامر فيها ليس كذلك، و السبب فيه هو انها تمتاز عن العبادات فى نقطه واحده و تلك النقطه هى الموجه لافتراقها عن العبادات من هذه الناحيه، و هى: ان نسبة المعاملات إلى الإمضاء الشرعى فى إطار أدلته الخاصه نسبة الموضوع إلى الحكم لا- نسبه المتعلق إليه، و هذا بخلاف العبادات كالصلاه و نحوها، فان نسبتها إلى الحكم الشرعى نسبة المتعلق لا الموضوع، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى اننا قد حققنا فى محله ان موضوع الحكم فى القضايا الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود فى مقام التشريع و الجعل دون متعلقه، و لذا تدور فعليه الحكم مدار فعليه موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعلياً فيها بدون فعليه موضوعه، فلا حكم قبل فعليته الا على نحو الفرض و التقدير.

و من ناحيه ثالثه ان الحكم ينحل بانحلال افراد موضوعه فى الخارج فيثبت لكل فرد منه حكم على حده. و من ناحيه رابعه ان معنى اتصاف المعاملات بالصحة أو الفساد انما هو بترتب الأثر الشرعى عليها و عدم ترتبه و من الواضح ان الأثر الشرعى انما يترتب على المعامله الموجوده فى الخارج دون الطبيعى غير الموجود فيه.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى: ان المعاملات بما انها أخذت مفروضه الوجود فى لسان أدلتها فبطبيعته الحال تتوقف فعليه الإمضاء على فعليتها فى الخارج فما لم تتحقق المعامله فيه لم يعقل تحقق الإمضاء لاستحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه. و على ذلك فإذا تحقق بيع مثلاً فى الخارج تحقق الإمضاء الشرعى و الا فلا إمضاء أصلاً، لما عرفت من ان الإمضاء

الشرعى فى باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود، لتكون صحتها منتزعه من انطباقها على الفرد الموجود و فسادها من عدم انطباقها عليه.

و قد تحصل من ذلك ان المعاملات بما انها موضوعات للإمضاء الشرعى فبطبيعته الحال يتعدد الإمضاء بتعدد افرادها فيثبت لكل فرد منها إمضاء مستقل مثلاً- الحليه فى قوله تعالى «أحل الله البيع» تنحل بانحلال افراد البيع فتثبت لكل فرد منه حليه مستقلة غير مربوطه بالحليه الثابته لفرد آخر منه، وهكذا هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا لا نعقل للصحة و الفساد فى باب المعاملات معنى الا- إمضاء الشارع لها و عدم إمضائه من جهة شمول الإطلاقات و العمومات لها و عدم شمولها، فكل معامله واقعه فى الخارج من البيع أو نحوه فان كانت مشموله لإطلاقات أدله الإمضاء و عموماتها فهى محكومہ بالصحة و الا فبالفساد، و على هذا الضوء لا يمكن تفسير الصحة فيها إلا بحكم الشارع بترتيب الأثر عليها، كما انه لا يمكن تفسير الفساد فيها إلا بعدم حكم الشارع بذلك. و على الجملة فمعنى ان هذا البيع الواقع فى الخارج صحيح شرعاً ليس الا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه و هو النقل و الانتقال و حصول الملكيه، كما انه لا معنى لفساده شرعاً إلا عدم حكمه بذلك.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى: ان الصحة و الفساد فى العبادات امران واقعيان و فى المعاملات امران مجعولان شرعاً.

و على ضوء هذه النتيجة قد تبين بطلان نظريه شيخنا الأستاذ (قده) من أن الصحة و الفساد فى المعاملات كالصحة و الفساد فى العبادات غير مجعولين شرعاً لا- أصاله و لا- تبعاً، و وجه التبين ما عرفت من ان هذه النظرية تبتنى على نقطه واحده و هى كون المعاملات كالعبادات متعلقات للإمضاءات الشرعيه لا موضوعات لها، و عليه فبطبيعته الحال تكون صحتها

منتزعه من انطباقها على ما فى الخارج، وفسادها من عدم انطباقها، ولكن من المعلوم ان هذه النقطة خاطئه حتى عنده (قده) فلا واقع موضوعى لها حيث انه قد صرح فى غير مورد ان نسبه المعاملات إلى الأحكام الوضعيه نسبه الموضوع إلى الحكم لا نسبه المتعلق إليه، وعلى ذلك فالجمع بين كون الصحه و الفساد فى المعاملات امرين منتزعين واقعاً و بين كون نسبه المعاملات إلى آثارها الوضعيه نسبه الموضوع إلى الحكم جمع بين المتناقضين، ضروره ان لازم كون نسبتها إليها نسبه الموضوع إلى الحكم هو كونهما أمرين مجعولين شرعاً كما انه ظهر بذلك فساد ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفصيل بين المعاملات الكليه كالبيع و الإجاره و الصلح و النكاح و ما شاكل ذلك و بين المعاملات الشخصيه الواقعه فى الخارج فبنى (قده) على أن الصحه و الفساد فى الأولى مجعولان شرعاً، و فى الثانيه منتزعان واقعاً بدعوى ان المعاملات الشخصيه غير مأخوذه فى موضوع أدله الإمضاء حيث أن المأخوذ فيها هو المعاملات بعناوينها الكليه و عندئذ فان انطبقت هذه المعاملات عليها فى الخارج اتصفت بالصحه و الا- فبالفساد. و وجه الظهور هو ان أخذ تلك العناوين الكليه فى موضوع أدله الإمضاء انما هو للإشاره إلى افرادها الواقعه فى الخارج حيث قد تقدم انها أخذت مفروضه الوجود فيه و عليه فبطبيعته الحال يكون الموضوع هو نفس تلك الافراد فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل و إمضاء على حده كما مر ذلك آنفاً بشكل موسع. فما أفاده (قده) من التفصيل خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً.

السابعه: ان النهى المتعلق بالعباده يتصور على أقسام: (الأول) ما يتعلق بذات العباده كالنهى عن صلاه الحائض و صوم يومى العيدين و هكذا (الثانى) ما يتعلق بجزء منها. (الثالث) ما يتعلق بشرط منها. (الرابع)

ما يتعلق بوصفها الملازم لها كالجهر و الخفت في القراءة.الخامس ما يتعلق بوصفها المفارق و غير الملازم لها كالتصرف في مال الغير الملازم لأ-كوان الصلاه في مورد الالتقاء و الاجتماع و هو الأرض المغصوبه-لا مطلقاً.و من هنا يكون هذا التلازم بينهما اتفاقياً لا دائماً.هذا مجمل الأقسام و إليكم تفصيلها:

أما القسم الأول:و هو النهى المتعلق بذات العباده فلا شبهه في دلالة على الفساد و ثبوت الملازمه بين حرمتها و بطلانها و السبب في ذلك واضح و هو ان العباده كصلاه الحائض مثلا و صومى العيدين و ما شاكلهما إذا كانت محرمة و مبغوضه المولى لم يمكن التقرب بها لاستحاله التقرب بما هو مبغوض له فعلا- كيف فانه مبعده و المبعده لا- يعقل أن يكون مقربا و معه لا تنطبق الطبيعه المأمور بها عليه لا محاله،و هذا معنى فساد.

و لا- فرق في ذلك بين أن تكون حرمتها ذاتيه أو تشريعيه نعم فرق بين الصنفين من الحرمة في نقطه أخرى و هي أن صلاه الحائض لو كانت حرمتها ذاتيه فمعناها انها محرمة مطلقاً و لو كان الإتيان بها بقصد التمرين فحالتها من هذه الناحيه حال سائر المحرمات.و ان كانت حرمتها تشريعيه فمعناها أنها لا تكون محرمة مطلقاً بل المحرم انما هو حصه خاصه منها و هي الحصه المقترنه بقصد القربه.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا غير مره ان التشريع العملى عبارته عن الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى سبحانه فيكون عنواناً له و من هنا قلنا اله افتراء عملى.و على ذلك بما ان هذه الحصه الخاصه من الصلاه و هي الصلاه مع قصد القربه محرمة على الحائض و مبغوضه للمولى يستحيل ان تنطبق الطبيعه المأمور بها عليها لاستحاله كون المحرم مصداقاً للواجب،فاذن لا محاله تقع فاسده.

فالتتيجه هي أنه لا فرق في استلزام حرمة العباده فسادها بين كونها



ذاتيه أو تشريعيه. فهما من هذه الناحيه على صعيد واحد. هذا من جهه. و من جهه أخرى انه لا يمكن تصحيح هذه العباده المنهى عنها بالملاك بتخييل ان الساقط انما هو امرها نظراً إلى عدم إمكان اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و اما الملاك فلا موجب لسقوطه أصلاً، و ذلك لعدم الطريق إلى إحراز كونها واجده للملاك فى هذا الحال، فان الطريق إلى إحراز ذلك أحد أمرين: (الأول) وجود الأمر بها، فانه يكشف عن كونها واجده له. الثانى انطباق طبيعه المأمور بها عليها و المفروض هنا انتفاء كلا الأمرين كما عرفت، هذا مضافاً إلى انها لو كانت واجده للملاك لم يكن ذلك الملاك مؤثراً فى صحتها قطعاً، ضروره انها مع كونها محرمة فعلاً و مبغوضه كذلك كيف يكون ملاكها مؤثراً فى محبوبيتها و صالحاً للتقرب بها، و هذا واضح.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا- شبهه فى فساد العباده المنهى عنها بلا- فرق بين أن يكون النهى عنها نهياً ذاتياً أو تشريعياً. هذا كله فى النهى المتعلق بذات العباده. و أما القسم الثانى و هو النهى المتعلق بجزء العباده فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه لا إشكال فى استلزامه فساد الجزء، و لكنه لا يوجب فساد العباده الا إذا اقتصر المكلف عليه فى مقام الامتثال، و أما إذا لم يقتصر عليه و أتى بعده بالجزء غير المنهى عنه تقع العباده صحيحه لعدم المقتضى لفسادها عندئذ الا ان يستلزم ذلك موجباً آخر للفساد كالزيادة العمديه أو نحوها، و هذا أمر آخر أجنبى عما هو محل الكلام هنا. فالنتيجه ان النهى عن الجزء بما هو نهى عنه لا يوجب الا فساد دون فساد أصل العباده.

و لكن أورد على ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و إليك نصه: و اما النهى عن جزء العباده فالتحقيق انه يدل أيضاً على فسادها، و توضيح الحال فيه هو أن جزء العباده أما ان يؤخذ فيه عدد خاص كالوحده

المعتبره فى السوره بناء على حرمة القرآن، أما ان لا يؤخذ فيه ذلك.

أما الأول أعنى به جزء العباده المعتبر فيه عدد خاص فالنهي المتعلق به يقتضى فساد العباده لا محاله، لأن الآتى به فى ضمن العباده اما ان يقتصر عليه فيها أو يأتى بعده بما هو غير منهى عنه، و على كـلا التقديرين لا ينبغى الإشكال فى بطلان العباده المشتمله عليه، فان الجزء المنهى عنه لا محاله يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيه أو عمومه فىكون وجوده كعدمه، فان اقتصر المكلف عليه فى مقام الامتثال بطلت العباده لفقدها جزئها، و ان لم يقتصر عليه بطلت من جهه الإخلال بالوحد المعتبره فى الجزء كما هو الفرض. و من هنا تبطل صلاه من قراء إحدى العزائم فى الفريضه سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضه من جهه ترك السوره أو من جهه لزوم القرآن، بل لو بنينا على جواز القرآن لفسدت الصلاه فى الفرض أيضاً، لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهى عنه فيحرم القرآن بالإضافه إليه لا محاله، هذا مضافاً إلى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العباده بالإضافه إليه بشرط لا سواء أتى به فى محله المناسب له كقراءه العزيمه بعد الحمد أم أتى به فى غير محله كقراءتها بين السجدين.

و يترتب على ذلك أمور كلها موجه لبطلان العباده المشتمله عليه:

(الأول) كون العباده مقيده بعدم ذلك الجزء المنهى عنه فىكون وجوده مانعاً عن صحتها، و ذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده. (الثانى) كونه زياده فى الفريضه فتبطل الصلاه بسبب الزيادة العمديه المعتبر عدمها فى صحتها، و لا يعتبر فى تحقق الزيادة قصد الجزئيه إذا كان المأتى به من جنس أحد أجزاء العمل. نعم يعتبر قصد الجزئيه فى صدقها إذا كان المأتى به من غير جنسه. الثالث خروجه عن أدله جواز مطلق الذكر

فى الصلاة، فان دليل الحرمة لا محاله يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرم فيندرج الفرد المحرم فى عموم أدله بطلان الصلاة بالتكلم العمدى، إذ الخارج عن عمومها انما هو الذكر غير المحرم. و ما ذكرناه هو الوجه فى بطلان الصلاة بالذكر المنهى عنه. و اما ما يتوهم من أن الوجه فى ذلك هو دخوله فى كلام الأدميين فهو فاسد، لأن المفروض انه ذكر محرم.

و من الواضح انه لا يخرج بسبب النهى عنه عن كونه ذكراً ليُدخل فى كلام الأدميين.

و أما الثانى -و هو ما لم يؤخذ فيه عدد خاص- فقد اتضح الحال فيه مما تقدم، لأن جميع الوجوه المذكوره المقتضيه لفساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه جاريه فى هذا القسم أيضا و انما يختص القسم الأول بالوجه الأول منها انتهى».

نحلل ما أفاده (قده) من البيان إلى عده نقاط: (الأولى) بطلان العباده فى صورته اقتصار المكلف على الجزء المنهى عنه فى مقام الامتثال (الثانيه) ان حرمة الجزء توجب تخصيص دليل جواز القرآن بغير الفرد المنهى عنه لا محاله فيحرم القرآن بالإضافة إلى هذا الفرد فى ظرف الامتثال (الثالثه) ان النهى عن جزء لا- محاله يوجب تقييد العباده بغيره (الرابعه) انه لا يعتبر فى تحقق الزيادة قصد الجزئيه إذا كان المأتى به من سنخ أجزاء العمل (الخامسه) ان الجزء المنهى عنه خارج عن عموم ما دل على جواز مطلق الذكر فى الصلاة.

و لتأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى: فالامر كما أفاده (قده) من ان المكلف إذا اقتصر عليه فى مقام الامتثال بطلت العباده من جهه فقدانها الجزء، و لا

فرق في ذلك بين أن يكون الجزء مأخوذاً بشرط لا أو لا بشرط كما هو واضح.

و أما النقطة الثانية: فيردها انه بناء على القول بجواز القرآن في العباده و عدم كونه مانعاً عن صحتها كما هو المفروض لم تكن حرمة الجزء في نفسها موجبه لبطانها ما لم يكن هناك موجب آخر له، و الوجه في ذلك واضح و هو ان حرمة الجزء في نفسها لا توجب اعتبار عدم القرآن في صحه العباده ليكون القرآن مانعا عنها، كيف فان حرمة القرآن في العباده عباره عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحه تلك العباده، و من المعلوم ان حرمة جزء لا تستلزم ذلك، ضروره ان اعتباره يحتاج إلى مئونه زائده فلا يكفي في اعتباره مجرد حرمة و مبعوضيته، فاذن لا يترتب عليها إلا بطلان نفسه و عدم جواز الاقتصار به في مقام الامتثال دون بطلان أصل العباده، إلا إذا كان هناك موجب آخر له كالنقيصه أو الزيادة.

و اما النقطة الثالثه: فيرد عليها ان حرمة جزء العباده لو كانت موجبه لتقييد العباده بغيره من الأجزاء لكانت حرمة كل شىء موجبه لذلك، ضروره انه لا فرق في ذلك بين كون المحرم من سنخ اجزاء العباده و بين كونه من غير سنخها من هذه الناحيه أصلاً. و على هذا فلا بد من الالتزام ببطلان كل عباده قد أتى المكلف في أثنائها بفعل محرم كالنظر إلى الأجنبيه مثلاً في الصلاه، مع ان هذا واضح البطلان، فاذن الصحيح في المقام أن يقال ان حرمة شىء تكليفاً لا تستلزم تقييد العباده بالإضافه إليه بشرط لا، بداهه انه لا تنافي بين صحه العباده في الخارج و حرمة ذلك الشىء المأتى به في أثنائها.

فالنتيجه أن حال الجزء المنهى عنه حال غيره من المحرمات فكما ان الإتيان بها في أثناء العباده لا يوجب فسادها، فكذلك الإتيان بهذا الجزء

المنهى عنه فلا فرق بينهما من تلك الناحية أبداً.

و على الجملة فحرمه الجزء فى نفسها لا- تستلزم فساد العباده الا إذا كان هناك موجب آخر له كالزيادة العمديه أو النقيصه أو نحو ذلك لوضوح انه لا- منشأ لتخيل اقتضاء حرمة الفساد الا تخيل استلزامها تقييد العباده بالإضافة إليه بشرط لا، و لكن من المعلوم ان هذا مجرد خيال لا واقع موضوعى له أصلاً و ذلك لأن ما دل على حرمة لا يدل على تقييد العباده بغيره لوضوح ان تقييدها كذلك يحتاج إلى مئونه زائده فلا يكفى فيه مجرد حرمة شىء تكليفاً و إلا لدل عليه كل دليل قام على حرمة شىء كالنظر إلى الأجنبيه أو إلى عوره شخص أو نحو ذلك، مع ان هذا واضح البطلان.

و بكلمه أخرى ان التقييد بعدم شىء على نحوين (أحدهما) شرعى و هو تقييد الصلاه بعدم القهقهه و التكلم بكلام الآدميين و ما شاكلهما، فان مرد هذا التقييد إلى أن وجود هذه الأشياء مانع عنها شرعاً و عدمها معتبر فيها (و ثانيهما) عقلى و هو عدم انطباق الصلاه المأمور بها على المقيد بذلك الشىء أى لا يكون المقيد به مصداقاً لها، فان هذا التقييد لا يرجع إلى ان وجود هذا الشىء مانع عنها شرعاً و عدمه معتبر فيها كذلك، بل مرده إلى ان المأمور به هو حصه خاصه من الصلاه و هى لا تنطبق على المقيد به، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فان ما دل على حرمة جزء لا محاله يقيد إطلاق الأمر المتعلق بهذا الجزء بغير هذه الحصه فلا ينطبق الجزء المأمور به عليها، لاستحاله انطباق المأمور به على الفرد المنهى عنه، مثلاً- ما دل على حرمة قراءه سور العزائم فى الصلاه بطبيعته الحال تقييد إطلاق ما دل على جزئيه السوره بغيرها و من المعلوم ان مرد ذلك إلى ان الواجب هو الصلاه المقيده بحصه خاصه من السوره فلا تنطبق على الصلاه الفاقده لتلك الحصه، و عليه فان اقتصر المكلف على الجزء المنهى عنه فى مقام

الامتثال بطلت الصلاة من ناحيه عدم انطباق الصلاة المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج و ان لم يقتصر عليه بل أتى بعده بالفرد غير المنهى عنه أيضا فلا- موجب لبطلانها أصلا،غايه الأمر انه قد ارتكب فى أثناء الصلاة امرأ محرماً و قد عرفت انه لا يوجب البطلان.

و أما النقطة الرابعه:فمضافاً إلى انها لو تمت لكانت خاصه بالصلاه و لا تعم غيرها من العبادات يرد عليها ان صدق عنوان الزيادة فى الجزء على ما بيناه فى محله يتوقف على قصد جزئيه ما يؤتى به فى الخارج و الا فلا تصدق الزيادة من دون فرق فى ذلك بين أن يكون ما أتى به من جنس أجزاء العمل أو من غير جنسها.نعم لا يتوقف صدق الزيادة على القصد فى خصوص الركوع و السجود،بل لو أتى بهما من دون قصد ذلك لكان مبطلا للصلاه،الا ان ذلك من ناحيه النص الخاص الوارد فى المنع عن قراءة العزيمه فى الصلاه معللا- بأنها زياده فى المكتوبه و هذا النص و إن ورد فى السجود خاصه إلا انا نقطع بعدم الفرق بينه و بين الركوع و تمام الكلام فى محله.فالتتيجه انه لا يصدق على الإتيان بالجزء المنهى عنه بدون قصد الجزئيه عنوان الزيادة لتكون مبطله للصلاه.

و أما النقطة الخامسه:فمضافاً إلى اختصاص تلك النقطة بالصلاه و لا- نعم غيرها من العبادات انه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرم فان الدليل انما يدل على بطلانها بكلام الآدميين و من المعلوم ان الذكر المحرم ليس من كلامهم على الفرض.

و اما القسم الثالث- هو النهى المتعلق بالشرط-فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه ان حرمه الشرط كما لا تستلزم فساد لا تستلزم فساد العباده المشروطه به أيضا الا إذا كان الشرط عباده.و بكلمه أخرى ان الشرط إذا كان توصلياً كما هو الغالب فى شرائط العبادات فالنهي عنه لا يوجب فساد فضلا عن فساد العباده

المشروطه به، فان الغرض منه يحصل بصرف إيجاده فى الخارج و لو كان إيجاده فى ضمن فعل محرم. و اما إذا كان عبادياً كالوضوء أو الغسل أو نحو ذلك فالنهي عنه لا محاله يوجب فساد ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض للمولى و من المعلوم ان فساد يستلزم فساد العباده المشروطه به هذا.

و لشيخنا الأستاذ(قده) فى المقام كلام و ملخصه: هو أن شرط العباده الذى عبر عنه باسم المصدر ليس متعلقاً للنهي، ضروره ان النهى تعلق بالفعل الصادر عن المكلف باختياره و إرادته، لا بما هو نتيجه و اثره، و ما هو متعلق للنهي الذى عبر عنه بالمصدر ليس شرطاً لها، فاذا ما هو شرط للعباده ليس متعلقاً للنهي، و ما هو متعلق له ليس شرطاً لها، مثلاً الصلاه مشروطه بالستر فإذا افترضنا ان الشارع نهى عن لبس ثوب خاص فيها فعندئذ ان كان مرد هذا النهى إلى النهى عن الصلاه فيه فهو لا محاله يوجب بطلانها، و ان لم يكن مرده إلى ذلك كما هو المفروض حيث قد عرفت ان متعلق النهى غير ما هو شرط فعندئذ لا وجه لبطلانها أصلاً و يكون حال التَّنْظُرِ إلى الأجنبيه فى أثناء الصلاه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان شرائط الصلاه بأجمعها توصليه فيحصل الغرض منها و لو بإيجادها فى ضمن فعل محرم.

و من هنا يظهر بطلان تقسيم الشرط إلى كونه عبادياً كالطهارات الثلاث و غير عبادى كالتستر و نحوه، فان ما هو شرط للصلاه هو الطهاره بمعنى اسم المصدر المقارنه لها زماناً. و اما الأفعال الخاصه كالوضوء و الغسل و التيمم فهى بأنفسها ليست بشرط و انما تكون محصله للشرط، فاذا ما هو شرط لها- هو الطهاره بالمعنى المزبور- ليس بعباده، و ما هو عباده- و هو تلك الأفعال الخاصه- ليس بشرط و لذا لا يعتبر فيها قصد القربه و انما يعتبر قصد القربه فى تلك الأفعال فحسب، فحال الطهاره من هذه

الناحية حال بقيه الشرائط.فالتتيجه ان النهى عن الشرط ان رجع إلى النهى عن العباده المتقيده به فهو يوجب بطلانها لا محاله و الا فلا أثر له أصلا.

و نحلل ما أفاده(قده)إلى عده نقاط:(الأولى)ان النهى المتعلق بالشرط يرجع فى الحقيقه إلى النهى عما هو مفاد المصدر و المفروض انه ليس بشرط،و ما هو شرط-و هو المعنى الذى يكون مفاد اسم المصدر- ليس بمنهى عنه(الثانيه)ان الشرط فى مثل الوضوء و الغسل و التيمم انما هو الطهاره المتحصله من تلك الأفعال لا نفس هذه الأفعال:(الثالثه) ان شرائط الصلاه بأجمعها توصلية:

و لناخذ بالمناقشه على هذه النقاط:

أما النقطة الأولى:فيرد عليها انه(قده)ان أراد من المصدر و اسم المصدر المقدمه و ما يتولد منها بدعوى ان النهى المتعلق بالمقدمه لا يوجب فساد ما يتولد منها و يترتب عليها كالنهي عن غسل الثوب مثلا أو البدن بالماء المغصوب،فانه لا يوجب فساد الطهاره الحاصله منه فلا يمكن المساعده عليه أصلا.و الوجه فى ذلك هو ما ذكرناه غير مره من أن ما عبر عنه باسم المصدر لا يغير المعنى الذى عبر عنه بالمصدر الا بالاعتبار فالمصدر باعتبار إضافته إلى الفاعل،و اسم المصدر باعتبار إضافته إلى نفسه كالإيجاد و الوجود فانهما واحد ذاتاً و حقيقه و الاختلاف بينهما بالاعتبار حيث ان الإيجاد باعتبار إضافته إلى الفاعل و الوجود باعتبار إضافته إلى نفسه،و ليس المصدر و اسم المصدر من قبيل المثال المذكور،ضروره ان المثال من السبب و المسبب و العله و المعلول.و من الواضح جداً ان المصدر ليس عله و سبباً لاسم المصدر،بداهه ان العليه و السببيه تقتضى الاثنيه و التعدد بحسب الوجود الخارجى،و المفروض انه لا اثنيه و لا تعدد بين المصدر و اسم المصدر أصلا،بل هما أمر واحد وجوداً و ماهيه.نعم فى مثل المثال



المزبور لا مانع من أن تكون المقدمه محرمة و ما يتولد منها واجباً إذا لم تكن المقدمه منحصره و إلا فتقع المزاحمه بينهما كما تقدم فى بحث مقدمه الواجب مفصلاً إلا انك عرفت انه خارج عن محل الكلام هنا حيث انه فى المصدر و اسم المصدر و قد عرفت انهما أمر واحد وجوداً و خارجاً فلا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به الآخر منهيّاً عنه، لاستحاله أن يكون المحرم مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحجوب، و عليه فلا محاله يكون النهى عن شرط يوجب تقييد العباده المشروطه به بغير هذا الفرد المنهى عنه، مثلاً- إذا نهى المولى عن التستر فى الصلاه بثوب خاص فلا محاله يوجب تقييد الصلاه المشروطه بالتستر بغير هذا الفرد و لا تنطبق طبيعه الصلاه المأمور بها على هذه الحصره المقترنه به.

و ان أراد قده من المصدر و اسم المصدر واقعهما الموضوعى فيرد عليه ما عرفت الآن من أنهما متحدان حقيقه و ذاتاً و مختلفان بالاعتبار، و معه لا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به و الآخر منهيّاً عنه. و دعوى- ان النهى تعلق به باعتبار إضافته إلى الفاعل- هو المعبر عنه بالمصدر- الأمر تعلق به باعتبار إضافته إلى نفسه فلا- تنافى بينهما عندئذ- خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع قطعاً، و ذلك ضروره أن الشىء الواحد لا- يتعدد بتعدد الإضافه، و معه كيف يعقل أن يكون مأموراً به و المنهى عنه معاً و محبوباً و مبعوضاً فى زمان واحد، و على هذا فإذا افترضنا ان المولى نهى عن التستر حال الصلاه بثوب خاص أو نهى عن الوضوء أو الغسل بماء مخصوص فلا محاله يكون مرد هذا النهى إلى مبعوضيه تقييد الصلاه بهذا الفرد الخاص و عليه فطبيعه الحال لا تكون الصلاه المقترنه به مأموراً بها لاستحاله اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً.

و يكلمه أخرى ان النهى عن الشرط و القيد لا محاله يرجع إلى تقييد

إطلاق دليل العباده بغير هذه الحصه المنهى عنها، و لازم ذلك ان الواجب هو الصلاه المقيده بغير تلك الحصه فلا ينطبق عليها، و مع عدم الانطباق لا محاله تقع فاسده. فالنتيجه: ان حال النهى عن الشرط من هذه الناحيه حال النهى عن الجزء فلا فرق بينهما. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان الأ-جزء بأنفسها متعلقه للأمر و عباده فلا- تسقط بدون قصد القربه، و هذا بخلاف الشرائط، فان ذواتها ليست متعلقه للأمر و المتعلق له انما هو تقييد العبادات بها. و من هنا تكون الشرائط خارجه عن مقام ذات العباده و غير داخله فيها، و لذا لا- يعتبر فى سقوطها قصد القربه فلو أتى بالصلاه غافلا- عن كونها واجده للشرائط كالستر و الاستقبال إلى القبلة و نحوهما صحت، و كيف كان فلا فرق بين الجزء و الشرط فيما نحن فيه فكما أن النهى عن الجزء يوجب تقييد العباده كالصلاه مثلا بغير الحصه المشتمله على هذا الجزء فلا يعقل أن تكون تلك الحصه مصداقاً للمأمور به و فرداً له لاستحاله كون المبعوض مصداقاً للمحبوب فكذلك النهى عن الشرط فانه يوجب تقييد إطلاق العباده بغير الحصه المقترنه به بعين الملاك المزبور.

و قد تحصل مما ذكرناه: أنه بناء على ثبوت الملازمه بين حرمة عباده و فساده لا يفرق فى ذلك بين أن تكون الحرمة متعلقه بذاتها أو بجزئها أو شرطها، فعلى جميع التقادير تقع فاسده بملاك واحد و هو عدم وقوعها مصداقاً للعباده المأمور بها فما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من أن النهى متعلق بالشرط بالمعنى المصدرى و ما هو شرط فى الواقع و الحقيقه هو المعنى الاسم المصدرى فلا يوجب الفساد لا يرجع إلى معنى محصل أصلا، لما عرفت من انهما متحدان ذاتاً و خارجاً و مختلفان اعتباراً، و قد عبر عنهما فى لغه العرب بلفظ واحد، و يفرق بينهما بقرائن الحال أو المقال، نعم عبر فى لغه الفرس عن كل منهما بلفظ خاص، و كيف كان فلا يمكن أن

يكون أحدهما متعلقاً للأمر و الآخر متعلقاً للنهي:

و أما النقطة الثانيه:-و هي-أن الطهاره الحاصله من الأفعال الخاصه شرط للصلاه دون نفس هذه الأفعال فيردها أن ذلك خلاف ظواهر الأدله من الآيه و الروايات فان الظاهر منها هو أن الشرط لها لنفس تلك الأفعال و الطهاره اسم لها و ليست أمراً آخر مسبباً عنها.و على الجملة فما ذكره(قده) من كون الطهاره مسببه عنها و إن كان مشهوراً بين الأصحاب الا أنه لا يمكن إتمامه بدليل.و من هنا قلنا:ان ما ورد فى الروايات من أن الوضوء على الوضوء نور على نور و انه طهور و نحو ذلك ظاهر فى أن الطهور اسم لنفس تلك الأفعال دون ما يكون مسبباً عنها على ما فصلنا الكلام فيه فى محله.

و من هنا يظهر حال النقطة الثالثه أيضاً-و هي أن شرائط الصلاه بأجمعها توصليه-و وجه الطهور ما عرفت من أن نفس هذه الأفعال شرائط لها و هي تعبديه لا توصليه و عليه صح تقسيم شرائط الصلاه إلى تعبديه و توصليه.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من عدم صحه هذا التقسيم خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً.

و أما القسم الرابع-و هو النهى عن الوصف الملازم للعباده-فحاله حال النهى عن العباده بأحد العناوين السالفه.و الوجه فى ذلك هو أن النهى عن مثل هذا الوصف لا محاله يكون مساوقاً للنهى عن موصوفه باعتبار ان هذا الوصف متحد معه خارجاً و لا يكون له وجود بدون وجوده،و عليه فلا يعقل أن يكون أحدهما منهيّاً عنه و الآخر مأموراً به،لاستحاله كون شىء واحد مصداقاً لهما معاً و مثال ذلك الجهر و الخفت بالقراءه فان النهى عن الجهر بالقراءه مثلا لا محاله يكون نهياً حقيقه عن القراءه الجهرية أى عن هذه الحصبه الخاصه،ضروره انه لا وجود للجهر بدون القراءه،كما أنه لا

وجود للقراءة بدون الجهر أو الخفت في الخارج فلا يعقل أن يكون الجهر بالقراءة منهيًا عنه دون نفس القراءة، بداهة انها حصه خاصه من مطلق القراءة فالنهي عن الجهر بها نهى عن تلك الحصه لا- محاله. فالنتيجه: ان النهى عن الجهر أو الخفت يرجع إلى النهى عن العباده غايه الأمر ان القراءة لو كانت بنفسها عباده دخل ذلك فى النهى عن نفس العباده، وان كانت جزءاً لها دخل فى النهى عن جزئها، وان كانت شرطاً لها دخل فى النهى عن شرطها و على هذا الضوء فلا يكون هذا القسم نوعاً آخر فى مقابل الأقسام المتقدمه بل هو يرجع إلى أحد تلك الأقسام لا محاله كما هو واضح.

و أما القسم الخامس:- وهو النهى عن الوصف المفارق للموصوف- فهو خارج عن مسألتنا هذه و داخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى المتقدمه و ذلك لأن هذا الوصف إن كان متحداً مع موصوفه فى مورد الالتقاء و الاجتماع فلا- مناص من القول بالامتناع، و عندئذ يدخل فى كبرى مسألتنا هذه. و إن كان غير متحد معه وجوداً فيه و لم نقل بسرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز. و عندئذ لا يكون داخلاً فيها. فالنتيجه ان هذا القسم داخل فى المسأله المتقدمه لا فى مسألتنا هذه كما لا يخفى.

الثامنه: انه لا- أصل فى المسأله الأصوليه ليعول عليه عند الشك فى ثبوتها و السبب فى ذلك ما ذكرناه غير مره من أن الملازمه المزبور و ان لم تكن داخله تحت إحدى المقولات كالجواهر و الاعراض الا انها مع ذلك أمر واقعى أزلى أى ثابت من الأزل و ليست لها حاله سابقه فان كانت موجوده فهى من الأزل و ان كانت غير موجوده فكذلك فلا معنى لأن يشك فى بقائها لا وجوداً و لا عدماً بل الشك فيها دائماً انما هو فى أصل ثبوتها من الأزل و عدم ثبوتها كذلك و من المعلوم أنه لا أصل هنا

ليعتمد عليه في إثباتها من الأزل أو عدم إثباتها كذلك. و من هنا يظهر الحال فيما لو كان المبحوث عنه في هذه المسألة دلالة النهى على الفساد و عدم دلالة عليه حيث انه لا أصل على هذا الفرض أيضاً، ليعول عليه في إثبات هذه الدلالة أو نفيها هذا كله في المسألة الأصولية.

و أما في المسألة الفرعية فيجري الأصل فيها- هو أصالة الفساد- و انما الكلام في انه هل يقتضى الفساد في العبادات و المعاملات مطلقاً أو في المعاملات فحسب دون العبادات فيه قولان: فاختر شيخنا الأستاذ (قدس سره) القول الثانى. و قد أفاد في وجه ذلك: ان الأصل في جميع موارد الشك في صحة المعامله يقتضى الفساد، لأصالة عدم ترتب الأثر على المعامله الخارجيه المشكوك صحتها، و بقاء متعلقها على ما كان قبل تحققها من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشك لأجل شبهه حكميه أو موضوعيه. و أما العباده فان كان الشك في صحتها و فسادها لأجل شبهه موضوعيه فمقتضى قاعده الاشتغال فيها هو الحكم بفساد المأتى به و عدم سقوط أمرها. و أما إذا كان لأجل شبهه حكميه فالحكم بالصحة و الفساد عند الشك فيهما يبتنى على الخلاف في جريان أصالة البراءة أو الاشتغال في كبرى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. هذا حسب ما تقتضيه القاعده الأوليه. و أما بالنظر إلى القواعد الثانويه الحاكمه على على القواعد الأوليه فربما يحكم بصحة العباده أو المعامله عند الشك فيها بقاعده الفراغ أو التجاوز أو الصحة أو نحو ذلك.

و أما صاحب الكفايه (قده) ففي بعض نسخ كتابه و ان كان هذا التفصيل موجوداً الا انه ضرب الخطّ المحو عليه و اختار القول الأول- و هو الفساد مطلقاً- و قال: نعم كان الأصل في المسأله الفرعيه الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحة في المعامله و أما العباده فكذلك لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى.

و الصحيح هو ما اختاره صاحب الكفايه (قده) من النظرية في المسألة بيان ذلك: أما في العبادات فلان محل الكلام هنا ليس في مطلق الشك في صحة العبادة و فسادها سواء أ كانت متعلقه للنهي أم لم تكن و كانت الشبهه موضوعيه أم كانت حكميه، بل محل الكلام انما هو في خصوص عباده شك في صحتها و فسادها من ناحيه كونها متعلقه للنهي و محرمه فعلاً و أما ما لا تكون كذلك فليس من محل الكلام في شيء سواء كان الشك في صحتها و فسادها من ناحيه الشك في انطباق الأمور به عليها أو من الشك في أصل مشروعيتها أو في اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً مع عدم الشك في أصل مشروعيتها، فان كل ذلك خارج عن مفروض الكلام في المسألة، و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من الأصل في هذه الموارد و ان كان تاماً في الجملة إلا انه أجنبي عن محل الكلام فمحل الكلام في المسألة ما ذكرناه. و على هذا فلا محاله يكون مقتضى الأصل في العباده هو الفساد.

و السبب فيه واضح: و هو ان العباده إذا كانت محرمه و مبغوضه فعلاً- للمولى فطبيعه الحال هي توجب تقييد إطلاق دليلها بغيرها (الحصه المنهى عنها) بداهه ان المحرم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب و المبغوض مصداقاً للمحبوب، فاذن كيف يمكن الحكم بصحتها.

و ان شئت قلت: ان صحتها ترتكز على أحد أمرين: (الأول) ان تكون مصداقاً للطبيعه الأمور بها. (الثاني) ان تكون مشتمله على الملا-ك في هذا الحال، و لكن شيئاً من الأمرين غير موجود أما الأول فلما عرفت من استحاله كون العباده المنهى عنها مصداقاً للمأمور به. و أما الثاني:

فما ذكرناه غير مره من أنه لا- يمكن إحراز اشتماله على الملا-ك الا- بأحد طريقين: وجود الأمر به. و انطباق الطبيعه الأمور بها عليه، و أما إذا

افتراضنا انه لا أمر و لا انطباق فلا يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، و المفروض فيما نحن فيه هو انتفاء كلا الطرفين معا، و معه كيف يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، فان سقوط الأمر كما يمكن أن يكون لأجل وجود مانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضى له في هذا الحال فالنتيجه في نهايه الشوط هي: ان مقتضى الأصل في العباده هو الفساد مطلقاً.

و أما في المعاملات فان كان هناك عموم أو إطلاق و كان الشك في صحه المعامله المنهى عنها و فسادها من جهه الشبهه الحكيمه فلا مانع من التمسك به لإثبات صحتها، ضروره انه لا تنافى بين كون معامله محرمة و وقوعها صحيحه في الخارج إلا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، حيث انه فيما إذا لم يكن دليل اجتهادى من عموم أو إطلاق في البين يقتضى صحتها أو كان و لكن الشبهه كانت موضوعيه فلا يمكن التمسك بالعموم فيها، فعندئذ بطبيعته الحال المرجع هو الأصل العملى، و مقتضاه الفساد مثلاً لو شككنا في صحه نكاح الشغار أو فساده و لم يكن دليل من الخارج على صحته أو فساده لا عموماً و لا خصوصاً فالمرجع هو الأصل و هو يقتضى فساده و عدم حصول العلقه الزوجيه بين الرّجل و المرأه، و كذا الحال فيما إذا شككنا في صحه معامله و فسادها من ناحيه الشبهه الموضوعيه و قد تحصل من ذلك ان مقتضى الأصل في المعاملات أيضا هو الفساد مطلقاً فلا فرق بينها و بين العبادات من هذه الناحيه. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هي انه لا تنافى بين حرمة المعامله تكليفاً و صحتها وضعاً كما ستأتى الإشارة إلى ذلك بشكل موسع، و هذا بخلاف العباده، فان حرمتها لا تجتمع مع صحتها كما عرفت.

و بكلمه واضحه: ان النهى المتعلق بالمعامله إذا كان إرشادياً و مسوقاً لبيان مانعيه شىء عنها كالنهى عن بيع الغرر أو بيع ما ليس عندك و ما

شاكل ذلك فلا إشكال فى دلالتة على الفساد، و من هنا قلنا بخروج هذا القسم من النهى عن محل الكلام فى المسأله، و قد أشرنا إلى ذلك فى ضمن البحوث المتقدمه بشكل موسع، فالكلام هنا انما هو فى دلالة النهى النفسى المولوى على الفساد و عدم دلالتة عليه بمعنى ثبوت الملازمه بين حرمة معامله و فسادها و عدم ثبوتها، و قد اختلفت كلمات الأصحاب حول ذلك و نسب إلى أبى حنيفه و الشيبانى دلالة النهى على الصحه، و نسب إلى آخر دلالتة على الفساد، و فصل ثالث بين ما إذا تعلق النهى بالمسبب أو التسبب و ما إذا تعلق بالسبب فعلى الأول يدل على الصحه دون الثانى و اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفايه (قده) حيث قال: بعد ما نسب إلى أبى حنيفه و الشيبانى دلالة النهى على الصحه «و التحقيق انه فى المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب لا اعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر و لا- يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت معامله مؤثره صحيحه، و إليك توضيح ما أفاده و هو ان النهى إذا افترض تعلقه بالتسبب أى إيجاد الملكيه من سبب خاص دون آخر كالنهي عن بيع الكلب مثلاً فبطبيعته الحال يدل على صحه هذا السبب و نفوذه فى الشريعه و حصول الملكيه به، ضروره انه لو لم يكن هذا السبب نافذاً شرعاً و لم تحصل الملكيه به لكان النهى عن إيجادها به لغواً محضاً و كان نهياً عن غير مقدور لفرض انها لا تحصل بإنشائها به (السبب الخاص) مع قطع النظر عن النهى، فاذن لا محاله يكون النهى عنه نهياً عن أمر غير مقدور و هو مستحيل. و من هنا يظهر الحال فيما إذا تعلق النهى بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من كافر، فانه يدل على صحه هذه المعامله- و هى البيع- لوضوح انها لو لم تكن صحيحه و ممضاه شرعاً لم تكن سبباً لحصول الملكيه و بدون ذلك لا معنى للنهي عن الملكيه المسببه عن هذا السبب الخاص،



لفرض انه لا يقدر على إيجادها بإيجاد سببها، و معه لا محاله يكون النهى عنه نهياً عن غير مقدور و هو محال، لا اعتبار القدره فى متعلقه كالأمر.

و قد اختار شيخنا الأستاذ (قده) تفصيلاً ثانياً فى المقام: و هو ان النهى إذا تعلق بالمسبب دل على الفساد و إذا تعلق بالسبب لم يدل عليه هذه هى:

الأقوال فى المسأله. و الصحيح فى المقام أن يقال ان النهى عن المعامله لا يدل على فسادها و انه لا ملازمه بين حرمة معامله و بطلانها أصلاً بيان ذلك يحتاج إلى مقدمه و هى اننا قد ذكرنا غير مره ان الأحكام الشرعيه بشتى اشكالها و ألوانها: التكليفيه و الوضعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم منا فى أول بحث النواهي بصوره موسعه ان حقيقه النهى و واقعه الموضوعى هو اعتبار الشارع محروميه المكلف عن الفعل و بعده عنه، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل. كما ان حقيقه الأمر و واقعه الموضوعى هو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف، و إبرازه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك، و هذا هو واقع الأمر و النهى.

و اما الوجوب و الحرمة و البعث و الزجر و ما شاكل ذلك فليس شىء منها مدلولاً للأمر و النهى بل الجميع منتزع من إبراز ذلك، الأمر الاعتبارى فى الخارج و لا. واقع موضوعى لها ما عدا ذلك فان الأمر و النهى لا يدلان إلا على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج دون غيره و من ناحيه ثالثه ان لهذا الأمر الاعتبارى متعلق و موضوع، و متعلقه هو فعل المكلف كالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و ما شاكل ذلك، و موضوعه العقل و البلوغ و دخول الوقت و الاستطاعه و الدم و الخمر و الخنزير و غير ذلك من الجواهر و الاعراض.

أما الأول - و هو المتعلق - فلا. ينبغى الشك فى عدم دخله فى الحكم الشرعى أصلاً، و لا يؤثر فيه أبداً، لا فى مرحله التشريع و الاعتبار و لا

فى مرله الفعلية و الامتثال. اما عدم دخله فى مرله التشريع فواضح حيث انه فعل اختيارى للشارع فلا يتوقف على أى شىء ما عدا اختياره و أعمال قدرته. نعم نظراً إلى أن صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل فبطبيعته الحال يتوقف اعتباره و صدوره منه على وجود داع و مرجح له، و الداعى له انما هو المصالح و الحكم الكامنه فى نفس الأفعال و المتعلقات بناء على ما هو المشهور بين العدليه، أو فى نفس الاعتبار و التشريع بناء على ما ذهب إليه بعض العدليه و الأشاعره. و من الواضح أن دخل تلك المصالح فيه على نحو دخل الداعى فى المدعو لا على نحو دخل العله فى المعلول و إلا لزم خروج الحكم الشرعى عن كونه امراً اعتبارياً بقانون التناسب و السنخيه بينهما من ناحيه، و عن كونه فعلاً اختيارياً للشارع من ناحيه أخرى.

و أما عدم دخله فى مرله الفعلية فأيضاً واضح، و ذلك لأن فعلية الأحكام انما هى بفعلية موضوعاتها و تدور مدارها وجوداً و عدماً، و لا تتوقف على فعلية متعلقاتها، كيف فان فعليتها توجب سقوطها خارجاً.

و أما الثانى -و هو الموضوع- فأيضاً لا دخل له فى الحكم الشرعى أبداً، و ذلك لما عرفت من أنه فعل اختيارى للشارع فلا يتوقف على شىء ما عدا إرادته و اختياره. نعم جعله حيث كان غالباً على نحو القضايا الحقيقيه فبطبيعته الحال يكون مجعولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً، فإذا كان الأمر كذلك فلا- محاله تتوقف فعليته على فعلية موضوعه و الا- لزم الخلف أى ما فرض موضوع له ليس بموضوع، و لأجل ذلك يطلق عليه السبب تاره، و الشرط تاره أخرى فيقال: ان الاستطاعه شرط لوجوب الحج، و السفر بقدر المسافه شرط لوجوب القصر، و البلوغ شرط للتكليف و البيع سبب للملكيه و هكذا، مع انه عند التحليل لا شرطيه و لا سببيه فى البين أصلاً.

و بكلمه أخرى: ان الموجودات الخارجيه لا تؤثر فى الأحكام الشرعيه

و إلا لكانت تلك الأحكام من الأمور التكوينية بقانون التناسب و السنخيه المعبر في تأثير العله في المعلول من ناحيه، و لخرجت عن كونها أفعالاً- اختياريه من ناحيه أخرى، و على ضوء ذلك فبطبيعته الحال يكون إطلاق الشرط على موضوعاتها مبني على ضرب من المسامحه نظراً إلى انها حيث أخذت مفروضه الوجود في مقام الجعل و الاعتبار فيستحيل انفكاكها عنها في مرحله الفعلية فتكون من هذه الناحيه كالسبب و الشرط، مثلاً إذا جعل الشارع وجوب الحج للمستطيع على نحو القضييه الحقيقيه انتزع عنوان الشرطيه للاستطاعه باعتبار أن فعليه وجوبه تدور مدار فعليتها خارجاً و استحاله انفكاكها عنها.

و من هدى هذا البيان يظهر حال الأحكام الوضعيه أيضاً، تفصيل ذلك أن الأحكام الوضعيه على طائفتين: (إحداهما) منتزعه من الأحكام التكليفيه و ذلك كالجزئيه و الشرطيه و المانعيه و ما شاكل ذلك. (و ثانيتهما) مجعوله على نحو الاستقلال كالأحكام التكليفيه و ذلك كالملكيه و الزوجيه و الرقيه الولايه و ما شابه ذلك. أما الطائفه الأولى: فهي خارجة عن محل كلامنا في المسأله، لما عرفت من أن محل الكلام فيها انما هو في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود و الإيقاعات، و بعد ذلك نقول: انا قد حققنا في محله ان ما هو المشهور بين الأصحاب من أن صيغ العقود و الإيقاعات أسباب للمسببات خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً، كما انا ذكرنا أنه لا أصل لما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها.

و السبب في ذلك: ما بيناه في مبحث الإنشاء و الاخبار بشكل موسع ملخصه: أن ما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا واقع له أصلاً، و ذلك لأنهم ان أرادوا به

الإيجاد التكويني الخارجى فهو غير معقول، بداهه ان اللفظ لا يعقل أن يكون واقعاً فى سلسله علل وجوده. و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى فيرد عليه أنه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن، لوضوح أن اللفظ لا يكون سبباً لإيجاده الاعتبارى و لا آله له كيف فان الأمر الاعتبارى كما ذكرناه غير مره لا واقع موضوعى له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فى أفق النفس، و لا- يتوقف وجوده على أى شىء آخر غيره. نعم إبرازه فى الخارج يحتاج إلى مبرز، و المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، و قد يكون كتابه أو إشاره خارجه، و قد يكون فعلاً كذلك.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انا إذا حللنا واقع المعاملات تحليلًا- موضوعياً لم نجد فيها إلا- أمرين: (الأول) الاعتبار القائم بنفس المعبر بالمباشره (الثانى) إبرازه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك فالمعاملات أسام للمركب من هذين الأمرين أى الأمر الاعتبارى النفسانى، و إبرازه فى الخارج بمبرز ما مثلاً- عنوان البيع و الإجاره و الصلح و النكاح لا- يصدق على مجرد الأمر الاعتبارى النفسانى بدون إبرازه فى الخارج فلو اعتبر شخص فى أفق نفسه ملكيه داره ليزيد مثلاً من دون ان يبرزه فى الخارج لم يصدق عليه أنه باع داره أو وهب فرسه مثلاً كما انه لا يصدق تلك العناوين على مجرد الإبراز الخارجى من دون اعتبار نفسانى كما إذا كان فى مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر لا بقصد إبراز ما فى أفق النفس من الأمر الاعتبارى.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان المعاملات بشتى ألوانها مركبه من الأمر الاعتبارى النفسانى و إبرازه فى الخارج بمبرز ما و أسام لهما و كلاهما امر مباشرى و لا يعقل التسيب بالإضافه إلى ذاك الأمر الاعتبارى.

ص: ٣٤

و على ضوء هذه النتيجة: قد اتضح انه ليس فى باب المعاملات سبب و لا- مسبب و لا آله و لا ذبها ليقال أن النهى قد يتعلق بالسبب و قد يتعلق بالمسبب. هذا من جانب. و من جانب آخر ان المعاملات بعناوينها الخاصه كالبيع و الإجاره و النكاح و الصلح و ما شاكل ذلك قد أخذت مفروضه الوجود فى لسان أدله الإمضاء و الجعل كقوله تعالى «أحل الله البيع» و تجاره عن تراض» و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) (و الصلح جائز بين المسلمين) و نحو ذلك، كما انها مأخوذه كذلك فى موضوع إمضاء العقلاء و على هذا فبطبيعته الحال تتوقف فعليه الإمضاء الشرعى على فعليه هذه المعاملات و تحققها فى الخارج فمرجع قوله تعالى «أحل الله البيع» مثلاً إلى قولنا إذا وجد شىء فى الخارج و صدق عليه أنه بيع فهو ممضى شرعاً، و من هنا قلنا فيما تقدم ان الصحه فى المعاملات مجعوله شرعاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى ان نسبه صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات ليست نسبه الأسباب إلى المسببات، و لا- نسبه الآله إلى ذبها، بل نسبه المبرز بالكسر إلى المبرز بالفتح. كما ان نسبتها إلى الإمضاء الشرعى ليست نسبه الأسباب إلى المسببات، كيف فان المعاملات بهذه العناوين الخاصه مأخوذه فى موضوعه، و من المعلوم ان الموضوع ليس سبباً لحكمه و عله له. و من هنا يظهر ان نسبه هذه المعاملات كما تكون إلى الإمضاء الشرعى نسبه الموضوع إلى الحكم كذلك تكون نسبتها إلى الإمضاء العقلائى.

و على أساس هذا البيان يظهر انه لا فرق بين الأحكام الوضعيه و التكليفيه من هذه الناحيه أصلاً فكما أنه لا سببيه و لا مسببيه فى باب الأحكام التكليفيه حيث ان نسبتها إلى موضوعاتها كالأستطاعه و البلوغ و العقل و دخول الوقت و ما شاكل ذلك ليست نسبه المعلول إلى العله فلا تأثير و لا ارتباط

بينهما ذاتاً فكذلك الحال فى الأحكام الوضعيّه. و عليه فلم يظهر لنا لحد الآن وجه ما اصطلحوا عليه الفقهاء من التعبير عن موضوعات الأحكام التكليفيه بالشرائط و عن موضوعات الأحكام الوضعيّه بالأسباب، مع انها من واد واحد فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبدأ، و كيف كان فلا يقوم هذا الاصطلاح على واقع موضوعى، حيث قد عرفت انه ليس فى كلا البابين معاً إلا جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده فى الخارج من دون أى تأثير له فى ثبوت الحكم تكويناً. نعم لا بأس بالتعبير عن الموضوع بالشرط نظراً إلى رجوع القضيّه الحقيقيه إلى القضيّه الشرطيّه: مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له. و لكن هذا الشرط بمعنى آخر غير الشرط الذى هو من أجزاء العله التامه.

و قد تحصل من مجموع ما حققناه: ان الموجود فى مورد المعامله عدّه أمور: (الأول) الاعتبار النفسانيّ القائم بنفس المعترف بالمباشره.

(الثاني) إبرازه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك.

(الثالث) الإمضاء العقلائيّ و هو فعل اختيارى للعقلاء و خارج عن اختيار المتعاملين (الرابع) الإمضاء الشرعى و هو فعل اختيارى للشارع و خارج عن قدره المتعامل و اختياره، و قد تقدم أن موضوعه هو المعامله بعناوينها الخاصه كالبيع أو نحوه.

و بعد ذلك نقول: ان النهى المتعلق بالمعامله لا يخلو من أن يكون متعلقاً بالإمضاء الشرعى المعبر عنه فى لسان الفقهاء بالملكيه الشرعيه، أو متعلقاً بالإمضاء العقلائيّ، أو بالأمر الاعتبارى النفسانيّ، أو بالمبرز الخارجى أو بالمجموع المركب منهما فلا سادس فى البين.

أما الأول - و هو الإمضاء الشرعى فلا معنى للنهى عنه، بداهه انه فعل اختيارى للشارع و خارج عن قدره المتعامل و اختياره، و من الطبيعى

أنه لا- معنى لنهى الشارع عن فعل نفسه غايه الأمر إذا كانت فيه مفسده ملزمه لم يصدر منه، كما هو الحال فى مثل بيع الكلب و الخنزير و الخمر و البيع الربوى و ما شاكل ذلك، فان عدم إمضاء الشارع هذه المعاملات و عدم اعتباره الملكيه فيها من جهه وجود مفسده ملزمه فى تلك المعاملات فانها تكون مانعه منه، لا انها موجه للنهى عنه.

و توهم- ان هذه الدعوى لا- تلائم مع نهى الشارع عن هذه المعاملات من ناحيه و كون النهى عنها متوجهاً إلى المتعاملين من ناحيه أخرى- فاسد جداً، و ذلك لأن هذا النهى ليس نهياً تكليفاً ليقال أنه غير معقول، بل هو نهى إرشادى فيرشد إلى عدم إمضاء الشارع تلك المعاملات. و قد ذكرنا غير مره ان شأن النهى الإرشادى شأن الأخبار فكأن المولى أخبر عن فساد هذه المعاملات و عدم إمضاءها. نعم بعض هذه المعاملات- و هو المعامله الربويه- و إن كان محرماً تكليفاً أيضاً إلا أن الحرمة متعلقه بفعل المتعاملين لا بالإمضاء الشرعى و الملكيه الشرعيه. و قد عرفت ان المعاملات أسام للافعال الصادره عن آحاد الناس فلا مانع من تعلق الحرمة بها. فالنتيجه هي: أنه لا- معنى لتعلق النهى بالملكيه الشرعيه. و من هنا يظهر الحال فى الأمر الثانى- و هو الإمضاء العقلانى- فانه حيث كان خارجاً عن اختيار المتعاملين فلا معنى للنهى عنه و لا يعقل تعلق النهى فى باب المعاملات به.

و أما الثالث- و هو فرض تعلق النهى بالأمر الاعتبارى النفسانى فحسب- فهو و إن كان شيئاً معقولاً فى نفسه إلا أنه لا يستلزم فساد المعامله لأن النهى عنه لا يكون نهياً عن المعامله حتى يستلزم فسادها، لما عرفت من أن المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للمركب من ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى و إبرازه فى الخارج بمبرز ما فلا تصدق على الاعتبار النفسانى فحسب، و لا على المبرز الخارجى كذلك. و على هذا الضوء فما يتعلق به

النهي ليس بمعامله و ما هو معاملته ليس بمنهى عنه.

و ان شئت قلت: ان تعلق النهى بذلك الأمر الاعتبارى النفسانى مع قطع النظر عن إبرازه فى الخارج غير محتمل فى نفسه و على تقدير تعلقه به فهو لا يدل على صحة المعامله و لا على فسادها.

و أما الرابع -و هو فرض تعلق النهى بالمبرز بالكسر فحسب- فقد ظهر أنه لا يستلزم فساد المعامله أيضا حيث أن النهى عنه لا يكون نهياً عنها حتى يدل على فسادها، و مثال ذلك ما إذا افترضنا أن أحداً تكلم أثناء الصلاه بقوله بعث دارى أو زوجتى طالق أو ما شاكل ذلك، فان التكلم بهذا القول بما هو قول آدمى أثناء الصلاه و إن كان محرماً بناء على نظريه المشهور، بل ادعى الإجماع على ذلك، إلا أن هذه الحرمة لا تدل على فساد هذا العقد أو الإيقاع، لوضوح أن المحرم انما هو التكلم بهذه الصيغه بما هى كلام آدمى، لا بما هى بيع أو إجاره أو طلاق أو نحو ذلك، فاذن لا يكون نهى عن المعامله ليقال باستلزامه فسادها.

نتيجه ما ذكرناه لحد الآن هى أن النهى عن الأمر الأول و الثانى غير معقول فى نفسه. و أما النهى عن الأمر الثالث و الرابع و ان كان معقولا إلا أنه ليس نهياً عن المعامله بما هى معاملته ليقع البحث عن أنه هل يدل على فسادها أم لا.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن ما نسب إلى أبى حنيفه و الشيبانى و هو العدى اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) أيضا من أن النهى إذا تعلق بالمسبب أو التسبب يدل على الصحة خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أبداً أما (أولاً):

فلما عرفت فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع من أنه لا سببيه و لا مسببه فى باب المعاملات أصلاً كى يفرض تاره تعلق النهى بالسبب و أخرى بالمسبب و ثالثاً بالتسبب. و أما (ثانياً): فلما تقدم من أنهم فسروا المسبب فيها



بالملكية الشرعية، وقد عرفت أنه لا- معنى للنهي عنها ليقال أنه يدل على الصحة. و أما (ثالثاً): فعلى تقدير تسليم أنهم أرادوا بالمسبب فيها الاعتبار النفساني و لكن قد عرفت أن النهي عنه في إطاره الخاص لا يكون نهياً عن المعاملة ليقال أنه يدل على صحتها، و على الجملة فصحة المعاملة تابعه لإمضاء الشارع إياها و لا صلة لها بالنهي عن الأمر الاعتباري النفساني أصلاً، و أما الخامس- و هو فرض تعلق النهي بالمعاملة من العقود أو الإيقاعات و لو باعتبار جزئها الداخلي أو الخارجي- فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) أن الحق في المقام هو التفصيل بين تعلق النهي بالسبب على نحو يساوق معنى المصدر و تعلقه بالمسبب على نحو يساوق معنى اسم المصدر فالترم (قده) انه على الأول لا يدل على الفساد و على الثاني يدل عليه بيان ذلك:

أما وجه عدم دلالة الأول على الفساد فلان الإنشاء في المعاملة بما أنه فعل من أفعال المكلف فالنهي عنه انما يدل على مبغوضيته فحسب، و من الطبيعي ان مبغوضيته لا تستلزم فساد المعاملة و عدم ترتب أثر شرعي عليها، ضروره أنه لا منافاه بين حرمة إنشاء المعاملة تكليفاً و صحتها وضعاً، و أما وجه دلالة الثاني على الفساد فلما ذكره (قده) من ان صحة المعاملة ترتكز على ركائز ثلاث: (الأولى) أن يكون كل من المتعاملين مالكا للعين أو ما بحكمه كالوكيل أو الولي أو ما شاكل ذلك. (الثانية) ان لا يكون ممنوعاً عن التصرف بأحد أسباب المنع كالسفه أو الفلس أو الحجر لتكون له سلطنه فعليه على التصرف فيها. (الثالثة) أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاص و آله خاصه. و على ذلك فإذا فرض تعلق النهي بالمسبب و هو الملكية المنشأ بالصيغه أو غيرها كما هو الحال في النهي عن بيع المصحف و العبد المسلم من الكافر فلا محاله يكون النهي عنه معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل و رافعاً لسلطنته عليه و بذلك تختل الركيزه الثانيه

المعتبره فى صحه المعامله-و هى سلطنه المكلف عليها فى حكم الشارع و عدم كونه ممنوعاً عن التصرف فيها-و يترتب على هذا فساد المعامله لا محاله.

و على ضوء ذلك يظهر وجه تسالم الفقهاء على فساد الإجاره على الأعمال الواجبه على المكلف مجاناً، فان العمل بما أنه مملوك لله تعالى و خارج عن سلطان المكلف فلا يمكنه تملكه من غيره بإجاره أو نحوها و كذا وجه تسالمهم على بطلان بيع منذور الصدقه، فان نذره أو جب حجره عن التصرف بكل ما ينافى الوفاء بنذره فلا تنفذ تصرفاته المنافيه له، و كذا وجه تسالمهم على فساد معامله شىء إذا اشترط فى ضمنها عدم معاملته من شخص آخر كما إذا فرض أنه باع داره من زيد مثلاً و اشترط عليه عدم بيعها من عمرو فان وجوب الوفاء بهذا الشرط يجعل المشتري محجوراً من البيع فلو خالف و باع الدار من عمرو لم يكن نافذاً. و غير ذلك من الموارد.

و لكن من ضوء ما حققناه فى ضمن البحوث السالفه قد تبين نقداً ما أفاده (قده) ملخص ما ذكرناه هناك هو أنه لا سببيه و لا مسببيه فى باب المعاملات أصلاً لكى يفرض تعلق النهى مره بالسبب و أخرى بالمسبب كما انا ذكرنا هناك أن نسبه صيغ العقود إلى الملكيه الاعتباريه القائمه بنفس المعترف بالمباشره و ليست من قبيل نسبه السبب إلى المسبب، و لا المصدر إلى اسم المصدر و اما نسبتها إلى الملكيه الشرعيه أو العقلائيه فهى من قبيل نسبه الموضوع إلى الحكم لا السبب إلى المسبب كما عرفت و لا المصدر إلى اسم المصدر بداهه أن المصدر و اسم المصدر كما مر متحدان ذاتاً و وجوداً و مختلفان اعتباراً كالإيجاد و الوجود، و من المعلوم ان صيغ العقود أو الإيقاعات تباين الملكيه الإنشائيه وجوداً و ذاتاً فلا صلّه بينهما إلا صلّه الإبراز أى كونها مبرزه لها، كما انه لا صلّه بينها و بين الملكيه الشرعيه أو العقلائيه إلا صلّه الموضوع و الحكم.

و على ذلك فان أراد شيخنا الأستاذ (قده) من المسبب الملكيه

الشرعيه فقد تقدم مضافاً إلى انها ليست مسيبه عن شىء أن النهى عنها غير معقول و ان أراد به الملكيه الاعتباريه القائمه بنفس المعبر بالمباشره المبرزه فى الخارج بالصيغ المزبوره أو نحوها فقد عرفت أن النهى عنها لا- يوجب فساد المعامله و ان فرض تعلقه بها بوصف كونها مبرزه فى الخارج بمبرز ما كما هو مفروض الكلام هنا، ضروره أنه لا ملازمه بين حرمة معاملة تكليفاً و فساده و ضعاً فلا مانع من أن تكون المعامله محرمة شرعاً كما إذا أوقعها أثناء الصلاه مثلاً، فانها محرمة على المشهور، و مع ذلك يترتب عليها أثرها.

و من هنا لو أوقع شخص طلاق زوجته أثناء الصلاه لم يشك أحد فى صحته إذا كان واجداً لسائر شرائط الصحة، و كذا لو باع داره أثناءها مع أنه منهى عنه على المشهور و محرم.

و على الجملة فالنهي المولوى عن الأمر الاعتبارى بوصف كونه مبرزاً فى الخارج، و كذا النهى عن المبرز بالكسر بوصف كونه كذلك لا يدلان بوجه على فساد المعامله لعدم التنافى بين حرمتها و صحتها أصلاً و انما يدل النهى على فساد العباده من ناحيه التنافى بينهما و عدم إمكان الجمع كما عرفت.

و بكلمه أخرى أن النهى عن المسبب بالمعنى المتقدم فى باب المعاملات لا يوجب تقييد إطلاق دليل الإمضاء بغير الفرد المنهى عنه إذا كان له إطلاق يشمل نفسه، و ذلك لما عرفت من عدم التنافى بين حرمة تكليفاً و إمضاء الشارع إياه وضعاً حيث ان كلا منهما فى إطاره الخاصّ تابع لملاك كذلك و لا تنافى بين الملاكين أصلاً.

و السرفيه واضح و هو أنه إذا كان لدليل الإمضاء كقوله تعالى:

«أحل الله البيع» أو نحوه إطلاق أو عموم فالنهي تكليفاً عن معاملة فى مورد لا يوجب تقييد إطلاقه أو تخصيص عمومه بغيرها لعدم كونه مانعاً

عن شموله لها كيف حيث انه لا- تنافى بين كون معامله محكومته بالحرمة تكليفاً و كونها محكومته بالصحة وضعاً، و لذا صح تصريح المولى بذلك فإذا لم تكن منافاه بينهما فلا مانع من التمسك بإطلاقه أو عمومته لإثبات صحتها.

و من هنا يظهر أن مثل هذا النهى لا يوجب حجر المكلف و منعه عن إيجاده و عدم إمضاء الشارع إياه عند تحققه فان ما يوجب ذلك انما هو النهى الوضعى دون التكليفى.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن قياس المقام بموارد ثبوت الحجر الوضعى خاطئ جداً و أنه قياس مع الفارق، و ذلك لأن النهى عن المعامله فى تلك الموارد إرشاد إلى فسادها حيث ان المكلف ممنوع من التصرف فيها وضعاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ما رتبته(قده) من الفروع على ما ذكره من الضابط أيضاً قابل للنقد بيان ذلك:

أما الفرع الأول- و هو تسالم الفقهاء على بطلان الإجاره على الواجبات المجانيه-فانه و إن كان صحيحاً إلا أن البطلان غير مستند إلى ما أفاده(قده) من كون تلك الواجبات مملوكه له سبحانه و تعالى، بل هو مستند إلى نقطه أخرى، فلنا دعويان:(الأولى) ان بطلان الإجاره غير مستند إلى ما ذكره(الثانيه) أنه مستند إلى نقطه أخرى.

أما الدعوى الأولى: فلأن نحو ملكه تعالى لشيء يغير نحو الملك الاعتبارى فلا يوجب بطلان العقد عليه، فان معنى كون هذه الواجبات مملوكه له تعالى هو إضافتها إليه سبحانه، و من البديهي ان مجرد هذه الإضافه لا يقتضى بطلان الإجاره عليها و الا لزم بطلانها فى كل مورد يتصف متعلقها بالوجوب و لو كان الوجوب كفايئاً كما فى الصناعات الواجبه كذلك، و هذا مما لا نظن أن يلتزم به أحد حتى هو(قده).

فالتتيجه: ان مقتضى القاعده صحه الإجاره على الواجبات فالوجوب

بما هو لا يقتضى سلب المالىه عنها و لا يوجب خروجها عن قابليه التملك.

و أما الدعوى الثانيه:فلأن المانع من صحه الإجاره عليها انما هو إلزام الشارع بالإتيان بها مجاناً،و من الطبيعى أن هذا العنوان لا يجتمع مع عنوان الإجاره عليها.

و يكلمه أخرى قد عرفت أن مقتضى القاعده الأوليه جواز الإجاره على كل واجب الا- ما قامت القرينه من الخارج على لزوم الإتيان به مجاناً و بلا عوض.و على هذا فيما اننا علمنا من الخارج بوجوب الإتيان بتلك الواجبات مجاناً و من دون عوض فبطبيعه الحال لا تصح الإجاره عليها، فالنتيجه أن البطلان مستند إلى هذه النقطة دون ما أفاده(قده).

و أما الفرع الثانى-و هو بيع منذور الصدقه-فان النذر إذا لم يكن نذر النتيجه فلا- يكون بطلان بيع المنذور مما تسالم عليه الفقهاء،بل هو محل خلاف بينهم،فاذن كيف يجوز الاستشهاد به على بطلان المعامله فيما نحن فيه.و بقول آخر ان النذر المتعلق بشىء على قسمين:(أحدهما) نذر النتيجه(و ثانيهما)نذر الفعل أما الأول فعلى تقدير تسليم صحته فهو و إن كان يوجب بطلان البيع نظراً إلى ان المال المنذور قد انتقل من ملك الناذر إلى ملك المنذور له،و عليه فلا محاله يكون بيع الناذر إياه بيع لغير ملكه فيلحقه حكمه إلا أن هذا الفرض خارج عن مورد كلامه(قده)حيث ان كلامه ناظر إلى أن المانع عن صحه بيعه هو وجوب الوفاء به،لا صيروره المال المنذور ملكاً للمنذور له هذا.

و الصحيح ان وجوب الوفاء به غير مانع عنها،و السبب فى ذلك هو أن وجوب الوفاء بالنذر لا ينافى إمضاء البيع حيث أنه لا منافاه بين لزوم إبقاء المال على الناذر تكليفاً بمقتضى التزامه به و صحه البيع وضعاً على تقدير تحققه فى الخارج،غايه الأمر انه يترتب على البيع المزبور استحقاق

العقاب على المخالفه و لزوم الكفاره، و من الطبيعي ان شيئاً منهما لا يستلزم بطلان البيع بل إذا افترضنا ان المال المنذور قد انتقل إليه ثانياً بعد بيعه و في ظرف الوفاء بالنذر لم يلزم الحث أيضاً من هذه الناحيه أى من ناحيه بيعه إياه.

و على الجملة حيث انه كان وجوب الوفاء بالنذر وجوباً تكليفاً محضاً فبطبيعته الحال أنه لا يستلزم بطلان البيع أصلاً. فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن الناذر من جهه لزومه الوفاء بنذره يكون محجوراً عن التصرف فى المال المنذور خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له.

و من هنا يظهر حال الفرع الثالث- و هو ما إذا اشترط البائع على المشتري أن لا يبيع المال المشتري من غيره- فان غايه ما يترتب على هذا وجوب الوفاء به. و قد عرفت أنه لا ينافى صحه البيع و إمضائه على تقدير تحققه فى الخارج فلا بد فى الحكم بفساده من التماس دليل آخر و إلا لكان مقتضى الإطلاق صحته و ترتب الأثر عليه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى: أن النهى المتعلق بالمعامله إذا كان إرشاداً إلى مانعيه شىء عنها فلا إشكال فى دلالته على فسادها من دون فرق فى ذلك بين أن يكون النهى متعلقاً بنفس العقد أو الإيقاع كالنهي عن بيع الوقف و ما لا يملك و بيع المجهول و النكاح فى العده و الطلاق فى طهر المواقعه و ما شاكل ذلك و أن يكون متعلقاً بآثاره كقوله عليه السلام (ثمن العذره سحت، و ثمن الكلب سحت) و نحو ذلك، فهذه الطائفه من النواهي بكلا نوعها تدل على فساد المعامله جزماً و بلا خلاف و إشكال.

و من هنا قلنا بخروجها عن محل الكلام. و أما إذا كان النهى نهياً مولوياً و دالاً على حرمتها و مبغوضيتها فقد عرفت أنه لا يدل على فسادها بوجه سواء أ كان متعلقاً بأحد جزئى المعامله أو بكلا جزأيه ثم لا يخفى ان هذا القسم من

النهى فى باب المعاملات من العقود و الإيقاعات قليل جداً و الغالب فيه انما هو القسم الأول.

بقى الكلام حول الروايات الواردة فى عدم نفوذ نكاح العبد بدون اذن سيده.

قد يتوهم ان تلك الروايات تدل على عدم الملازمه بين حرمة معامله و فسادها ببيان ان مفادها هو ان عصيان السيد لا يستلزم بطلان نكاح العبد رأساً و انما يوجب ذلك أن تتوقف صحته على إجازته و اذنه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان عصيان السيد بما أنه يستلزم عصيانه تعالى فبطبيعته الحال تدل تلك الروايات من جهة هذه الملازمه على عدم استلزام عصيانه سبحانه و تعالى بطلان النكاح. و من ناحيه ثالثه ان ما دل على ان عصيانه تعالى مستلزم-لفساده و هو مفهوم قوله عليه السلام انه لم يعص الله و انما عصى سيده إلخ- فلا بد أن يراد به العصيان الوضعى بمعنى ان العبد لم يأت بالنكاح غير المشروع فى نفسه كالنكاح فى العده على ما مثل الإمام عليه السلام له بذلك لثلا يكون قابلاً للصحة، بل جاء بأمر مشروع فى نفسه و قابل للصحة بإجازة المولى. فالنتيجه على ضوء هذه النواحي ان هذه الروايات تدل على أن النهى التكليفى لا يدل على فساد معامله بوجه و اما النهى الوضعى فانه يدل على فسادها جزماً.

تفصيل الكلام حول هذه المسأله فنقول: ان الأقوال فيها ثلاثه:

(الأول) ان صحه نكاح العبد تتوقف على إجازة السيد فإذا أجاز جاز (الثانى) انه فاسد مطلقاً أى سواء أجاز سيده أم لا و إليه ذهب كثير من العامه. (الثالث) التفصيل بين ما إذا أوقع العبد العقد لنفسه و ما إذا أوقع فضوله و من قبل غيره فانه على الأول فاسد مطلقاً دون الثانى هذه هى الأقوال فى المسأله.

أما القول الأول: فإنه في غايه الصحه و المتانته و لا مناص عن الالتزام به، و ذلك لأنه مضافاً إلى أن صحته بالإجازة على طبق القاعده قد دلت عليها روايات الباب بالصراحه، و سيأتى توضيح ذلك فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

و أما القول الثانى: فهو واضح البطلان فإنه مضافاً إلى أن الالتزام به بلا موجب خلاف صريح الروايات المشار إليها.

و أما القول الثالث فقد اختاره شيخنا العلامة الأنصارى (قده) و نسبه إلى الشيخ التستري (ره)، و نسبه شيخنا الأستاذ (قده) إلى المحقق القمى (قده) و كيف كان فقد ذكر فى وجهه ان العقد الصادر منه لنفسه لا- يمكن تصحيحه بإجازة المولى المتأخره، لفرض أنه من حين صدوره يقع فاسداً. و من الطبيعى ان الشىء لا- ينقلب عما هو عليه، فاذن كيف يعقل انقلابه من الفساد إلى الصحه بالإجازة المتأخره، و هذا بخلاف العقد الصادر منه لغيره فإنه و إن كان فضولياً حيث أنه بدون اذن سيده الا ان السيد إذا أجازة جاز نظراً إلى استناده إلى من له العقد من هذا الحين أى من حين الإجازة فتشمله الإطلاقات و العمومات. و السر فى ذلك هو ان هذا العقد لم يقع من الأول فاسداً، بل فساده كان مراعى بعدم إجازة المولى، نظير بقيه العقود الفضوليه، فإذا أجاز صح.

و بتعبير آخر: ان النكاح الصادر من العبد لنفسه بدون اذن مولاه كالنكاح الصادر من الصبى أو المجنون أو السفيه لنفسه بدون اذن وليه فكما انه غير قابل للتصحيح بإجازته نظراً إلى أنه فاسد من حين صدوره فكذلك نكاح العبد و هذا بخلاف ما إذا كان لغيره فان من له العقد بما انه غيره فصحته تتوقف على استناده إليه و المفروض ان الإجازة المتأخره مصححه له هذا.



و لناخذ بالمناقشه على هذا التفصيل ملخصها أمران:

الأول: أنه لا فرق بين هذه الموارد و سائر موارد الفضولى، فان صحته بالإجازة على القاعده فى جميع الموارد بلا فرق بين مورد دون مورد بل لا- يبعد أن يكون الحكم بالصحة فى هذه الموارد أولى من غيرها، و ذلك لأن الاستناد هنا إلى مالك العقد موجود و لا قصور فيه إلا من ناحيه ان صحته و ترتب الأثر عليه شرعاً تتوقف على إجازة السيد أو الولي و على الجملة فلا فرق فى صحة عقد الفضولى بالإجازة المتأخره بين أن يكون عدم صحته من ناحيه عدم استناده إلى المالك أو من هو فى حكمه أو من ناحيه عدم إجازة من يكون لإجازته دخل فى صحته، ففى جميع هذه الموارد يكون حكم الشارع بفساد العقد معلقاً على عدم الإجازة، فإذا أجاز من له الإجازة جاز و صح. و من الطبيعى أن هذا ليس من انقلاب الشئ عما وقع عليه فان الحكم بالفساد انما هو من جهه عدم تحقق شرط الصحة و هو الإجازة فإذا تحقق حكم بها لا محاله و هذا ليس من الانقلاب فى شئ على ان إشكال لزوم الانقلاب لو تم لا يختص بمورد دون مورد بل يعم تمام موارد العقد الفضولى كما هو ظاهر.

الثانى: لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان مقتضى القاعده عدم صحة العقد الفضولى و الصحة تحتاج فى كل مورد إلى دليل خاص إلا أن روايات الباب تكفينا دليلاً على الصحة فى المقام فان هذه الروايات و ان وردت فى خصوص نكاح العبد بغير اذن سيده إلا أنه يستفاد منها الكبرى الكليه و هى ان المعاملات إذا كانت فى أنفسها ممضاه شرعاً لم يضر عصيان السيد بصحتها أصلاً سواء أ كانت نكاحاً أم كانت غيره. ضروره أنه لا خصوصيه النكاح فى ذلك هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنه لا خصوصيه لعصيان السيد بما هو سيد إلا من جهه أن صحة المعامله تتوقف على إجازته و اذنه فإذا

أجاز جازت. و على ذلك فكل من كانت إجازته دخيله في صحه معامله فعصيانه لا يضر بها فإذا أجاز معامله جازت.

و على الجمله فهذه الروايات فى مقام بيان الفرق بين المعاملات الممضاه شرعاً فى أنفسها و المعاملات غير ممضاه كذلك، كالنكاح فى العده و نحوه و تدل على أن الطائفة الأولى إذا وقعت فى الخارج فضوله و بدون إجازة من له الإجازة صحت بإجازته المتأخره دون الثانيه، مثلاً لو باع شخص مال غيره فضوله أو تزوج بامرأه كذلك فعندئذ ان أجازة المالك صح العقد.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان المراد من العصيان فى تلك الروايات هو العصيان الوضعى لا العصيان التكليفى كما سيأتى بيانه بشكل موسع.

فاذن تلك الروايات أجنبية عن محل الكلام فى المسأله بالكليه فانها كما لا تدل على أن النهى عن معامله يدل على الصحه كذلك لا تدل على أن النهى عنها يدل على الفساد.

و لكن شيخنا الأستاذ (قده) قد استدل بهذه الروايات على دلالة النهى على الفساد ببيان ان المراد من عصيان الله تعالى فيها المستلزم للفساد بمقتضى مفهومها هو العصيان التكليفى. و أما ما ذكر من تحقق عصيانه سبحانه و تعالى فى المقام نظراً إلى أن عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى فانه و ان كان صحيحاً إلا ان المنفى فى روايات الباب ليس مطلق عصيانه و لو كان مع الواسطه، بل خصوص عصيانه المتحقق بمخالفة نهيه الراجع إلى حقه تعالى على عبيده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض، فيكون المتحصل من الروايات هو أن عصيان العبد بنكاحه لسيدته من دون اذنه لو كان ناشئاً من مخالفه نهى متعلق بذلك النكاح من حيث هو فى نفسه لما فيه من المفسده المقتضيه لذلك لا و جب ذلك فساده لا محاله كالنهى عن النكاح فى العده أو عن النكاح الخامس، و هكذا، و ذلك لأن متعلق هذا النهى مبغوض للشارع حدوثاً و بقاءً، لفرض استمرار مفسدته

المقتضيه للنهي عنه، وهذا بخلاف عصيان العبد الناشئ من مخالفه النهى عن التمرد على سيده فانه بطبيعه الحال يدور مدار تمرده عليه حدوثاً و بقاء، فإذا افترضنا أن سيده رضى بما عصاه ارتفع النهى عنه بقاء، و عليه فلا يبقى موجب لفساده أصلاً و لا مانع من الحكم بصحته.

فالتتيجه ان المستفاد من الروايات هو: أن الفساد يدور مدار النهى الإلهى حدوثاً و بقاء، غايه الأمر أنه إذا كان ناشئاً من تفويت حق الغير فهو انما يوجب فساد المعامله فيما إذا كان النهى باقياً ببقاء ملاكه و موضوعه و أما إذا ارتفع حق الغير بارتفاع موضوعه بإجازه من له الحق تلك المعامله ارتفع النهى عنها أيضاً.

و قد تحصل من ذلك ان هذه الروايات تدل على أن النهى عن المعامله ذاتاً يوجب فسادها و ان صحتها لا تجتمع مع عصيانه تعالى. نعم إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حق من له الحق توقفت صحه المعامله على إجازته كما عرفت.

و من ضوء هذا البيان يظهر حال التعليل الوارد فيها و هو قوله عليه السلام (انه لم يعص الله و انما عصى سيده فإذا أجاز جاز) فان المراد من انه لم يعص الله يعنى أنه لم يأت بما هو منهى عنه بالذات و مبغوض له تعالى من ناحيه اشتماله على مفسده ملزمه و انما أتى بما هو مبغوض لسيده فحسب من جهه تفويت حقه فلا- يكون مبغوضاً له تعالى إلا بالتبع. و من هنا يرتفع ذلك برضا سيده بما فعله و عصاه فيه.

أو فقل: ان نكاح العبد بما أنه ليس من أحد المحرمات الإلهيه فى الشريعه المقدسه، بل هو أمر سائغ فى نفسه و مشروع كذلك و انما هو منهى عنه من ناحيه إيقاعه خارجاً بدون اذن سيده، و عليه فبطبيعه الحال يرتفع النهى عنه بإذن سيده و إجازته، و مع الارتفاع لا موجب للفساد أصلاً.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)و هو:انه لا يمكن أن يراد من العصيان فى الروايات العصيان التكليفى،بل المراد منه العصيان  
الوضعى فى كلا الموردین و السبب فى ذلك هو ان النكاح المزبور بما أنه مشروع فى نفسه فى الشریعه المقدسه لا يكون مانع  
من صحته و نفوذه بمقتضى العمومات الا عدم رضا السيد به و عدم إجازته له فإذا ارتفع المانع بحصول الإجازة جاز النكاح هذا  
من ناحیه.و من ناحیه أخرى قد تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه ان حقیقه المعاملات عبارته عن الاعتبارات النفسائیه المبرزه  
فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو كتابه أو نحو ذلك،و من الطبیعی ان إبراز ذلك الأمر الاعتباری النفسائى فى الخارج  
بمبرز ما ليس من التصرفات الخارجیه ليقال انه حيث كان بدون اذن السيد فهو محكوم بالحرمة بداهه أنه لا یحتمل إناطه جواز  
تکلم العبد بإذن سيده.و من هنا لو عقد العبد لغيره لم یحتج نفوذه إلى اذن سيده جزماً فلو كان مجرد صدور العقد منه بدون  
اذنه معصیه له فبطبیعه الحال كان نفوذه یحتاج إلى اذنه بمقتضى روايات الباب مع ان الأمر ليس كذلك.

و على الجملة فلا نحتمل أن يكون تکلم العبد بصیغه النكاح بدون اذن سيده محرماً شرعاً،كما انا لا نحتمل ان اعتباره الزوجیه  
فى أفق النفس بدون اذنه من أحد المحرمات فى الشریعه و من هنا تكون النسبه بین توقف نفوذ العقد على إجازة السيد و بین  
صدور العقد من العبد عموماً من وجه،فانه قد یصدر العقد من العبد و مع ذلك لا یتوقف نفوذه على إجازة سيده كما إذا أوقعه  
لغيره،و قد یصدر العقد من غيره و لكن مع ذلك یتوقف نفوذه على إجازته كما إذا أوقعه للعبد مع أنه لا عصیان هنا من أحد و  
قد یجتمع الأمران كما إذا أوقع العبد العقد لنفسه.

فالتیجه فى نهايه المطاف هی:انه لا مناص من القول بأن المراد

من العصيان فى الروايات العصيان الوضعى و على هذا الضوء فحاصل معنى الروايات هو ان النكاح لو كان غير مشروع فى نفسه كما إذا كان العقد فى العده أو ما شاكل ذلك لكان باطلا و غير قابل للصحه أصلا، و أما إذا كان مشروعاً فى نفسه، غايه الأمر يتوقف نفوذه خارجاً و ترتب الأثر عليه على رضا السيد به فهو بطبيعه الحال يدور فساده مدار عدم رضاه به حدوثاً و بقاءً فإذا رضى صح و نفذ.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النقطه و هى: ان هذه الروايات كما لا تدل على أن النهى عن المعاملات يقتضى الفساد كذلك لا تدل على أنه يقتضى الصحه فهى ساكنه عن ذلك بالكلية. فالصحيح هو ما حققناه من عدم الملازمه بين حرمة المعامله شرعاً و فسادها. و مما يؤكد ذلك اننا إذا افترضنا حرمة المعامله بعنوان ثانوى كما إذا أوقع العقد قاصداً به وقوع الضرر على غيره أو نحو ذلك لم يحكم بفساده جزماً مع انه محرم شرعاً.

نتائج البحوث السالفه عده نقاط:

الأولى: ان الجبهه البحوث عنها فى مسألتنا هذه تغاير الجبهه المبحوث عنها فى مسأله اجتماع الأمر و النهى المتقدمه حيث انها فى تلك المسأله فى الحقيقه عن إثبات الصغرى لمسألتنا هذه.

الثانيه: ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه العقليه أما كونها أصوليه فلتوفر ركائز المسأله الأصوليه فيها، و أما كونها عقليه فلان الحاكم بها هو العقل و لا صلها لها باللفظ.

الثالثه: ان القضايا العقليه على شكلين: المستقله و غير المستقله، و تقدم ما هو ملاك الاستقلال و عدمه.

الرابعه: ان محل النزاع فى المسأله انما هو فى النواهى المولويه المتعلقه بالعبادات و المعاملات. و اما النواهى الإرشاديه فهى خارجه عن

محل النزاع حيث لا نزاع بين الأصحاب في دلالتها على الفساد.

الخامسة: لا شبهه في أن النهى التحريمى المتعلق بالعباده داخل في محل النزاع، وكذا النهى التنزيهى المتعلق بها إذا كان ناشئاً عن حرازه و منقصه في ذاتها. نعم إذا كان ناشئاً عن حرازه و منقصه في تطبيقها على حصه خاصه منها فهو خارج عن محل الكلام. و أما النهى الغيرى فهو أيضا خارج عنه و لا يوجب الفساد.

السادسه: ان المراد من العباده في محل الكلام هو العباده الشأنيه لا- الفعلية، لاستحاله اجتماعها مع النهى الفعلى. و المراد من المعاملات كل أمر اعتبارى قصدى بحيث يتوقف ترتب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد إنشائه و اعتباره، فما لا يتوقف ترتب الأثر عليه على ذلك فهو خارج عن محل الكلام.

السابعه: ان الصحه و الفساد أمران منتزعان في العبادات و مجعولان شرعاً في المعاملات و على كلا التقديرين فهما صفتان عارضتان على الموجود المركب في الخارج باعتبار ما يترتب عليه من الأثر و عدمه فالماهي لا تتصف بهما كالبيسط.

الثامنه: ان النهى تاره يتعلق بذات العباده، و أخرى بجزئها، و ثالثه بشرطها، و رابعه بوصفها الملازم لها، و خامسه بوصفها المفارق. أما الأول فلا- شبهه في استلزامه الفساد من دون فرق بين كونه ذاتياً أو تشريعياً، لاستحاله التقرب بما هو مبغوض للمولى. و أما الثانى فالصحيح انه لا- يدل على فساد العباده. نعم لو اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العباده من جهه كونها فاقده للجزء. و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن النهى عنه يدل على فساد العباده فقد تقدم نقده بشكل موسع.

و أما الثالث فحاله حال النهى عن الجزء من ناحيه عدم انطباق الطبيعه

المأمور بها على الحصة المنهى عنها على تفصيل قد سبق. و أما الرابع فهو يرجع إلى أحد هذه الأقسام و ليس قسماً آخر في قبالتها. و أما الخامس فهو خارج عن مسألتنا هذه و داخل في مسأله اجتماع الأمر و النهى نعم على القول بالامتناع يدخل مورد الاجتماع في أحد الأقسام المزبوره.

التاسعه: إنه لا- أصل في المسأله الأصوليه ليعتمد عليه عند الشك و عدم قيام الدليل عليها إثباتاً أو نفياً. نعم الأصل في المسأله الفرعيه موجود، و مقتضاه الفساد مطلقاً في العبادات و المعاملات.

العاشره: نسب إلى أبي حنيفه و الشيباني دلالة النهى عن المعامله على صحتها و اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) و قد تقدم نقده بصوره موسعه و الصحيح هو أن النهى عنها لا يدل على صحتها و لا على فسادها يعنى لا ملازمه بين حرمتها و فسادها.

الحاديه عشره: أن نسبه صيغ العقود إلى الملكيه المنشأه ليست نسبه السبب إلى المسبب، و لا نسبه الآله إلى ذبيها بل نسبتها إليها نسبه المبرز إلى المبرز فالملكيه من الأفعال القائمه بالمتعاقدين بالمباشره لا بالتسبيب و أما نسبه الصيغ إلى الملكيه الشرعيه أو العقلانيه نسبه الموضوع إلى الحكم لا غيرها، و عليه فلا معنى لفرض تعلق النهى بالسبب تاره و بالمسبب أخرى.

الثانيه عشره: أن حقيقه الأحكام الشرعيه بأجمعها من التكليفيه و الوضعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعي لها الا اعتبار من بيده الاعتبار فلا دخل للفظ أو لغيره من الأمور الخارجيه بها أصلاً.

الثالثه عشره: أن شيخنا الأستاذ (قده) قد فصل بين تعلق النهى بالسبب و تعلقه بالمسبب و التزم بأنه على الأول لا يدل على الفساد و على الثاني يدل عليه. و قد تقدم نقده بشكل مفصل فلاحظ.

الرابعه عشره: أن الروايات الوارده في نكاح العبد بدون اذن سيده

لا تدل على فساد النكاح و لا على صحته و أنها أجنبيه عن ذلك، و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من أنها تدل على الفساد بتقريب أن المراد من العصيان فيها هو العصيان التكليفي لا الوضعي قد سبق نقده و قلنا ان المراد منه العصيان الوضعي و لا يمكن أن يكون المراد منه العصيان التكليفي.

## مباحث المفاهيم

### اشاره

قد يطلق المفهوم و يراد منه كل معنى يفهم من اللفظ فحسب سواء أ كان من المفاهيم الإفراديه أو التركيبيه، و قد يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء سواء أ كان ذلك الشيء لفظاً أم كان غيره كالإشاره أو الكتابه أو نحو ذلك و غير خفي أن هذين الإطلاقيين خارجان عن محل الكلام حيث أنه في المفهوم المقابل للمنطوق دون ما فهم من الشيء مطلقاً.

و على ذلك فلا بد لنا من بيان المراد من هذين اللفظين أي المنطوق و المفهوم فنقول: اما المنطوق فانه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقه أو بالقرينه العامه أو الخاصه و ذلك كقولنا(رأيت أسداً)فانه يدل على كون المرئي هو الحيوان المفترس بالمطابقه و كقوله تعالى«و أنزلنا من السماء ماء طهوراً»حيث أنه يدل على طهوريه الماء بالمطابقه و على طهوريه جميع أفراده بالإطلاق و القرينه العامه، كما أن قولنا رأيت أسداً يرمى يدل على كون المرئي هو الرجل الشجاع بالقرينه الخاصه و هكذا.

و على الجمله فما دل عليه اللفظ وضعاً أو إطلاقاً أو من ناحيه القرينه العامه أو الخاصه فهو منطوق نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم. و أما المفهوم فانه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلاله الالتزاميه نظراً إلى علاقته اللزوميه اليينه بالمعنى الأخص أو الأعم بينه و بين المنطوق



فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات و على المفهوم ثانياً وبالعرض، و هذه الدلالة مستنده إلى خصوصيه موجوده فى القضيه التى قد دلت عليها بالمطابقه أو بالإطلاق و القرينه العامه،مثلا دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم-و هو الانتفاء عند الانتفاء مثلا-تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط عله منحصره للحكم وضعاً أو إطلاقاً على ما يأتى.

و بكلمه أخرى:أن انفهام المعنى من اللفظ لا يخلو من أن يكون أولاً وبالذات أى لا يحتاج إلى شىء ما عدى الوضع أو القرينه العامه أو الخاصه أو يكون ثانياً و بالتبع أى يحتاج انفهامه زائداً على ما عرفت إلى خصوصيه أخرى،و تلك الخصوصيه تستتبع ذلك،فان القضيه الشرطيه كقولنا(ان جاء ك زيد فأكرمه)مثلا بناء على دلالتها على المفهوم تدل على الثبوت عند الثبوت أولاً و بالذات و على الانتفاء عند الانتفاء ثانياً و بالتبع بمعنى أن انفهامه منها تابع لانفهام المعنى الأول و منشأ هذه التبعيه هو دلالتها على الخصوصيه المزبوره-و هى كون الشرط عله منحصره للحكم-و من الطبيعى أن لازم ذلك هو كون انفهام المفهوم تابعاً لانفهام المنطوق فى مقام الإثبات و الدلاله فالنتيجه فى نهايه الشوط هى أن المفهوم فى محل الكلام عباره عما كان انفهامه لازماً لانفهام المنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم فلا يحتاج إلى شىء آخر زائداً على ذلك.و من ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمه و حرمة الضد و ما شاكلهما عن محل الكلام،فان الملازمه على القول بها و إن كانت ثابتة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته،و وجوب شىء و حرمة ضده، و نحو ذلك إلا أنها ليست على نحو اللزوم البين،ضروره أن النفس لا- تنتقل من مجرد تصور وجوب الشىء و مقدمته إلى وجوبها ما لم تتصور مقدمه أخرى و هى حكم العقل بالملازمه بينهما.فالنتيجه أن الملازمه فى تلك الموارد لا تكون على شكل اللزوم البين.

و دعوى- أن تبعيه انفعال معنى لانفعال معنى آخر لا- تعقل أن تكون جزافاً فبطبيعته الحال تكون مستنده إلى ملاك واقعى و هو وجود الملازمه بين المعنيين فلا فرق بين تبعيه انفعال المفهوم لانفعال المنطوق فى المقام و بين التبعيه فى تلك الموارد فكما أن تبعيه انفعال وجوب المقدمه لانفعال وجوب ذيه مستنده إلى مقدمه خارجيه- و هى إدراك العقل ثبوت الملازمه بينهما- فكذلك تبعيه انفعال المفهوم فى القضيه الشرطيه لانفعال المنطوق مستنده إلى مقدمه خارجيه- و هى كون الشرط فى القضيه عله منحصره للحكم- فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. و عليه فلا- يكون تعريف المفهوم مطرداً حيث تدخل فيه الموارد المذكوره- خاطئه جداً و ذلك لأن التبعيه فى المقام تمتاز عن التبعيه فى تلك الموارد فى نقطه واحده و هى أن التبعيه هنا و ان كانت تستند إلى كون الشرط عله منحصره للحكم الا أنه ليس من المقدمات الخارجيه فانه مدلول للجمله الشرطيه وضعاً أو إطلاقاً فلا نحتاج فى انفعال المفهوم منها إلى مقدمه خارجيه، و هذا بخلاف التبعيه هناك، فانها تحتاج إلى مقدمه خارجيه و هى حكم العقل المزبور زائداً على مدلول الجمله كصيغه الأمر أو ما شاكلها.

و على الجمله فالنقطه الرئيسيه للفرق بينهما هى أن التبعيه فى المقام مستنده إلى الحيشه التى يكون الدال عليها هو اللفظ، و التبعيه هناك مستنده إلى الحيشه التى يكون الحاكم بها هو العقل دون اللفظ، و لأجل ذلك تكون الملازمه هنا بين الانفعالين بينه حيث لا- تحتاج إلى مقدمه خارجيه، و هناك غير بينه لاحتياجها إليها، كما أنه ظهر بذلك خروج مثل دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره و ما شاكل ذلك عن محل الكلام، فان اللزوم فى مواردنا من اللزوم غير البين فيحتاج الانتقال إلى اللازم فيها إلى مقدمه خارجيه، مثلاً دلالة الآيتين الكريمتين على كون أقل الحمل سته أشهر كما أنها ليست

من الدلالة المطابقية كذلك ليست من الدلالة الالتزامية التي يعتبر فيها كون اللزوم بيناً، والمفروض أن الملازمه فيها غير بينه بل هي من الدلالة الاقتضائية فتحتاج إلى ضم مقدمه أخرى و بدونها فلا دلاله.

فالتتيجه: أن اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بين.

و من هنا يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ(قده) من الخلط بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم غير البين حيث أنه(قده)مثل للأول بتلك الدلالات مع أنك عرفت أن اللزوم فيها غير بين لاحتياجها إلى ضم مقدمه خارجيه، فهذا هو نقطه الامتياز بين اللزوم البين و اللزوم غير البين و أما نقطه الامتياز بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم البين بالمعنى الأخص فهي أمر آخر و هو أنه يكفى في اللزوم البين بالمعنى الأخص نفس تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه، و هذا بخلاف اللزوم البين بالمعنى الأعم فانه لا يكفى فيه ذلك، بل لا بد فيه من تصور اللازم و الملزوم و النسبه بينهما في الانتقال إليه.

نعم هما يشتركان في نقطه أخرى و هي عدم الحاجه إلى ضم مقدمه خارجيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي: أن في كل مورد لم يحتج لزوم انفهام شىء لانفهام شىء آخر إلى ضم مقدمه أخرى فهو من اللزوم البين سواء أ كان بالمعنى الأعم أو الأخص و في كل مورد احتاج لزوم انفهام شىء لانفهام شىء آخر إلى ضمها فاللزوم لا يكون بيناً أصلاً.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من أن هذه الدلالات من اللازم البين بالمعنى الأعم في غير محله.

ثم أن لزوم المفهوم للمنطوق هل هو من اللزوم البين بالمعنى الأخص أو من اللزوم البين بالمعنى الأعم الظاهر هو الأول. و السبب في ذلك هو أن اللازم إذا كان بيناً بالمعنى الأعم قد يغفل المتكلم عن إرادته كما أن المخاطب قد يغفل عنه نظراً إلى أن الذهن لا ينتقل إليه من مجرد تصور

ملزومه و لحاظه فى أفق النفس بل لا بد من تصور و تصور اللازم و النسبه بينهما، و من الطبيعى أن اللازم بهذا المعنى لا ينطبق على المفهوم، لوضوح أن معنى كون القضييه الشرطيه أو ما شاكلها ذات مفهوم هو أنها تدل على كون الشرط أو نحوه عله منحصره للحكم و من الطبيعى أن مجرد تصورهما يوجب الانتقال إلى لازمها و هو الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجه إلى تصور أى شىء آخر، و هذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص.

لحد الآن قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى أن لزوم المفهوم للمنطوق من اللزوم البين بالمعنى الأخص.

الثانيه: أن مسأله المفاهيم هل هى من المسائل الأصوليه العقليه أو اللفظيه فيه وجهان بل قولان قد يقال كما قيل: أنها من المباحث اللفظيه بدعوى أن الدال عليها اللفظ، غايه الأمر أن دلالتة المنطوق بالمطابقه و على المفهوم بالالتزام. و من هنا تفترق مسأله المفاهيم عن مسأله الضد و مقدمه الواجب و اجتماع الأمر و النهى و ما شاكل ذلك حيث أنها من المباحث اللفظيه دون تلك المسائل فأنها من المباحث العقليه، و لا صلح لها بعالم اللفظ أبداً.

و لكن يمكن أن يقال أنها من المسائل العقليه أيضاً و الوجه فى ذلك هو أن الحثيه التى تقتضى المفهوم و تستلزمه و هى العليه المنحصره و ان كانت مدلولاً للفظ وضعاً أو إطلاقاً حيث أن الدال عليها هو الجمله الشرطيه أو نحوها الا أن هذه الحثيه نفسها ليست بمفهوم على الفرض، فان المفهوم ما هو لازم لها و هو الانتفاء عند انتفائها، و من المعلوم أن الحاكم بذلك أى بانتفاء المعلول عند انتفاء علتة التامه انما هو العقل و لا صلح له باللفظ.

و بكلمه أخرى أن للمفاهيم حثيتين واقعتين فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه العقليه و من الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه اللفظيه و ذلك لأنه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول

عند انتفاء العله هو العقل فحسب فهي من المسائل الأصوليه العقليه و بالنظر إلى كون الكاشف عن العله المنحصره هو الكاشف عن لازمها أيضا فهي من المسائل الأ-صوليه اللفظيه لفرض أن الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت،فاذن يكون المفهوم مدلولاً للفظ التزاماً و كيف كان فلا يترتب أى أثر على البحث عنها من هذه الناحيه و انما الأثر مترتب على كونها أصوليه سواء أ كانت عقليه أم كانت لفظيه و المفروض أنها من المسائل الأ-صوليه لتوفر ركائزها فيها-و هي وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى أصوليه إليها-فلا أثر للبحث عن أن الحاكم فيها هل هو العقل أو غيره أصلا.

الثالثه أن كلامنا هنا ليس فى حجيه المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام انما هو فى أصل وجوده و تحققه خارجاً بمعنى أن الجملة الشرطيه أو ما شاكلها هل هى ظاهره فى المفهوم أم لا- كما هى ظاهره فى المنطوق و الوجه فيه أن البحث فى جميع مباحث الألفاظ انما هو عن ثبوت الصغرى -و هى إثبات الظهور لها-بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى-و هى حجيه الظواهر فى الجملة-.

و بعد ذلك نقول:ان الكلام يقع فى عده موارد الأول فى مفهوم الشرط اختلف الأصحاب فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم و عدم دلالتها عليه و ليعلم أن دلالتها على المفهوم ترتكز على ركائز.

الأولى: أن يرجع القيد فى القضييه إلى مفاد الهيئه دون ماده بأن يكون مفادها تعليق مضمون جمله على مضمون جمله أخرى.

الثانيه: أن تكون ملازمه بين الجزاء و الشرط.

الثالثه أن تكون القضييه ظاهره فى أن ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العله لا- من باب ترتب العله على المعلول و لا من باب ترتب

أحد المعلولين لعله ثالثه على المعلول الآخر.

الرابعه: أن تكون ظاهره في كون الشرط عله منحصره للحكم فيها فمتى توفرت هذه الركائز في القضييه تمت دلالتها على المفهوم وإلا فلا، و على هذا فلا بد لنا من درس كل واحده منها:

أما الركيزه الأولى: فهى فى غايه الصحه و المتانهِ و السبب فى ذلك هو ما ذكرناه فى بحث الواجب المشروط من أن القضايا الشرطيه ظاهره عرفاً فى تعليق مفاد الجمله -و هى الجزاء- على مفاد الجمله الأخرى -و هى الشرط- مثلاً قولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود يدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس، كما أن قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شىء يدل على تعليق عدم الانفعال على بلوغ الماء قدر كرو هكذا، و كيف كان فلا شبهه فى ظهور القضييه الشرطيه فى ذلك.

نعم لو بنينا على رجوع القيد إلى ماده كما اختاره شيخنا الأنصارى (قده) فحال القضييه الشرطيه عندئذ حال القضييه الوصفيه فى الدلاله على المفهوم و عدمها، لما سيأتى من أن المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح فى مقابل سائر المتعلقات بل المراد منه مطلق القيد سواء أ كان وصفاً أم كان غيره من القيود. و من هنا لو عبر عن مفهوم الوصف بمفهوم القيد لكان أولى.

و على الجمله فعلى هذه النظرية يدخل مفهوم الشرط فى مفهوم الوصف و يكون من أحد أفرادهِ و مصاديقهِ. فالنتيجه أن القول بمفهوم الشرط فى قبال مفهوم الوصف يقوم على أساس رجوع القيد فى القضييه إلى مفاد الهيئه دون ماده.

و أما الركيزه الثانيه: و هى دلالة القضييه الشرطيه على كون العلاقه بين الجزاء و الشرط علاقه لزوميه فانها أيضاً تامه و ذلك لأن استعمالها

فى موارد الاتفاق و عدم العلاقه فى آيه لغه كان لو لم يكن غلطاً فلا شبهه فى أنه نادر جداً لوضوح أنه لا يصح تعليق كل شىء على كل شىء من دون علاقته و ارتباط بينهما، و كيف كان فلا شك فى أن الاستعمال فى تلك الموارد لو صح فانه يحتاج إلى رعايه علاقته و أعمال عنايه و بدونهما فالقضييه ظاهره فى وجود علاقته اللزوميه بينهما.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن تقسيم المناطقه القضيه الشرطيه إلى لزوميه و اتفاقيه لا يقوم على أساس صحيح فان ما مثلوا للثانيه بقولهم إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق أو ما شاكل ذلك لم يكن بحسب الواقع و الحقيقه قضيه شرطيه، بل صورتها صورته القضيه الشرطيه، و كيف كان فلا شبهه فى ثبوت هذه الركيزه و أنها أساس للقضييه الشرطيه.

و أما الركيزه الثالثه: و هى دلالة القضيه الشرطيه على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله فهى خاطئه جداً و ذلك لأنها و إن دلت على ترتب الجزاء على الشرط و التالى على المقدم كما هو مقتضى كلمه الفاء إلا أنها لا تدل على ان هذا الترتب من ترتب المعلول على العله التامه بحيث يكون استعمالها فى غيره مجازاً بل هى تدل على مطلق الترتب سواء أ كان من قبيل ترتب المعلول على العله التامه كترتب وجوب الحج على الاستطاعه و ترتب وجوب إكرام زيد مثلاً- على مجيئه و ترتب عدم انفعال الماء على بلوغه كراً و ما شاكل ذلك أو كان من قبيل ترتب العله على المعلول كما هو الحال فى البرهان الآنى كترتب طلوع الشمس على وجود النهار و ترتب تغير العالم على حدوثه و الأول كقولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه و الثانى كقولنا إن كان العالم حادثاً فهو متغير و نحو ذلك أو كان من قبيل ترتب أحد معلولين لعله ثالثه على معلول آخر كقوله إن كان النهار موجوداً فالعالم مضىء و غير ذلك و السبب فيه هو

أن القضية الشرطية في جميع هذه الموارد تستعمل في معنى واحد و ليس استعمالها في موارد ترتب العله على المعلول أو ترتب أحد المعلولين على على الآخر مجازاً لنحتاج إلى لحاظ وجود قرينه في البين و أعمال عنايه، بل انه كاستعمالها في موارد ترتب المعلول على العله التامه على نحو الحقيقه، ضروره أنه لا- فرق بين قولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود و بين قولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه، فكما أن الأول على نحو الحقيقه، فكذلك الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

نعم يفترق الأول عن الثاني في نقطه أخرى و هي أن الترتب في الأول مطابق للواقع الموضوعي دون الثاني، فان الترتب فيه بمجرد افتراض من العقل من دون واقع موضوعي له.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن القضية الشرطية موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط من دون الدلاله على أنه من ترتب المعلول على العله التامه فضلاً عن كونها منحصره فالموضوع له هو الجامع بين جميع أنواع الترتب. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن القضية الشرطية لا تدل على المفهوم في موارد البرهان الآتي لوضوح أن غايه ما تقتضيه القضية في تلك الموارد هو أن تحقق المقدم يستلزم تحقق التالي و يكشف عنه فيكون وسطاً للإثبات و العلم دون الثبوت و الوجود و لا تدل على امتناع وجود التالي من دون وجود المقدم، بداهه أن وجود المعلول و إن كان يكشف عن وجود العله إلا أن عدمه لا يكشف عن عدمها لإمكان أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع لا إلى عدمها، مثلاً وجود الممكن في الخارج كاشف عن وجود الواجب بالذات نظراً إلى استحاله وجوده في نفسه و لكن عدمه لا- يكشف عن عدمه و لا- عن عدم وجود ممكن آخر لجواز أن يكون عدمه مستنداً إلى ما يخصه من المانع.



نعم عدم المعلول يكشف عن عدم علته التامه، كما أن وجوده يكشف عن وجودها، و عدم أحد المعلولين لعله ثالثه يكشف عن عدم الآخر.

كما يكشف عن عدم علته التامه. و على هذا الضوء فالقضايا الشرطيه فى موارد البراهين الآنيه انما تدل على الثبوت عند الثبوت و لا تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء المقدم، لاحتمال أن يكون انتفاء المقدم مستنداً إلى وجود المانع لا إلى انتفاء الجزاء و الوجه فى ذلك هو أنه لا فرق بين استعمال القضايا الشرطيه فى موارد العله الناقصه و استعمالها فى موارد العله التامه، فكما أنه على نحو الحقيقه فى الثانيه فكذلك فى الأولى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

فالتتيجه فى نهايه المطاف:هى انه لا ظهور للقضايا الشرطيه فى ترتب المعلول على العله لا بالوضع و لا بالإطلاق.

هذا و لكن لشيخنا الأستاذ(قده)فى المقام كلام و هو انه بعد ما اعترف من ان استعمالها فى موارد غير ترتب المعلول على العله ليس مجازاً قال ان ظاهر القضييه الشرطيه ذلك أى ترتب المعلول على العله و ذلك لأن ظاهر جعل شىء مقدماً و جعل شىء آخر تالياً هو ترتب التالى على المقدم فان كان هذا الترتب موافقاً للواقع و نفس الأمر بأن يكون المقدم عله للتالى فهو و الا لزم عدم مطابقه ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلم فى مقام البيان على ما هو الأصل فى المخاطبات العرفيه، و عليه فمن ظهور الجمله الشرطيه فى ترتب التالى على المقدم يستكشف كون المقدم عله للتالى و ان و إن لم يكن ذلك مأخوذاً فى نفس الموضوع له.

و هذا الّمدى أفاده(قده)و إن كان غير بعيد فى نفسه نظراً إلى أن المتكلم إذا كان فى مقام بيان تفرع الجزاء على الشرط و ترتبه عليه بحسب مقام الثبوت و الواقع لدلت القضييه على ذلك فى مقام الإثبات أيضا للتبعيه

نظير ما إذا قلنا جاء زيد ثم عمرو، فإنه يدل على تأخر مجيء عمرو عن مجيئى زيد بحسب الواقع و نفس الأمر و الا لم يصح استعماله فيه.

و أما إذا لم يكن المتكلم فى مقام بيان ذلك بل كان فى مقام الأخبار أو الإنشاء فلا يتم ما أفاده (قده). و ذلك لأن القضية الشرطيه عندئذ لا- تدل إلا- على أن أخبار المتكلم عن وجود الجزاء متفرع على فرض وجود الشرط أو إنشاء الحكم و اعتباره متفرع على فرض وجوده و تحققه و أما أن وجود الجزاء واقعاً مترتب على وجود الشرط فلا- دلالة للقضية على ذلك أصلاً، ضروره أنه لا مانع من أن يكون الاخبار عن وجود العله متفرعاً على فرض وجود المعلول فى الخارج و الاخبار عن وجود أحد المتلازمين متفرعاً على فرض وجود الملازم الآخر فيه و السر فيه هو أنه لا يعتبر فى ذلك الا فرض المتكلم شيئاً مفروض الوجود فى الخارج ثم أخبر عن وجود شىء آخر متفرعاً على وجوده و معلقاً عليه كقولنا (ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعه) حيث أن المتكلم فرض وجود النهار فى الخارج ثم أخبر عن طلوع الشمس على تقدير وجوده أو فرض وجود شىء فيه ثم إنشاء الحكم على هذا التقدير كقولنا (ان جاءك زيد فأكرمه) حيث أنه جعل وجوب الإكرام على تقدير تحقق مجيئه فى الخارج و هكذا.

و على الجملة فيما أن القضية الشرطيه لم توضع للدلالة على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله فبطبيعته الحال تستند دلالتها على ذلك فى مورد إلى قرينه حال أو مقال و الا فلا دلالة لها على ذلك أصلاً.

و أما الركيزه الرابعه: و هى دلالة القضية على كون الشرط عله منحصره للجزاء فهى واضحه الفساد، لما عرفت من أنها لا تدل على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله فضلاً عن دلالتها على أن هذا الترتب من الترتب على العله المنحصره.

فالتتيجه لحد الآن: هى أنه لا دلالة للقضية الشرطيه على المفهوم

أصلاً و إنما تدل على الثبوت عند الثبوت فحسب. قد يقال كما قيل أن القضية الشرطية و إن لم تدل على المفهوم وضعاً إلا أنها تدل عليه إطلاقاً بيان ذلك هو أن المتكلم فيها إذا كان في مقام بيان و لم ينصب قرينه على الخلاف فمقتضى إطلاقها هو أن الشرط عله منحصره للجزاء و ان ترتبه عليه من الترتب على العله المنحصره، ضروره أنه لو كانت هناك عله أخرى سابقه عليه وجوداً لكان الجزاء مستنداً إليها لا- محاله، كما أنه لو كانت هناك عله أخرى في عرضها لكان مستنداً إليهما معاً، و بما أن المتكلم استند وجود الجزاء إلى وجود الشرط فمقتضى إطلاق هذا الاستناد هو أنه ليس له عله أخرى سابقه أو مقارنه، و نستكشف من هذا الإطلاق الإطلاق في مقام الثبوت و الواقع و ان العله منحصره فيه فليس له عله أخرى غيره.

و لكن هذا القول خاطئ جداً و لا- واقع موضوعي له، و السبب في ذلك هو أن غايه ما تدل القضية الشرطية عليه هو ثبوت الملازمه بين التالي و المقدم فحسب و أما ترتب التالي على المقدم، فانه ليس مدلولاً لها و إنما هو قضيه تفريعه عليه في ظاهر القضيه و تعليقه و من هنا قلنا أن القضيه مع هذا التفريع لا تدل إلا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط.

و أما الترتب الخاصّ و هو ترتب المعلول على العله فلا- يستفاد منها إلا- بقرينه خاصه فضلاً عن كون هذا الترتب من ترتب المعلول على العله المنحصره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي: أن القضية الشرطية لا تدل على المفهوم لا بالوضع و لا بالإطلاق. و من هنا أخذ شيخنا الأستاذ قدس سره طريقاً ثالثاً لإثبات المفهوم لها، و هو التمسك بإطلاق الشرط بيان ذلك: أن القضية الشرطية على نوعين: (أحدهما ما يكون الشرط فيه في حد ذاته مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً و تكويناً. (و ثانيهما) ما لا يكون

الشرط فيه كذلك، بل يكون توقف الجزاء عليه بجعل جاعل ولا يكون عقلياً و تكوينياً.

أما النوع الأول فيما أن ترتب الجزاء على الشرط في القضييه قهرى و تكوينى فبطبيعته الحال لا يكون لمثل هذه القضييه الشرطيه مفهوم، لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع فيكون حالها حال اللقب فلا يكون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، وهذا كقولنا: إن رزقت ولداً فاختنه، وإن جاء الأمير فخذ ركابه، وما شاكل ذلك، فإن القضييه الشرطيه فى أمثال هذه الموارد تكون مسوقه لبيان تحقق الحكم عند تحقق موضوعه فيكون حال الشرط المذكور فيها حال اللقب فلا تدل على المفهوم أصلاً، بداهه أن التعليق فى أمثال هذه القضايا لو دل على المفهوم لدل كل قضييه عليه و لو كانت حمليه، و ذلك لما ذكرناه فى بحث الواجب المشروط من أن كل قضييه حمليه تنحل إلى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، مع أن دلالتها عليه ممنوعه جزماً.

و أما النوع الثانى و هو ما لا يتوقف الجزاء فيه على الشرط عقلاً و تكويناً فقد ذكر (قده) أنه يدل على المفهوم و أفاد فى وجه ذلك: أن الحكم الثابت فى الجزاء لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى وجود الشرط المذكور فى القضييه الشرطيه أو يكون مقيداً به و لا ثالث لهما و بما أنه رتب فى ظاهر القضييه الشرطيه على وجود الشرط فبطبيعته الحال يمتنع الإطلاق و يكون مقيداً بوجود الشرط لا- محاله، و على هذا فإن كان المتكلم فى مقام البيان و قد أتى بقيد واحد و لم يقيده بشىء آخر سواء أ كان التقييد بذكر عدل له فى الكلام أم كان بمثل العطف بالواو، لتكون نتيجه تركب قيد الحكم من أمرين كما فى مثل قولنا: إن جاءك زيد و أكرمك فأكرمه استكشف من ذلك انحصار القيد بخصوص ما ذكر فى القضييه الشرطيه.

و على الجملة: فالقضية الشرطية و إن كانت بحسب الوضع لا تدل على تقييد الجزاء بوجود الشرط المذكور فيها فحسب، و ذلك لما عرفت من صحه استعمالها فى موارد القضية المسوقه لبيان الحكم عند تحقق موضوعه الا أن ظاهرها فيما إذا كان التعليق على ما لا يتوقف عليه متعلق الحكم فى الجزاء عقلا هو ذلك، فإذا كان المتكلم فى مقام البيان فكما أن إطلاق الشرط و عدم تقييده بشىء بمثل العطف بالواو مثلاً يدل على عدم كون الشرط مركباً من المذكور فى القضية و غيره، فكذلك إطلاق الشرط و عدم تقييده بشىء بمثل العطف بأو يدل على انحصار الشرط بما هو مذكور فى القضية و ليس له شرط آخر و الا لكان عليه ذكره. و هذا نظير استفادة الوجوب التعيينى من إطلاق الصيغه فكما أن قضيه إطلاقها عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت بذلك كون الوجوب تعيينياً فكذلك قضيه إطلاق الشرط فى المقام، فانها انحصار قيد الحكم به و أنه لا يدل له فى سببيه الحكم و ترتيبه عليه.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن ما أورده المحقق صاحب الكفايه (قده) على هذا التقريب خاطئ جداً و حاصل ما أورده هو أن قياس المقام بالوجوب التعيينى قياس مع الفارق، و ذلك لأن الوجوب التعيينى سنخ خاص من الوجوب مغاير للوجوب التخيرى فهما متباينان سنخاً. و على هذا فلا بد للمولى إذا كان فى مقام البيان من التنبيه على أحدهما بخصوصه و الإشارة إليه خاصه. و بما أن بيان الوجوب التخيرى يحتاج إلى ذكر خصوصيه فى الكلام أعنى بها العدل كما فى مثل قولنا أعتق رقبه مؤمنه أو صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً فإذا لم يذكر كان مقتضى الإطلاق كون الوجوب تعيينياً و أنه غير متعلق الا- بما هو مذكور فى الكلام، و هذا بخلاف المقام، فان ترتب المعلول على علته المنحصره ليس مغايراً فى السنخ

ترتبه على غير المنحصره، بل هو في كليهما على نحو واحد، فاذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العله بما هو مذکور في القضيّه.

وجه الظهور هو أن الإطلاق المتمسك به في المقام ليس هو إطلاق الجزاء و إثبات أن ترتبه على الشرط انما هو على نحو ترتب المعلول على علته المنحصره ليرد عليه ما ذكر، بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضيّه، وذلك لما عرفت من أن ترتب الجزاء على الشرط و ان لم يكن مدلولاً للقضيّه الشرطيه وضعاً الا أنه يستفاد منها بحسب المتفاهم العرفي سياقاً، وذلك يستلزم تقييد الجزاء بوجود الشرط في غير القضايا الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الحكم بتحقيق موضوعه كما تقدم، و بما أن التقييد بشيء واحد يغير التقييد بأحد الشئين على البدل سنخاً يلزم على المولى بيان الخصوصيه إذا كان في مقام البيان، و حيث أنه لم يبين العدل مع أنه يحتاج إلى البيان تعين كون الشرط واحداً و ان القيد منحصر به و لتأخذ بالمناقشه على ما أفاده (قده).

أما أولاً: فلان ما ذكره (قده) من الملاك لدلاله القضيّه الشرطيه على المفهوم لو تم فلا يختص الملاك بها، بل يعم غيرها أيضا كالقضايا الوصفيه و نحوها و السبب في ذلك هو أن التمسك بالإطلاق المزبور لا يثبت مفهوم الشرط في مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو انما يثبت بعنوان مفهوم القيد ببيان أن الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا: أكرم العالم العادل مثلا فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الكلام و لم يذكر المتكلم عدلاً له كالمثال المزبور أو ذكر عدلاً له كقولنا: أكرم العالم العادل أو الهاشمي فالقضيّه على الأول تدل على أن الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد و هو العداله، و على الثاني تدل على أنه مقيد بأحد القيدين: و هما العداله و الهاشميه و بما أن التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام

كالعطف بأو أو نحوه كان مقتضى إطلاق القيد و عدم ذكر عدل له انحصاره به أى بما هو مذكور فى القضية و الا لكان على المولى البيان، و من الطبيعى أنه لا فرق فى ذلك بين كون القضية شرطيه أو وصفيه أو ما شاكلها، و السرفى هذا هو أن ملاك دلالة القضية على المفهوم انما هو إطلاق القيد المذكور فيها، و من الواضح جداً أنه لا يفرق فى ذلك بين كونه معنوناً بعنوان الشرط أو الوصف أو نحو ذلك.

و بكلمه أخرى أن الحكم المذكور فى القضية قد يكون مقيداً بقيود عديده المذكوره فيها، و قد يكون مقيداً بأحد قيدين أو قيود على سبيل البدل، و قد يكون مقيداً بقيد واحد، فما ذكره (قده) من البيان لإثبات المفهوم للقضية الشرطيه إنما هو لازم تقييده بقيد واحد، حيث أن مقتضى إطلاقه هو انحصاره به، و هذا الملاك لا يختص بها، بل يعم غيرها من القضايا أيضاً.

فالنتيجه: أن ما أفاده (قده) لو تم فهو لا يثبت مفهوم الشرط فى مقابل مفهوم القيد.

و أما ثانياً: فلان مقتضى إطلاق القيد فى الكلام و عدم ذكر عدل له و ان كان وحدته تعييناً فى مقابل تعدده أو كونه واحداً لا بعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به، بل غايه ما يدل عليه هو أن الحكم فى القضية غير ثابت لطبيعى المقيد على الإطلاق و انما هو ثابت لحصه خاصه منه، و لكنه لا يدل على أنه ينتفى بانتفاء تلك الحصه، فانه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه و عدم ذكر عدل له فان لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعى على الإطلاق و لا يدل على انتفائه عن حصه أخرى غير هذه الحصه و على الجملة فملاك دلالة القضية على المفهوم انما هو انحصار الحكم بالقيد المذكور فيها و أنه علتة المنحصره لا إطلاقه حيث أن لازمه ما ذكرناه

لا المفهوم بالمعنى الذى هو محل الكلام-و هو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً-.

فالتيجة أن ما أفاده(قده)من البيان لا يكون ملاك دلاله القضية الشرطيه على المفهوم.

و أما ثالثاً:فلما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)هنا و حاصله:

هو أن المتكلم للقضية الشرطيه ليس فى مقام البيان من هذه الناحيه أى من ناحيه انحصار الشرط بما هو مذكور فيها،بل الظاهر أنه فى مقام بيان مؤثره الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره فى حد ذاته عن التأثير و ليس هو فى مقام بيان مؤثرته الفعلية و انحصارها بما هو مذكور فى القضية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثر الفعلى فيه.

نعم لو كانت القضية فى مقام البيان من هذه الناحيه لدلت على المفهوم لا محاله الا أن هذه النكته التى توجب دلالتها على المفهوم لا- تختص بها،بل تعم القضية الوصفية أيضاً حيث أنها لو كانت فى مقام البيان من هذه الناحيه أى من ناحيه انحصار القيد المؤثر بما هو مذكور فيها و عدم وجود غيره لدلت بطبيعته الحال على المفهوم.و قد تقدم منا أن هذا المفهوم ليس من مفهوم الشرط الذى هو محل الكلام فى مقابل مفهوم القيد،بل هو بعينه.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى أن كون المتكلم فيها فى مقام البيان حتى من هذه الناحيه نادر جداً فلا يمكن أن يكون هذا هو مراد القائلين بالمفهوم فيها حيث أنه رغم كونه نادراً و غير مناسب أن يكون مراداً لهم فيحتاج إثباته إلى قرينه خاصه،و من المعلوم أن مثله خارج عن مورد كلامهم و إن لم يكن نادراً،فان كلامهم فى دلاله القضية الشرطيه على المفهوم وضعاً أو إطلاقاً.و أما دلالتها عليه بواسطة القرينه الخاصه فلا نزاع فيها أبداً.



و بكلمه أخرى: أن المتكلم فى القضيـه الشرطيـه إنما هو فى مقام بيان ترتب مفاد الجزاء على الشرط و ليس فى مقام بيان انحصار العله و المؤثر بما هو مذكور فيها بملاحظه عدم ذكر عدل له فى الكلام. و من هنا قلنا أن القضيـه الشرطيـه لا تدل إلا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط فلا تدل على أنه على نحو ترتب المعلول على علته فضلاً عن الترتب على علته المنحصره.

و على ضوء ذلك فالناحيه التى يكون المتكلم فيها فى مقام البيان فالتمسك بالإطلاق فيها لا يجرى لإثبات كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصره. و الناحيه التى يجرى التمسك بالإطلاق فيها فالمتكلم لا يكون فى مقام البيان من هذه الناحيه. و قد تحصل من ذلك أن ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الطريقه لإثبات المفهوم للقضيـه الشرطيـه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هى ان ما ذكره من الوجوه لإثبات دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم وضعاً أو إطلاقاً لا- يتم شيئاً منها، و من هنا قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده) عدم دلالتها على المفهوم الا فيما قامت قرينه على ذلك، و لكن أين هذه من دلالتها عليه وضعاً أو إطلاقاً.

فالصحيح فى المقام ان يقال: ان دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا فى بابى الاخبار و الإنشاء، و لا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظريه المشهور فى البابين، فلنا دعويان:

الأولى: عدم دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم على وجهه نظريه المشهور فى هذين البابين لا بالوضع و لا بالإطلاق.

الثانيه: دلالتها عليه على وجهه نظريتنا فيهما.

اما الدعوى الأولى: فقد ذكرنا محله ان المعروف و المشهور بين الأصحاب هو ان الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه، و الجملة الإنشائية موضوعه للدلالة على إيجاد المعنى فى الخارج.

و على ضوء ذلك فلا يمكن إثبات المفهوم للقضية الشرطية لا من ناحيه الوضع و لا من ناحيه الإطلاق لما تقدم من ان غايه ما تدل القضية عليه هو ترتب الجزاء على الشرط و تفرعه عليه سواء أ كانت القضية فى مقام الأخبار أم كانت فى مقام الإنشاء، و اما كون الجزاء معلولا للشرط فقد عرفت عدم دلاله القضية عليه و لو بالإطلاق فضلا عن الوضع، و على تقدير التنزيل عن ذلك و تسليم دلالتها عليه الا انها لا تدل على كون هذا الترتب على نحو ترتب المعلول على علته المنحصره كما تقدم ذلك فى ضمن البحوث السابقه بشكل موسع.

اما الدعوى الثانيه: فقد ذكرنا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه، و ذلك لأمرين:

الأول: أنها لا تدل على ثبوت النسبه فى الواقع أو عدم ثبوتها فيه و لو دلاله ظنيه مع قطع النظر عن حال المخبر من حيث وثاقته و ما شاكل ذلك و قطع النظر عن القرائن الخارجيه، مع أن من الطبيعى أن دلالة اللفظ لا- تنفك عن مدلوله الوضعى بقانون الوضع، و عليه فما فائدته.

و على الجملة فإذا افترضنا أن الجملة الخبرية لا- تدل على تحقق النسبه فى الواقع و لا- تكشف عنها و لو كشفاً ظنياً فما معنى كونها موضوعه بإزائها فبطبيعته الحال يكون وضع الجملة لها لغواً محضاً فلا يصدر من الواضع الحكيم.

الثانى: أن الوضع على ضوء نظريتنا عبارته عن التعهد و الالتزام النفساني المبرز بمبرز ما فى الخارج و توضيحه كما حققناه فى محله أن كل متكلم من أهل أى لغة كان تعهد و التزم فى نفسه أنه متى ما أراد تفهيم معنى خاص يبرزه بلفظ مخصوص و عليه فاللفظ بطبيعته الحال يدل بمقتضى قانون الوضع على أن المتكلم به أراد تفهيم معنى خاص.

ثم أن من الطبيعى أن التعهد و الالتزام لا- يتعلقان إلا بالفعل الاختيارى ضروره أنه لا معنى لتعهد الشخص بالإضافة إلى الأمر الخارج عن اختياره فالتعهد إنما يتعلق بالفعل فى إطاره الخاص و هو الفعل الاختيارى. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى أن ثبوت النسبه فى الواقع أو عدم ثبوتها فيه فى القضايا أمر خارج عن الاختيار يعنى عن اختيار المتكلم بها بل هو تابع لثبوت عللها و أسبابها فى الواقع، و عليه فلا- يمكن تعلق التعهد و الالتزام به. و من ناحيه ثالثه أن ما هو بيد المتكلم و اختياره فى تلك القضايا إنما هو إبراز قصد الحكايه فيها و الاخبار عن الثبوت أو النفى فى الواقع و هو قابل لأن يتعلق به التعهد و الالتزام.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي: هى تعين تعلق التعهد و الالتزام بإبراز قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا.

و من هذا البيان قد ظهر أمران:(الأول) أنه بناء على ضوء نظريتنا فى باب الوضع لا يمكن وضع الجمله الخبريه للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه(الثانى) تعين وضعها للدلاله على إبراز قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا و نتيجه هذا أن الجمله الخبريه بمقتضى تعهد الواضع بأنه متى ما قصد الحكايه عن ثبوت شىء فى الواقع أو نفيه عنه أن يتكلم بها تدل على أن الداعى إلى إيجادها و تحققها فى الخارج ذلك، و عليه فبطبيعته الحال تكون الجمله بنفسها مصممه

ثم أن هذه الدلاله لا تنفك عن الجمله أبداً حتى فيما إذا لم يكن المتكلم فى مقام التفهيم و الإفاده فى الواقع ما لم ينصب قرينه على الخلاف فى مقام الإثبات، غايه الأمر أن تكلمه حيثذ يكون على خلاف مقتضى تعهده و التزامه على ما تقدم فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع. و من هنا قلنا أن الجمله الخبريه لا- تتصف بالصدق مره و بالكذب أخرى من ناحيه الدلاله الوضعيّه، لما عرفت من أن تلك الدلاله ثابتة على كلا تقديرى الصدق و الكذب، فقولنا زيد عدل مثلاً يدل على أن المتكلم قاصد للحكايه عن ثبوت العداله لزيد و الاخبار عنه و أما أنه مطابق للواقع أو غير مطابق فالجمله لا تدل عليه و أنه لا صلّه لها بما لها من الدلاله الوضعيّه بهذه الجهه أصلاً، و لأجل ذلك قلنا أن الجمله الخبريه تشترك مع الجمله الإنشائيّه فى الدلاله الوضعيّه فكما أن الجمله الإنشائيّه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم إبراز الأمر الاعتبارى النفسانيّ فكذلك الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن الواقع فلا فرق بينهما من هذه الناحيه و لذا لا تتصف الجمله الخبريه كالجمله الإنشائيّه بالصدق و الكذب من هذه الجهه، و الفرق بينهما إنما هو من ناحيه أخرى و هى أن لمدلول الجمله الخبريه واقعاً موضوعياً دون مدلول الجمله الإنشائيّه، و لذا تتصف الأولى بالصدق و الكذب بملاحظه مطابقه مدلولها للواقع و عدم مطابقته له دون الثانيه، هذا ملخص القول فى الجمله الخبريه.

و أما الجمله الإنشائيّه فقد حققنا فى محلها أنها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانيّ فى الخارج و لم توضع للدلاله على إيجاد المعنى فيه كما اشتهر فى السنه الأصحاب، و ذلك لما ذكرناه هناك من أنهم لو أرادوا بالإيجاد التكوينيّ الخارجى كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه

من الضروريات و لا- نحتمل أنهم أرادوا ذلك كيف فان الموجودات الخارجيه بشتى أنواعها و أشكالها ليست مما توجد بالإنشاء،بداهه أن الألفاظ لم تقع فى سلسله عللها و أسبابها و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب و الحرمة و الملكيه و الزوجيه و ما شاكل ذلك فيرد عليه أنه يكفى فى إيجاد هذه الأمور نفس اعتبار المعبر من دون حاجه إلى التكلم بأى كلام و التلفظ بأى لفظ،لوضوح أن الأمر الاعتبارى بيد من له الاعتبار رفعاً و وضعاً فله إيجاده فى عالم الاعتبار سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

نعم اللفظ مبرز له فى عالم الخارج لا أنه موجود له و تقدم تفصيل ذلك بصوره موسعه فلاحظ.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة:و هى أن مفاد الجمله الشرطيه إذا كانت إخباريه فهو الدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن ثبوت شىء فى الواقع على تقدير ثبوت شىء آخر فيه لا- على نحو الإطلاق و الإرسال،بل على تقدير خاص و فى إطار مخصوص،مثلا جملته ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود تدل على أن المتكلم قاصد للحكايه و الاخبار عن وجود النهار لا- على نحو الإطلاق و الا لكان كاذباً،بل على تقدير خاص و هو تقدير طلوع الشمس و من الطبيعى أن لازم هذه النكته يعنى كون اخباره على تقدير خاص هو انتفائه عند انتفاء هذا التقدير، لفرض أنه لم يخبر عنه على نحو الإطلاق و انما أخبر عنه على تقدير خاص و فى إطار مخصوص،و عليه فبطبيعته الحال ينتفى اخباره بانتفاء هذا التقدير و هذا معنى دلالة الجمله الشرطيه على المفهوم.مثلا- فى جملته لو شرب زيد سماً فمات أو لو قطع رأسه فمات فقد أخبر المتكلم عن وقوع الموت فى الخارج على تقدير خاص و هو تقدير شرب السم أو قطع الرأس لا مطلقاً و لازم ذلك قهراً انتفاء اخباره بانتفاء هذا التقدير.

و من ضوء هذا البيان يظهر ان اخباره عن موت زيد على هذا التقدير لا يتصف بالكذب عند انتفائه يعنى انتفاء هذا التقدير خارجاً و عدم تحققه فيه.

و السبب فى ذلك هو ان المناط فى اتصاف القضييه الشرطيه بالصدق تاره و بالكذب اخرى ليس صدق التالى و مطابقته للواقع و عدم مطابقته له، بل المناط فى ذلك انما هو ثبوت الملازمه بين المقدم و التالى و عدم ثبوتها، فان كانت الملازمه بينهما ثابتة فى الواقع فالقضييه الشرطيه صادقه و الا فهى كاذبه من دون فرق فى ذلك بين كون المقدم و التالى صادقين أم كانا كاذبين، بل لا- يضر بصدقها كونهما مستحيلين فى الخارج، و ذلك كقوله سبحانه و تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» فان القضييه صادقه على الرغم من كون كلا- الطرفين مستحيلا فلا- يكون اخباره تعالى عن فساد العالم على تقدير وجود الآلهه كاذباً و غير مطابق للواقع، بل هو صادق و مطابق له، حيث ان اخباره سبحانه عنه لا يكون مطلقاً، بل يكون على تقدير خاص و هو تقدير وجود الآلهه فى هذا العالم. نعم لو لم يقع الفساد فيه على تقدير وجود الآلهه لكانت القضييه كاذبه لكشف ذلك عن عدم الملازمه بينهما فى الواقع.

و السر فى ذلك أى فى ان صدق القضييه الشرطيه و كذبها يدوران مدار ثبوت الملازمه بينهما فى الواقع و نفس الأمر و عدم ثبوتها فيه و لا يدوران مدار صدق طرفيهما و كذبهما- هو ان المخبر به فيها انما هو قصد الحكايه و الأخبار عن الملازمه بينهما لا عن وجودى المقدم و التالى، لوضوح ان المتكلم فيها غير ناظر إلى انهما موجودان أو معدومان ممتنعان أو ممكنان و عليه فان كانت الملازمه فى الواقع ثابتة و كان لها واقع موضوعى فالقضييه صادقه و الا فهى كاذبه.

و قد تحصل من ذلك ان القضييه الشرطيه على ضوء نظريتنا

موضوعه للدلاله على قصد الحكايه و الاخبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدم، و عليه فبطبيعته الحال تدل بالالتزام على انتفاء الأخبار عنه على تقدير انتفائه أى المقدم و هذا معنى دلالتها على المفهوم بالدلاله الالتراميه الوضعيه يعنى أنها لازمه للدلاله المطابقه باللزوم البين بالمعنى الأخص.

و أما الجمل الإنشائيه فهى على نوعين:(الأول) ما يتوقف الجزاء على الشرط عقلا و تكويناً كقولنا ان رزقت ولدأ فاختنه و ان ملكت شيئاً تصدق به و ما شاكل ذلك(الثانى) ما لا يتوقف الجزاء على الشرط عقلا بل يكون التعليق و التوقف بجعل المولى و اعتباره كقولنا ان كان زيد عالماً فأكرمه و ما شابه ذلك.

أما النوع الأول:فهو خارج عن محل الكلام و لا يدل على المفهوم و السبب فى ذلك هو أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركيزتين:(الأولى) أن يكون الموضوع فيها غير الشرط و هو العدى علق عليه الجزاء.(الثانيه) أن لا يكون التعليق و التوقف عليه عقلياً و على ذلك فأيه قضييه شرطيه كانت فاقده لهاتين الركيزتين أو لإحداهما فلا مفهوم لها،و الأول كالمثالين المتقدمين و الثانى كقولنا ان جاء ك أمير فاستقبله، فان الشرط فى هذه القضييه و ان كان غير الموضوع الا ان توقف الجزاء عليه عقلياً.

و على الجمله فتوقف الجزاء على الشرط فى أمثال هذه القضايا عقلياً و تكوينياً و لا دخل لجعل المولى إياه مترتباً على الشرط و معلقاً عليه أصلاً، ضروره أن توقف الجزاء عليه واقعى موضوعى و أنه يستحيل وجوده و تحققه فى الخارج بدون وجوده و تحققه و من هنا لا يفرق فى ذلك بين لو جىء به على نحو القضييه الشرطيه،و ما لو جىء به على نحو القضييه الوصفيه،فان

توقفه عليه على كلاً- التقديرين واقعي و انتفائه بانتفائه عقلي، و لا صلح له بعالم اللفظ أبداً كما هو الحال في جميع موارد انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فاذن كيف يمكن عد هذا الانتفاء من المفاهيم و قد تقدم أن المفاهيم مداليل للألفاظ و قد دلت عليها القضية بالدلاله الالتزاميه و لم تكن أجنبيه عنها أصلاً.

و أما النوع الثاني و هو ما لا يتوقف الجزاء بنفسه على الشرط بل انما هو بجعل المولى و تعليقه عليه و ذلك مثل قولنا ان جاء ك زيد فأكرمه فيما أن الركيزتين المتقدمتين قد توفرتا فيه فبطبيعته الحال يدل على المفهوم، بيان ذلك أن الموضوع في هذا النوع من القضية الشرطيه غير الشرط المذكور فيها يعنى ان له حالتين فالجزاء معلق على إحداهما دون الأخرى و لا يكون هذا التعليق عقلياً و انما هو بجعل المولى و عنايته كما هو الحال في المثال المذكور فان الموضوع فيه هو زيد، و الشرط فيه هو مجيئه، و لا يكون توقف الجزاء و هو وجوب الإكرام عليه عقلياً ضروره عدم توقف إكرامه عليه بل يمكن ذلك في كلتا الحالتين، فمثل هذه القضية الشرطيه يدل على المفهوم لا محاله بناء على ضوء النكته التي ذكرناها في تفسير الإنشاء.

و حاصلها هو ان حقيقه الإنشاء عبارته عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمبرز ما، و من الطبيعي أن هذا الاعتبار قد يكون مطلقاً و قد يكون مطلقاً على شىء خاص و تقدير مخصوص كما في مثل المثال السابق حيث أن المولى لم يعتبر إكرام زيد على ذمه المكلف على نحو الإطلاق، و إنما اعتبره على تقدير خاص و هو تقدير تحقق مجيئه، و إبرازه في الخارج بقوله: إن جاء ك زيد فأكرمه فانه بطبيعته الحال يكشف عن ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت المجيء و تحققه بالمطابقه و عن انتفائه عند انتفائه في الخارج و عدم تحققه فيه بالالتزام و قد تقدم أن الملازمه بينهما بينه بالمعنى الأخص و السر فيه ما عرفت من أن اعتبار المولى إذا كان مقيداً بحاله خاصه فلازمه عدم اعتباره عند انتفاء



هذه الحالة و من الطبيعي أن هذا اللازم بين بالمعنى الأخص حيث أن النفس تنتقل إليه من مجرد تصور عدم الإطلاق في اعتبار المولى و أنه يكون على تقدير خاص و مقيداً به، فالقضية الشرطية التي تدل على الأول بالمطابقه فلا محاله تدل على الثاني بالالتزام و لا تتوقف هذه الدلالة على أية نكته و مقدمه أخرى.

و السبب في ذلك ما تقدم من أن الجملة الإنشائية موضوعه للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج. و على هذا الضوء فإذا كانت الجملة الإنشائية شرطية كقضية ان استطعت فحجج مثلاً أو نحوها دلت على أن اعتبار المولى مفاد الجزاء على ذمه المكلف كالحج لا يكون على نحو الإطلاق، بل هو على تقدير خاص و هو تقدير تحقق الشرط كالاستطاعه و لازم ذلك دلالتها على عدم اعتباره على تقدير عدم تحققه، غايه الأمر أن دلالتها على الأول بالمطابقه و على الثاني بالالتزام.

و بكلمه ثانيه: أن اعتبار الفعل في مقام الثبوت على ذمه المكلف أو اعتبار ملكيه شيء لشخص مثلاً إذا كان معلقاً على تقدير ثبوت شيء و لم يكن مطلقاً كاعتبار الصلاه مثلاً على تقدير تحقق الزوال أو الحجج على تقدير الاستطاعه أو اعتبار الموصى ملكيه ماله لشخص على تقدير موته و هكذا كان مرده إلى امرين: (أحدهما) اعتبار هذا الشيء على هذا التقدير الخاص (و ثانيهما) عدم اعتباره عند عدم تحقق هذا التقدير، لفرض أن الشارع لم يعتبر الصلاه مثلاً على ذمه المكلف عند فرض عدم تحقق الزوال أو الحجج عند فرض عدم الاستطاعه، و كذا الموصى لم يعتبر ملكيه ماله له على تقدير عدم موته. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن هذين الأمرين متلازمان على نحو يكون اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الأخص. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الإثبات فالكاشف عن ذلك ان كان هو القضية الوصفية فهي لا تدل على المفهوم أى الانتفاء عند الانتفاء و  
انما تدل على ان الحكم فى القضية لم يجعل على نحو الإطلاق كما سيأتى بيانه بشكل موسع فى ضمن البحوث الآتية و ان كان  
هو القضية الشرطية فهي تدل عليه بمقتضى التعليق أى تعليق الجزاء على الشرط غايه الأمر ان دلالتها على الثبوت عند الثبوت  
بالمطابقه و على الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام.

فالحاصل ان دلالتها على المفهوم نتيجه النكته المتوفره فيها و لم تكن متوفره فى غيرها و هى تعليق المولى مفاد الجزاء على  
الشرط و اعتباره متوقفاً عليه و مترتباً بعد ما لم يكن كذلك فى نفسه.

ثم ان هذه الدلاله مستنده إلى الوضع أى وضع أدوات الشرط للدلاله على ذلك ككلمه ان، و إذا، و لو و ما شاكل ذلك فى ايه  
لغه كانت و لم تكن مستنده إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه، لفرض انها لازمه بينه بالمعنى الأخص لدلالتها المطابقه و هى  
دلالتها على التعليق و الثبوت. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا فرق فى دلاله القضية الشرطيه على المفهوم بين ان يكون  
تعليق مدلول الجزاء على شرط واحد كقولنا ان جاء ك زيد فأكرمه أو ما شاكله أو يكون على شرطين بمثل العطف بالواو كقولنا  
ان جاء ك زيد و أكرمك فأكرمه أو العطف بأو كقولنا ان جاء ك زيد أو عمرو فأعط له هذا المال، فعلى الأول يكون الشرط فى  
الحقيقه مجموع الأمرين بحيث يكون كل واحد منهما جزئه لا تمامه، و على الثانى أحدهما، و من الطبيعى انه لا فرق فى دلاله  
القضيه الشرطيه على المفهوم بين ان يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً، ضروره ان ملاك دلالتها فى الجميع واحد و  
هو تعليق المولى الجزاء على الشرط ثبوتاً و إثباتاً غايه الأمر إذا كان الشرط مجموع الأمرين انتفى الجزاء بانتفاء واحد منهما، و إذا  
كان

أحدهما لا بعينه لم ينتف إلا بانتفاء الجميع.

و ان شئت قلت أن مفاد القضييه الشرطيه هو تعليق الجزاء على الشرط و أما كون الشرط واحداً أو متعدداً و على تقدير التعدد كان ملحوظاً على نحو العموم المجموعى أو العموم الاستغراقى فكل هذه الخصوصيات خارجه عن مفادها فلا اشعار فيها فضلاً عن الدلاله نظير ذلك لفظ (كل)فانه موضوع للدلاله على إرادته العموم و الشمول بالإضافه إلى أفراد مدخوله و متعلقه و من الطبيعى ان هذه الدلاله لا تختلف باختلاف مدخوله سعه و ضيقاً، ضروره أنه غير ناظر إلى ذلك أصلاً فلا فرق بين قولنا أكرم كل عالم و قولنا أكرم كل إنسان فان كلمه (كل)فى كلا المثالين قد استعملت فى معنى واحد-و هو الدلاله على إرادته عموم أفراد مدخوله- إلى هنا قد ظهر لنا هذه النتيجة و هى الفرق بين القضييه الشرطيه و القضييه الحقيقيه مثل قولنا يجب على المسافر القصر و على الحاضر التمام و ما شاكل ذلك.فان المبرز عن اعتبار المولى ان كان هو القضييه الحقيقيه فهى لا- تدل على المفهوم،لما تقدم من أن مدلولها هو قصد المتكلم الحكايه عن ثبوت المحمول للموضوع الخاص المفروض وجوده فى الخارج،و لا- يستلزم نفيه عن غيره كما هو واضح و أشرنا إليه آنفاً أيضاً،و هذا بخلاف القضييه الشرطيه كقولنا ان سافرت فقصر،فانها كما تدل على ثبوت وجوب القصر عند ثبوت السفر و تحققه كذلك تدل على نفيه عند عدم تحققه،و الحجر الأساسى لهذا الفرق هو أن عنوان المسافر أو نحوه بما أنه قد أخذ موضوعاً للحكم بنفسه فى القضييه الحقيقيه فبطبيعته الحال لا تدل إلا على ثبوته لهذا الموضوع الخاص و لا تدل على نفيه عن غيره،ضروره أن ثبوت شىء لشىء لا يدل على نفيه عن غيره و أما فى القضييه الشرطيه فالموضوع فيها هو نفس المكلف فى المثال المتقدم و حيث ان له حالتين:حاله سفره.و حاله عدم سفره فالمولى

قد علق الحكم على إحدى حالتيه و هي حاله سفره، و عليه فلا محاله تدل على انتفائه عند انتفاء هذه الحاله. و من هنا قلنا ان دلالة القضية الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركيزتين: هما كون الموضوع فيها غير الشرط، و ان لا يكون توقف الجزاء عليه عقلياً.

قد وصلنا في نهايه الشوط إلى هذه النتيجة و هي أن دلالة القضية الشرطيه على المفهوم بناء على وجهه نظريتنا في بابي الأخبار و الإنشاء من الواضحات و أما بناء على نظريه المشهور في هذين البابين فلا يمكن إثبات دلالتها عليه.

نتائج البحوث السالفه عده نقاط:

الأولى: ان المراد من المفهوم ليس كل معنى يفهم من اللفظ، بل المراد منه حصه خاصه من المعنى في مقابل المنطوق حيث انه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقه أو بالقرينه العامه أو الخاصه، و المفهوم يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالدلاله الاتزاميه المستنده إلى اللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم.

الثانيه: تمتاز الملازمه بين المفهوم و المنطوق عن الملازمه في مباحث الاستلزامات العقليه كالملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته و بين وجوب شيء و حرمة ضده و نحو ذلك في نقطه - و هي ان الملازمه بينهما هنا من اللزوم البين بخلاف الملازمه هناك، فانها غير بينه - و على ضوء هذه النقطه قد خرجت دلالة الاقتضاء و الإشاره و التنبيه عن المفهوم حيث ان اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بين فتحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه، و هذا بخلاف اللزوم في موارد الدلاله على المفهوم، فانه بين فلا تحتاج الدلاله عليه إلى ضم مقدمه خارجيه، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث جعل اللزوم في تلك الموارد من اللزوم البين بالمعنى الأعم. و قد تقدم نقده.

الثالثه: أن كون مسأله المفاهيم من المسائل الأصوليه واضح حيث

تتوفر فيها ركائزها، و إنما الكلام فى أنها من المسائل الأصوليه العقليه أو اللفظيه و قد تقدم ان لها حيثيتين واقعيتين: فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه العقليه، و من الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه اللفظيه، و لكن لا أثر للبحث عن هذه الجبهه أصلاً.

الرابعه: ان محل الكلام ليس فى حجيه المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، بل انما هو فى أصل وجوده كما هو الحال فى جميع مباحث الألفاظ.

الخامسه: ان دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركائز و تلك الركائز و ان تم بعضها، و لكن بما انها لا تتم جميعاً فلا دلالة لها على المفهوم لا بالوضع و لا بالإطلاق.

السادسه: ان شيخنا الأستاذ (قده) قد أخذ طريقاً آخر لإثبات دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم و هو التمسك بإطلاق الشرط. و قد تقدم نقده بشكل موسع.

السابعه: ان دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا فى بابى الأخبار و الإنشاء، و لا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظريه المشهور فى هذين البابين. و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه

### بقى أمور:

الأول: ان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، و أما انتفاء شخصه فهو انما يكون بانتفاء موضوعه و لو بلحاظ انتفاء بعض قيوده و حالاته، و من الطبيعى أنه عقلى و لا صلته له بدلاله اللفظ أبدأً، مثلاً انتفاء شخص وجوب الإكرام المنشأ فى قولنا ان جاءك زيد فأكرمه بانتفاء المعجىء الذى هو من حالات الموضوع و قيوده عقلى و لا

صله له بدلاله القضية الشرطيه على المفهوم أصلاً، ضروره استحاله بقاء المعلق بدون المعلق عليه. و من هنا لو لم نقل بدلالتها على المفهوم أيضا انتفى هذا الوجوب الخاصّ بانتفاء ما علق عليه- هو المجيء في المثال- فالذى يصلح أن يكون محلاً للنزاع و مورداً للكلام بين الأصحاب انما هو في دلاله القضية الشرطيه على انتفاء فرد آخر من هذا الحكم عن الموضوع المذكور فيها عند انتفاء الشرط و عدم ثبوته و من الطبيعي ان الحكم لو ثبت له في هذه الحاله أى حاله انتفاء الشرط لا محاله كان حكماً آخر غير الحكم الثابت له عند ثبوت الشرط، غايه الأمر أنه من سنخه، و من المعلوم ان ثبوت هذا الحكم له في تلك الحاله و عدم ثبوته كلاهما أمر ممكن بحسب مقام الثبوت، و الكاشف عن عدم ثبوته و انتفائه في مقام الإثبات انما هو دلاله القضية الشرطيه على المفهوم.

فالتتيجه في نهايه المطاف: هي ان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط، لا انتفاء شخص هذا الحكم، فانه كما عرفت أمر عقلي و ضروري عند انتفاء المعلق عليه و ليس قابلاً للنزاع.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر أنه ليس انتفاء الحكم في باب الوصايا و الأقارير و الأوقاف و ما شاكلها عن غير مواردنا من باب الدلاله على المفهوم كما توهم، بل نسب إلى الشهيد (قده) في تمهيد القواعد انه نفى الإشكال عن دلاله هذه القضايا على المفهوم بدعوى انها تدل على انتفاء الوصيه عن غير مواردنا، و انتفاء الوقف عن غير الموقوف عليه، و انتفاء الإقرار عن غير موضوعه. و وجه الظهور ما عرفت من أن انتفاء الحكم بانتفاء متعلقه أو موضوعه عقلي لا يرتبط بدلاله اللفظ أبداً، و الموارد المذكوره من هذا القبيل، لوضوح ان الواقف إذا أوقف شيئاً على عنوان خاص كعنوان أولاده المذكور مثلاً أو على عنوان عام كعنوان أهل العلم أو السادات أو

ما شاكل ذلك فبطبيعه الحال ينتفى الوقف بانتفاء هذا العنوان، كما انه منتف عن غيره من العناوين، و كلاهما غير مربوط بدلاله اللفظ. أما الأول فلما عرفت من ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فلا صل له باللفظ أبداً و أما الثاني فلعدم المقتضى حيث أنه جعل وقفاً على العنوان المزبور فحسب فانتفاؤه عن غيره ليس من ناحيه دلالة اللفظ بل هو من ناحيه عدم المقتضى لثبوتة، و كذلك الحال في غيره من الموارد.

فالتتبعه ان المفهوم عباره عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط بانتفائه و نقصد بسنخ الحكم الحكم الكلى المنشأ في الجزاء فانه بما هو حكم ينتفى عن الموضوع مطلقاً بانتفاء شرطه لا خصوص الفرد الثابت منه فيمتاز المفهوم من هذه الناحيه عن مطلق انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و على ضوء هذا البيان: قد ظهر أن الحكم المستفاد من الجزاء المعلق على الشرط إذا كان مفهوماً اسماً بأن يكون مدلولاً لكلمه و جب أو يجب أو ما شاكل ذلك فلا إشكال في دلالة القضييه الشرطيه عندئذ على المفهوم نظراً إلى أنه حكم كلى و أما إذا كان مفهوماً حرفياً و مستفاداً من الهيئه فقد يشكل في دلالة القضييه على المفهوم حينئذ نظراً إلى ان مفاد الهيئه معنى حرفي و المعنى الحرفي جزئي، و قد عرفت ان انتفاء الحكم الجزئي بانتفاء شرطه عقلي و لا صل له بدلاله القضييه على المفهوم أصلاً، فان معنى دلالتها هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه.

و من هنا فصل شيخنا العلامة الأنصاري(قده) بين ما كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الماده كقوله عليه السلام (إذا زالت الشمس وجبت الصلاه و الطهور) و ما كان مستفاداً من الهيئه كقولنا (ان جاءك زيد فأكرمه) حيث انه(قده) التزم بدلاله القضييه الشرطيه على المفهوم في الأول دون الثاني بملاك ان الحكم في الأول كلى و في الثاني جزئي.

وقد أوجب عن هذا الإشكال بوجوه عديده.و لكن بما أن تلك الوجوه بأجمعها مبنية على أساس وجهه نظر المشهور في باب الإنشاء فلا يجدينا شىء منها،لما تقدم من فساد هذه النظرية فعليه لسنا بحاجه إلى بيان تلك الوجوه و المناقشه فيها.و اما على ضوء نظريتنا في باب الإنشاء فلا مجال لهذا الإشكال أبداً،و ذلك لما ذكرناه غير مره من انه لا واقع موضوعي للوجوب و الثبوت ما عدى اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمبرز ما،و من الطبيعي أنه لا يفرق في المبرز بين القول و الفعل كما أنه لا- يفرق في القول بين الهيئه و الماده،ضروره ان العبره انما هي بالاعتبار النفسانيّ و من المعلوم أنه لا يختلف باختلاف المبرز و الكاشف كيف حيث انه لا شأن له ما عدى ذلك و على هذا فالمولى مره يعتبر الفعل على ذمه المكلف على نحو الإطلاق و مره أخرى يعتبره على تقدير خاص دون آخر كاعتبار الصلاه و الطهاره على ذمه المكلف على تقدير زوال الشمس لا- مطلقاً،و اعتبار الحج على تقدير الاستطاعه،و هكذا، فإذا كان الاعتبار قابلاً للإطلاق و التقييد فالقضيه الشرطيه بمنطوقها تدل على التعليق أى تعليق الاعتبار على الشرط و بمفهومها تدل على انتفاء هذا الاعتبار عند انتفاء الشرط و المعلق عليه.و من الواضح أنه لا فرق في دلالة القضيه عليه بين أن يكون المبرز عن ذلك الاعتبار النفسانيّ هيئه كقولنا(ان جاءك زيد فأكرمه)أو قولنا(ان استطعت فحج)أو ماده كقوله عليه السلام (إذا زالت الشمس وجب الطهور و الصلاه)أو ما شاكل ذلك و السبب فيه هو أنه لا واقع موضوعي لهذا الإشكال بناء على ضوء نظريتنا،لوضوح ان الاعتبار المزبور كما عرفت قابل للإطلاق و للتقييد فإذا افترضنا ان المولى اعتبره مقيداً بشىء و معلقاً عليه من دون اقتضائه ذلك بنفسه فبطبيعته الحال ينتفى بانتفائه،و المبرز عن ذلك في مقام الإثبات انما



هو القضية الشرطيه على نحو الالتزام باللزوم البين بالمعنى الأخص. أو فقل ان الملازمه بين ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت هذا الشئ و انتفائه عند انتفائه موجوده فى مقام الثبوت فالقضية الشرطيه التى تدل على الأول بالمطابقه فلا محاله تدل على الثانى بالالتزام، و لا نقصد بالمفهوم إلا ذلك، و من المعلوم أنه لا فرق فيه بين أن يكون الجزاء مستفاداً من المادة أو الهيئه.

الثانى: أنه لا فرق فيما حققناه من دلالة القضية الشرطيه على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً كالأمثله المتقدمه أو ما شاكلها أو يكون متعدداً سواء أ كان تعدده على نحو التركيب أو التقييد و الأول كقولنا (ان جاء ك زيد و أكرمك و سلم عليك) فأكرمه، فان الشرط مركب من أمور: المعجىء، و الإكرام، و السلام، و لازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء كل واحد منها. و الثانى كقولنا (ان ركب الأمير فى يوم الجمعة و الساعه الفلانيه فخذ ركابه. فيكون الشرط و هو الركوب مقيداً بقيدين: هما يوم الجمعة و الساعه الفلانيه و بانتفاء كل منهما ينتفى الحكم لا محاله.

فالنتيجه أنه لا فرق فى دلالة القضية الشرطيه على المفهوم بين كون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً، نعم على الأول ينتفى الحكم المستفاد من الجزاء بانتفائه، و على الثانى ينتفى بانتفاء المجموع، و انتفائه تاره يكون بانتفاء جمع أجزائه أو قيوده، و أخرى بجزء أو قيد منه، و هذا ظاهر.

الثالث: ان الحكم الثابت فى الجزاء المعلق على الشرط على نوعين:

أحدهما أنه حكم غير انحلالى و ذلك كوجوب الصلاه و الحج و ما شاكل ذلك حيث انه ثابت لطبيعى الفعل على نحو صرف الوجود، و من المعلوم أنه لا- ينحل بانحلال أفراده و مصاديقه. نعم هو ينحل بانحلال أفراد موضوعه فى الخارج- و هو المكلف- فى مثل ذلك بطبيعه الحال يكون مفهوم

القضية الشرطية هو انتفاء هذا الحكم بانتفاء شرطه. و ثانيهما أنه حكم انحلالى كقوله (الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء) فان الشيء نكره و بما انه وقع فى سياق النفى فبطبيعته الحال يدل على العموم، و عليه فلا- محاله ينحل الحكم المجعول فى الجزاء المعلق على الشرط المذكور فى القضية بانحلال افراده و مصاديقه فى الخارج، هذا مما لا كلام فيه، و انما الكلام فى مفهوم مثل هذه القضية و هل هو إيجاب جزئى أو كلى فيه و جهان بل قولان: اختار شيخنا الأستاذ (قده) القول الثانى و قد أفاد فى وجه ذلك ما هو نصه:

و لكن التحقيق أن يقال: ان التَّنْظَر فى علم الميزان بما أنه مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية لا- ينظر فيه إلى الظواهر و من ثم جعلت الموجه الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية، و هذا بخلاف علم الأصول فان المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعى من دليله و يكفى فى ذلك إثبات ظهور الكلام فى شيء و ان لم يساعده البرهان المنطقى فلا منافاه بين كون نقيض السالبة الكلية موجه جزئيه و ظهور القضية التى علق فيها السالبة الكلية على شيء فى ثبوت الموجه الكلية بانتفاء ذلك الشيء فبين النظرين عموم و خصوص من وجه، و على ذلك فان كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم و شموله كما فى العام المجموعى فلا محاله كان المنتفى بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضا فلا يكون المفهوم حينئذ إلا موجه جزئيه. و اما إذا كان المعلق على الشرط هو الحكم العام أعنى به الحكم المنحل إلى أحكام عديده بانحلال موضوعه إلى افراده و مصاديقه كان المعلق فى الحقيقة على وجود الشرط حينئذ هو كل واحد من تلك الأحكام المتعدده فيكون المنتفى عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الأحكام أيضا. و بالجملة الحكم الثابت فى الجزاء و لو فرض كونه استغراقياً

و منحللاً- إلى أحكام متعدده إلا ان المعلق على الشرط فى القضيـه الشرطيـه تاره يكون هو مجموع الأحكام، و أخرى كل واحد واحد منها، و على الأول فالمفهوم يكون جزئياً لا محاله، بخلاف الثانى: فانه فيه كلى كالمنطوق هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الإثبات فان كان العموم المستفاد من التالى معنى اسماً مدلولاً عليه بكلمه كل و أشباهها أمكن أن يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العام فلا بد فى تعيين أحدهما من إقامه قرينه خارجيه. و أما إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئه الجمع المعرف باللام و نحوها و غير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه و معلقاً على الشرط أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكره فى سياق النهى و لم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلا محاله يكون المعلق فى القضيـه الشرطيـه حينئذ. هو الحكم العام كما فى الروايه المزبوره إذ المعلق على الكريه فيها انما هو عدم تنجس الماء بملاقاه كل واحد من النجاسات: لأنه مقتضى وقوع النكره فى سياق النفى فتدل الروايه على عدم تنجس الكر من الماء بملاقاه البول أو الدم أو نحوهما فيثبت بانتفاء الشرط أعنى به كريه الماء تنجسه بملاقاه كل واحد منها فلا معنى حينئذ للقول بأن المفهوم قضيـه جزئيه و أنه لا يثبت بالروايه إلا تنجس الماء القليل بملاقاه نجس ما دون جميع النجاسات، هذا مع انا لو قلنا بأن المفهوم فيما لو كان التالى سالبه كليه لا يكون الا- موجه جزئيه لما ترتب عليه أثر فى خصوص المثال، لأنه إذا تنجس الماء القليل بنجس ما ثبت تنجسه بكل نجس من أنواع النجاسات، إذ لا قائل بالفصل بينها فلا ترتب ثمره على البحث عن كون مفهوم الروايه موجه كليه أو موجه جزئيه.

و أما توهم- ان ما تدل عليه الروايه على القول بكون المفهوم موجه

جزئيه انما هو تنجسه بملاقاه-نجس ما،غايه الأمر أنه يتعدى من ذلك إلى بقيه النجاسات بعدم القول بالفصل لكن عدم القول بالفصل مختص بالأعيان النجسه فلا- يمكن إثبات تنجس الماء القليل بملاقاته المتنجس الا على تقدير كون المفهوم موجبه كليه-فهو مدفوع بأنه ليس المراد من الشيء المذكور في الروايه هو كل ما يصدق عليه انه شيء، إذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الأجسام الطاهره بكونه كراً بل المراد به هو الشيء العذى يكون في نفسه موجباً لتنجس ملاقيه و عليه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفى فى الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج فى ذلك إلى التمسك بمفهوم الروايه و ان لم يثبت ذلك فالمتنجس غير داخل فى عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسه الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبه كليه».

نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى:ان بين النظر المنطقى و النظر الأصولى عموم من وجه حيث ان الأول يقوم على أساس البراهين العقلية سواء أ كانت مطابقه لظاهر الدليل أم لم تكن و الثانى يقوم على أساس الدليل فى المسأله و الحجه فيها و هو قد يكون مطابقاً للبرهان العقلى و قد لا يكون.

الثانيه:ان العام المعلق على الشرط فى ظاهر القضييه الشرطيه قد يكون عاماً مجموعياً و قد يكون استغراقياً فعلى الأول يكون مفهومها قضييه جزئيه،و على الثانى قضييه كليه.

الثالثه:ان العموم المستفاد من الجزاء فى مقام الإثبات ان كان معنى اسمياً بأن يكون مدلولاً لكللمه(كل)أو ما شاكلها أمكن أن يكون المعلق على الشرط هو العموم المجموعى كما أمكن أن يكون هو العموم الاستغراقى و ان كان معنى حرفياً بأن يكون مستفاداً من هيئه الجمع المعرف باللام أو

نحوها أو مستفاداً من مثل وقوع النكره فى سياق النهى فلا- محاله يكون المعلق على الشرط هو العموم الاستغراقى و الروايه المزبوره من هذا القبيل حيث ان العموم فيها مستفاد من وقوع النكره فى سياق النهى.

الرابعه: انا إذا افترضنا ان مفهوم السالبه الكليه لا يكون الا موجهه جزئيه الا انه لا ثمره لذلك فى المقام.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط: أما النقطه الأولى فهى و ان كانت تامه بحسب الكبرى الا أن الظاهر عدم تحقق الصغرى لها كما سوف يتضح ذلك فى ضمن النقطه الآتية.

و ما قيل- من ان مفهوم السالبه الكليه فى القضييه الشرطيه قد يكون قضييه كليه و ذلك كما إذا افترضنا ان المعلق على الشرط هو الجامع بين المطلق و المقيد و الإطلاق المستفاد من قرينه الحكمه يطرأ عليه ففى مثل ذلك لا محاله يكون مفهومها قضييه كليه فان انتفاء الجامع لا يمكن الا بانتفاء كلا فرديه المطلق و المقيد معاً و على الجمله فان كان التعليق وارداً على المطلق و العموم فالمفهوم قضييه جزئيه حيث أنه نفي العموم لا- عموم النهى و ان كان التعليق وارداً على الطبيعى الجامع و الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمه يطرأ عليه فالمفهوم قضييه كليه حيث انه نفي الجامع و هو لا يكون الا بنفى جميع أفراده و من هنا يفترق الحال بين ما كان العموم مستفاداً من اللفظ و ما كان مستفاداً من قرينه الحكمه فعلى الأول التعليق وارد على العموم و على الثانى العموم وارد على التعليق- لا يمكن المساعده عليه.

أما أولاً: فلأن المعلق على الشرط إذا لم يكن هو المطلق و العموم بل كان الطبيعى الجامع فليست القضييه فى مرتبه التعليق حينئذ قضييه سالبه كليه لفرض ان الكليه المستفاده من قرينه الحكمه تطرأ عليه فما أفاده المناطقه من أن نقيض السالبه الكليه موجهه جزئيه لا ينتقض بذلك.

و أما ثانياً: فلأن المتفاهم العرفي من تلك القضايا الشرطيه التي يكون إطلاق الجزاء فيها مدلولاً لقرينه الحكمه هو ان التعليق فيها أيضاً وارد على المطلق، مثلاً المتفاهم عرفاً من مثل قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء) هو ورود التعليق على المطلق لا أنه في مرتبه سابقه عليه و السر في ذلك هو ان المعلق على الشرط في القضييه بطبيعته الحال انما يكون هو مراد المتكلم و مقصوده حسب فهم العرف و لو كان بضميمه قرينه خارجيه كقرينه الحكمه أو نحوها.

فالتتيجه ان فرض ورود الإطلاق على المعلق و ان كان ممكناً بحسب مقام الثبوت إلا أنه لا يمكن إثباته بدليل.

أما النقطة الثانيه: فهي مبنيه على نقطه خاطئه—و هي أن يكون الدال على كل حكم منحل بانحلال افراد طبيعته المحكوم عليها قضييه مستقله في مقام الإثبات و الدلاله لتكون هناك قضايا متعدده بعدد أفرادها—و لكن الأمر ليس كذلك، ضروره ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه فانه فيما إذا كان الدال على جميع هذه الأحكام الثابته لافراد هذه الطبيعته قضييه واحده في مقام الإثبات و الدلاله، و المفروض ان هذه القضييه لا تدل على ثبوت حكم لكل فرد منها بعنوانه و استقلاله، بل هي تدل على ثبوت حكم الطبيعته الساريه إلى أفرادها على تقدير تحقق شرطه، فاذاً بطبيعته الحال يكون مفهومها انتفاء هذا الحكم الساري، و من الطبيعي ان انتفائه يتحقق بانتفائه عن بعض أفراده فيكون مساوفاً للقضييه الجزئيه.

و بكلمه أخرى ان انحلال الحكم و تعدده في القضييه بحسب مقام الثبوت و الواقع لا يجدى في كيفية استفاده المفهوم منها في مقام الإثبات و الدلاله على الشكل المذى أفاده (قده) و هو القضييه الكليه، و ذلك لأن مدلول القضييه في مقام الإثبات و الدلاله واحد حيث ان الشارع في مقام الإبراز

و الجعل فقد أبرز حكماً واحداً، غايه الأمر أن ذلك الحكم الواحد يتعدد بتعدد أفراد متعلقه و ينحل بانحلاله، بل ربما ينحل إلى أحكام غير متناهيه من ناحيه عدم تناهى أفراد متعلقه، و لكن هذا الانحلال انما هو فى مرحله الفعلية لا فى مرحله الجعل و الإبراز، و على ضوء ذلك فالقضية الشرطيه فى أمثال هذه الموارد لا تدل الا على انتفاء الحكم السارى عن طبيعه كذلك عند انتفاء شرطه حيث ان منطوقها ثبوت هذا الحكم لها كذلك، و من الطبيعى أنه يتحقق بانتفائه عن بعض الأفراد و لا يتوقف تحققه على انتفائه عن جميع الافراد، ضروره ان النفى المتوجه إلى الحكم السارى المطلق بسريان أفراد متعلقه مساوق للموجه الجزئيه و لا فرق فى ذلك بين أن يكون السريان و الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ أو مدلولاً لقرينه الحكمه، فانه على كلا التقديرين يكون المعلق على الشرط هو الإطلاق و السريان، و عليه فبطبيعه الحال تدل القضية على انتفائه بانتفاء الشرط» و من المعلوم ان ذلك مساوق للقضية الجزئيه.

و لناخذ لتوضيح ذلك بعده أمثله: الأول كقولنا (إذا لبس زيد لامة حربه لم يخف أحداً) فانه لا إشكال فى ان المتفاهم العرفى منها هو تحقق الخوف له فى الجملة عند انتفاء الشرط و هو مساوق للموجه الجزئيه بداهه ان مفهومها ليس تحقق الخوف له من كل أحد حتى من الجبناء. الثانى كقولنا (إذا غضب الأمير لم يحترم أحداً) فانه لا يدل على انه يحترم كل أحد عند انتفاء غضبه و لو كان عدواً له بل يدل على ذلك فى الجملة و هو مساوق للقضية الجزئيه. الثالث كقولنا (إذا جدّ زيد فى درسه فلا يفوقه أحد) فان مفهومه عرفاً هو انه إذا لم يجد فى درسه فسوف يفوقه أحد لا ان مفهومه هو انه إذا لم يجد فى درسه يفوقه كل أحد.

و عليه فلا يكون مفهوم قولهم عليهم السلام إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه

شئ الا ثبوت النجاسه له فى الجملة بملاقاه النجس عند انتفاء الكريه لا ثبوت النجاسه له بملاقاه كل نجس. فالنتيجه ان المتفاهم العرفى من الأمثله التى ذكرناها و ما شاكلها من القضايا الشرطيه هو ان مفهومها قضيه جزئيه لا قضيه كليه [١] و لا فرق فى هذه الاستفاده العرفيه بين أن يكون



العموم فى طرف الجزاء استغراقياً أو مجموعياً فكما ان نفى العموم المجموعى يلائم مع قضيه موجبه جزئيه فكذلك نفى العموم الاستغراقى.

و أما النقطه الثالثه: فقد ظهر مما ذكرناه فى ضمن البحوث السالفه خطائها. اما أولاً: فلما تقدم بشكل موسع فى ضمن بحث الحروف أن ما اشتهر فى الألسنه من ان المعنى الحرفى ملحوظ آله و المعنى الاسمى استقلالاً لا أصل له، وقد ذكرنا هناك أنه لا فرق بينهما فى هذه النقطه أبداً.

و أما ثانياً: فعلى فرض تسليم ذلك إلا انه لا نتيجه له فيما نحن فيه، لما عرفت من عدم الفرق بين كون العموم فى طرف الجزاء مجموعياً أو استغراقياً فى كيفية استفاده المفهوم عرفاً من القضيه الشرطيه.

ص: ٩٥

و أما النقطة الرابعه:فهى تامه بالإضافه إلى الأعيان النجسه و خاطئه بالإضافه إلى الأعيان المتنجسه فلنا دعويان:(الأولى)ان الثمره لا- تظهر فى الأعيان النجسه بين كون مفهوم قولهم عليهم السلام (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء)موجبه كليه أو جزئيه(الثانيه)انها تظهر فى الأعيان المتنجسه بين الأمرين.

أما الدعوى الأولى:فلأنه إذا ثبت انفعال الماء القليل بملاقاه عين النجس فى الجملة ثبت انفعاله بملاقاه جميع أنواعها لعدم القول بالفصل بينهما جزماً و ان التفكيك بينها فى ذلك خلاف المرتكز العرفى و من الطبيعى ان هذا الارتكاز قرينه عرفيه على ذلك،فاذن لا تظهر ثمره بين وجهه نظرنا فى المقام و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

و أما الدعوى الثانيه:فلأنه بعد ما ثبت من الخارج تنجيس المتنجس لما لاقاه فى الجملة نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس بناء على ضوء نظريه شيخنا الأستاذ(قده)من استفاده العموم فى جانب المفهوم.و أما بناءً على ضوء نظريتنا من عدم استفاده العموم فى جانب المفهوم و انه موجبه جزئيه فلا- نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته،و ذلك لأن القدر المتيقن من المفهوم عندئذ هو تنجسه بملاقاه عين النجس فلا يدل على أزيد من ذلك،و القول بعدم الفصل بين المتنجس و الأعيان النجسه غير ثابت و التفكيك بينهما بالحكم بعدم انفعال الماء القليل بملاقاه الأول و انفعاله بملاقاه الثانى ليس على خلاف الارتكاز العرفى ليتمسك به.

و من ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)فى المقام من أنه إذا دل دليل خارجى على تنجيس المتنجس لما لاقاه كفى ذلك فى الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس فلا حاجه حينئذ إلى التمسك بالمفهوم،و ان لم يدل دليل من الخارج على ذلك فالمتنجس غير

داخل في المنطوق فيختص المنطوق بالأعيان النجسه، و عليه فلا- يترتب على القول بكون المفهوم موجه كليه الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته. وجه الظهور هو أنه لو كان للدليل الخارجى إطلاق أو عموم فالأمر كما أفاده (قدس الله سره) حيث ان مقتضى إطلاقه هو تنجيس المتنجس لما لاقاه مطلقاً أى سواء أ كان ماء أو كان غيره و أما إذا افترضنا أنه لا يدل الا على تنجيسه (المتنجس) لما لاقاه فى الجملة من دون أن يكون له إطلاق أو عموم فعندئذ يدخل المتنجس فى موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه فتدل الروايه بحسب المنطوق على عدم انفعال الكر بملاقاته.

و على هذا فلو قلنا بكون مفهوم الروايه موجه كليه لدلت على انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس كما تدل على انفعاله بملاقاه الأعيان النجسه و إلا- فهى ساكنه عن حكم ملاقاته له فلا- بد فيه من التماس دليل آخر، و القول بعدم الفصل بين أفراد ملاقى المتنجس غير ثابت ليتمسك به و ان شئت قلت ان ما دل على تنجيس المتنجس لما لاقاه فى الجملة من غير دلالتة على تنجيس الماء القليل بملاقاته بالخصوص أو العموم لا يمكن التعدى عن مورده المتيقن إلى غيره من الموارد بعدم القول بالفصل، بدعوى أنه إذا ثبت تنجيس المتنجس لملاقيه فى مورد ثبت فى جميع الموارد من دون فرق بين أقسام ملاقيه فى ذلك، كما أنه لم يثبت القول بعدم الفصل بين أنواع المتنجس و افراده، و الثابت انما هو القول بعدم الفصل بين أنواع النجس فحسب.

و على هذا الضوء تترتب ثمره مهمه على هذا البحث أى البحث عن كون مفهوم القضية الكليه كالروايه المتقدمه قضيه كليه أو جزئيه حيث أنه على الأول تدل الروايه على انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس دون الثانى.

الثالث: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزء كما فى قضيتى: (إذا خفى

الأذان فقصر)و(إذا خفى الجدران فقصر)فبناءً على ضوء دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم لا محاله تقع المعارضه بين إطلاق مفهوم كل منهما و منطوق الأخرى،و عليه فيقع الكلام فى طريق علاج هذه المعارضه و قد ذكر لذلك طرق أربعه:

الأول:ان يلتزم بعدم دلالتها على المفهوم نظراً إلى أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم تقوم على أساس دلالتها على العليه المنحصره و حيث أن العله فى مفروض المقام لم تكن منحصره،فلا مقتضى لدالتها على المفهوم أصلاً،و قد اختار هذا الوجه المحقق صاحب الكفايه(قده) بدعوى انه مما يساعد عليه العرف.

الثانى:أن يلتزم فى هذه الموارد ان الشرط هو عنوان أحدهما الذى هو نتيجة العطف بكلمه(أو)و عليه فان كان لهما جامع ذاتى فذلك الجامع الذاتى هو الشرط فى الحقيقه،و ان لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعى هو الشرط فيها.و نتيجة ذلك هى ترتب وجوب القصر على خفاء أحدهما و ان لم يخف الآخر.

الثالث:ان يلتزم بأن الشرط هو المركب من الأمرين الذى هو نتيجة العطف بكلمه(واو)لا كل واحد منهما مستقلاً،و على هذا فإذا خفياً معاً وجب القصر و إلا فلا و ان فرض خفاء أحدهما.

الرابع:أن يلتزم بتقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر من دون تصرف فى شىء من المنطوقين فهذه هى الوجوه المتصوره فى هذه الموارد.نعم ذكر المحقق النائينى(قده)وجهاً خامساً و هو أن يكون كل منهما شرطاً مستقلاً،ثم قال و عليه يترتب لزوم تقييد إطلاق كل من الشرطين المذكورين فى القضيتين بإثبات العدل له فيكون وجود أحدهما كافياً فى ثبوت الجزاء،و لكن غير خفى ان هذا الوجه بعينه هو الوجه

الثانى فليس وجهاً آخر فى قبالة كما هو ظاهر.

و بعد ذلك نقول: أما الوجه الرابع فبظاهره غير معقول إلا- أن يرجع إلى الوجه الثانى، والسبب فى ذلك هو ما تقدم من أن المفهوم لازم عقلى للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص، و عليه فلا يعقل التصرف فيه بتقييد أو تخصيص من دون التصرف فى المنطوق أصلاً، بداهه ان مرد ذلك إلى انفكاك اللازم من الملزوم و المعلول عن العله و هو مستحيل.

و على الجملة فقد عرفت أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم انما هى بدلاله التزاميه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، و من الطبيعى ان ان هذه الدلاله بما انها دلالة قهريه ضروريه لدلاله القضييه على المنطوق، فلا يمكن رفع اليد عنها و التصرف فيها من دون رفع اليد و التصرف فى تلك، فاذن لا بد من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثانى. و عليه فالوجه المعقوله فى المسأله ثلاثه: و لناخذ بالنظر إلى هذه الوجوه:

أما الوجه الأول: و هو الالتزام برفع اليد عن المفهوم فيهما معاً فيرده: أنه بلا مقتضى و موجب، بداهه ان الضروره تتقدر بقدرها، و من الطبيعى أن الضروره لا تقتضى رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين معاً و الالتزام بعدم دلالتهما عليه أصلاً، بل غايه ما تقتضى هو رفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بالأخرى بمثل العطف بكلمه (أو) أو بكلمه (و) و به تعالج المعارضه بينهما و يدفع التناقى لهما رأساً و عليه فكيف يساعد العرف على هذا الوجه و سيأتى بيانه بشكل موسع من دون موجب للالتزام بعدم المفهوم فى ضمن البحوث التاليه.

و أما الوجه الثانى: و هو أن يكون الشرط عنوان أحدهما فى الحقيقه فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان العقل يعين هذا الوجه و أفاد فى وجه ذلك ما توضيحه هذا: ان الأمور المتباينه المتعدده بما هى كذلك

لا- يعقل أن تؤثر أثراً واحداً،و ذلك لاستحاله صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير،لاستلزام ذلك اجتماع علل مستقلة على معلول واحد و هو محال،وقد تقدم بيان ذلك بشكل موسع في ضمن بحوث الجبر و التفويض و حيث ان المعلول في المقام واحد و هو وجوب القصر فلا يعقل أن يكون المؤثر فيه الشرطين المذكورين في النقيضين على نحو الاستقلال و الا لزم تأثير الكثير في الواحد و هو مستحيل،فاذن بطبيعته الحال يكون الشرط هو الجامع بينهما بقانون ان وحده الأثر تكشف عن وحده المؤثر،و عليه فلا- بد من الالتزام بهذا الوجه و ان كان مخالفاً لما هو المرتكز في أذهان العرف من أن كل واحد منهما بعنوانه الخاص و إطاره المخصوص شرط و مؤثر فيه إلا أن هذا الارتكاز العرفي انما يكون متبعاً فيما أمكن الالتزام به،لا في مثل المقام حيث قد عرفت استحاله كون كل منهما بعنوانه الخاص شرطاً و مؤثراً ثم بعد ذلك ذكر بقوله:«و أما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر الا أن يكون ما بقي على المفهوم أظهر».

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)اما ما أفاده من ان قاعده الواجد لا بصدر إلا من الواحد و يستحيل صدوره عن الكثير فيرد عليه(أولاً-) ما ذكرناه غير مره من أن هذه القاعده انما تتم في الواحد الشخصى الحقيقى حتى يكشف عن جامع وحدانى كذلك،و لا تتم فيما إذا كانت وحده المعلول اعتباريه،فانه لا يكشف إلا عن وحده كذلك،و من المعلوم ان وحده الجزاء في المقام وحده اعتباريه لا حقيقه،و عليه فلا يكشف عن جامع واحد ذاتى.(و ثانياً)أنه لا شمول و لا عموم لتلك القاعده بالإضافة إلى جميع الأشياء بشتى ألوانها و اشكالها بل أن لها إطاراً خاصاً و موضعاً مخصوصاً و هو إطار سلسله العلل و المعاليل الطبيعتين دون إطار

سلسله الأفعال الاختيارية و قد تقدم الحجر الأساسى للفرق بين السلسلتين فى ضمن نقد مذهب التفويض بشكل موسع و قلنا هناك باختصاص القاعده بالسلسله الأولى فحسب دون الثانية، و عليه فلا تنطبق على ما نحن فيه، و ذلك لما ذكرناه غير مره من أن الأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه و لا- واقع موضوعى لها ما عدى اعتبار المعبر و ليست بأمور تكوينيه و انها فعل اختياري للشارع و صادرة منه باختياره و أعمال قدرته و ليس للأمور الخارجيه دخل و تأثير فيها أصلا و إلا لكانت أمورا تكوينيه بقانون التطابق و السنخيه.

نعم لها موضوعات خاصه و قد استحال انفكاكها عنها فى مرحله الفقيهيه و لكن هذه الاستحاله انما هى من ناحيه لزوم الخلف لا من ناحيه انفكاك المعلول عن العله التامه، لفرض أنه ليس لها أى تأثير فى الأحكام أبداً.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان ما نحن فيه ليس من موارد تلك القاعده فى شىء لىتمسك بها لإثبات ان الشرط هو الجامع بين الأمرين، و عليه فكما يمكن أن يكون الشرط هو الجامع بينهما، يمكن أن يكون الشرط هو مجموعهما من حيث المجموع. (و ثالثاً) أنه قد لا- يعقل الجامع لما هوى بينهما و ذلك كما إذا افترضنا كون أحد الشرطين من مقوله و الشرط الآخر من مقوله أخرى، فاذن لا يعقل أن يكون بينهما جامع حقيقى، لاستحاله وجود الجامع كذلك بين المقولتين.

و أما ما أفاده (قده) بقوله: الا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر فلعله سهو من قلمه الشريف، و ذلك لأن مجرد رفع اليد عن مفهوم أحدهما و بقاء الآخر على مفهومه لا- يوجب علاج التعارض و التنافى بين القضيتين، و ذلك لأن التنافى انما هو بين مفهوم كل واحده منهما و منطوق الأخرى و رفع اليد عن مفهوم إحداهما فحسب انما يرفع التنافى بين مفهومها و منطوق الأخرى، و أما التنافى بين مفهوم الأخرى و منطوق تلك باق على حاله

و من هنا قال بعض أصحاب الحواشى أنه ضرب فى النسخه المصححه الخطّ المحو على هذه العبارة لحد الآن قد تبين ان ما تمسك به المحقق صاحب الكفايه(قده)لإثبات كون الشرط هو الجامع بين الأمرين غير تام هذا.

و قد اختار شيخنا الأستاذ(قده)ان الشرط هو مجموع الأمرين لا كل واحد منهما و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك لفظه:التحقيق ان دلالة كل من الشرطيتين على ترتب الجزاء على الشرط المذكور فيهما باستقلاله من غير انضمام شىء آخر إليه انما هي بالإطلاق المقابل للعطف بالواو كما ان انحصار الشرط بما هو مذکور فيهما مستفاد من الإطلاق المقابل للعطف بأو،و بما أنه لا بد من رفع اليد عن أحد الإطالين و لا مرجح لأحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجيه،لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر فى المثال يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير، و اما فى فرض انفراد كل من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه،و لا- أصل لفظى فى المقام على الفرض،لسقوط الإطالين بالتعارض فتصل النوبه إلى الأصل العملى-فتكون النتيجة موافقه لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو.و أما ما ربما يقال من لزوم رفع اليد عن خصوص الإطلاق المقابل بالعطف بأو،لكونه متأخراً فى الرتبة عن الإطلاق المقابل بالعطف بالواو،ضروره ان انحصار الشرط متأخر رتبه عن تعيينه و تشخيصه-فيدفعه ان تقدم أحد الإطالين على الآخر فى الرتبة لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر،لأن الموجب لرفع اليد عن الإطالين انما هو وجود العلم الإجمالى بعدم إرادته أحدهما،و من الواضح ان نسبه العلم الإجمالى إلى كليهما على حد سواء فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر».

ملخص ما أفاده(قده)هو ان الإطالين بما أنه لا يمكن الأخذ



بكليهما معاً من ناحيه العلم الإجمالي بعدم إرادته أحدهما فيسقطان معاً فلا يكون في المسأله أصل لفظي من عموم أو إطلاق ليمسك به لإثبات الجزاء و هو وجوب القصر في المثال عند افتراض تحقق أحد الشرطين في الخارج فاذن بطبيعته الحال تصل النوبه إلى الأصل العملي، و بما ان وجوب القصر في مفروض المقام عند انفراد كل من الشرطين بالوجود مشكوك فيه فالمرجع فيه لا- محاله هو أصله البراءه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام لفرض شك المكلف في هذا الحال في تبدل الوظيفه من التمام إلى القصر، و معه لا قصور في أدله الاستصحاب عن شمول المقام. و ان شئت قلت أنه لا شبهه في وجوب التمام على المكلف قبل خفاء الأذان و الجدران معاً كما أنه لا إشكال في وجوب القصر عليه بعد خفائهما كذلك، فهاتان الصورتان خارجتان عن محل الكلام و لا إشكال فيهما، و انما الإشكال و الكلام في الصورة الثالثه و هي ما إذا خفي أحدهما دون الآخر ففي هذه الصورة بما ان إطلاق كل منهما قد سقط عن الاعتبار من ناحيه العلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع بطبيعته الحال ينتهي الأمر إلى الأصل العملي و هو في المقام استصحاب بقاء وجوب التمام، للشك في بقاءه و تبدله بالقصر، فاذن النتيجة هي نتيجة التقييد بالعطف بالواو.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده(قده)صغرى و كبرى: أما بحسب الصغرى فلأن مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده(قده)من الكبرى و هي الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات كبراً أخرى و هي الرجوع إلى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق فلنا دعويان:(الأولى) ان المقام ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملي.(الثانيه)أنه من موارد الرجوع إلى الأصل اللفظي.

أما الدعوى الأولى: فلأن وجوب القصر و جواز الإفطار في حال السفر قد ثبتا في الشريعة المقدسه بالكتاب و السنه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان السفر المأخوذ في موضوعها أمر عرفي و هو بهذا المعنى العرفي مأخوذ فيه على الفرض و من ناحيه ثالثه أنه لا شبهه في صدق عنوان المسافر على من خرج من البلد قاصداً السفر و لا يتوقف هذا الصدق على وصوله إلى حد الترخيص. فالنتيجه على ضوء هذه النواحي ان مقتضى إطلاق الكتاب و السنه وجوب القصر و جواز الإفطار مطلقاً و لو قبل وصوله إلى حد الترخيص أى بمجرد صدق عنوان المسافر عليه و لكن قد قيد هذا المطلق في عده من النصوص به يعنى حدد وجوب القصر و جواز الإفطار فيها بخفاء الأذان و التوارى عن الجدران الذى عبر عنه في كلمات الفقهاء بخفاء الجدران نظراً إلى أنه لا طريق للمسافر إلى تواريه عن الجدران الا بخفائه و إلا فهذه الكلمه لم ترد في نصوص الباب. فالنتيجه ان هذه الروايات توجب تقييده بما ذكر، و عليه فما لم يصل المسافر إلى الحد الترخيص لم يجب عليه التقصير و على ضوء هذا البيان فإذا خفى أحدهما دون الآخر فالمكلف و ان شك في وجوب القصر و جواز الإفطار الا ان المرجع فيه ليس أصاله البراءه عنه و استصحاب بقاء التمام، بل المرجع الأصل اللفظى و هو الإطلاق المتقدم و مقتضاه وجوب القصر في هذا الفرض دون التمام.

و أما الدعوى الثانيه: و هى ان المورد داخل في كبرى الرجوع إلى الأصل اللفظى دون العملى فيظهر حالها مما بيناه في الدعوى الأولى، و توضيحه:

هو ان القدر الثابت من تقييد هذه المطلقات الداله على وجوب القصر و جواز الإفطار مطلقاً هو ما إذا لم يخف الأذان و الجدران معاً حيث ان الواجب عليه في هذا الفرض هو التمام و عدم جواز الإفطار، و أما إذا خفى أحدهما دون الآخر فلا نعلم بتقييدها، و معه لا مناص من الرجوع

إليها لإثبات وجوب القصر و جواز الإفطار، لفرض عدم الدليل على التقييد فى هذه الصورة بعد سقوط كلا الإطلاقين من ناحيه المعارضه فتكون النتيجة هى نتيجة العطف بأو على عكس ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الكبرى لا ينطبق على المقام.

نعم إذا افترضنا قضيتين شرطيتين فى مورد كانتا واردتين لبيان الحكم الابتدائى تم ما أفاده(قده)، و ذلك كما إذا ورد فى دليل (إذا خفى الأذان فتصدق) و ورد فى دليل آخر (إذا خفى الجدران فتصدق) و بما أنه لا يمكن الجمع بين الإطلاقين معاً للعلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع فيسقطان فالمرجع عندئذ بطبيعته الحال هو الأصل العملى -و هو أصالة البراءة عن وجوب التصديق عند خفاء أحدهما دون الآخر- لا فى مثل المقام حيث انهما واردتان لبيان تقييد الحكم الثابت بالعموم و الإطلاق فحينئذ لا محاله يكون المرجع فى مورد الشك فى التقييد و التخصيص هو ذاك العموم و الإطلاق كما عرفت.

و اما بحسب الكبرى: فالصحيح، ان القاعده تقتضى تقييد الإطلاق المقابل للعطف بأو دون العطف بالواو كما اختاره شيخنا الأستاذ(قده) و السبب فى ذلك هو أنه لا منافاه بين منطوقى القضيتين الشرطيتين المتقدمتين ضروره أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا- ينافى وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً، لفرض ان ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره و كذا لا منافاه بين مفهوميهما لو ضوح أن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافى عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضى ثبوته عند عدم شيء آخر ليكون بينهما تنافى.

فالتنتيجه أن المنافاه انما هى بين إطلاق مفهوم إحداهما و منطوق الأخرى

مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم، و لذا لو كان الوارد في الدليلين (إذا خفى الأذان فقصر) و(يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران) كان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم و ظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محالة، فان مقتضى إطلاق مفهوم الأولى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان و ان فرض خفاء الجدران، و مقتضى القضية الثانية وجوب القصر في هذا الفرض، و قد تحصل من ذلك ان المعارضه في مورد الكلام انما هي بين مفهوم كل من القضيتين و منطوق الأخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه فاذن لا بد لنا من علاج هذه المعارضه و قد ذكرنا في مقام علاجها وجوهاً:

الأول: ما تقدم من المحقق صاحب الكفايه (قده) و هو رفع اليد عن مفهوم إحداهما دون الأخرى. و فيه ما عرفت من أنه لا تعارض بين المفهومين حتى يعالج بذلك و من هنا قلنا ان هذا سهو من قلمه (قده).

الثاني: ما تقدم من شيخنا الأستاذ (قده) و هو رفع اليد عن كلا الإطالين معاً و الرجوع إلى الأصل العملي. أقول ان ما أفاده (قده) و ان أمكن علاج المعارضه به إلا- أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، و السبب في ذلك هو انه إذا أمكن في مورد علاج المعارضه بين الدليلين على ضوء الجمع العرفي و ما هو المرتكز عندهم لم تصل النوبه إلى علاجها بطريق آخر خارج عنه و ليس معهوداً و مرتكزاً بينهم و بما أن ما أفاده من الجمع هنا خارج عن المتفاهم العرفي فلا يمكن مساعدته عليه و لتوضيح ذلك نضرب مثالا و هو ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء الظاهر في وجوب إكرامهم ثم ورد في دليل آخر أنه لا يجب إكرام زيد العالم، فان التنافي بينهما و ان كان يرتفع بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب إلا أنه بلا مقتضى حيث ان العرف لا يساعد على

ذلك، فان الموجب للتنافي في المقام ليس الا ظهور الدليل الأول في العموم، و من المعلوم ان المرتكز العرفي في أمثال ذلك هو رفع اليد عن عموم و تخصيصه بالدليل الثاني، لا حمل الأمر في الدليل الأول على الاستحباب فانه خارج عن المرتكز العرفي.

و على الجملة فالتنافي في المثل المزبور انما هو بين ظهور العام في العموم و ظهور الخاص في التخصيص به و عدم كون العام بعمومه مراداً و لا- تنافي بين ظهور الخالص في التخصيص به و بين ظهور الأمر في طرف العام في الوجوب مع قطع النظر عن ظهوره في العموم، و عليه فبطبيعته الحال يحمل العام على الخاص نظراً إلى أن ظهوره أقوى منه فيكون قرينه عليه عرفاً، كما هو الحال في جميع موارد تعارض الظهورات بعضها مع بعضها الآخر.

و أما التصرف في ظهور الأمر في طرف العام و حمله على الاستحباب فهو بلا ضروره، تستدعيه و ان كان يرتفع به التعارض كما هو يرتفع بحمل أحدهما على التقيه مع أنه لم يقل به أحد فيما نعلم أو بحمل الخاص على أفضل أفراد الواجب أو ما شاكل ذلك.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي: ان كل ما يمكن به دفع التنافي و التعارض بين الدليلين لا يمكن الأخذ به ما لم يساعد عليه العرف و على ضوء هذا البيان يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) في المقام من رفع اليد عن كلا الإطالين و الرجوع إلى الأصل العملي لا- يمكن المساعده عليه بوجه، و ذلك لأن التعارض و ان كان يدفع بما ذكره (قده) إلا انك عرفت ان كل ما يمكن به دفع التعارض و التنافي بين الدليلين لا يمكن الأخذ به إلا فيما إذا ساعد عليه العرف يعنى يكون الجمع بينهما جمعاً عرفياً و من الطبيعي ان رفع اليد عن كلا الإطالين فيما نحن فيه و الرجوع إلى

دليل آخر ليس من الجمع العرفي في شىء، والسبب في ذلك هو ما تقدم من أن التعارض بينهما إنما هو بين إطلاق مفهوم كل منهما و منطوق الأخرى و ان افترض عدم دلالتها على المفهوم فلو كان الوارد في الدليلين (إذا خفى الأذان فقصر) (و يجب التقصير عند خفاء الجدران) لكان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم و ظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محاله، و حيث ان نسبه المنطوق إلى المفهوم نسبه الخاص إلى العام فبطبيعته الحال يقيّد إطلاقه به، و بما أن التصرف في المفهوم بدون التصرف في المنطوق لا يمكن، لما عرفت من أنه لازم عقلي له فيدور مداره سعه و ضيقاً فلا يمكن انفكاكه عنه و لو بالإطلاق و التقييد فلا محاله يستلزم التصرف فيه التصرف في المنطوق هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان التصرف في إطلاق مفهوم كل من القضيتين بهذا الشكل لا محاله يستدعي التصرف في إطلاق منطوق كل منهما بنتيجة العطف بكلمه (أو) و لازم ذلك هو ان الشرط أحدهما، و السرفيه هو اننا إذا قيدنا إطلاق مفهوم قوله عليه السلام إذا خفى الأذان فقصر بمنطوق قوله عليه السلام إذا خفى الجدران فقصر و بالعكس أى تقييد إطلاق مفهوم القضية الثانية بمنطوق القضية الأولى.

فالتبجيه هي عدم وجوب التقصير الا- إذا خفى أحدهما و هذا معنى أن ذلك نتيجة تقييد إطلاق كل من القضيتين بالعطف بكلمه (أو) و أما التقييد بالعطف بكلمه (واو) فلا مقتضى له أصلاً و ان كان يرتفع به التعارض.

و قد تحصل من ذلك عده أمور: (الأول) ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) في المقام خاطئ صغيراً و كبيراً فلا واقع موضوعي له

(الثانى) ان ما ذكرناه من الجمع هنا هو المطابق للارتكاز العرفى فى أمثال المقام دون غيره. (الثالث) ان الجمع بين ظواهر الأدله لا بد أن يكون فى إطار مساعده العرف عليه و الا- فهو غير مقبول (الرابع) ان التعارض فى محل الكلام انما هو بين إطلاق مفهوم كل من القضيتين و منطوق الأخرى (الخامس) ان نسبه مفهوم كل منهما إلى منطوق الأخرى نسبه عموم مطلق (السادس) ان التصرف فى المفهوم لا يمكن بدون التصرف فى المنطوق.

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء و ثبت من الخارج أو من نفس ظهور القضيتين أو القضايا كون كل شرط مستقلاً فى ترتب الجزاء عليه فهل القاعده فى مثل ذلك تقتضى تداخل الشروط فى تأثيرها أثراً واحداً أو لا مثلاً، إذا اجتمع أسباب عديده للوضوء أو الغسل فى شخص واحد كالنوم و البول و خروج الريح و الجنابه و مس الميت و الحيض و ما شاكل ذلك فهل تستدعى أثراً واحداً أو متعدداً و على تقدير اقتضاها التعدد فهل القاعده تقتضى تداخل الجزاء أو لا، و نقصد بتداخل الجزاء الاكتفاء بوضوء واحد أو غسل فى مقام الامتثال، و بعدم تداخله عدم الاكتفاء به فى هذا المقام، بل لا بد من الإتيان به متعدداً حسب تعدد الشرط.

و بعد ذلك نقول: ان الكلام يقع فى مقامين: (الأول) فى تداخل الأسباب (الثانى) فى تداخل المسببات. و قبل البحث عنها ينبغى تقديم خطوط تاليه:

الأول: ان الكلام فى التداخل أو عدمه انما هو فيما إذا لم يعلم من الخارج ذلك و إلا فهو خارج عن محل الكلام، كما هو الحال فى بابى الوضوء و الغسل حيث علم من الخارج أنه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه الا وضوء واحد، و كذا الحال فى الغسل و منشأ هذا العلم

هو الروايات الداله على ذلك في كلاً- البابين: أما في باب الوضوء فلأن الوارد في لسان عامه رواياته هو التعبير بالنقض مثل: لا ينقض الوضوء إلا- حدث و ما شاكل ذلك، و من الطبيعي ان صفه النقض لا تقبل التكرار و التكثر، و عليه فبطبيع الحال يكون المتحصل من نصوص الباب ان أسباب الوضوء انما تؤثر في وجود صفه واحده و هي المعبر عنها بالحدث ان اقترنت أثر مجموعها في هذه الصفه على نحو يكون كل واحد منها جزء السبب لا تمامه، و ان ترتبت تلك الأسباب استند الأثر إلى المتقدم منها دون المتأخر كما هو الحال في العلل المتعدده التي لها معلول واحد.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان ان التداخل في باب الوضوء انما هو في الأسباب دون المسببات.

و أما في باب الغسل فلأن الوارد في لسان عدده من رواياته هو أجزاء غسل واحد عن المتعدد كصحيحه زراره (إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك للجنابه و الجمعه و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزياره فإذا أجمعت عليك حقوق (الله) أجزاءها عنك غسل واحد ثم قال، و لذلك المرأه يجزيها غسل واحد لجنابتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها) و موثقه عن أبي جعفر عليه السلام قال (إذا حاضت المرأه و هي جنب أجزاءها غسل واحد) و صحيحه شهاب بن عبد ربه قال:

(سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يغسل الميت أو من غسل ميتاً له أن يأتي أهله ثم يغتسل فقال سواء لا بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده و توضعاً و غسل الميت و هو جنب و ان غسل ميتاً توضعاً ثم أتى أهله و يجزيه غسل واحد لهما) و نحوها غيرها.

فالتتيجه ان المستفاد من هذه الروايات هو أن التداخل في باب الغسل انما هو في المسببات لا في الأسباب. هذا فيما إذا علم بالتداخل



فى الأسباب أو المسببات و أما إذا لم يعلم بذلك كما إذا أفطر الصائم مثلاً فى نهايه شهر رمضان بالأكل أو الشرب أو الجماع أو نحو ذلك مرات عديده فالمرجع فيه ما تقتضيه القاعده، و سياتى بيانه بشكل موسع فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

الثانى: إذا فرض انه لا الدليل على التداخل و لا على عدمه فما هو قضيه الأصل العملى فهل هى التداخل أو عدمه أو التفصيل بين الأسباب و المسببات يعنى يقتضى التداخل فى الأولى دون الثانیه وجوه الصحيح هو الوجه الأخير- و هو التفصيل بينهما- و السبب فى ذلك هو أن مرد الشك فى تداخل الأسباب و عدمه إلى الشك فى ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقن، و من الطبيعى ان مقتضى الأصل عدمه، و مثال ذلك ما إذا علم المكلف بحدوث وجوب الوضوء عند حدوث سببه كما إذا بال أو نام و لكن شك فى ثبوته زائداً على هذا المتيقن كما إذا بال أو نام مره ثانيه فحينئذ لا محاله يكون مقتضى الأصل عدم ثبوته، و هذا بخلاف الشك فى تداخل المسببات، فانه حيث أنا نعلم بتعدد التكليف هناك و الشك انما هو فى سقوط كلا التكليفين بسقوط أحدهما بالامثال فبطبيعته الحال يكون مقتضى الأصل عدم سقوطه.

ثم ان هذا الذى ذكرناه فى كلا الموردین لا يفرق فيه بين الأحكام الوضعيه و التكليفيه، لوضوح ان الشك إذا كان فى وحده الحكم و تعدده عند تعدد شرطه فمقتضى الأصل عدم تعدده يعنى عدم حدوث حكم آخر زائداً على المتيقن، و من المعلوم أنه لا يفرق فيه بين أن يكون المشكوك حكماً تكليفاً أو وضعياً، كما أنه إذا شك فى سقوطه بعد العلم بثبوته فمقتضى الأصل عدم سقوطه، و لا يفرق فيه أيضا بين كونه حكماً تكليفاً أو وضعياً فالنتيجه ان مقتضى الأصل العملى هو التداخل فى موارد الشك فى تأثير

الأسباب و عدم التداخل فى موارد الشك فى المسببات.و من هنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من أنه لا ضابط كلى لجريان الأصل فى موارد الأحكام الوضعيه فلا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه و الرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصل لا يمكن المساعده عليه،و ذلك لما عرفت من أنه لا فرق فى جريانه فى كلا المقامين بين الحكم التكليفى و الوضعى أصلا.

الثالث:ان محل الكلام فى تداخل الأسباب أو المسببات انما هو فيما إذا كان الجزاء قابلا للتعدد كالوضوء أو الغسل أو ما شاكل ذلك، و اما إذا لم يكن قابلا لذلك فهو خارج عن محل الكلام كالقتل،فان من يستحق ذلك بارتداد أو نحوه فلا معنى للبحث عن تداخل الأسباب أو المسببات فيه و فى أمثاله نعم قد يكون قتله مورداً لحقوق متعدده متباينه كما إذا افترض أنه قتل عدّه اشخاص متعمداً،فانه يثبت لولى كل من المقتولين حق قتله على نحو الاستقلال فلو أسقط أحد الأولياء حقه لم يسقط حق الآخرين فلهم اقتصاصه.نعم لو اقتصه أحدهم سقط حق الباقيين قصاصاً بسقوط موضوعه،و لكن لهم عندئذ ان يأخذوا اليه من أمواله،هذا بالإضافة إلى حقوق الناس،و كذلك الحال بالإضافة إلى حقوق الله كما إذا افترضنا ان أحداً زنى بأحد محارمه كأخته أو أمه أو بنته أو ما شاكل ذلك مرتين أو أزيد،فانه بطبيعته الحال لا يترتب على الزنى فى المره الثانيه الا تأكيد الجزاء حيث أن القتل غير قابل للتعدد.ثم أنه ربما لا يكون الجزاء قابلا للتأكد أيضا كإباحه شىء مثلا أو طهارته نظرا إلى أن الطهاره كالإباحه غير قابله للشده و التأكد فضلا عن الزياده،مثلا إذا غسل الثوب المتنجس فى الماء الكر و طهر فلا أثر لغسله ثانياً فى الماء الجارى و لا يوجب ذلك تأكيد طهارته و شدتها،و كذا إذا افترضنا إباحه شىء بعده أسباب مجتمعه عليه دفعيه أو تدريجيه كاجتماع الإكراه و الاضطرار

و ما شاكلهما فى ماده شخص واحد حيث انه لا يوجب شده إباحه الفعل المضطر إليه أو المكره عليه على الرغم من كون كل واحد منها سبب تام لذلك.

الرابع ما نسب إلى فخر المحققين من ان القول بالتداخل و عدمه يبتنيان على كون العلل الشرعيه أسباب أو معرفات، فعلى الأول لا يمكن القول بالتداخل، و على الثانى لا مانع منه حيث ان اجتماع معرفات عديده على شىء واحد بمكان من الوضوح.

و غير خفى ان القول بكون الأسباب الشرعيه معرفات خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً، و السبب فيه انه ان أريد بكونها معرفات انها غير دخيله فى الأحكام الشرعيه كدخل العله فى المعلول فهو و ان كان متيناً جداً، لما ذكرناه فى بحث الشرط المتأخر من انه لا- دخل للأمر التكويني في الأحكام الشرعيه أصلاً، و لا تكون مؤثره فيها كتأثير العله فى المعلول و إلا لكانت تلك الأحكام معاصره لتلك الأمور التكويني و مسانخه لها بقانون التناسب و السنخيه، و الحال ان الأمر ليس كذلك، بداهه ان وجوب صلاتى الظهرين مثلاً- ليس معلولاً لزوال الشمس و إلا لكان معاصراً له من ناحيه و امراً تكوينياً من ناحيه أخرى بقانون التناسب، و كذا الحال فى وجوب صلاتى المغرب و العشاء، فانه ليس معلولاً لغروب الشمس و وجوب صلاه الفجر، فانه ليس معلولاً لطلوع الفجر، و وجوب الحج فانه ليس معلولاً للاستطاعه و نحوها، و وجوب الصوم، فانه ليس معلولاً لدخول شهر رمضان و نحوه من شرائطه.

و على الجملة فالأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه فرفعها و وضعها بيد الشارع، و فعل اختياري له، و لا يؤثر فيها شىء من الأمور الطبيعيه نعم الملاكات الموجوده فى متعلقاتها و ان كانت أموراً تكوينيه الا ان دخلها

فى الأحكام الشرعیه لیس كدخلى عله طبعیه فى معلولها، بل هى داعیه لجعل الشارع و اعتباره إياها. أو فقل انها تدعو الشارع لجعلها و اعتبارها كبقیه الدواعى للافعال الاختياریه، لا انها تؤثر فى نفسها. و ان أريد من كون الأسباب الشرعیه معرفات ذلك فهو و ان كان متیناً من هذه الناحیه إلا أنه یرد علیه من ناحیه أخرى، و هى انه لا ملازمه بین عدم دخلها فى الأحكام الشرعیه و كونها معرفات، بل هنا أمر ثالث و هو كونها موضوعات لها یعنى ان الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات فى مرحله الاعتبار و الإنشاء على نحو القضیه الحقیقه، مثلاً أخذ الشارع زوال الشمس مع بقیه الشرائط فى موضوع وجوب صلاتى الظهرین فى تلك المرحله، و كذا أخذ الاستطاعه مع سائر الشرائط فى موضوع وجوب الحج، و هكذا هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى انا قد ذكرنا غیر مره ان القضیه الحقیقیه ترجع إلى قضیه شرطیه مقدمها وجود الموضوع و تالیها ثبوت المحمول له.

فالتیجه على ضوء هاتین الناحیتین: هى ان عدم دخل الأسباب الشرعیه فى أحكامها كدخلى العله الطبعیه فى معلولها لا یستلزم كونها معرفات محضه، بل هى موضوعات لها و تتوقف فعلیتها على فعلیه تلك الموضوعات، و لا تنفك عنها أبداً، و من هنا تشبه العله التامه من هذه الناحیه أى من ناحیه استحاله انفكاكها عن موضوعاتها.

و ان أريد بذلك كونها معرفات لموضوعات الأحكام فى الواقع، و لا مانع من تعدد المعرف لموضوع واحد و اجتماعه علیه مثلاً عنوان الإفطار فى نهار شهر رمضان لیس بنفسه موضوعاً لوجوب الكفاره، بل هو معرف لما هو الموضوع له فى الواقع، و كذا الحال فى مثل عنوان البول و النوم و ما شاكلهما، فان هذه العناوین المأخوذه فى لسان الأدله لیست بأنفسها

موضوعات للأحكام، بل هي معرفات لها، و من الطبيعي انه لا مانع من اجتماع معرفات متعددة على موضوع واحد-فيرد عليه ان ذلك و ان كان أمراً ممكناً في نفسه إلا- ان ظواهر الأدله لا- تساعد على ذلك، حيث ان الظاهر منها ان العناوين المأخوذه في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام، لا انها معرفات لها، فالحمل على المعرف يحتاج إلى قرينه و بدونها لا يمكن و على الجمله فالظاهر من الدليل عرفاً ان عنوان الإفطار بنفسه موضوع لوجوب الكفاره. لا- انه معرف لما هو الموضوع له واقعاً، و كذا عنوان البول و النوم و نحوهما. و ان أريد بذلك كونها معرفات لملاكاتھا الواقعيه -ففيه انها ليست بكاشفه عنها بوجه، فان الكاشف عنها- إجمالاً انما هو نفس الحكم الشرعي، و اما ما سمي سبباً له فلا يكون بكاشف عنها أصلاً.

فالتنتيجه في نهايه المطاف ان القول بكون الأسباب الشرعيه معرفات خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً، هذا إذا كان المراد من الأسباب الشرعيه موضوعات الأحكام و شرائطها كما هو كذلك و اما لو أريد بها ملاكاتھا الواقعيه فالأمر في غايه الوضوح حيث انه لا معنى لدعوى كونها معرفات كما هو ظاهر.

الرابع: ان محل الكلام في التداخل و عدمه انما هو فيما إذا كان الشرط قابلاً للتعدد و التكرر، و اما إذا لم يكن قابلاً له فهو خارج عن محل الكلام لعدم الموضوع عندئذ للقول بالتداخل و عدمه، و ذلك كالإفطار متعمداً في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفاره حيث انه من العناوين التي غير قابله للتعدد و التكرر فلو أكل الصائم عالماً عامداً في نهار شهر رمضان مره واحده صدق عليه عنوان الإفطار العمدي، و أما إذا أكل بعده مره ثانيه فلا يصدق عليه هذا العنوان، و بما ان موضوع وجوب الكفاره بحسب لسان الروايات هو عنوان الإفطار دون الأكل أو

الشرب فبطبيعته الحال لا يجرى فيه النزاع المتقدم، و من هنا لو أكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرات عديده لم يجب عليه الا كفاره واحده.

نعم في خصوص الجماع و الاستمناة تتعدد الكفاره بتعدددهما نظراً إلى ان الجماع و الاستمناة بعنوانهما قد أخذتا في موضوع الكفاره في لسان الروايات، و من الطبيعي انها تتعدد بتعدددهما خارجاً.

و بكلمه أخرى ان غير الجماع و الاستمناة من المفطرات بما انها لم تؤخذ في موضوع وجوب الكفاره بعنوانينها الأوليه و انما أخذت فيه بعنوان المفطر فمن الطبيعي ان عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الأكل أو الشرب في نهار شهر رمضان باعتبار ان الصوم قد أفطر و نقض به فلا- يصدق هذا العنوان على وجوده الثاني، لوضوح ان ما نقض غير قابل للنقض مره ثانيه و ان كان الإمساك بعد النقض و الإفطار أيضاً واجباً عليه الا انه ليس بعنوان الصوم الواجب. و من هنا يجب قضائه و لا يكون الإمساك المزبور مجزياً عنه. فالنتيجه ان عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الأكل أو الشرب فلا- يصدق على وجوده الثاني و الثالث، و هكذا، و لذا لا تتعدد الكفاره بتعددده، و هذا بخلاف الجماع و الاستمناة حيث ان المأخوذ في لسان الروايه عنوان الإتيان بالأهل في نهار شهر رمضان و عنوان الاستمناة و هما: من العناوين التي قابله للتعدد و التكرار خارجاً، و عليه فلا محاله تتعدد الكفاره بتعدددهما فلو أتى بأهله أو استمنى في نهار شهر رمضان متعددداً وجبت عليه الكفاره كذلك. هذا.

و لكن السيد الطباطبائي صاحب العروه (قده) قال في جواب بعض المسائل التي سئلت عنه ان الكفاره تتعدد بتعدد الجماع و الأكل بدعوى ان عنوان الإفطار كناية عن نفس الأكل و الشرب و نحوهما من دون أن تكون له خصوصيه فأخذه في لسان الروايات انما هو بعنوان المعرف لما

هو الموضوع له واقعاً ثم قال: و تدل عليه الروايات أيضاً. وفيه ما تقدم من ان ظاهر الروايات هو ان عنوان الإفطار بنفسه موضوع لوجوب الكفاره لا أنه كناية عن الأكل و الشرب، فحمله على المعرف و الكنايه يحتاج إلى قرينه و لا قرينه على الفرض. و أمّا ما أفاده (قده) من دلالة الروايات على ذلك فيرده انا لم نجد في هذا الموضوع و لا روايه واحده تدل على ترتب وجوب الكفاره على عنوان الأكل و الشرب فلا ندرى ما هو مقصوده (قدس سره) من الروايات الداله على ذلك.

و بعد ذلك نقول: اما الكلام في المقام الأول- و هو التداخل في الأسباب- فيقوم على أساس ان القضييه الشرطيه ظاهره في نفسها في التداخل أو في عدمه فلو أتى المكلف بأهله في نهار شهر رمضان مرات عديده فان قلنا بالأول لم تجب عليه الا كفاره واحده و ان قلنا بالثاني وجبت عليه كفارات متعدده.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما إليك نصه. «و التحقيق انه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقه أو وجوداً محالاً- ضروره ان لازمه ان يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هي واحده في مثل (إذا بليت فتوضاً) (و إذا نمت فتوضاً) أو فيما (إذا بال مكرراً) أو (نام كذلك) محكوم بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحاله كالمتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو بالالتزام بكون متعلق الجزاء و ان كان واحداً صوره الا انه حقائق متعدده حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها كما في (أكرم هاشمياً) (و أضف عالماً)

فأكرم العالم الهاشمي بالضيافه، ضروره انه بضيافته بداعى امرين يصدق انه امتثلهما و لا محاله يسقط الأمر بامثاله و موافقته و ان كان له امتثال كل منهما على حده كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافه، و أضاف العالم الغير الهاشمي، ما أفاده(قده) يحتوى على عده نقاط: ١- ان القضييه الشرطيه فى نفسها ظاهره فى الحدوث عند الحدوث، و لا- يفرق فى ذلك بين أن يكون الشرط فى القضييه بنفسه سبباً للجزء أو يكون كاشفاً عن السبب.

٢- ان الأخذ بهذا الظاهر لا يمكن نظراً إلى ان متعلق الجزء بما انه حقيقه واحده فلازم الأخذ به هو اجتماع الحكمين المتماثلين فيها و هو مستحيل كاجتماع المتضادين. ٣- انه على القول بالتداخل لا بد من الالتزام بأحد أمرين: اما ان يلتزم برفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث. و اما ان يلتزم بأن متعلق الجزء و ان كان واحداً صورته إلا انه متعدد واقعاً.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط: اما النقطه الأولى فهى فى غايه الصحه و المتانته. و أما النقطه الثانيه فيرد عليها مضافاً إلى ما سوف يأتى فى ضمن البحوث التاليه ما ذكرناه غير مره من انه لا مانع من اجتماع الحكمين المتماثلين فى شىء واحد، غايه الأمر انه يوجب التأكد و الاندكاك و صيرورتهما حكماً واحداً مؤكداً. و من ذلك يظهر حال النقطه الثالثه حيث انه لا موجب لرفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث، كما انه لا معنى لدعوى ان الموضوع أو ما شاكله حقائق متعدده فى الواقع و نفس الأمر هذا.

و لشيخنا الأستاذ(قده) فى المقام كلام و هو فى غايه الصحه و الجوده و إليك نصه: و الحق هو القول بعدم التداخل مطلقاً، و توضيح ذلك انما يتم ببيان أمرين:



الأول: ما تقدم سابقاً من انه لا إشكال في ان كل قضية شرطيه ترجع إلى قضية حقيقيه، كما ان كل قضية حقيقيه تنحل إلى قضية شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، فالمعنى المستفاد منهما في الحقيقه شىء واحد، و انما الاختلاف في كيفية التعبير عنه، و عليه فكما ان الحكم في القضية الحقيقيه ينحل بانحلال موضوعه إلى أحكام متعدده إذ المفروض ان فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له، كذلك ينحل الحكم في القضية الشرطيه بانحلال شرطه. لأن أدوات الشرط اسميه كانت أم حرفيه انما وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض و التقدير و إثبات التالي على هذا الفرض فلا يكون بين القضية الشرطيه و الحقيقيه فرق من جهة الانحلال أصلاً، و عليه فيتعدد الحكم بتعدد الشرط وجوداً، كما يتعدد بتعدد موضوعه في الخارج و اما تعدد الحكم بتعدد شرطه جنساً فهو انما يستفاد من ظهور كل من القضيتين في ان كلا من الشرطين مستقل في ترتب الجزاء عليه مطلقاً، فان ظاهر قضيه (إذا بلت فتوضاً) هو ان وجوب الوضوء مترتب على وجود البول و لو قارنه أو سبقه النوم مثلاً، و كذلك ظاهر قضيه (إذا نمت فتوضاً) هو ترتب وجوب الوضوء على النوم و لو قارنه أو سبقه البول مثلاً، فإطلاق كل من القضيتين يستفاد منه استقلال كل من النوم و البول في ترتب وجوب الوضوء عليه على جميع التقادير، و لازم ذلك هو تعدد وجوب الوضوء عند حصول الشرطين في الخارج و وجودهما فيه.

الثاني: ان تعلق الطلب بشىء لا يقتضى إلا إيجاد ذلك الشىء خارجاً و نقض عدمه المطلق، و بما ان نقض العدم المطلق يصدق على أول وجود من وجودات الطبيعه يكون الإتيان به مجزياً في مقام الامتثال عقلاً.

و أما توهم ان ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود و صدقه على أول

الوجودات فهو فاسد، إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهيئه و لا بالماده، ضروره ان الماده لم توضع إلا لنفس الماهيه المعراه عن الوجود و العدم. و أما الهيئه فهي لا تدل إلا على طلب إيجادها و نقض عدمها المطلق الصادق قهراً على أول الوجودات، و ليس هناك ما يدل على اعتبار صرف الوجود في متعلق الطلب غير صيغه الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هيئه و ماده، و عليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبه سابقه على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضى إيجاد متعلقه خارجاً و نقض عدمه المطلق، فإذا فرض تعلق طلبين بماهيه واحده كان مقتضى كل منهما إيجاد تلك الماهيه فيكون المطلوب في الحقيقه هو إيجادها و نقض عدمها مرتين، كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكوينيتين بماهيه واحده فتعدد الإيجاد تابع لتعدد الإراده. و بالجملة ان كل امر في نفسه لا يدل إلا على الطلب المقتضى لإيجاد متعلقه، و أما كون هذا الطلب واحداً أو متعدداً فليس في الأمر بهيئته و مادته دلالة عليه قطعاً. نعم إذا لم يكن هناك ما يقتضى تعدد الطلب و قد فرض تعلق الأمر بالطبيعه كان الطلب واحداً قهراً الا انه من جهه عدم المقتضى لتعددده لا من جهه دلالة اللفظ عليه، فإذا فرض ظهور القضييه الشرطيه في الانحلال و تعدد الطلب أو فرض تعدد القضييه الشرطيه في نفسها كان ظهور القضييه في تعدد الحكم موجباً لارتفاع موضوع الحكم بوحده الطلب أعنى به عدم المقتضى للتعدد و وارداً عليه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ظهور الجزاء في وحده الطلب لكان ذلك من جهه عدم ما يدل على التعدد. فإذا دلت الجملة الشرطيه بظهورها في الانحلال أو من جهه تعددها في نفسها على تعدد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظياً مقدماً على ظهور الجزاء في وحده الطلب. و من هنا يظهر الفرق بين

المقام الذى التزمنا فيه بتعدد الطلب و مسأله تعلق الأمر بشىء واحد مرتين كما إذا قال المولى (صم يوماً) ثم قال (صم يوماً) التى التزمنا فيها بحمل الأمر الثانى على التأكيد كما تقدم، و ذلك لأن ظهور الأمر الثانى فى التأسيس و تعدد الحكم ليس ظهوراً لفظياً ليكون قرينه على صرف ظهور وحده المتعلق فى وحده الحكم، بل هو من الظهورات السياقيه، فكما يمكن أن يكون هو قرينه على التأسيس و التعدد، كذلك يمكن أن تكون وحده المتعلق قرينه على الوحده و التأكد فلا ينعقد حينئذ للكلام ظهور فى التأسيس و معه لا- مناص من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد عن المتيقن فتكون النتيجة نتيجه التأكيد، و هذا بخلاف المقام، فان ظهور القضييه الشرطيه فى تعدد الحكم بما انه ظهور لفظى يكون رافعاً لظهور الجزاء فى وحده الحكم فيكون مقتضى القاعده حينئذ عدم التداخل.

ملخص ما أفاده (قده) نقطتان:

الأولى: ان القضييه الشرطيه ظاهره فى انحلال الحكم بانحلال شرطه حيث ان الشرط فيها هو الموضوع فى القضييه الحقيقيه بعينه و لا شبهه فى انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعه و نتيجه ذلك هى تعدد الحكم بتعدد سببه و شرطه من دون فرق بين أن يكون التعدد بحسب الافراد أو الأجناس.

الثانيه: ان تعلق الطلب بشىء و البعث نحوه يقتضى إيجاده فى الخارج و نقض عدمه، فإذا فرض تعلق الطلب به ثانياً فهو يقتضى فى نفسه إيجاده كذلك نظراً إلى ان تعدد البعث يقتضى تعدد الانبعاث نحو الفعل لا محاله. و دعوى ان متعلق الطلب و البعث بما انه صرف الوجود فهو غير قابل للتكرار، و عليه فبطبيعته الحال تكون نتيجه الطلبين إلى طلب واحد بمعنى ان الطلب الثانى يكون مؤكداً للأول خاطئه جداً، و ذلك لأن متعلق الطلب و البعث إيجاد الطبيعه، و من المعلوم ان إيجادها يتعدد بتعدد

وجوداتها في الخارج فيكون لكل وجود منها فيه إيجاد خاص فلا مانع من تعلق كل طلب بإيجاد فرد منها، ولا موجب لحمل الطلب و البعث الثاني على التأكيد، فإنه يحتاج إلى قرينه و إلا- فكل بعث نحو فعل يقتضى في نفسه انبعاث المكلف إلى إيجاده. غايه الأمر في صورته التعدد يقتضى إيجاده متعدداً فيكون إيجاد كل فرد متعلق لبعث، كما هو مقتضى انحلال الحكم بانحلال شرطه و موضوعه.

فالتتيجه على ضوء هاتين النقطتين هي انه لا موضوع للتعارض بين ظهور القضية الشرطيه في الانحلال و الحدوث عند الحدوث و بين ظهور الجزاء في وحده التكليف حيث لا- ظهور للجزاء في ذلك بل قد عرفت ان تعدد الطلب و البعث ظاهر في نفسه في تعدد الانبعاث و المطلوب فالحمل على التأكيد يحتاج إلى قرينه من حال أو مقال كما إذا علم من الخارج ان الأمر الثاني للتأكيد أو علم ذلك من جهه ذكر سبب واحد لكلا- الأمرين كما إذا كرر نفس السبب في القضية الأولى مره ثانيه من دون التقييد بقيده (كمره أخرى أو نحوها) مثل ما إذا قال المولى (ان جامعك فكفر) ثم قال: (ان جامعك فكفر) ففي مثل ذلك لا محاله يكون الأمر في القضية الثانيه للتأكيد دون التأسيس حيث ان ذكر سبب واحد لكليهما معاً قرينه على ذلك. و أما إذا لم تكن قرينه في البين فلا محاله يكون تعدد الأمر ظاهراً في تعدد المطلوب فيكون تكليفان متعلقين بطبيعته واحده، فإذا أتى المكلف بها مره سقط أحدهما من دون تعيين، و إذا أتى بها مره ثانيه سقط الآخر، و نظير ذلك ما (إذا أتلف أحد درهماً من شخص) و (استقرض منه درهماً آخر) فحينئذ الثابت في ذمته درهمان: أحدهما من ناحيه الإلتلاف و الآخر من ناحيه القرص: فإذا أدى أحد الدرهمين سقط أحدهما عن ذمته و بقى الآخر من دون تعيين و تمييز في ان الساقط هو الدرهم

التالف أو الدرهم القرض حيث انه لا- تمييز بينهما في الواقع و في ظرف ثبوتهما-و هو الذمه-و كذا إذا كان الثابت في ذمته صوم يومين أو أزيد من جهة نذر أو عهد أو قضاء صوم شهر رمضان أو ما شاكل ذلك ففي مثل ذلك لا محاله إذا صام يوماً سقط أحدهما عن ذمته من دون تعيين، لفرض عدم واقع معين لهما حتى في علم الله تعالى، وكذا الحال فيما إذا كان مديوناً لصلاتين متماثلتين بناء على عدم اعتبار الترتيب بينهما.

و النكته في ذلك ان ما ثبت في الذمه من تكليف كالصلاه و الصوم و نحو ذلك أو وضع إذا كان له طابع خاص و إطار مخصوص من ناحيه الزمان أو المكان أو ما شاكل ذلك فلا بد في مقام الوفاء من الإتيان بما ينطبق عليه ماله طابع خاص و الا لم يف به، كما إذا نذر صوم يومى الخميس و الجمعة مثلاً- حيث ان لكل منهما طابعاً خاصاً في الواقع فلا ينطبق على غيره. و أما إذا لم يكن له طابع خاص و خصوصيه مخصوصه كما إذا نذر صوم يومين من الأيام من دون اعتبار خصوصيه في شىء منهما ففي مثل ذلك بطبيعته الحال لا يكون بينهما ميز في الواقع و نفس الأمر حتى في علم الله سبحانه باعتبار انه لا واقع له ما عدى ثبوته في الذمه فعندئذ لا- محاله إذا صام يوماً سقط أحدهما لا بعينه من دون تمييز حيث لا يتوقف سقوطه على وجود ميز في الواقع. و دعوى- انه لا- يمكن الحكم بالسقوط في أمثال المقام، فان الحكم بسقوط هذا دون ذاك ترجيح من دون مرجح و الحكم بسقوط كليهما بلا موجب فلا محاله يتعين الحكم بعدم سقوط شىء منهما- خاطئه جداً حيث ان المفروض انه لا تعين و لا- ميز بينهما في الواقع و نفس الأمر حتى في علم الله تعالى ليقال ان الساقط هذا أو ذاك. فان الإشارة تستدعى ان يكون بينهما ميز في الواقع، و قد عرفت عدمه، فاذن لا محاله يكون الساقط أحدهما المبهم غير المميز و المعين في الواقع لانطباقه على المأتى به

فى الخارج جزماً و هو واضح.

أما الكلام فى المقام الثانى- و هو التداخل فى المسببات- فلا شبهه فى ان مقتضى القاعده هو عدم التداخل، لوضوح ان تعدد التكليف يقتضى تعدد الامثال، و الاكتفاء بامثال واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل، و قد قام الدليل على ذلك فى باب الغسل حيث قد ثبت ان الغسل الواحد يجرى عن الأغسال المتعدده و لو كان ذلك هو غسل الجمعه يعنى لم يكن واجباً. و أما فيما لم يقد دليل على ذلك فلا- مناص من الالتزام بتعدد الامثال، كما إذا و جبت على المكلف كفاره متعدده من ناحيه انه أتى بأهله مثلاً فى نهار شهر رمضان مرات متعدده، أو من ناحيه أخرى ففى مثل ذلك لا تكفى كفاره واحده عن الجميع، حيث قد عرفت ان مقتضى الأصل عدم سقوط التكليف المتعدده بامثال واحد. نعم يستثنى من ذلك مورد واحد و هو ما إذا كانت النسبه بين متعلقى التكليفين عمومياً و خصوصاً من وجه كما فى قضيتى (أكرم عالماً) و (أكرم هاشمياً) فان مقتضى القاعده فيه هو سقوط كلا التكليفين معاً بإتيان المجمع و امثاله- و هو إكرام العالم الهاشمى لانطباق متعلق كل منهما عليه، و من الطبيعى انه لا يعتبر فى تحقق الامثال عقلاً الا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر.

و بكلمه أخرى: ان مقتضى إطلاق متعلق كل من الدليلين هو جواز امثالهما منفرداً و مجتمعاً حيث ان إكرام العالم لا يكون مقيداً بغير الهاشمى و بالعكس، و عليه فلا محاله إذا أتى المكلف بالمجمع بينهما انطبق عليه متعلق كل منهما، و هذا معنى سقوط كلا التكليفين بفعل واحد.

و من ضوء هذا البيان يظهر ان المقام ليس من تأكد الحكم فى مورد الاجتماع أصلاً كما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) و ذلك لأن التأكد فى أمثال المقام انما يتصور فيما إذا تعلق كل من الحكمين بنفس مورد

الاجتماع، كما إذا كان التكليف فى كل من العامين من وجه انحلالياً، فعندئذ يكون مورد الالتقاء و الاجتماع بنفسه متعلقاً لكلا الحكمين معاً فيحصل التأكد بينهما فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً، لاستحاله بقاء كل منهما بحده و هذا بخلاف ما إذا كان التكليف فى كل منهما بدلاً كما هو المفروض فى المقام، فعندئذ لا يكون المجمع بنفسه مورداً لكل من الحكمين، بل هو مما ينطبق عليه متعلق كل منهما، حيث ان متعلق التكليف فى العموم البدلى هو الطبيعى الجامع الملغى عنه الخصوصية، فالفرد المأتى به ليس بنفسه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به، بل هو مصداق لما يتعلق به الطلب و الأمر. فالنتيجة ان التداخل فى أمثال المقام على القاعده فلا- يحتاج إلى مئونه زائده. و تظهر ثمره ذلك فى الفقه فيما إذا كانت النسبه بين الواجب و المستحب عموماً من وجه و كان كل من الوجوب و الاستحباب متعلقاً بالطبيعه الملغاه عنها الخصوصية، أو كانت النسبه بين المستحبين كذلك، و الأول كالنسبه بين صوم الاعتكاف، و صوم شهر رمضان أو قضاؤه أو صوم واجب بالندى أو نحوه حيث ان النسبه بينهما عموم من وجه فإذا أتى المكلف بالمجمع بينهما، فانه يجزى عن كليهما معاً، لانطباق متعلق كل منهما عليه. و الثانى كالنسبه بين صلاه الغفيله و نافله المغرب حيث ان الأمر المتعلق بكل منهما مطلق فلا- مانع من الجمع بينهما فى مقام الامتثال بإتيان المجمع بأن يأتى بصلاه الغفيله بعنوان نافله المغرب، فانه تجزى عن كليهما معاً، لانطباق متعلق كل منهما عليها، و كذا الحال بين صلاه الجعفر و نافله المغرب.

نتائج البحوث السالفه عده نقاط:

الأولى: ان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط و أما انتفاء شخص الحكم المعلق عليه بانتفائه فهو قهرى فلا صله له بدلاله

ص: ١٢٥

القضيه الشرطيه على المفهوم، فالمراد منه انتفاء فرد آخر من الحكم عن الموضوع المذكور فيها بانتفاء الشرط و على هذا فلا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من المفهوم فى شىء و لا يفرق فى ذلك بين كون الحكم المستفاد من الجزاء مدلولاً اسماً أو حرفياً.

(الثانيه): انه لا فرق فى دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً كان تعدده على نحو التركيب أو التقييد.

(الثالثه): ان الحكم الثابت فى طرف الجزاء المعلق على الشرط قد يكون انحلالياً و قد يكون غير انحلالياً، و على الأول فهل مفهومه إيجاب جزئى أو كلى اختار شيخنا الأستاذ (قده) الثانى، و الصحيح هو الأول و قد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع.

(الرابعه): إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فمقتضى القاعده فيه هو ان الشرط أحدهما حيث انها تقتضى تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فالنتيجه من ذلك هى نتيجه العطف بكلمه (أو).

(الخامسه): إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فهل القاعده تقتضى التداخل فى الأسباب أو المسببات أو لا هذا و لا ذاك، و قد تقدم ان مقتضى القاعده عدم التداخل فى كلا المقامين، فالتداخل يحتاج إلى دليل، و قد قام الدليل عليه فى بابى الوضوء و الغسل على تفصيل قد سبق.

(السادسه): ان كون الأسباب الشرعيه معرفات لا يرجع عند التحليل إلى معنى صحيح و معقول.

(السابعه): ان محل الكلام فى التداخل و عدمه انما هو فيما إذا كان كل من الشرط و الجزاء قابلاً للتعدد و التكرار و الا فلا موضوع لهذا البحث على ما عرفت بشكل موسع.



(الثامنة): ان مقتضى القاعده التداخل فى المسبب فيما إذا كانت النسبه بين الدليلين عمومًا من وجه و كان العموم فيهما بدليًا، فان الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع يجرى عن كلا التكليفين، لانطباق متعلق كل منهما عليه.

## مفهوم الوصف

لتنقيح محل النزاع ينبغى لنا تقديم أمرين:

الأول: ان محل الكلام بين الأصحاب فى دلالة الوصف على المفهوم و عدم دلالة عليه انما هو فى الوصف المعتمد على موصوفه فى القضييه بأن يكون مذكوراً فيها كقولنا (أكرم إنسانا عالماً) أو (رجلاً عادلاً) أو ما شاكل ذلك. و أما الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا (أكرم عالماً أو عادلاً) أو نحو ذلك فهو خارج عن محل الكلام و لا شبهه فى عدم دلالة على المفهوم، ضروره انه لو كان داخلًا فى محل الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً، لوضوح انه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف من هذه الناحيه، فكما ان الأول لا يدل على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثانى، و مجرد ان الوصف ينحل بتعمل من العقل إلى شيئين: ذات، و مبدأ كما هو الحال فى جميع العناوين الاشتقاقية لا يوجب فارقاً بينه و بين اللقب فى هذه الجبهه، حيث ان هذا الانحلال لا يتعدى عن أفق النفس إلى أفق آخر فلا أثر له فى القضييه فى مقام الإثبات و الدلاله أصلاً حيث ان المذكور فيها شىء واحد و هو الوصف دون موصوفه - و كيف كان فالظاهر انه لا خلاف و لا إشكال فى عدم دلالة على المفهوم، و السبب فيه هو ان الحكم الثابت فى القضييه لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً

ص: ١٢٧

فلا- تدل القضية إلا- على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و كونه دخيلاً- فيه و أما انتفائه عن غيره فلا- اشعار فيها فضلاً عن الدلالة، بل لو دل على المفهوم لكان الوصف الذاتى أولى بالدلالة نظراً إلى ان المبدأ فيه مقوم للذات و بانتفائه تنتفى الذات جزماً، و هذا بخلاف الوصف غير الذاتى فان المبدأ فيه حيث انه جعلى غير مقوم للذات فلا محاله لا تنتفى الذات بانتفائه. فالنتيجة انه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف، فان ملاك عدم الدلالة فيهما واحد.

الثانى: ان الوصف تاره يكون مساوياً لموصوفه كقولنا (أكرم إنساناً ضاحكاً) و ما شاكله، و أخرى يكون أعم منه مطلقاً كقولنا (أكرم إنساناً ماشياً) و ثالثه يكون أخص منه كذلك كقولنا (أضف إنساناً عالماً) و رابعه يكون أعم منه من وجه كقوله عليه السلام (فى الغنم السائمة زكاه): اما الأول و الثانى فلا إشكال فى خروجهما عن محل النزاع و الوجه فيه ظاهر و هو ان الوصف فى هاتين الصورتين لا يوجب تضييقاً فى ناحيه الموصوف حتى يكون له دلالة على المفهوم، حيث ان معنى دلالة الوصف على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور فى القضية بانتفائه و هذا فيما لا يوجب انتفاء انتفاء الموصوف، و المفروض ان فى هاتين الصورتين يكون انتفائه موجباً لانتفاء الموصوف فلا- موضوع لدلالته على المفهوم و أما الثالث فلا إشكال فى دخوله فى محل الكلام، فان ما ذكرناه من الملاك لدلالته على المفهوم موجود فيه. و اما الرابع فهو أيضاً داخل فى محل الكلام حيث انه يفيد تضييق دائره الموصوف من جهه فيقيد الغنم فى المثال المتقدم بخصوص السائمة، فعلى القول بدلاله الوصف على المفهوم يدل على انتفاء وجوب الزكاه عن الموضوع المذكور فى القضية بانتفائه، فلا زكاه فى الغنم المعلوفه. نعم لا يدل على انتفائه عن غير هذا الموضوع

كالإيل المعلوفه كما نسب ذلك إلى بعض الشافعيه فنفي وجوب الزكاه عن الإيل المعلوفه استناداً إلى دلاليه وصف الغنم بالسائمه على انتفاء حكمها يعنى وجوب الزكاه عن فاقد هذا الوصف مطلقاً و لو كان موضوعاً آخر، و وجه عدم دلالتة على ذلك واضح، لما عرفت من ان معنى دلالتة على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور فى القضية بانتفائه، و أما غير المذكور فيها فلا يكون فيه تعرض لحكمه لا نفياً و لا إثباتاً، فما نسب إلى بعض الشافعيه لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

و بعد ذلك نقول: ان الصحيح هو عدم دلاليه الوصف على المفهوم بيان ذلك ان دلاليه القضية على المفهوم ترتكز على أن يكون القيد فيها راجعاً إلى الحكم دون الموضوع أو المتعلق، و بما ان الوصف فى القضية يكون قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم أصلاً، فان ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على نفيه عن غيره، ضروره ان ثبوت شىء لشىء لا يدل بوجه على نفيه عن غيره، و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع شيئاً واحداً كاللقب أو كالوصف غير المعتمد على موصوفه أو يكون مقيداً بقيد كالوصف المقيد بوصف خاص، فان ملاك عدم الدلاله على المفهوم فى الجميع واحد و هو ان ثبوت حكم لموضوع خاص و ان كان مركباً أو مقيداً لا يدل على نفيه عن غيره فلا فرق بين قولنا (أكرم رجلاً) و (أكرم رجلاً عادلاً) حيث انهما يشتركان فى نقطه واحده و هى الدلاله على ثبوت الحكم لموضوع خاص، غايه الأمر ان الموضوع فى الجملة الثانيه مقيد بقيد خاص فتدل على ثبوت الحكم له و لا تدل على نفيه عن غيره كما إذا كان الموضوع واحداً.

و من ضوء ذلك يظهر الفرق بين القضية الوصفيه و القضية الشرطيه نظراً إلى أن الشرط فى القضية الشرطيه راجع إلى الحكم دون الموضوع

فيكون الحكم مطلقاً عليه فلاجل ذلك تدل على انتفائه عند انتفاء الشرط و هذا بخلاف الوصف في القضية الوصفية فإنه راجع إلى الموضوع فيها دون الحكم. فالنتيجة ان دلالة الوصف على المفهوم تركز على أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه أو متعلقه و الا فلا دلالة له عليه أصلاً.

و لكن مع ذلك قد يستدل على المفهوم بوجه:

الأول: ان الوصف لو لم يدل على المفهوم لكان الآتي به لاغياً و هو مستحيل في حق المتكلم الحكيم، فاذن لا مناص من الالتزام بدلالته عليه. و يرد عليه انه مبني على إحراز ان الداعي للآتي به ليس إلا دخله في الحكم نفيًا و إثباتاً حدوداً و بقاء بمعنى انه عله منحصره له، فإذا كان كذلك فبطبيعته الحال ينتفي الحكم عن الموصوف بانتفائه، و لكن من المعلوم ان هذا الإحراز يتوقف (أولاً-) على كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلق، و قد عرفت ان الأمر بالعكس تماماً (و ثانياً) على الالتزام بأن إثبات حكم لموضوع خاص يدل على انتفائه عن غيره، و قد مر انه لا يدل على ذلك، بل لا يكون فيه اشعار به فضلاً عن الدلالة و (ثالثاً) على أن لا يكون الداعي له أمراً آخر حيث ان فائدته لا تنحصر بما ذكر و (رابعاً) على انه لا يكفي في الخروج عن كونه لغواً للالتزام بدلالته على اختصاص الحكم بحصه خاصه من موصوفه و عدم ثبوته له على نحو الإطلاق، و المفروض انه يكفي في ذلك و لا يتوقف على الالتزام بدلالته على المفهوم - و هو الانتفاء عند الانتفاء - فالنتيجة ان هذا الوجه ساقط فلا يمكن الاستدلال به على إثبات المفهوم للوصف.

الثاني: ان الوصف الموجود في الكلام مشعر بعليته للحكم عند الإطلاق. و يرد عليه ان مجرد الإشعار على تقدير ثبوته لا يكفي لإثبات المفهوم جزماً، حيث انه لا يكون من الدلالات العرفية التي تكون متبعه

عندهم، بل لا بد فى إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضية فى كون الوصف عله منحصره للحكم المذكور فيها، و من الطبيعى ان إثبات ظهورها فى كونه عله فى غاية الإشكال، بل خرط القتاد فما ظنك بظهورها فى كونه عله منحصره كيف حيث ان مرد هذا الظهور إلى كون الوصف قيلاً للحكم دون الموضوع أو المتعلق و انه يدور مداره وجوداً و عدماً و بقاء و ارتفاعاً، و قد تقدم ان القضية الوصفية ظاهره فى كون الوصف قيلاً للموضوع أو المتعلق دون الحكم. فالنتيجه ان مجرد الإشعار بالعليه غير مفيد و ما هو مفيد- و هو الظهور فيها- فهو غير موجود.

الثالث: ان القضية الوصفية لو لم تدل على المفهوم و انحصار التكليف بما فيه الوصف لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيد حيث ان النكته فى هذا الحمل هى دلالة المقيد على انحصار التكليف به و عدم ثبوته لغيره، و بدون توفر هذه النكته لا موجب له، و من الطبيعى ان هذه النكته بعينها هى نكته دلالة الوصف على المفهوم و يرد عليه ان نكته حمل المطلق على المقيد غير تلك النكته، فانها نكته دلالة القيد على المفهوم و قد عرفت عدم توفرها فيه و انه لا يدل على المفهوم أصلاً و اما حمل المطلق على المقيد فلا- يتوقف على تلك النكته، فانه على ضوء نظريه المشهور يتوقف على ان يكون التكليف فى طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده ففى مثل ذلك إذا تعلق التكليف فى دليل آخر بحصه خاصه منه و علم من القرينه ان التكليف واحد حمل المطلق على المقيد نظراً إلى أن المقيد قرينه بنظر العرف على التصرف فى المطلق، و من المعلوم انه لا صلح لهذا الحمل بدلاله القيد على المفهوم أى نفى الحكم عن غير مورده، ضروره ان المقيد لا يدل الا على ثبوت الحكم لموضوع خاص من دون دلالة له على نفيه عن غيره بوجه، و مع ذلك يحمل المطلق على المقيد. و اما إذا كان التكليف فى طرف المطلق

متعلقاً بمطلق وجوده المستلزم انحلاله بانحلال وجوداته و افراده خارجاً ففي مثل ذلك لا يحمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي بينهما، و ذلك كما إذا ورد في دليل (أكرم كل عالم) ورد في دليل آخر (أكرم كل عالم عادل) فلا موجب لحمل الأول على الثاني أصلاً حيث ان النكته التي توجب حمل المطلق على المقيد غير متوفره هنا فلا- مانع من أن يكون كل منهما واجباً، غايه الأمر يحمل المقيد هنا على أفضل افراد الواجب.

و أما بناء على ضوء نظريتنا من عدم الفرق في حمل المطلق على المقيد بين ما كان التكليف واحداً أو متعدداً فأيضاً لا يتوقف هذا الحمل على دلالة القيد على المفهوم يعني نفى الحكم عن غير مورده، بل يكفي فيه دلالاته على عدم ثبوت الحكم للطبيعي على نحو الإطلاق، و سنبين ان شاء الله تعالى عن قريب انه لا شبهه في دلالاته على ذلك كما انه لا شبهه في عدم دلالاته على نفى الحكم عن غير مورده.

و على الجملة سوف نذكر في مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله ان ظهور المطلق في الإطلاق كما يتوقف حدوثاً على عدم دليل صالح للتقييد كذلك بقاء، حيث ان ظهوره يتوقف على جريان مقدمات الحكمه، و من الواضح انها لا تجرى مع وجود الدليل الصالح للتقييد، و المفروض ان دليل المقيد يكون صالحاً لذلك عرفاً، و مما يدل على ان حمل المطلق على المقيد لا يبتنى على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم هو انه يحمل المطلق على المقيد حتى في الوصف غير المعتمد على موصوفه كما إذا ورد في دليل (أكرم عالماً) و ورد في دليل آخر (أكرم فقيهاً) يحمل الأول على الثاني مع انه لا يدل على المفهوم أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان النكته التي ذكرناها في القضييه الشرطيه لدلالاتها على المفهوم عرفاً- و هي تعليق الحكم فيها

على الشرط تعليقاً مولوياً-غير متوفره فى القضية الوصفية حيث ان الحكم فيها غير معلق على الوصف يعنى ان الوصف ليس قيداً للحكم كالشرط بل هو قيد للموضوع أو المتعلق، و من المعلوم ان ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على انتفائه عن غيره.فما ذكرناه لحد الآن هو المعروف و المشهور بين الأصحاب فى تقرير المسألة.

و لكن الصحيح فيها هو التفصيل بيان ذلك ان النزاع فى دلالة الوصف على المفهوم تاره بمعنى ان تقييد الموضوع أو المتعلق به يدل على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد فى الدليل (أكرم رجلا عالماً)يدل على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده يعنى عن الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك و لو بسبب آخر و أخرى بمعنى ان تقييده به يدل على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق أو فقل ان معنى دلالته على المفهوم هو دلالته على نفى الحكم عن طبيعى موصوفه على نحو الإطلاق و انه غير ثابت له كذلك،فان كان النزاع فى المعنى الأول فلا شبهه فى عدم دلالته على المفهوم بهذا المعنى،ضروره ان قولنا(أكرم رجلا عالماً) لا يدل على نفى وجوب الإكرام عن حصه أخرى منه كالرجل العادل أو الهاشمى أو ما شاكل ذلك،لوضوح انه لا تنافى بين قولنا(أكرم رجلا عالماً)وقولنا(أكرم رجلا عادلاً)مثلا بنظر العرف أصلا فلو دلت الجملة الأولى على المفهوم-أى نفى الحكم عن حصص أخرى منه- لكان بينهما تناف لا محاله.و قد تقدم وجه عدم دلالته على المفهوم بشكل موسع.

و ان كان النزاع فى المعنى الثانى فالظاهر انه يدل على المفهوم بهذا المعنى.و نكته هذه الدلالة هى ظهور القيد فى الاحتراز و دخله فى موضوع الحكم أو متعلقه إلا ان تقوم قرينه على عدم دخله فيه ففى مثل قولنا

(أكرم رجلا- عالماً) يدل على ان وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعي الرّجل على الإطلاق و لو كان جاهلاً، بل ثبت لخصوص حصه خاصه منه- و هي الرّجل العالم- و كذا قولنا (أكرم رجلا هاشمياً) أو (أكرم عالماً عادلاً) و هكذا، و الضابط ان كل قيد أتى به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز و دخله في الموضوع أو المتعلق يعني أن الحكم غير ثابت له إلا مقيداً بهذا القيد، لا مطلقاً و الا لكان القيد لغواً، فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه. و الحاصل ان مثل قولنا (أكرم رجلا عالماً) و ان لم يدل على نفي وجوب الإكرام عن حصه أخرى من الرّجل كالعادل أو نحوه و لو بملاك آخر إلا انه لا شبهه في دلالتة على أن وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعي الرّجل على نحو الإطلاق.

فالتتيجه في نهايه الشوط هي ان النزاع في دلاله القضيهِ الوصفية على المفهوم ان كان في دلالتها على نفي الحكم الثابت فيها عن غير موضوعها و لو بسبب آخر فقد عرفت انها لا تدل على ذلك بوجه، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله. و ان كان في دلالتها على نفي هذا الحكم عن طبعي الموصوف على إطلاقه فقد عرفت أنها تدل على ذلك جزماً حيث لا شبهه في ظهورها فيه الا فيما قامت قرينه على خلافه. و من هنا يظهر الفرق بين الوصف المعتمد على موصوفه، و غير المعتمد عليه كقولنا (أكرم عالماً) مثلاً، فانه لا يدل على المفهوم بهذا المعنى و ان انحل بحسب مقام اللب و الواقع إلى شيء له العلم الا انه لا أثر له في مقام الإثبات بعد ما كان في هذا المقام شيئاً واحداً لا شيئان: أحدهما موصوف، و الآخر صفه له.

ثم ان هذه النقطة التي ذكرناها قد أهملت في كلمات الأصحاب و لم يتعرضوا لها في المقام لا نفيّاً و لا إثباتاً مع ان لها ثمره مهمه في الفقه



منها ما فى مسأله حمل المطلق على المقيد حيث ان المشهور قد خصّوا تلك المسأله فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين بما إذا كان التكليف فيهما واحداً واما إذا كان متعدداً فلا يحملوا المطلق على المقيد واما على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد و لو كان التكليف متعدداً كما إذا ورد فى دليل (لا تكرم عالماً) وورد فى دليل آخر (لا تكرم عالماً فاسقاً) فانه يحمل الأول على الثانى مع ان التكليف فيهما انحلالى، وكذا إذا ورد فى دليل (أكرم العلماء) ثم ورد فى دليل آخر (أكرم العلماء العدول) فيحمل الأول على الثانى، والنكته فى ذلك هى ظهور القيد فى الاحتراز يعنى انه يدل على ان الحكم -و هو وجوب الإكرام- لم يثبت للعالم على نحو الإطلاق واما ثبت لخصه خاصه منه -و هو العالم العادل فى المثال دون العالم مطلقاً و لو كان فاسقاً- و من الواضح انه لا فرق فى دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً.

نلخص هذا المبحث فى ضمن عدّه نقاط: (الأولى) ان محل الكلام هنا كما عرفت انما هو فى الوصف المعتمد على موصوفه واما غير المعتمد فيكون حاله حال اللقب فى عدم الدلاله على المفهوم. (الثانيه) ان ملاك الدلاله على المفهوم هو ان يكون القيد راجعاً إلى الحكم، واما إذا كان راجعاً إلى الموضوع أو المتعلق فلا- دلالة له عليه، و بما ان الوصف من القيود الراجعه إلى الموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم (الثالثه) انه قد استدل على المفهوم بوجه ثلاثة و قد عرفت نقدها جميعاً. (الرابعه): ان الحق فى المقام هو التفصيل على شكل قد تقدم.

(الخامسه) ان لهذه الدلاله ثمره مهمه تظهر فى الفقه.

يقع الكلام فيه في مقامين: الأول في المنطوق. الثاني في المفهوم، أما المقام الأول فقد اختلف الأصحاب في دخول الغايه في حكم المغيا و عدم دخولها فيه فيما إذا كانت الغايه غايه للمتعلق أو الموضوع على وجوه بل أقوال: ثالثها التفصيل بين ما إذا كانت الغايه من جنس المغيا و عدم كونها من جنسه، فعلى الأول الغايه داخله فيه دون الثاني. و رابعها التفصيل بين كون الغايه مدخوله لكلمه حتى و كونها مدخوله لكلمه إلى فعلى الأول هي داخله في المغيا دون الثاني.

و قد قبل هذا التفصيل في الجمله شيخنا الأستاذ(قده) حيث قال:

و هذا التفصيل و ان كان حسنا في الجمله لأن كلمه حتى تستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفي في موضوع الحكم فتكون الغايه حينئذ داخله في المغيا لا محاله، لكن هذا ليس بنحو الكليه و العموم فلا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه، و الحكم فيه بدخول الغايه في حكم المغيا أو عدمه.

و لكن الصحيح هو القول الثاني يعني عدم دخول الغايه في المغيا مطلقاً، فلنا دعويان: (الأولى) صحه هذا القول (الثانيه) بطلان سائر الأقوال:

أما الدعوى الأولى فلان المرجع في المقام انما هو فهم العرف و ارتكازهم، و الظاهر ان المتفاهم العرفي من القضييه المغيايه بغايه كقولنا (صم إلى الليل) و كقوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق، و ما شاكلهما هو عدم دخول الغايه في المغيا الا فيما قامت قرينه على الدخول كما في مثل قولنا (سرت من البصره إلى الكوفه) أو ما شاكل ذلك

و أما الدعوى الثانيه فيظهر مما ذكرناه فى الدعوى الأولى بطلان القول الأول و الثالث حيث انه لا فرق فى فهم العرف ما عرفت بين كون الغايه من جنس المغيا و عدمه، و كذا القول الرابع بعين هذا الملاك و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من الفرق فى الجملة بين كون الغايه مدخوله لكلمه (إلى) و كونها مدخوله لكلمه (حتى) نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمه (حتى) عاطفه، و موارد استعمالها لإفاده كون مدخولها غايه لما قبلها، فانها فى أى مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفى كما فى مثل قولنا(مات الناس كلهم حتى الأنبياء) لا تدل على كون ما بعدها غايه لما قبلها، بل هى من أداه العطف. فالنتيجه ان مقتضى الظهور العرفى و الارتكاز الذهنى عدم دخول الغايه فى المغيا، هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و أما المقام الثانى فالغايه قد تكون غايه للموضوع كما فى مثل قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق) و قد تكون غايه للمتعلق كقوله تعالى: «أتموا الصيام إلى الليل». و قد تكون غايه للحكم كقوله عليه السلام (كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام) و قوله عليه السلام (كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر) أو كقولنا(يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه) فان الغايه فى أمثال هذه الموارد غايه للحكم دون المتعلق أو الموضوع. و أما إذا كانت غايه للموضوع أو المتعلق فدلالته على المفهوم ترتكز على دلالة الوصف عليه حيث ان المراد من الوصف كما عرفت مطلق التقييد الراجع إلى الموضوع أو المتعلق سواء أ كان وصفاً اصطلاحياً أو حالاً أو تمييزاً أو ظرفاً أو ما شاكل ذلك، و عليه فالتقييد بالغايه من إحدى صغريات التقييد بالوصف. و أما إذا كانت غايه للحكم فالكلام فيها تاره يقع فى مقام الثبوت، و أخرى فى مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فلا شبهه في دلاله القضييه على انتفاء الحكم عند تحقق الغايه، بل لا يبعد أن يقال ان دلالتها على المفهوم أقوى من دلاله القضييه الشرطيه عليه، ضروره انه لو لم يدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغايه عدمه يعنى ما فرض غايه له ليس بغايه و هذا خلف فاذن لا ريب في الدلاله على المفهوم في هذا المقام.

و أما المقام الثانى -و هو مقام الإثبات- فالظاهر ان الغايه قيد للفعل -و هو المتعلق- دون الموضوع حيث ان حالها حال بقيه القيود كما ان الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار انه معنى حدثى كذلك الظاهر من الغايه و اما رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينه تدل عليه كما في الآيه الكريمه المتقدمه حيث ان قوله تعالى: «إلى المرافق في هذه الآيه» غايه للموضوع -و هو اليد لا للمتعلق- و هو الغسل و ذلك لأجل قرينه و خصوصيه في المقام و هى إجمال لفظ اليد و اختلاف موارد استعماله و هو قرينه على انه سبحانه في هذه الآيه المباركه في مقام بيان حد المغسول من اليد و مقداره و من هنا قد اتفق الشيعه و السنه على ان الآيه في مقام تحديد المغسول، لا- في مقام بيان الترتيب، و لذا يقول العامه بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع و أفتوا بذلك، و ان كانوا بحسب العمل الخارجى ملتزمين بالغسل منكوساً، و نظير الآيه في ذلك المثال المشهور (اكنس المسجد من الباب إلى المحراب) فانه ظاهر بمقتضى قرينه المقام في ان كلمه (إلى) غايه للموضوع و بيان لحد المسافه التى أمر يكنسها، و ليست في مقام بيان الترتيب، و من هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: «و امسحوا برءوسكم و أرجلكم إلى الكعبين» حيث ان الظاهر بمقتضى خصوصيه المقام هو ان كلمه (إلى) غايه لتحديد حد الممسوح، لا لبيان الترتيب، و من هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوساً و هو الأقوى، إذ مضافاً إلى إطلاق الآيه فيه روايه

خاصه. هذا كله فيما إذا كان الحكم فى القضية مستفاداً من الهيئه، و أما إذا كان الحكم فيها مستفاداً من ماده الكلام فان لم يكن المتعلق مذكوراً فيه كقولنا (يحرم الخمر انى أن يضطر المكلف إليه) فلا شبهه فى ظهور الكلام فى رجوع القيد إلى الحكم، و أما إذا كان المتعلق مذكوراً فيه كما فى مثل قولنا (يجب الصيام إلى الليل) فلا يكون للقضية ظهور فى رجوع الغايه إلى الحكم أو إلى المتعلق فلا تكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينه من الداخل أو الخارج عليها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى ان الحكم فى القضية ان كان مستفاداً من الهيئه فالظاهر من الغايه هو كونها قيداً للمتعلق لا للموضوع، و الوجه فيه ليس ما ذكره جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) من ان مفاد الهيئه معنى حرفى، و المعنى الحرفى غير قابل للتقييد و ذلك لما حققناه فى بحث الواجب المشروط من انه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه، بل الوجه فيه هو ان القضية فى أمثال الموارد فى نفسها ظاهره فى رجوع القيد إلى المتعلق و المعنى الاسمى دون الحكم و مفاد الهيئه، و ان كان الحكم مستفاداً من ماده الكلام فقد عرفت ظهور القيد فى رجوعه إلى الحكم ان لم يكن المتعلق مذكوراً و الا فلا ظهور له فى شىء منهما، فدلالة الغايه على المفهوم تركز على ظهور القضية فى رجوعها، إلى الحكم و لو بمعونه قرينه.

نتائج هذا البحث عده نقاط:

الأولى: ان الصحيح هو القول بعدم دخول الغايه فى المغيا مطلقاً أى سواء أ كانت من جنسه أم لم تكن، و سواء أ كانت بكلمه (إلى) أم كانت بكلمه (حتى)، فما عن شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل بينهما قد عرفت نقده.

الثانية: ان الغايه إذا كانت قيدها للمتعلق أو الموضوع فحالها حال الوصف فلا تدل على المفهوم، وإذا كانت قيدها للحكم فحالها حال القضييه الشرطيه، بل لا يبعد كونها أقوى دلاله منها على المفهوم.

الثالثه: ان الغايه في القضييه التي كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئه ظاهره في رجوعها إلى المتعلق فالرجوع إلى الموضوع يحتاج إلى دليل، وفي القضييه التي كان الحكم فيها مستفاداً من ماده فان لم يكن المتعلق مذكوراً فيها فالظاهر هو رجوعها إلى الحكم و الا فهي مجمله من هذه الجبهه.

### مفهوم الحصر

يقع الكلام في أداته: منها كلمه (الا) ولا يخفى ان هذه الكلمه انما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء كما هو الظاهر منها عرفاً كقولنا مثلاً (جاء القوم الا زيداً) فانها تدل على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى و لذا يكون الاستثناء من الإثبات نفيًا و من النفي إثباتاً، و أما إذا كانت بمعنى الصفه و الغير فلا تدل على ذلك، بل حالها حينئذ حال سائر قيود الموضوع، و قد تقدم عدم دلالتها على المفهوم. و منها كلمه (انما) و قد نصّ أهل الأدب انها من أداه الحصر و تدل عليه. هذا مضافاً إلى انه المتبادر منها أيضاً: نعم ليس لها مرادف في لغه الفرس على ما نعلم حتى نرجع إلى معنى مرادفها في تلك اللغه لنفهم معناها نظراً إلى ان الهيئات مشتركه بحسب المعنى في تمام اللغات، مثلاً لهيئه اسم (فاعل) معنى واحد في تمام اللغات بشتى أنواعها و كذا غيرها، و هذا بخلاف المواد، فانها تختلف باختلاف اللغات: و كيف كان فيكفي في كون هذه الكلمه أداه للحصر و مفيده له تصريح أهل الأدب بذلك من جهه، و التبادر من

من جهة أخرى ثم انها قد تستعمل فى قصر الموصوف على الصفه و قد تستعمل فى عكس ذلك و هو الغالب، و على الأول فهى تستعمل فى مقام التجوز أو المبالغه كقولنا (انما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك، مع ان صفاته لا تنحصر به حيث ان له صفات أخرى غيره، و لكن المتكلم بما انه بالغ فيه و فرض كأنه لا صفه له غيره فجعله مقصوراً عليه ادعاء و على الثانى فهى تفيد الحصر كقولنا (انما الفقيه زيد مثلاً) و (انما القدره لله تعالى) و ما شاكل ذلك، فانها تدل فى المثال الأول على انحصار الفقه به و ان فقه غيره فى جنبه كالعدم. و فى المثال الثانى على انحصار القدره به سبحانه و تعالى حيث ان قدره غيره فى جنب قدرته كلا قدره و ان كان له أن يفعل و له ان يترك، الا ان هذه القدره ترتبط بقدرته تعالى فى إطار ارتباط المعلول بالعلو، و تستمد منها فى كل آن بحيث لو انقطع الإمداد منها فى آن انتفت القدره فى ذلك الآن، و قد أوضحنا ذلك بشكل موسع فى ضمن البحوث المتقدمه فى مسأله الأمر بين الأمرين فالنتيجه ان هذه الكلمه غالباً تستعمل فى قصر الصفه على الموصوف و هى تفيد الحصر عندئذ. نعم قد تستعمل للمبالغه فى هذا المقام أيضاً، و عندئذ لا تدل على الحصر.

ثم ان العجب من الفخر الرازى حيث أنكر دلالة كلمه (انما) على الحصر و قد صرح بذلك فى تفسير قوله تعالى «انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاه و يؤتون الزكاه و هم راعون» فانه بعد إنكاره ان المراد من الذين آمنوا إلخ فى الآيه ليس هو على بن أبى طالب عليه الصلاه و السلام كما قال الشيعة، بل المراد منه عامه المؤمنين قال ان الشيعة قد استدلوا على ان الآيه نزلت فى حق على عليه السلام بأن كلمه (انما) للحصر و تدل على حصر الولاية بالله و برسوله و بالذين الموصوفون بالصفات

المذكوره فى الآيه، و من المعلوم ان من كان له هذه الصفات فهو الولى المتصرف فى أمر الأمه و هو لا يكون الا الإمام عليه السلام. و دعوى ان المراد من الولايه ليس بمعنى المتصرف، بل هو بمعنى الناصر و المحب خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً، لأن الولايه بهذا المعنى تعم جميع المؤمنين فلا تختص بالله و برسوله و بالذى يكون موصوفاً بالصفات المزبوره، فاذن بطبيعته الحال يكون المراد من الولايه فى الآيه بمعنى المتصرف و السلطنه و من المعلوم انها بهذا المعنى تختص بالله و بالرسول و بالاحكام و هو على ابن أبى طالب عليه السلام .

ثم أورد على هذا الاستدلال بأننا لا نسلم ان الولايه المذكوره فى الآيه غير عامه حيث ان عدم العموم يبتنى على كون كلمه (انما) مفيده للحصر، و لا نسلم ذلك، و الدليل عليه قوله تعالى: «انما مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء» و لا شك ان الحياه الدنيا لها أمثال أخرى و لا تنحصر بهذا المثل و قوله تعالى: «انما الحياه الدنيا لعب و لهو» و لا شك فى ان اللعب و اللهو قد يحصلان فى غيرها.

و الجواب عنه أولاً بالنقض بقوله تعالى: «و ما الحياه الدنيا الا لهو و لعب» و قوله: «سبحانه» و ما هذه الحياه الدنيا الا لهو و لعب» حيث لا شبهه فى إفاده كلمه (الا) الحصر و لا ينكرها أحد فيما نعلم الا- أبى حنيفه، فاذن ما هو جواب الفخر الرازى عن هاتين الآيتين، فان أجاب بان عدم دلالة كلمه (الا) على الحصر فيهما انما هو من ناحيه قيام قرينه خارجيه على ذلك- و هو العلم الخارجى بعدم انحصار الحياه الدنيا بهما- نقول بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدمتين و ان عدم دلالة كلمه (انما) على الحصر فيهما انما هو من جهه القرينه الخارجيه.

و ثانياً بالحل:

ص: ١٤٢



بيان ذلك: ان الحياه مره تضاف إلى الدنيا، و أخرى تكون الدنيا صفه لها اما على الأول فالمراد منها حياه هذه الدنيا فى مقابل حياه الآخره كما هو المراد فى قوله تعالى: «ما هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا» و قوله تعالى: «ان هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما نحن بمبعوثين» فىكون المراد من الحياه فىهما هو حياه هذه الدنيا فى قبال الآخره، كما ان المراد من الحيوان فى قوله تعالى: «و ان الدار الآخره لهى الحيوان لو كانوا يعلمون» هو الحياه الأخرويه. و أما على الثانى و هو أن تكون الدنيا صفه للحياه فالمراد منها الحياه الدانيه فى مقابل الحياه العالیه الراقيه، و هى بهذا المعنى تاره تطلق و يراد منها الحياه فى مقابل الحياه الأخرويه نظراً إلى ان الحياه الدنيويه و ان كانت حياه الأنبياء و الأوصياء فهى دانيه بالإضافة إلى الحياه الأخرويه، حيث انها حياه راقيه دائميه أبديه و مملوءه بالطمأنينه و الراحة. و اما هذه الحياه فهى موقته و زائله و مقدمه لتلك الحياه الأبديه و مملوءه بالتعب و عدم الراحة فكيف يقاس هذه بتلك و عليه فبطبيعته الحال تكون الحياه فى هذه الدنيا و لو كانت حياه عاليه و راقيه كحياه الأنبياء و الصالحين التى هى مملوءه بالعبوديه و الإطاعه لله سبحانه الا انها مع ذلك تكون فى جنب الحياه الأخرويه دانيه. و تاره أخرى تطلق و يراد منها الحياه الدانيه فى هذه الدنيا، فى مقابل الحياه الراقيه فيها يعنى ان الحياه فى هذه الدنيا على نوعين: أحدهما حياه دنيه حيوانيه كالحياه المملوءه باللعب و اللهو و نحوهما و ثانيهما حياه عاليه راقيه كحياه الأنبياء و الأولياء و من يتلو تلوهما حيث ان حياتهم بشتى أنواعها و اشكالها عباده و طاعه لله تعالى:

و بعد ذلك نقول: ان المراد من الحياه فى الآيه الثانيه هى الحياه الدانيه فالدنيا صفه لها، و هى تنحصر باللعب و اللهو يعنى ان الحياه الدنيه

فى هذه الدنيا هى اللعب و اللهو بمقتضى دلاله كلمه انما و يؤيد ذلك دلاله الآيتين المتقدمتين على حصر الحياه الدينيه بهما، هذا مضافاً إلى ان فى الآيه الكريمه ليس كلمه (انما) بكسر همزه، بل هى بفتحها، و دلالتها على الحصر لا- تخلو عن إشكال بل منع، فاذن لا وقع للاستشهاد بهذه الآيه المباركه على عدم دلاله كلمه (انما) على الحصر.

و من هنا يظهر حال الآيه الأولى، فالنتيجه ان دلاله كلمه انما على الحصر واضح. و إنكار الفخر دلالتها عليه مبنى على العناد أو التجاهل.

ثم انه ذكر فى مقام تقريب عدم دلاله الآيه الثانيه على الحصر بان اللعب و اللهو قد يحصلان فى غيرها أى غير الحياه الدنيا ففيه مضافاً إلى منع ذلك ان الآيه فى مقام بيان حصر الحياه الدنيا بهما، لا فى مقام حصرهما بها فلا يكون حصولهما فى غير الحياه الدنيا يعنى الحياه الأخرويه مانعاً عن دلاله الآيه على الحصر، و ان-أراد من ذلك حصولهما فى الحياه العالیه فى هذه الدنيا و عدم انحصارهما بالحياه الدانيه فيها فيرده (أولاً-) منع ذلك و ان الحياه العالیه خاليه عنها (و ثانياً) انه لا يضر بدلاله الآيه على الحصر، فان الآيه تدل على حصر الحياه الدانيه بهما و لا تدل على حصرهما بها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان دلاله هذه الكلمه على الحصر هل هى بالمنطوق أو بالمفهوم فيه وجهان: اختار المحقق النائينى (قده) الأول و قال:

ان دلالتها على الحصر داخله فى الدلالات المنطقيه دون المفهوميه نظراً إلى ان ضابط المفهوم لا- ينطبق على المقام حيث ان الركيزه الأساسيه للمفهوم هى ان الموضوع فيه بعينه هو الموضوع فى المنطوق، غايه الأمر ان دلاله القضييه على ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت المعلق عليه تكون بالمطابقه فى المنطوق و على انتفائه عنه عند انتفاء المعلق عليه بالالتزام فى المفهوم،

و هذه الركيزه مفقوده فى المقام، فان كلمه (انما) فى مثل قولنا (انما الفقيه زيد) تدل على ثبوت الفقه لزيد و نفيه عن غيره فلا يكون النفى و الإثبات واردين على موضوع واحد. نعم لا- بأس بتسميه هذا بالمفهوم أيضا و لا- مشاحه فيها كما ان دلالة كلمه (الا) على النفى أو الإثبات مسماه بالمفهوم مع انهما غير واردين على موضوع واحد و كيف كان فلا أثر لهذا البحث أصلا، و أما كلمه (الا) فلا شبهه فى وضعها لإفاده الحصر، و من هنا ذهب بعض إلى ان دلالتها عليه بالمنطوق لا بالمفهوم، و كيف كان فلا خلاف فى افادتها ذلك الا عن أبى حنيفه حيث ذهب إلى عدم دلالتها عليه و استدل على ذلك بقوله صلى الله عليه و آله (لا صلاه الا بطهور) و أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه (قده) بوجوه: (الأول) ان المراد من الصلاه فى هذا التركيب هو الصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ما عدا الطهور فيكون مفاده ان الصلاه التى كانت واجده للأجزاء و الشرائط المعبرتين فيها لا تكون صلاه الا إذا كانت واجده للطهاره و بدونها لا تكون صلاه على القول بالصحيح و صلاه تامه على القول بالأعم و يرد عليه انه واضح البطلان حيث ان لازم ذلك هو استعمال الصلاه فى معان متعدده حسب تعدد هذا التركيب، فانها فى هذا التركيب قد استعملت فى جميع الاجزاء و الشرائط ما عدا الطهور، و فى مثل قوله عليه السلام (لا صلاه الا بفاتحه الكتاب) قد استعملت فى جميع الاجزاء و الشرائط ما عدا فاتحه الكتاب، مع ان المتفاهم العرفى منها معنى واحد فى كلا التركيبين. (الثانى) ان عدم دلالتها على الحصر فى مثل هذا التركيب انما هو من جهه وجود القرينه و لولاه لكانت داله عليه. و فيه انه لا قرينه هنا حيث انه لا فرق بين استعمالها فى هذا التركيب و استعمالها فى غيره من الموارد، و لعله لأجل ذلك عدل عنه و أجاب بجواب ثالث و هو ان كلمه (الا) فى مثل هذا

التركيب تدل على نفي الإمكان يعنى ان الصلاه لا تكون ممكنه بدون الطهور و معه تكون ممكنه. و فيه ان موارد استعمالها نشهد بأنها تستعمل للنفي الفعلى أو الإثبات كذلك.

و بكلمه أخرى: ان ظاهر هذا التركيب كمثل قولنا (لا أقرأ القرآن إلا مع الطهاره) و (لا أزور الحسين عليه السلام إلا حافياً) و نحو ذلك.

هو ان خبر لا المقدر فيه موجود لا ممكن. فالنتيجه انه لا يمكن الاعتماد على شىء من هذه الوجوه و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

فالصحيح فى المقام: ان يقال: ان المتفاهم العرفى من مثل هذا التركيب هو ان مرده إلى قضيتين: إيجابيه و سلبيه، مثلاً قوله صلى الله عليه و آله (لا صلاه إلا بطهور) ينحل إلى قولنا ان الصلاه لا تتحقق بدون الطهاره و إذا تحققت فلا محاله تكون مع الطهاره، و كذا قولنا (لا أكل الطعام إلا مع الملح) فانه ينحل إلى قولنا ان الأكل لا يتحقق بدون ملح، و انه متى تحقق تحقق مع ملح و ليس قوله صلى الله عليه و آله (لا صلاه الا بطهور) ان الطهور متى تحقق تحققت الصلاه و كذا قولنا (لا أكل الطعام إلا مع الملح) ليس معناه ان الملح متى تحقق تحقق الأكل و منه قولنا (لا- أطالع الكتب الا- كتب الفقيه) فان معناه ليس انه متى تحقق كتب الفقيه تحقق المطالعه و لا- فرق فى ذلك بين أن تكون الجملة فى مقام الاخبار أو الإنشاء، كما ان المتبادر من جمله (لا- صلاه إلا بطهور) هو انها مسوقه لإنشاء شرطيه الطهور للصلاه. و على الجملة فلا- شبهه فى ان المتفاهم عرفاً من أمثال هذه التراكيب ما ذكرناه دون ما توهمه أبو حنيفه.

و من ضوء هذا البيان يظهر حال كلمه التوحيد، فان دلالتها عليه بمقتضى فهم العرف و ارتكازهم و لا- وجه لما عن المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من ان دلالتها على التوحيد كانت بقريته الحال أو المقال

و السبب فيه ما عرفت من ان الناس يفهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم بلا حاجه إلى قرينه من حال أو مقال. و لكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن خبر(لا) بما انه مقدر في الكلام فهو بطبيعته الحال لا يخلو من أن يكون المقدر ممكناً أو موجوداً، فان كان الأول فالكلمه لا تدل على وجوده تعالى، و ان كان الثاني فهي لا تنفي إمكان إله آخر، حيث ان نفي الوجود أعم من نفي الإمكان. و الجواب عنه هو ان إمكان ذاته تعالى مساوق لوجوده و وجوبه نظراً إلى أن الواجب الوجود لا- يعقل اتصافه بالإمكان الخاص، فان المتصف به هو ما لا اقتضاء له في ذاته لا للوجود و لا للعدم، فوجوده في الخارج يحتاج إلى وجوده له، فمفهوم واجب الوجود لذاته إذا قيس إلى الخارج فان أمكن انطباقه على موجود خارجي و جب ذلك كما في الباري سبحانه و تعالى، و ان لم ينطبق كان ممتنع الوجود كشريك الباري، فأمر هذا المفهوم مردد في الخارج بين الوجوب و الامتناع و لا- ثالث لهما. و الحاصل ان إمكان وجود هذا المفهوم في الخارج بالإمكان العام مساوق لوجوده و وجوبه فيه، كما ان عدم وجوده فيه مساوق لامتناعه و عليه فهذه الكلمه تدل على التوحيد سواء أ كان الخبر المقدر ممكناً أو موجوداً.

و قد يستدل على ذلك كما عن بعض بأن الممكن بالإمكان العام إذا لم يوجد في الخارج فبطبيعته الحال اما ان يستند عدم وجوده إلى عدم المقتضى أو إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع، و كل ذلك لا يعقل في مفهوم واجب الوجود، ضروره ان وجوده لا- يعقل ان يستند إلى وجود المقتضى مع توفر الشرط و عدم المانع فيه و الا لانقلب الواجب ممكناً، بل نفس تصوره يكفي للتصديق بوجوده، و يسمى هذا البرهان بالبرهان الصديقيين عند العرفاء، و مدلوله هو ان نفس تصور مفهوم واجب الوجود على واقعه

الموضوعى تكفى للتصديق بوجوده فى الخارج و الا- لم يكن التصور تصور مفهوم واجب الوجود. و هذا خلف، و لعل هذا هو مراد بعض فلاسفه الغرب من أن مجرد تصور مفهوم الصانع لهذا العالم و ما فوقه يكفى للتصديق بوجوده بلا حاجه إلى إقامه برهان، و كيف كان فلا شبهه فى ان إمكانه تعالى مساوق لوجوده و بالعكس، فنفى إمكانه عين نفي وجوده كما ان نفي وجوده عين نفي إمكانه. و من هنا يظهر حال صفاته سبحانه و تعالى فانه إذا أمكن ثبوت صفة له فقد وجب و الا امتنع.

ثم ان الظاهر بحسب المتفاهم العرفى من كلمه التوحيد هو ان الخبر المقدر فيها موجود لا ممكن كما هو الحال فى نظائرها مثل قولنا(لا رئيس فى هذا البلد) و قولنا(لا رجل فى الدار) و هكذا، فان المتفاهم العرفى منها هو ان الخبر المقدر لكلمه(لا) فيها موجود لا ممكن، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المستفاد من كلمه التوحيد أمران:(أحدهما) التصديق بوجود الصانع للعالم كما هو مقتضى كثير من الآيات القرآنيه (و ثانيهما)التصديق بوحدانيته: ذاتاً و صفه و معبوداً و إليه أشار بقوله تعالى:«قل هو الله أحد» و قوله تعالى:«إياك نعبد و إياك نستعين» فهذان الأمران معتبران فى كون شخص مسلماً فلو عبد غيره تعالى فقد خرج عن رقبه الإسلام.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج:

الأولى: ان كلمه(الا) انما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء، و أما إذا كانت بمعنى الصفة فلا تدل عليه.

الثانية: ان كلمه(انما) وضعت للدلاله على إفاده الحصر للتبادر عند العرف، و تصريح أهل الأدب بذلك و ان لم يكن لها نظائر فى لغه الفرس ليرجع إليها الا انه لا حاجه إليها بعد ثبوت وضعها لذلك.

الثالثة: ان كلمه انما قد تستعمل فى قصر الموصوف على الصفه فحينئذ لا تدل على الحصر، بل تدل على المبالغه، و قد تستعمل فى قصر الصفه على الموصوف كما هو الغالب، و حينئذ تدل على الحصر نعم قد تستعمل فى هذا المقام أيضا فى المبالغه.

الرابعه: ان الفخر الرازى أنكر دلالة كلمه انما على الحصر، و قد صرح بذلك فى تفسير قوله تعالى انما وليكم الله و قد عرفت ما فى إنكاره و انه لا محمل له الا الحمل على العناد أو التجاهل.

الخامسه: انه لا ثمره للبحث عن ان دلالة هذه الكلمه على الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم أصلا و ان اختار شيخنا الأستاذ (قده) الأول و قد تقدم وجهه موسعا.

السادسه: لا شبهه فى دلالة كلمه (الا) على الحصر و انها موضوعه لذلك و نسب الخلاف إلى أبى حنيفه و انه استدل على عدم افادتها الحصر بقوله صلى الله عليه و آله لا صلاه الا بطهور، و أجاب عن هذا الاستدلال صاحب الكفايه (قده) بعبده و جوه، و قد عرفت عدم تماميه شىء منها، و الصحيح فى الجواب عنه ما ذكرناه كما تقدم فلاحظ.

السابعه: ان كلمه التوحيد تدل على الحصر بمقتضى الارتكاز العرفى و ليست دلالتها مستنده إلى قرينه حال أو مقال كما عن صاحب الكفايه (قدس سره)، و الإشكال على دلالتها- بأن الخبر المقدر فيها لا يخلو من أن يكون موجوداً أو ممكناً، و على كلا التقديرين فهى لا تدل على التوحيد- مدفوع بما تقدم بشكل موسع.

الثامنه: ان الظاهر من هذه الكلمه بحسب المتفاهم العرفى هو ان خير (لا-) المقدر فيها موجود لا- ممكن كما هو الحال فى نظائرها، هذا تمام الكلام فى مفهوم الحصر.

ان أريد به ان للقضية مثل (تصدق بخمسه دراهم) دلالة على انه لا يجزى التصدق بأقل من ذلك فالأمر و ان كان كذلك الا انه ليس من جهة دلالة العدد على المفهوم، بل من جهة انه لم يأت بالمأمور به يعنى ان المأمور به لا- ينطبق على المأتى به فى الخارج حتى يكون مجزياً، نظير ما إذا قال المولى (أكرم زيداً مثلاً- فى يوم الجمعة) فلو أكرمه فى يوم الخميس لم يجز، لعدم الطباق المأمور به على المأتى به، وكذا إذا قال (صل إلى القبلة) فصلى إلى جهة أخرى، وهكذا. وبكلمه أخرى ان قضيه (تصدق بخمسه دراهم) لا- تدل الا- على وجوب التصدق بها، و اما بالإضافة إلى الأقل فهي ساكنة نفيًا و إثباتاً يعنى لا تدل على نفي وجوب التصدق عنه و لا- على إثباته، و أما عدم الا-جزاء به فهو من ناحيه ان المأمور به فى هذه القضية لا- ينطبق عليه، و أما بالإضافة إلى الزائد على هذا العدد فان قامت قرينه على ان المولى فى مقام التحديد و لحاظ العدد بشرط لا بالإضافة إليه فتدل القضية على نفي الوجوب عن الزائد يعنى ان التصدق بالسنة غير واجب، بل هو مضر، نظير الزيادة فى الصلاة، و ان لم تقم قرينه على ذلك فمقتضى إطلاق كلامه ان الزيادة لا تكون مانعة عن حصول المأمور به فى الخارج، و اما بالإضافة إلى حكمه (الزائد) فهو ساكنة عنه نفيًا و إثباتاً يعنى لا يدل على وجوبه، و لا على عدم وجوبه و لا على استحبابه، فحال العدد من هذه الناحيه حال اللقب.



قبل الوصول إلى محل البحث لا بأس بالإشارة إلى عدة نقاط:

الأولى: ان العام معناه الشمول لغه و عرفاً، و أما اصطلاحاً فالظاهر انه مستعمل فى معناه اللغوى و العرفى، و من هنا فسروه بما دل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله.

الثانيه: ما هو الفرق بين العام و المطلق الشمولى كقوله تعالى «أحل الله البيع» و «تجاره عن تراض» و ما شاكلهما حيث انه يدل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله. أقول: الفرق بينهما هو ان دلالة العام على العموم و الشمول بالوضع و دلالة المطلق على ذلك بالإطلاق و مقدمات الحكمه و تترتب على هذه النقطه من الفرق ثمرات تأتي فى ضمن البحوث الآتيه، الثالثه: ان العموم ينقسم إلى استغراقى و مجموعى و بدلى، فالحكم فى الأول و ان كان واحداً فى مقام الإنشاء و الإبراز الا انه فى مقام الثبوت و الواقع متعدد بعدد أفراد العام، ففى مثل قولنا (أكرم كل عالم) و ان كان الحكم فى مقام الإنشاء واحداً الا انه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه فيكون فى قوه قولنا (أكرم زيد العالم) و (أكرم بكر العالم) و هكذا فيثبت لكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت لآخر. و فى الثانى واحد فى مقامى الإثبات و الثبوت باعتبار ان المتكلم قد جعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه و فى الثالث أيضاً كذلك حيث ان الحكم فيه تعلق بصرف وجود الطبيعه الساريه إلى جميع أفرادها كقولنا مثلاً (أكرم أى رجل شئت) و المفروض ان صرف الوجود غير قابل للتعدد، و عليه فلا محاله يكون الحكم المتعلق به واحداً.

الرابعه: ما هو منشأ هذا التقسيم ذكر صاحب الكفايه (قده) ان منشأه انما هو اختلاف كيفيه تعلق الحكم بالعام حيث انه يتعلق به تاره على نحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم، و أخرى يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا- تمامه، و ثالثه يكون كل فرد موضوعاً على البدل. و فيه ان الأمر ليس كذلك، و السبب فيه هو ان المولى فى مرحله جعل الحكم إذا لم يلاحظ الطبيعه بما هى مع قطع النظر عن افرادها أى من دون لحاظ فئاتها فيها و لم يجعل الحكم عليها كذلك كما هو الحال فى القضيه الطبيعه كقولنا (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) و ما شاكلهما التى لا صله لها بالعام و الخاص فبطبيعه الحال تاره يلاحظ الطبيعه فانيه فى افرادها على نحو الوحده فى الكثره يعنى يلاحظ الافراد الكثيره واقعاً و حقيقه فى ضمن مفهوم واحد و طبيعه فارده و يجعل الحكم على الافراد فيكون كل واحد منها موضوعاً مستقلاً. و أخرى يلاحظها فانيه فى الافراد لا على نحو الوحده فى الكثره، بل على نحو الوحده فى الجمع يعنى يلاحظ الافراد المتكثره على نحو الجمع واقعاً و حقيقه فى إطار مفهوم واحد و يجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعاً واحداً على نحو يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه و ثالثه يلاحظها فانيه فى صرف وجودها فى الخارج و يجعل الحكم عليه، فعلى الأول العموم استغراقى فيكون كل فرد موضوعاً للحكم، و جهه الوحده بين الافراد ملغاه فى مرتبه الموضوعيه، كيف حيث لا يعقل ثبوت أحكام متعدده لموضوع واحد و على الثانى العموم مجموعى فيكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً للحكم فالتكثرات فيه و ان كانت محفوظه الا انها ملغاه فى مرتبه الموضوعيه. و على الثالث العموم بدلى فيكون الموضوع واحداً من الافراد لا- بعينه فجهه الكثره و جهه الجمع كلتاهما ملغاه فيه فى مرتبه الموضوعيه يعنى لم يؤخذ شىء منهما

فى الموضوع.فالنتيجه ان منشأ التقسيم ما ذكرناه لا ما ذكره صاحب الكفايه(قده).

الخامسه:ان صيغ العموم وضعت للدلاله على سرايه الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها و متعلقها.منها هيئه الجمع المحلى باللام التى ترد على ماده كقولنا(أكرم العلماء)فانها موضوعه للدلاله على سرايه الحكم إلى جميع افراد مدخولها و هو العالم.و كذا الحال فى كلمه(كل).

و من ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دل على العموم من الصيغ و بين لفظ عشره و نظائرها،فان هذه اللفظه بالإضافه إلى افرادها حيث انها كانت من الأسماء الأجناس فلا محاله تكون موضوعه للدلاله على الطبيعه المهمله الصادقه على هذه العشره و تلك و هكذا فلا تكون من ألفاظ العموم فى شىء،و اما بالإضافه إلى مدخولها كقولنا(أكرم عشره رجال)فلا تدل على سريان الحكم إلى كل من ينطبق عليه مدخولها-و هو الرّجل نعم بمقتضى الإطلاق و ان دلت على ان المكلف مخير فى تطبيق عشره رجال على أى صنف منهم أراد و شاء سواء أ كان ذلك الصنف من صنف العلماء أو الساده أو الفقراء أو ما شاكلها الا ان ذلك بالإطلاق و مقدمات الحكمه لا- بالوضع.و أما بالإضافه إلى الآحاد التى يتركب العشره منها فهى و ان دلت على سرايه الحكم المتعلق بها إلى تلك الآحاد سرايه ضمنيه كما هو الحال فى كل مركب يتعلق الحكم به،فانه لا- محاله يسرى إلى أجزاءه كذلك،الا ان هذه الدلاله أجنبيه عن دلاله العام على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله،حيث ان تلك الدلاله دلالة على سرايه الأحكام المتعدده المستقله إلى الافراد و الموضوعات كذلك،و هذا بخلاف هذه الدلاله، فانها دلالة على سرايه حكم واحد متعلق بموضوع واحد إلى أجزاءه ضمناً يعنى ان كل جزء من أجزاءه متعلق للحكم الضمنى دون الاستقلالى كما

هو الحال في جميع المركبات بشتى أنواعها- و دعوى أن-استغراق العشرة أو ما شاكلها باعتبار الواحد حيث ان كل مرتبه من مراتب الاعداد التي تكون معنونه بعنوان خاص و باسم مخصوص مؤلفه من الآحاد و الواحد العدي هو بمنزله ماده ينطبق على كل واحد منها-فالعشره تكون مستغرقة للواحد إلى حدّها الخاصّ،و العشرون يكون مستغرقةً له إلى حدّه كذلك،و هكذا،و عدم انطباق العشره بما هي على الواحد غير ضمائر،لأن مفهوم كل رجل لا ينطبق على كل فرد من افراده،بل مدخول الأداة بلحاظ سعته ينطبق على كل واحد من افراده،فاللازم انطباق ذات ماله الاستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق و شمول و إلا فليس له إلا مطابق واحد-خاطئه جداً و الوجه فيه ان مراتب الاعداد و ان تألفت من الآحاد الا ان الواحد ليس ماده لفظ العشره أو ما شاكله حتى يكون له الشمول و الاستغراق بعروض هذه اللفظه عليه.

أو ما شاكلها من الألفاظ و العناوين.

و ان شئت قلت ان نسبه الواحد إلى العشره ليست كنسبه العالم مثلاً إلى العلماء حيث انه ماده الجمع المحلي باللام يعني ان هيئه هذا الجمع تعرض عليه و تدل على كونه ذا شمول و استغراق،و هذا بخلاف العشره فانها لا تعرض على الواحد كيف فانه جزئها المقوم لها نظراً إلى انها مركبه منه و من سائر الآحاد و بانتفائه تنتفي،و تكون مباينه له لفظاً و معنى،كما انها مباينه لسائر مراتب الاعداد كذلك،فاذن لا يعقل عروضها عليه، كي تدل على شموله و عمومه،ضروره ان الكل لا يعقل عرضه على الجزء فلا تكون من قبيل هيئه الجمع المعرف باللام التي تعرض على مادتها و تدل على عمومها و شمولها لكل فرد من افرادها،و كذا ليست نسبه الواحد إلى العشره كنسبه الرجل إلى لفظه(كل)الداخله عليه،و ذلك

ص: ١٥٤

لأن الواحد كما عرفت جزء العشره لا انها داخله عليه كدخول أداه العموم على ذبيها لكي تدل على عمومه و شموله لكل ما ينطبق عليه من الآحاد، كما هو الحال في لفظه (كل) الداخلة على الرجل مثلاً. فالنتيجه ان العشره ليست من أداه العموم كلفظه (كل) و هيئه (الجمع المعرف باللام) و نحوهما.

السادسه: انه لا ريب في وجود صيغ تخص العموم كما ذكره صاحب الكفايه (قده) كلفظه (كل) و ما شاكلها حيث لا شبهه في ان المتفاهم العرفي منها العموم و ان دلالتها عليه على وفق الارتكاز الذهني، و هكذا الحال في نظائرها. و على الجملة فلا شبهه في ان كلمه (كل) في لغة العرب و نظائرها في سائر اللغات موضوعه للدلاله على العموم و انها و نظائرها من صيغ العموم خاصه به. و دعوى ان-الخاص بما هو القدر المتيقن بحسب الإراده خارجاً فوضع اللفظ بإزائه أولى من وضعه بإزاء العموم- خاطئه جداً و لا واقع موضوعي لها أبداً، ضروره ان كونه كذلك لا يقتضى وضع اللفظ بإزائه دون العموم.

نعم كون الخاص من المتيقن لو كان على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم و يكون بمنزله القرينه المتصله في الكلام بحيث تحتاج إراداه العموم إلى نصب قرينه لأمكن أن يقال ان وضع اللفظ للعموم لغو فالأولى أن يكون موضوعاً للخصوص، و لكن الأمر ليس كذلك، فان كون الخاص متيقناً انما هو بحسب الإراده الخارجيه، و من الطبيعي ان مثل هذا المتيقن لا يكون مانعاً عن ظهور اللفظ لا- في العموم و لا- في غيره، غايه الأمر يكون اللفظ نصاً بالإضافة إراداه الخاص و ظاهراً بالإضافة إلى إراداه العام، و محط النظر انما هو في إثبات الظهور و عدمه، و قد عرفت انه لا شبهه في ظهور لفظه (كل) في العموم كما في مثل قولنا (أكرم

كل عالم) أو (أكرم كل رجل و ما شاكل ذلك. و دعوى ان-المناسب وضع اللفظ للخاص لا للعام نظراً إلى كثره استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلا و قد خص-فاسده جداً، ضروره ان مجرد ذلك لا يقتضى الوضع بإزائه دونه، إذ لا مانع من ان تكون الاستعمالات المجازيه أكثر من الاستعمالات الحقيقه لداع من الدواعى.

و ان شئت قلت: ان كون الخاص معنى مجازياً للعام ليس على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم بحيث تكون إرادته العموم منه تحتاج إلى قرينه كما هو الحال في المجاز المشهور، بل الأمر بالعكس تماماً، فانه ظاهر في العموم و إرادته الخاص منه تحتاج إلى قرينه. هذا مضافاً إلى ما سيأتى في ضمن البحوث الآتية من ان التخصيص لا- يستلزم استعمال العام في الخاص حتى يكون مجازاً، بل العام قد استعمل في معناه بعد التخصيص أيضاً.

السابعه: ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه:

ربما عدّ من الألفاظ الداله على العموم النكره في سياق النفي أو النهى و دلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً. لضروره انه لا يكاد يكون الطبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود و الا لكانت موجوده، لكن لا يخفى انها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه و قابله للتقييد و الا فسلبيها لا يقتضى الا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها، و هذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فانها بالإضافه إلى افراد ما يراد منها لا الافراد التى يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافى دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره. نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع افرادها، و هذا هو الحال

فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء على افادته للعموم، و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره، و إطلاق التخصيص على تقييده ليس الا- من قبيل ضيق فم الركبه، لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع، بل انما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينه أخرى، و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى، و ربما يأتي فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى: ان المراد من النكره هو الطبيعه اللا بشرط و دلالتها على العموم إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى ترتكز على ان تكون مأخوذه على نحو الإطلاق حيث انها تدل على عموم ما يراد منها عقلاً، فان أريد منها الطبيعه المطلقه دلت على نفيها كذلك و ان أريد منها الطبيعه المقيده دلت على نفيها كذلك، لا مطلقه و بالإضافة إلى جميع افرادها، فاذن فى إثبات دلالة كلمه(لا)على نفي الطبيعه المطلقه لا- بد من إثبات انها مأخوذه فى تلوها كذلك بمقدمات الحكمة حيث انها بدونها لا تدل عليه، ضروره ان الطبيعه المأخوذه فى تلوها إذا لم يمكن إثبات إطلاقها بها لم تدل على نفيها كذلك، بل تدل على نفي المتيقن منها فى إطار الإراده.

الثانيه: ان لفظه(كل) و ان كانت موضوعه للدلاله على العموم الا ان دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الافراد و الوجودات تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه، و الا- فلا- دلالة لها على ذلك نظراً إلى انها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فان ثبت إطلاقه فهو و الا فهى تدل على إرادته المتيقن منه.

الثالثه: ان الجمع المعرف باللام بناء على افادته للعموم أيضا كذلك يعنى ان دلالته على العموم أى عموم افراد مدخوله تبتنى على إثبات إطلاقه

بإجراء مقدمات الحكمه فيه و كذا الحال فى المفرد المعرف باللام.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فهى فى غاية الصحه و المتانته، و الوجه فيه ما ذكرناه فى أول بحث النواهى من ان مقدمات الحكمه إذا جرت فى مدخول كلمه (لا) سواء أ كانت نافية أم ناهيه فنتيجتها هى العموم الشمولى كقولنا:

مثلاً (لا أملك شيئاً) فان كلمه شىء و ان استعملت فى معناها الموضوع له و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين جميع الأشياء-الا ان مقتضى الإطلاق و عدم تقييده بحصه خاصه هو نفى ملكيه كل ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان الشىء، لا نفى فرد ما منه و وجود البقيه عنده، فان هذا المعنى باطل فى نفسه فلا يمكن إرادته منه، و اما إذا افترضنا انه لا إطلاق له يعنى أن مقدمات الحكمه لم تجر فيه فهى لا تدل على العموم و الشمول و انما تدل على النفى بنحو القضييه المهمله التى تكون فى حكم القضييه الجزئيه، كما انه إذا قيد بقيد دلت على نفى ما يمكن أن ينطبق عليه هذا المقيد، و من هذا القبيل أيضاً قوله (لا تشرب الخمر) و قوله عليه السلام (لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) و قوله تعالى: «لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و ما شاكلها.

و أما النقطة الثانيه: فهى خاطئه جداً، و السبب فيه ان دلالة لفظه كل أو ما شاكلها من أداه العموم على إرادته عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا- تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه فيه لإثبات إطلاقه أولاً، و انما هى تكون مستنده إلى الوضع، بيان ذلك: ان لفظه (كل) أو ما شاكلها التى هى موضوعه لإفاده العموم تدل بنفسها على إطلاق مدخولها و عدم أخذ خصوصيه فيه و لا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات ففى مثل قولنا (أكرم كل رجل تدل لفظه (كل) على سرايه الحكم إلى جميع من ينطبق



عليه الرّجل من دون فرق بين الغنى و الفقير، و العالم و الجاهل، و الأبيض و الأسود، و ما شاكل ذلك فتكون هذه اللفظه بيان على عدم أخذ خصوصيه و قيد فى مدخولها.

و بكلمه أخرى: قد ذكرنا فى غير مورد ان الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى، فانه عبارته عن الماهيه المهمله من دون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات فيه منها خصوصيه الإطلاق و التقييد، فإرادته كل منهما تحتاج، إلى عنايه زائده، و عليه فلفظه كل فى مثل قولنا (أكرم كل رجل تدل على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بماله من المعنى وضعاً، و من الواضح ان هذه الدلاله بنفسها قرينه على عدم أخذ خصوصيه فيه، لا ان دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قيام قرينه على تقييده بقيد ما و الا- لكفى جريان مقدمات الحكمه فى إثبات العموم من دون حاجه إلى أدواته و عليه فبطبيعته الحال يكون الإتيان بها لغواً محضاً حيث ان العموم حينئذ مستفاد من قرينه الحكمه سواء أ كانت الأداة أم لم تكن و عندئذ لا محاله يكون وجودها كعدمها و هذا خلاف الارتكاز العرفى، ضروره ان العرف يفرق بين قولنا (أكرم كل عالم) و قولنا (أكرم العالم) و يرى ان دلالة الأول على العموم لا تحتاج إلى أيه مؤونه زائده ما عدا دلالة اللفظ عليه و هذا بخلاف الثانى، فان دلالاته على العموم تحتاج إلى مؤونه زائده و هى إجراء مقدمات الحكمه: فالنتيجه ان وضع لفظه (كل) أو ما شاكلها للدلاله على العموم أى عموم مدخولها و شموله بماله من المعنى بنفسه قرينه على عدم أخذ خصوصيه و قيد فيه يعنى ان دلالتها عليه عين دلالتها على العموم، لا ان لها دالتين: دلالة على العموم، و دلالة على عدم أخذ قيد و خصوصيه فيه و هذه النقطه هى زاويه الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، و العموم المستند إلى قرينه الحكمه، حيث ان الثانى يتوقف على عدم بيان دخل قيد ما فى

غرض المولى مع كونه فى مقام البيان كما يأتى بيانه إن شاء الله تعالى فى ضمن البحوث الآتية، و الأول بيان على عدم دخله فيه، فهما أشبه شىء بالأصول و الأمارات.

و أما- ما أفاده (قده) من ان إمكان تقييد مدخول الأداة كلفظه كل فى مثل قولنا (أكرم كل عالم عادل) و عدم منافاه هذا التقييد لدلالاتها على العموم دليل على ان دلالتها على عموم مدخولها و شموله تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه فيه- فهو خاطئ جداً و ذلك لأن دلالتها على العموم أى عموم مدخولها و شموله بما له من المعنى لا ينافيه تقييده بقيد ما، ضروره انها لا تدل على ان مدخولها جنس أو نوع أو فصل أو صنف، فان مفادها بالوضع هو الدلاله على عموم المدخول كيف ما كان غايه الأمر ان كان جنساً دلت على العموم فى إطاره، و ان كان نوعاً دلت على العموم فى إطار النوع، و ان كان صنفاً دلت على العموم فى إطار الصنف و هكذا. و ان شئت قلت انه لا- فرق بين القول بوضعها للعموم أى عموم المدخول بماله من المعنى، و القول بوضعها لعموم ما يراد من المدخول فى هذه النقطه، و هى عدم منافاه التقييد للدلاله على العموم. نعم يمتاز القول الثانى عن القول الأول فى نقطه أخرى و هى أن دلالتها على العموم على القول الثانى لإثبات إطلاق المدخول و إرادته بقريته الحكمه كى تدل على عمومه و شموله، و على القول الأول فهى بنفسها تدل على إطلاقه و سعته، و نتيجة ما ذكرناه إلى هنا هى ان أداة العموم على القول بكونها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من المدخول لا بد أولاً من إثبات سعته و إطلاقه بقريته الحكمه حتى تدل على عمومه و شموله و على القول بكونها موضوعه للدلاله عموم المدخول بماله من المعنى فهى بنفسها تدل على سعته و إطلاقه من دون حاجه إلى قريته الحكمه أو نحوها

لما عرفت من ان دلالتها على العموم بعينها هي دلالتها على إطلاق المدخول و عدم أخذ خصوصيه فيه،و من الطبيعي أنه لا يفرق فيه بين ان يكون مدخولها في نفسه من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف،فان السعه انما تلاحظ بالإضافة إلى دائره المدخول فلا فرق بين قولنا(أكرم كل رجل و قولنا(أكرم كل رجل عالم)فان تقييده بهذا القيد لا ينافي دلالته على العموم فان معنى دلالته عليه هو انها لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة سواء أ كانت دائره المدخول سعه أو ضيقاً في مقابل القول بأن دلالته عليه تتوقف على إجراء المقدمات فيه و لو كانت دائرته ضيقاً و بما ان المدخول هو المقيد فهو لا محاله يدل على عمومه و لو لا ما ذكرناه من الدلاله على العموم لما أمكن التصريح به في مورد ما بدأ مع أنه واضح البطلان.

و أما النقطة الثالثه:فسيأتى الكلام فيها في مبحث المطلق و المقيد ان شاء الله تعالى:

نلخص نتائج هذا البحث في عدة نقاط:١-الظاهر ان العام في كلمات الأصوليين مستعمل في معناه اللغوى و العرفى-و هو الشمول.

٢-ان الفرق بين العام و المطلق هو أن دلالة الأول على العموم بالوضع و الثانى بالإطلاق و مقدمات الحكمة.٣-ما هو المنشأ.و الموجب لتقسيم العام إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى ذكر صاحب الكفايه(قده)ان منشأه انما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به،و لكن عرفت نقده و انه ليس منشأً لذلك،بل منشؤه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسع.

٤-ان العشره و أمثالها من مراتب الاعداد ليست من ألفاظ العموم فان دلالتها بالإضافة إلى هذه العشره و تلك بالإطلاق،و بالإضافة إلى الآحاد التى تتركب منها العشره ضمنيه،كما هو الحال في كل مركب بالإضافة إلى أجزائه على تفصيل تقدم.٥-لا شبهه في ان للعموم صيغ

تخص به و تدل عليه بالوضع، و لا- موجب لدعوى انها موضوعه للخصوص باعتبار أنه القدر المتيقن أو أنه المناسب من جهة كثره استعمال العام في الخاصّ على ما تقدم بشكل موسع. ٦- ان دلالة العام على العموم كلفظه (كل) أو ما شاكلها لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمه في مدخوله كما زعم صاحب الكفايه (قده)، بل هو يدل بالوضع على إطلاق مدخوله و عدم أخذ خصوصيه ما فيه.

## عده مباحث

المبحث الأول: اختلف الأصحاب في جواز التمسك بالعامّ بعد ورود التخصيص عليه على أقوال: بيان هذه الأقوال في ضمن ثلاثه بحوث تاليه:

الأول: يفرض الكلام في الشبهه الحكميه يعنى ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الحكم الشرعى، كما إذا افترض ورود عام مثل (أكرم كل عالم) و ورد مخصص عليه مثل (لا تكرم المرتكب للكبائر منهم) و شك في خروج المرتكب للصغائر عن حكم العام من ناحيه أخرى لا- من ناحيه الشك في دخوله تحت عنوان المخصص للقطع بعدم دخوله فيه.

الثانى: يفرض الكلام في الشبهه المفهوميه يعنى ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في مفهوم الخاصّ أى دورانه بين السعه و الضيق كما إذا ورد (أكرم كل عالم) ثم ورد (لا تكرم الفاسق منهم) و افترضنا ان مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السعه و الضيق أى أنه عباره عن خصوص مرتكب الكبائر أو الجامع بينه و بين مرتكب الصغائر، و الشك انما هو في شمول حكم العام لمرتكب الصغائر

و منشؤه انما هو إجمال مفهوم الخاصّ و شموله له و أما في طرف العام فلا إجمال في مفهومه أصلاً.

الثالث: يفرض الكلام في الشبهه المصداقيه يعنى ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الأمور الخارجيه كما إذا دل دليل على وجوب (إكرام كل هاشمى) و دل دليل آخر على حرمة (إكرام الفاسق منهم) و شككنا في أن زيد الهاشمى هل هو فاسق أولاً فيقع الكلام في إمكان التمسك بالعامّ بالإضافة إليه و عدم إمكانه.

أما الكلام في الأول فالظاهر ان عمده الخلاف فيه انما يكون بين العامه حيث نسب إلى بعضهم عدم جواز التمسك بالعامّ مطلقاً، و نسب إلى بعضهم الآخر التفصيل بين ما كان المخصص منفصلاً و ما كان متصلًا فذهب إلى عدم جواز التمسك بالعامّ على الأول دون الثانى هذا.

و الصحيح هو جواز التمسك به مطلقاً أى بلا فرق بين المخصص المتصل و المنفصل أما في الأول فهو واضح حيث أن دائره العام كانت من الأول ضيقاً نظراً إلى أن المخصص المتصل يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم من الابتداء، بل يوجب استقرار ظهوره من الأول في الخاصّ.

و بكلمه أخرى أنه لا- تخصيص في البين، و إطلاقه مبنى على المسامحه لما تقدم من أن أداه العموم كلفظه (كل) أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على عموم المدخول و شموله بماله من المعنى سواء أ كان من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف فلا فرق بين قولنا (أكرم كل رجل و قولنا (أكرم كل رجل عادل) أو (كل رجل إلا الفاسق منهم) فان لفظه (كل) في جميع هذه الأمثله تستعمل في معناها- و هو عموم المدخول و شموله- غاية الأمر ان دائره العموم فيها تختلف سعه و ضيقاً كما هو الحال في سائر الموارد و المقامات، و من الطبيعى أنه لا صلّه لذلك بدلالاتها على العموم

أبدأً. فالنتيجة ان إطلاق التخصيص فى موارد التقييد بالمتصل فى غير محله.

و أما الثانى-و هو ما كان المخصص منفصلاً-فقد يقال ان التخصيص كاشف عن أن عموم العام غير مراد من الأول و إلا لزم الكذب فإذا انكشف ان العام لم يستعمل فى العموم لم يكن حجه فى الباقي لتعدد مراتبه«و من المعلوم ان المعانى المجازيه إذا تعددت فإرادته كل واحد منها معيناً تحتاج إلى قرينه، و حيث لا قرينه على أن المراد منه تمام الباقي فبطبيعته الحال يصبح العام مجملاً فلا يمكن التمسك به. و على الجملة ففى كل مورد كان المعنى المجازى متعدداً فإرادته أى واحد منه تحتاج إلى قرينتين: (إحدهما) قرينه صارفه (و ثانيتهما) قرينه معينه، و فى المقام و ان كانت القرينه الصارفه موجوده-و هى المخصص إلا أن القرينه المعينه غير موجوده، و بدونها لا محاله يكون اللفظ مجملاً.

و قد أجاب عنه بوجوه: منها ما عن شيخنا الأستاذ(قده) و إليك نصه:

و التحقيق فى المقام أن يقال: أنه قد ظهر مما ذكرناه ان الميزان فى كون اللفظ حقيقه هو كونه مستعملاً فى معناه الموضوع له بحيث أن الملقى-فى الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلانى و هذا الميزان متحقق فيما إذا خصص العام كتحققه فيما إذا لم يخصص، و ذلك من جهه أن أداه العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له، كما ان مدخولها لم يستعمل إلا فيما وضع له، أما عدم استعمال المدخول إلا فى نفس ما وضع له فلأنه لم يوضع إلا لنفس الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المقيد، و من الواضح أنه لم يستعمل إلا فيها، و إفاده التقييد بدال آخر كإفاده الإطلاق بمقدمات الحكمة لا تنافى استعمال اللفظ فى نفس الطبيعه المهمله كما هو ظاهر ففى موارد التخصيص بالمتصل قد استعمل اللفظ فى معناه و استفيد قيده الدخيل فى غرض المتكلم من دال آخر، و أما فى موارد

التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام و ان كان منحصرأ بنفس اللفظ الموضوع للطبيعه المهمله، ولأجله كانت مقدمات الحكمه موجبه لظهوره في إرادته المطلق إلا- أن الإتيان بالمقيد بعد ذلك يكون قرينه على أن المتكلم اقتصر حينما تكلم على بيان بعض مراده أما لأجل الغفله عن ذكر القيد أو لمصلحه في ذلك-و على كل تقدير فاللفظ لم يستعمل إلا- في معناه الموضوع له،و أما عدم استعمال الأداة إلا فيما وضعت له فلأنها لا تستعمل أبداً إلا في معناها الموضوع له أعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها غايه الأمر ان المراد من مدخولها ربما يكون أمراً وسيعاً و أخرى يكون أمراً ضيقاً، وهذا لا يوجب فرقاً في ناحيه الأداة أصلا.

فان قلت:انما ذكرته من عدم استلزام تخصيص العام كونه مجازاً لا- في ناحيه المدخول،و لا- في ناحيه الأداة انما يتم في المخصصات الأنواعيه فانها لا توجب الا تقييد مدخولها فلا يلزم مجاز في مواردنا أصلا،و أما التخصيصات الإفراديه فهي لا محاله تنافى استعمال الأداة في العموم فتوجب المجازيه في ناحيتها.قلت ليس الأمر كذلك،فان التخصيص الأفرادى أيضا لا يوجب إلا تقييد مدخول الأداة،غايه الأمر أن قيد الطبيعه المهمله ربما يكون عنواناً كلياً كتقييد العالم بكونه عادلا أو بكونه غير فاسق، و قد يكون عنواناً جزئياً كتقييده بكونه غير زيد مثلا،و على كل حال فقد استعملت الأداة في معناها الموضوع له،و لا فرق فيما ذكرناه من عدم استلزام التخصيص للتجاوز بين القضايا الخارجيه و القضايا الحقيقيه، لأن الأداة في كل منهما لا تستعمل إلا في تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها،و أما المدخول فهو أيضا لا يستعمل إلا في نفس الطبيعه اللا بشرط القابله لكل تقييد،و كون القضيه خارجيه أو حقيقيه انما يستفاد من سياق الكلام،و لا ربط له بمداليل الألفاظ نظير استفاده الأخبار

و الإنشاء من هيئه الفعل الماضى على ما تقدم.و بالجملة أن أداء العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له سواء ورد تخصيص على العام أم لم يرد و سواء أ كانت القضية حقيقه أم كانت خارجيه فلا- فرق بين موارد التخصيص و غيرها إلا- ان التخصيص بالمتصل أو المنفصل يوجب تقييد مدخول الأداء و من الظاهر أن التقييد لا يوجب كون ما يرد عليه القيد مستعملا فى غير ما وضع له أصلا على ما سيجىء تحقيقه فى محله إن شاء الله تعالى.

و أما توهم ان-التخصيص إذا كان راجعاً إلى تقييد مدخول أداء العموم و رافعاً لإطلاقه كان حال العام حال المطلق الشمولى فى ان استفاده العموم منه تحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه فى مورد،و عليه فلا وجه لما تقدم سابقاً من تقدم العام على المطلق عند التعارض.و بالجملة ان شمول الحكم لكل فرد من أفراد العام إن كان مستنداً إلى الدلاله الوضعيه كان التخصيص الكاشف عن عدم الشمول مستلزماً لكون العام مجازاً، و ان لم يكن الشمول المزبور مستنداً إلى الوضع،بل كان استفاداً من مقدمات الحكمه لم يكن موجب لتقدم العام على المطلق عند المعارضه-فهو مدفوع بما مر فى بحث مقدمه الواجب من ان إحراز لحاظ الماهيه مطلقه و ان كان يتوقف على جريان مقدمات الحكمه فى كل من المطلق و العام إلا ان وجه تقدم العام على المطلق انما هو من جهه أن أداء العموم تتكفل بمدلولها اللفظى سرايه الحكم بالإضافة إلى كل ما يمكن أن ينقسم إليه مدخولها،و هذا بخلاف المطلق،فان سرايه الحكم فيه إلى الأقسام المتصوره له إنما هى من جهه حكم العقل بتساوى أفراد المطلق و حيث ما فرض هناك عام دل بمدلوله اللفظى على عدم تسويه افراد المطلق فهو يكون بياناً له و مانعاً من سرايه الحكم الثابت له إلى تمام أفراد،» نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى:ان تخصيص العام لا يوجب التجوز لا فى أداء العموم،



لا- فى مدخولها، أما فى الأولى فلأنها دائماً تستعمل فى معناها الموضوع له و هو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها أى سواء أ كان ما يراد منه معنى وسيعاً أو ضيقاً، و سواء أ كان الدال على الضيق القرينه المتصله أم كانت القرينه المنفصله، فانها فى جميع هذه الحالات و الفروض مستعمله فى معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً، و أما فى الثانى فالامر واضح حيث ان المدخول كالرجل و نحوه وضع للدلاله على الماهيه المهمله التى لم تلحظ معها خصوصيه من الخصوصيات منها الإطلاق و التقييد فهما كبقية الخصوصيات خارجان عن حريم المعنى، فاللفظ لا يدل الا على معناه، و لم يستعمل إلا فيه، و إفاده التقييد انما هى بدال آخر، كما ان إفاده الإطلاق بمقدمات الحكمه.

الثانيه: أنه لا- فرق فيما ذكرناه من أن تخصيص العام لا- يوجب تجزؤاً لا- فى ناحيه الأداه و لا- فى ناحيه المدخول بين كون المخصصات ذات عناوين نوعيه و كونها ذات عناوين فرديه، و لا بين القضايا الحقيقيه و القضايا الخارجيه...

الثالثه: ان العام و المطلق يشتركان فى نقطه و يفترقان فى نقطه أخرى أما نقطه الاشتراك فهى ان إحراز إطلاق الماهيه بجريان مقدمات الحكمه مشترك فيه بين العام و المطلق و اما نقطه الافتراق فهى ان أداه العموم تتكفل بمدلولها اللفظى سرايه الحكم إلى جميع ما يراد من مدخولها من الأقسام و الأصناف و أما المطلق فان سرايه الحكم فيه إلى جميع الأقسام المتصوره له تتوقف على مقدمه أخرى و هى حكم العقل بتساوى افراده فى انطباقه عليها.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى: فهى فى غايه الصحه و المتانته حتى بناء على نظريتنا

من أن أداء العموم بنفسها متكفله لإفاده العموم و عدم دخل خصوصيه ما فى حكم المولى و غرضه.

بيان ذلك ان الدلالات على ثلاثة أقسام:

الأول:الدلالة التصوريه(الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) و هى لا تتوقف على شىء ما عدا العلم بالوضع فهى تابعه له،و ليس لعدم القرينه دخل فيها،فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه و لو افترضنا ان المتكلم نصب قرينه على عدم إرادته،بل و لو افترضنا صدوره عن لفظ بلا شعور و اختيار أو عن شىء آخر كاصطكاك حجر بحجر مثلاً،و قد ذكرنا فى محله أن هذه الدلاله غير مستنده إلى الوضع بل هى من جهه الأُنس الحاصل من كثره استعمال اللفظ فى معناه أو غيره مما يوجب هذه الدلاله.

الثانى:الدلاله التفهيميه و يعبر عنها بالدلاله التصديقيه أيضاً من جهه تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى للغير،و هى عباره عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه،و هذه الدلاله تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أن المتكلم فى مقام التفهيم و انه لم ينصب قرينه متصله فى الكلام على الخلاف و لا ما يصلح للقرينيه و إلا فلا دلالة له على الإراده التفهيميه،و قد ذكرنا فى أول الأصول بشكل موسع أن هذه الدلاله مستنده إلى الوضع.أما على ضوء نظريتنا فى حقيقه الوضع حيث أنه عباره عن التعهد و الالتزام النفسانيّ فالاستناد إليه واضح، ضروره أنه لا معنى للتعهد و الالتزام بكون اللفظ دالا على معناه و لو صدر عن لفظ بلا- شعور و اختيار،فان هذا أمر غير اختياريّ فلا معنى لكونه طرفاً للالتزام و التعهد،حيث أنهما لا يتعلقان إلا بما هو تحت اختيار الإنسان و قدرته،و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه

بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته سواء أ كانت الإراده تفهيمه محضه أم كانت جديده أيضاً، و تمام الكلام من هذه الناحيه هناك و أما على ضوء نظريه القوم فى هذا الباب فالأمر أيضاً كذلك على ما ذكرناه هناك فالنتيجه أن هذه الدلاله هى الدلاله الوضعيه.

الثالث: الدلاله التصديقيه و هى دلالة اللفظ على أن الإراده الجديده على طبق الإراده الاستعماليه يعنى أنهما متحدتان فى الخارج، و هذه الدلاله ثابتة ببناء العقلاء و تتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، و مع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدى، فهذه القرينه إنما هى تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع و حجيته لا عن أصله، فان الشيء إذا تحقق لم يتقلب عما هو عليه و الحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على أن الإراده التفهيميه مطابقه للإراده الجديده ما لم تقم قرينه على الخلاف.

و بعد ذلك نقول: ان العام إذا ورد فى كلام المتكلم من دون نصبه قرينه على عدم إرادته معناه الحقيقى، فهو لا- محاله يدل بالدلاله الوضعيه على أن المتكلم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه الموضوع له كما أنه يدل ببناء العقلاء على أن إرادته تفهيم المعنى إرادته جديده ناشئه عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً، و لكن هذه الدلاله أى الدلاله الثانيه كما تتوقف على إحراز كون المتكلم فى مقام الإفاده و عدم نصبه قرينه على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام فى نفس الكلام، كذلك تتوقف على عدم إتيانه بقرينه تدل على الاختصاص بعد تماميه الكلام و منفصله عنه، فان القرينه المنفصله تكون مانعه عن كشف ظهور العام فى كون الحكم المجعول له انما هو بنحو العموم فى الواقع و نفس الأمر، حيث انها تراحم حجيه ظهور العام فى العموم التى هى ثابتة ببناء العقلاء و تعهدهم

و لا- تزاحم أصل ظهوره فى ذلك الذى هو ثابت بمقتضى ما ذكرناه من التعهد و الالتزام يعنى ظهوره فى الإراده التفهيميه و كشفه عنها، و عليه فلا ملازمه بين رفع اليد عن حجه الظهور لدليل و رفع اليد عن أصله، بدهاه انه لا ملازمه بين كون المعنى مراداً للمتكلم فى مقام التفهيم و كونه مراداً له فى مقام الواقع و الجد، فإذا افترضنا أن المولى فى الواقع لا يريد فى مثل قوله (أكرم كل عالم) الا إكرام العالم العادل دون غيره، و لكن لم يتمكن من تقييده بذلك فى نفس الكلام أما لوجود مفسده فيه أو مصلحه فى تأخيره من ناحيه و لم يتمكن من تأخير بيان الحكم فى الواقعه إلى زمان يتمكن من تقييده من ناحيه أخرى فبطبيعته الحال يلقى الكلام على نحو العموم، و من المعلوم أنه بمقتضى الوضع يدل على إرادته تفهيم المعنى العام فإذا جاء بعد ذلك بالمخصص المنفصل الدال على اختصاص الحكم بغير افراد الخاص فى الواقع، فانه لا محاله يكشف عن ان الداعى إلى إرادته تفهيم المعنى العام ليس هو الإراده الجديده الناشئه من ثبوت المصلحه فى جميع أفراد العام فى نفس الأمر بل الداعى لها شىء آخر.

و على الجملة فاللفظ بمقتضى تعهد الواضع و التزامه بأنه متى ما أراد معنى خاصاً أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً يدل على إرادته تفهيم معناه إذا كان المتكلم فى مقام بيان ذلك و لم يأت بقرينه متصله فى الكلام، و أما إذا لم يكن فى مقام بيان ذلك بل كان فى مقام عدّ الجملات مثلاً أو كان فى مقام البيان و لكنه أتى بقرينه متصله فيه ففى مثل ذلك على الأول لا تعهد له أصلاً، لا بالإضافة إلى إرادته تفهيم المعنى الحقيقى، و لا- بالإضافة إلى إرادته تفهيم المعنى المجازى. و على الثانى فله تعهد بالإضافة إلى إرادته تفهيم المعنى المجازى دون الحقيقى. و اما دلالة اللفظ على إرادته المعنى عن جد فهى دلالة أخرى غير الدلاله الأولى حيث ان الأولى مستنده إلى الوضع دون

تلك، فانها مستنده إلى تباين العقلاء و تعهدهم، و من هنا قد يشك في هذه الدلاله مع القطع بالدلاله الأولى، و هذا يكشف عن انه لا ملازمه بين الدالتين يعنى ان هدم الدلاله الثانيه بالقرينه لا يلزم هدم الدلاله الأولى و السرفيه ما عرفت من ان الدلاله الأولى مستنده إلى تعهد الواضع و الدلاله الثانيه مستنده إلى تعهد العقلاء، و لذا لو ادعى المتكلم خلاف التعهد الأول أو الثاني لم يسمع منه ما لم ينصب قرينه على ذلك، فان نصب قرينه متصله فهى تدل على أنه أراد خلاف تعهد الواضع و ان نصب قرينه منفصله فهى تدل على أنه أراد خلاف تعهد العقلاء، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن ملاك الحقيقه هو كون استعمال اللفظ فى المعنى على طبق مقتضى الوضع و ملاك المجاز هو كون استعمال اللفظ فى المعنى على خلاف مقتضاه من جهه قرينه تدل عليه، و قد عرفت ان اللفظ بمقتضى الوضع انما يدل على إرادته تفهيم المعنى فحسب دون أزيد من ذلك، و هذه الدلاله دلالة حقيقه حيث انها استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، و أما كون هذا المعنى مراداً بإرادته جديده أيضاً فهو متوقف على عدم قرينه منفصله و الا فلا دلالة له على ذلك أصلاً، فالقرينه المنفصله انما هى تمنع عن حجيه الظهور و كشفه عن المراد الجدى و الواقعى، و لا- تمنع عن ظهوره فى إرادته تفهيمه العدى هو مستند إلى الوضع، و عليه فإذا ورد عام من المولى ثم ورد مخصص منفصل فهذا المخصص المنفصل انما يزاحم حجيه ظهور العام فى العموم و مانع عن كشفه عن الواقع، دون أصل ظهوره «ضروره ان ظهوره فى ان المولى أراد تفهيم المعنى العام باق على حاله، و المفروض ان هذا الظهور كاشف عن ان المتكلم استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له.

فالنتيجه: ان إرادته المتكلم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له أمر، و كون هذه الإراده جديده و ناشئه عن ثبوت الحكم لجميع أفراد

المستعمل فيه أمر آخر، والمفروض ان المخصص المنفصل انما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع أفراد العام فى الواقع و نفس الأمر، لا عن كون استعمال العام استعمالاً مجازياً، ضرورة انك قد عرفت ملاك الاستعمال المجازى و الاستعمال الحقيقى و انه لا صلح للمخصص المنفصل بهما أصلاً، لا وجوداً، و لا عدماً.

قد يقال كما قيل: أن المخصص المنفصل إذا كان كاشفاً عن المراد الجدى و انه غير مطابق للمراد الاستعمالى - و هو العموم - فما هو فائده التكلم بالعام و استعماله فى العموم، و ما هو الأثر المترتب على عموم المراد الاستعمالى بعد ما لم يكن مراداً جدياً و واقعاً: و فيه مضافاً إلى ان استعمال العام فى العموم كما عرفت قد يكون مما لا بد منه نظراً إلى أن المتكلم قد لا يتمكن من التكلم بالخاص لأجل مفسده فيه أو مصلحه فى تأخيرها أو تقيها أو ما شاكل ذلك ان استعماله فيه انما هو ضرباً للقاعده و القانون، حيث أنه لا يجوز التعدى عنه و الخروج عن مقتضاه إلا بقيام دليل على خلافه فهو حجه بهذا العنوان العام بالإضافة إلى جميع موارد و صغرياتة إلا ما قام الدليل على خروجه عنه فناخذ به، و فى الزائد نرجع إلى عموم قاعده و قانوناً.

و أما النقطة الثانيه: فالامر فيها أيضاً كذلك يعنى أنه لا فرق بين كون المخصص ذا عنوان نوعى أو فردى، فعلى كلا التقديرين لا يوجب التجوز فى ناحيه العام.

و أما النقطة الثالثه: فيردّها ما تقدم منا بشكل موسع من أن أداه العموم بنفسها تدل على أن مدخولها ملحوظ مطلقاً أى بدون أخذ خصوصيه ما فيه من دون حاجه إلى إجراء مقدمات الحكمه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: و هى ان التخصيص فى العام

لا يوجب تجوزاً فيه، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له مطلقاً و ان لم يكن المستعمل فيه مراداً للمتكلم بالإرادة الجديه.

و على ضوء ما ذكرناه يظهر فساد ما أورده شيخنا الأستاذ(قده) على هذا الوجه، و حاصله ان الإراده الاستعماليه ان أريد بها إرادته إيجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان اللفظ و الإراده مغفولين عنها حين الاستعمال باعتبار ان النظر إليهما آلى فهذه بعينها هي الإراده الجديه التي يتقوم بها استعمال اللفظ في المعنى. و ان أريد بها الإراده الهزليه في مقابل الإراده الجديه فهي و ان كانت لا تنافى استعمال اللفظ في معناه الموضوع له لوضوح ان الاستعمال الحقيقي لا يدور مدار كون الداعى إلى الاستعمال هو خصوص الإراده الجديه إلا أنه لا يعقل الالتزام بكون الداعى إلى استعمال العمومات الوارده في الكتاب و السنه في معانيها هو الإراده الهزليه وجه الظهور ما عرفت من أن الإراده الاستعماليه و ان كانت قد تتحد مع الإراده الجديه إلا انها قد تفترق عنها فيكون المعنى مراداً استعمالياً و لم يكن مراداً عن جد، و لا يلزم حينئذ أن تكون تلك الإراده إرادته هزليه، ضروره أنه لا ملازمه بين عدم كون الإراده جديه و كونها هزليه فان إرادته الاستعمال و التفهيم إرادته حقيقيه و ليست بهزليه و ناشئه عن داع من الدواعى و لم يكن ذلك الداعى الإراده الجديه، و قد عرفت ما هو الداعى لهذه الإراده و ما هو الفائده المترتبه عليها، و مع هذا كيف تكون هزليه.

و منها ما قيل من أن تخصيص العام لا يستلزم عدم إرادته العموم منه لا مكان أن يراد العموم من العام المخصص إرادته تمهيديه ليكون ذكر العام توطئه لبيان مخصصه، و حيث ان العموم لم يكن مراداً من اللفظ فبطبيعته الحال يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي. و أورد عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) بما حاصله ان ذكر العام للدلاله على معناه الموضوع له دلالة

تصوريه توطئه للدلاله التصديقيه على المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضم بعضه إلى بعضه الآخر و ان كان صحيحاً إلا انه لا- ينطبق إلا- فى موارد التخصيص بالمتصل فتبقى موارد التخصيص بالمنفصل بلا دليل، على ان التخصيص فيها لا يستلزم المجاز. و فيه ان ما أفاده(قده) خلاف ظاهر هذا الوجه، فان الظاهر من إرادته العموم من العام إرادته تمهيديه هو ان العام قد استعمل فيه و أريد منه هذا المعنى بإرادته المقومه للاستعمال يعنى الإرادة التفهيميه، و التعبير عنها بالإرادة التمهيديه نظراً إلى أن ذكر العام تمهيد و توطئه لذكر مخصصه بعده، و كيف كان فالظاهر ان مرد هذا الوجه إلى ما ذكرناه و ليس وجهاً آخر فى قبالة.

و منها ان العام انما يستعمل فى العموم دائماً من باب جعل القانون و القاعده فى ظرف الشك فلا ينافيه ورود التخصيص عليه بعد ذلك. و أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده) أيضاً بأن ورود العام فى بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعده و ان كان مما لا ينكر كما فى الاستصحاب و قاعده الطهاره و نحوهما، الا أن التخصيص فى هذه الموارد قليل جداً حيث أن تقدم شىء عليها غالباً يكون بنحو الحكومه أو الورود و أما العمومات المتكفله لبيان الأحكام الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه من دون نظر إلى حال الشك و عدمه فلا يكون عمل أهل العرف بها حال الشك كاشفاً عن كونها وارده فى مقام جعل القانون و القاعده حيث أن عملهم بها حال الشك فى ورود التخصيص عليها انما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً و عن ان المتكلم ألقى كلامه بياناً لما أراده فى الواقع، و عليه فلا يعقل كون هذه العمومات وارده لضرب القانون و القاعده فى ظرف الشك كما هو ظاهر. و فيه ان الظاهر من هذا الوجه ليس هو جعل الحكم على العام فى ظرف الشك ليرد عليه ما أفاده شيخنا



الأستاذ(قده)، بل الظاهر منه ان الداعى إلى استعمال العام فى معناه الموضوع له قانوناً و قاعده انما هو كون العام بياناً للمراد ما لم يكن هناك قرينه على التخصيص ففى كل مورد شك فى التخصيص فيه فالمرجع هو عموم العام، فالنتيجه أن هذا الوجه أيضا يرجع إلى ما ذكرناه فليس وجهاً على حده.

و منها ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) من أن التخصيص لا يوجب إجمال العام على تقدير استلزامه المجاز، و لا يمنع من التمسك به فى غير ما خرج منه من الافراد أو الأصناف، و قد أفاد فى وجه ذلك ان المجاز فيه انما يلزم من ورود التخصيص عليه و خروج بعض أفراده أو أصنافه عنه، لا من بقاء بقية الافراد أو الأصناف تحته، ضروره أنها داخله فيه سواء خصص العام به أم لا. و ان شئت قلت ان المقتضى لبقاء البقيه تحت العام موجود و هو عمومه و شموله لها من الأول- فالخروج يحتاج إلى دليل، فإذا ورد مخصص على العام فقد خرج أفراده عن تحت العام لا محاله، و أما خروج غيرها من الافراد أو الأصناف عن تحته فهو بلا مقتض و موجب، حيث ان المقتضى للبقاء موجود فالخروج يحتاج إلى دليل و هو مفقود هنا، و عليه فإذا شككنا فى خروج مقدار زائد عما خرج عنه بدليل مخصص فالمرجع هو عموم العام بالإضافة إليه حيث أنه لا بد من الاقتصار على المقدار الذى لتيقن بخروجه عنه دون الزائد عليه.

و بكلمه أخرى: ان دلالة العام على ثبوت الحكم لكل واحد من أفراد مدخوله ليست متوقفه على دلالة على ثبوت الحكم لغيره من الافراد جزماً فكما ان ثبوت الحكم لكل فرد غير منوط بثبوت لغيره من الافراد، فكذلك دلالة على ثبوت لغيره منوط على دلالة على ثبوت لغيره

من الافراد.و السبب فى ذلك واضح و هو أن المجموع فى مقام الثبوت و الواقع أحكام متعدده بعدد أفراد مدخوله(المحققه و المقدره)فيكون كل فرد منها فى الواقع محكوم بحكم مستقل بحيث لو خالف إياه استحق العفويه و ان كان ممثلاً للحكم الثابت لغيره من الافراد و اما فى مقام الإثبات فدلاله العام على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل إلى دلالات متعدده فى عرض واحد،و نقصد به عدم توقف دلاله بعضها على بعضها الآخر،و من الطبيعى ان سقوط بعض هذه الدلالات عن الحجيه لدليل خارجى لا يستلزم سقوط غيره من الدلالات عن الحجيه،بل هى باقيه عليها،لفرض أن هذه الدلالات دلالات عرضيه لا ترتبط إحداها بغيرها فإذا سقطت إحداها عن الحجيه بقيت الباقيه عليها لا محاله لعدم الموجب لسقوطها،و عليه فخرج افراد العام عن حكمه لا يوجب ارتفاع دلالته على ثبوت الحكم لبقية الافراد التى لا يعمها المخصص.

و على ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين المجاز اللازم فيما نحن فيه و المجاز المتحقق فى غير المقام كقولنا(رأيت أسداً يرمى)فان المجاز اللازم هنا انما هو من ناحيه خروج بعض ما كان داخلاً فى عموم العام حيث أنه يستلزم كونه مجازاً فى الباقى،و أما دخول الباقى فهو غير مستند إلى كون استعماله فيه مجازاً،فانه داخل فيه من الأول يعنى قبل التخصيص،و عليه فالمجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه لا إلى دخول الباقى،و نتيجة ذلك هى ان المعنى المجازى فى المقام لا يكون مبيناً للمعنى الحقيقى،فان الباقى قبل التخصيص داخل فى المعنى الحقيقى و بعده صار معنى مجازياً، و هذا بخلاف المعنى المجازى فى مثل قولنا(رأيت أسداً يرمى)فانه مباين للمعنى الحقيقى،و على ذلك فالمعنى المجازى و ان كان متعدداً فى المقام نظراً إلى تعدد مراتب الباقى تحت العام إلا أن المتعين بعد ورود التخصيص

عليه هو إرادته تمام الباقي دون غيره من المراتب، لما عرفت من ان الخروج عن حكم العام يحتاج إلى دليل دون دخول الباقي، فان المقتضى له موجود و المانع مفقود، فإذا لا يحتاج إرادته من بين غيره من المراتب إلى قرينه معينه، و هذا بخلاف ما إذا كان المجاز متعدداً في غير المقام كالمثال المزبور، فانه لا يمكن تعيين بعض منه بلا قرينه معينه، مثلاً إذا قامت القرينه الصارفه على ان المراد من الأسد ليس هو الحيوان المفترس، و دار أمره بين أن يكون المراد منه الرّجل الشجاع أو صورته على الجدار مثلاً- أو غيرهما من المعانى المجازيه له فبطبيعته الحال يحتاج تعيين كل واحد منها إلى قرينه معينه، و بدونها فاللفظ مجمل فلا يدل على شىء منها، و قد قرب شيخنا الأستاذ (قده) هذا الوجه بهذا التقريب و قال إنه على تقدير تسليم كون التخصيص مستلزماً للمجاز فلا إجمال فى العام أيضاً و ان المرجع فى غير أفراد المخصص هو عموم العام.

و لكن لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك لما ذكره فى الكفايه من أن الدلاله لا بد لها من مقتض و هو أما الوضع أو القرينه و لا ثالث لهما، أما الأول فهو مفقود على الفرض، حيث ان العام لم يوضع للدلاله على سرايه الحكم إلى تمام الباقي، و انما وضع للدلاله على سرايه الحكم إلى تمام أفراد مدخوله. و اما القرينه فكذلك، فان القرينه انما قامت على ان العام لم يستعمل فى معناه الموضوع له، و لا قرينه أخرى تدل على أنه استعمل فى تمام الباقي، فما ذكره (قده) من ان دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد غير منوطه بدلالته على ثبوته لغيره من الافراد و ان كان متيناً جداً الا ان ذلك يحتاج إلى مقتض و هو وضع العام للدلاله على العموم، فإذا افترضنا ان دلالة العام قد سقطت من ناحيه التخصيص فلا مقتضى لدلالته على إرادته تمام الباقي، لفرض ان دلالة عليها انما هي

من جهة دلالاته على العموم لا مطلقاً، وعلى الجملة فالمقتضى -و هو دلالاته على العموم- قد سقط على الفرض، و لا ظهور له بعد ذلك فى إرادته تمام الباقي، فانه يرتكز على أحد أمرين: الوضع أو القرينه المعينه، و كلاهما مفقود كما عرفت، فإذا ما هو مقتضى لظهوره فيها، فما فى كلامه (قده) من أن المقتضى لدخول الباقي موجود و الخروج يحتاج إلى دليل لا يرجع بالتأمل و التحليل إلى معنى صحيح على ضوء نظريه ان التخصيص يستلزم المجاز، فان المقتضى -و هو عموم العام- قد سقط بالتخصيص فإذا ما هو المقتضى لدخوله، إذ من المحتمل أنه قد استعمل بعد التخصيص فى بعض مراتب الباقي لا فى تمامه، فالتعيين يحتاج إلى قرينه.

نعم لو كانت دلالة العام على العموم عقليه أو كانت ذاتيه لثم ما أفاده (قده) كما هو واضح، و لكنه مجرد افتراض لا- واقع موضوعى له فالنتيجه انه لا- دافع للإشكال المزبور إلا- على ضوء ما ذكرناه من أن التخصيص و لو كان بالمنفصل لا يوجب المجاز، حيث ان العام بعد التخصيص أيضا استعمل فى معناه الموضوع له، و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى (قده) من ان المقتضى بالإضافة إلى الباقي موجود و المانع مفقود تام و لا مناص عنه، فان المقتضى -و هو ظهور العام فى العموم المستند إلى الوضع- موجود و المخصص المنفصل انما يكون مزاحماً لحجته فى مقدار سعه مدلوله دون أصل ظهوره، فإذا لا مانع من التمسك به بالإضافة إلى الباقي كله، كما ان ما أفاده (قده) من أن دلالة العام على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل إلى دلالات متعدده بعدد افراده، و هذه الدلالات دلالات عرضيه لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر فإذا سقطت إحداها عن الحجيه لم تسقط غيرها انما يتم على ضوء ما عرفت من أن التخصيص لا يوجب المجاز، إذاً على هذا الأساس فسقوط بعض هذه

الدلالات عن الحجية لا يوجب سقوط غيرها عنها، والسرفيه هو ان موضوع الحجية انما هو الظهور الكاشف عن مراد المولى، و المفروض انه متحقق فى المقام، و المخصص المنفصل انما يمنع عن حجيه هذا الظهور و كاشفيتها بالإضافة إلى مقدار سعه مدلوله دون الزائد عليه، فبالنسبه إلى الزائد فالعام باق على ظهوره و كاشفيتها عن الواقع، لعدم المانع عنه على الفرض، و بدون المانع لا موجب لسقوطه أصلاً.

و من ذلك يظهر نقطه الفرق بين هذه النظرية و نظريه المجاز و هى ان المخصص المنفصل على ضوء تلك النظرية يكون مانعاً عن ظهور العام فى العموم و مزاحماً له لا- عن حجيته فحسب دون أصل ظهوره كما هو كذلك على ضوء هذه النظرية، و عليه فإذا افترضنا ان ظهوره فى العموم قد سقط من جهه التخصيص فبطبيعته الحال لا تبقى له دلالة على العموم بالإضافة إلى الافراد الباقية يعنى غير افراد المخصص، و نظير ما ذكرناه هنا موجود فى سائر الأمارات و الحجج أيضاً مثلاً إذا افترضنا ان البيئه قامت على ان الدار الفلانيه و الدار المتصله بها التى هى واقعه فى طرف شرقها و الدار الأخرى التى هى واقعه فى طرف غربها كلها لزيد، ثم أقر زيد بأن الدار الواقعة فى طرف الشرق ملك لعمرو فلا يكون هذا الإقرار مانعاً عن حجيه البيئه مطلقاً، و انما يكون مانعاً بالإضافة إلى مورده فحسب، و السبب فيه هو أن هذه البيئه تنحل فى الواقع إلى بينات متعدده فسقوط بعضها عن الحجية لمانع لا يوجب سقوط غيرها عنها، لعدم موجب لذلك أصلاً، و أمثله ذلك فى الروايات كثيره.

و أما الكلام فى البحث الثانى- و هو ما يفرض الشك فى التخصيص فيه من ناحيه الشبهه المفهوميه- فيقع فى مقامين: (الأول) فيما إذا كان أمر المخصص المجمل مفهوماً دائراً بين الأقل و الأكثر. (الثانى) فيما

إذا كان أمره دائراً بين المتباينين.

أما المقام الأول فتارة يكون المخصص المجمل متصلاً، وأخرى يكون منفصلاً. وأما إذا كان متصلاً فيما أنه مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم من الأول حيث أنه لا- ينعقد للكلام الملقى للإفاده والاستفاده ظهور عرفي في المعنى المقصود إلا بعد فراغ المتكلم منه فبطبيعته الحال يسرى إجماله إلى العام فيكون العام مجملاً- حقيقته يعني كما لا ينعقد له ظهور في العموم لا ينعقد له ظهور في الخصوص أيضاً و ان شئت قلت: ان اتصال المخصص بالعام مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم فان لم يكن مجملاً- انعقد ظهوره في خصوص الخاصّ و أما إذا كان مجملاً فهو كما يمنع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم كذلك يمنع عن ظهوره التصديقي في خصوص الخاصّ أيضاً كقولنا (أكرم العلماء إلا- الفساق منهم) إذا افترضنا ان مفهوم الفاسق مجمل و دار أمره بين فاعل الكبيره فحسب أو الأعم منه و من فاعل الصغيره ففي مثل ذلك كما أن شمول الخاصّ لفاعل الصغيره غير معلوم حيث لا- يعلم بوضعه للجامع بينه و بين فاعل الكبيره، كذلك شمول العام له نظراً إلى إجماله و عدم انعقاد ظهور له أصلاً فلا يعلم ان الخارج منه فاعلاً:

الكبيره و الصغيره معاً أو خصوص فاعل الكبيره، و عليه فلا محاله يكون المرجع في فاعل الصغيره الأصل العملي، فان كان العام متكفلاً- لحكم الزاي و الخاصّ متكفلاً لحكم غير إلزامي أو بالعكس فالمرجع فيه أصله البراءه، و أما ان كان كل منهما متكفلاً لحكم إلزامي فيدخل في دوران الأمر بين المحذورين حيث يدور أمره بين وجوب الإ-كرام و حرمة فهل المرجع فيه أصله التخيير عقلاً أو أصله البراءه: الأظهر هو الثاني فيما إذا كانت الواقعه واحده لا مطلقاً على تفصيل يأتي في محله.

و أما إذا كان المخصص المجمل منفصلاً و دار أمره بين الأقل و الأكثر

كما إذا قال المولى (أكرم العلماء) ثم قال (لا تكرم الفساق منهم) وفرضنا أن مفهوم الفاسق مجمل و مردد بين فاعل الكبيره فقط أو الأعم منه من فاعل الصغيره فلا- يكون إجماله مانعاً عن التمسك بعموم العام، حيث ان ظهوره في العموم قد انعقد، و المخصص المنفصل كما عرفت لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه، و عليه فلا محاله يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن إرادته من المخصص المجمل- و هو خصوص فاعل الكبيره فحسب و أما في المشكوك- و هو فاعل الصغيره في المثال- فيما ان الخاص لا- يكون حجه فيه، لفرض إجماله فلا- مانع من التمسك فيه بعموم العام حيث انه حجه و كاشف عن الواقع، و لا يسرى إجمال المخصص إليه على الفرض و ان شئت قلت: ان المخصص المنفصل انما يكون مانعاً عن حجه العام و موجباً لتقييد موضوعه في المقدار العذى يكون حجه فيه، فان لم يكن مجملاً- فهو لا- محاله يكون حجه في تمام ما كان ظاهراً فيه و ان كان مجملاً- كما في محل الكلام فهو بطبيعته الحال انما يكون حجه في المقدار المتيقن إرادته منه في الواقع دون الزائد حيث انه كاشف عن هذا المقدار فحسب دون الزائد عليه، و على الأول فهو يوجب تقييد موضوع العام بالإضافة إلى جميع ما كان ظاهراً فيه و على الثاني فيوجب تقييده بالإضافة إلى المتيقن فحسب دون الزائد المشكوك فيه، فانه لا يكون حجه فيه، و عليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى عموم العام حيث انه شامل له، و لا مانع من شموله ما عدا كون الخاص حجه فيه و هو غير حجه على الفرض و على هذا الضوء ففي المثال المتقدم قد ثبت تقييد موضوع العام- و هو العالم- بعدم كونه فاعل الكبيره و اما تقييده بعدم كونه فاعل الصغيره فهو مشكوك فيه فأصالة العموم في طرف العام تدفعه. فالنتيجه ان أصالة العموم رافعه لإجمال المخصص حكماً يعني لا يبقى معها إجمال فيه من هذه الناحيه.

و أما المقام الثانى -و هو ما إذا كان أمر المخصص المجمل مردداً بين المتباينين- فأيضاً تاره يكون المخصص المجمل المزبور متصلاً، و أخرى يكون منفصلاً، أما الأول فالكلام فيه بعينه هو الكلام فى المخصص المتصل المجمل الذى يدور أمره بين الأقل و الأكثر يعنى انه يوجب إجمال العام حقيقه فلا يمكن التمسك به أصلاً، و مثاله كقولنا (أكرم العلماء إلا زيداً مثلاً) إذا افترضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن خالد و زيد بن بكر فانه لا محاله يمنع عن ظهور العام فى العموم و يوجب إجماله حقيقه نعم يفترق الكلام فيه عن الكلام فى ذاك بالإضافة إلى الأصل العملى، يبان ذلك: ان العام أو الخاص إذا كان أحدهما متكفلاً للحكم الإلزامى و الآخر متكفلاً للحكم الترخيصى فالمرجع فيه أصاله الاحتياط، للعلم الإجمالى بوجوب إكرام أحدهما أو بحرمة إكرامه، و مقتضى هذا العلم الإجمالى لا- محاله هو الاحتياط و أما إذا كان كلاهما متكفلاً للحكم الإلزامى بأن يعلم إجمالاً ان أحدهما واجب الإكرام، و الآخر محرم الإكرام فيما أنه لا يمكن الرجوع إلى الاحتياط و لا إلى أصاله البراءة، لعدم إمكان الأول، و استلزام الثانى المخالفه القطعيه العمليه فالمرجع فيه لا محاله هو أصاله التخيير. فالنتيجه انهما يشتركان فى الأصل اللفظى و يفترقان فى الأصل العملى.

و أما الثانى -و هو ما إذا كان المخصص المجمل المذكور منفصلاً- فهو و إن لم يوجب إجمال العام حقيقه حيث قد انعقد له الظهور فى العموم و من الطبيعى ان الشىء لا- ينقلب عما هو عليه الا- أنه يوجب إجماله حكماً مثلاً- لو قال المولى (أكرم كل عالم) ثم قال (لا تكرم زيداً) و فرضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن عمرو و زيد بن خالد فهذا المخصص المنفصل كغيره و ان لم يكن مانعاً عن ظهور العام فى العموم، لما عرفت الا انه لا يمكن التمسك بأصاله العموم فى المقام، لأن التمسك بها بالإضافة إلى كليهما لا يمكن



لأن العلم الإجمالي بخروج أحدهما عنه أوجب سقوطها عن الحجية و الاعتبار فلا- تكون كاشفه عن الواقع بعد هذا العلم الإجمالي، و أما بالإضافة إلى أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من دون مرجح، و أحدهما لا- بعينه ليس فرداً ثالثاً على الفرض. فالنتيجة ان العام فى المقام فى حكم المجمل و ان لم يكن مجملاً حقيقه.

و أما الكلام فى البحث الثالث- و هو ما إذا كان الشك فى التخصيص من ناحيه الشبهه الموضوعيه- فيقع فى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه و عدم جوازه. الصحيح هو عدم جوازه مطلقاً أى سواء أ كان المخصص متصلًا أم كان منفصلاً، أما فى الأول فلا شبهه فى عدم جواز التمسك به فى الشبهه المصادقيه، و لا خلاف فيه بين الأصحاب، و لا فرق فيه بين أن يكون المخصص المتصل بأداه الاستثناء كقولنا (أكرم العلماء إلا- الفساق منهم) أو غيرها كالوصف أو نحوه كقولنا (أكرم كل عالم تقى) و شككنا فى أن زيد العالم هل هو فاسق أو هو تقى أو ليس بتقى ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإحراز أنه ليس بفاسق أو هو تقى.

و السبب فى ذلك هو ان القضية مطلقاً أى سواء أ كانت خارجيه أم كانت حقيقه و سواء أ كانت خيريه أم كانت إنشائيه فهى انما تتكفل لبيان حكمها لموضوعه الموجود فى الخارج حقيقه أو تقديرًا من دون دلالة لها على أن هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلاً، مثلاً قولنا (أكرم علماء البلد الا الفساق منهم) فانه قضيه خارجيه تدل على ثبوت الحكم للأفراد الموجوده فى الخارج فلو شككنا فى ان زيد العالم الذى هو من علماء البلد هل هو فاسق أو ليس بفاسق فهذه القضيه لا تدل على انه ليس بفاسق فيجب إكرامه، ضروره ان مفادها وجوب إكرام عالم البلد على تقدير

عدم كونه فاسقاً، وأما ان هذا التقدير ثابت أو ليس بثابت فهي لا- تتعرض له لا- إثباتاً و لا- نفيّاً، واما في القضية الحقيقيه كالقضيتين المتقدمتين و نحوهما فالأمر فيها أوضح من ذلك، فان الموضوع فيها بما أنه قد أخذ في موضع الفرض و التقدير فلاجل ذلك ترجع في الحقيقة إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له و من الطبيعي ان القضيه الشرطيه لا- تنظر إلى وجود شرطها في الخارج و عدم وجوده أصلاً، بل هي ناظره إلى إثبات التالي على تقدير وجود الشرط كقولنا(الخمير حرام)(البول نجس)(الحج واجب على المستطيع) و ما شاكل ذلك، فانها قضايا حقيقيه قد أخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج، و مدلول هذه القضايا هو ثبوت الحكم لهذا الموضوع من دون نظر لها إلى وجوده و تحققه في الخارج و عدمه أصلاً. و من هنا لو شككنا في أن المائع الفلاني خمير أو ليس بخمير لم يمكن التمسك بإطلاق ما دل على حرمه شرب الخمير، لإثبات أنه خمير حيث أنه خارج عن إطار مدلوله فلا نظر له إليه لا إثباتاً و لا نفيّاً، فالنتيجه ان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه في موارد التخصيص بالمتصل بمكان من الوضوح.

هذا مضافاً إلى أن العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم و انما ينعقد له ظهور في الخاصّ فحسب كقولنا(أكرم العلماء إلا- الفساق منهم) فانه لا- ينعقد له ظهور إلا- في وجوب إكرام حصه خاصه من العلماء و هي التي لا توجد فيها صفه الفسق، و عليه فإذا شككنا في عالم أنه فاسق أو ليس بفساق فلا عموم له بالإضافه إليه حتى نتكلم في جواز التمسك به بالنسبه إلى هذا المشكوك و عدم جوازه.

و أما الثاني -و هو ما إذا كان المخصص منفصلاً فقد قيل أن المشهور بين القدماء جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، و ربما

نسب هذه القول إلى السيد(قده) في العروه أيضا بدعوى ان حال هذه المسأله حال المسأله السابقه و هي دوران أمر المخصص بين الأقل و الأ-كثر فكما يجوز التمسك بعموم العام في تلك المسأله في الزائد على الأقل حيث ان الخاص لا يكون حجه فيه كى يزاحم ظهور العام في الحجيه و في الكشف عن كونه مراداً في الواقع، فكذلك يجوز التمسك به في هذه المسأله ببيان أن ظهور العام قد انعقد في عموم وجوب إكرام كل عالم سواء أ كان فاسقاً أم لم يكن، و قد خرج منه العالم الفاسق بدليل المخصص، فحينئذ أن علم بفسقه فلا إشكال في عدم وجوب إكرامه و ان لم يعلم به فلا قصور عن شمول عموم العام له، حيث ان دليل المخصص غير شامل له باعتبار أنه لا عموم أو الإطلاق له بالإضافة إلى الفرد المشكوك، و عليه فلا مانع من التمسك بعموم العام فيه حيث أنه بعمومه شامل له. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان هذه النسبه غير مصرح بها في كلماتهم و انما هي استنبطت من بعض الفروع التي هم قد أفتوا بها، كما ان شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) قد استنبط حجيه الأصل المثبت عندهم من بعض الفروع التي هم قد التزموا بها و ذكر(قده) بعض هذه الفروع و قال: انها تبتنى على القول بحجيه الأصل المثبت و بدون القول بها لا- تتم. و على الجملة فيما ان هذه المسأله لم تكن معنونه في كلماتهم لا في الأصول و لا في الفروع، و لكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه فلأجل ذلك نسب إليهم- هذا.

و اما نسبه هذا القول إلى السيد صاحب العروه(قده) فهي أيضا تبتنى على الاستنباط من بعض الفروع التي ذكرها(قده) في العروه منها قوله: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك في انه من المستثنيات

أم لا- بينى على العفو، و أما إذا شك في أنه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو، حيث توهم من ذلك أن بنائه(قده)على العفو في الصورة الأولى ليس الا- من ناحيه التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصادقيه و كذا بنائه على عدم العفو في الصورة الثانيه ليس الا من ناحيه التمسك بها فيها.بيان ذلك.

أما في الصورة الأولى فقد ورد في الروايات أنه لا بأس بالصلاه في دم إذا كان أقل من درهم منها:صحيحه محمد بن مسلم قال:قلت(له الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاه قال ان رأيتة و عليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيتة قبل أو لم تره)و منها صحيحه ابن أبي يعفور في حديث قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام (الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلاته قال يغسله و لا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً يغسله و يعيد الصلاه) و منها صحيحه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال(في الدم يكون في الثوب ان كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاه)و هذه الروايات استثناء مما دل على عدم جواز الصلاه في الدم مطلقاً و لو كان أقل من درهم باعتبار نجاسته.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى قد ورد في روايه أخرى ان دم الحيض مانع عن الصلاه مطلقاً و لو كان أقل من الدرهم،و قد ألحق المشهور به دم النفاس و الاستحاضه و هي روايه أبي بصير عن أبي عبد الله أو أبي جعفر عليه السلام (قال لا تعاد الصلاه من دم لا تبصره غير دم الحيض فان قليله و كثيره في الثوب ان رآه أو لم يره سواء)فهذه الروايه تقيد إطلاق الروايات

المتقدمه بغير دم الحيض و ما ألحق به.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه إذا شككنا في دم يكون أقل من الدرهم أنه من أفراد المخصص يعني الدماء الثلاثة أو من أفراد العام و هو الروايات المتقدمه فالسيد(قده)تمسك بعموم تلك الروايات و حكم بعدم البأس به في الصلاه، مع ان الشبهه مصداقيه، و هذا ليس إلا من جهه أنه(قده)يرى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه.

و أما في الصوره الثانيه فقد ورد في الروايات ما دل على عدم جواز الصلاه في الثواب المتنفس بلا فرق بين كونه متنفساً بالدم أو بغيره من النجاسات، و لكن قد خرج من ذلك خصوص الثوب المتنفس بالدم إذا كان أقل من الدرهم بالروايات المتقدمه فعندئذ إذا شككنا في دم أنه أقل من الدرهم حتى يكون داخلا تحت عنوان المخصص أو أزيد منه حتى يكون داخلا تحت عنوان دليل العام فالسيد(قده)قد تمسك فيه بعموم دليل العام و حكم بعدم العفو عنه في الصلاه. مع أن الشبهه مصداقيه، و هذا شاهد على انه(قده)يرى جواز التمسك بالعام فيها، هذا. و لكن التوهم المزبور في كلتا الصورتين قابل للمنع اما في الصوره الأولى فيحتمل أن يكون وجه فتواه بالعفو هو التمسك باستصحاب العدم الأنزلي، لإحراز موضوع العام حيث ان موضوعه مركب من أمرين.(أحدهما)وجودى و هو الدم الذى يكون أقل من الدرهم.(و ثانيهما)عدمى و هو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضه، و الأول محرز بالوجدان، و الثانى بالأصل و بضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب و يتحقق فيترتب عليه حكمه بمقتضى عموم تلك الروايات و إطلاقها أو يحتمل أن يكون وجه فتواه به هو التمسك بأصالة البراءه عن مانعيه هذا الدم للصلاه بعد ما لم يمكن التمسك بدليل لفظى من جهه كون الشبهه مصداقيه.

و أما فى الصوره الثانىة فىحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو هو أصاله عدم كون هذا الدم أقل من درهم نظراً إلى ان عنوان المخصص عنوان وجودى فلا مانع من التمسك بأصاله عدمه عند الشك فىه.

و كىف كان فلا- يمكن استنباط أنه(قده)من القائلين بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه من هذين الفرعين. و مما يشهد على أنه ليس من القائلين بذلك ما ذكره(قده)فى كتاب النكاح و إليك نصه:

(مسأله ٥٠)إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهه المحصوره و جب الاجتناب عن الجميع، و كذا بالنسبه إلى من يجب التستر عنه، و من لا- يجب و ان كانت الشبهه غير محصوره أو بدويه، فان شك فى كونه مماثلاً أولاً أو شك فى كونه من المحارم النسبيه أو لا فالظاهر وجوب الاجتناب، لأن الظاهر من أیه وجوب انغض ان جواز النظر مشروط بأمر وجودى و هو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهه المصداقيه، بل لاستفاده شرطيه الجواز بالمماثله أو المحرميه أو نحو ذلك) فان هذا شاهد صدق على أنه ليس من القائلين بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان ما أفاده(قده)من التمسك بعموم أیه وجوب الغض خاطئ جداً. أما(أولاً)فلا عموم فى الآيه من هذه الناحيه يعنى لا يمكن استفاده حرمه النظر من الآيه الكريمه. و اما(ثانياً)فعلى تقدير تسليم دلالتها على ذلك فلا تدل على أن جواز النظر مشروط بأمر وجودى، بل مفهومها حرمه النظر إلى المخالف فتكون الحرمه مشروطه بأمر وجودى و هو المخالف، و تمام الكلام فى محله.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى ان النسبه غير ثابتة.

ثم ان شيخنا الأستاذ(قده)ذكر ان المشهور حكموا بالضمنان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عاديه أو غير عاديه، و لكن لم يعلم وجه

فتواهم بذلك هل هو من ناحيه التمسك بالعموم فى الشبهات المصدقيه أو من ناحيه قاعده المقتضى و المانع نظراً إلى أن المقتضى للضمان موجود و هو اليد و المانع مشكوك فيه و هو كونها يد أمانه فيدفع بالأصل، أو استصحاب العدم الأزلى نظراً إلى أن موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المتصف بكونه مقارناً لعدم رضاه فإذا كان الاستيلاء محرزاً بالوجدان جرى استصحاب عدم رضاه المالك فيثبت الضمان، أو وجه آخر غير هذه الوجوه. فالنتيجه ان كون مستند فتواهم به أحد هذه الأمور الثلاثه غير معلوم، بل هى بأنفسها غير تامه أما الأول فسيجىء الكلام فيه. و أما الثانى فان أريد بالمقتضى الدليل فقد عرفت أنه قاصر عن شمول المورد، و ان أريد به الملاك المقتضى له فلم يمكن إحراز أصل وجوده فيه بعد عدم شمول الدليل له، و ان أريد به اليد الخارجيه فقد عرفت ان اليد مطلقاً لا تقتضى الضمان و المقتضى له انما هو اليد الخاصه - و هى التى لا تكون يد أمين.

ثم قال: (قده) أن الصحيح فى وجه ذلك أن يقال أنه يمكن التمسك بالأصل لإحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إليه و ملخص ما أفاده (قدس سره) هو ان موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير و عدم رضاه بذلك، و المفروض فى المقام ان الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان و عدم رضاه بذلك محرز بالأصل، و بضم الوجدان إلى الأصل يتم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره - و هو الضمان -.

و لا يخفى أن ما أفاده (قده) فى غايه الصحه و المتانة سواء أ كانت الدعوى بين المالك و ذى اليد فى الرضا و عدمه يعنى أن المالك يدعى أنه غير راض باستيلائه على ماله و هو يدعى رضائه به كما عرفت أو كانت بينهما فى رضاء الله تعالى به و عدمه يعنى أن المالك يدعى أنه تعالى غير راض

باستيلائه على ماله و هو يدعى أنه راض به، كما إذا افترضنا ان المالك يدعى انك غضبت ما بيدك من مالى، و هو يدعى انى وجدت هذا المال و انه كان عندى أمانه برضاء الله سبحانه و تعالى فلا ضمان عليه إذا تلف ففى هذه الصورة أيضا لا مانع من إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل حيث ان الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان و عدم رضائه تعالى به محرز بالأصل فيتم الموضوع و يترتب عليه أثره-و هو الضمان-و ان شئت قلت ان ذى اليد قد اعترف بأن المال الذى تحت يده هو مال المدعى، و لكنه ادعى أنه غير ضامن له بدعوى أن يده عليه يد أمانه حيث أنها كانت بإذن من الله تعالى، و لكن المالك ادعى أنه تعالى لم يأذن به و ان يده عليه ليست يد أمانه ففى مثل ذلك يمكن إحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إلى الأصل- و هو أصالة عدم اذنه تعالى به.

نعم فيما إذا كان المالك راضياً بتصرف ذى اليد فى ماله و لكنه يدعى ضمانه بعوضه و هو يدعى فراغ ذمته عنه ففى مثل ذلك مقتضى الأصل عدم ضمانه، مثاله: ما إذا اختلف المالك و ذو اليد فى عقد فادعى المالك أنه بيع، و ادعى ذو اليد أنه هبة فالقول قول مدعى الهبة، و على مدعى البيع الإثبات. و الوجه فيه هو أنه يدعى اشتغال ذمه المنقول إليه بالثمن و هو ينكر ذلك، و يدعى عدم اشتغال الذمه بشيء، فحينئذ ان أقام البينه على ذلك فهو و الا- فله إحلاف المنكر أى المنقول إليه، حيث أن قوله مطابق لأصالة عدم الضمان يعنى عدم اشتغال ذمته بالثمن، هذا فيما إذا كانت العين تالفه أو كان المنقول إليه ذا رحم و الا فله حق استرجاع المال من دون مرافعه، لأن العقد ان كان بيعاً فى الواقع فيما أن المشتري لم يرد ثمنه فله خيار الفسخ و ان كان هبة كذلك يعنى فى الواقع فيما أنها



جائزه على الفرض فله فسخها و استرداد المال. نعم إذا افترضنا الأمر بالعكس بأن يدعى المالك الهبه، و يدعى ذو اليد البيع فالقول قول مدعى البيع، و على مدعى الهبه الإثبات، و ذلك لأنه يدعى فى الحقيقه زوال ملكيه المنقول إليه عن هذا المال برجوعه فان أقام البينه على ذلك فهو و الا فالقول قوله مع يمينه. و لكن مثل هذا الفرع خارج عن مورد كلامه (قده) فان مفروض كلامه هو ما إذا كان الشك فى رضاء المالك و عدمه، كما فى الفرعين الأولين، و أما فى هذا الفرع فالمفروض أن رضاء المالك بالتصرف محرز و الشك فى الضمان انما هو من ناحيه أخرى.

فالتتيجه ان النسبه سواء أ كانت مطابقه للواقع أم لم تكن فالصحيح فى المقام أن يقال: أن التمسك بالعامّ فى الشبهات المصداقيه غير جائز، و السبب فيه أن غايه ما يمكن أن يستدل على جواز التمسك به فيها هو ما أشرنا إليه من أن ظهور العام فى العموم قد انعقد، و المخصص المنفصل لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره، و هذا الظهور متبع فيما لم يعلم خلافه، مثلاً- لو أمر المولى بقوله (أكرم كل عالم) ثم نهى عن (إكرام العالم الفاسق) فالدليل الأول و هو العام قد وصل إلينا صغرى و كبرى أما الصغرى فهى محرزها بالوجدان أو بالتعبد، و أما الكبرى- و هى وجوب إكرام كل عالم- قد وصلت إلينا على الفرض، و قد تقدم انها لا تتكفل لبيان حال الافراد فى الخارج، و انما هى متكفله لبيان الحكم على الموضوع المفروض الوجود فيه، فإذا أحرزنا صغرى هذه الكبرى كما هو المفروض فلا حاله منتظره للعمل به، و أما الدليل الثانى- و هو الخاصّ- ففى كل مورد أحرزنا صغراه- و هو العالم الفاسق- نحكم بحرمه إكرامه، و نقيده عموم العام بغيره، و فيما لم نحرزها لا تحكم بحرمه إكرامه، لما عرفت من أن العمل بالدليل متوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً و بدونه فلا

موضوع للعمل به، و عليه فلا- يمكن التمسك بالخاص فيما لم نحرز أن زيد العالم مثلاً فاسق أو ليس بفاسق، و لكن لا مانع من العمل بالعامّ فيه لإحراز الصغرى و الكبرى معاً بالإضافة إليه.

و على الجملة فلا يمكن التمسك بأى دليل ما لم يحرز صغراه، و لا يكون حجه بدون ذلك، و من هنا قلنا فى مسأله البراءه انا إذا شككنا فى مائع أنه خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك بعموم ما دل على حرمه شرب الخمر، ضروره أنه لا- يكون متكفلاً لبيان صغراه، و انما هو متكفل لثبوت الحكم لمائع على تقدير أنه خمر، كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقه التى لا تتعرض لبيان صغرياتها أصلاً، لا وجوداً، و لا عدماً و انما هى ناظره إلى ثبوت الأحكام لموضوعاتها المقدره وجودها فى الخارج، و أما انها موجوده أو غير موجوده فلا نظر لها فى ذلك أبداً، فالتمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه كالتمسك به فى الشبهه المفهوميه فيما إذا دار أمر المخصص بين الأقل و الأكثر نظراً إلى أن المخصص هناك لا يكون حجه إلا فى الأقل دون الزائد عليه، و من المعلوم أنه لا- مانع من الرجوع إلى عموم العام فى الزائد. لعدم قصور فيه عن الشمول له، و كذا الحال فى المقام حيث أن المخصص. كقولنا (لا تكرم فساقهم) لا يكون حجه إلا فيما إذا أحرز صغراه فيه فإذا علم بفسق عالم فالصغرى له محرزها فلا مانع من التمسك به، و إذا شك فى فسقه فالصغرى له غير محرزها فلا يكون حجه و عليه فلا مانع من كون العام حجه فيه، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه التمسك بالعامّ فى الشبهات المصداقيه.

و قبل أن نأخذ بالنقد على ذلك حرى بنا أن نقدم نقطه: و هى أن الحججه قد فسرت بتفسيرين: (أحدهما) أن يراد بها ما يحتج به المولى على عبده و بالعكس و هو معناها اللغوى و العرفى (و ثانيهما) أن يراد بها

الكاشفيه و الطريقيه يعنى أن المولى جعله كاشفاً و طريقاً إلى مراده الواقعى الجدى فيحتج على عبده يجعله كاشفاً و ميرزاً عنه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الحججه بالتفسير الأول تتوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً و الا فلا أثر لها أصلاً، و من هنا قلنا فى مسأله البراءه أنه يجوز ارتكاب المشتبه بالخمير أو البول أو نحوه. فان ما دل على حرمه شرب الخمر أو نجاسه البول لا يكون حججه فى المشتبه، لعدم إحراز صغراه. و أما الحججه بالتفسير الثانى فلا تتوقف على إحراز الصغرى، ضروره انها كاشفه عن مراد المولى واقعاً و طريقه إليه سواء أ كان لها موضوع فى الخارج أم لم يكن.

و ان شئت قلت: ان الحججه بهذا التفسير تتوقف على إحراز الكبرى فحسب. و من ناحيه ثالثه ان الحججه بالتفسير الثانى هى المرجع للفقهاء فى مقام الفتيا، دونها بالتفسير الأول، و لذا لو سئل المجتهد عن مدرك فتواه أجاب بالكتاب أو السنه أو ما شاكلهما. و من هنا أفتى الفقيه بوجوب الحجج على المستطيع سواء أ كان المستطيع موجوداً فى الخارج أم لم يكن، فإحراز الكبرى فحسب كاف من دون لزوم إحراز الصغرى. و من ناحيه رابعه ان القائل بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه توهم ان المراد من الحججه فى كل من طرفى العام و الخاص هو الحججه بالتفسير الأول دون التفسير الثانى، و على هذا فحججه كل منهما تتوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً و بما ان الكبرى فى كليهما محرزه فبطبيعته الحال تتوقف حجيتها على إحراز الصغرى فحسب، فان أحرز أنه عالم فاسق فهو من صغريات الخاص حيث قد قيد موضوع العام بغيره، و ان شك فى فسقه فلا يحرز أنه من صغرياته و بدونه لا يكون الخاص حججه فيه و اما كونه من صغريات العام فالظاهر انه من صغرياته لفرض ان العالم بجميع أقسامه و أصنافه أى

سواء أ كان معلوم العدل أو معلوم الفسق أو مشكوكه من صغريات العام و لكن قد خرج عنه خصوص معلوم الفسق، و اما القسمان الآخران فهما باقياں تحتہ.

و الحاصل ان موضوع العام قد قيد بغير معلوم الفسق بدليل المخصص نظراً إلى انه حجه فيه دون غيره، و اما مشكوك الفسق فهو باق تحت العام فلا مانع من التمسك به بالإضافه إليه.

و بعد ذلك نقول: ان المراد من الحججه فى المقام هو الحججه بالتفسير الثانى يعنى الطريقيه و الكاشفيه. و الوجه فيه واضح و هو ان معنى حجيه العام فى عمومہ و حجيه الخاصّ فى مدلوله هو الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع و حيث ان حجيه كل منهما من باب حجيه الظهور، و قد حقق فى محله ان حجيتها من باب الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع ثم ان الحججه بهذا المعنى تلازم الحججه بالمعنى الأول أيضا يعنى ان المولى كما يحتج على عبده بجعل ظهور العام-مثلا-حججه عليه و كاشفا عن مراده واقعاً و جداً، كذلك يحتج بجعل ظهور الخاصّ حججه عليه و كاشفا عن مراده فى الواقع، و عليه فإذا ورد عام كقولنا (أكرم كل عالم) فهو كاشف عن ان مراد المولى إكرام جميع العلماء بشتى أنواعهم و أفرادهم كالعدول و الفساق و نحوهما، ثم إذا ورد خاص كقولنا (لا- تكرم فساقهم) فهو يكشف عن ان مراده الجدى هو الخاصّ دون العام بعمومه، ضروره ان الإهمال فى الواقع غير معقول، و عليه فبطبيعہ الحال يكون مراده فيه اما مطلق أو مقيد، و لا ثالث لهما، و حيث انه لا يمكن ان يكون هو المطلق، لفرض وجود المقيد و المخصص فى البين فلا- محاله يكون هو المقيد يعنى ان موضوع العام يكون مقيداً بقيد عدمى، ففى المثال المتقدم يكون موضوع وجوب الإكرام هو العالم الذى لا يكون فاسقا لا مطلق العالم و لو كان فاسقا، و على ضوء

هذا البيان فإذا شك في عالم انه فاسق أو ليس بفاسق فكما ان صدق عنوان المخصص عليه غير معلوم فكذلك صدق موضوع العام، فالصغرى في كليهما غير محرز، فإذا لا- محاله يكون التمسك بالعام بالإضافة إليه من التمسك به في الشبهات المصادقيه، كما ان التمسك بالخاص بالإضافة إليه كذلك.

و ان شئت فقل ان التمسك بالعام انما هو من ناحيه انه حجه و كاشف عن المراد الجدى، لا من ناحيه انه مستعمل في العموم، إذ لا- أثر له ما لم يكن المعنى المستعمل فيه مراداً جداً و واقعاً، و المفروض ان المراد الجدى هنا غير المراد الاستعمالي حيث ان المراد الجدى مقيد بعدم الفسق في المثال دون المراد الاستعمالي، و عليه فإذا شك في عالم انه فاسق أو لا فبطبيعته الحال شك في انطباق موضوع العام عليه و عدم انطباقه كما هو الحال بالإضافة إلى الخاصّ يعنى ان نسبه هذا الفرد المشكوك بالإضافة إلى كل من العام بما هو حجه و الخاصّ نسبه واحده فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، فكما لا يمكن التمسك بالخاص بالإضافة إلى هذا الفرد فكذلك لا- يمكن التمسك بالعام بالإضافة إليه، و من هنا يظهر ان قياس المقام بالمسألة المتقدمه- و هى ما إذا كان المخصص مجملاً- و دار امره بين الأقل و الأ-كثر-، و وجه الظهور هو ان تقييد العام هناك بالمقدار المتيقن معلوم و اما بالإضافة إلى الزائد فهو مشكوك فيه فندفعه بأصالة العموم. و على الجملة فالشك هناك ليس من ناحيه الشبهه المصادقيه، بل من ناحيه الشبهه المفهوميه فيكون الشك شكاً في التخصيص الزائد بعد العلم بأن المشكوك فيه ليس من مصاديق المخصص دون المقام، فان الشك فيه ليس شكاً في التخصيص الزائد، و انما هو شك في انه من مصاديق العام بما هو حجه أو لا؟ و فى مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعام لإحراز انه من مصاديقه،

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه ليس في الحقيقه من التمسك بالعام فيها، بل هو من التمسك بالعام في الشبهات الحكميه، حيث ان الشك انما هو في التخصيص الزائد بالإضافه إلى الفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص نظراً إلى ان الخاص لا يكون حجه بالإضافه إليه، و عليه فبطبيعته الحال يكون الشك في تخصيص العام بغيره من الشك في التخصيص الزائد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بعده نتائج: (الأولى) ان التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه غير ممكن. (الثانيه) ان ما ذكر في وجه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه ناشئ من الخلط بين التفسيرين المزبورين للحجه. (الثالثه) أنه على ضوء هذا الخلط يخرج التمسك بالعام في الموارد المشكوكه كونها من مصاديق الخاص من التمسك به في الشبهات المصدقيه.

ثم ان شيخنا العلامة الأنصاري (قده) قد فصل في المقام بين ما كان المخصص لفظياً و ما كان ليياً فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه دون الثاني و تبعه في ذلك المحقق صاحب الكفايه (قده) و قال: في وجهه ما إليك نصه:

و أما إذا كان (المخصص) ليياً فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمصل حيث لا يكاد ينعد مع ظهور للعام إلا في الخصوص، و ان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه، و السر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجه ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى (أكرم جيرانى) و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم كان

أصالة العموم باقيه على الحجيه بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجه أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فإن قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقه فيما كان الخاص متصلاً، و القطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه كما لا- يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجيه أصاله الظهور، و بالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبه إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، و لعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجيتين هناك تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس، و كأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحججه الملقاه ليست إلا واحده، و القطع بعدم إرادته إكرام العدو في (أكرم جيرانى) مثلاً- لا- يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه عن تحته، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه فلا- بد من اتباعه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه، بل يمكن أن يقال ان قضيه عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل (لعن الله بنى أميه قاطبه) ان فلاناً و ان شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيداً.

نلخص ما أفاده (قده) في عده خطوط:

١- ان المخصص اللبى قد يكون كالمخصص اللفظى المتصل يعنى يكون

ص: ١٩٧

مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم.

٢- أنه قد يكون كالمنفصل اللفظي يعني لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، ولكنه يفترق عنه في نقطه و هي ان المخصص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعام في الفرد المشتبه، و اما إذا كان لبياً فهو غير مانع عنه، و النكته في ذلك هو ان الأول يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص من باب تحكيم الخاص على العام، و عليه فإذا شك في فرد أنه من افراد الخاص أو العام لم يمكن التمسك بالعام لإحراز أنه من افراده كما عرفت بشكل موسع، و هذا بخلاف الثاني، فانه لا يوجب تقييد موضوع العام إلا- بما قطع المكلف بخروجه عن تحته فان ظهور العام في العموم حجه، و المفروض عدم قيام حجه أخرى على خلافه و انما هو قطع المكلف بخروج بعض أفراده عن تحته للقطع بعدم كونه واجداً لـك حكمه و هذا القطع حجه فيكون عذراً له في مقام الاحتجاج، و أما فيما لا- قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكه فلا- مانع من التمسك بعمومه فيها، حيث ان المانع عنه على الفرض انما هو قطع المكلف به، و مع فرض عدمه فلا مانع منه أصلاً.

٣- ان التمسك بعموم العام للفرد المشكوك فيه يكون دليلاً على أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من العنوان عن حكمه و ان هذا الفرد من افراد العام هذا.

و قد أورد على ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و إليك بيانه: و هذا الكلام (جواز التمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبياً غير لفظي) لا- يسعنا تصديقه على إطلاقه، فان المخصص إذا كان حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان صارفاً لظهور الكلام و موجباً لعدم انعقاد الظهور إلا في الخاص من أول الأمر فحكمه حكم القرينه المتصله اللفظيه



فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه، واما إذا كان حكماً عقلياً أو إجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من أول الأمر فحكمه حكم المخصص المنفصل اللفظي، إذ كما ان المخصص اللفظي بعد تقدمه على عموم العام يكشف عن تقييد المراد الواقعي و عدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً فلا يمكن التمسك به عند عدم إحراز تمام موضوعه لأجل الشك في وجود القيد كذلك المخصص اللبي يكشف عن التقييد المزبور فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم إحراز تمام موضوعه، فان الاعتبار في عدم اعتبار جواز التمسك بالعموم انما هو بالمنكشف أعنى به تقييد موضوع الحكم لبا لا بخصوصيه الكاشف من كونه لفظياً أو عقلياً.

و بعد ذلك نقول: أما الخطّ الأول فهو في غايه الصحه و المتانته.

و أما الخطّ الثاني فيرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ(قده)لكن فيما إذا كان تطبيق الكبرى على الصغرى و إحرازها موكولا بنظر المكلف سواء أ كانت القضية حقيقيه أم كانت خارجيه لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يكن موكولا بنظره فلنا دعويان:(الأولى)عدم تماميه هذا الخطّ فيما إذا كان أمر التطبيق منوطاً بنظر المكلف(الثانيه)تماميته فيما إذا لم يكن كذلك.

أما الدعوى الأولى فان كانت القضية المتكفله لإثبات حكم العام من قبيل القضايا الحقيقيه التي يكون تطبيق موضوع الحكم فيها على افراده في الواقع موكولا بنظر المكلف و إحرازه فبطبيعته الحال يكون إحراز عدم وجود ملاك الحكم في فرد ما كاشفا عن أن فيه خصوصيه قد قيد موضوع العام بعدمها،و تلك الخصوصيه قد تكون واضحه بحسب المفهوم عرفاً و الشك انما هو في وجودها في فرد ما من أفراد العام.و قد تكون مجمله

بحسب المفهوم كذلك يعنى يدور أمرها بين أمرين أو الأ-كثر و هذا تاره من دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر، و أخرى من المتباينين، أو العموم من وجه فالأقسام ثلاثة:

أما القسم الأول: فلا- يجوز فيه التمسك بالعام لإثبات الحكم له، لفرض ان الشك فيه فى وجود موضوعه و تحققه فى الخارج و معه لا محاله يكون من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، و من الطبيعى أنه لا فرق فيه بين أن يكون المخصص لفظيا أو ليا.

و أما القسم الثانى: فلا مانع من التمسك به بالإضافة إلى المقدار الزائد عن المتيقن حيث ان مرجعه إلى الشك فى التخصيص الزائد، و المرجع فيه لا محاله هو عموم العام.

و أما القسم الثالث: فلا يمكن التمسك به لإجماله نظراً إلى اننا نعلم إجمالاً بتقييد موضوع العام بقيد مردد بين أمرين متباينين أو أمور كذلك، و من الطبيعى ان هذا العلم الإجمالى مانع من التمسك به فى المقام حيث ان شمول العام لكليهما معاً لا يمكن، و شموله لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح من دون مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، و لتوضيح ذلك نأخذ بمثال. و هو ما إذا ورد دليل يدل على وجوب إكرام كل عالم الشامل للعادل و الفاسق و للنحوى و غيره ثم علم من الخارج ان ملاك وجوب الإ-كرام غير موجود فى زيد العالم مثلاً- و هذا تاره من ناحيه العلم بكون اتصافه بالفسق مانعاً عن تحقق ملاك وجوب الإكرام فيه. و أخرى من ناحيه العلم بكون المانع من تحقق الملا-ك فيه كلا من صفتى الفسق و النحويه الموجودتين فيه، فعلى الأول لا محاله يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الإكرام بعدم كونه فاسقاً، و عليه فبطبيعته الحال لا يجوز التمسك بالعموم لإثبات وجوب الإكرام للعالم الذى شك

فى فسقه. و على الثانى يستلزم العلم بتقييد الموضوع بعدم اتصافه بأحد الوصفين على نحو الإجمال، و لازم ذلك إجمال العام و عدم جواز التمسك به لإثبات وجوب الإكرام للعالم الفاسق أو للنحوى.

نعم إذا علم ان المانع من تحقق الملاك هو صفة الفسق و لكنها بحسب المفهوم مجمل و يدور أمره بين فاعل الكبيره فقط أو الأعم منه و فاعل الصغيره أو احتمال ان المانع من تحقق الملاك هو اجتماع الوصفين معا لا كل واحد منهما، أو مع إضافه وصف آخر إليهما اقتصر فى جميع هذه الفروض فى تخصيص العام على القدر المتيقن و يتمسك فى غيره بأصالة العموم، كما كان هو الحال بعينه فيما دار أمر المخصص اللفظى بين الأقل و الأكثر.

فالتتبعه فى نهايه الشوط هو انه لا- فرق بين المخصص اللفظى و اللبى فى شىء من الأحكام المزبوره فيما إذا كانت القضيه المتكفله لإثبات حكم العام من القضايا الحقيقيه التى يكون تطبيق الموضوع على افراده فى الخارج بنظر نفس المكلف.

و أما إذا كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظيا لم يجر التمسك بالعام فى موارد الشبهات المصداقيه حيث ان المخصص اللفظى يكون قرينه على ان المولى أو كل إحراز موضوع حكمه فى الخارج إلى نفس المكلف، و بما أن موضوعه صار مقيدا بقتيد بمقتضى التخصيص بطبيعته الحال إذا شك فى تحقق قيده فى الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده فيه أو عدم وجوده كما سبق. و اما إذا كان المخصص لبياً فان علم من الخارج ان المولى يوكل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف فحاله حال المخصص اللفظى، كما إذا ورد فى دليل (أعط لكل طالب علم فى النجف الأشرف كذا و كذا ديناراً) و علم من الخارج ان مراد المولى هو المعيل دون المجرد، و لازم ذلك بطبيعته الحال

هو العلم بتقيد موضوع العام بعدم كونه مجرداً، فعندئذ إذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يمكن التمسك بعمومه، لعدم إحراز انه من مصاديق العام.

و ان لم يعلم من الخارج ذلك صح التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه، و السبب فيه ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الافراد و لم يكل ذلك إلى المكلف، و من المعلوم ان هذا الظهور حجه على المكلف في الموارد المشكوك فيها، فإذا أمر المولى خادمه بإكرام جميع جيرانه، فان ظهور كلامه في العموم كاشف عن أنه لاحظ جميع أفراد موضوع حكمه و أحرز وجود الملا-ك في الجميع، و من الطبيعي ان هذا الظهور حجه عليه و لا يجوز له التعدي عن مقتضاه إلا إذا علم خلافه، كما إذا علم بأن زيداً مثلاً الذي يسكن في جواره عدوه و انه لا ملاك لوجوب الإكرام فيه جزماً و سكوت المولى عن بيانه لعله لأجل مصلحه فيه أو مفسده في البيان أو غفل عنه أو كان جاهلاً بعدم وجود الملاك فيه، و كيف ما كان فالمكلف متى ما علم بعدم وجود الملاك فيه فهو معذور في ترك إكرامه، لأن قطعه هذا عذر له و هذا بخلاف ما إذا شك في فرد أنه عدوه أو لا فلا عذر له في ترك إكرامه حيث انه لا أثر لهذا الشك في مقابل الظهور نظراً إلى أنه حجه فلا يجوز له رفع اليد عنه من دون قيام دليل و حجه أقوى بخلافه.

و اما الخطّ الثالث فهو صحيح فيما إذا لم يكن إحراز الموضوع موكولاً إلى نظر المكلف كما هو الحال في مثل قوله عليه السلام (لعن الله بنى أميه قاطبه) فان هذه القضية بما انها قضيه خارجيه صادرة من الإمام عليه السلام من دون قرينه تدل على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف فبطبيعته الحال تدل على أن المتكلم لاحظ الموضوع بتمام افراده

و أحرص أنه لا مؤمن بينهم، و عليه فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه أو فقل انا إذا علمنا من الخارج ان فيهم مؤمنا فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزماً، و أما إذا شك في فرد انه مؤمن أو ليس بمؤمن فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعنه، و يستكشف منه بدليل لأن انه ليس بمؤمن.

فالتبجيه ان القضية ان كانت خارجيه فان كان المخصص لفظياً أو كان لبيبا و قامت قرينه على ان إحراز الموضوع في الخارج موكل إلى نظر المكلف لم يجز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقيه. و اما إذا كان المخصص لبيبا و لم تقم قرينه على ذلك فالقضية في نفسها ظاهره في ان أمر التطبيق بيد المولى، و انه لاحظ جميع الافراد الخارجيه و جعل الحكم عليها مثلا لو قال المولى لعبد (بع جميع ما عندي من الكتب) فانه يدل بمقتضى الفهم العرفي ان المولى قد أحرص وجود ملاك البيع في كل واحد واحد من كتبه، و من المعلوم ان هذا الظهور حجه الا فيما حصل له القطع بالخلاف، فحينئذ يرفع اليد عن هذا الظهور و يعمل على طبق قطعه لأن حجته ذاتيه و هو معذور في العمل به و ان كان مخالفا للواقع و اما في موارد الشك في وجود الملاك فالظهور حجه فيها، و لو خالف و لم يعمل به استحق المؤاخذه و اللوم، إذ لا أثر لشكه بعد ما كان أمر التطبيق و إحراز الملاك بيد المولى.

و من ضوء هذا البيان يظهر نقد التفصيل الذي اختاره شيخنا الأستاذ (قدس سره) و حاصل ما اختاره ان المخصص اللبي بحسب مقام الإثبات على أنحاء ثلاثه:

أحدها: ما يوجب تقييد موضوع حكم العام و توضيحه نظير تقييد الرجل في قوله عليه السلام «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر في حالنا

و حرامنا إلخ» بكونه عادلا لقيام الإجماع على ذلك فحال هذا القسم حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الافراد المشكوك فيها، ولا فرق في ذلك بين كون المخصص اللبي من قبيل القرينه المتصله كما إذا كان حكما عقليا ضروريا، أو من قبيل القرينه المنفصله كما إذا كان حكما عقليا نظريا، أو إجماعا، فانه على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه.

و ثانيها: ما يكون كاشفا عن ملاك الحكم و علتته من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به، حيث انه لا يصلح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه، فان كان المخصص اللبي من هذا القبيل فلا إشكال في جواز التمسك بالعموم عندئذ في الشبهات المصداقيه، و كشف هذا العموم بطريق الآن عن وجود الملاك في تمام الافراد، فإذا شك في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفا عن وجود الملاك فيه و رافعا للشك من هذه الناحيه كما أنه إذا علم بعدم الملاك في فرد كان ذلك الفرد خارجا عن العام من باب التخصيص، فيكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد اما لأجل مصلحه مقتضيه له أو مفسده في بيانه كما في المولى الحقيقي أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربما يتفق ذلك في الموالى العرفيه.

فالنتيجه أن المخصص اللبي على هذا سواء أ كان حكما ضروريا أم نظريا أم إجماعا لا يوجب تقييد موضوع الحكم في طرف العام، حيث ان ملاك الحكم كما عرفت لا يصلح أن يكون قيذاً لموضوعه. و السبب في ذلك هو أن إحراز اشتمال الافراد على الملاك انما هو وظيفه نفس المولى فبعموم الحكم يستكشف انه أحرز وجود الملاك في تمام الافراد فيتمسك به في الموارد المشكوكه.

و ثالثها: ما لا يكشف عن شيء من الأمرين المزبورين يعنى لا يعلم

أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فإذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك فقد فصل (قده) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان و ما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه حيث ان المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه فيسقط ظهوره في العموم لا محاله، فان هذا المخصص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، و ان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، و بما أنه مردد بين الأمرين فلا محاله يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، و على الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم حيث ان ظهور الكلام في العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصداقيه، و السبب في ذلك هو ان أمر المخصص بما أنه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعته الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع، بل هو مجرد الاحتمال، و من الطبيعي ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به و هو حجه. و لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال.

وجه الظهور أى ظهور النقد هو ما عرفت من أنه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه في القضايا الحقيقيه بشتى أنواعها و أشكالها و من دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً، و اما في القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظياً أو كان لبياً و قامت قرينه على ان المولى أو كل أمر التطبيق و إحراز الموضوع إلى نفس المكلف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق. نعم إذا كان المخصص لها لبياً و لم تقم قرينه على إيكال المولى أمر التطبيق إلى نفس المكلف كانت

القضية بنفسها ظاهره في ان المولى لاحظ بنفسه الافراد الخارجيه و اشتغالها على الملاك ثم جعل الحكم عليها، و من المعلوم ان هذا الظهور حجه و لا يمكن رفع اليد عنه إلا فيما علم بعدم اشتغال فرد على الملاك فيكون سكوت المولى عن استثنائه لعله لأجل مصلحه في السكوت أو لأجل مفسده في الاستثناء، أو لأجل جهل المولى به، أو غفلته عنه كما ربما يتفق ذلك في الموالي العرفيه، و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه.

و أما ما أفاده(قده)من ان إحراز اشتغال المتعلق على الملاك وظيفه الحاكم فهو و ان كان صحيحا إلا ان العلم بعدم اشتغال فرد على الملاك لا ينفك عن العلم بعدم كونه واجداً لخصوصيه موجوده في بقيه الافراد و ان كانت تلك الخصوصيه أمراً عدمياً، و من الطبيعي ان العلم بدخل هذه الخصوصيه في ملاك الحكم ملازم للعلم بأخذها في موضوعه، و عليه فلا يجوز التمسك بالعموم لا- محاله فيما إذا شك في انطباق الموضوع بتمام قيوده على فرد ما في الخارج إذا لم يكن أمر التطبيق بيد المولى هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى أن ما أفاده(قده)من ان المخصص اللبي قد يدور أمره بين أن يكون كاشفاً عن ملاك الحكم و ان يكون قيوداً للموضوع لا يمكن المساعده عليه بوجه، و السبب فيه أنه لا يوجد مورد يشك في كون ما أدركه العقل من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الملاك المقتضى لجعل الحكم على موضوعه، حيث أن كل ما يمكن انقسام الموضوع بالنسبه إليه إلى قسمين أو أزيد يستحيل أن يكون من قبيل ملاكات الأحكام، بل لا بد من أن يكون الموضوع بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً بوجوده أو بعدمه، كما أن كل ما يكون مترتباً على فعل المكلف في الخارج من المصالح أو المفسد يستحيل كونه قيوداً لموضوع الحكم و انما هو متمحض في كونه ملاكاً له و مقتضياً لجعله على موضوعه.



فالنتيجة ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من التفصيل خاطئ جداً و لا- واقع موضوعي له أصلاً،و ما اخترناه من التفصيل هو الصحيح.

## تكملة

هل يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في افراد العام بإجراء الأصل في العدم الأزلي بعد عدم إمكان التمسك بعموم العام بالإضافة إليه فيه قولان:فذهب المحقق صاحب الكفايه(قده)إلى القول الأول،و شيخنا الأستاذ(قده)إلى القول الثاني.فهنا نظريتان:و الصحيح هو النظرية الأولى دون الثانية.ثم ليعلم ان محل الكلام في جريان هذا الأصل و عدم جريانه انما هو فيما إذا كان المخصص ذات عنوان وجودي و موجباً لتقييد موضوع العام بعدمه كقولنا(أكرم العلماء إلا الفساق منهم)أو قولنا (أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق منهم)و اما إذا كان المخصص موجباً لتقييد موضوع العام بعنوان وجودي كقوله(أكرم العلماء العدول)أو (أكرم العلماء)ثم قال(فليكونوا عدولاً)فهو خارج عن محل الكلام فلو شك في فرد أنه عادل أو ليس بعادل فلا أصل لنا لإحراز عدالته.

نعم لو شك في بقائها فلاستصحاب و ان كان يقتضى ذلك إلا انه خارج عن مفروض الكلام،حيث ان الكلام في وجود الأصل المحرز لعدالته مطلقاً و في جميع الموارد و مثل هذا الأصل غير موجود،و نظير ذلك، ما ذكرناه في الفقه من أن ما دل من الروايات على عدم انفعال الماء مطلقاً إلا بالتغير بأحد أوصاف النجس قد قيد بروايات الكر الداله على اعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه دون القليل و إلا- لكان عنوان الكر المأخوذ في لسان الروايات لغواً محضاً،و عليه فيكون موضوع عدم انفعال الماء بالملاقاه

إلا إذا تغير هو الماء المقيد بالكر دون مطلق الماء، فإذا شك في ماء أنه كرام لا فلا أصل هنا لإحراز أنه كرام إلا إذا كانت لكريته حاله سابقه فالنتيجة ان في كل مورد يكون المخصص موجبا لتعنوان العام بعنوان وجودى و تقيده به فهو خارج عن محل الكلام و لا يمكن إثباته بالأصل:

فمحل الكلام انما هو فيما إذا كان المخصص موجبا لتقيد العام بعنوان عدمى من دون فرق في ذلك بين المخصص المتصل و المنفصل كتقييد ما دل على انفعال الماء مطلقا بالملاقاه بما دل على أن الماء الكرام لا ينفعل بها فيكون موضوع الانفعال بالملاقاه هو الماء الذى لا يكون كراماً، و عليه فإذا شك في ماء أنه كرام أو ليس بكرام، فالصحيح أنه لا مانع من الرجوع إلى الأصل لإثبات عدم كريته يعنى عدمها الأزل، فان الموضوع على هذا مركب من أمرين: أحدهما عنوان وجودى. و الآخر عنوان عدمى، و الأول محرز بالوجدان، و الثانى بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يتحقق الموضوع المركب فيترتب عليه أثره فى المثال المزبور يكون الموضوع أى موضوع الانفعال مركباً من الماء، و عدم اتصافه بالكريمه و الأول محرز بالوجدان و الثانى بالأصل حيث أنه فى زمان لم يكن ماء و لا اتصافه بالكريمه ثم وجد الماء فى الخارج فنشك فى اتصافه بالكريمه و انه هل وجد أم لا فتستصحب عدمه أى عدم اتصافه بها.

و كذا الحال فى المثال الذى جاء به صاحب الكفايه (قده) و هو ما إذا شك فى المرأه انها قرشيه أولاً فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه و عدم انتسابها بها، حيث ان فى زمان لم تكن هذه المرأه و لا اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرأه فنشك فى انتسابها إلى القرشيه فلا مانع من استصحاب عدم انتسابها إليه، و بضم هذا الاستصحاب إلى الوجدان يثبت ان هذه مرأه لم تكن قرشيه، و الأول بالوجدان، و الثانى بالأصل فتدخل فى موضوع العام.

و لكن أنكر ذلك شيخنا الأستاذ(قده)و قال بأن الاستصحاب لا يجرى في العدم الأزلي،و استدل على ذلك بعده مقدمات:

الأولى:ان التخصيص سواء أ كان بالمتصل أو بالمنفصل و سواء أ كان استثناء أو غيره انما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص فإذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوياً بعنوان عدمي.و ان كان المخصص أمراً عدمياً الباقي تحته معنوياً بعنوان وجودي،و الوجه فيه هو ما تقدم من ان موضوع كل حكم أو متعلقه بالنسبه إلى كل خصوصيه يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها و عدمها إلى قسمين مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لا بد من أن يؤخذ في مقام الحكم عليه أما مطلقاً بالإضافة إلى وجودها و عدمها فيكون من الماهيه اللا بشرط القسمى أو مقيداً بوجودها فيكون من الماهيه بشرط شيء،أو مقيداً بعدمها فيكون من الماهيه بشرط لا،لأن الإهمال في الواقع في موارد التقسيمات الأوليه مستحيل،مثلا العالم في نفسه ينقسم إلى العادل و الفاسق مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له،و عليه فإذا جعل المولى الملتفت إلى ذلك وجوب الإكرام له فهو لا يخلو من ان يجعل له مطلقاً و غير مقيد بوجود العدالة أو بعدمها،أو يجعل له مقيداً بإحدى الخصوصيتين،ضروره أنه لا يعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه و انه غير ملاحظ له لا- على نحو الإطلاق و لا- على نحو التقييد،و لا- فرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات و أصنافها، و عليه فإذا افترضنا خروج قسم من الأقسام عن حكم العام فلا يخلو من أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص مقيداً لإطلاقه و رافعاً له،أو يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً،و لا ثالث لهما،و بما ان الثاني باطل جزماً لاستلزامه التناقض و التهافت بين مدلولي دليل العام و دليل الخاص فيتعين الأول.

نعم إذا كان المخصص متصلاً فهو مانع من انعقاد ظهور العام في العموم من الأول، وإطلاق التقييد و التخصيص عليه مبنى على ضرب من المسامحة حيث أنه لا- تقييد و لا- تخصيص في العموم، فان الظهور من الأول قد انعقد في الخاص، و انما التقييد و التخصيص فيه بحسب المراد الواقعي الجدى فهو من هذه الناحية كالمخصص المنفصل فلا فرق بينهما في ذلك أصلاً، و ان كان فرق بينهما من ناحيه أخرى كما لا يخفى.

ثم انه لا فرق فيما ذكرناه بين كون التخصيص نوعياً أو صنفياً أو فردياً أصلاً فالكل يوجب تعنون العام بعنوان عدمى.

و قد ناقش فى هذه المقدمه بعض الأعاضم (قدس الله أسرارہ) بما ملخصه: من ان التخصيص لا- يوجب تعنون العام بأى عنوان، حيث انه ليس الا- كموت أحد افراد العام، فكما انه لا- يوجب تعنون العام بأى عنوان، فكذلك التخصيص، غاية الأمر ان الأول موت تكوينى و الثانى موت تشريعى.

و يردہ ان هذا القياس خاطئ جداً و لا- واقع موضوعى له أصلاً، و السبب فيه ان الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فى مرحله التطبيق، لما ذكرناه غير مره من ان الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه التى مردّها إلى القضايا الشرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، مثلاً- قولنا الخمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائع فى الخارج و صدق عليه انه خمر فهو حرام، و إذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة، فالحرمة تنتفى فى مرحله التطبيق بانتفاء موضوعها و هذا ليس تقييداً للحكم فى مرحله الجعل، ضروره انه مجعول فى هذه المرحله للموضوع المفروض وجوده فى الخارج فمتى وجد تحقق حكمه و الا فلا حكم فى هذه المرحله أى مرحله التطبيق و الفعلية، و هذا بخلاف

التخصيص، فإنه يوجب تقييد الحكم في مرحله الجعل في مقام الثبوت يعني أن دليل المخصص يكشف عن ان الحكم من الأول خاص، و في مقام الإثبات يدل على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعني عن الموضوع الموجود فيكون من السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال في الموت التكويني.

الثانية: ان الوجود و العدم مره يضافان إلى الماهيه يعني أنها اما موجوده أو معدومه.

و بكلمه أخرى ان الماهيه سواء أ كانت من الماهيات المتأصله كالجواهر و الاعراض أو كانت من غيرها فبطبيعها الحال لا تخلو من أن تكون موجوده أو معدومه و لا- ثالث لهما، ضروره أنه لا يعقل خلو الماهيه عن أحدهما و الا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال أن الجسم الطبيعي اما موجود أو معدوم، فكذلك يقال: ان البياض اما موجود أو معدوم، و لا فرق بينهما من هذه الناحيه، و يسمى هذا الوجود و العدم بالوجود و العدم المحمولين نظراً إلى انهما محمولان على الماهيه و بمفادى كان و ليس التامتين.

و أخرى يلاحظ وجود العرض بالإضافة إلى معروضه لا ماهيته، أو عدمه بالإضافة إليه، و يعبر عن هذا الوجود و العدم بالوجود و العدم النعتيين تاره، و بمفاد كان الناقصه و ليس الناقصه تاره أخرى، و هذا الوجود و العدم يحتاجان في تحققهما إلى وجود موضوع محقق في الخارج و يستحيل تحققهما بدونه، فهما من هذه الناحيه كالعدم و الملكه يعني ان التقابل بينهما يحتاج إلى وجود موضوع محقق في الخارج، و يستحيل التقابل بدونه، اما احتياج الملكه إليه فظاهر حيث لا يعقل وجودها الا في موضوع موجود، و اما احتياج العدم فلأن المراد منه ليس العدم المطلق، بل المراد منه عدم خاص و هو العدم المضاف إلى محل قابل للتصاف بالملكه، مثلاً

العمى ليس عبارته عن عدم البصر على الإطلاق، ولذا لا يصح سلبه عما لا يكون قابلاً للاتصاف به فلا يقال للجدار مثلاً أنه أعمى يعنى ليس ببصير و من هنا يصح ارتفاعهما معاً عن موضوع غير موجود من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فان زيد غير موجود لا بصير ولا أعمى.

وقد تحصل من ذلك ان اتصاف شىء بكل منهما يحتاج إلى وجوده و تحققه فى الخارج، بداهه استحاله وجود الصفه بدون وجود موصوفها لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و ما نحن فيه كذلك، فان الوجود و العدم النعتين يستحيل ثبوتهما بدون وجود منوع و موصوف فى الخارج. و من هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فان الفرد الخارجى من العالم اما أن يكون عادلاً أو فاسقاً، و اما المعدوم فلا يعقل اتصافه بشىء منهما، و هذا بخلاف الوجود و العدم المحمولين حيث لا يمكن ارتفاعهما معاً، فانه من ارتفاع النقيضين، لما عرفت من ان الماهيه إذا قيست إلى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجوده أو معدومه و لا- ثالث لهما، فالنتيجه فى نهايه الشوط هى ان الوجود و العدم إذا كانا نعتين أمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما، حيث ان الشىء قبل وجوده لا- يكون متصفاً بوجود الصفه و لا بعدهما، ضروره ان الاتصاف فرع وجود المتصف، و اما إذا كانا محمولين فلا يمكن ارتفاعهما عن موضوع، ضروره انه من ارتفاع النقيضين المستحيل ذاتاً.

الثالثه: ان الموضوع المركب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض فلا رابع لها، أما إذا كان من قبيل الأول كان يكون مركباً من وجودى زيد و عمرو مثلاً فتاره يكون كلاهما محرزاً بالوجدان، و أخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل، و ثالثه يكون

و تعين فى الواقع إلا انه انما يمنع من انحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يكن فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كالمثال الذى قدمناه آنفاً.

و أما إذا كان ماله العلامة و التعين مردداً أيضاً بين الأقل و الأكثر فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فى الواقع، فكما أن ما ليس له العلامة و التعين فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن و المعلوم، فكذلك ماله العلامة و التعين، و ما نحن فيه كذلك، فان ماله العلامة و التعين فيه حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فلا فرق بينهما من هذه الناحية يعنى من ناحيه الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن.

و ان شئت فقل: كما ان العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى الشريعة المقدسه ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن، كذلك العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى خصوص الكتب المعتمده ينحل بذلك، و النكته فيه ان المعلوم بالإجمال فى هذا العلم الإجمالى كالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول يعنى أن أمره دائر بين الأقل و الأكثر.

و عليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد فى ضمن الأكثر، و الشاهد عليه هو اننا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المعتمده فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها، و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى.

و على الجملة ان قوام العلم الإجمالى انما هو بالقضيه الشرطيه المتشكله فى مورده على سبيل مانعه الخلو فإذا انحلت هذه القضيه إلى قضيتين حمليتين: إحداهما: متيقنه و الأخرى: مشكوك فيها فقد انحل العلم الإجمالى و لا يعقل بقائه.

و المفروض فى المقام قد انحلت هذه القضيه إلى هاتين القضيتين،

حيث ان كلا- منهما- و ان كان نعتاً لموضوعه إلا ان أحدهما ليس نعتاً للآخر و متوقفاً عليه، نظير الممكن فانه فى وجوده يحتاج إلى وجود الواجب بالذات و لا يحتاج إلى وجود ممكن آخر.

أو فقل ان الموضوع مركب من وجوديهما العارضين لموضوعين خارجاً من دون أخذ خصوصيه فيه كالتقارن أو نحوه و عليه فحالهما حال الجوهرين و حال العرضين لموضوع واحد، فكما أنه يمكن إحراز كليهما بالوجدان أو التعبد أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، فكذلك فى المقام و من هذا القبيل ركوع الإمام و ركوع المأموم فى زمان واحد إذا قلنا ان الموضوع مركب من ذاتى ركوع الإمام و ركوع المأموم يعنى ركوع المأموم تحقق فى زمان كان الإمام فيه راعياً و عليه فإذا شك المأموم حينما ركع انه هل أدرك الإمام فى ركوعه أو لا فلا مانع من استصحاب بقاء الإمام فيه و بضمه إلى الوجدان- و هو ركوع المأموم- يلتزم الموضوع فيترتب عليه أثره- و هو صحه الاقتداء- و اما إذا قلنا ان المستفاد من الأدله ان الموضوع لها عنوان آخر كعنوان الحال أو التقارن أو ما شاكل ذلك لا وجود ركوع الإمام و وجود ركوع المأموم فى زمان واحد فلا يمكن إثباته الا على القول بالأصل المثبت الذى لا نقول به. و على الجملة فان كان المستفاد من الأدله هو ان الموضوع ذاتى الركوعين فى زمان واحد من دون أخذ خصوصيه أخرى فيه فلا مانع من جريان الأصل و إثبات الموضوع به، و اما ان كان المستفاد منها أنه قد أخذ فيه خصوصيه أخرى كالتقارن أو نحوه فلا أصل فى المقام ليتمسك به الا إذا قلنا بالأصل المثبت و لا نقول به.

و اما إذا كان من قبيل الثالث و هو ما إذا كان الموضوع مركباً من جوهر و عرض فانه تاره يكون مركباً من جوهر و عرض لموضوع آخر كما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من وجود زيد مثلاً و عداله عمرو أو وجود



بكر و قيام خالد و هكذا فحال هذا الشق حال القسم الأول و الثاني فلا مانع من إثباته بالأصل، و تاره أخرى يكون مركبا من عرض و موضوعه كزيد و عدالته و عمرو و قيامه و هكذا ففي مثل هذا الشق لا محاله يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده النعتي حيث ان العرض نعت لموضوعه و صفه له فعندئذ ان كان لاتصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حاله سابقه جرى استصحاب بقاءه و إلا فلا مثلاً إذا كان لاتصاف الماء بالكريه أو بعدمها حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقاءه و أما إذا لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب فان استصحاب عدم الكريه بنحو العدم المحمولي أو استصحاب وجودها بنحو الوجود المحمولي و ان كان لا- مانع منه في نفسه نظراً إلى ان له حاله سابقه إلا انه لا يجدي في المقام حيث أنه لا يثبت الاتصاف المزبور- هو مفاد كان أو ليس الناقصه إلا- على القول بالأصل المثبت و قد تحصل من ذلك أنه لا يمكن إثبات الوجود أو العدم النعتي باستصحاب الوجود المحمولي أو العدم كذلك و هذا معنى قولنا ان الوجود و العدم المحمولين مغايران للوجود و العدم النعتيين لا بمعنى ان في الخارج عدمين و وجودين أحدهما محمولي و الآخر نعتي ضروره ان في الخارج ليس الاعداد واحد و وجود كذلك، و لكنهما يختلفان باختلاف اللحاظ و الاعتبار فتاره يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه و يعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي و أخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً إلى موضوعه و يعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت الموضوع و المحل الذي هو قوام الوجود أو العدم النعتي مثلاً استصحاب وجود الكر في الخارج لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكر فيما إذا علم باستلزام وجوده فيه اتصافه به إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

و بعد هذه المقدمات أفاد(قده) ان ما خرج عن تحت العام من

العنوان لا محاله يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمه الأولى، و ان هذا التقييد لا بد أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصه بمقتضى المقدمه الثالثه، و ان هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع يستحيل تحقيقه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمه الثانيه. و عليه فلا- يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلى ببيان أن المستصحب لا يخلو من أن يكون هو العدم النعتى المأخوذ فى موضوع العام أو يكون هو العدم المحمولى الملازم للعدم النعتى بقاء، فعلى الأول لا حاله سابقه له، فانه من الأول مشكوك فيه، و على الثانى و ان كان له حاله سابقه إلا- أنه لا- يمكن باستصحابه إحراز العدم النعتى المأخوذ فى الموضوع الا على القول بالأصل المثبت.

و بكلمه أخرى ان المأخوذ فى موضوع حكم العام بعد التخصيص بما أنه العدم النعتى فلا يمكن إحرازه بالأصل. لعدم حاله سابقه له، و العدم المحمولى و ان كان له حاله سابقه إلا أنه لا يمكن باستصحابه إثباته إلا بناء على الأصل المثبت، و على ذلك فرع (قده) منع جريان أصالة العدم فى المشكوك فيه من اللباس بناء على كون المانع المجمعوله معتبره فى نفس الصلاه و من قيودها، فان الصلاه من أول وجودها لا تخلو من أن تكون مقترنه بالمانع أو بعدمه فلا حاله سابقه حتى يتمسك باستصحابها و يحرز به متعلق التكليف بضم الوجدان إلى الأصل، و أما العدم الأزلى فهو و ان كان متحققاً سابقاً الا انك عرفت ان استصحابه لا يجدى إلا- إذا قلنا باعتبار الأصل المثبت. و أما إذا كانت المانع المجمعوله معتبره فى ناحيه اللباس و كانت من قيوده فمره يكون الشك فى وجود المانع لأجل الشك فى كون نفس اللباس من أجزاء غير المأكول، و أخرى لأجل الشك فى عروض أجزاء غير المأكول على اللباس المأخوذ من غير ما لا يؤكل لحمه أما الأول فلا يجرى فيه الأصل، لما عرفت من ان العدم النعتى لا حاله

سابقه له و العدم الأزلى و ان كان له حاله سابقه إلا ان استصحابه لا يجدى لإثبات العدم النعتى بناء على ما هو الصحيح من عدم اعتبار الأصل المثبت و أما الثانى فلا مانع من جريان الأصل فيه و بضمه إلى الوجدان يحرز متعلق التكليف فى الخارج.

فالتتيجه: أنه لا يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه فى افراد العام بإجراء الأصل فى العدم الأزلى، فإذا لا بد من الرجوع إلى الأصل الحكمى فى المقام من البراءة أو نحوها.

و لتأخذ بالمناقشه فيما أفاده(قده)بيان ذلك ان ما أفاده(قده)فى المقدمه الأولى من أن التخصيص الوارد على العام سواء أ كان متصلاً أو منفصلاً و سواء أ كان نوعياً أو صنفياً أو فردياً لا محاله يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنون المخصص و تقيده به فى غايه الصحه و المتانته، ضروره ان الإهمال فى الواقع غير معقول فلا بد اما من الإطلاق أو التقييد، و حيث ان الإطلاق غير معقول لاستلزامه التهافت و التناقض بين مدلولى العام و الخاصّ فلا مناص من التقييد، فهذه المقدمه لا تقتضى كون العدم أى عدم عنوان المخصص المأخوذ فى موضوع العام عدماً نعتياً أصلاً.

و أما ما أفاده(قده)فى المقدمه الثانيه من أن وجود العرض قد يضاف إلى ماهيته و يعبر عنه بالوجود المحمولى و مفاد كان التامه، و يعبر عن عدمه البديل له بالعدم المحمولى و مفاد ليس التامه، و قد يضاف إلى موضوعه المحقق فى الخارج و يعبر عنه بالوجود النعتى و مفاد كان الناقصه و يعبر عن عدمه البديل له بالعدم النعتى و مفاد ليس الناقصه فهو فى غايه الصحه و المتانته، كما ان ما أفاده(قده)من أن الوجود و العدم إذا كانا محمولين لم يمكن ارتفاعهما عن الماهيه، ضروره انها لا تخلو من ان تكون موجوده أو معدومه فلا ثالث لهما فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين و هو

مستحيل، واما إذا كانا نعتين فلا- مانع من ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما حيث ان الاتصاف بكل منهما فرع وجود المتصف في الخارج فإذا لم يكن متصف فيه فلا- موضوع للاتصاف بالوجود أو العدم، وهذا معنى ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم محذور ارتفاع النقيضين- في غايه الصحه و المتان، و غير خفى ان هذه المقدمه أيضا لا تقتضى كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي.

و اما- ما أفاده(قده) في المقدمه الثالثه من ان الموضوع المركب لا يخلو من أن يكون مركبا من جوهرين أو عرضين أو أحد جزئيه جوهر و الآخر عرض و لا- رابع لها، أما القسم الأول و الثانى فقد عرفت فيهما ان إحراز كلا جزئى الموضوع أو أحدهما بالأصل إذا كان الآخر محرزاً بالوجدان بمكان من الإمكان، و اما القسم الثالث فكذلك إذا كان الموضوع مركباً من جوهر و عرض مضاف إلى جوهر آخر، و اما إذا كان مركباً من جوهر و عرض مضاف إلى ذلك الجوهر فقد عرفت أنه لا يمكن إحرازه بالأصل، فان المأخوذ في الموضوع عندئذ هو العرض بوجوده النعتي حيث ان العرض نعت لموضوعه و صفه له، و حينئذ فان كان له حاله سابقه فهو و الا فلا يمكن إحرازه بالأصل، و كذا الحال إذا كان المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي، فانه ان كانت له حاله سابقه فهو و الا لم يجر الأصل فيه، و اما العدم المحمولي فهو و ان كانت له حاله سابقه إلا انه لا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحابه الا على القول بالأصل المثبت- فهو متين جداً و لا مناص عنه الا أنه لا تقتضى كون العدم أى عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي دون العدم المحمولي.

فالتبجيه في نهايه المطاف ان هذه المقدمات الثلاث التى ذكرها(قده) لا- تقتضى الالتزام بما أفاده(قده) من عدم جريان الاستصحاب فى المقام

فأساس النزاع بيننا و بين شيخنا الأستاذ(قده)ليس فى هذه المقدمات و انما هو فى العام المخصص بدليل و ان موضوعه بعد التخصيص هل قيد بالعدم النعتى أو بالعدم المحمولى،فعلى الأول لا- مناص من الالتزام بما أفاده(قده)من عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الأنزليه،و على الثانى فلا- مانع من جريانه فيها،مثلا ما دل على ان الماء الكر لا ينفعل بالملاقاه يكون مخصصاً للعمومات الداله على انفعال الماء بالملاقاه مطلقا و لو كان كراً،و بعد هذا التخصيص و تقييد موضوع حكم العام-و هو الانفعال- بعدم عنوان المخصص-و هو الكر-هل يكون المأخوذ فيه هو الاتصاف بعدم كونه كراً أو المأخوذ فيه هو عدم الاتصاف بكونه كراً،فعلى الأول ان كانت له حاله سابقه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه و الا لم يجر و استصحاب العدم الأنزلى لا- يثبت العدم النعتى الا- على القول باعتبار الأصل المثبت و لا نقول به،و على الثانى فلا مانع من جريانه و به يحرز تمام الموضوع،غايه الأمر ان أحد جزئيه-و هو الماء-كان محرزاً بالوجدان، و جزئه الآخر-و هو العدم المحمولى قد أحرز بالأصل،و كذا إذا شك فى امرأه انها قرشيه أولاً فان قلنا ان المأخوذ فى موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه ان كان الاتصاف بعدم القرشيه لم يجر الاستصحاب فيه لعدم حاله سابقه له و ان كان عدم الاتصاف بها لا مانع منه.

فالتنتيجه ان محل النزاع انما هو فى ان المأخوذ فى موضوع حكم العام بعدم ورود التخصيص عليه ما هو؟هل هو العدم النعتى أو العدم المحمولى،و قد برهن شيخنا الأستاذ(قده)ان المأخوذ فيه هو العدم النعتى دون المحمولى بما حاصله ان المأخوذ فى موضوع العام من جهه ورود المخصص عليه لو كان هو العدم المحمولى ليكون الموضوع مركبا من الجوهر و عدم عرضه بمفاد كان التامه.فلا محاله اما أن يكون ذلك مع بقاء

إطلاق الموضوع بالإضافة إلى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً أيضاً. و بكلمه أخرى ان العدم النعتي بما أنه من نعوت موضوع العام و أوصافه و لذا ينقسم الموضوع باعتباره إلى قسمين مثلاً- العالم الذي هو موضوع في قضية (أكرم كل عالم الا إذا كان فاسقاً) له انقسامات:

منها انقسامه إلى اتصافه بالفسق مثلاً، و اتصافه بعدمه فلا محاله، اما أن يكون الموضوع ملحوظاً بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً به أيضاً أو مقيداً بنقيضه بداهه ان الإهمال في الواقع مستحيل.

أما القسم الأول- و هو ما إذا كان الموضوع بالإضافة إلى العدم النعتي مطلقاً- فهو غير معقول للزوم التناقض و التهافت بين إطلاق موضوع العام بالإضافة إلى العدم النعتي و تقييده بالإضافة إلى العدم المحمولى، فان الجمع بينهما غير ممكن حيث ان العدم النعتي ذاتا هو العدم المحمولى مع زياده شىء عليه و هو إضافته إلى الموضوع الموجود في الخارج- فلا- يعقل أن يكون الموضوع في مثل قضية (كل مرأه ترى الدم إلى خمسين الا القرشيه) مثلاً مطلقاً بالإضافة إلى العدم النعتي- و هو اتصافه بعدم القرشيه- بعد فرض تقييده بالعدم المحمولى- و هو عدم القرشيه بمفاد ليس التامه- بداهه ان مرد إطلاق الموضوع في القضية هو ان المرأه مطلقاً أى سواء أ كانت متصفه بالقرشيه أم لم تكن تحيىض إلى خمسين، و هذا الإطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء و تقييد المرأه بعدم كونها قرشيه بمفاد ليس التامه فالنتيجه ان إطلاق موضوع العام بالإضافة إلى العدم النعتي بعد تقييده بالعدم المحمولى غير معقول.

و أما القسم الثاني فهو أيضاً كذلك، ضروره ان الموضوع قد قيد بعدم الفسق بمفاد ليس التامه فكيف يعقل تقييده بوجوده بمفاد كان

الناقصه، فإذا يتعين القسم الثالث- وهو تقييده بالعدم النعتي- فإذا قيد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولى حيث أنه يستلزم لغويه التقييد به فالنتيجة هي أنه لا مناص من تقييد موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي، و معه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الأزلي.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)أولا ان النكته التي ذكرها(قده) لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العام بالعدم النعتي لو تمت لم تختص بخصوص ما نحن فيه بل تجرى في الموضوعات المركبة بشتى أنواعها حتى فيما إذا كان مركبا من جوهرين أو عرضين لمحل واحد أو محلين.

و السبب فيه هو ان انقسام كل جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً و عدمها بما أنه من الانقسامات الأولية و الاعراض القائمة بالجوهر فلا بد من لحاظها في الواقع، لاستحاله الإهمال فيه، و عليه فبطبيع الحال لا يخلو الأمر من ان يلحظ كل جزء مقيداً بالإضافة إلى الاتصاف بالمقارنه للجزء الآخر زماناً أو مكاناً أو مقيداً بالإضافة إلى الاتصاف بعدم المقارنه له كذلك أو مطلقاً لا- هذا و لا- ذاك، و من المعلوم ان الثاني و الثالث كليهما غير معقول، أما الثاني فلغرض ان تقييد جزء الموضوع بجزئه الآخر قد ثبت في الجملة و معه كيف يعقل أخذه فيه متصفاً بعدم مقارنته له، ضروره أنه في طرف النقيض معه، و كذا الحال في الثالث، لو صرح أن فرض الإطلاق فيه بالإضافة إلى الاتصاف بالمقارنه و عدمه يستلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور، فإذا لا- مناص من الالتزام بالأول، و من الطبيعي ان مع اعتبار التقييد بالاتصاف بالمقارنه بمفاد كان الناقصه يلزم لغويه تقييد كل جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامه.

و النكته فيه ان مفاد كان الناقصه هو مفاد كان التامه مع اشتماله على خصوصيه زائده-و هي إضافته إلى موضوعه و محله-و عليه فبطبيعته الحال إذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالإضافه إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصه لزم لغويه تقييده بالإضافه إليه بمفاد كان التامه.و يترتب على ذلك أنه لا- يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان الا على القول باعتبار الأصل المثبت.و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

الأول: ما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من جوهرين كوجودى زيد و عمر مثلاً فان وجود كل منهما بالإضافه إلى الآخر لا يخلو من من أن يكون ملحوظاً مقيداً بالإضافه إلى الاتصاف بالمقارنه له أو مقيداً بالإضافه إلى الاتصاف بعدم المقارنه له أو مطلقاً بالإضافه إلى كل منهما لاستحاله الإهمال فى الواقع،و حيث ان الشقى الثانى و الثالث غير معقول فلا محاله يتعين الشق الأول،و معه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمفاد كان التامه لغوا محضاً كما عرفت،و عليه فلا يمكن إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل.

الثانى: ما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من عرضين فى محلين كإسلام الوارث و موت المورث حيث ان موضوع الإرث مركب منهما، و عليه فبطبيعته الحال أما ان يلحظ كل منهما بالإضافه إلى الآخر مقيداً باتصافه بالمقارنه له بمفاد كان الناقصه أو مقيداً باتصافه بعدم المقارنه له بمفاد ليس الناقصه أو مطلقاً بالإضافه إلى كل منهما و لا رابع لها،و ذلك لاستحاله الإهمال فى الواقع،و قد تقدم ان القسمى الأول و الثانى يستلزمان التدافع و التناقض فلا يمكن الأخذ بشىء منهما،و أما القسم الثالث فلا مناص من الأخذ به،و معه لا محاله يكون تقييد أحدهما بالآخر بمفاد



كان التامه لغواً محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان الناقصه، فإذا لا يمكن إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل كما إذا كان الموت محرزاً بالوجدان و شك في بقاء إسلام الوارث فباستصحاب بقاءه لا يثبت الاتصاف بالمقارنه الا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

فالتتيجه ان لازم ما أفاده(قده) هو أنه لا يمكن إحراز الموضوعات المركبه بشتى أنواعها و اشكالها بضم الوجدان إلى الأصل.

و ثانيا حل ذلك بصوره عامه و هو ما ذكرناه في ضمن بعض البحوث السالفه من ان موضوع الحكم أو متعلقه بالإضافة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا- مطلق و لا- مقيد و لا- مهمل، أما الإطلاق فهو غير معقول حيث ان مرده إلى ان ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحكم ليس موضوعاً أو متعلقاً له فان معنى إطلاقه بالإضافة إليه هو انه لا ملازمه بينهما وجوداً و خارجاً و هو خلف، و اما التقييد فهو لغو محض نظراً إلى ان وجوده في الخارج ضرورى عند وجود الموضوع أو المتعلق، و معه لا معنى لتقييده به و أما الإهمال فهو انما يتصور في مورد القابل لكل من الإطلاق و التقييد فان المولى الملتفت إليه لا يخلو من ان يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً، لاستحاله الإهمال في الواقع، و أما إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما فيما نحن فيه فلا موضوع للإهمال فيه.

و بكلمه أخرى ان الإطلاق و التقييد انما يتصوران في المحل القابل لهما يعنى ما يمكن لحاظ الموضوع أو المتعلق بالإضافة إليه مطلقاً تاره و مقيداً أخرى كالقبله مثلاً بالنسبه إلى الصلاه حيث يمكن لحاظ الصلاه مطلقه بالإضافة إليها و يمكن لحاظها مقيده بها و لكن بعد تقييد الصلاه بها كما امتنع إطلاقها بالإضافة إليها كذلك امتنع تقييدها بعدم كونها إلى دبر القبله فان هذا التقييد أصبح ضروريا بعد تقييد الأول يعنى ان التقييد الأول يغنى عنه و يلازمه وجوداً بلا

و ان شئت قلت: ان للصلاه إلى القبله لوازم متعدده، فانها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلى في طرف الغرب و يساره في طرف الشرق و خلفه في طرف الشمال، بل لها لوازم غير متناهيه، و من الطبيعي كما أنه لا معنى لإطلاقها بالإضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها بها حيث انها قد أصبحت ضروريه التحقق عند تحقق الصلاه إلى القبله و معها لا محاله يكون كل من الإطلاق و التقييد بالإضافة إليها لغوا، حيث أنهما لا يعقلان إلا في المورد القابل لكل منهما لا في مثل المقام، فان تقييدها إلى القبله يغني عن تقييدها بها كما هو الحال في كل من المتلازمين في الوجود الخارجى فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر حيث أنه لغو صرف بعد التقييد الأول، كما ان الأمر بأحدهما يغني عن الأمر بالآخر حيث أنه لغو محض بعد الأمر الأول، و لا يترتب عليه أى أثر فلو أمر المولى بالفعل المقيد بالقيام كالصلاه مثلاً فبطبيعته الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أصداده كالعود و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك، فان تقييده به بعد التقييد الأول لغو محض.

فالنتيجه: ان ما ذكرناه سار في جميع الأمور المتلازمه وجوداً سواء أ كانت من قبيل اللازم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، كما ان الأمر يغني عن الأمر بالآخر. و عليه فلا معنى لإطلاق الأمور به بالإضافة إليه فان إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول، لفرض تقييده به قهراً، و اما إطلاقه بحسب مقام الإثبات فانه لغو، و كذلك تقييده به في هذا المقام، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان العدم النعتى ملازم للعدم المحمولى، و عليه فتقييد موضوعى العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

كالقرشيه مثلاً- لا- يبقى مجال لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ و لا لإطلاقه بالإضافه إليه، فكما أن تقييد المرأه مثلاً باتصافها بعدم القرشيه يغنى عن تقييدها بعدم اتصافها بالقرشيه، كذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشيه يغنى عن التقييد باتصافها بعدم القرشيه، ضروره انه مع وجود المرأه فى الخارج كان كل من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محاله فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للإطلاق و التقييد بالإضافه إلى الآخر أصلاً.

و على الجملة فحيث ان العدم النعتى و العدم المحمولى متلازمان فى الخارج و لا ينفك أحدهما عن الآخر فبطبيعته الحال إذا قيد الموضوع أو المتعلق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الإطلاق بالإضافه إلى الآخر. نعم انما تظهر الثمره بين التقييد بالعدم المحمولى و التقييد بالعدم النعتى فى صحه جريان الأصل و عدمها فعلى الأول لا مانع من جريان الأصل فى نفس العدم و إحراز تمام الموضوع بضمه إلى الوجدان كما هو الحال فى بقيه موارد تركيب الموضوع من جزءين أو أكثر و على الثانى فلا يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل فى نفس العدم بمفاد ليس التامه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت و لا نقول به.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى ان أخذ كل من العدم المحمولى و العدم النعتى فى الموضوع أو المتعلق يغنى عن أخذ الآخر فيه بحسب مقام الثبوت و الواقع فلا مجال للإطلاق أو التقييد بالإضافه إليه أصلاً، نعم فى ظرف الشك فيه تظهر النتيجة بينهما فى جريان الأصل و عدمه نظراً إلى ان المأخوذ فى الموضوع أو المتعلق إذا كان العدم المحمولى أمكن إحرازه بجريان الأصل فى نفس ذلك العدم إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، و أما إذا كان المأخوذ فيه العدم النعتى فلا يمكن إحرازه

بجريان الأصل في نفس ذلك العدم إلا على القول بالأصل المثبت. نعم لو كانت حاله سابقه لنفس ذلك العدم جرى الأصل فيه و بضمه إلى الوجدان يلتئم الموضوع المركب.

و من هنا يظهر الفرق بين ما إذا كان المأخوذ في الموضوع أو المتعلق الوجود المحمولي و ما إذا كان المأخوذ فيه الوجود النعتي، فعلى الأول إذا شك في بقائه فلا مانع من جريان الأصل فيه و به يحرز الموضوع أو المتعلق إذا كان جزؤه الآخر محرراً بالوجدان، كما إذا افترضنا ان الصلاة مقيدة بالطهاره بمفاد كان التامه فعندئذ إذا شك في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها و به يحرز ان المكلف قد صلى في زمان كان واجداً للطهاره في ذلك الزمان، أما الصلاة فيه فهي محرزه بالوجدان و اما الطهاره فهي محرزه بالأصل، و بضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب، و على الثاني إذا شك في بقائه لم يمكن إحرازه بجريان الأصل فيه الا على أساس أحد أمرين: اما القول باعتبار الأصل المثبت أو يكون لنفس هذا الوجود حاله سابقه، و مثاله هو ما إذا افترضنا أن المأخوذ في الصلاة هو عنوان اقترانها بالطهاره و اجتماعها معها و عليه فلا يمكن إحراز هذا العنوان باستصحاب بقاء الطهاره إلا على القول بحجيه الأصل المثبت أو فيما إذا كانت حاله سابقه لنفس هذا العنوان.

و على ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في ان التخصيص هل يوجب تعنون موضوع العام بعدم اتصافه بعنوان المخصص بمفاد ليس التامه أو يوجب تعنونه باتصافه بعدم ذلك العنوان بمفاد ليس الناقصه، قد اختار شيخنا الأستاذ (قده) الثاني: و الصحيح هو الأول فلنا دعويان.

الأولى، بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده).

الثانية: صحه ما اخترناه.

ص: ٢٢٤

اما الدعوى الأولى: لأن التخصيص - لا يقتضى تقييد موضوع العام بكونه متصفاً بعدم عنوان المخصص ليرتب عليه تركيب الموضوع من العرض - وهو العدم النعتي - و محله فان غايه ما يترتب عليه فيما إذا كان المخصص عنواناً وجودياً هو تقييد موضوع العام بعدم كونه متصفاً بذلك العنوان الوجودي، بيان ذلك: أنه قد حقق في محله ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه و يستحيل أن يتحقق بدون وجود موضوع محقق في الخارج حيث ان حقيقه وجود العرض حقيقه متقومه بالموضوع الموجود خارجاً في مقابل وجود الجوهر حيث انه في ذاته غنى عن الموضوع و قائم بذاته، و لذا قيل في تعريف الجوهر بأنه ماهيه إذا وجدت و وجدت في نفسه في قبال تعريف العرض بأنه ماهيه إذا وجدت و وجدت في غيره يعنى متقوماً بغيره، و من هنا يكون وجوده المحمولي عين وجوده النعتي يعنى أن في الخارج وجوداً واحداً و الاختلاف بينهما انما هو في الإضافه باعتبار إضافته إلى نفسه محمولي، و باعتبار إضافته إلى موضوعه نعتي.

و على هذا فان كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين في محل واحد أو في محلين أو عرض مع غير محله و موضوعه ففي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولي و بمفاد كان التامه، فان أخذه بمفاد كان الناقصه في هذه الموارد يحتاج إلى عنايه زائده و الا فالتقصيه في نفسها و بطبعها لا تقتضى أزيد من أخذه بمفاد كان التامه، و أما إذا كان مركباً من العرض و محله الخاص كالكريه المأخوذه في الماء و العداله المأخوذه في زيد مثلاً و هكذا ففي مثل ذلك لا محاله يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النعتي، ضروره ان الحكم انما يترتب على خصوص وجوده في ذلك المحل الخاص و الموضوع المخصوص، و من المعلوم أنه بعينه وجود نعتي لما عرفت آنفاً ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فوجود

الكريه في ماء هو بعينه ثبوت الكريه له الّذى يعبر عنه باتصافه بالكريه و ما هو مفاد كان الناقصه، و كذا وجود العداله في زيد مثلاً- هو بنفسه ثبوت العداله له المعبر عنه باتصاف زيد بالعداله الّذى هو مفاد كان الناقصه فعلى الأول لا- مانع من إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و على الثانى لا يمكن ذلك، فان استصحاب وجود العداله بمفاد كان التامه لا يثبت اتصاف زيد بها، و كذا استصحاب وجود الكريه كذلك لا يثبت اتصاف الماء بها الا إذا كانت لهذا الاتصاف حاله سابقه، و أما فى غير هذه الصوره فلا محال لجريان الاستصحاب و ترتب آثار الوجود النعتى الا على القول باعتبار الأصل المثبت فالأثر المترتب على كريه ماء فى الخارج أو عداله زيد مثلاً انما يترتب عليها بضم الوجدان إلى الأصل فيما إذا علم باتصاف الماء بالكريه أو اتصاف زيد بالعداله ليستصحب بقائه عند الشك فيه، و اما مع عدم العلم بهذا الاتصاف فلا يمكن إحراز كريتته أو عدالته باستصحاب وجود طبيعى الكريه أو العداله بمفاد كان التامه و لو مع العلم بالملازمه بين وجودها فى الخارج و اتصافه بها حيث انه من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

فالنتيجه ان الموضوع إذا كان مركباً من العرض و محله فلا محاله يكون المأخوذ فيه هو وجود العرض بمفاد كان الناقصه، حيث ان ثبوته لموضوعه بعينه هو اتصافه به كما عرفت. و اما إذا كان مركباً من عدم العرض و محله فلا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بمفاد ليس الناقصه حتى لا يمكن إحرازه بالأصل، بل الظاهر هو انه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامه، و السبب فى ذلك يرجع إلى الفرق بين وجود العرض و عدمه حيث ان العرض فى وجوده يحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج لا- فى عدمه فانه لا يحتاج إلى موضوع كذلك، بداهه ان نقطه الافتقار إلى وجود

الموضوع فى عالم العين انما تكون من لوازم وجود العرض دون عدمه فكريه الماء مثلاً- وان كانت بحيث إذا تحققت فى الخارج كانت لا محاله فى الموضوع الا ان عدم كريتته ليس كذلك، بل هو أمر أزلى كان متحققاً قبل تحقق موضوعه، فإذا تحقق ماء فى الخارج و لم يكن متصفاً بالكريه كان عدم كريتته اللى يعبر عنه بعدم اتصافه بالكريه باقياً على ما كان عليه فى الأزل، و كذا عدم عداله زيد مثلاً، فان عدالته و ان كانت بحيث إذا تحققت فى الخارج كانت فى الموضوع لا محاله الا ان عدم عدالته ليس كذلك، بل هو ثابت من الأزل سواء أ كان موضوعها موجوداً أم لا، فإذا وجد زيد فى الخارج و لم يكن متصفاً بالعداله فبطبيعه الحال كان عدم عدالته المعبر عنه بعدم اتصافه بالعداله باقياً على ما كان عليه فى الأزل نعم قد يؤخذ فى موضوع الحكم اتصافه بعدم شىء على نحو الموجه المعدوله الا ان هذا الاعتبار يحتاج إلى مؤنه و عنايه زائده، حيث ان صرف عدم شىء بما هو هو لم تؤخذ فيه أيه خصوصيه من الخصوصيات: منها كونه صفه و نعتاً لموضوع موجود فى الخارج، ضروره أنه بطلان محض فلا بد فى أخذه نعتاً لموضوع محقق فيه من اعتبار خصوصيه فى ذلك لموضوع الملازمه لأخذ العدم كذلك و تلك الخصوصيه هى إضافته إليه، و من المعلوم انها خصوصيه زائده على أصل العدم و ذاته.

و اما على تقدير تحقق هذا الاعتبار و أخذ العدم فى الموضوع كذلك فلا يجرى الاستصحاب فى مورده لإحراز تمام الموضوع إذا كان جزءه الآخر محرراً بالوجدان الا إذا كان لاتصاف الموضوع به حاله سابقه، فعندئذ لا مانع من جريان استصحاب بقائه، و بضم الوجدان إليه يحرز الموضوع بكلا جزئيه، و اما إذا لم تكن حاله سابقه له فلا يجرى الاستصحاب فيه، و لا

يكفى فى صحه جريانه العلم بعدم اتصافه أى اتصاف الموضوع بوجود ذلك الوصف قبل ذلك،فانه و ان كان يوجب صحه جريانه فى عدم الاتصاف بالوصف الوجودى بمفاد ليس التامه،ضروره انه لا- مانع منه فى نفسه الا- انه لا يجدى فى إحراز موضوع الحكم فى محل الفرض،لأن المفروض ان العدم المأخوذ فيه انما هو بمفاد ليس الناقصه و العدم النعتى دون العدم المحمولى و ما هو مفاد ليس التامه،و من المعلوم ان استصحاب العدم المحمولى و ما هو بمفاد ليس التامه لا يثبت العدم النعتى و ما هو بمفاد ليس الناقصه الذى له خصوصيه وجوديه زائده-و هى خصوصيه إضافته إلى الموضوع الموجود فى الخارج-إلا على القول باعتبار الأصل المثبت و لا تقول به، فالنتيجه لحد الآن هى ان أخذ العدم النعتى فى موضوع الحكم يحتاج إلى مثونه و عنايه زائده دون العدم المحمولى.

و على ضوء هذه النتيجه فالظاهر ان عدم عنوان المخصص المأخوذ فى موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه هو العدم المحمولى و ما هو مفاد ليس التامه دون العدم النعتى و ما هو مفاد ليس الناقصه فان أخذه فيه يحتاج إلى عنايه و نصب قرينه و الا-فالقضيه ظاهره فى ان المأخوذ هو الأول دون الثانى مثلا-الظاهر فى مثل قضيه(أكرم العلماء إلا-الفساق منهم)هو تقييد موضوعها بعدم الاتصاف بالفسق لا بالاتصاف بعدمه.

و على الجملة إذا أخذ وجود عرض فى محله موضوعاً لحكم شرعى فهو و ان كان لا بد من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتيه و الصفتيه و ما هو مفاد كان الناقصه الا- ان ذلك لا- يستدعى أخذ عدم ذلك العرض نعتاً فى موضوع عدم ذلك الحكم و ارتفاعه،لوضوح ان الحكم الثابت للموضوع المقييد بما هو مفاد كان الناقصه انما يرتفع عند عدم اتصافه بذلك القيد على نحو السالبه المحصله من دون أن يتوقف ذلك على اتصاف الموضوع بعدم ذلك



القييد على نحو مفاد ليس الناقصه، و عليه فمفاد قضيه (المرأه تحيض إلى خمسين الا القرشيه) و ان كان هو اعتبار صفه القرشيه على وجه النعتيه فى موضوع الحكم الخاص - و هو الحكم بتحيض المرأه القرشيه بعد الخمسين - الا - ان من الواضح أنه لا يستدعى أخذ عدم القرشيه فى موضوع عدم الحكم بتحيض المرأه بعد الخمسين على وجه النعتيه أى مفاد ليس الناقصه، و انما يستدعى أخذه فى ذلك الموضوع على نحو السالبه المحصله أعنى به مفاد ليس التامه فكل امرأه لا تكون متصفه بالقرشيه باقيه تحت العام بعد خروج خصوص المرأه المتصفه بها الا ان الباقي تحت المرأه المتصفه بعدمها أى بعدم القرشيه.

و النكته فى ذلك ما عرفت من أن أخذ عدم النعتى فى موضوع الحكم يحتاج إلى مثونه و عنايه زائده فى مقام الثبوت و الإثبات دون أخذ عدم المحمولى فقضيه (أكرم العلماء الا الفساق منهم) فى نفسها ظاهره فى ان المأخوذ فى موضوعها هو عدم المحمولى، فان دلالتها على ان المأخوذ فيه هو عدم النعتى تحتاج إلى رعايه نصب قرينه لكى تدل على اعتبار خصوصيه زائده على أخذ نفس عدم فيه كما ان أخذه فى مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ عنايه زائده.

و على ذلك فإذا شك فى كون المرأه الفلانيه قرشيه من جهه الشبهه الموضوعيه دون الحكميه فلا - مانع من التمسك باستصحاب عدمها الثابت لها قبل وجودها فى عالم التكوين حيث ان فى زمان لم تكن المرأه موجوده و لا اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرأه فى الخارج و شك فى ان اتصافها بالقرشيه هل وجد أيضاً فلا مانع فيه من استصحاب عدم اتصافها بها و انه لم يوجد و بذلك يثبت موضوع العام، فان كونها مرأه محرزه بالوجدان و عدم اتصافها بالقرشيه بالاستصحاب، و بضمه إلى الوجدان يحرز

الموضوع بكلا جزئيه و يترتب عليه أثره-و هو انها تحييض إلى خمسين- و لا تحييض إلى ستين.

فالتتيجه فى نهايه المطاف هى ان دعوى استلزام التخصيص بعنوان وجودى أخذ عدم ذلك العنوان فى طرف العام على وجه الصفتيه و النعتيه كما أصر على ذلك شيخنا الأستاذ(قده)،و لأجل ذلك منع عن جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً حيث قد عرفت بشكل موسع ان التخصيص بعنوان وجودى سواء أ كان بالاستثناء أو بمخصص منفصل انما يستلزم تقييد موضوع العام بعدم ذلك العنوان الوجودى بمفاد ليس التامه نظراً إلى أن أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم بطبعه لا يقتضى إلا أخذه كذلك،فان تقييده به بمفاد ليس الناقصه يحتاج إلى عنايه زائده ثبوتاً و إثباتاً،و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه،و يترتب على جريانه فيها ثمرات فى أبواب الفقه كما لا يخفى.

بقى هنا شىء و هو ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من العبارة بقوله«لا- يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد الا- ما شد ممكناً»ما هو مراده و مقصوده،الظاهر ان مراده منها هو ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما أنه كان مقيداً بعدم عنوان الخاصّ فلا محاله يكون المنافى لحكمه هو وجود هذا العنوان الخاصّ دون غيره من العناوين فان أى عنوان كان وجوديا أو عدميا فلا- يكون إنصافه و تعنونه به مانعاً عن ثبوت حكمه له،مثلا- فى جمله(كل مرأه تحييض إلى خمسين إلا القرشيه)يكون المانع عن ثبوت هذا الحكم العام لكل مرأه

انما هو هذا العنوان الوجودي و هو عنوان القرشيه دون غيره من العناوين إذ أى عنوان فرض إمكان اتصاف المرأه به سواء أ كان وجودياً أم كان عديمياً دون ذاك لا يكون مانعاً عن ثبوت هذا الحكم العام لها.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هي انه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه الا في صوره واحده و هي ما إذا كان عموم العام على سبيل القضيه الخارجيه و كان المخصص له لياً فان لمثل هذا العام ظهوراً في نفسه في ان أمر التطبيق بيد المولى. و عليه فلا محاله يكون عمومه حجه حتى في الفرد المشكوك فيه على ما تقدم بشكل موسع.

ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه «ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا- من جهه احتمال التخصيص، بل من جهه أخرى كما إذا شك في صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالندور فيما إذا وقع متعلقاً للندر بأن يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم و كلما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً للقطع بأنه لو لا- صحته لما وجب الوفاء به. و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك» ملخص ذلك هو أنه لا مانع من تصحيح عباده لم تثبت مشروعيتها من ناحيه النذر حيث ان وجوب الوفاء به يكشف عن صحتها و الا لم يجب الوفاء به جزماً نظير الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات فانه كالصلاه قبل الوقت في عدم المشروعيه كما في بعض الروايات، و مع ذلك يصح بالندر، و كذا الصوم في السفر فانه غير مشروع، و مع ذلك يصح بالندر، حرى بنا أن نتكلم في هذه المسأله في مقامين: (الأول) في صحه هذا النذر و فساده (الثاني) في صحه الإحرام قبل الميقات و الصوم في

أما المقام الأول: فلا- شبهه في أن صحه النذر مشروطه بكون متعلقه راجحاً فلا- يصح فيما إذا تعلق بأمر مباح فضلا عن المرجوح، ضروره ان ما كان لله تعالى لا بد و ان يكون راجحاً حتى يصلح للتقرب به إليه تعالى فان المباح لا يصلح أن يكون مقرباً، فإذا لا بد أن يكون متعلقه عملاً صالحاً لذلك.

و على ضوء ذلك فلو شك في رجحان عمل و عدمه لم يمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور لفرض ان الشبهه هنا مصداقيه و قد تقدم أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، بل هو من أظهر أفراد التمسك به في الشبهه المصداقيه، و لعل من يقول به لم يقل بجوازه في المقام يعني فيما إذا كان المأخوذ في موضوع حكم العام عنواناً وجودياً كما هو المفروض هنا، فان موضوع وجوب الوفاء بالنذر قد قيد بعنوان وجودي و هو عنوان الراجح. و عليه فلا يمكن الحكم بصحه الوضوء بمائع مضاف من جهه التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر لفرض ان الشك في رجحان هذا الوضوء، و معه كيف يمكن التمسك به.

فالنتيجه أنه لا يمكن تصحيح الوضوء أو الغسل بمائع مضاف من ناحيه عموم وجوب الوفاء بالنذر.

و أما المقام الثاني: فلأن الالتزام بصحه الإحرام قبل الميقات و صحه الصوم في السفر من جهه النذر ليس من ناحيه التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر، بل هو من ناحيه الروايات الخاصه الداله على صحتها كذلك بالنذر.

و على ذلك فاما أن نجعل هذه الأدله مخصصه لما دل على اشتراط صحه النذر برجحان متعلقه و اما أن نقول بكفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر في صحته كما التزم بذلك السيد الطباطبائي (قده) في العروه

و لكن أورد على ذلك شيخنا الأستاذ(قده) بأن لازم هذه النظرية إمكان تصحيح النذر فى المحرمات أيضا بالرجحان الناشئ من قبله فضلا عن المكروهات و هو كما ترى.

و فيه أن ما أورده(قده)على هذه النظرية خاطئ جداً،و السبب فى ذلك ان ما دل على حرمه شىء أو كراهته بإطلاقه يشمل ما قبل النذر و ما بعده يعنى انه كما يدل على حرمة قبل النذر كذلك يدل عليها بعده، بداهه ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يكون مقيداً لإطلاقه و إلا لأمكن تحليل جميع المحرمات و الواجبات فعلا و تركا بالنذر كما أفاده و السر فيه ان دليل وجوب الوفاء به لا يكون ناظراً إلى ان ما تعلق به النذر راجح أو ليس براجح.

و عليه فلا بد من إحرازه من الخارج.نعم قد يكون تعلق النذر به ملازماً لانطباق عنوان راجح عليه،فحينئذ يصح النذر،إذ لا يعتبر فى صحته أن يكون متعلقه راجحاً قبله أى قبل النذر زماناً،بل يكفى فيها مقارنته معه زماناً.

و على الجملة فدليل وجوب الوفاء بالنذر لا- يكون سبباً و موجباً لحدوث الرجحان فى متعلقه حتى يستلزم انقلاب الواقع بأن يجعل المبعوض محبوباً و الحرام راجحاً حيث انه غير ناظر إلى أن متعلقه راجح أو غير راجح حرام أو ليس بحرام و هكذا،بل لا بد من إحراز ذلك من الخارج فان أحرزنا أنه راجح صح النذر و ان لم يحرز ذلك سواء أحرزنا أنه مرجوح كالمكروه أو الحرام أم لم يحرز فهو غير صحيح.

و عليه فيما أن ما دل على حرمه شىء كشراب الخمر مثلاً أو كراهته بإطلاقه يدل عليها حتى بعد تعلق النذر به أيضا فلا محاله لا يكون مثل هذا النذر صحيحاً لمرجوحيه متعلقه و لا يشمل عموم وجوب الوفاء

بالنذر لما عرفت، ولا يقاس ذلك بمسألتى صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات بالنذر، فإن صحتها فى تلك المسألتين انما هى من ناحيه الروايات الخاصه، و من الواضح اننا نستكشف عن هذه الروايات ان تعلق النذر بهما ملازم لانطباق عنوان راجح عليهما أو موجب له، و لأجله يصح النذر و يجب الوفاء به فتكون تلك الروايات مقيده لإطلاق أدله عدم مشروعيه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات بغير صوره النذر.

و بكلمه أخرى ان الظاهر كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر يعنى أن تعلقه بشيء إذا كان موجبا لانطباق عنوان راجح عليه أو ملازم له و لكن إحراز ذلك يحتاج إلى دليل ففى كل مورد قد دل الدليل على ذلك و لو بالدلاله الالتزاميه فلا إشكال فى صحه النذر فيه كما هو الحال فى تلك المسألتين، و اما إذا لم يكن دليل على ذلك فلا يمكن إحرازه و بدونه لا يمكن الحكم بصحه النذر أصلا.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان صحه الصوم فى السفر بالنذر، و كذا الإحرام قبل الميقات انما هى من ناحيه أحد أمرين، أما من ناحيه أن ما دل على صحتهما بالنذر يكون مقيدا لإطلاق ما دل على اعتبار الرجحان فى متعلقه، و أما من ناحيه كشفه عن عروض عنوان راجح عليه من جهه النذر على الشكل الذى عرفت.

بقى هنا أمران الأول ما إذا علم بأن إكرام زيد مثلا غير واجب و لكن لا ندرى ان عدم وجوب إكرامه من ناحيه التخصيص أى تخصيص عموم (أكرم كل عالم) بغيره أو أنه من ناحيه التخصيص يعنى أن عدم وجوب إكرامه من ناحيه أنه ليس بعالم فدار الأمر فى المقام بين التخصيص و التخصيص، و مثال ذلك فى الفقه مسأله الملاقى لماء الاستنجاء حيث أنه غير محكوم بالنجاسه إذا توفرت فيه الشرائط التى ذكرت، لعدم تأثير

(ماء الاستنجاء) فيه (الملاقى) فحينئذ لا محاله يدور بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصص أو بالتخصيص يعنى أن ما دل على طهاره الملاقى له هل يكون مخصصاً لعموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس أو يكون خروجه منه بالتخصيص فيه خلاف بين الأصحاب فذهب بعضهم إلى الأول، وأخر إلى الثانى بدعوى أنه لا مانع من التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات طهاره ماء الاستنجاء نظراً إلى أن الأصول اللفظيه كما تثبت لوازمها الشرعيه كذلك تثبت لوازمها العقليه والعاديه أيضاً، فالنتيجه أنه لا مانع من التمسك بها لإثبات التخصص.

و بكلمه أخرى ان الحرى بنا أن نتكلم فى كبرى المسأله فنقول إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص فهل يقدم الأول على الثانى، فيه قولان: المعروف فى الألسنه هو القول الثانى و استدل عليه بأصالة عدم التخصيص فى طرف العام، وهذه الأصالة كما تثبت لوازمها الشرعيه كذلك تثبت لوازمها العقليه والعاديه نظراً إلى أن المثبتات من الأصول اللفظيه حجه، مثلاً إذا علم بخروج زيد عن عموم العام و شك فى أن خروجه منه بالتخصيص أو بالتخصص فلا مانع من التمسك بأصالة عدم ورود التخصيص عليه لإثبات التخصص.

و لنأخذ بالنقد عليه و هو ان حجه أصالة عدم التخصيص لم تثبت بآيه أو روايه حتى نأخذ بإطلاقها فى أمثال المورد و انما هى ثابتة بالسيره القطعيه من العقلاء. فإذا بطبيعه الحال تتبع حجيتها فى كل مورد جريان السيره منهم على العمل بها فى ذلك المورد، و قد ثبت جريان سيرتهم فيما إذا أحرز فرديه شىء لعام و شك فى خروجه عن حكمه ففى مثل هذا المورد لا مانع من التمسك بها، و اما إذا كان الأمر بالعكس بأن علم بخروجه عن حكمه و شك فى فرديته لعام كما فيما نحن فيه حيث انا نعلم بأن زيداً

مثلاً- خارج عن حكم العام و لكن لا نعلم أن خروجه من ناحيه أنه ليس بفرد له أو من ناحيه التخصيص فلا نعلم بجريان السيره منهم على العمل بها و مع عدم إحرازه لا يمكن الحكم بحجيتها.

أو فقل: إن الأصول اللفظيه و أن كانت مثبتاتها حجه، لما ذكرناه في محله من أن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً و بقاء يعنى فى أصل الوجود و الحجيه، و قد ذكرنا غير مره أنه لا- يمكن بقاء الدلاله الالتزاميه على الحجيه إذا سقطت الدلاله المطابقه عنها، ضروره انها تسقط بسقوطها كما حققنا ذلك بشكل موسع فى ضمن البحث عن ثبوت الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده، هذا فيما إذا كانت الدلاله المطابقه موجوده من جهه ظهور اللفظ أو من جهه بناء العقلاء، و أما إذا لم تكن دلاله مطابقه فى البين فلا موضوع للدلاله الالتزاميه، لفرض انها متفرعه عليها فكيف يعقل وجودها بدون تلك.

و بعد ذلك نقول: إن ما ثبت حجيه هذه الأصاله فيه هو ما إذا كان الشىء فرداً لعام و شكك فى خروجه عن حكمه ففى مثل ذلك تكون هذه الأصاله حجه فلا مانع من الأخذ بدلالاتها الالتزاميه أيضاً لما عرفت من أنها تابعه للدلاله المطابقه فى الحدوث و الحجيه و أما فى محل الكلام و هو عكس هذا الفرض تماماً فلا- تجرى هذه الأصاله لعدم إحراز بناء العقلاء عليها فيما ظنك بدلالاتها الالتزاميه مثلاً لو قال المولى لعبده (بع جميع كتبي) الموجوده فى مكتبتنا هذه فباع جميعها فليس المولى الاعتراض عليه بقوله لما ذا بعث الكتاب الفلانى، بل له إلزام المولى بظهور العام فى العموم و عدم نصبه قرينه على الخلاف، و أما إذا قال له بع جميع كتبي ثم قال لا- تبع الكتاب الفلانى و نشكك فى أنه وقف أو عاريه أو أنه ملكه فعلى الأول يكون خروجه من باب التخصص و على الثانى من باب التخصيص فلا يمكن التمسك بأصاله



العموم لإثبات التخصص، لعدم إحراز جريان السيره على التمسك بها في مثل المقام، و من هذا القبيل الملاقى لماء الاستنجاء حيث ان أمره يدور بين أن يكون خروجه عن عموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس بالتخصيص أو التخصص.

بيان ذلك: ان في ماء الاستنجاء أقوال ثلاثه: (الأول): النجاسه (الثاني): الطهاره و نسب هذا القول إلى المشهور بين الأصحاب (الثالث) النجاسه لكن مع العفو بمعنى عدم انفعال الشئ بملاقاته.

أما القول الأول فلا أصل له حيث انه يقوم على أساس الأخذ بعموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس لما نحن فيه أيضاً، و لكن فساده بمكان من الوضوح، فان الملاقى لماء الاستنجاء قد خرج عن هذا العموم جزماً للنصوص الخاصه الداله على عدم انفعاله بملاقاته، فإذا هذا القول على تقدير القائل به خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً، فيدور الحق بين القولين الأخيرين، و نقول: ان هنا طوائف من الروايات:

(الأولى): ما دلت على انفعال الماء القليل بملاقاه النجس كمفهوم أخبار الكر و نحوه من الروايات المتفرقه الوارده في الموارد الخاصه بعد إلغاء خصوصيات الموارد بنظر العرف.

(الثانيه): ما دلت على انفعال الملاقى للماء النجس.

(الثالثه): ما دلت على عدم انفعال الملاقى لماء الاستنجاء فحسب ثم ان هذه الطائفه لا تخلو من أن تكون مخصصه للطائفه الأولى بغير ماء الاستنجاء و نتيجة هذا التخصص هي طهارته و عدم انفعاله بملاقاه النجس كالبول أو العذره، و حينئذ تكون طهاره ملاقيه على القاعده و من باب التخصص، أو تكون مخصصه للطائفه الثانيه فتكون نتيجة هذا التخصص نجاسه ماء الاستنجاء من دون تأثيره في انفعال ملاقيه كالبدن أو الثوب

و لا ثالث لهما، فالاحتمال الأول يقوم على أساس إحدى دعويين:

الأولى: ان الحكم بطهاره الملاقي لماء الاستنجاء ان كان لطهارته فلا تخصيص فى الطائفة الثانية الداله على انفعال الملاقي للماء النجس، و ان كان مع نجاسه ماء الاستنجاء لزم التخصص فى هذه الطائفة بأصالة عدم التخصص ثبت طهاره ماء الاستنجاء.

و يرد على هذه الدعوى أولاً: ان أصالة العموم فى هذه الطائفة معارضة بأصالة العموم فى الطائفة الأولى، للعلم الإجمالى بتخصيص إحداهما بالطائفة الثالثه بناء على ما هو الصحيح من ان مثبتاتها حجه، فان لازم أصالة العموم فى الطائفة الأولى تخصيص الطائفة الثانية، كما ان لازم أصالة العموم فى الطائفة الثانية تخصيص الطائفة الأولى من ناحيه، و إثبات التخصص من ناحيه أخرى يعنى خروج الملاقي لماء الاستنجاء عن عموم الطائفة الثانية موضوعياً لا- حكماً فلا- يمكن الجمع بينهما معاً، لاستلزامه طرح الطائفة الثالثه رأساً. و ثانياً ان هذه الأصالة لا تجرى فى مثل المقام فى نفسها للعلم التفصيلى بسقوطها اما تخصيصاً و اما تخصصاً فلا تجرى لإثبات التخصص.

و بكلمه أخرى: ان أصالة العموم انما تجرى فيما إذا علم بفرديه شىء للعام و شك فى خروجه عن حكمه، و اما إذا علم بخروجه عن حكمه و شك فى فرديته له ففى مثل ذلك لا مجال للتمسك بها أصلاً و ما نحن فيه من هذا القبيل. نعم بناء على جريانها فى نفسها تقع المعارضه بين إطلاق الطائفة الأولى و إطلاق الطائفة الثانية، و دعوى ان الطائفة الثانية واردة فى موارد خاصه فلا إطلاق لها خاطئه جداً، فانها و ان كانت كذلك الا أن إلغاء خصوصيات الموارد بالارتكاز العرفى مما لا شبهه فيه، و بضم هذا الارتكاز إليها يثبت الإطلاق، و حيث لا ترجيح فى البين فيسقط كلا

الإطلاقين معاً و يرجع إلى الأصل العملى و مقتضاه طهاره ماء الاستنجاء، و لكن هذا مجرد فرض لا واقع موضوعى له، فالصحيح هو عدم جريانها فى نفسها فى أمثال المقام.

الثانيه: ان مقتضى الارتكاز العرفى هو التلازم بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه و على ضوء هذا التلازم فما دل على طهاره الملاقى (بالكسر) يدل بالالتزام العرفى على طهاره الملاقى (بالفتح) و فيما نحن فيه بما أن الطائفة الثالثه تدل على طهاره الملاقى لماء الاستنجاء فبطبيعته الحال تدل بالالتزام العرفى على طهاره ماء الاستنجاء. فتكون مخصصه للطائفة الأولى.

و يرد على هذه الدعوى: أولاً ان هذه الدلاله الالتزاميه معارضه بالدلاله الالتزاميه الموجوده فيما دل على نجاسه العذره الشامل بإطلاقه للعذره عند ملاقاه ماء الاستنجاء لها جزءاً حيث أنه يدل بالدلاله الالتزاميه على نجاسته بالملاقاه، فان مقتضى تلك الدلاله الالتزاميه نجاسه ماء الاستنجاء و مقتضى هذه طهارته فلا يمكن الجمع بينهما للتدافع.

نعم على هذا فالنتيجه هى القول بالطهاره حيث ان كلتا الدالتين الالتزاميتين تسقط فالمرجع هو الأصل العملى و هو فى المقام أصاله الطهاره و ثانياً ان المستفاد من روايات الباب و هى الطائفة الثالثه - عدم وجود هذه الدلاله الالتزاميه حيث ان محط السؤال فيها عن حكم الملاقى لماء الاستنجاء.

و من الطبيعى ان السؤال عن حكمه من حيث الطهاره أو النجاسه مساوق لعدم الجزم بالملازمه بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه اما فى مرتبه ملاقاه الثوب أو البدن لماء الاستنجاء أو فى مرتبه ملاقاه ماء الاستنجاء للعذره بعد اليقين بنجاسه العذره، و حكم الإمام عليه السلام فى تلك الروايات بطهاره الثوب الملاقى لا محاله يدل على عدم الملازمه فى إحدى المرتبتين فان كان

عدم الملازمه في مرتبه ملاقيه الثوب لماء الاستنجاء فمرده إلى التخصيص في المقام و ان كان في مرتبه ملاقيه ماء الاستنجاء للعدره فمرده إلى التخصيص و حيث ان تلك الطائفة يعنى الروايات الداله على طهاره الثوب لا تدل على تعيينه أى تعيين عدم الملازمه في إحدى المرتبتين خاصه فلا محاله لا ظهور لها في طهاره ماء الاستنجاء و لا دلالة لها عليها، فإذا لا مانع من الرجوع إلى عموم الطائفة الأولى حيث ان قضيته انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و قد تحصل من ذلك ان الأظهر حسب القاعده نجاسه ماء الاستنجاء و تترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملقى له.

و لكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهره في الطهاره و لا سيما معتبره عبد الكريم بن عتبه الهاشمى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه قال لا» فانها تدل بمقتضى الفهم العرفى على عدم نجاسه ماء الاستنجاء و يزيد على ذلك و خصوصاً ملاحظه حال المفتى و المستفتى، فانه إذا سأل العامى مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء و أجابه بأنه غير منجس فهل يشك السائل في طهاره ماء الاستنجاء عندئذ.

و عليه فهذه الروايات تعيين عدم الملازمه في ملاقيه ماء الاستنجاء لعين النجاسه-و هى العدره في مفروض المقام- نظراً إلى انها وارده في مورد خاص، دون ما دل على نجاسه العدره، فانه يدل بالالتزام على نجاسه ملاقيها مطلقاً في هذا المورد و غيره، و هذه الروايات تخصص هذه الدلاله الالتزاميه في غير هذا المورد.

بقى هنا شىء و هو ان ما علم بخروجه عن حكم العام إذا دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعام و الآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد في مثل (لا تكرم زيدا) بين زيد العالم و غيره من ناحيه الشبهه المفهوميه

ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالإضافة إلى زيد العالم لفرض ان الشك كان فى خروجه عن حكم العام، و بذلك يثبت التخصص يعنى ان الخارج هو زيد الجاهل بناء على ان مثبتاتها حجه، و الوجه فيه هو ان هذا المورد من موارد التمسك بها، حيث ان فرديته للعام محرزه و الشك انما هو فى خروجه عن حكمه، و هذا بخلاف المسأله المتقدمه حيث انها بعكس ذلك تماماً يعنى ان هناك كان خروج الخارج عن حكم العام معلوماً و الشك انما هو فى فرديته له و قد تقدم أنه لا دليل فى مثل ذلك على جريان أصاله العموم لإثبات التخصص.

و لكن قد يقال: بأن العلم الإجمالى بحرمة إكرام زيد المردد بين العالم و غيره موجب لترك إكرامهما و أصاله العموم لا توجب انحلاله نظراً إلى انها غير متكفله لبيان حال الافراد، و ليس حالها كقيام أماره على أن زيد العالم يجب إكرامه حيث أنه يوجب انحلاله جزماً نظراً إلى انها متكفله لبيان حال الفرد دونها، فإذا تسقط عن الحجيه بالإضافة إلى زيد العالم أيضاً.

و غير خفى ما فى هذا القول، فان أصاله العموم و ان لم تكن ناظره إلى بيان حال الافراد إلا انها مع ذلك توجب انحلال هذا العلم الإجمالى بيان ذلك هو أن لها دلالة مطابقيه و دلالة التزاميه، فبالأولى تدل على وجوب إكرام زيد العالم، و بالثانيه تدل على انتفاء الحرمة عنه و إثباتها لزيد الجاهل باعتبار أن مثبتاتها حجه، و على هذا فلا محاله ينحل هذا العلم الإجمالى إلى علمين تفصيليين هما: العلم بوجوب إكرام زيد العالم، و العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلا تردد حينئذ.

و فى نهايه المطاف قد استطعنا أن نخرج بالنتيجه التاليه و هى ان مسأله دوران الأمر بين التخصص و التخصص إذا كانت بالإضافة إلى فرد واحد فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه أنه لا دليل على جريان أصاله العموم

فيها لإثبات التخصص، فإثبات كل منهما يحتاج إلى دليل و لا- دليل عليه إلا- إذا كان هناك أصل موضوعي يحرز به ان المشكوك فرد للعام أو ليس بفرد له. فعلى الأول يثبت التخصيص، و على الثاني التخصص، و لكنه خارج عن مفروض الكلام.

نعم قد يكون مقتضى دليل آخر التخصيص كما في مسأله ماء الاستنجاء فان نتيجه التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاه النجس هي نجاسه ماء الاستنجاء، و عليه فبطبيعته الحال يكون الحكم بطهاره الملاقى له تخصيصاً في دليل انفعال الملاقى لماء النجس. و قد سبق تفصيل ذلك بشكل موسع. و أما إذا كانت «كبرى مسأله دوران الأمر بينهما» بالإضافة إلى فردين يكون أحدهما فرداً للعام و الآخر ليس بفرد له فقد عرفت أنه لا مانع من الرجوع إلى أصله العموم لإثبات التخصص.

إلى هنا قد انتهينا إلى عده نقاط:

الأولى: ان الكلام في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه يقع في موارد ثلاثه ١- في الشبهات الحكميه. ٢- في الشبهات المفهوميه. ٣- في الشبهات المصداقيه اما في الأولى فلا خلاف في جواز التمسك بالعام فيها الا ما نسب إلى بعض العامه من عدم جوازه مطلقاً أو التفصيل بين المخصص المنفصل و المخصص المتصل فلا يجوز في الأول دون الثاني، الثانيه: الصحيح هو جواز التمسك بالعام مطلقاً يعنى بلا فرق بين كون المخصص منفصلاً أو متصلاً. و دعوى ان المخصص إذا كان منفصلاً يوجب التجوز في العام المستلزم لإجماله فلا يمكن التمسك به خاطئه جداً و ذلك لعهده وجوه: منها ما عن شيخنا الأستاذ (قدس سره) على تفصيل تقدم.

الثالثه: ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) يرجع إلى عده نقاط و قد ناقشنا فى النقطة الثالثه منها فحسب دون غيرها.

الرابعه: ان العام دائماً يستعمل فى معناه الموضوع له و ان لم يكن مراداً واقعاً و جذاً فان الإراده الجديه قد تكون مطابقه للإراداه الاستعماليه و قد لا تكون مطابقه لها و ما أورده شيخنا الأستاذ(قده) من انا لا تعقل للإراداه الاستعماليه فى مقابل الإراده الجديه معنى معقولاً قد ذكرنا خطائه و انه لا واقع موضوعى له.

الخامسه: ان الوجه الثانى و الثالث كليهما يرجع إلى ما حققناه فى المقام و ليس وجهاً آخر فى قبال ما ذكرناه.

السادسه: ان ما عن شيخنا العلامة الأنصارى(قده) من أن التخصيص فى العام و ان استلزم المجاز فيه إلا أنه لا يمنع من التمسك به بالإضافة إلى غير ما هو الخارج عنه من الافراد لا يمكن المساعده عليه بوجه على ما عرفت بشكل موسع.

السابعه: ان المخصص المجمل بحسب المفهوم تاره يدور أمره بين الأقل و الأكثر و أخرى بين المتباينين و على كلا التقديرين مره أخرى يكون متصلاً و أخرى يكون منفصلاً فان كان متصلاً منع عن أصل انعقاد ظهور العام فى العموم من دون فرق بين أن يكون دائراً بين الأقل و الأ-كثر أو بين المتباينين و ان كان منفصلاً فان كان أمره دائراً بين الأقل و الأكثر فيما أنه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فى العموم فبطبيعته الحال يقتصر فى تخصيصه بالمقدار المتيقن -و هو خصوص الأقل- و فى الزائد عليه يرجع إلى عموم العام و ان كان دائراً بين المتباينين فهو و ان لم يوجب إجمال العام حقيقه الا انه يوجب إجماله حكماً فلا يمكن التمسك به.

الثامنة: أنه لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقيه مطلقاً أى سواء أ كان المخصص متصلاً أم كان منفصلاً أما على الأول فواضح كما تقدم بشكل موسع و أما على الثاني فكذلك حيث ان القضية سواء أ كانت حقيقه أم كانت خارجيه لا تتكفل لبيان موضوعها نفيّاً وإثباتياً و انما هى متكفله لبيان الحكم عليه على تقدير تحققه فى الخارج و ما نسب إلى المشهور من انهم يجوزون التمسك بالعامّ فى الشبهات المصدقيه مبنى على الحدس و الاستنباط و لعله لا- أصل له و أما ما نسب إلى السيد الطباطبائى (قده) من جواز التمسك به فيها لا أصل له كما عرفت بشكل مفصل.

التاسعه: ان شيخنا الأستاذ (قده) قد ذكر ان المشهور حكموا بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عاديه أو غير عاديه و احتمل ان وجه فتواهم بذلك أحد أمور ثم ناقش فى جميع هذه الأمور و بعد ذلك بين (قده) وجهاً آخر لذلك و قد تقدم ان ما ذكره (قده) من الوجه متين جداً. نعم فيما إذا كان المالك راضياً بتصرف ذى اليد فى ماله و لكنه يدعى ضمانه بعوضه و هو يدعى فراغ ذمته عنه ففى مثل ذلك مقتضى الأصل عدم الضمان على تفصيل تقدم.

العاشره: ان ما يمكن ان يستدل به على جواز التمسك بالعامّ فى الشبهات المصدقيه هو أن ظهور العام فى العموم قد انعقد و المخصص المنفصل لا- يكون مانعاً عن انعقاده على الفرض و المفروض ان هذا الظهور حجه ما لم يقد دليل على خلافه و لا دليل عليه بالإضافه إلى الافراد المشكوكه حيث ان الخاص لا يكون حجه فيها و قد عرفت بشكل موسع خطأ هذا الاستدلال فلاحظ.

الحاديه عشره: ان شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فصل بين ما كان المخصص لفظياً و ما كان لبيّاً فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعامّ



دون الثاني و تبعه فيه المحقق صاحب الكفايه(قده)أيضا و قد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى عده خطوط و قد فصلنا الكلام حول هذه الخطوط بشكل موسع و قلنا ان هذا التفصيل لا يرجع إلى معنى محصل فالصحيح هو تفصيل آخر و هو ان في كل مورد ثبت أن أمر التطبيق أيضا بيد المولى يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه و كل مورد كان أمر التطبيق بيد المكلف لا يجوز التمسك به.

الثانيه عشره:الصحيح جريان الأصل في الاعدام الأزليه و عليه فيمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام و ترتب حكمه عليه و لكن الكر ذلك شيخنا الأستاذ(قده)و شدد ذلك ببيان مقدمات و قد ذكرنا ان المقدمات التي ذكرها(قده)بأجمعها في غايه الصحه و المتانه إلا انها لا تقتضى عدم جريان هذا الأصل و ان المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتي لا المحمولي و قد عرفت ان المأخوذ فيه هو العدم المحمولي و عليه فلا مانع من جريان هذا الأصل لإحراز ان الفرد المثبت داخل في أفراد العام و محكوم بحكمه.

الثالثه عشره:أنه يعتبر في صحه النذر أن يكون متعلقه راجحاً فلو شك في ذلك لم يجز التمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر لأن الشبهه مصادقيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها،و أما صحه الإحرام قبل الميقات بالنذر و كذلك الصوم في السفر فانما هي من جهه الروايات الخاصه لا من جهه التمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر.

الرابعه عشره:إذا علم بخروج فرد عن حكم العام و شك في ان خروجه من باب التخصيص أو من باب التخصيص فلا يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات ان خروجه من باب التخصيص فان الأصول اللفظيه و ان كانت مثبتاتها حجه إلا أنه لا دليل على جريانها في مثل المقام.

الخامسه عشره: ان الأقوال فى ماء الاستنجاء ثلاثه الصحيح بمقتضى الفهم العرفى انه طاهر فان ما دل على طهاره ماء الاستنجاء بالملازمه العرفيه يتقدم على ما دل على نجاسته كذلك، لوروده فى مورد خاص.

### الفحص عن المخصص

قبل التكلم فى أدلته ينبغى تقديم- ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) تبعاً للمحقق صاحب الكفايه- و هو نقطه الفرق بين الفحص هنا و الفحص فى موارد الأصول العمليه و حاصلها هو ان الفحص فى المقام انما هو عن المانع و المزاحم لحجيه الدليل مع ثبوت المقتضى لها- و هو ظهوره فى العموم- حيث أنه قد انعقد لفرض عدم الإتيان بالقرينه المتصله المانع عن انعقاد ظهوره فى العموم، و الفحص انما هو عن وجود قرينه منفصله و هى انما تزاحم حجيه العام لا- ظهوره، فالمقتضى للعمل به موجود- و هو الظهور- و الفحص انما هو لرفع احتمال وجود المانع عنه فى الواقع، و هذا بخلاف الفحص فى الشبهات البدويه فى موارد التمسك بالأصول العمليه، فانه لتتميم المقتضى، أما بالإضافة إلى أصاله البراءه العقليه فواضح حيث ان العقل لا يستقل بقبح العقاب بدون بيان ما لم يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى المتوجهه إليه، لوضوح أنه لا يجب على المولى إيصال الأحكام إلى المكلفين على نحو لا- يخفى عليهم شىء منها، بل المذى هو وظيفه المولى ببيان الأحكام لهم على النحو المتعارف بحيث انهم لو قاموا بما هو وظيفتهم و هى الفحص عنها لو صلوا إليها.

و على هذا الضوء فلا- يكون موضوع أصاله البراءه العقليه محرراً قبل الفحص، فان موضوعها عدم البيان فلا بد فى جريانها من إحرازه، و من

المعلوم أنه قبل الفحص غير محرز حيث يحتمل وجود بيان في الواقع بحيث لو تفحصنا عنه لوجدناه، ومع هذا الاحتمال كيف يكون محرزاً.

فالتيجة ان عدم جريانها قبل الفحص انما هو لعدم المقتضى لها و الفحص انما هو لتمييمه و إحراز موضوعها. و على الجملة فمن البديهي ان العقل يستقل باستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المجهول إذا لم يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجهه إلى عبده بحيث ان العبد لو تفحص عنها لظفر بها، و معه كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق العقاب عليها، و قد ذكرنا في محله أنه لا تنافى بين هذه القاعدة و قاعده قبح العقاب من دون بيان لاختلافهما مورداً و موضوعاً. أما مورداً فلأن مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجزاً بمنجز ما، دون مورد هذه القاعدة أى قاعده قبح العقاب حيث ان التكليف الواقعي فيه غير منجز لفرض عدم قيامه منجز عليه، و اما موضوعاً فلأن موضوع تلك القاعدة هو ما قام بيان على التكليف و منجز عليه و لو كان ذلك البيان و المنجز نفس احتمالاه في الواقع، حيث انه منجز بحكم العقل إذا كان قبل الفحص و أما موضوع هذه القاعدة هو ما لا يقوم بيان و منجز عليه.

و أما البراءة الشرعيه فأدلتها على تقدير تماميتها سنداً و ان كانت مطلقه و غير مقيده بالفحص إلا ان إطلاقها قد قيد باستقلال العقل بوجوب الفحص و انه لا يجوز العمل بإطلاقها و إلا -لزم كون بعث الرسل و إنزال الكتب لغواً. ضروره انه لو لم يجب الفحص بحكم العقل و النظر لم يمكن إثبات أصل النبوه حيث ان إثباتها يتوقف على وجوب النظر إلى المعجزه و بدونه لا طريق لنا إلى إثباتها. و على الجملة فكما ان ترك النظر إلى المعجزه قبيح بحكم العقل المستقل لاستلزامه نقض الغرض الداعى إلى بعث

الرسول و إنزال الكتب، فكذلك ترك الفحص عن الأحكام الشرعية المتوجهة إلى العباد بعين هذا الملاك.

فالتيجة ان موضوع أدله البراءة الشرعية قد قيد بما بعد الفحص فالفحص في مواردنا انما هو متمم لموضوعها، و من ذلك يظهر حال دليل الاستصحاب أيضاً حرفاً بحرف.

و لناخذ بالنظر على ما أفاداه (قدهما) بيان ذلك ان هذه النظرية و ان كانت لها صورته ظاهريه إلا أنه لا واقع موضوعي لها، فان الفحص في كلام المقامين كان مره عن ثبوت المقتضى و الموضوع، و مره أخرى عن وجود المزاحم و المانع، توضيح ذلك أن العمومات الواردة في الكتاب أو السنه أو من الموالي العرفيه ان كانت في معرض التخصيص بحيث قد قامت قرينه من الخارج على أن المتكلم بها قد اعتمد في بيان مراداته منها على القرائن المنفصله و البيانات الخارجيه المتقدمه أو المتأخره زماناً حيث ان دأبه انما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد أو أخر البيان لأجل مصلحه مقتضيه لذلك كما هو الحال في عمومات الكتاب حيث ان الله تعالى أو كل بيان المراد منها إلى النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليه السلام .

و من هنا قد ورد من الأئمة الأطهار عليهم السلام مخصصات بالإضافة إلى عمومات الكتاب و السنه أو ورد منهم عليهم السلام عمومات و لكن آخر بيانها إلى أمد آخر لأجل مصلحه تقتضى ذلك أو مفسده في البيان كخلاف تقيه أو نحوها.

و نتيجة ذلك ان مثل هذه العمومات التي قد علمنا من الخارج انها في معرض التخصيص و ان دأب المتكلم بها انما هو على بيان مراداته الواقعيه منها بالقرائن المنفصله المتأخره عنها زماناً أو المتقدمه عليها كذلك لا يكون حجه قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها قبله، و بدونه

فلا- يمكن التمسك بها، حيث ان عمده الدليل على حجيتها انما هو بناء العقلاء على التمسك بها. و بما اننا لم نحرز البناء منهم بالتمسك بتلك الطائفه من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها فلا يمكن الحكم بحجيتها بدونه، فإذا بطبيعته الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالإضافة إلى هذه العمومات متمماً للموضوع و المقتضى للعمل بها و بدونه لا يتم، و عليه فحالتها من هذه الناحيه حال أصاله البراءه فكما ان الفحص في موارد التمسك بها يكون متمماً للموضوع و المقتضى له فكذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات.

و أما إذا كانت العمومات ليست من تلك العمومات التي تكون في معرض التخصيص كما هو الحال في أكثر العمومات الوارده من الموالى العرفيه بالإضافة إلى عبيدهم و خدمهم، أو من الموكلين بالإضافة إلى و كلائهم، أو من الأمراء بالإضافة إلى المأمورين، فان هذه العمومات ليست في معرض التخصيص، و لأجل ذلك لا مانع من العمل بها قبل الفحص، حيث انها كاشفه عن أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدى و ظاهره في ذلك، و هذا الظهور حجه ما لم تقم قرينه على الخلاف و لا يجب عليهم الفحص.

و السر في ذلك كله هو أن السيره القطعيه من العقلاء قد جرت على العمل بها قبل الفحص فالتوقف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيره الجاريه بينهم، و هذا بخلاف تلك العمومات، فان السيره لم تجر على العمل بها قبل الفحص عن وجود المخصصات و القرائن على الخلاف نظراً إلى أنها غير كاشفه عن مطابقه الإراده الاستعماليه للإراداه الجديه فإذا كانت العمومات من هذا القبيل لم يجب الفحص عنها إلا- فيما إذا علم إجمالاً- بورود مخصص عليها فعندئذ لا محاله يجب الفحص لأجل هذا العلم الإجمالي،

حيث أنه لو لم ينحل بالفحص لكان موجِباً لسقوطها عن الحجية و الاعتبار و ضروره ان أصاله العموم تسقط في أطرافه.

و من الواضح أن الفحص حيثُذ انما هو عن وجود المانع و المزاحم مع ثبوت المقتضى للعمل بها يعنى هذا العلم الإجمالى يكون مانعاً عن العمل بها مع ثبوت المقتضى له، و مثل هذه العمومات الأصول العمليه في الشبهات الموضوعيه حيث ان المقتضى للعمل بها في تلك الشبهات تام و لا قصور فيه أصلاً نظراً إلى أن جريانها فيها لا يتوقف على الفحص إلا في موارد العلم الإجمالى كما إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين مثلاً أو بخميره أحدهما، فانه مانع عن جريان الأصول في أطرافه مع ثبوت المقتضى لها و عدم قصور فيه أبداً، و لذا لو انحل هذا العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي بنجاسه أحدهما وجدانا أو تعبداً فلا مانع من جريانها في الآخر.

فالتتيجه أنه لا فرق بين الأصول العمليه في الشبهات الموضوعيه و تلك الطائفة من العمومات و انهما من واد واحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نصل إلى هذه النقطة و هي أنه لا فرق بين الفحص في موارد الأصول اللفظيه و الفحص في موارد الأصول العمليه فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) تبعاً للمحقق صاحب الكفايه(قده) من الفرق بينهما خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً.

و بعد ذلك نقول: ان المعروف و المشهور بين الأصحاب هو عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص و هذا هو الصحيح و استدلال على ذلك بعده و جوه: و لكنها بأجمعها مخدوشه و غير قابله للاستدلال بها.

الأول: ان الظن بمراد المولى من العموم لا يحصل قبل الفحص فلزوم الفحص انما هو لتحصيل الظن به. و ان شئت قلت: ان حجيه أصاله العموم ترتكز على ما أفاده الظن بمراد المولى، بما انها لا تفيد

الظن قبل الفحص عن وجود المخصصات في الواقع فيجب حتى يحصل الظن به.

و يرد عليه أولاً: أنه أخص من المدعى، فان المدعى هو وجوب الفحص مطلقاً و ان فرض حصول الظن منها قبل الفحص مع أن لازم هذا الوجه هو عدم وجوبه في هذا الفرض. و ثانياً: أن حججه أصالة العموم إنما هي من باب إفاده الظن النوعي دون الشخصي كما ذكرناه بشكل موسع في محله، و عليه فهي حجه سواء أفادت الظن أم لم تفيد، بل لا يضر بحجيتها قيام الظن الشخصي على الخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق.

الثاني: ان خطابات الكتاب و السنه خاصه للمشافهين فلا تعم غيرهم من الغائبين و المعدومين و عليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك الخطابات لفرض أنها غير متوجهه إليهم، بل لا بد في إثبات الحكم المتوجه إلى المشافهين لهم من التمسك بذيل قانون الاشتراك في التكليف.

و من الطبيعي ان التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافهين من تلك الخطابات و أنه عام أو خاص، و من المعلوم أن تعيينه منها يتوقف على الفحص، فإذا يجب على غير المشافهين الفحص.

فالتتيجه ان هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن و المخصصات على غير المشافهين.

و يرد عليه أولاً: أنه أخص من المدعى حيث أن جميع الخطابات الوارده في الكتاب و السنه بشتى أنواعها ليس من الخطابات المشافهه، ضروره أن بعضها ورد على نحو القضييه الحقيقيه.

و من الطبيعي أنها غير مختصه بالمشافهين كقوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» و ما شاكله و كقوله عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر) (و كل مسكر حرام) و ما شابهها.

و ثانياً:أنا سنذكر في ضمن البحوث الآتية انها لا تختص بالمشافهين و الحاضرين في مجلس الخطاب،بلى نعم غيرهم من الغائبين و المعدومين أيضاً.

الثالث:ان كل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب و السنه يعلم إجمالاً بورود مخصصات كثيره للعمومات الوارده فيهما، و بتعبير آخر أن المتصدى لذلك يعلم إجمالاً بوجود قرائن على إرادته خلاف الظواهر من الكتاب و السنه و قضيه هذا العلم الإجمالى عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص عن المخصص و القيد كما أن قضيه العلم الإجمالى بوجود واجبات و محرقات فى الشريعه المقدسه عدم جواز العمل بالأصول العمليه الا بعد الفحص عن الحجيه على التكليف.

و قد يورد عليه بان المدرك لوجوب الفحص لو كان هو العلم الإجمالى لكانت قضيته وجوب الفحص عن كل ما يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد سواء أ كان من الكتب المعتمده للشيعه كالكتب الأربعة أم كان من غيرها.

أو فقل ان لازم ذلك هو وجوب الفحص عن كل كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد من دون فرق بين كون ذلك الكتاب كتاباً فقهياً أو أصولياً أو غيرهما.

و من الطبيعى ان المجتهد لا يتمكن من الفحص عن كل مسأله مسأله كذلك حيث ان عمره لا يفي بذلك،و هذا دليل على ان المدرك لوجوب الفحص ليس هذا العلم الإجمالى.

و الجواب عنه ان لنا علمين إجمالين:(أحدهما)علم إجمالى بوجود مخصصات و مقيدات فى ضمن الروايات الصادره عن المعصومين عليهم السلام .

(و ثانيهما)علم إجمالى بوجودهما فى ضمن خصوص الروايات الموجوده فى الكتب المعتمده للشيعه و فى الأبواب المناسبه للمسأله،و قضيه العلم



الإجمالي الأول و ان كانت هي وجوب الفحص عن كل كتاب أو باب يحتمل وجود المخصص أو المقيد فيه الا ان هذا العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، حيث ان المعلوم بالإجمال في ذاك العلم ليس بأزيد من المعلوم بالإجمال في هذا العلم، و معه لا محاله ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني يعنى أنه لا علم لنا بوجود مخصص أو مقيد في الخارج عن دائره العلم الإجمالي الثاني و ان كان احتمالاه موجوداً الا انه لا أثر له و لا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الإطلاق.

و من الطبيعي ان الفحص عن وجود المخصص أو المقيد في كل مسأله في الأبواب المناسبه لها بمكان من الإمكان و لا يلزم منه محذور العسر و الحرج عادة فضلا عن عدم إمكان ذلك، نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه عشره إناءات في ضمن مائه إناء ثم علمنا إجمالاً بنجاسه العشره في ضمن الخمسين، و نحتمل ان تكون العشره في ضمن المائه بعينها هي العشره في ضمن الخمسين.

و على هذا فلا محاله ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني يعنى لا علم لنا بالنجاسه الخارجه عن دائره العلم الإجمالي الثاني و هذا هو معنى الانحلال فإذا لا يجب الاجتناب إلا عن أطراف هذا العلم الإجمالي الثاني دون الزائد عنها، و قد أجبنا بمثل هذا الجواب عن هذه الشبهه التي أوردها هناك أيضا على وجوب الفحص في موارد التمسك بالأصول العمليه فلاحظ.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي ان هذا الإشكال غير وارد على هذا الوجه. نعم يرد عليه إشكال آخر هو أن المقتضى لوجوب الفحص لو كان هذا العلم الإجمالي فبطبيعته الحال أنه انما يقتضى وجوبه ما دام لم ينحل فإذا انحل العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال لم يكن مقتضى لوجوب الفحص بعده لا محاله.

و عليه فلا- مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص، مع أن المدعى وجوبه مطلقاً و لو بعد الانحلال، و من هنا يعلم ان العلم الإجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الإطلاق.

هذا و قد تصدى شيخنا الأستاذ(قده) ان هذا العلم الإجمالي غير قابل للانحلال و أفاد في وجه ذلك ما إليك نصه: ليس الميزان في انحلال العلم الإجمالي هو مجرد وجود القدر المتيقن في البين ليرتب عليه ما ذكرت من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف أو المخصصات المستلزم لعدم وجوب الفحص و بعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بد في توضيحه من بيان أمور:

الأول: أنه لا بد في موارد العلم الإجمالي من تشكيل قضية شرطيه على سبيل منع الخلو، ضروره أنه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيته و انطباقه على كل واحد من أطرافه.

الثاني: أنه يختلف موارد العلم الإجمالي فتاره تكون القضية الشرطيه التي لا بد منها في موارد العلم الإجمالي مؤتلفه من قضية متيقنه و قضية أخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، و أخرى تكون القضية الشرطيه المزبوره مؤتلفه من قضيتين يكون كل منهما مشكوكاً فيه كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين، و ثالثه تكون تلك القضية جامعاً لكلا الخصوصيتين فهي من جهة تكون مؤتلفه من قضية متيقنه و أخرى مشكوك فيها. و من جهة أخرى مؤتلفه من قضيتين مشكوك فيهما، و لازم ذلك انحلال العلم الإجمالي إلى علمين إجمالين أحدهما من قبيل القسم الأول، و الثاني من قبيل القسم الثاني.

الثالث: من القضايا التي قياساتها معها و هو استحاله أن يزاحم ما لا يقتضى

خلاف شيء لما يقتضى ذلك.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم ان الانحلال فى القسم الأول كعدمه و فى القسم الثانى مما لا ريب فيه و لا إشكال، و أما القسم الثالث ففى انحلال العلم الإجمالى فيه و عدمه خلاف، و توهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال فى المقام.

و لكن التحقيق خلافه، و توضيحه: مع التطبيق على المقام هو ان يقال اننا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبره ان فيها ما يخالف الأصول اللفظيه و العمليه فكل ما فيها من التكاليف الإلزاميه و التخصيصات الوارده على العمومات يكون منجزاً لا محاله، لأن المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان أعنى به وروده فى تلك الكتب، و هذا العلم يوجب التنجز بمقدار عنوان متعلقه.

و عليه فالأحكام و المخصصات الواقعيه الموجوده فى تلك الكتب بما أنها معلومه بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كميتها تكون ذات علامه و تعين فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقيقه من التكاليف و المخصصات فى هذه الكتب. فان العلم بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر انما يكون منحللاً إلى العلم بوجود الأقل و الشك فى وجود الأكثر إذا لم يكن الأكثر طرفاً لعلم إجمالى آخر متعلق بعنوان لم تلحظ فيه الكميّه.

و أما فيما إذا كان كذلك كما فى المقام فلا يكون للعلم بوجود الأقل موجباً للانحلال-لأن غايه الأمر ان العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهه تعلقه بما هو مردد بين الأقل و الأكثر لا يكون مقتضياً لتنجز الأكثر و ذلك لا ينافى تنجزها من جهه تعلقه بماله تعين و علامه.

و عليه فكل حكم احتمال المكلف جعله فى الشريعه المقدسه أو كل عام احتمال أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه فى تلك الكتب

لكونه من أطراف العلم الإجمالي المتعلق بماله تعين و علامه. و لا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية و العدد و عدم الظفر به.

و بالجمله المعلوم بالإجمال في محل الكلام و إن كان مردداً بين الأقل و الأكثر إلا أن ذلك بمجرد لا يكفي في عدم تنجز الأكثر بعد تعلق العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية و العدد، فغايه ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجز بالإضافة إلى المقدار الزائد على المتيقن، لا أنه يقتضى عدم التنجز بالإضافة إلى ذلك المقدار فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الأول للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمه الثالثه و نظير ذلك ما إذا كنت عالماً بأنك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعه إلى الدفتر فهل يساعد وجدانك على ان تكتفى بمراجعته الدفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين و هل عدم الاكتفاء به إلا- من جهه العلم باشتغال الذمّه بمجموع ما في الدفتر الموجب لتنجز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية و المقدار، فاتضح مما ذكرناه ان الانحلال يتوقف زائداً على كون المعلوم مردداً بين الأقل و الأكثر على أن لا يكون متعلق العلم معنوناً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية و العدد.

و أما إذا كان كذلك فلا- يعقل فيه الانحلال و يستحيل أن يكون مجرد اليقين بمقدار معين مما يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له، فإنه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه و هو غير معقول.

نلخص ما أفاده(قده)في عدّه نقاط:

الأولى: ان الضابط في انحلال العلم الإجمال ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن، بل له نكته أخرى لا- بد في الحكم بالانحلال من توفر تلك النكته، و سوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التاليه:

الثانية: ان القضية المتشكله فى مورد العلم الإجمالى مره تكون مركبه من قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها كما هو الحال فيما إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل و الأكثر. و أخرى تكون مركبه من قضيتين مشكوكتين كما إذا تردد المعلوم بالإجمال بين أمرين متباينين. و ثالثة تكون جامعه بين الأمرين يعنى أن العلم الإجمالى فى هذه الصوره ينحل فى الحقيقه إلى علمين إجمالين، فالمعلوم بالإجمال فى أحدهما مردد بين الأقل و الأكثر و فى الآخر بين المتباينين، فهذه الصوره فى الحقيقه مركبه من الصورتين الأولتين و ليست صوره ثالثة فى قبالتها.

الثالثة: ان العلم الإجمالى انما يكون قابلاً للانحلال فيما إذا تعلق بعنوان لوحظ فيه الكميّه و العدد من دون أن يكون ذا علامه و تعين فى الواقع كما هو الحال فى أكثر موارد العلم الإجمالى.

و أما إذا كان متعلقاً بعنوان ذات علامه و تعين فى الواقع و لم تلحظ فيه الكميّه و العدد فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن، و مثال ذلك هو ما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءات، و علم أيضاً بنجاسه خصوص إناء زيد مثلاً المردد بين تلك الإناءات و احتمال أن يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول هو إناء زيد كما احتمال أن يكون غيره، و بما أن المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى ذو علامه و تعين فى الواقع دون المعلوم فى العلم الإجمالى الأول فلا ينحل الثانى بانحلال الأول بالظفر بالمقدار المعلوم حيث أن نسبه إناء زيد إلى كل واحد من هذه الإناءات على حد سواء من دون فرق بين المعلوم منها بالتفصيل و المشكوك منها بالشك البدوى.

و ان شئت قلت: ان العلم التفصيلي بنجاسه أحدها و ان كان يوجب انحلال العلم الإجمالى الأول جزماً إلا أنه لا يؤثر بالإضافه إلى العلم الإجمالى الثانى، فان المعلوم بالإجمال فيه و ان احتمال انطباقه على المعلوم بالتفصيل

إلا- ان مجرد ذلك لا- يكفى بعد ما كانت نسبته إلى كل واحد منها نسبه واحده فلا تنحل القضية الشرطيه فيه إلى قضيتين حمليتين:

إحداهما: متيقنه، و الأخرى: مشكوك فيها حيث ان ملاك انحلال العلم الإجمالى هو انحلال هذه القضية و هى قد انحلت فى العلم الإجمالى الأول على الفرض دون العلم الإجمالى الثانى، و ما نحن فيه من هذا القبيل فان لنا علمين إجماليين:

أحدهما: متعلق بوجود المخصصات و المقيدات المردد فى الواقع بين الأقل و الأكثر.

و ثانيهما: متعلق بوجوداتهما فى خصوص الكتب الأربعة مثلا- فالعلم الإجمالى الثانى يمتاز عن العلم الإجمالى الأول حيث ان المعلوم بالإجمال فى العلم الثانى ذات علامه و تعين فى الواقع دون المعلوم بالإجمال فى العلم الأول.

و نتيجة ذلك هى: ان العلم الإجمالى الأول ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم دون الثانى، نظراً إلى ان المعلوم بالإجمال فيه ذات علامه و تعين فى الواقع من دون لحاظ الكميّه و العدد فيه.

و على الجمله فإذا ظفرنا بالمقدار من المخصص و المقيد فان لوحظ بالإضافة إلى العلم الإجمال الأول فان كان بمقدار المعلوم بالإجمال فيه فقد انحل لا محاله، و ان لوحظ بالإضافة إلى العلم الإجمالى الثانى لم يؤثر فيه أصلاً حيث لم تلحظ فيه الكميّه، فما دام العلم الإجمالى متعلقاً بماله تعين و علامه فى الواقع فهو غير قابل للانحلال، و لا ينتفى إلا بانتهاء تعينه و علامته فيه، و لازم ذلك هو وجوب الاحتياط و بالإضافة إلى كل ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال المعنون بهذا العنوان و علامه، و فى المقام العلم الإجمالى الأول الذى يدور المعلوم بالإجمال فيه بين الأقل و الأكثر و ان

انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال-و هو الأقل-و لازمه هو عدم وجوب الفحص عن المخصص أو المقيد فى ضمن الأكثر إلا أن هذا الأكثر طرف للعلم -الإجمالى الثانى و هو يقتضى وجوب الفحص عنه فى ضمنه فلا يزاحم ما لا اقتضاء له-و هو العلم الإجمالى الأول-ما له اقتضاء-و هو العلم الإجمالى الثانى-.

الرابعه: ما إذا علم شخص إجمالاً بأنه مديون لزيد مثلاً بمقدار مضبوط فى الدفتر يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعه إليها لم يجر له الرجوع إلى أصاله البراءه عن الزائد بعد العلم التفصيلى بالمقدار المتيقن من الدين، و ليس هذا إلا- من ناحيه أن المعلوم بالإجمال فى هذا العلم الإجمالى ذات علامه و تعين فى الواقع فهو لا محاله يوجب تنجز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه فى نفس الأمر من الكميّه و المقدار.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى: فهى خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

و السبب فيه هو ان الضابط فى انحلال العلم الإجمالى انما هو الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال تفصيلاً بالعلم الوجدانى أو العلم التعبدى، فانه إذا ظفر المكلف بهذا المقدار و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه كما هو كذلك فبطبيعته الحال ينحل العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالإضافة إلى المقدار المعلوم بالإجمال و الشك البدوى بالإضافة إلى غيره فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى الأصل فى غير موارد العلم التفصيلى.

و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون المعلوم بالإجمال ذات علامه و تعين فى الواقع و ان لا- يكون كذلك، ضروره أن المعلوم بالإجمال إذا احتمال انطباقه على المعلوم بالتفصيل أو على المعلوم بالإجمال فى علم إجمالى آخر فضلاً عن إحرازه فقد انحل و لو كان ذا علامه و تعين فى الواقع و لا تبقى

القضية الشرطية المتشككه فى موردہ على سبيل مانعہ الخلو، بل تنحل إلى قضيتين حمليتين: إحداهما: متيقنه-و الأخرى: مشكوك فيها، و ليس لانحلاله نكتہ أخرى سوى ما ذكرناه، و ما أفاده(قدہ) من النكتہ سوف يأتي بطلانها بشكل موسع فى ضمن البحوث التالیه.

و أما النقطه الثانيه: فيرد عليها أن فرض القضية المتشككه فى موارد العلم الإجمالى مركبه من قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها بعينه هو فرض انحلال العلم الإجمالى. أو فقل: ان فى كل مورد كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل و الأكثر الاستقلايين فيه صورہ للعلم الإجمالى لا واقعه الموضوعى.

نعم فيما إذا كان الأقل و الأ-كثر ارتباطيين فالعلم الإجمالى فى مواردہما و ان كان موجوداً إلا ان القضية الشرطيه فيها ليست مركبه من قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها، بل هى مركبه من قضيتين مشكوكتين حيث ان العلم الإجمالى فى موردہما قد تعلق بالجامع بين الإطلاق و التقييد و كل منها مشكوك فيه، و بما أن الأصل فى طرف الإطلاق غير جار لعدم الكلفه فيه فلا مانع من جريانه فى طرف التقييد، و بذلك ينحل العلم الإجمالى حكماً لما حققناه فى الأصول من أن تنجيز العلم الإجمالى انما يقوم على أساس عدم جريان الأصول فى أطرافه و سقوطها من جهه المعارضه.

و أما إذا افترضنا ان الأصل قد جرى فى بعض أطرافه بلا-معارض فلا- يكون العلم الإجمالى مؤثراً و ما نحن فيه من هذا القبيل. فالنتيجه ان ما فرضه(قدہ) من تركيب القضية فى موردہ أى مورد العلم الإجمالى هو فرض انحلاله لا فرض وجوده.

و أما النقطه الثالثه: فهى لو تمت فانما تتم فى المثال الذى ذكرناه لا فى المقام، و السبب فيه هو ان المعلوم بالإجمال هنا و ان كان ذا علامه



و تعين فى الواقع إلا انه انما يمنع من انحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يكن فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كالمثال الذى قدمناه آنفاً.

و أما إذا كان ماله العلامة و التعين مردداً أيضاً بين الأقل و الأكثر فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فى الواقع، فكما أن ما ليس له العلامة و التعين فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن و المعلوم، فكذلك ماله العلامة و التعين، و ما نحن فيه كذلك، فان ماله العلامة و التعين فيه حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فلا فرق بينهما من هذه الناحية يعنى من ناحيه الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن.

و ان شئت فقل: كما ان العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى الشريعة المقدسه ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن، كذلك العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى خصوص الكتب المعتمره ينحل بذلك، و النكته فيه ان المعلوم بالإجمال فى هذا العلم الإجمالى كالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول يعنى أن أمره دائر بين الأقل و الأكثر.

و عليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد فى ضمن الأكثر، و الشاهد عليه هو اننا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المعتمره فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها، و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى.

و على الجملة ان قوام العلم الإجمالى انما هو بالقضيه الشرطيه المتشكله فى مورده على سبيل مانعه الخلو فإذا انحلت هذه القضيه إلى قضيتين حمليتين: إحداهما: متيقنه و الأخرى: مشكوك فيها فقد انحل العلم الإجمالى و لا يعقل بقائه.

و المفروض فى المقام قد انحلت هذه القضيه إلى هاتين القضيتين،

و مجرد كون المعلوم بالإجمال فيه ذا علامه و تعين فى الواقع لا يمنع عن انحلاله بعد ما كان فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان ما أفاده (قده) لا يتم فى المثال المذى ذكرناه أيضا بناء على ضوء نظريته (قده) من أن العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز دون العله التامه، و الوجه فى ذلك هو ان المكلف إذا علم بوجود نجس بين إناءات متعدده مردد بين الواحد و الأكثر و علم أيضا بنجاسه إناء زيد بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الإناءات فانه إذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبداً بنجاسه أحد تلك الإناءات بعينه فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الإجمالى الأول المتعلق بوجود النجس بينها المردد بين الأقل و الأكثر كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثانى لاحتمال أن الإناء المعلوم نجاسته تفصيلاً- هو إناء زيد- فلا علم بوجود إناء زيد بين الإناءات الباقية، كما لا- علم بوجود النجس بينها، فإذا لا- مانع من الرجوع إلى أصاله الطهاره فى الإناءات الباقية، و لا يلزم من جريانها فيها مخالفه قطعيه عمليه.

و المفروض ان المانع عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى انما هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه فإذا افترضنا ان جريانها فى أطرافه لا يستلزم تلك المخالفه فلا مانع منه.

و بكلمه أخرى أن تنجيز العلم الإجمالى يتوقف على تعارض الأصول فى أطرافه بتقريب ان جريانها فى الجميع مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه و فى البعض دون الآ-خر ترجيح من غير مرجح فلا- محاله تسقط فى الجميع و أما إذا افترضنا أنه لا- يلزم من جريانها فى أطرافه المخالفه القطعيه العمليه التى هى المانع الوحيد عنه فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً، و حينئذ لا مانع

من جريانها فيها، و ما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من جريان أصاله الطهاره فى الإناءات الباقية بأجمعها لفرض عدم لزوم المخالفه القطعيه العمليه منه التى هى ملاك المعارضه بين جريانها فيها الموجه لسقوطها فإذا جرت أصاله الطهاره فيها فبطبيعه الحال ينحل العلم الإجمالى فيصبح وجوده كعدمه.

و فى نهايه الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى أنه بناء على أساس نظريته (قده) من أن العلم الإجمالى يكون مقتضياً للتنجيز لا- العله التامه كما قوينا أيضا هذه النظرية لا يفرق بين كون المعلوم بالإجمال ذا علامه و تعين فى الواقع و ما لا علامه و التعين له، و ما له العلامه لا- يفرق فيه بين أن يكون مردداً بين الأقل و الأ-كثر و ما لا يكون مردداً بينهما فان العلم الإجمالى فى جميع هذه الصور ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم يعنى أنه لا مانع بعد ذلك من الرجوع إلى الأصول فيما عدا هذا المقدار المتيقن تفصيلاً، حيث ان المانع من الرجوع إليها فى أطرافه انما هو وقوع المعارضه بينها و حيث ان منشأ لزوم المخالفه القطعيه العمليه و هى غير لازمه فى المقام فى تمام هذه الشقوق.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان العلم الإجمالى بوجود المخصصات أو المقيدات لا- يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص و إلا لكان لازمه عدم وجوبه بعد انحلاله مع أن الأمر ليس كذلك.

و أما النقطه الرابعه: فقد ظهر خطأها مما ذكرناه، فان مجرد العلم الإجمالى بكون مقدار الدين مضبوطاً فى الدفتر لا يوجب الاحتياط و الفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن ثبوته، لفرض أنه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار إلى قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها.

و مجرد كون المعلوم بالإجمال هنا ذا علامه و تعين فى الواقع لا يمنع

عن انحلاله كما عرفت آنفاً ولا سيما فيما إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر كما هو كذلك في المثال، فإنه ينحل لا محاله بالظفر بالمقدار المتيقن.

و عليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج إلى دليل آخر يدل عليه بعد عدم الاطمئنان باشتمال الدفتر على الزائد عنه.

و من هنا لو لم يتمكن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاحتياط جزماً بأداء ما يقطع معه بفراغ الدّمه واقعاً، بل يرجع إلى أصالة البراءة بالإضافة إلى الزائد على المقدار المعلوم و المتيقن، لفرض الشك في اشتغال الدّمه به، و هذا دليل على أن العلم الإجمالى المزبور لا يكون منجزاً للواقع على ما هو عليه.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) بين وجهاً آخر لوجوب الفحص و حاصله هو أن حجيه أصالة العموم انما هي لكشفها عن مراد المتكلم فى الواقع و هو متقوم بجريان مقدمات الحكمة فى مدخوله التى تكشف عن عدم دخل قيد ما فى مراده نظراً إلى أن أداه العموم انما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها و لا- تكون متكفله لبيان ان المراد من مدخولها هو الطبيعه المطلقة دون المقيدة، فان إثبات ذلك يتوقف على جريان مقدمات الحكمة كما تقدم ذلك فى ضمن البحوث السالفه موسعاً.

هذا من ناحيه: و من ناحيه أخرى حيث اننا قد علمنا بعد مراجعه الأدله الشرعيه ان طريقه الشارع قد استقرت على إبراز مراداته و بيان مقاصده من ألفاظه الصادره منه فى هذا المقام بالقرائن المنفصله حتى قبل أنه لم يوجد عام فى الكتاب و السنه إلا و قد ورد عليه تخصيص منفصل عنه لا يكون العمومات الوارده فيهما ظهور تصديقى كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصصاتها.

و من الطبيعى أن ما لم يكن لها هذا الظهور يعنى الظهور التصديقى

الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها لا محاله لا تكون حجه يصح الاعتماد عليها.

و على ضوء هذا العلم يعنى العلم بأن ديدن الشارع قد استقر على ذلك فقد انهدم أساس جريان مقدمات الحكمه فى مدخول الأداة أى أداه العموم فانها انما تجرى فى مدخول العمومات التى يكون المتكلم بها فى مقام بيان مراداته منها و لم تستقر سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصله كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنه حيث انها وارده فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و مخصصاتها قد وردت فى عصر الأئمه عليهم السلام ، و كذا الحال فى العمومات الصادره منهم عليهم السلام، فان بنائهم ليس على إبراز مقاصدهم و مراداتهم فى مجلس واحد لمصلحه دعت إلى ذلك أو لمفسده فى البيان.

و من الطبيعى ان هذا العلم أوجب هدم أساس المقدمات فلا يعقل جريانها فى مدخول مثل هذه العمومات لفرض ان من مقدمات الحكمه عدم نصب المتكلم القرينه على الخلاف فإذا علمنا من الخارج أن ديدن هذا المتكلم قد جرى على نصب القرينه المنفصله على الخلاف فكيف تجرى المقدمات فى كلامه.

فإذا لم تجر المقدمات لم ينعقد له ظهور تصديقى فى العموم حتى يكون كاشفاً عن مراده الجدى فى الواقع.

فالتتيجه ان عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الوارده فى الكتاب أو السنه قبل الفحص انما هو لأجل هذه النكته.

و لناخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين:

الأول: ما ذكرناه سابقاً بشكل موسع من أن أداه العمومات بنفسها متكفله لإثبات إطلاق مدخولها يعنى انها تدل بمقتضى وضعها على تسريه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها من دون حاجه إلى إجراء

الثانى:سوف ما نذكره إن شاء الله تعالى فى مبحث المطلق و المقيد ان مقدمات الحكمة انما تجرى لإثبات ظهور المطلق فى الإطلاق فإذا صدر كلام مطلق عن متكلم فى مجلس و لم يصدر منه قرينه على الخلاف جرت مقدمات الحكمة فيه،و بها يثبت ظهوره فى الإطلاق و العلم بأن سيره المتكلم قد جرت على إبراز مراداته و مقاصده بالقرائن المنفصلة،و ليس بنائه على إبرازها فى مجلس واحد لا يمنع عن جريان مقدمات الحكمة فى كلامه إذا لم ينصب قرينه متصله على الخلاف.

و السبب فيه واضح هو ان القرينه المنفصلة لا تمنع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق و انما هى تمنع عن حجيه ظهوره فيه،و المفروض ان جريان مقدمات الحكمة انما هو لإثبات ظهوره فلا يكون العلم المزبور مانعاً عنه.

و على الجملة فبناء على تسليم نظريته(قده)من أن دلالة أدوات العموم على إرادته من مدخولها تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه فما أفاده(قده)فى المقام غير تام،فان القرائن المنفصلة لا تمنع عن جريان مقدمات الحكمة فى المطلق لإثبات ظهوره فى الإطلاق،و المانع عنه انما هو القرينه المتصلة فالمراد من عدم البيان الذى هو من إحدى مقدماتها هو عدم البيان المتصل لا المنفصل فلا يتوقف انعقاد ظهوره فى الإطلاق على عدم بيانه أيضاً.

و عليه فلا- محاله ينعقد ظهور العام فى العموم،مع ان لازم ما أفاده (قدس سره)هو عدم جواز التمسك بالعموم فيما إذا كان المخصص المنفصل مجملاً حيث أنه يصلح أن يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة فى مدخوله فإذا لم تجر لم ينعقد ظهور للعام فى العموم.

أو فقل ان عمومات الكتاب و السنه لا تخلو من أن ينعقد لها ظهور في العموم و لا يتوقف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصله أو لا ينعقد لها ظهور فيه.

فعلى الأول لا بد من التزام شيخنا الأستاذ(قده) بعدم وجوب الفحص حيث ان ملاكه على ما ذكره(قده)انما هو عدم ظهور لها في العموم فإذا افترضنا ان الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضى له بعد ذلك.

و على الثاني لا بد له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتى فيما إذا كان المخصص المنفصل مجملاً، ضروره أنه لو توقف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلاً حتى المنفصل فبطبيعته الحال لا يفرق في المخصص المجمل بين كونه متصلاً أو منفصلاً فكما أن إجمال الأول يسرى إلى العام و يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم، فكذلك الإجمال الثاني مع أنه(قده)غير ملتزم به.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن هذه الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص لا يتم شيء منها.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان ما دل على وجوب الفحص عن الحجه في موارد الأصول العمليه بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الأصول اللفظيه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً فالملاك لوجوبه في كلا البابين واحد، و ذكرنا هناك ان ما دل على وجوبه أمران:

الأول: حكم العقل بذلك حيث أنه يستقل بأن وظيفه المولى ليست إلا تشريع الأحكام و إظهارها على المكلفين بالطرق العاديه و لا- يجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول إليهم بحيث يجب على المولى إيصال التكليف إلى العبد و لو بغير الطرق العاديه المتعارفه إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاه بتلك الطرق كما أنه يستقل بأن وظيفه العبد

لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع و الثبوت.

و على الجملة فالإرادة التفهيمية هي العلة لإبراز الكلام و إظهاره في مقام الإثبات، فان المتكلم إذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ، فعندئذ ان لم ينصب قرينه منفصله على الخلاف كشف ذلك عن ان الإرادة التفهيمية مطابقه للإرادة الجديه و الا لم تكن مطابقه لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هي ان المتكلم إذا كان متمكناً من الإتيان بقيد و كان في مقام البيان و مع ذلك لم يأت بقرينه على الخلاف لا متصله و لا منفصله كشف ذلك عن الإطلاق في مقام الثبوت و هذا مما قد قامت السيره القطعيه من العقلاء على ذلك الممضاه شرعاً، و لا نحتاج في التمسك بالإطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينه عامه على إثبات الإطلاق، و اما القرائن الخاصه فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها.

بقي في المقام أمران: الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالإطلاق فيه وجهان: ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه يمنع عنه و تفصيل الكلام في المقام انه يريد تاره بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجى يعنى انه متيقن بحسب الإراده خارجاً من جهه القرائن منها مناسبه الحكم و الموضوع.

و من الواضح ان مثل هذا المتيقن لا- يمنع عن التمسك بالإطلاق، ضروره أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (أكرم عالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمى الورع التقى، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه، و اما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «أحل الله البيع» فان القدر المتيقن



و منها قوله تعالى: «فلو لا- نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين إلخ» وغيرهما من الآيات. و أما الثانيه: فمنها قوله عليه السلام (ان الله تعالى يقول لعبده في يوم القيامة هلا عملت فقال ما عملت فيقول هلا تعلمت) وغيرها من الروايات.

و من الواضح ان هذا الوجه لا- يختص بموارد الرجوع إلى الأصول العمليه، بل يعم غيرها من موارد الرجوع إلى الأصول اللفظيه أيضاً، ضروره أنه لا يكون في الآيات و الروايات ما يوجب اختصاصهما بها.

فالتتيجه أنهما لا- تختصان بمورد دون مورد و تدلان على وجوب التعلم و الفحص مطلقاً بلا فرق بين موارد الأصول العمليه و موارد الأصول اللفظيه هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

و أما مقداره فهل يجب الفحص على المكلف بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصص أو المقيد في مظانه و ان احتمل وجوده في الواقع، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك، أو لا هذا و لا ذاك بل تكفي تحصيل الظن به فيه وجوه:

أما الأول: فهو غير لازم جزماً لأن تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالفحص يتوقف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها و ان لم يكن الكتاب من الكتب الحديث.

و من الطبيعي أن هذا يحتاج إلى وقت طويل بل لعله لا يفي العمر بالفحص كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً في جميع الأبواب، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك.

و أما الثاني: فهو الصحيح نظراً إلى أنه حجه فيجوز الاكتفاء به هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى أن تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها بمكان من الإمكان نظراً إلى أن الاطمئنان يحصل

بعدم وجوده بالفحص عنه في الأبواب المناسبة و لا يتوقف على الفحص عن الزائد عنها،و المفروض أن تحصيل الزائد على مرتبه الاطمئنان غير واجب.

و أما الثالث:فلا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل بعد ما لم يكن حجه شرعاً.

فالنتيجة ان المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم وجود المخصص أو المقيد في مظانه دون الزائد و لا أثر لاحتمال وجوده في الواقع بعد ذلك، كما أنه لا يجوز الاكتفاء بما دونه يعني الظن لعدم الدليل عليه.

و لصاحب الكفايه(قده)في المقام كلام و حاصله هو ان عمومات الكتاب و السنه بما انها كانت في معرض التخصيص فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المعرضيه له.

و غير خفى ان ما أفاده(قده)لا- يرجع بظاهره إلى معنى محصل فان تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضيه بالفحص عن مخصصاتها،لأن الشيء لا ينقلب عما هو عليه،بل القطع الوجداني بعدم المخصص لها لا يوجب خروجها عن المعرضيه فضلاً عن الاطمئنان»ولعله(قدس سره)أراد الاطمئنان من ذلك و كيف كان فالصحيح ما ذكرناه من أن الفحص الواجب انما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بعدم دون الزائد عليه.

ذكر المحقق صاحب الكفاية (قده) ان النزاع فيها يتصور على وجوه: (الأول) أن يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يمكن تعلقه بالمعدومين أو الغائبين أو يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب و لا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهياً أو غيره كقوله تعالى: «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» وقوله تعالى: «أحل الله البيع» و ما شاكلهما: (الثاني) أن يكون النزاع في إمكان مخاطبه مع المعدومين أو الغائبين و عدم إمكانها يعني أنه هل يمكن توجيه الخطاب إليهما أم لا فالنزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً (الثالث) أن يكون في وضع أدوات الخطاب يعني أنها موضوعه للدلاله على عموم الألفاظ الواقعه عقيبها للمعدومين و الغائبين أو موضوعه للدلاله على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب.

و بعد ذلك نقول: الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه يعني الوجه الأخير دون الوجهين الأولين، لأنهما غير قابلين لأن يجعلها محلاً للنزاع و الكلام.

أما الأول فلأن جعل التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلى لا- يعقل ثبوته للمعدومين بل للغائبين، ضروره أنه يقتضى ثبوت موضوعه في الخارج -و هو العاقل البالغ القادر- و التفاته إلى التكليف حتى يكون فعلياً في حقه و الاستحالة فعليته.

و أما جعل التكليف بمعنى الإنشاء و إبراز الأمر الاعتبارى على نحو القضية الحقيقيه فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان لوضوح انه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين و المعدومين معاً حيث ان

الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود و لا مانع من فرض وجود الموضوع و جعل الحكم له سواءً أ كان موجوداً حقيقه أم لم يكن فالوجود الفرضى لا يقتضى الوجود الحقيقى حيث لا مانع من فرض المعدوم موجوداً.

و ان شئت قلت: انا قد ذكرنا فى محله ان الاعتبار خفيف المئونه فكما أنه يتعلق بالأمر الحالى، فكذلك يتعلق الأمر الاستقبالى كما هو الحال فى الواجب المشروط بالشرط المتأخر.

و عليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين و المعدومين بنحو القضييه الحقيقيه التى ترجع إلى القضييه الشرطيه حيث ان مردّها إلى الشرط المتأخر لا محاله. و نظير ذلك مسأله الوقف على البطون المتعدده المتلاحقه حيث ان الواقف يعتبر من حين الوقف ملكيه ماله لجميع البطون بطناً بعد بطن بحيث ان كل بطن لا حق يتلقى الملك من الواقف لا من البطن السابق، و معنى ذلك هو ان الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيته له فيكون زمان المعتبر متأخراً عن زمان الاعتبار، فالنتيجه ان النزاع بهذا المعنى لا يرجع إلى معنى معقول.

و أما الثانى: فان أريد من إمكان توجيه الخطاب إلى المعدومين و الغائبين توجيهه إليهما بقصد التفهيم حقيقه فهو غير معقول، ضروره ان توجيه الخطاب الحقيقى إلى الحاضر فى مجلس الخطاب إذا كان غافلاً مستحيل فما ظنك بالمعدوم و الغائب فيكون نظير الخطاب إلى الحجر، فانه لا يعقل إذا قصد به تفهيمه، و كتوجيه الخطاب باللغه العربيه إلى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس.

و هكذا فان الخطاب الحقيقى فى جميع هذه الموارد غير معقول.

و ان أريد بذلك شيئاً آخر كإظهار العجز أو المظلوميه أو ما شاكل ذلك فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان

كما هو المشاهد في الصبى كثيراً حين ما يخاف أو يضر به شخص، نادى يا أبا يا اما مع انه يعلم بأن أبيه أو أمه غير حاضر عنده فغرضه من هذا الخطاب إظهار العجز و التظلم.

فالتتيجه ان الخطاب الحقيقى الذى يكون الداعى إليه،قصد التفهيم لا يمكن توجيهه إلى الغائب بل إلى الحاضر إذا كان غافلا فضلا عن المعدوم. و اما الخطاب الإنشائى الذى يكون الداعى إليه إظهار العجز أو الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك إلى المعدوم فضلا عن الغائب بمكان من الإمكان.

و هنا شق ثالث:للخطاب و هو أن يقصد التكلم تفهيم المخاطب حين ما وصل إليه الخطاب لا من حين صدوره كما إذا افترضنا ان المخاطب نائم فيكتب المتكلم و يخاطبه بقوله(إذا قمت من النوم أفعل الفعل الفلانى) أو خاطب ولده بقوله(يا ولدى إذا كبرت فافعل كذا و كذا)أو سجل خطابه فى شريط ثم يرسله إلى مكان أو بلد آخر لسمع الناس خطابه فى ذلك المكان أو البلد فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب إليهم و سماعهم إياه،لا من حين الصدور أو خاطب شخصاً فى بلد آخر بالتلفون حيث ان خطابه لم يصل إليه من حين صدوره منه بل لا محاله وصوله إليه كان بعده بزمان و ان كان ذلك الزمان قليلا جداً.

و من الطبيعى أنه إذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلم و بين قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل و الكثير فإذا جاز فى القليل جاز فى الكثير أيضاً.

و عليه فلا- مانع من أن يكون المقصود بالتفهيم من الخطابات الوارده فى الكتاب و السنه جميع البشر إلى يوم القيامه يعنى كل من وصلت إليه تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك،و كيف ما كان فلا إشكال

فى إمكن ذلك أصلاً.

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه: ان النزاع فى هذا الوجه أفضلاً لا يرجع إلى معنى محصل، فالذى ينبغى أن يكون محلاً للنزاع هو الوجه الأخير وهو ان أدوات الخطاب هل هى موضوعه للدلالة على الخطاب الحقيقى أو الإنشائى فعلى الأول لا- يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين بل لا يمكن شموله للحاضر فى المجلس إذا كان غافلاً عنه فما ظنك بالغائب والمعدوم كما أشرنا إليه آنفاً، وعلى الثانى فلا- مانع من شموله للمعدومين والغائبين حيث ان مفادها حيثنذ إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعى من الدواعى فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزله الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقه، وهذا، والظاهر انها موضوعه للدلالة على الخطاب الإنشائى، فان المتفاهم العرفى من أدوات الخطاب هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعى من الدواعى.

ومن الواضح ان الخطابات بهذا المعنى يشمل المعدومين بعد فرضهم منزله الموجودين فضلاً عن الغائبين، هذا مضافاً إلى أن لازم القول بكون هذه الأدوات مستعمله فى الخطاب الحقيقى فى موارد استعمالها فى الخطابات الشرعيه هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين فى مجلس التخاطب و عدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين- وهذا مما نقتطع بعدمه لأن اختصاصها بالمدرسين لزمان الحضور و ان كان محتملاً فى نفسه الا انه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين فى المسجد جزماً.

و عليه فلا- مناص من الالتزام باستعمالها فى الخطاب الإنشائى و لو كان ذلك بالعبايه، فإذاً يشمل المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزله الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقه، هذا كله على تقدير كون الخطابات القرآنيه خطاباً من الله تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه وآله إلى أمته.

ص: ٢٧٤

و أما إذا قلنا بأنها نزلت على قلبه صلى الله عليه و آله قبل قراءته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع حيث انه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من يتوجه إليه الخطاب حقيقه ليقع النزاع فى اختصاصها بالحاضرين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المعدومين.

و من ضوء هذا البيان يظهر ان- ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) فى المقام من التفصيل بين القضايا الخارجيه و القضايا الحقيقه بتقريب ان الخطاب فى القضايا الخارجيه يختص بالمشافهين، فان عمومه للغائبين فضلا عن المعدومين يحتاج إلى عناية زائده و بدونها فلا يمكن الحكم بالعموم.

و أما فى القضايا الحقيقه فالظاهر انه يعم المعدومين فضلا عن الغائبين حيث ان توجيه الخطاب إليهم لا يحتاج إلى مزيد من تنزيلهم منزله الموجودين العدى هو المقوم لكون القضية حقيقه-لا يتم فان كون القضية حقيقه و ان كان يقتضى بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً و الحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده إلا ان مجرد ذلك لا يكفى فى شمول الخطاب للمعدومين ضروره ان صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفى فى توجيه الخطاب إليه بل لا بد فيه من فرض وجوده فى مجلس التخاطب و التفاته إلى الخطاب و الا لصح خطاب الغائب فى القضية الخارجيه من دون عناية و هو خلاف المفروض كما عرفت.

فالنتيجه ان الصحيح هو ما ذكرناه من أن أدوات الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الإنشائى دون الحقيقى. و قد مر أنه لا مانع من شمول الخطاب الإنشائى للمعدومين فضلا عن الغائبين.

الكلام فى ثمره هذا البحث قد ذكر له عدّه ثمرات نذكر منها ثمرتين:

إحدهما: انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجه عليهم بالخصوص، و على القول بعدمه فلا تكون حجه عليهم

كذلك. و أورد على هذه الثمره المحقق صاحب الكفايه (قده) بأنها تبتنى على مقدمتين: (الأولى) اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه.

(الثانيه) أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين فى مجلس التخاطب.

و لكن كلتا المقدمتين: خاطئه و غير مطابقه للواقع اما المقدمه الأولى فلما حققناه فى محله من عدم اختصاص حجيه الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعم الجميع من المقصودين و غيرهم، و ذلك لعدم الفرق فى السيره العقلائيه القائمه على العمل بها بين من قصد افهامه من الكلام و من لم يقصد و تمام الكلام فى محله. و اما المقدمه الثانيه فلأن المقصود بالافهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى أن تقوم الساعه من الحاضرين و الغائبين و المعدومين، و النكته فى ذلك ان القرآن لا يختص بطائفه دون طائفه و بزمان دون زمان بل هو يجرى كما يجرى الليل و النهار و كما تجرى الشمس و القمر، و يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا، و لا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطابه هو الحاضرين فى مجلس التخاطب دون غيرهم حيث أنه لا- يناسب مكانه القرآن و عظم شأنه و انه كتاب إلهى نزل لهدايه البشر جميعاً فلا محاله يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر، غايه الأمر ان من يكون حاضراً فى مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورها و من لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حين ما وصلت إليه الآيات و الخطابات.

ثانيتها: انه على القول بالعموم و الشمول يصح التمسك بعمومات الكتاب و السنه بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين كقوله تعالى مثلاً: «إذا نودى للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله» فانه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لإثبات وجود السعى لهما.



و أما على القول بالاختصاص و عدم العموم فلا- يصح التمسك بها لفرض ان وجوب السعى فى الآيه عندئذ غير متوجه إلينا لنتمسك بعمومه عند الشك فى تخصيصه، بل هو خاص للحاضرين فى المجلس فإثباته للمعدومين يحتاج إلى تماميه قاعده الاشتراك فى التكليف هنا، و هذه القاعده انما تثبت الحكم لهم إذا كانوا متحدين مع الحاضرين فى الصنف.

و أما مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعده، مثلا الحكم الثابت للمسافر لا يمكن إثباته بهذه القاعده للحاضر و بالعكس.

نعم إذا ثبت حكم لشخص خاص بعنوان كونه مسافراً ثبت لجميع من يكون متحداً معه فى هذا العنوان ببركه تلك القاعده.

و أما فى المقام فهل يمكن التمسك بهذه القاعده لإثبات الحكم الثابت للحاضرين فى ذلك العصر للمعدومين فيه وجهان:الأظهر عدم إمكان التمسك بها، و ذلك لعدم إحراز اشتراكهم معهم فى الصنف، لاحتمال ان لوصف الحضور دخلا فيه، و مع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعده.

و على الجملة فلا شبهه فى أنه لا يمكن اختلاف أهل شريعه واحده فى أحكام تلك الشريعه.

نعم هم مختلفون فيها حسب اختلافهم فى الصنف فيثبت لكل صنف منهم حكم خاص لا يثبت للآخر، مثلا للحائض حكم و للجنب حكم آخر و للمستطيع حكم ثالث و للمسافر حكم رابع و للحاضر حكم خامس و هكذا و لا يمكن اختلاف أفراد صنف واحد فى ذلك الحكم فإذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي فإذا دل دليل على ثبوت حكم لشخص ثبت لغيره من الافراد المتحده معه فى الصنف، و نظير ذلك كثير فى الروايات حيث ان روايه لو كانت متكفله لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه فالحكم

لا يختص به «بل يعم غيره مما هو متحد معه في الصنف بقانون الاشتراك في التكليف.

و أما إذا لم يحرز الاتحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه القاعده لتسريه الحكم من مورده إلى غيره مما لم يحرز اتحاده معه فيه، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث اننا لم نحرز اتحاد المعدومين مع الحاضرين في الصنف لاحتمال دخل وصف الحضور فيه فلا يمكن التمسك بتلك القاعده.

فالنتيجه ان الثمره تظهر بين القولين فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين يجوز لهم التمسك بها، و على القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك هذا.

و قد أورد على هذه الثمره المحقق صاحب الكفايه قده بما إليك نصه:

«و لا- يذهب عليك انه يمكن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، و كونهم كذلك لا يوجب صحه الإطلاق مع إرادته المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان و ان صح فيما لا يتطرق إليه ذلك.

و ليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيدياً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و الا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك انما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به شك في شمولها لهم أيضا فلو لا- الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه كان الحكم يعم غير المشافهين و لو قبل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً.

فندخص أنه لا يكاد تظهر الثمره الا على القول باختصاص حجيه الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المتشافهين غير مقصودين بالفهام وقد حقق عدم الاختصاص فى غير المقام و أشير إلى منع كونهم غير مقصودين به فى خطابه تبارك و تعالى فى المقام.

و ملخص ما أفاده(قده)هو ان التمسك بقاعده الاشتراك فى التكليف لا يمكن إلا فيما أحرز الاتحاد فى الصنف،و من الطبيعى أنه لا يمكن إحرازه فيه إلا بإحراز عدم ما كان المشافهون فى ذلك الزمان واجدين له دون غيرهم.

و من المعلوم انه لا يمكن إحراز ذلك إلا بالتمسك بإطلاق الخطاب لإثبات عدم دخله فى الحكم و هو لا يمكن إلا فى الأوصاف المفارقة دون الأوصاف اللازمه للذات حيث ان ما يحتمل دخله فيه مما كان المشافهون واجدين له ان كان من الأوصاف المفارقة و كان دخيلاً فى مطلوب المولى واقعاً فعليه بيانه بنصب قرينه داله على التقييد و الا لأخل بغرضه،و ان كان من الأوصاف اللازمه و كان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه بيانه و لا إخلال بالغرض بدونه.

و النكته فى ذلك هى ان ما يحتمل دخله فيه ان كان من تلك الأوصاف لم يمكن التمسك بالعموم و الإطلاق حيث ان التمسك به فرع جريان مقدمات الحكمه،و مع الاحتمال المزبور لا تجرى المقدمات إذ على تقدير عدم البيان لا يكون إخلال بالغرض نظراً إلى عدم انفكاك الوصف المزبور عن الموضوع.

و غير خفى ان ما أورده(قده)من الإيراد على هذه الثمره يتم فى غير المقام و لا يتم فيه فلنا دعويان:(الأولى)تماميه ما أفاده(قده) فى غير المقام و هو ما إذا كانت الأوصاف التى نحتمل دخلها فى الحكم

الشرعى من العوارض المفارقة كالعلم و العدالة و الفسق و ما شاكلها(الثانيه) عدم تماميته فى المقام و هو ما إذا كان الأوصاف التى نحتمل فيه من العوارض اللازمه للذات كالهاشميه و القرشيه و ما شاكلهما.

أما الدعوى الأولى:فلأن احتمال دخل مثل هذه الأوصاف فى ثبوت حكم لجماعه كانوا واجدين لها مع عدم البيان من قبل المولى على دخله فيه لا- يكون مانعاً عن التمسك بالإطلاق لوضوح انه لو كان دخيلاً- فيه واقعاً فعلى المولى بيانه و إلا لكان مخلاً بغرضه و هو خلف.

و السر فى ذلك هو ان الوصف المزبور بما أنه من الأوصاف و العوارض المفارقة يعنى أنه قد يكون و قد لا يكون فمجرد ان هؤلاء الجماعه واجدين له حين ثبوت الحكم لهم غير كاف لبيان دخله فيه و لتقييد إطلاق الكلام حيث أنه ليس بنظر العرف مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم فى مقام البيان إذا كان دخيلاً فى غرضه واقعاً، بل عليه نصب قرينه تدل على ذلك و إلا لكان إطلاق كلامه فى مقام الإثبات محكماً و كاشفاً عن إطلاقه فى مقام الثبوت يعنى ان مقتضى إطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم فى كلتا الحالتين أى حاله وجدان الوصف المزبور و حاله فقده.

فالتتيجه ان احتمال دخل مثل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمه و التمسك بالإطلاق.

و أما الدعوى الثانيه:فلأن احتمال دخل مثل تلك الأوصاف فى ثبوت الحكم مانع عن جريان مقدمات الحكمه و السبب فيه ان الحكم إذا ثبت لطائفه كانوا واجدين لوصف لازم لذاتهم كالهاشميه أو نحوها و كان الوصف المزبور دخيلاً فيه واقعاً صح عرفاً اعتماد المتكلم عليه فى مقام البيان فلا يحتاج إلى بيان زائد.

و عليه فإذا احتل دخله و كان المتكلم فى مقام البيان فبطبيعته الحال

يحتمل اعتماده في هذا المقام عليه، و معه كيف يمكن التمسك بالإطلاق.

فالتتيجه ان عدم دخله يحتاج إلى قرينه خارجيه دون دخله فيه.

و بكلمه أخرى ليس لهم حالتان: حاله كونهم واجدين للوصف المزبور و حاله كونهم فاقدين له حتى يكون لكلامه إطلاق بالإضافة إلى كلتا الحالتين فالتقييد يحتاج إلى دليل، بل لهم حاله واحده و هي حاله كونهم واجدين له فلا إطلاق لكلامه حتى يتمسك به لإثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم فالإطلاق يحتاج إلى دليل و ما نحن فيه من هذا القبيل نظراً إلى أن ما يحتمل دخله في الحكم- و هو الوصف الحضور- من الأوصاف اللازمه، و مع احتمال دخله فيه لا- يمكن التمسك بإطلاق الخطابات لإثبات الحكم لغير الحاضرين بعين الملاك المتقدم.

فالتتيجه أنه لا بأس بهذه الثمره.

نتائج البحوث المتقدمه عدّه نقاط.

الأولى: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و تبعه فيه شيخنا الأستاذ (قده) من الفرق بين الفحص في المقام و الفحص في موارد الأصول العمليه فان الفحص هنا عن وجود المزاحم و المانع مع ثبوت المقتضى له، و أما الفحص هناك انما هو عن ثبوت أصل المقتضى له لا يمكن المساعده عليه، لما عرفت من أنه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه و الفحص هناك.

الثانيه: ان ما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب من عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح و ان كان ما استدلوا عليه من الوجوه مخدوشه بتمامها.

الثالثه: قد يستدل على وجوب الفحص بالعلم الإجمالي بوجود مخصصات و مقيدات، و هذا العلم الإجمالي أوجب لزوم الفحص عنها حيث

ان أصله العموم لا- تجرى ما لم ينحل العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم و ناقش فى انحلال هذا العلم الإجمالى شيخنا الأستاذ(قده)و قد تقدم بشكل موسع ان العلم الإجمالى ينحل،و ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من عدم الانحلال لا يرجع إلى معنى محصل،و بالتالى ذكرنا ان العلم الإجمالى لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص.

الرابعه:ان الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه فى موارد الأصول العمليه،و قد ذكرنا هناك ان الدليل عليه أمران:

أحدهما:حكم العقل بذلك.

و ثانيهما:الآيات و الروايات الدالتان على وجوب التعلم و الفحص.

الخامسه:ان النزاع المعقول فى شمول الخطابات الشفاهيه للمعدومين و الغائبين انما هو فى وضع أدوات الخطاب و انها موضوعه للدلاله على عموم الألفاظ الواقعه عقبيها للمعدومين و الغائبين،أو موضوعه للدلاله على اختصاصها بالحاضرين فحسب.

ثم أنه لا- يمكن أن يكون النزاع فى توجيه الخطاب إلى المعدومين و الغائبين حقيقه فانه غير معقول نعم توجيه الخطاب إليهم إنشاءً أو بداع آخر كإظهار العجز أو التحسر أو نحو ذلك أمر معقول.

السادسه:ذكرنا للمسأله ثمرتين:

الأولى:انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فالظواهر حجه بالخصوص،و على القول بعدم عمومه فلا تكون حجه عليهم كذلك و أورد على هذه الثمره صاحب الكفايه(قده)بأنها تبتنى على مقدمتين و كلتاها خاطئه.

الثانيه:انه على القول بعموم الخطاب يجوز التمسك بعمومات الكتاب و السنه بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين،و على القول بعدم عمومه لا يجوز

التمسك بها و هذه الثمره لا بأس بها،و لا يرد عليها ما أورده المحقق صاحب الكفايه(قدس سره).

## تعقب العام بضمير

إذا عقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده فبطبيعته الحال يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه و بين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه و مثلوا لذلك بقوله تعالى: «و المطلقات يتربصن بأنفسهن» إلى قوله تعالى: «و بعولتهن أحق بردهن» فان كلمه المطلقات نعم الرجعيات و غيرها،و الضمير في قوله تعالى و بعولتهن يرجع إلى خصوص الرجعيات حيث ان حق الرجوع للزوج انما ثبت فيها دون غيرها من المطلقات،فإذا يقع الكلام في أن المرجع في المقام هل هو أصاله العموم أم أصاله عدم الاستخدام أم لا هذا و لا ذاك وجوه بل أقوال:

اختار المحقق صاحب الكفايه(قده)القول الأخير،و أفاد في وجه ذلك ما توضيحه:لا يمكن الرجوع في المقام لا إلى أصاله العموم و لا- إلى أصاله عدم الاستخدام،أما أصاله العموم فلان تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه حيث ان ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه بنظر العرف،و معه لا ظهور له حتى يتمسك به ال- على القول باعتبار أصاله الحقيقه تعبداً و هو غير ثابت جزماً،و أما أصاله عدم الاستخدام فلأن الأصل اللفظي انما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما إذا شك في مراد المتكلم من اللفظ،و اما إذا كان المراد معلوماً و كان الشك في كيفية إرادته و انها على نحو الحقيقه أو المجاز فلا أصل هناك لتعينها.

و على الجملة فالأصول اللفظية بشتى أشكالها انما تكون حجه فى تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفية إرادته من عموم أو خصوص و حقيقه أو مجاز لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها و انما بنائهم على العمل بها فى تعيين المراد عند الشك فيه، و بما ان المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم و الشك انما هو فى كيفية استعماله و انه على نحو الحقيقه أو المجاز فلا- يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات كيفية استعماله لعدم بناء من العقلاء على العمل بها فى هذا المورد على الفرض، و الدليل الآخر غير موجود.

فالتتبعه لحد الآن هى عدم جريان كلا الأصلين فى المقام، لكن كل بملاك، فان أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقرينيه و أصالة عدم الاستخدام بملاك ان الشك فيها ليس فى المراد و انما هو فى كيفية استعماله، فإذا لا مناص من القول بالتوقف فى المسأله من هذه الناحيه هذا.

و لكن قد اختار شيخنا الأستاذ(قده) القول الأول و هو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام و قد أفاد فى وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ان الاستخدام فى الضمير انما يلزم فيما إذا أريد من المطلقات فى الآيه الكريمة معناها العام و من الضمير الراجع إليها خصوص الرجعيات منها.

و من الواضح ان هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً، إذ على هذا يكون للعام معنيان: (أحدهما) معنى حقيقى و هو جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخول أداء العموم (و ثانيهما) معنى مجازى و هو الباقي من أفراده بعد تخصيصه- و عليه فبطبيع الحال إذا أريد بالعامّ معناه الحقيقى و بالضمير الراجع إليه معناه المجازى لزم الاستخدام.



و أما بناء على ما هو الصحيح من أن العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلا معنى واحد حقيقى و ليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أريد من نفسه كى يلزم الاستخدام.

و يرد على هذا الوجه ان لزوم الاستخدام فى طرف الضمير لا يتوقف على كون العام مجازاً بعد التخصيص، ضروره أنه لو أريد من العام جميع أفراده و من الضمير الراجع إليه بعضها فهو استخدام و ان لم يستلزم كون العام مجازاً حيث انه خلاف الظاهر، فان الظاهر اتحاد المراد من الضمير و ما يرجع إليه، و ملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور و لأجل ذلك يحتاج إلى قرينه و إذا لم تكن فالأصل يقتضى عدمه فالمراد من أصاله عدم الاستخدام هو هذا الظهور.

الثانى: ان أصاله عدم الاستخدام لا تجرى فى نفسها و لو مع قطع النظر عن معارضتها بأصاله العموم، و السبب فى ذلك ما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السالفه من أن أصاله الظهور انما تكون حجه إذا كان الشك فى مراد المتكلم.

و أما إذا كان المراد معلوماً و كان الشك فى كيفية إرادته من أنه على نحو الحقيقه أو المجاز فلا تجرى، و ما نحن فيه من هذا القبيل فان أصاله عدم الاستخدام انما تجرى إذا كان الشك فيما أريد بالضمير.

و أما إذا كان المراد به معلوماً و الشك فى الاستخدام و عدمه انما هو من ناحيه الشك فيما أريد بالمرجع فلا مجال لجريانها أصلا.

و يرد على هذا الوجه ان المراد بالضمير فى المقام و ان كان معلوماً إلا ان من يدعى جريان أصاله عدم الاستخدام لا يدعى ظهور نفس الضمير فى إرادته شىء ليرد عليه ما أفاده (قده)، بل انما هو يدعى ظهور الكلام بسياقه فى اتحاد المراد بالضمير و ما يرجع إليه يعنى ظهور الضمير فى

رجوعه إلى عين ما ذكر أولاً، لا إلى غير ما أريد منه، وحيث ان المراد بالضمير في مورد الكلام معلوم فبطبيعته الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السياقي العذى مردّه إلى عدم إرادته العموم من العام و رفع اليد عن أصله العموم التي تقتضى الالتزام بالاستخدام.

و لكن الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم. بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي يعنى يلزم في مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في إرادته المعنى الحقيقي و حمله على إرادته المعنى المجازى مثلاً في مثل قولنا رأيت أسداً و ضربته بتعين حمله على إرادته المعنى المجازى و هو الرّجل الشجاع إذا علم انه المراد بالضمير الراجع إليه.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي ان أصله عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصله العموم فيما إذا دار الأمر بينهما.

الثالث: اننا لو سلمنا جريان أصله عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا انها انما تجرى فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع كما إذا قال المتكلم رأيت أسداً و ضربته و علمنا ان مراده بالضمير هو الرّجل الشجاع و احتمالنا أن يكون المراد بلفظ الأسد الحاكي عما وقع عليه الرؤيه و هو الرّجل الشجاع أيضاً لثلاً يلزم الاستخدام و ان يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك ففي مثل ذلك نسلم جريان أصله عدم الاستخدام دون أصله العموم فيثبت بها ان المراد بلفظ الأسد في المثال هو الرّجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

و أما فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير هو خصوص الرجعيات

بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه يعنى كلمه المطلقات فى الآيه الكريمه فالمراد بالضمير فيها انما هو مطلق المطلقات، و إرادته خصوص الرجعات منها انما هى ببدال آخر- و هو عقد الحمل فى الآيه-فانه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته.

فالتتيجه ان ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع و عليه فأين الاستخدام فى الكلام لتجرى أصاله عدمه فتعارض بها أصاله العموم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من أنه لا يمكن الرجوع فى المقام إلى أصاله العموم أيضا من جهه اكتناف الكلام بما يصلح للقرينه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلا، و ذلك لأن الملاك فى مسأله احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه انما هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المعنى بحيث يصح اتكال المتكلم عليه فى مقام بيان مراده كما مثل قولنا (أكرم العلماء الا الفساق منهم) إذا افترضنا ان لفظ الفاسق يدور أمره بين خصوص مرتكب الكبيره أو الأعم منه و من مرتكب الصغيره فلا محاله يسرى إجماله إلى العام.

و لكن هذا خارج عن ما نحن فيه، فان ما نحن فيه هو ما إذا كان الكلام متكفلا لحكمين متغايرين كما فى الآيه الكريمه حيث ان الجمله المشتمله على العام متكفله لحكم- و هو لزوم التربص و العده-، و الجمله المشتمله على الضمير متكفله لحكم آخر مغاير له- و هو أحقيه رجوع الزوج إلى الزوجه فى مده التربص و العده- و الحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام، و الحكم الثانى ثابت لبعض أفرادها، و من الواضح ان ثبوت الحكم الثانى لبعض أفرادها لا يكون قرينه على اختصاص الحكم الأول به أيضا، ضروره أنه لا صلح له به من

هذه الناحية أصلاً كيف حيث قد عرفت أنه حكم مغاير له.

و ان شئت قلت: انه لا- مانع من أن يكون العام بجميع أفراده محكوماً بحكم و ببعضها محكوماً بحكم آخر مغاير للأول، و لا مقتضى لكون الثانى قرينه. على تخصيص الأول بوجه، و هذا بخلاف ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكم واحد كالمثال المتقدم حيث ان إجمال المخصص فيه يسرى إلى العام لا محاله.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: و هي ان المقام غير داخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه.

و يرد على هذا الوجه ان ما أفاده (قده) من كون الضمير فى الآيه الكريمة مستعملاً فى العموم و ان كان فى غايه الصحه و المتانته حيث ان قيام الدليل الخارجى على عدم جواز الرجوع إلى بعض أقسام المطلقات فى أثناء العده لا يوجب استعمال الضمير فى الخصوص أعنى به خصوص الرجعيات من أقسام المطلقات، و ذلك لما حققناه فى ضمن البحوث السالفه من أن التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً إلا ان ما أفاده (قده) من كون الدال على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد الحمل المذكور فى الآيه الكريمة و هو قوله تعالى «أحق بردهن» حيث أنه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته خاطئ جداً.

و السبب فيه أن الآيه المباركه تدل على أن الحكم المذكور فيها عام لجميع المطلقات بشتى ألوانها و أشكالها من دون اختصاصه بقسم خاص منها فليس فيها ما يدل على الاختصاص فالاختصاص انما ثبت بدليل خارجى و لأجل ذلك يكون حاله حال المخصص المنفصل يعنى أنه لا يستلزم كون اللفظ مستعملاً فى خصوص ما ثبت له الحكم فى الواقع.

و بكلمه أخرى: ان الآيه الكريمة قد تعرضت لثبوت حكمين للمطلقات:

(أحدهما) لزوم التبرص و العده لهن. (و ثانيهما) أحقيه الزوج لرد زوجته فلو كنا نحن و الآيه المباركه لقلنا بعموم كلا الحكمين لجميع أقسام المطلقات حيث ليس فيها ما يدل على الاختصاص ببعض أقسامهن، و انما ثبت ذلك بدليل خارجي فقد دل دليل من الخارج على ان الحكم الثاني خاص للرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلقات.

كما أن الدليل الخارجي قد دل على ان الحكم الأول خاص بغير اليائسه و من لم يدخل بها، فإذا بطبيعته الحال كما ان لفظ المطلقات في الآيه استعمل في معنى عام و التخصيص انما هو بدليل خارجي و هو لا يوجب استعماله في الخاص، كذلك الحال في الضمير فانه استعمل في معنى عام و التخصيص انما هو من جهة الدليل الخارجي و هو لا يوجب استعماله في الخاص.

و أما ما أفاده (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه و ان كان تاماً كما عرفت تفصيله بشكل موسع في ضمن كلامه (قده) إلا ان هنا نكته أخرى و هي تمنع عن التمسك بأصالة العموم، و تلك النكته هي التي أشرنا إليها سابقاً من أن المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه، و رفع اليد عن ظهور العام في العموم يعني ان ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصالة العموم، إذ من الواضح ان أصالة العموم انما تكون متبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها، و مع قيامها لا مجال لها.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين:

الأولى: ان الصحيح في المسأله هو القول الثاني يعني الأخذ بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم، لما عرفت من النكته فيه.

و عليه ففى كل مورد إذا فرض دوران الأمر بين الالتزام بالاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصله العموم و إبقاء ظهور الكلام فى عدم الاستخدام.

الثانية: ان الآيه الكريمة أو ما شاكلها خارجه عن موضوع المسأله حيث ان موضوع المسأله هو ما إذا استعمل الضمير الراجع إلى العام فى خصوص بعض أقسامه فدار الأمر بين الالتزام بالاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم.

و قد عرفت ان الضمير الراجع إلى العام فى الآيه المباركه غير مستعمل فى خصوص بعض أقسامه، بل هو مستعمل فى العام و التخصيص انما هو من جهه الدليل الخارجى و هو لا يوجب كونه مستعملًا فى خصوص الخاصّ.

ثم انه هل يكون لهذه المسأله صغرى فى الفقه أم لا الظاهر عدمها حيث انه لم يوجد فى القضايا المتكفله ببيان الأحكام الشرعيه مورد يدور الأمر فيه بين وقع اليد عن أصله العموم و رفع اليد عن أصله عدم الاستخدام و على هذا الضوء فلا تترتب على البحث فى هذه المسأله ثمره فى الفقه.

### **تعارض المفهوم مع العموم**

هل يقدم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا و لا ذاك ففيه وجوه: قيل: بتقدم العموم على المفهوم بدعوى ان دلالة العام على العموم ذاتيه أصلية و دلالة اللفظ على المفهوم تبعيه.

و من الطبيعى ان الدلالة الأصلية تتقدم على الدلالة التبعيه فى مقام المعارضه. و يرد عليه ان دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من ان تكون مستنده إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمه فلا ثالث لهما.

و بكلمه أخرى قد تقدم فى مبحث المفاهيم ان دلالة القضية على المفهوم انما هى من ناحيه دلالتها على خصوصيه مستتبعه له، و من المعلوم ان دلالتها على تلك الخصوصيه اما من جهه الوضع أو من جهه مقدمات الحكمة.

و المفروض ان دلالة العام على العموم أيضا لا تخلو من أحد هذين الأمرين يعنى الوضع أو مقدمات الحكمة، فإذا ما هو معنى ان دلالة العام على العموم أصليه و دلالة القضية على المفهوم تبعيه، فالنتيجة أنه لم يظهر لنا معنى محصل لذلك.

و قيل بتقدم المفهوم على العموم و لا سيما إذا كان من المفهوم الموافق ببيان ان دلالة القضية على المفهوم عقليه، و دلالة العام على العموم لفظيه فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهه العموم.

و بتعبير واضح ان المفهوم لازم عقلى للخصوصيه التى كانت فى المنطوق و من الطبيعى أنه لا يعقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصيه، ضروره استحاله انفكاك اللازم عن الملزوم.

و من المعلوم ان رفع اليد عن تلك الخصوصيه بلا- موجب، لفرض انها ليست طرفاً للمعارضه مع العام، و ما هو طرف لها- هو المفهوم- فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول. أو فقل: ان رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف فى المنطوق مع ان المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن، و التصرف فى المنطوق و رفع اليد عنه مع انه ليس طرفاً للمعارضه بلا- مقتض و موجب، و عليه فلا محاله يتعين التصرف فى العموم و تخصيصه بغير المفهوم.

و يرد عليه ان التعارض بين المفهوم و العام يرجع فى الحقيقه إلى التعارض بين المنطوق و العام، و السبب فيه ان المفهوم كما عرفت لازم

عقلى للخصوصيه الموجوده فى طرف المنطوق، و من الطبيعى ان انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يعقل انفكاك بينهما لا ثبوتاً و لا نفيّاً هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان القضييه التى هى ذات مفهوم فقد دلت على تلك الخصوصيه بالمطابقه و على لازمها بالالتزام غايه الأمر ان كان اللازم موافقاً للقضييه فى الإيجاب و السلب سمي ذلك بالمفهوم الموافق و ان كان مخالفاً لها فى ذلك سمي بالمفهوم المخالف.

و من ناحيه ثالثه ان الدليل المعارض قد يكون معارضاً للملزوم و يسمى ذلك بالمعارض للمنطوق و قد يكون معارضاً لللازم و يسمى ذلك بالمعارض للمفهوم.

و لكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً، ضروره ان ما يكون معارضاً للملزوم و يدل على نفيه فلا محاله يدل على نفي لازمه أيضاً، و كذا بالعكس أى ما يكون معارضاً لللازم، و يدل على نفيه فبطبيعته الحال يدل على نفي ملزومه أيضاً، لما أشرنا إليه آنفاً من ان نفي الملزوم كما يستلزم نفي اللازم، كذلك نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم إلا أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو أخص منه، فعندئذ لا ملازمه بينهما و أما إذا كان اللازم لازماً مساوياً له كما هو الحال فى المفهوم حيث انه لازم مساوى للمنطوق فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق، لأن مرده إلى انفكاك اللازم عن الملزوم و هو مستحيل.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى ان العام المعارض للمفهوم بعمومه كما هو مفروض مسألتنا هذه فهو فى الحقيقه معارض للمنطوق و يدل على نفيه نظراً إلى ما عرفت من ان التصرف فى المفهوم و رفع اليد عنه بدون التصرف فى المنطوق و رفع اليد عنه غير ممكن حتى يعقل كونه



طرفاً للمعارضه مستقلاً فإذا افترضنا ان العام بعمومه يكون منافياً للمفهوم فبطبيعته الحال يكون منافياً للمنطوق أيضاً و لا محاله يمنع عن دلالة القضية على الخصوصيه المستتبعه له (المفهوم) و الا فلا يعقل كونه منافياً له و مانعاً عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصيه لاستلزام ذلك انفكاك اللازم عن الملزوم و هو مستحيل، فإذا المعارضه فى الحقيقه لا تعقل الا بينه و بين المنطوق كما هو الحال فى جميع موارد يكون الدليل معارضاً للمفهوم هذا.

و قد فصل المحقق صاحب الكفايه (قده) فى المقام و إليك نصه:

و تحقيق المقام انه إذا ورد العام و ماله المفهوم فى كلام أو كلامين، و لكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينه للتصرف فى الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم لعدم تماميه مقدمات الحكمة فى واحد منهما لأجل المزاحمه كما فى مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار فيه بين العموم و المفهوم إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر و إلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الآخر، و منه قد القدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال و انه لا بد ان يعامل مع كل منهما معامله المجمل لو لم يكن فى البين أظهر و إلا فهو المعول و القرينه على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

أقول: ما أفاده (قده) يحتوى على نقطتين:

الأولى ان يكون العام و ماله المفهوم فى كلام واحد أو فى كلامين يكونان بمنزله كلام واحد فعندئذ لا يخلوان من أن تكون دلالة كل منها على مدلوله بالإطلاق و مقدمات الحكمة، أو بالوضع، أو أحدهما بالوضع

و الآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمه، فعلى الأول و الثانى لا ينعقد الظهور لشيء منها، أما على الأول فلان انعقاد ظهور كل منهما فى مدلوله يرتكز على تماميه مقدمات الحكمه فيه.

و المفروض انها غير تامه فى المقام حيث ان كلا منهما مانع عن جريانها فى الآخر. و أما على الثانى فلفرض ان كلا منهما يصلح أن يكون قرينه على الآخر.

و عليه فيدخل المقام فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه، و معه لا محاله لا ينعقد الظهور لشيء منهما، إذاً يكون المرجع فى مورد المعارضه هو الأصول العمليه، و على الثالث فما كانت دلالتة بالوضع يتقدم على ما كانت دلالتة بالإطلاق و مقدمات الحكمه حيث ان ظهوره فى مدلوله لا يتوقف على شيء دون ذاك، فانه يتوقف على جريان مقدمات الحكمه و هى غير جاريه فى المقام، لفرض ان ظهوره فى مدلوله مانع عن جريانها.

الثانيه أن يكونا فى كلامين منفصلين، و عندئذ فتاره تكون دلالة كل منهما.

على مدلوله بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و أخرى تكون بالوضع، و ثالثه تكون أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمه.

فعلى الفرض الأول و الثانى لا- موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلا إذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر على نحو يكون بنظر العرف قرينه على التصرف فيه فحينئذ يتقدم عليه كما إذا كان أحدهما خاصاً و الآخر عاماً.

و على الفرض الثالث يتقدم ما كانت دلالتة بالوضع على ما كانت دلالتة بالإطلاق و مقدمات الحكمه كما هو ظاهر هذا، و الصحيح فى المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الذى أفاده صاحب الكفايه (قده) و سوف يظهر ما فيه من المناقشه و الإشكال فى ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل، بيان ذلك انك عرفت ان التعارض

فى الحقيقه انما هو بين منطوق القضيه و عموم العام لا بينه و بين مفهومها فحسب كما هو ظاهر.

و عليه فلا بد من ملاحظه النسبه بينهما، و من الطبيعى ان النسبه قد تكون عمومأ من وجه، و قد تكون عمومأ مطلقأ، أما على الأول فقد ذكرنا فى تعارض الدليلين بالعموم من وجه انه إذا كان أحدهما ناظرأ إلى موضوع الآخر و رافعأ له دون العكس فلا إشكال فى تقديمه عليه من دون ملاحظه النسبه بينهما لفرض ان ما كان ناظرأ إلى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه.

و من الواضح أنه لا تلاحظ النسبه بين دليلى الحاكم و المحكوم، كما لا تلاحظ بقيه المرجحات لفرض انه لا تعارض بينهما فى الحقيقه كما هو الحال فى تقديم مفهوم آيه النبأ على عموم العله فيها حيث ان الآيه الكريمه على تقدير دلالتها على المفهوم - هو حجيه خبر العادل - تكون حاكمه على عموم العله و نحوها، فان المفهوم يرفع موضوع العام فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من أصابه القوم بجهاله و من العمل بغير العلم حيث انه علم شرعأ بمقتضى دلاله الآيه، و معه كيف يكون عموم العله مانعأ عن ظهورها فى المفهوم، ضروره ان العله بعمومها لا - تنظر إلى أفرادها و مصاديقها فى الخارج لا وجودأ و لا عدماً يعنى انها لا تقتضى وجودها فيه و لا تقتضى عدمها حيث ان شأنها شأن بقيه القضايا الحقيقه فلا تدل الا على ثبوت الحكم لافراد موضوعها على تقدير ثبوتها فى الخارج.

و من هنا لا - يمكن التمسك بعمومها فى مورد الا - بعد إحراز انه من افرادها و مصاديقها كما هو الحال فى غيرها من العمومات، فإذا كان هذا حال عموم العله أو ما شاكلها فكيف يكون مانعأ عن انعقاد ظهور الآيه

فى المفهوم، لوضوح ان ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً العام، وقد عرفت انه لا نظر لها إلى كون هذا المورد فرداً لها أولاً، فإذا كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يدل على كون هذا المورد ليس فرداً لها. أو فقل: ان جواز التمسك بعموم العام فى مورد لإثبات حكمه له يتوقف على كون ذلك المورد فى نفسه فرداً للعام.

و المفروض ان كونه فرداً له يتوقف على عدم دلالة القضييه على المفهوم و الا لم يكن فرداً له، و معه كيف يعقل ان يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه و إلا لزم الدور نظراً إلى ان عموم العام يتوقف على كون المورد فى نفسه فرداً للعام و هو يتوقف على عدم دلالة القضييه على المفهوم فلو كان ذلك متوقفاً على عموم العام لزم الدور لا محاله.

ثم انه لا- فرق فى ذلك بين كون العام متصلاً بماله المفهوم فى الكلام و كونه منفصلاً عنه. فانه على كلا- التقديرين يتقدم المفهوم على العام حيث ان النكته التى ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين الصورتين.

و اما إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر فعندئذ ان كان تقديم أحدهما على الآخر موجهاً لإلغاء عنوان المأخوذ فى موضوعه دون العكس تعين العكس و يكون ذلك من أحد المرجحات عند العرف.

و لتأخذ لذلك بمثالين:

أحدهما: ان- ما دل على اعتصام ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاه كصحيحه ابن بزيع- معارض بما دل على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء) بيان ذلك ان الاستدلال بالصحيحه على اعتصام ماء البئر تاره بملاحظه التعليل الوارد فيها و هو قوله عليه السلام (لأن له ماده).

و أخرى بملاحظه صدرها بدون حاجه إلى ضم التعليل الوارد فيها

و هو قوله عليه السلام (ماء البئر واسع لا ينجسه شيء) أما إذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو خارج عن مورد كلامنا هنا حيث ان التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم، لأن المفهوم يدل بالالتزام على انحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حد الكر، و ينفي وجوده عن غيره، و التعليل نص في ان المادة ملاك للاعتصام و هو صريح في النظر إلى الماء القليل، ضروره انه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالماده.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحيحه مسوقاً ابتداءً لبيان اعتصام ماء البئر و ان يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسه عنه بعد زوال التغير حيث ان المتفاهم العرفي بالمناسبات الارتكازيه ان سببها الماده لارتفاع النجاسه عنه انما هي من آثار سببها لاعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه، لا ان مطهريتها له تعبد من الشارع من دون كونها سبباً لاعتصامه.

و دعوى ان مطهرية الماده لماء البئر أو نحوه لا تختص بالقليل بل نعم الكثير أيضا فلو كانت المطهرية من آثار سببها لاعتصام لا تختص بالقليل باعتبار اختصاص سببها به حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير خاطئه جداً فان الاختصاص ليس من ناحيه قصور في الماده و انها لا تصلح أن تكون سبباً لاعتصام الكثير، بل من ناحيه عدم قابليه المحل حيث ان المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب خارجي.

و بما ان الكثير معتصم في نفسه فيستحيل ان يقبل الاعتصام ثانياً بسبب خارجي كالماده، و احتمال ان عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه انما هو من ناحيه اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحيحه لا من ناحيه وجود الماده فيه مدفوع بأن هذا الاحتمال خلاف الارتكاز حيث ان العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازيه خصوصيه في ماء البئر بها يمتاز عن غيره

مع قطع النظر عن وجود المادة فيه فامتيازها عن غيره انما هو بوجودها، و من هنا قلنا ان المتفاهم العرفي من الصحيحه ان سبب اعتصامه انما هو المادة.

و على الجملة ان احتمال دخل خصوصيه عنوان البئر في اعتصامه في نفسه غير محتمل جزماً: ضروره ان العرف لا يرى فرقاً بين الماء الموجود في باطن الأرض كالبئر و الموجود في سطحها مع غض النظر عن المادة، فالنتيجه في نهايه الشوط هي ان التعليل في الصحيحه و ان فرضنا انه مسوق ابتداء لبيان ازاله النجاسه عن ماء البئر بعد زوال التغير الا- ان العرف يرى بالمناسبات الارتكازيه ان سببيه المادة لطهارته و ازاله النجاسه عنه انما هي من آثار سببيتها لاعتصامه، و لازم ذلك ان التعليل فيها مطلقاً بحسب مقام اللب و الواقع راجع إلى اعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه كما هو محط البحث و النظر و ان كان بحسب ظاهر القضييه راجعاً إلى ارتفاع النجاسه عنه، و عليه فلا يبقى مجال للنزاع في ان التعليل راجع إلى اعتصامه أو إلى ارتفاع النجاسه عنه.

و من ضوء ما بيناه من النكته يظهر خطأ ما قيل من أن التعليل إذا افترضنا أنه راجع إلى بيان ازاله النجاسه دون الاعتصام قابل للتقييد بالكثير نظراً إلى انه بإطلاقه حينئذ يشمل ما إذا كان ماء البئر قليلاً و بنكته ان الرفع يستلزم أولويه الدفع بالمناسبه الارتكازيه العرفيه يدل على اعتصامه أيضاً. أو فقل: ان سببيه المادة لإزاله النجاسه عنه يستلزم سببيتها لاعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه بالأولويه باعتبار ان الدفع أهون من الرفع عرفاً.

و على هذا فلا محاله يعارض إطلاقه مع إطلاق ما يدل على انفعال الماء القليل بالملاقاه، فان مقتضى إطلاق التعليل بلحاظ النكته المزبوره ان الماء القليل إذا كان له ماده لا ينفعل بالملاقاه فيكون معارضاً لما دل على انفعاله

و لا- يكون أخص منه، فعندئذ يمكن تقييد إطلاق التعليل بخصوص الكثير يعنى ان مطهره ماده تختص بما إذا كان الماء فى نفسه كثيراً.

و السبب فى خطأ ذلك ان هذا التقييد مضافاً إلى انه خلاف الارتكاز جزماً حيث ان المرتكز عرفاً بمناسبه الحكم و الموضوع انه لا- فرق فى مطهره ماده بين كون الماء كثيراً فى نفسه و كونه قليلاً و لا يرون للكثرة أیه دخل فى المطهره. أو فقل: ان العرف بمقتضى المناسبات الارتكازيه يرون الملازمه فى مطهره ماده بين كون الماء المطهر (بالفتح) كثيراً فى نفسه و كونه قليلاً فلا يمكن التفكيك بينهما فى نظرهم ان ذلك التقييد انما يمكن فيما إذا لم يكن ارتفاع النجاسه عنه بالماده من آثار سببها لاعتصامه و اما إذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفى فلا- يمكن هذا التقييد، لما عرفت من أن سببها للاعتصام تختص بخصوص القليل حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالماده فيكون أخص مطلقاً من دليل انفعال القليل.

و بكلمه أخرى ان للماده أثرين (الأول) كونها سبباً للاعتصام (الثانى) كونها سبباً لارتفاع النجاسه و دليل انفعال الماء القليل انما يكون معارضاً للتعليل باعتبار أثرها الأول دون أثرها الثانى كما هو ظاهر و قد عرفت انه بهذا الاعتبار أى باعتبار أثرها الأول أخص منه مطلقاً فلا محاله يخصصه بغير مورده.

و أما ان كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحه مع قطع النظر عن التعليل الوارد فى ذيلها نظراً إلى انه لا مانع من الاستدلال به على طهاره ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاه و لو كان قليلاً فهو حينئذ لا محاله يكون معارضاً بالعموم من وجه مع ما دل على انفعال الماء القليل سواء أ كان راکداً أو بئراً و يتعين عندئذ تقديم إطلاق صدر الصحيحه على إطلاق

دليل الانفعال في مورد الالتقاء والاجتماع بنكته اننا إذا قدمنا الصدر فلا يلزم منه إلغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً، بل يلزم منه تضييق دائره دليل الانفعال و تقييده بغير ماء البئر، وهذا لا مانع منه.

و اما إذا عكسنا الأمر و قدمنا إطلاق دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحه فهو يستلزم إلغاء عنوان البئر عن الموضوعية للاعتصام رأساً حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البئر و غيره من المياه أصلاً، فان اعتصام الجميع انما هو بالكثرة و ببلوغه حد الكره، فإذا أصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحه لغواً محضاً، و حيث انه لا يمكن بمقتضى الارتكاز العرفي لاستلزامه حمل كلام الحكيم على اللغو فلا محاله يكون قرينه على تقديم الصحيحه على دليل الانفعال.

و ثانيهما ما دل على طهاره بول الطير و خرثه مطلقاً و لو كان غير مأكول اللحم كقوله عليه السلام في معبره أبي بصير (كل شيء يطير فلا بأس ببوله و خرثه) معارض بما دل على نجاسه بول غير المأكول مطلقاً و لو كان طيراً، و مورد التعارض و الالتقاء بينهما هو البول من الطير غير المأكول ففي مثل ذلك لا بد من تقديم دليل طهاره بول الطير و خرثه على دليل نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه حيث ان العكس يؤدي إلى إلغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهاره، نظراً إلى أن الحكم بتقيده حينئذ بما إذا كان الطير محلل الأكل.

و من الواضح ان مرد ذلك إلى إلغاء عنوان الطير رأساً و جعل الموضوع للطهاره عنواناً آخر - و هو عنوان ما يؤكل لحمه - و هو قد تكون طيراً و قد يكون غيره، و هذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسه بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً، إذ غاية ما يلزم هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيته النجاسه.



و من الطبيعي انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق موضوعيه عنوان للحكم و رفع اليد عن أصل موضوعيته له رأساً يتعين الأول بنظر العرف، و ما نحن فيه كذلك، فان تقديم دليل نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه على دليل طهاره بول الطير يستلزم إلغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع الطهاره رأساً، و أما العكس فلا يستلزم الا تقييد إطلاق موضوعيه عنوان غير المأكول للنجاسه، و هذا أخف مثونه من الأول بمقتضى فهم العرف و ارتكازهم.

فالتتيجه في نهايه المطاف هي ان المفهوم ان كان حاكماً على المنطوق فلا شبهه في تقديمه عليه و ان كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، و كذا لا شبهه في تقديمه عليه إذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً للإلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس، و أما إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ان كانت و إلا فالحكم هو التساقت على تفصيل يأتي في مبحث التعادل و الترجيح.

و أما لو كانت النسبه بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً فلا شبهه في تقديم الخاص على العام حيث انه يكون بنظر العرف قرينه على التصرف فيه، و من المعلوم ان ظهور القرينه يتقدم على ظهور ذيهها و ان افتراض ان ظهورها بالإطلاق و مقدمات الحكمه و ظهور ذاك بالوضع، كما إذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على ان كل ماء طاهر لا ينفعل بالملاقاه الا إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه، فانه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر على الرغم من أن دلالتة على انفعال الماء القليل بالملاقاه بالإطلاق و مقدمات الحكمه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان حال التعارض بين المفهوم و المنطوق بعينه حاله بين المنطوقين من دون تفاوت في البين أصلاً.

إذا تعقب الاستثناء جملاً- متعدده فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره أو لا ظهور له فى شىء منهما فيه وجوه بل أقوال:

ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده)بقوله:و الظاهر انه لا-خلاف و لا إشكال فى رجوعه إلى الأخيره على أى حال،ضروره ان رجوعه إلى غيرها بلا-قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره،و كذا فى صحه رجوعه إلى الكل و ان كان المترامى من صاحب المعالم(ره)حيث مهد مقدمه لصحه رجوعه إليه انه محل الإشكال و التأمل،و ضروره ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً فى ناحيه الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له فى الحروف عاماً أو خاصاً و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال فى المستثنى بلا ريب و لا إشكال،و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً،و بذلك يظهر أنه لا ظهور لها فى الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره و ان كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير.

نعم غير الأخيره أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً فى العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد فى مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول إلا- أن يقال بحجيه أصاله الحقيقه تعبدلاً لا- من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصاله العموم إذا كان وضعياً،لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع

أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فإذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك فقد فصل (قده) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان و ما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه حيث ان المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه فيسقط ظهوره في العموم لا محاله، فان هذا المخصص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، و ان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، و بما أنه مردد بين الأمرين فلا محاله يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، و على الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم حيث ان ظهور الكلام في العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصداقيه، و السبب في ذلك هو ان أمر المخصص بما أنه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعته الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع، بل هو مجرد الاحتمال، و من الطبيعي ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به و هو حجه. و لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال.

وجه الظهور أى ظهور النقد هو ما عرفت من أنه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه في القضايا الحقيقيه بشتى أنواعها و أشكالها و من دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً. و اما في القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظياً أو كان لبياً و قامت قرينه على ان المولى أو كل أمر التطبيق و إحراز الموضوع إلى نفس المكلف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق. نعم إذا كان المخصص لها لبياً و لم تقم قرينه على إيكال المولى أمر التطبيق إلى نفس المكلف كانت

و الثاني كقولنا(زيد عادل)و(زيد متكلم)فالصور ثلاث(الأولى):

أن يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب.(الثانيه)أن يكون تعددها بتعدد المحمول كذلك(الثالثه)أن يكون تعددها بتعدد الموضوع و المحمول معاً.

أما الصورة الأولى فان لم يتكرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل:

(أكرم العلماء و الأشراف و الساده إلا- الفساق منهم)أو قيل(أكرم الفقهاء و الأصوليين و المتكلمين إلا- من كان فاسقاً منهم)فالظاهر بل لا- شبهه في رجوع الاستثناء إلى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينه عرفاً على ان الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ و الجعل و ان كان متعددأ في الواقع،و التكرار لا يخلو من أن يكون لنكته فيه أو لعدم وضع لفظ للجامع بين الجميع.و ان شئت قلت:ان القضية في مثل ذلك و ان كانت متعدده صوره إلا انها في حكم قضيه واحده قد حكم فيها بحكم واحد-و هو وجوب إكرام كل فرد من الطوائف الثلاث إلا- الفساق منهم-فمرد هذه القضية بنظر العرف إلى قولنا(أكرم كل واحد من هذه الطوائف الثلاث إلا من كان منهم فاسقاً.

و أما إذا كرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل(أكرم العلماء و الاشراف)و(أكرم الشيوخ إلا الفساق منهم)فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرره فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل في الكلام قرينه بنظر العرف على أنه كلام آخر منفصل عما قبله من الجملات،و بذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجملات السابقه على الجملة المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر،و حيث أنه مفقود على الفرض فلا- مانع من التمسك بأصالة العموم في تلك الجملات.

و دعوى انها داخله فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و معه لا ينعقد لها ظهور فى العموم حتى يتمسك به خاطئه جداً و ذلك لأن كبرى احتفاف الكلام بذلك انما هى فيما إذا صح اعتماد المتكلم عليه و ان كان مشتبه المراد عند المخاطب و السامع كلفظ الفاسق مثلاً إذا افترضنا أنه مجمل عند المخاطب فلا يعلم أنه موضوع لخصوص مرتكب الكبائر أو للأعم منه و من الصغائر، فانه إذا ورد فى كلام المولى مقترباً بعام أو مطلق كقوله: (أكرم العلماء إلا الفاسق منهم) فلا محاله يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى العموم لدخوله فى الكبرى المتقدمه حيث أنه يصح للمتكلم أن يعتمد عليه فى بيان مراده الواقعي، و معه لا ينعقد لكلامه ظهور فى العموم حتى يتمسك به.

فالتتيجه ان مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه انما هى موارد إجماله و اشتباه المراد منه للسامع، و هذا بخلاف المقام حيث لا إجمال فى الاستثناء فى مفروض المسأله، فانه ظاهر فى رجوعه إلى خصوص الجملة المتكرره فيها عقد الحمل، و ما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل السابقه عليها، فإذا لا مانع من انعقاد ظهورها فى العموم و التمسك به.

و على الجملة فلو أراد المولى تخصيص الجميع، و مع ذلك قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل فى الين لكان مخلصاً ببيانه حيث ان الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العرفى إلى خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل و ما بعده دون ما كان سابقاً عليه، و معه لا موجب لرجوعه إلى الجميع، فإذا كيف يكون المقام داخلًا فى تلك الكبرى.

نعم لو كان الاستثناء مجملًا و غير ظاهر لا فى رجوعه إلى خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل و ما بعده و لا إلى الجميع و كان صالحاً لرجوعه إلى كل منهما لكان المقام داخلًا فيها لا محاله.

و أما الصورة الثانية: -و هي ما إذا كان تعدد القضية بتعدد المحمول فحسب- فإن كان الموضوع فيها غير متكرر كما في مثل قوله تعالى:

«و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا» فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الجميع نظير ما إذا قال المولى لعبده (بع كتبي و أعرها و أجرها إلا ما كان مكتوباً على ظهره أنه مخصوص لى) فإنه ظاهر فى رجوعه إلى الجميع و لا شبهه فى هذا الظهور. و الوجه فيه واضح و هو رجوع الاستثناء إلى الموضوع حيث انه يوجب تضيق دائرته و تخصيصه بحصه خاصه.

و عليه فبطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع، و يدل بمقتضى الارتكاز العرفى ان هذه الأحكام المتعدده ثابتة لهذه الحصه دون الأعم، مثلاً لو قال المولى (أكرم العلماء و أضفهم و جالسهم إلا الفساق منهم) فلا يشك أحد فى رجوع هذا الاستثناء إلى العلماء و تخصيصهم بخصوص العدول و ان هذه الأحكام ثابتة لهم خاصة دون الأعم منهم و من الفساق.

و على الجملة فالقضية فى المقام و ان كانت متعدده بحسب الصورة إلا انها فى حكم قضيه واحده فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحده حقيقه و ان تكون متعدده صوره، فإنها فى حكم الواحده، و التعدد انما هو من جهة عدم تكفل القضية الواحده لبيان الأحكام المتعدده.

فالتتيجه أنه لا- شبهه فى رجوع الاستثناء إلى الجميع فى هذا الفرض و أما إذا كرر الموضوع فيها ثانياً كما فى مثل قولنا (أكرم العلماء و أضفهم و جالس العلماء إلا الفساق منهم) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرره فيها عقد الوضع و ما بعدها من الجمل ان كانت، و السبب فيه هو ان تكرار عقد الوضع قرينه عرفاً على قطع الكلام عما قبله، و بذلك

يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله المتكرره فيها عقد الوضع إلى دليل آخر و هو مفقود على الفرض.

فالتتيجه انه يختلف الحال بين ما إذا لم يكرر الموضوع أصلا و انما كرر الحكم فحسب، و ما إذا كرر الموضوع أيضا، فعلى الأول يرجع الاستثناء إلى الموضوع المذكور في الجمله الأولى فيوجب تخصيصه بالإضافة إلى جميع الأحكام الثابته له، و على الثانيه يرجع إلى ما أعيد فيه الموضوع و ما بعده على تفصيل تقدم في ضمن البحوث السالفه.

و عليه فلا- مانع من جواز التمسك بالعموم في الجمله الأولى، و كذا الثانيه إذا كان ما أعيد فيه الموضوع هو الجمله الثالثه و هكذا، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء إليه دون ما سبقه من الجمل، و معه لا- محاله تكون أصله العموم محكمه. و أما ما قيل: من احتفافها بما يصلح للقرينيه و معه لا ينعقد الظهور لها في العموم فقد عرفت خطأه و ان المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسع.

و أما الصوره الثالثه- و هي ما إذا تعددت القضية بتعدد الموضوع و المحمول معاً- فيظهر حالها مما تقدم يعنى ان الاستثناء فيها أيضا يرجع إلى الجمله الأخيره دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف.

### تخصيص الكتاب بخبر الواحد

و الظاهر أنه لا- خلاف بين الطائفه الإماميه في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما نعلم، و المخالف في المسأله انما هو العامه: و هم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً، و بين من فصل تاره بما إذا خصص العام الكتابي بمخصص قطعي قبله، و ما إذا لم يخصص به كذلك فقال

بالجواز على الأول دون الثاني و لعل وجهه هو تخيل ان التخصيص يوجب التجوز فى العام فإذا صار العام مجازاً بعد التخصيص جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد نظراً إلى أن التخصيص الثانى لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الأول، و عليه فلا مانع منه و فيه ما عرفت من ان التخصيص لا- يوجب التجوز فى العام. و تاره أخرى بين المخصص المتصل و المنفصل فقال بالجواز فى الأول دون الثانى، و لعل وجهه هو أن الأول لا يوجب التجوز فى العام دون الثانى، و فيه ما مر من أن التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز فيه. و منهم من توقف فى المسألة و هو الباقلانى. فالنتيجة ان هذه الأقوال منهم لا تتركز على أساس صحيح.

و التحقيق هو ما ذهب إليه علمائنا قدس الله أسرارهم من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً، و السبب فى ذلك هو اننا إذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعى فبطبيعته الحال لا- يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به الا رفع اليد عنه بالقطع لفرض اننا نقطع بحجيته.

و بكلمه أخرى ان التنافى انما هو بين عموم الكتاب و سند الخبر، و لا تنافى بينه و بين دلالة لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف حيث انها تكون قرينه عندهم على التصرف فيه، و من الواضح انه لا تنافى بين ظهور القرينه و ظهور ذيها، و على هذا فإذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محاله يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لإطلاقه، و لا يكون مرد هذا إلى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا- يمكن ضروره انه لا- تنافى بين سنده و بين الخبر لا سنداً و لا دلالة و انما التنافى كما عرفت بين دلالة على العموم أو الإطلاق و بين سند الخبر، و أدله اعتبار السند حاكمه عليها و رافعه لموضوعها- و هو الشك فى إرادته العموم- حيث أنه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو للمراد من الكتاب فى نفس الأمر



و الواقع فيكون مقدماً عليه و هذا واضح.

و انما الكلام في عده من الشبهات التي توهمت في المقام:

منها ان الكتاب قطعي السند و الخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني. و يردده ما عرفت الآن من أن القطعي انما هو سند الكتاب و صدوره بألفاظه الخاصه، و المفروض ان الخبر لا ينافي سنده أصلاً لا بحسب السند و لا بحسب الدلاله و أما دلالة على العموم أو الإطلاق فلا تكون قطعيه، ضروره اننا نحتمل عدم إرادته تعالى العموم أو الإطلاق من عمومات الكتاب و مطلقاته، و مع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني فلو كانت دلالة الكتاب قطعيه لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر، بل لا بد من طرحه في مقابلها. و على الجملة فحجيه أصاله الظهور انما هي ببناء العقلاء.

و من المعلوم ان بنائهم عليها إنما هو فيما إذا لم تقم قرينه على خلافها و إلا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها، و المفروض أن خبر الواحد بعد اعتباره و حجيته يصلح أن يكون قرينه على الخلاف جزماً من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار و قد جرت على ذلك السيره القطعيه العقلايه.

و من الطبيعي أن عمومات الكتاب أو مطلقاته لا- تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحيه أصلاً، بل حالها حالها. فالنتيجه ان رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني.

و منها: أنه لا دليل على اعتبار خبر الواحد الا الإجماع و بما أنه دليل لبي فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه، و المقدار المتيقن هو ما إذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو إطلاقه و الا فلا يقين بتحقيق الإجماع

على اعتباره فى هذا الحال، و معه كيف يجوز رفع اليد به عنه، و ىرد عليه ان عمده الدليل على اعتبار الخبر انما هو السيره القطعيه من العقلاء لا- الإجماع بما هو الإجماع، و قد عرفت ان بنائهم على العمل بالعموم أو الإطلاق انما هو فيما إذا لم يقم خبر الواحد على خلافه حيث أنه يكون بنظرهم قرينه على التصرف فيه.

و منها: الأخبار الداله على المنع من العمل بما خالف كتاب الله و ان ما خالفه فهو زخرف أو باطل أو اضربه على الجدار أو لم أقله مما شاكل ذلك، و هذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفه لعمومات الكتاب و مطلقاته أيضا، و عليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها.

و الجواب عن ذلك هو ان الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفه البدويه كمخالفه الخاص للعام و المقيد للمطلق و ما شاكلهما و النكته فيه ان هذه المخالفه لا تعد مخالفه عند العرف حيث انهم يرون الخاص قرينه على التصرف فى العام و المقيد قرينه على التصرف فى المطلق.

و من الطبيعى أنه لا- مخالفه عندهم بين القرينه و ذيهما، و عليه فالمراد من المخالفه فى تلك الأخبار هو المخالفه بنحو التباين للكتاب أو العموم و الخصوص من وجه حيث ان هذه المخالفه تعد مخالفه عندهم حقيقه و توجب تحيرهم فى مقام العمل.

و يدل على ذلك أمران:

الأول: انا نقطع بصدور الأخبار المخالفه لعموم الكتاب أو إطلاقه من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و الأئمه الأطهار عليهم السلام بداهه كثره صدور المخصصات و المقيدات عنهم عليهم السلام لعموماته و مطلقاته فلو كان مثل هذه المخالفه مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم عليهم السلام .

الثانى: ان فى جعل موافقه الكتاب من مرجحات تقديم أحد الخبرين

أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره، كما إذا كان وجود زيد محرزاً بالوجدان و شك في وجود عمرو و انه باق أو مات فلا مانع من استصحاب بقائه و عدم موته، و بذلك يحرز كلا- فردى الموضوع، حيث ان الموضوع ليس إلا- ذات وجودى زيد و عمرو من دون دخل عنوان انتزاعى آخر فيه و إلا- لخرج عن محل الكلام، فان محل الكلام فى الموضوعات المركبه دون البسيطه على أنه لا يمكن إحراز ذلك العنوان الانتزاعى البسيط بالأصل. و أما إذا كان من قبيل الثانى فتاره يكونا عرضيين لموضوع واحد كعداله زيد مثلاً و علمه، حيث انهما قد أخذتا فى موضوع جواز التقليد يعنى ذات وجودى العداله و العلم، و معنى أخذهما فى الموضوع كذلك هو انه إذا وجد العلم له فى زمان كان عادلاً- فى ذلك الزمان فقد تحقق الموضوع بكلا جزئيه، حيث لم يؤخذ فى موضوعه ما عدا ثبوتهما و تحققهما فى زمان واحد من دون أخذ عنوان آخر فيه من التقارن و غيره، و المفروض ان أحدهما لا يتوقف على الآخر و لا يكون نعتاً له و ان كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه و محتاجاً إليه، فحالهما حال الجوهريين المأخوذين فى الموضوع فلا فرق بينهما و بين هذين العرضيين من هذه الناحيه أصلاً، و عليه فمره يكون كل منهما محرزاً بالوجدان كما إذا ثبت كل من علمه و عدالته بالعلم الوجدانى و مره أخرى يكون كل منها محرزاً بالتعبد كما إذا ثبت كل منهما بالبينه مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبينه و الآخر بالأصل، و مره ثالثه يكون أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر محرزاً بالتعبد كما إذا كان علمه ثابتاً بالوجدان و عدالته بالبينه أو بالأصل. و بضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره- و هو جواز التقليد أو نحوه، و أخرى يكونا عرضيين لمعرضيين فى الخارج كإسلام الوارث مثلاً و موت المورث

لما عرفت من اننا لو قلنا بالشمول المزبور فمع ذلك لا يلزم إلغاء الخبر بالمره، بل له موارد كثيره لا بد من العمل به فى تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه.

و منها: لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضا حيث انه قسم من التخصيص و هو التخصيص بحسب الازمان فلا فرق بينهما إلا فى أن التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الافراد العرضيه و ذاك تخصيص بحسب الافراد الطويله.

و من الطبيعى ان مجرد هذا لا- يوجب الحكم بجواز الأول و امتناع الثانى فلو جاز الأول جاز الثانى أيضا مع أنه ممتنع جزماً فيكون هذا شاهداً على امتناع الأول كالثانى. و فيه ان الإجماع قد قام من الخاصه و العامه على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، و هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبيرياً، بل هو من صغريات الكبرى المسلمه و هى ان الشىء الفلانى من جهه كثره ابتلاء الناس به لو كان لبان و اشتهر و لكنه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده، و النسخ من هذا القبيل فانه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان و اشتهر بين العامه و الخاصه بحيث يكون غير قابل للإنكار فمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كشافاً قطعياً عن عدم وقوعه و انه لا يجوز نسخ الكتاب به فلو دل خبر الواحد على نسخه لا بد من طرحه و حمله اما على كذب الراوى أو على خطائه أو سهوه كما هو الحال بالإضافة إلى إثبات قرآنيه القرآن حيث انها لا تثبت بخبر الواحد حتى عند العامه و لذا لا يثبت باخبار عمر الآيه: «الشيخ و الشيخه إذا زنيا رجما» لأن اخباره بها داخل فى خبر الواحد و القرآن لا يثبت به و انما يثبت بالخبر المتواتر عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله، و عليه فلا بد من حمله على أحد الوجوه الآنفه الذّكر.

و على الجملة فالتزام المسلمين أجمع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشافاً جزمياً عن ان الأمر كذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة الأطهار عليهم السلام و النكته فيه هي التحفظ على صيانه القرآن:

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، بل عليه سيره الأصحاب إلى زمان الأئمة عليهم السلام.

## التخصيص و النسخ

إذا ورد عام و خاص و دار الأمر بين التخصيص و النسخ ففيه صور:

الأولى: أن يكون الخاصّ متصلاً بالعامّ ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ حيث انه عباره عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، و المفروض ان الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاصّ رافعاً له، بل لا يعقل جعل الحكم و رفعه في آن واحد و دليل فارد.

الثانية: ان يكون الخاصّ متأخراً عن العام، و لكنه كان قبل حضور وقت العمل به ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاصّ ناسخاً له، فذكر بعض الاعلام انه لا يمكن أن يكون ناسخاً. و النكته فيه أنه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحققه و فعليته في الخارج بفعله موضوعه ضروره أنه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً حيث ان الغرض من جعله انما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبه لانتفاء شرطه فلا محاله يكون جعله بهذا الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

نعم يمكن ذلك في الأوامر الامتحانيه حيث ان الغرض من جعلها

ليس بلوغها مرتبه الفعلية، و لذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعدم قدره المكلف على الامتثال نظراً إلى ان الغرض منها مجرد الامتحان و هو يحصل بمجرد إنشاء الأمر فلا يتوقف على فعلية بفعله موضوعه، و هذا بخلاف الأوامر الحقيقية حيث انه لا يمكن جعلها مع علم الأمر بانتفاء شرطها و عدم تحققه فى الخارج، و لا يفرق فى ذلك بين القضيـه الحقيقيه و الخارجيه فكما ان جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعلية و امتثاله فى الخارج فى القضيـه الحقيقيه من اللغو الواضح، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امتثاله فى الخارج فى القضيـه الخارجيه.

و على الجملة فجعل الأوامر الحقيقية التى يكون الغرض من جعلها إيجاد الداعى للمكلف نحو الفعل و الإتيان بالمأمور به مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها و امتثالها فى الخارج لا محاله يكون لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت إلى ذلك هذا.

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده) بما إليك نصه: و لكن التحقيق ان ما ذكره فى المقام انما نشأ من عدم تمييز الأحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه، و ذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الخارجيه لصح ما ذكره و اما إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدر وجودها فى الخارج كما هو الحال فى أحكام الشريعة المقدسه فلا مانع من نسخها بعد جعلها و لو كان ذلك فى زمان قليل كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط فى صحه جعله وجود الموضوع له أصلاً، إذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدر الوجود.

نعم إذا كان الحكم المجعول فى القضيـه الحقيقيه من قبيل الموقتات كوجوب الصوم فى شهر رمضان المجعول على نحو القضيـه الحقيقيه كان

نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول فى القضايا الخارجيه قبل وقت العمل به فلا محاله يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعى البعث أو الزجر.

و بالجمله إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمده فلا محاله يختص ذلك بالقضايا الحقيقيه غير الموقته و بالقضايا الخارجيه و القضايا الحقيقيه الموقته بعد حضور وقت العمل بها، و أما القضايا الخارجيه أو الحقيقيه الموقته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكم الملتفت و الوجه فى ذلك ظاهر.

نلخص ما أفاده(قده) فى نقطه و هى: ان الحكم المجعول إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الخارجيه أو القضايا الحقيقيه الموقته لم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به و إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الحقيقيه غير الموقته جاز نسخه قبل ذلك و قد تعرض (قدس سره) هذا التفصيل بعينه فى مبحث أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فلاحظ.

و يرد عليه أنه لا يتم بإطلاقه و السبب فيه ما عرفت من أنه لا يكفى فى الأوامر الحقيقيه مجرد فرض وجود موضوعها فى الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها فيه، ضروره ان المولى على الرغم من هذا لو جعلها بداعى البعث حقيقه لكان من اللغو الواضح فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته إلى ذلك، و قد مر آنفاً أنه لا يفرق فى ذلك بين القضايا الحقيقيه غير الموقته، و القضايا الحقيقيه الموقته. و القضايا الخارجيه فكما ان الأمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكن المكلف منه مستحيل فى القسمين الأخيرين، فكذلك مستحيل فى القسم الأول من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، و لا ندرى كيف ذهب شيخنا الأستاذ(قده)

إلى هذا التفصيل، مع أنه قد صرح في عدة موارد ان امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله. هذا كله في الأوامر.

و أما النواهي فإذا علم المولى أنه لا- يترتب أى أثر على جعل النهى خارجاً و لا يبلغ مرتبه الزجر لعلمه بانتفاء شرط فعليته فلا محاله يكون جعله لغواً فلا- يصدر من المولى الحكيم الملتفت إلى ذلك، و أما إذا علم بأن جعل الحكم و تشريعه هو السبب لانتفاء موضوعه كما هو الشأن فى جعل القصاص و الدّيات و الحدود حيث ان تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف و زجره عن إيجاد موضوعها فى الخارج فلا مانع منه، بل يكون تمام الغرض من جعلها ذلك فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه.

فالتنتيجة فى نهايه المطاف هى ان جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه و شرطه فى الخارج لا يمكن من الحكيم الملتفت إليه من دون فرق فى ذلك بين الأوامر و النواهي، و القضايا الحقيقيه و الخارجيه.

نعم إذا كان جعل الحكم و تشريعه فى الشريعه المقدسه يكون سبباً لانتفاء موضوعه و شرطه فلا مانع منه كما عرفت.

الثالثه: أن يكون الخاص المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فهل مثل هذا الخاص يكون مخصصاً له أو ناسخاً فيه وجهان:

فذهب جماعه إلى الثانى بدعوى أن تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح، و عليه فيتعين كونه ناسخاً لا مخصصاً، و لكنهم وقعوا فى الإشكال بالإضافه إلى عمومات الكتاب و السنه حيث ان مخصصاتها التى صدرت عن الأئمه الأطهار عليهم السلام قد وردت بعد حضور وقت العمل بها، و مع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها، و الالتزام بالنسخ فى جميع ذلك بعيد جداً بل نقطع بخلافه، بداهه ان لازم ذلك هو نسخ كثير من الأحكام المجعوله فى الشريعه المقدسه، و هذا فى نفسه مما يقطع ببطلانه، لا من ناحيه ما قيل



من ان النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لانقطاع الوحي، و ذلك لأن الوحي و ان انقطع بعد زمانه صلى الله عليه وآله إلا انه لا مانع من أنه صلى الله عليه وآله: أو كل بيانه إلى الأئمة الطاهرين عليه السلام كبيان سائر الأحكام، بل من ناحيه أن نسخ تلك الأحكام بتلك الكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالده التي تجعل من قبل الله تعالى و أمر رسوله صلى الله عليه وآله و أوصياؤه عليه السلام ببيانها، و لأجل ذلك يقطع بخلافه.

و من هنا قد قاموا بعده محاولات للتفصي عن هذا الإشكال أحسنها ما ذكره صاحب الكفايه (قده) تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري (قده) من ان هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعده يعنى انها متكفله للأحكام الظاهريه فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصص فإذا ورد المخصص عليها كان ناسخاً بالإضافة إلى الأحكام الظاهريه و مخصصاً بالإضافة إلى الإراده الجديه و الأحكام الواقعيه.

و قد ذكرنا في ضمن البحوث السالفه أن كون العموم مراداً بالإراداه الاستعماليه لا يلزم كونه مراداً بالإراداه الجديه، كما ان كونه مراداً ظاهراً ضرباً للقانون و القاعده لا يلزم كونه مراداً واقعاً و جداً.

و عليه فلا- مانع من كون العموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً و يكون الناس مأموراً بالعمل به في مقام الظاهر إلى أن يجيء المخصص له فإذا جاء فيكون مخصصاً بالإضافة إلى الإراده الجديه و ناسخاً بالإضافة إلى الحكم الظاهري، و يرد عليه ان هذه العمومات لا- تخلو من أن تكون ظاهره في إراداه العموم واقعاً و جداً في مقام الإثبات و الدلاله أو لا تكون ظاهره فيه من جهه نصب قرينه على انها مراده في مقام الظاهر و غير مراده بحسب مقام الواقع

و الجدل يعنى أن القرينه تدل على انها وردت ضرباً للقاعده بالإضافة إلى الحكم الظاهرى دون الواقعى.

و من الطبيعى ان هذه القرينه تمنع عن انعقاد ظهورها فى إرادته العموم واقعاً و جدأً فعلى الأول يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه بحاله و لا يندفع به الإشكال المزبور، ضروره انها على هذا الفرض ظاهره فى إرادته العموم واقعاً، و البيانات المتأخره عنها الوارده بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفه عن عدم إرادته العموم فيها، و هذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجه، و على الثانى فلا ظهور لها فى العموم فى مقام الإثبات حتى يتمسك به ضرباً للقاعده، و عليه فلا يكون حجه فى ظرف الشك. فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) لدفع الإشكال المذكور لا يرجع إلى معنى صحيح، فالتحقيق فى المقام أن يقال: ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه انما هو لأحد أمرين لا ثالث لهما:

الأول: انه يوجب وقوع المكلف فى الكلفه و المشقه من دون مقتض لها فى الواقع كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم إلزامى فى الظاهر و لكن كان بعض افراده فى الواقع مشتملا على حكم ترخيصى، فانه لا محاله يوجب إلزام المكلف و وقوعه بالإضافة إلى تلك الافراد المباحه فى المشقه و المكلفه من دون موجب و مقتض لها، و هذا من الحكيم قبيح.

الثانى: أنه يوجب إلقاء المكلف فى المفسده أو يوجب تفويت المصلحه عنه كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم ترخيصى فى الظاهر، و لكن كان بعض أفراده فى الواقع واجباً أو محرماً، فانه على الأول يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و على الثانى يوجب إلقاءه فى المفسده، و كلاهما قبيح من المولى الحكيم.

و لكن من المعلوم ان هذا القبيح قابل للرفع، ضروره ان المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف فى المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقائه فى الكلفه و المشقه فلا قبح فيه أصلاً.

فإذا لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه، بل هو كقبح الكذب يعنى أنه فى نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرو أى عنوان حسن عليه.

فإذا افترضنا أن المصلحه تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجه و كانت أقوى من مفسده تأخيره أو كان فى تقديم البيان مفسده أقوى منها فبطبيعته الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً، بل هو حسن و لازم كما هو الحال فى الكذب، فان قبحه انما هو فى نفسه و ذاته مع قطع النظر عن عروض أى عنوان حسن عليه.

فإذا فرضنا ان إلقاء مؤمن فى مورد يتوقف عليه لم يكن قبيحاً، بل هو حسن يلزم العقل به، و كذا حسن الصدق فانه ذاتى بمعنى الاقتضاء و انه صفة المؤمن كما فى الكتاب العزيز، و مع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفسده موجب لاتصافه بالقبح كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ما شاكل ذلك، فان مثله لا محاله يكون قبيحاً عقلاً و محرماً شرعاً، فما لا ينفك عنه القبح-هو الظلم-حيث انه عله تامه له فيستحيل تحقق عنوان الظلم فى مورد بدون اتصافه بالقبح، كما ان حسن العدل ذاتى بهذا المعنى أى بمعنى العله التامه فيستحيل انفكاكه عنه.

فالتبجيه أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه بما انه ذاتى بمعنى الاقتضاء دون العله التامه فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجه إذا اقتضته المصلحه الملزمه التى تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان فى تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره و لا يكون عندئذ قبيحاً.

و بكلمه أخرى ان حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدسه حيث ان بيان الأحكام فيها كان على نحو التدرّيج واحداً بعد واحد لمصلحه التسهيل على الناس، نظراً إلى أن بيانها دفعه واحده عرفيه يوجب المشقه عليهم و هي طبعاً توجب النفرة و الاعراض عن الدين و عدم الرغبه إليه.

و من الطبيعي ان هذا مفسده تقتضى أن يكون بيانها على نحو التدرّيج ليرغب الناس إليه رغم ان متعلقاتها مشتمله على المصالح و المفساسد من الأول فتأخير البيان و تدرّيجته انما هو لمصلحه تستدعى ذلك— و هي التسهيل على الناس و رغبتهم إلى الدين— و من الواضح ان هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التي تفوت عن المكلف.

و من هنا قد ورد في بعض الروايات ان أحكاماً بقيت عند صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف و هو عليه السلام بعد ظهوره بين تلك الأحكام للناس، و من المعلوم ان هذا التأخير انما هو لمصلحه فيه أو لمفسده في البيان و ما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحه ذلك أو كان في تقديم البيان مفسده ملزمه و لا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعه مثلاً أو أزيد فانه إذا جاز تأخيره لمصلحه ساعه واحده جاز كذلك سنين متطاوله ضروره ان قبحه لو كان كقبح الظلم لم يجز تأخيره أبداً حتى في آن واحد لاستحاله صدور القبيح من المولى الحكيم.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي انه لا- مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحه مقتضيه لذلك أو كانت في تقديمه مفسده مانعه عنه.

و على ضوء هذه النتيجة يتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور

وقت العمل بالعام مخصصاً لا ناسخاً، و عليه فلا إشكال في تخصيص عمومات الكتاب و السنه الوارده في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بالمخصصات الوارده في عصر الأئمه الأطهار عليهم السلام حيث ان المصلحه تقتضى تأخيرها عن وقت الحاجه و العمل أو كانت في تقديمها مفسده ملزمه تمنع عنه.

الصوره الرابعه ما إذا ورد العام بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصوره يتعين كون الخاصّ المتقدم مخصصاً للعام المتأخر حيث انه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً و إلا لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً و هو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدم تفصيله.

الصوره الخامسه: ما إذا ورد العام بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصوره يقع الكلام في ان الخاصّ المتقدم مخصص للعام المتأخر أو ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، و تظهر الثمره بينهما حيث أنه على الأول يكون الحكم المجعول في الشريعه المقدسه هو حكم الخاصّ دون العام، و على الثانى ينتهى حكم الخاصّ بعد ورود العام فيكون الحكم المجعول في الشريعه المقدسه بعد وروده هو حكم العام.

ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصصاً و أفاد في وجه ذلك ان كثره التخصيص في الأحكام الشرعيه حتى اشتهر ما من عام إلا و قد خص و ندره النسخ فيها جداً أو جبتا كون ظهور الخاصّ في الدوام و الاستمرار و ان كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه أقوى من ظهور العام في العموم و ان كان بالوضع، و عليه فلا مناص من تقديمه عليه هذا.

و أورد عليه شيخنا الأنصارى (قده) بما ملخصه: ان دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً- لاستمرار ذلك الحكم و دوامه أيضاً، ضروره ان استمرار الحكم في مرتبه متأخره عن نفس الحكم فلا بد من فرض

حاجه إليه.

و ان شئت قلت: ان للصلاه إلى القبلة لوازم متعدده، فانها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلى في طرف الغرب و يساره في طرف الشرق و خلفه في طرف الشمال، بل لها لوازم غير متناهيه، و من الطبيعي كما أنه لا معنى لإطلاقها بالإضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها بها حيث انها قد أصبحت ضروريه التحقق عند تحقق الصلاه إلى القبلة و معها لا محاله يكون كل من الإطلاق و التقييد بالإضافة إليها لغوا، حيث أنهما لا يعقلان إلا في المورد القابل لكل منهما لا في مثل المقام، فان تقييدها إلى القبلة يغني عن تقييدها بها كما هو الحال في كل من المتلازمين في الوجود الخارجي فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر حيث أنه لغو صرف بعد التقييد الأول، كما ان الأمر بأحدهما يغني عن الأمر بالآخر حيث أنه لغو محض بعد الأمر الأول، و لا يترتب عليه أي أثر فلو أمر المولى بالفعل المقيد بالقيام كالصلاه مثلاً فبطبيعته الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أصداده كالعود و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك، فان تقييده به بعد التقييد الأول لغو محض.

فالنتيجه: ان ما ذكرناه سار في جميع الأمور المتلازمه وجوداً سواء كانت من قبيل اللازم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، كما ان الأمر يغني عن الأمر بالآخر. و عليه فلا معنى لإطلاق الأمور به بالإضافة إليه فان إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول، لفرض تقييده به قهراً، و اما إطلاقه بحسب مقام الإثبات فانه لغو، و كذلك تقييده به في هذا المقام، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي، و عليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

ص: ٣٢٤

أفرادة العرضيه يعنى كلما ينطبق عليه عنوان الخمر فى الخارج سواء أ كان متخذاً من العنب أو التمر أو ما شاكل ذلك فالقضيه تدل على حرمه شربه كذلك يدل عليه بالإضافه إلى افراده الطويله يعنى بحسب الأزمان. لإطلاق المتعلق و الموضوع و عدم تقييده بزمان خاص دون زمان، مع كون المتكلم فى مقام البيان.

و ان شئت قلت: أن المتكلم كما يلاحظ الإطلاق و التقييد بالإضافه إلى الافراد العرضيه و هذا يعنى أنه تاره بقيد المتعلق بحصه خاصه منه ككونه متخذاً من العنب مثلاً، و أخرى لا يقيده بها فيلاحظه مطلقاً و مرفوضاً عنه القيود بشتى اشكالها فعندئذ لا مانع من التمسك بإطلاقه لإثبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه كذلك يلاحظ الإطلاق و التقييد بالإضافه إلى الافراد الطويله يعنى تاره يقيده بزمان خاص دون آخر، و أخرى لا يقيده به فيلاحظه مطلقاً بالإضافه إلى جميع الأزمنه، فعندئذ بطبيعته الحال يدل على دوام الحكم و استمراره من جهة الإطلاق و مقدمات الحكمه فيتمسك به فى كل زمان يشك فى ثبوت الحكم له، فإذا ما أفاده صاحب الكفايه (قده) من أن الخاصّ يدل على الدوام و الاستمرار بالإطلاق ففى غايه الصحه و المتاننه من هذه الناحيه.

نعم يرد على ما أفاده (قده) من ان الخاصّ يتقدم على العام و ان كانت دلالته على الدوام و الاستمرار بالإطلاق و مقدمات الحكمه و دلالة العام على العموم بالوضع، و السبب فيه هو انه لا يمكن الحكم بتقديم الخاصّ على العام فى هذه الصوره حيث ان العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاصّ، و معه كيف تجرى مقدمات الحكمه فيه.

و بكلمه أخرى: ان دلالة الخاصّ على الدوام و الاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمه، و من الطبيعى ان عموم العام بما أنه مستند

إلى الوضع مانع عن جريانها، فإذا كيف يحكم بتقديم الخاصّ عليه، و كثره التخصيص و ندره النسخ فيما إذا دار الأمر بينهما لا توجبان إلا الظن بالتخصيص و لا أثر له أصلاً، على ان فيما نحن فيه لا يدور الأمر بينهما حيث ان الخاصّ هنا لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام. فان صلاحيته للتخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمه و هي غير جاريه على الفرض - فعندئذ بطبيعته الحال يقدم العام على الخاصّ فيكون ناسخاً له، و لكن هذا الذي ذكرناه انما يتم في الأحكام الصادره من المولى العرفي، فانه إذا صدر منه خاص ثم صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محاله يكون العام مقدماً على الخاصّ إذا كان ظهوره في العموم مستنداً إلى الوضع و ظهور الخاصّ في الدوام و الاستمرار مستنداً إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه.

و أما في الأحكام الشرعيه الصادره من المولى الحقيقي فهو غير تام، و السبب في ذلك هو أن الأحكام الشرعيه بأجمعها ثابتة في الشريعه الإسلاميه المقدسه حيث انها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم و لا تأخر بينها في هذا الطرف، و انما التأخر و التقدم بينها في مرحله البيان فقد يكون العام متأخراً عن الخاصّ في مقام البيان، و قد يكون بالعكس، مع أنه لا تقدم و التأخر بينهما بحسب الواقع.

و على هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص و ان كان بيانه متأخراً عن بيان الخاصّ زماناً إلا انه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعه المقدسه مقارنةً لثبوت مضمون الخاصّ فلا تقدم و لا تأخر بينهما في مقام الثبوت و الواقع.

و من هنا تكشف العمومات الصادره عن الأئمه الأطهار عليهم السلام عن ثبوتها من الأول لا من حين صدورها، و لذا لو صلى أحد في الثوب



النجس نسياناً ثم بعد مده مثلاً تذكر و سئل الإمام عليه السلام عن حكم صلاته فيه فأجاب عليه السلام بالإعاده فهل يتوهم أحد أنه عليه السلام فى مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأول، فالنتيجه ان الروايات الصادره من الأئمه الأطهار عليهم السلام من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأول، ولا إشكال فى هذه الدلاله و الكشف، و من هنا يصح نسبه حديث صادر عن الإمام المتأخر إلى الإمام المتقدم كما فى الروايات.

و من الطبيعى أنه لم تكن النسبه صحيحه، فما فيها من انهم عليهم السلام جميعاً بمنزله متكلم واحد انما هو ناظر إلى هذا المعنى يعنى أن لسان جميعهم لسان حكايه الشرع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى ان العام المتأخر زماناً عن الخاص انما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله، فانه مقارنة للخاص فلا تقدم و لا تأخر بينهما بحسبه، مثلاً العام الصادر عن الصادق عليه السلام، مقارنة مع الخاص الصادر عن أمير المؤمنين عليه السلام، بل عن رسول الله صلى الله عليه و آله و التأخير انما هو فى بيانه.

و عليه فلا- موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص، بل لا- مناص من جعل الخاص مخصصاً له. و من هنا قلنا ان العام الصادر عن الصادق عليه السلام يصح نسبته إلى أمير المؤمنين عليه السلام .

و من المعلوم انه لو كان صادراً فى زمانه عليه السلام لم تكن شبهه فى كون الخاص مخصصاً له، فكذا الحال فيما إذا كان صادراً فى زمان الصادق عليه السلام بعد ما عرفت من أنه لا- أثر للتقدم و التأخر من ناحيه البيان و ان الصادر فى زمانه عليه السلام كالصادر فى زمان الأمير عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه و آله، و من هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأول لا من

حين صدوره و بيانه.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطه الفرق بين الأحكام الشرعيه و الأحكام العرفيه فان صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الأول و انما يدل على ثبوته من حين صدوره فإذا افترضنا صدور خاص منه و بعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا محاله يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص، و هذا بخلاف ما إذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخر فانه يدل على ثبوته من الأول لا من حين صدوره و التأخير انما هو في بيانه لأجل مصلحه من المصالح أو لأجل مفسده في تقديم بيانه، و لأجل هذه النقطه تفرق الأحكام الشرعيه عن الأحكام العرفيه فيما تقدم من النسخ و التخصيص في بعض الموارد.

فالنتيجه في نهايه المطاف ان المتعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمه و لا مجال لتوهم النسخ في شيء منها.

## النسخ

و هو في اللغه بمعنى الإزاله و منه نسخت الشمس الظل و في الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعه المقدسه بارتفاع أمده و زمانه، و لا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفاً أو وضعياً، و منه يظهر ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاه بخروج وقتها و وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان و هكذا ليس من النسخ في شيء، و الوجه في ذلك هو اننا قد ذكرنا غير مره ان للحكم المجعول في الشريعه المقدسه مرتبتين:

الأولى: مرتبه الجعل و هي مرتبه ثبوت الحكم في عالم التشريع و الإنشاء، و قد ذكرنا في غير مورد ان الحكم في هذه المرتبه مجعول على

ص: ٣٢٨

نحو القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على وجود موضوعها في الخارج، فان قوام تلك القضايا انما هو بفرض وجود موضوعها فيه سواء أ كان موجوداً حقيقه أم لم يكن، مثلاً- قول الشارع (شرب الخمر حرام) ليس معناه ان هنا خمرأ في الخارج و ان هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة، بل مرده هو ان الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها سواء أ كان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

الثانية: مرتبه الفعلية و هي مرتبه ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه، مثلاً- إذا تحقق الخمر في الخارج تحققت الحرمة المجموعه له في الشريعة المقدسه.

و من الطبيعي ان هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل انفكاكها عنه حيث ان نسبه الحكم إلى الموضوع من هذه الناحيه نسبه المعلول إلى العله التامه، و عليه فإذا انقلب الخمر خلا فبطبيعته الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابته له في حال خمريته، ضروره انه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه و إلا لزم الخلف.

و بعد ذلك نقول: ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء و لا كلام في إمكانه و وقوعه في الخارج، و انما الكلام في إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه (المفروض وجوده) في عالم التشريع و الجعل، المعروف و المشهور بين المسلمين هو إمكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه (رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع و الجعل)، و خالف في ذلك اليهود و النصارى فادعوا استحاله النسخ و استندوا في ذلك إلى شبهه لا واقع موضوعي لها، و حاصلها هو ان النسخ يستلزم أحد محذورين لا يمكن الالتزام بشيء منهما.

أما عدم حكمه النسخ أو جهله بها و كلاهما مستحيل في حقه تعالى،

و السبب فيه ان تشريع الأحكام و جعلها منه سبحانه و تعالى لا محاله يكون على طبق الحكم و المصالح التي هي تقتضيه،بداهه ان جعل الحكم جزافاً و بدون مصلحه ينافى حكمه البارى تعالى فلا يمكن صدوره منه.

و على هذا الضوء فرغ الحكم الثابت فى الشريعة المقدسه لموضوعه لا- يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهه المصلحه و علم الناسخ بها أو يكون من جهه البداء و كشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً فى الأحكام و القوانين العرفيه و لا ثالث لهما،و الأول ينافى حكمه الحكيم المطلق فان مقتضى حكمته استحاله صدور الفعل منه جزافاً.

و من المعلوم ان رفع الحكم مع بقاء مصلحته المقتضيه لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه و الثانى يستلزم الجهل منه تعالى و هو محال فى حقه سبحانه.

فالتتيجه ان وقوع النسخ فى الشريعة المقدسه بما أنه يستلزم المحال فهو محال لا محاله.

و الجواب عنها ان الأحكام المجعوله فى الشريعة المقدسه من قبل الحكيم تعالى على نوعين:(أحدهما)ما لا يراد منه البعث أو الزجر الحقيقين كالأحكام الصادره لغرض الامتحان أو ما شاكله.

و من الواضح أنه لا- مانع من إثبات هذا النوع من الأحكام أولاً ثم رفعه حيث ان كلا من الإثبات و الرفع فى وقته قد نشأ عن مصلحه و حكمه فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمه،لفرض ان حكمته-و هى الامتحان-قد حصلت فى الخارج و مع حصولها فلا يعقل بقاءه،و لا كشف الخلاف المستحيل فى حقه تعالى حيث لا واقع له غير هذا.(و ثانيهما) ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقى يعنى ان الحكم المجعول حكماً حقيقياً و مع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان،و المراد من النسخ كما عرفت هو

انتهاء الحكم بانتهاؤه أمدته يعنى ان المصلحه المقتضيه لجعله تنتهى فى ذلك الزمان فلا مصلحه له بعد ذلك.

و عليه فبطبيعته الحال يكون الحكم المجعول على طبقها بحسب مقام الثبوت مقيداً بذلك الزمان الخاصّ المعلوم عند الله تعالى المجهول عند الناس و يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمدته الذى قيد به فى الواقع و حلول أجله الواقعى الذى أنيط به، و ليس المراد منه رفع الحكم الثابت فى الواقع و نفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعيات.

فالتتبعه ان النسخ بالمعنى الذى ذكرناه أمر ممكن جزماً و لا يلزم منه شىء من المحذورين المتقدمين، بيان ذلك أنه لا شبهه فى دخل خصوصيات الأفعال فى ملاكات الأحكام و انها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات سواء أ كانت تلك الخصوصيات زمانيه أو مكانيه أو نفس الزمان كأوقات الصلاه و الصيام و الحج و ما شاكل ذلك، فان دخلها فى الأحكام المجعوله لهذه الأفعال مما لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل فإذا كانت خصوصيات الزمان دخيله فى ملاكات الأحكام و انها تختلف باختلافها فلتكن دخيله فى استمرارها و عدمه أيضاً، ضروره انه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحه فى مده معينه و فى قطعه خاصه من الزمان فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المده.

و عليه فبطبيعته الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشماله كذلك محدوداً بأمد تلك المصلحه فلا يعقل جعله منه على نحو الإطلاق و الدوام، فإذا لا محاله ينتهى الحكم بانتهاؤه تلك المده حيث انها أمدته.

و على الجملة فإذا أمكن أن يكون لليوم المعين أو الأسبوع المعين أو

أو الشهر المعين دخل في مصلحه الفعل و تأثير فيها أو في مفسدته أمكن دخل السنه المعينه أو السنين المعينه فيها أيضاً، فإذا كان الفعل مشتملاً على مصلحه في سنين معينه لم يجعل له الحكم إلا في هذه السنين فحسب فيكون أجله و أمده انتهاء تلك السنين فإذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمده و حلول أجله، هذا بحسب مقام الإثبات فالدليل الدال عليه و ان كان مطلقاً إلا أنه كما يمكن تقييد إطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك يمكن تقييد إطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل حيث ان المصلحه قد تقتضى بيان الحكم على جهة العموم أو الإطلاق، مع ان المراد الجدى هو الخاص أو المقيد و الموقت بوقت خاص و يكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل، فالنسخ في مقام الثبوت و الواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمده و في مقام الإثبات رفع الحكم الثابت لإطلاق دليله من حيث الزمان و لا يلزم منه خلاف الحكمه و لا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى، هذا بناء على وجهه نظر العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، و أما على وجهه نظر من يرى تبعيه الأحكام لمصالح في أنفسها فالامر أيضاً كذلك، فان المصلحه الكامنه في نفس الحكم تاره تقتضى جعله على نحو الإطلاق و الدوام في الواقع، و تاره أخرى تقتضى جعله في زمان خاص و وقت مخصوص فلا محاله ينتهى بانتهاء ذلك الوقت (و هذا هو النسخ) و ان كان الفعل باقياً على ما هو عليه في السابق أو فقل ان في إيجاب شيء تاره مصلحه في جميع الأزمنه، و أخرى في زمان خاص دون غيره.

فالتتيجه في نهايه الشوط: هي أنه لا ينبغى الشك في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعه المقدسه على وجهه نظر كلا المذهبين كمسأله القبله أو نحوها.

قد التزم الشيعة بالبداء فى التكوينيّات و خالف فى ذلك العامه و قالوا باستحاله البداء فيها لاستلزامه الجهل على الحكيم تعالى، و من هنا نسبتها إلى الشيعة ما هم براء منه و هو تجويز الجهل عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء.

و لكن من الواضح انهم لم يحسنوا فى الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء و لم يتأملوا فى كلماتهم حول هذا الموضوع و إلا لم ينسبوا إليهم هذا الافتراء الصريح و الكذب البين، و ممن نسب ذلك إلى الشيعة الفخر الرازى فى تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالى: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» قال: قالت: الرافضة البداء جائز على الله تعالى و هو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الأمر بخلاف ما اعتقده، و هذا كما ترى كذب صريح على الشيعة، و كيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى كيف فان الشيعة ملتزمون به، فمع ذلك يقولون باستحاله الجهل عليه سبحانه و تعالى.

و قد ورد فى بعض الروايات ان من زعم ان الله عز و جل يبدو له فى شىء لم يعلمه أمس فابروا منه، و فى بعضها الآخر فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشىء إلا بعد كونه فقد كفر و خرج عن التوحيد، و قد اتفقت كلمه الشيعة الإماميه على ان الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشتى أنواعه بمقتضى الحكم العقل الفطرى و طبقاً للكتاب و السنه.

بيان ذلك انه لا شبهه فى أن العالم بشتى ألوانه و اشكاله تحت قدره

اللّٰه تعالى و سلطانه المطلق و ان وجود أى ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى و أعمال قدرته فان شاء أوجده و ان لم يشاء لم يوجده، هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان اللّٰه سبحانه عالم بالأشياء بشتى أنواعها و أشكالها منذ الأزل و ان لها بجميع أشكالها تعييناً علمياً فى علم اللّٰه الأزلى و يعبر عن هذا التعيين بتقدير اللّٰه مره و بقضائه مره أخرى.

و من ناحيه ثالثه ان علمه تعالى بالأشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدره اللّٰه تعالى و اختياره عنها، ضروره أن حقيقه العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعى من دون أن يوجب حدوث شيء فيه فالعلم الأزلى بالأشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الإناطه بمشيئته اللّٰه و اختياره فلا يزيد انكشاف الشيء على وقع ذلك الشيء، و قد فصلنا الحديث من هذه الناحيه فى مبحث الجبر و التفويض بشكل موسع.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى أن معنى تقدير اللّٰه تعالى للأشياء و قضائه بها ان الأشياء بجميع ضرورها كانت متعينه فى العلم الإلهى منذ الأزل على ما هى عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق المشيئته الإلهيه بها حسب اقتضاء الحكم و المصالح التى تختلف باختلاف الظروف و التى يحيط بها العلم الإلهى.

و من ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب إليه اليهود من أن قلم التقدير و القضاء حينما جرى على الأشياء فى الأزل استحال ان تتعلق المشيئته الإلهيه بخلافه.

و من هنا قالوا يد اللّٰه مغلوله عن القبض و البسط و الأخذ و الإعطاء و وجه الظهور ما عرفت من ان قلم التقدير و القضاء لا يزاحم قدره اللّٰه تعالى على الأشياء حين إيجادها حيث انه تعلق بها على واقعها الموضوعى من الإناطه بالمشيئته و الاختيار فكيف ينافيها.



و من الغريب جداً أنهم (لعنهم الله) التزموا بسلب قدره عن الله و لم يلتزموا بسلب قدره عن العبد مع ان الملاك في كليهما واحد- و هو العلم الأزلي- فانه كما تعلق بأفعاله تعالى كذلك تعلق بأفعال العبيد.

فالتتيجه انهم التزموا بحفظ قدره لأنفسهم و ان قلم التقدير و القضاء لا ينافيها و سلب قدره عن الله تعالى و ان قلم التقدير و القضاء ينافيها، و هذا كما ترى.

و بعد ذلك نقول: ان المستفاد من نصوص الباب ان القضاء الإلهي على ثلاثه أنواع.

الأول: قضائه تعالى الّلهي لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى نهينا محمد صلى الله عليه و آله و هو العلم المخزون الّذي استأثر به لنفسه المعبر عنه باللوح المحفوظ تاره و بأم الكتاب تاره أخرى، و لا ريب ان البداء يستحيل أن يقع فيه كيف يتصور فيه البداء و ان الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذره لا فى الأرض و لا فى السماء، و من هنا قد ورد فى روايات كثيره ان البداء انما ينشأ من هذا العلم لا انه يقع فيه.

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمد النوفلى ان الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزى رويت عن أبى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال (ان لله عز و جل علمين علماً مخزوناً مكنوناً لا- يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و علماً علمه ملائكته و رسله فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه).

و منها: ما عن بصائر الدرجات بإسناده عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال (ان لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و أنبيائه و نحن نعلمه).

الثانى:قضاء الله الذى أخبر نبيه و ملائكته بأنه سوف يقع حتماً و لا شبهه فى أن هذا القسم أيضا لا يقع فيه البداء،ضروره ان الله تعالى لا يكذب نفسه و رسله و ملائكته و أوليائه فلا فرق بينه و بين القسم الأول من هذه الناحيه.نعم يفترق عنه من ناحيه أخرى و هى ان هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول.

و تدل على ذلك عدّه روايات.

منها:قوله عليه السلام فى الروايه المتقدمه عن الصدوق ان علياً عليه السلام كان يقول«العلم علما ن فعلم علمه الله ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله فانه يكون و لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء».

و منها:ما روى العياشى عن الفضيل قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:(من الأمور أمور محتومه جائيه لا محاله و من الأمور أمور موقوفه عند الله يقدم منها ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء لم يطلع على ذلك أحداً-يعنى الموقوفه-فأما ما جاءت به الرسل فهى كائنه لا يكذب نفسه و لا نبيه و لا ملائكته، الثالث:قضاء الله الذى أخبر نبيه و ملائكته بوقوعه فى الخارج لا بنحو الحتم بل معلقاً على أن لا-تتعلق مشيئه الله على خلافه،و فى هذا القسم يقع البداء عنه بعالم المحو و الإثبات و إليه أشار بقوله(يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب لله الأمر من قبل و من بعد)وقد دلت على ذلك عدّه نصوص.

منها:ما فى تفسير على بن إبراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبى عبد الله عليه السلام قال(إذا كان ليله القدر نزلت الملائكه و الروح و الكتبه

إلى أسماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنه فإذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت العدى أرادته، قلت و كل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله قال: نعم قلت فأى شيء يكون بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضا ما يشاء تبارك و تعالى).

و منها: ما في تفسيره أيضا عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر و أبي عبد الله و أبي الحسن عليه السلام عند تفسير قوله تعالى: (فيها يفرق كل أمر حكيم أى يقدر الله كل أمر من الحق و من الباطل و ما يكون فى تلك السنه و له فيه البداء و المشيئه يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء من الآجال و الأزاق و البلايا و الأعراض و الأمراض و يزيد فيها ما يشاء و ينقص ما يشاء).

و منها: ما فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال (لو لا آيه فى كتاب الله لأخبرتكم بما كان و بما يكون و بما هو كائن إلى يوم القيامة و هى هذه الآيه) «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» و مثله ما عن الصدوق فى الآمال و التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام .

و منها: ما فى تفسير العياشى عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(كان على بن الحسين عليهما السلام يقول لو لا آيه فى كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة فقلت آيه آيه قال قول الله يمحو الله إلخ.

و منها: ما فى قرب الإسناد عن البنظى عن الرضا عليه السلام قال:

قال أبو عبد الله و أبو جعفر و على بن الحسين و الحسين بن على و على بن أبى طالب عليهم السلام (لو لا- آيه فى كتاب الله لحدثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة يمحو الله إلخ.

و منها: ما عن العياشى عن ابن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام يقول:

(ان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء و عنده أم الكتاب و قال فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا و قد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل).

و منها ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله يمحو الله الخ قال:(ان ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء و يثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء و ذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً)و منها غيرها من الروايات الداله على ذلك.

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل ان يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه باللوح المحفوظ و بأم الكتاب و العلم المخزون عند الله، بداهه أنه كيف يتصور البداء فيه و ان الله سبحانه عالم بكنه جميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذره في الأرض و لا في السماء.

نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعنى أن انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الأنبياء و الأوصياء و الملائكة أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم، و كذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً إلى أن العقل يستقل باستحاله تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه.

و أما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء و لا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أى محذور كنسبه الجهل إلى الله سبحانه و تعالى و لا ما ينافى عظمته و جلاله و لا الكذب حيث ان أخباره تعالى بهذا القضاء لنبية أو وليه ليس على نحو الجزم و البت، بل هو معلق بعدم مشيئته بخلافه، فإذا تعلق المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب، فان ملاك صدق هذه

القضية و كذبها انما هو بصدق الملازمه و كذبها،و المفروض ان الملازمه صادقه و هي وقوعه لو لم تتعلق المشيئه الإلهيه على خلافه.

مثلا- أن الله تعالى يعلم بأن زيدا سوف يموت فى الوقت الفلانى و يعلم بأن موته فيه معلق على عدم إعطائه الصدقه أو ما شاكلها،و يعلم بأنه يعطى الصدقه فلا يموت فيه،فهاهنا قضيتان شرطيتان ففى إحداهما:

قد علق موته فى الوقت الفلانى بعدم تصدقه أو نحوه،و فى الأخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه.

و نتيجة ذلك ان المشيئه الإلهيه فى القضية الأولى قد تعلقت بموته إذا لم يتصدق،و فى القضية الثانية قد تعلقت بعدم موته و بقاءه حياً إذا تصدق.

و من الواضح ان اخباره تعالى بالقضيه الأولى ليس كذباً،فان المناط فى صدق القضية الشرطيه و كذبها هو صدق الملازمه بين الجزاء و الشرط و كذبها لا بصدق طرفيها،بل لا يضر استحاله وقوع طرفيها فى صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمه بينهما و كذا لا محذور فى أخبار النبى أو الوصى بموته فى هذا الوقت معلقاً يتعلق المشيئه الإلهيه به،فان جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الذى أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم و الجزم و من دون تعليق و انما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئه الإلهيه به أو ان لا تتعلق بخلافه.

و من الواضح ان صدق هذا الخبر و كذبه انما يدوران مدار صدق الملازمه بين هذين الطرفين و كذبها لا وقوعهما فى الخارج و عدم وقوعهما فيه فالنتيجه فى نهايه المطاف هى أنه لا مانع من الالتزام بوقوع البداء فى بعض إخبارات المعصومين عليهم السلام فى الأمور التكوينية و لا يلزم منه محذور لا بالإضافة

إلى ذاته سبحانه و تعالى و لا بالإضافه إليهم عليهم السلام [١].

ص: ٣٤٠

وقد تحصل مما ذكرناه ان نتيجة البداء الذى تقول به الشيعة الإماميه و تعتقد به هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله و قدرته حدوداً و بقاء و ان مشيئه الله تعالى نافذه فى جميع الأشياء و انها بشتى ألوانها بأعمال قدرته و اختياره.

و قد تقدم الحديث من هذه الناحيه فى ضمن نقد نظريتى الجبر و التفويض هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان فى الاعتقاد بالبداء يتضح نقطه الفرق بين العلم الإلهى و علم غيره، فان غيره و ان كان نبياً أو وصياً كنبينا محمد صلى الله عليه و آله لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى و ان كان عالماً بتعليم الله إياه بجميع عوالم الممكنات إلا انه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبر عنه باللوح المحفوظ و بأمر الكتاب حيث انه لا يعلم بمشيئه الله تعالى لوجود شىء أو عدم مشيئته الا حيث يخبره الله الله تعالى به على نحو الحتم.

و من ناحيه ثالثه ان القول بالبداء يوجب توجه العبد إلى الله تعالى و تضرعه إليه و طلبه إجابته دعائه و قضاء حوائجه و مهماته و توفيقه للطاعه و إبعاده عن المعصيه كل ذلك انما نشأ من الاعتقاد بالبداء و بان عالم المحو

عدم الملازمه في مرتبه ملاقيه الثوب لماء الاستنجاء فمرده إلى التخصيص في المقام و ان كان في مرتبه ملاقيه ماء الاستنجاء للعدره فمرده إلى التخصيص و حيث ان تلك الطائفة يعنى الروايات الداله على طهاره الثوب لا تدل على تعيينه أى تعيين عدم الملازمه في إحدى المرتبتين خاصه فلا محاله لا ظهور لها في طهاره ماء الاستنجاء و لا دلالة لها عليها، فإذا لا مانع من الرجوع إلى عموم الطائفة الأولى حيث ان قضيته انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و قد تحصل من ذلك ان الأظهر حسب القاعده نجاسه ماء الاستنجاء و تترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملقى له.

و لكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهره في الطهاره و لا سيما معتبره عبد الكريم بن عتبه الهاشمى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه قال لا» فانها تدل بمقتضى الفهم العرفى على عدم نجاسه ماء الاستنجاء و يزيد على ذلك و خصوصاً ملاحظه حال المفتى و المستفتى. فانه إذا سأل العامى مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء و أجابه بأنه غير منجس فهل يشك السائل في طهاره ماء الاستنجاء عندئذ.

و عليه فهذه الروايات تعيين عدم الملازمه في ملاقيه ماء الاستنجاء لعين النجاسه-و هى العدره في مفروض المقام- نظراً إلى انها وارده في مورد خاص، دون ما دل على نجاسه العدره، فانه يدل بالالتزام على نجاسه ملاقيها مطلقاً في هذا المورد و غيره، و هذه الروايات تخصص هذه الدلاله الالتزاميه في غير هذا المورد.

بقى هنا شىء و هو ان ما علم بخروجه عن حكم العام إذا دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعام و الآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد في مثل (لا تكرم زيدا) بين زيد العالم و غيره من ناحيه الشبهه المفهوميه



القول بأن الله تعالى غير قادر على أن يغير ما جرى عليه فلم التقدير (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) حيث انه مخالف لصريح الكتاب و السنه و حكم العقل الفطرى كما عرفت.

و من المعلوم ان ذلك يوجب بأس العبد من إجابته دعائه و هو يوجب تركه و عدم توجهه إلى ربه فى قضاء مهماته و طلباته.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: ان ما عن العامه من نسبه تجويز الجهل عليه سبحانه و تعالى إلى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء فقد عرفت انه افتراء صريح عليهم و ان الالتزام بالبداء لا يستلزم ذلك، بل هو تعظيم و إجلال لذاته تعالى و تقدس.

الثانيه: ان العالم بأجمعه و بشتى اشكاله تحت سلطان الله تعالى و قدرته كما أنه تعالى عالم به بجميع أشكاله منذ الأزل، و قد عرفت ان هذا العلم لا ينافى و لا يزاحم قدرته و اختياره.

و من هنا قلنا ان ما ذهب إليه اليهود من أن قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الأشياء فى الأزل استحال ان تتعلق المشيئه الإلهيه بخلافه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً، فان قلم التقدير و القضاء لا ينافى قدرته و لا يزاحم اختياره.

الثالثه: ان قضائه تعالى على ثلاثه أنواع: ١-قضائه الذى لم يطلع عليه أحد من خلقه. ٢-قضائه الذى اطلع بوقوعه أنبيائه و ملائكته على سبيل الحتم و الجزم. ٣-قضائه الذى اطلع بوقوعه أنبيائه و ملائكته معلقاً على أن لا- تتعلق مشيئته على خلافه، و لا يعقل جريان البداء فى القضاء الأول و الثانى و انما يكون ظرف جريانه هو الثالث، و هذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات و حكم العقل الفطرى.

الرابعة: أنه لا يلزم من الالتزام بالبداء أى محذور كتجويز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافى عظمته و إجلاله أو الكذب، بل فى الاعتقاد به تعظيم لسلطانه و إجلال لقدرته، كما لا يلزم منه محذور بالإضافه إلى أنبيائه و ملائكته، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق.

الخامسة: ان حقيقه البداء عند الشيعة الإماميه هى بمعنى الإبداء أو الإظهار و إطلاق لفظ البداء عليه مبنى على التنزيل و بعلاقه المشاكله.

السادسه: ان فائده الاعتقاد بالبداء هى الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله و قدرته (يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب) و توجه العبد إلى الله تعالى و تضرعه إليه فى قضاء حوائجه و مهماته و عدم يأسه من ذلك، و هذا بخلاف القول بإنكار البداء، فانه يوجب بأس العبد و لا يرى فائده فى التضرع و الدعاء و هذا هو السرفى اهتمام الأئمه عليهم السلام بشأن البداء فى الروايات الكثيره.

## المطلق و المقيد

### اشاره

المطلق فى اللغه بمعنى المرسل الذى لم يقيد بشىء فى مقابل المقيد الذى هو مقيد به و منه يقال أن فلاناً مطلق العنان يعنى أنه غير مقيد بشىء، و أما عند الأصوليين فالظاهر انه ليس لهم فى إطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد، بل يطلقونهما بما لهما من المعنى اللغوى و العرفى. ثم انه يقع الكلام فى جمله من الأسماء و هل انها من المطلق أو لا. منها أسماء الأجناس من الجواهر و الاعراض و غيرهما.

و قبل بيان ذلك ينبغى لنا التعرض لأقسام الماهيه فنقول: الماهيه تاره يلاحظ بما هى هى يعنى أن النظر مقصور إلى ذاتها و ذاتياتها و لم يلاحظ

معها شيء زائد و تسمى هذه الماهيه بالماهيه المهمله نظراً إلى عدم ملاحظه شيء من الخصوصيات المتعينه معها فتكون مهمله بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصيه عنوان كونها مقسماً للاقسام الآتيه.

و بكلمه أخرى ان النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها و ذاتياتها إلى شيء خارج عنها حتى عنوان إهمالها و قصر النظر عليها، فان التعبير عنها بالماهيه المهمله باعتبار واقعها الموضوعي، لا باعتبار أخذ هذا العنوان في مقام اللحاظ معها.

فالنتيجه ان هذه الماهيه مهمله و مبهمه بالإضافة إلى جميع طوائرها و عوارضها الخارجيه و الذهنيه.

و تاره أخرى يلاحظ معها شيء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلك الشيء ان كان عنوان مقسميتها للاقسام التاليه دون غيره سميت هذه الماهيه بالماهيه اللابشرط المقسمي، و ان كان ذلك الشيء الخارج عنوان تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميت هذه الماهيه بالماهيه المجرده و في الاصطلاح بالماهيه بشرط لا، و هي بهذا العنوان غير قابله للحمل على شيء من الموجودات الخارجيه، لوضوح انها لو حملت على موجود خارجي لكانت مشتمله على خصوصيه من الخصوصيات و هذا خلف الفرض، و هذه الماهيه تسمى بالأسماء التاليه: النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، الغرض الخاص، حيث انها عناوين للماهيات الموجوده في أفق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجي، و ان كان ذلك الشيء خصوصيه من الخصوصيات الخارجيه سميت هذه الماهيه بالماهيه المخلوطه، و في الاصطلاح بالماهيه بشرط شيء، و هذه الخصوصيه تاره وجوديه و أخرى عدميه، و الأول كالحاظ ماهيه الإنسان مثلا مع العلم، فانها لا تنطبق الا على هذه الحصه فحسب يعنى الإنسان

العالم دون غيرها، والثاني كالحاظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق فهي على هذا لا تنطبق في الخارج إلا على الحصة التي لا تكون متصفه بالعلم أو بالفسق، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء.

نعم قد يعبر عن القسم الثاني في الأصول بالماهية بشرط لا ولكنه مجرد اصطلاح من الأصوليين ولا مناقشه فيه.

و ان كان ذلك الشيء عنوان الإطلاق والإرسال سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط القسمي حيث انها ملحوظة مطلقه و مرسله بالإضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج.

وقد ذكرنا في غير مورد أن الإطلاق عبارته عن رفض القيود وعدم أخذ شيء منها مع الماهية وإلا لم تكن الماهية ماهية مطلقه، ولناخذ لذلك بمثال وهو ان الكلمه إذا لو حظت بما هي بأن يكون النظر مقصوداً على ذاتها و ذاتياتها فحسب فهي ماهية مهملة و مبهمه بالإضافة إلى جميع التعينات الخارجيه و الذهنيه حتى تعين قصر النظر عليها يعنى أن هذه الخصوصيه أيضاً لم تلحظ معها، فالكلمه في إطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يحمل عليها شيء إلا الذات أو الذاتيات نعم انها تصلح أن تكون محلاً لعروض كل من الاسم و الفعل و الحرف.

و ان لو حظت معها خصوصيه زائده عن ذاتها و ذاتياتها فان كانت تلك الخصوصيه هي عنوان كونها مقسماً لهذه الأقسام فهي ماهيه لا- بشرط المقسمي، حيث انها في إطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الأقسام يعنى أنه لا تحقق لها إلا في ضمن أحد أقسام الماهية كالمجردة و المخلوطه و المطلقه.

كما انها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة و ان لو حظت معها خصوصيه زائده على تلك الخصوصيه أيضاً فان كانت تلك الخصوصيه الزائده عنوان تجردها في أفق النفس عن جميع العوارض و الطوارئ التي يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيات أفرادها و أصنافها فهي

ماهيه مجردة و إن كانت تلك الخصوصيه خصوصيه خارجيه كخصوصيه الاسم أو الفعل أو الحرف فهى ماهيه مخلوطه و ان كانت تلك الخصوصيه عنوان الإطلاق و الإرسال فهى ماهيه مطلقه المسماه فى الاصطلاح بالماهيه لا بشرط القسمى.

و بعد ذلك نقول: ان اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله دون غيرها من أقسام الماهيه و هى الجامعه بين جميع تلك الأقسام بشتى لحاظاتها و قد عرفت انها معراه من تمام الخصوصيات و التعينات (الذهنيه و الخارجيه) حتى خصوصيه قصر النظر عليها، و السبب فيه هو انه لو كان موضوعاً للماهيه المأخوذ فيها شىء من تلك الخصوصيات لكان استعماله فى غيرها مجازاً و محتاجاً إلى عنايه زائده حتى و لو كانت تلك الخصوصيه قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها، لما عرفت من انه نحو من التعين و هو غير مأخوذ فى معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات.

و من هنا يصح استعمال اسم الجنس كالإنسان أو ما شاكلة فى الماهيه بجميع أطوارها (الذهنيه و الخارجيه) و من الطبيعى انه لو كان شىء منها مأخوذاً فى معناه الموضوع له لكان استعماله فى غير الواجد له بحاجه إلى عنايه زائده، مع ان الأمر ليس كذلك.

و من الواضح ان صحه استعماله فيها فى جميع حالاتها و طوارئها تكشف كشفاً يقينياً عن أنه موضوع بإزاء الماهيه نفسها من دون لحاظ شىء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر إلى ذاتها و ذاتياتها ففى مثل قولنا:

(النار حاره) لم تستعمل كلمه (النار) إلا فى الطبيعه الجامعه بين تلك الأقسام المهمله بالإضافه إلى تمام خصوصياتها و لحاظاتها.

و ان شئت قلت: ان اللحظات الطارئه على الماهيه بشتى اشكالها انما هى فى مرحله الاستعمال حيث ان فى هذه المرحله لا بد من ان تكون الماهيه

ملحوظه بأحد الأقسام المتقدمه نظراً إلى ان الغرض قد يتعلق بلحاظها على شكل، و قد يتعلق به على شكل آخر و هكذا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن الماهيه المهمله فوق جميع الاعتبارات و اللحظات الطارئه عليها حيث انها مهمله حقيقه و بتمام المعنى.

و اما الماهيه المقصور فيها النظر إلى ذاتها و ذاتياتها فليست بمهمله بتمام المعنى نظراً إلى انها متعينه من هذه الجبهه أى من جهه قصر النظر إلى ذاتها فتسميه هذه بالماهيه المهمله لا تخلو عن مسامحه فالأولى ما عرفت.

ثم ان الظاهر ان الكلى الطبيعى عباره عن الماهيه المهمله دون غيرها خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده) حيث قد صرح بأن الكلى الطبيعى الصادق على كثيرين هو اللا بشرط القسمى دون المقسمى بدعوى ان اللا بشرط المقسمى عباره عن الطبيعه الجامعه بين الكلى المعبر عنه باللابشرط القسمى الممكن صدقه على كثيرين، و الكلى المعبر عنه بالماهيه المأخوذه بشرط لا الممتنع صدقه على الافراد الخارجيه، و الكلى المعبر عنه الماهيه بشرط شىء الذى لا يصدق إلا على افراد ما اعتبر فيه الخصوصيه.

و من الطبيعى أنه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلى الطبيعى، لأن الكلى الطبيعى هو الكلى الجامع بين الافراد الخارجيه الممكن صدقه عليها فهو حيثئذ قسيم للكلى العقلى الممتنع صدقه على الافراد الخارجيه و لا يعقل أن يكون قسيم الشىء مقسماً له و لنفسه ضروره أن المقسم لا- بد من أن يكون متحققاً فى ضمن جميع أقسامه، و لا يعقل أن تكون الماهيه المعبره فيها خصوصيه على نحو تصدق على الأفراد الخارجيه متحققه فى ضمن الماهيه المعبره فيها خصوصيه على نحو يمتنع صدقها على ما فى الخارج و عليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هو الماهيه الجامعه بين ما يصح صدقه على ما فى الخارج و ما يمتنع صدقه عليه، فالمقسم أيضاً

و إن كان قابلاً للصدق على الافراد الخارجيه لفرض أنه متحقق في ضمن الماهيه المأخوذه على نحو اللا بشرط القسمى و حيث انها صادقه على ما فى الخارج، فالمقسم أيضا كذلك إلا أنه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلى العقلى أيضا فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هو نفس الجبهه الجامعه بين الافراد الخارجيه المعبر عنها بالكلى الطبيعى.

ما أفاده(قده)يحتوى على عدده نقاط:

الأولى: ان الماهيه اللا بشرط المقسمى هي نفس الماهيه من حيث هي هي.

الثانيه: ان الكلى الطبيعى ليس هو الماهيه اللا بشرط المقسمى حيث أنه(قده)قد اعتبر في كون الشىء كلياً طبيعياً صدقه على الافراد الخارجيه فحسب دون غيرها.

و من المعلوم ان هذه النكته غير متوفره فى الماهيه اللا بشرط المقسمى لفرض صدقها على الماهيات المجرده التى لا موطن لها إلا-العقل، و عليه فلا- يمكن أن تكون تلك الماهيه كلياً طبيعياً، الثالثه: ان ما يصلح أن يكون كلياً طبيعياً هو الماهيه اللا بشرط القسمى حيث ان النكته المتقدمه و هي الصدق على الافراد الخارجيه فحسب دون غيرها متوفره فيها.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فهى و ان كانت معروفه بينهم إلا انها خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها، و ذلك لما عرفت من أن الماهيه من حيث هي هي بعينها هي الماهيه المهمله التى كان النَّظَر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها و غير ملاحظ معها شىء خارج عنهما، بل قلنا انها مهمله بالإضافة إلى جميع الخصوصيه(الذهنيه و الخارجيه)حتى عنوان إهمالها و قصر النَّظَر عليها

و لذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلا الذات فيقال:

(الإنسان حيوان ناطق). وهذا بخلاف الماهية اللا بشرط المقسمي، فان عنوان المقسميه قد لو حظ معها فلا يكون النظر مقصوراً على الذات و الذاتيات، فإذا كيف تكون الماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة و من حيث هي هي.

و أما النقطة الثانيه فهي و ان كانت صحيحه إلا انها ليست من ناحيه ما أفاده(قده) بل من ناحيه أخرى و هي ان الماهية اللا بشرط المقسمي لا- تحقق لها إلا- في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجرده و المخلوطه و المطلقه كما هو الحال في كل مقسم بالإضافة إلى أقسامه و ما يعرض عليه أحد اللحظات المتقدمه هو الماهية المهملة دون الماهية اللا بشرط المقسمي نظراً إلى أنه لا وجود لها و لا تحقق في أفق النفس مع قطع النظر عن هذه التقسيمات، ضروره أن عنوان المقسميه عنوان انتزاعي و هو متترع بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية و متفرع عليها فكيف يعقل أن تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي و تكون متفرعه عليه أو فقل ان عروض هذا العنوان(المقسميه) على الماهية انما هو في مرتبه متأخره عن عروض تلك التقسيمات عليها، و معه كيف يعقل أن تكون تلك التقسيمات عارضه على الماهية المعنونه بهذا العنوان.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي ان الماهية اللا بشرط المقسمي يعنى: المعنونه بهذا العنوان كما لا تصلح أن تكون محلاً لعروض الأقسام المتقدمه، كذلك لا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً.

أما الأول فلا أمرين: (الأول) ما عرفت من ان لحاظها مع هذا العنوان في مرتبه متأخره عن لحاظ تلك الأقسام و متفرع عليه، و معه كيف تكون محلاً لعروض تلك الأقسام(الثاني) انها مع هذا العنوان غير قابله



للانطباق على ما فى الخارج حيث أنه لا موطن له إلا العقل.

و أما الثانى فيظهر وجهه مما عرفت فان الكلى الطبيعى ما هو قابل للانطباق على ما فى الخارج، و المفروض انها مع هذا العنوان غير قابله لذلك و معه كيف تكون كلياً طبيعياً، و اما مع قطع النظر عن ذلك العنوان فهى ليست الماهيه اللا بشرط المقسمى، بل هى الماهيه المهمله.

و على الجملة فالمايه مع هذا العنوان أى عنوان المقسميه غير قابله للانطباق على ما فى الخارج حيث لا وجود لها الا فى الذهن فلا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً و أما مع قطع النظر عن هذا العنوان فهى و ان كانت قابله للانطباق على الخارجيات و تصلح أن تكون كلياً طبيعياً إلا- انها ليست حينئذ الماهيه اللا بشرط المقسمى، بل هى ماهيه مهمله التى قد عرفت انها عاربه عن جميع الخصوصيات و لم تلاحظ معها أى خصوصيه من الخصوصيات (الذهنيه و الخارجيه).

و قد تقدم ان اسم الجنس موضوع لها و ان الخصوصيات بشتى أشكالها و ألوانها طارئه عليها فى ظرف الاستعمال، حيث ان الغرض قد يتعلق بالمايه المجرده، و قد يتعلق بالمايه المخلوطه، و قد يتعلق بالمايه المطلقه، و هذه الماهيه هى التى تصلح أن تكون محلاً لعروض اللحاظ المتقدمه، فانها بأجمعها ترد عليها.

و أما النقطه الثالثه: فيظهر حالها مما تقدم بيان ذلك ان المعتبر فى الماهيه اللا بشرط القسمى هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها و مصاديقها حيث ان السريان الفعلى قد لو حظ فيها رغم أنه غير ملحوظ فى الكلى الطبيعى، إذ لا يعتبر فيه إلا إمكان انطباقه على الخارجيات دون فعليته، و نقصد بالفعليه و الإمكان لحاظ الماهيه فانيه بالفعل فى جميع مصاديقها و عدم

لحاظها كذلك فعلى الأول هي اللا بشرط القسمى و على الثانى هي الكلى الطبيعى.

فالتبجه فى نهايه المطاف ان الكلى الطبيعى هو الماهيه المهمله لا الماهيه اللا بشرط المقسمى كما عن السبزوارى و لا الماهيه اللا بشرط القسمى كما عن شيخنا الأستاذ(قده)هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد ظهر مما تقدم ان أسماء الأجناس موضوعه للماهيه المهمله دون غيرها.

و من ناحيه ثالثه قد تبين مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من ان الماهيه المطلقه لا وجود لها إلا فى الذهن و انها كلى عقلى خاطئ جداً،و منشأ الخطأ تخيل ان لحاظ السريان قد أخذ قيماً لها.

و من الطبيعى ان الماهيه المقيده به لا موطن لها إلا الذهن،و لكنه تخيل فاسد،فان معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانيه فى جميع مصاديقها و افرادها الخارجيه بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيماً لها.فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلى لا لحاظه الذهني و وجوده فى أفق النفس فمعنى الإرسال و الإطلاق هو عدم دخل خصوصيه من الخصوصيات الخارجيه فى الحكم الثابت لها،لما ذكرناه غير مره من أن معنى الإطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شىء منها فيه.

و من البديهي ان السريان الفعلى من لوازم لحاظ الماهيه كذلك ففى مثل قولنا(النار حاره)الملحوظ فيه هو طبيعه النار مطلقه أى مرفوضه عنها جميع القيود و الخصوصيات و عدم دخل شىء منها فى ثبوت هذا الحكم لها-و هو الحراره-.

و من المعلوم ان السريان الفعلى و انطباقها على جميع افرادها الخارجيه بالفعل من لوازم إطلاقها و إرسالها كذلك،و كذا قولنا(الإنسان كاتب)

بالقوه أو(مركب من الروح و البدن)حيث لم يلحظ فيه إلا طبيعه الإنسان مطلقه أى من دون لحاظ أيه خصوصيه معها كالتقصير و الطويل و الشاب و الشيخ و العرب و العجم و الذّكر و الأنثى و ما شاكل ذلك.

و من الطبيعى ان الإنسان الملحوظ كذلك ينطبق على جميع افراده و مصاديقه بالفعل،و عليه فالحكم الثابت له لا محاله يسرى إلى جميع افراده فى الخارج من دون اعتبار خصوصيه من الخصوصيات فيه، فالنتيجه ان السريان ليس خصوصيه وجوديه مأخوذه فى الماهيه لتصبح الماهيه المطلقه الماهيه بشرط شىء بل هو عباره عن انطباق نفس الماهيه على أفرادها فى الخارج و لا واقع موضوعى له ما عدا هذا،و عليه فما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من أن الماهيه المطلقه غير قابله للانطباق على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا الذهن خاطئ جداً و لا واقع له أصلا هذا كله فى أسماء الأجناس.

و أما أعلام الأجناس فقد قال جماعه أنه لا- فرق بينها و بين أسماء الأجناس إلا فى نقطه واحده و هى ان أسماء الأجناس موضوعه للماهيه المهمله من جميع الجهات و الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه،و أعلام الأجناس موضوعه لتلك الماهيه لكن بشرط تعيينها فى الذهن،و من هنا يعاملوا معها معامله المعرفه دون أسماء الأجناس.

و قد أورد على هذه النقطه المحقق صاحب الكفايه(قده)بيان ان أعلام الأجناس لو كانت موضوعه للماهيه المتعينه فى الذهن فلازم ذلك انها بما لها من المعنى غير قابله للحمل على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا الذهن.

و من الطبيعى ان ما لا موطن له إلا الذهن فهو غير قابل للانطباق على ما فى الخارج،مع أنه لا شبهه فى صحه انطباقها بما لها من المعنى على

الخارجيات من دون تصرف و لحاظ تجرد فيها أصلاً على الرغم من أن الخصوصيه الذهنيه لو كانت مأخوذه فى معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرف و لحاظ التجرد.

و من الواضح ان صحه الانطباق بدون ذلك تكشف كشافاً قطعياً عن أن تلك الخصوصيه غير مأخوذه فيها، هذا مضافاً إلى ان وضعها لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن الخصوصيه فى مقام الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم حيث انه لغو محض، و من الطبيعى أنه لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أبداً.

و من هنا قال (قده) التحقيق انه لا- فرق بين أسماء الأجناس و أعلام الأجناس فكما ان الأولى موضوعه لصرف الطبيعه من دون لحاظ شىء من الخصوصيه معها (الذهنيه أو الخارجيه) فكذلك الثانيه يعنى أعلام الأجناس.

و الدليل على عدم الفرق بينهما ما عرفت من أنه لا- يمكن أن تكون الخصوصيه الذهنيه مأخوذه فى معناها الموضوع له، و الخصوصيه الخارجيه مفروضه العدم، فإذا بطبيعه الحال لا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً و أما انهم يعاملون معها معامله المعرفه دون أسماء الأجناس فالظاهر ان التعريف فيها لفظى كتأنيث اللفظى فكما ان العرب قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التأنيث مع أنه ليس فيه تأنيث حقيقه كلفظ اليد و الرّجل و الاذن و العين و ما شاكلها، فكذلك قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التعريف و آثاره مع أنه ليس فيه تعريف أصلاً كلفظ (أسامه) حيث انه لا فرق بينه و بين لفظ (أسد) فى المعنى الموضوع له فالفرق بينهما انما هو من ناحيه جريان أحكام التعريف على الأول لفظاً فقط يعنى لا يدخل عليه اللف و اللام و لا يقع مضافاً دون الثانى.

و على الجملة فاللغه تتبع السماع و لا قياس فيها، و حيث ان المسموع و المنقول فيها من أهلها كذلك فلا بد من متابعتة مع عدم الفرق بينهما بحسب المعنى فى الواقع و الحقيقه، كما هو الحال فى المؤنث اللفظى السماعى حيث ان المسموع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقه فلا بد من متابعتة.

و هذا المذى أفاده(قده)متين جداً نعم يمكن المناقشه فى البرهان الذى ذكره على عدم أخذ التعين الذهنى فى المعنى الموضوع له لأعلام الأجناس بيان ذلك ان أخذه فى المعنى الموضوع له تاره يكون على نحو الجزئيه يعنى كل من التقييد و القيد داخل فيه و تاره أخرى يكون على نحو الشرطيه بمعنى ان القيد خارج عن المعنى الموضوع له و التقييد داخل فيه فالتعين الذهنى على الأول مثل أجزاء الصلاه التى هى داخله فيها قيداً أو تقييداً كالتكبيره و الفاتحه و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك و على الثانى كشرائطها التى هى داخله فيها إلا-قيداً كاستقبال القبلة و طهاره البدن و الثوب و ما شاكلها، و ثالثه يكون على نحو المرآتية و المعرفيه فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئيه و لا بنحو الشرطيه.

فما أفاده صاحب الكفايه(قده)من البرهان على عدم أخذ التعين الذهنى فى المعنى الموضوع له-و هو انه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات-انما يتم إذا كان أخذه فيه على أحد النحويين الأولين.

و أما إذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات، فإذا لو كان مراد القائلين بأخذه فى المعنى الموضوع له لا-علام الأجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده(قده)من عدم الانطباق على الخارجيات، و كيف كان فما أفاده(قده)من أنه لا فرق

بين اسم الجنس و علم الجنس فى المعنى الموضوع له متين جداً، لأنه مطابق للمرتكزات الوجدانيه من ناحيه و الاستعمالات المتعارفه من أهل اللسان من ناحيه أخرى ضروره أن لفظ(أسامه)استعمل فى المعنى المذى استعمل فيه بعينه لفظ(أسد)فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، و انما الفرق بينهما فى اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفه على لفظ(أسامه)دون لفظ (أسد)كما عرفت.

فالتتيجه فى نهايه الشوط هى: انه لا- فرق بين أسماء الأجناس و أعلام الأجناس و ان كليهما موضوعه للماهيه المهمله من دون أخذ خصوصيه من الخصوصيات فيها، و الخصوصيات الطارئه عليها من ناحيه الاستعمال لا دخل لها فى المعنى الموضوع له. و أما ترتيب آثار المعرفه على أعلام الأجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب كالمؤنثات اللفظيه التى لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب.

و منها: المفرد المعرف باللام أقول المعروف بينهم ان اللام على أقسام الجنس و الاستغراق و العهد بأقسامه من الذهني. و الذكري. و الخارجى، كما ان المعروف بينهم ان كلمه(اللام)موضوعه للدلاله على التعريف و التعيين فى غير العهد الذهني.

و أورد على ذلك المحقق صاحب الكفايه(قده)بقوله: و أنت خير بأنه لا تعين فى تعريف الجنس إلا الإشاره إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنياً، و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، و معه لا فائده فى التقييد، مع ان التأويل و التصرف فى القضايا المتداوله فى العرف غير حال عن التعسف، هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجه إليه، بل لا بد من التجريد عنه و إلغائه فى الاستعمالات

المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوياً، كما أشرنا إليه، فالظاهر ان اللام مطلقاً يكون للترتين كما فى الحسن و الحسين و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعيينها على كل حال و لو قبل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخله، و قد عرفت إخلالها فتأمل جيداً.

ما أفاده (قده) يتضمن عده نقاط:

الأولى: ان كلمه (اللام) لو كانت موضوعه للدلالة على التعريف و التعيين فلازمه عدم إمكان حمل المفرد المعرف باللام على الخارجيات، و ذلك لأن الجنس المعرف بها لا يعين له فى الخارج على الفرض، و عليه فلا محاله يكون تعيينه فى أفق النفس يعنى ان كلمه (اللام) تدل على تعيينه و تمييزه من بين أثر المعانى فى الذهن.

و من المعلوم ان الموجود الذهنى غير قابل للحمل على الموجود الخارجى إلا بالتجريد.

الثانية: ان لازم ذلك هو التصرف و التأويل فى القضايا المتعارفه المتداوله بين العرف، حيث ان الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون ذلك مع أن التأويل و التصرف فيها لا يخلوان عن التعسف لفرض صحه الحمل فيها بدونهما.

الثالثة: ان وضع كلمه (اللام) لذلك لغو محض فلا يصدر من الواضع الحكيم.

الرابعة: ان كلمه (اللام) تدل على الترتين فحسب من دون أن تكون موضوعه للدلالة على التعريف و التعيين.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط: أما النقطة الأولى فهى تبتنى على

كون كلمه (اللام) موضوعه للدلاله على تعين مدخولها فى أفق الذهن بنحو يكون التعين الذهني جزء معناه الموضوع له أو قيده، و لكن الأمر ليس كذلك، فان وضعها للدلاله على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده، ضروره ان اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواء أ كان مع اللام أو بدونه و انه مع اللام لم يوضع لمعنى آخر غيره. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى اننا إذا راجعنا فى مرتكزاتنا الذهنيه نرى ان كلمه (اللام) تدل على معنى هى موضوعه بإزائه- و هو التعريف و الإشاره- و ليس بحيث يكون وجودها و عدمها سيات و انه لا أثر لها ما عدا التزيين فيكون حالها حال الأسماء الإشاره و الضمائر من هذه الناحيه فكما ان اسم الإشاره موضوع للدلاله على تعريف مدخوله و تعيينه فى موطنه حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى كقولنا (هذا زيد) و قد يشار به إلى الكلى كقولنا هذا الكلى يعنى الإنسان مثلا أخص من الكلى الآخر. و هو الحيوان- بل قد يشار به إلى المعدوم كقولنا (هذا الشىء معدوم) و لا- وجود له أو هذا القول معدوم و غير موجود بين الأقوال، فكذلك كلمه (اللام) فقد يشار بها إلى الجنس كقولنا (أكرم الرجل و قد يشار بها إلى الاستغراق كقولنا (أكرم العلماء) بناء على دلاله الجمع المعرف باللام على العموم، و قد يشار بها إلى العهد الخارجى، و قد يشار بها إلى العهد الحضورى فهى فى جميع هذه الموارد قد استعملت فى معنى واحد، و الاختلاف انما هو فى المشار إليه بها.

و بكلمه أخرى ان ما دلت عليه كلمه (اللام) من التعريف و الإشاره فهو غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزء و لا شرطاً، و لذا لا تختلف معنى المفرد المعرف باللام عما إذا كان مجرداً عنها فشأنها الإشاره



إلى معنى مدخولها. فان كان جنساً فهي تشير إليه، و ان كان استغراقاً فهي تشير إليه و هكذا، و كيف كان فالظاهر ان دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار و انها مطابقيه للارتكاز و الوجدان في الاستعمالات المتعارفه و ان لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي نرجع إلى مرادفها في تلك اللغات و نعرف معناها حيث انه من أحد الطرق لمعرفة معاني الألفاظ الا ان في المقام لا حاجه إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه و هو التبادر و الارتكاز.

و أما العهد الذهني فالظاهر ان دخول كلمه (اللام) عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها و عدمها سيان فلا فرق بين قولنا (لقد مررت على اللثيم) و قولنا (لقد مررت على لثيم) بدون كلمه (اللام)، فان المراد منه واحد على كلا التقديرين - و هو المبهم غير المعين في الخارج - و لا تدل كلمه (اللام) على تعيينه فيه و أما دخولها عليه فهو انما يكون من ناحيه ان أسماء المعرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة: التنوين. الألف و اللام. و الإضافه لا - أنها تدل على شيء ففى مثل ذلك صح أن يقال ان (اللام) للترتين فحسب كاللام الداخلة على أعلام الأشخاص. و ببالى ان المحقق الرضى ذهب إلى ذلك أى كون اللام للترتين فى خصوص العهد الذهني.

فالتبجيه فى نهايه الشوط هي: ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من ان كلمه (اللام) لم توضع للدلاله على معنى و انما هي للترتين فحسب خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له على إطلاقه، و انما يتم فى خصوص العهد الذهني فقط.

و منها الجمع المعرف باللام ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان دلالتة على العموم لا - تخلو من أن تكون من جهه وضع المجموع لذلك

أو وضع خصوص كلمه (اللام) لها يعنى انها إذا دخلت على الجمع تدل على ذلك.

و أما ما ذكره بعض الأصحاب من ان كلمه (اللام) بما انها موضوعه بإزاء التعريف و الإشارة فلا بد أن يراد جميع أفراد مدخولها حيث لا- تعيين لسائر مراتبها (الأفراد) الا تلك المرتبه يعنى المرتبه الأخيره فهو غير تام و ذلك لأنه كما ان لتلك المرتبه تعيين فى الواقع كذلك للمرتبه الأولى و هى أقل مرتبه الجمع، فإذا لا دليل على تعيين تلك دون هذه هذا.

و لكن الظاهر ان ما ذكره هذا البعض هو الصحيح و السبب فيه ما ذكرناه فى ضمن البحوث السالفه من ان هذه المرتبه أى أقل مرتبه الجمع أيضا لا- تعيين لها فى الخارج و ان كان لها تعيين بحسب مقام الإراده فان الثلاثه التى هى أقل مرتبه الجمع تصدق فى الخارج على الافراد الكثيره و لها مصاديق متعدده فيه كهذه الثلاثه و تلك و هكذا.

و بكلمه أخرى ان كل مرتبه من مراتب الاعداد كالثلاثه و الأربعة و الخمسه و الستة و هكذا كان قابلا- للانطباق على لافراد الكثيره فى الخارج فلا تعيين لها فيه حيث انا لا نعلم ان المراد منها فيه هذه الثلاثه أو تلك و هكذا.

نعم لها تعيين فى أفق النفس و فى إطار الإراده دون أفق الخارج و إطاره هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان كلمه (اللام) تدل على التعيين الخارجى، و من ناحيه ثالثه ان التعيين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخيره من الجمع و هى إرادته جميع أفراد مدخوله حيث ان له مطابقاً واحداً فى الخارج فلا ينطبق الا عليه، فإذا يتعين إرادته هذه المرتبه من الجمع يعنى المرتبه الأخيره دون غيرها بمقتضى دلالة كلمه (اللام) على التعريف و التعيين.

و أما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلاله على ذلك زائداً على وضع كلمه (اللام) و مدخولها فهو بعيد جداً، ضروره ان الدال على إرادته هذه المرتبه انما هو دلالة كلمه (اللام) على التعريف و التعيين نظراً إلى انه لا تعين فى الخارج الا لخصوص هذه المرتبه، و كذا احتمال وضع كلمه (اللام) للدلاله على العموم و الاستغراق ابتداءً بعيد جداً، لما عرفت من انها لم توضع الا للدلاله على التعريف و التعيين.

فالتتيجه ان الجمع المعرف باللام يدل على إرادته جميع افراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

و منها النكره: ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انها تستعمل مره فى المعين المعلوم خارجاً عند التكلم و غير معلوم عند المخاطب كقوله تعالى: «جاء من أقصى المدينة رجل و مره أخرى فى الطبيعى المقيد بالوحده كقولنا (جئنى برجل و من هنا يصح أن يقال (جئنى برجل أو رجلين) و لا- يصح ان يقال (جئنى بالرجل أو رجلين) و النكته فيه أن التثنيه لا تقابل باسم الجنس حيث انه يصدق على الواحد و الكثير على السواء، و ما هو المعروف فى الألسنه من أن النكره وضعت للدلاله على الفرد المردد فى الخارج- خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً، ضروره انه لا وجود للفرد المردد فى الخارج حيث ان كل ما هو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه و غيره فانه غير معقول.

و بكلمه أخرى ان مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من انها استعملت فى الطبيعى المقيده بالوحده القابله للانطباق على كثيرين فى الخارج حيث انها بهذا القيد أيضاً كلى.

و عليه فما ذكره (قده) فى ذيل كلامه متين جداً، و ذلك لا- لأجل ان النكره موضوعه للطبيعى المقيده بالوحده تاره و للطبيعى المهمله التى هى

الموضوع له لاسم الجنس مره أخرى كما يظهر من عبارته(قده)فى بدو الأمر،ضروره عدم تعدد الوضع فيها،بل هى موضوعه للطبيعه الجامعه بين جميع الخصوصيات فحسب و قد استعملت فيها دائماً،و الوحده انما تستفاد من دال آخر-و هو التنوين للتكثير.فيكون من تعدد الدال.

و المدلول فى مقابل التعريف و التنوين للتمكن،فان الاسم المعرب لا- يستعمل فى لغه العرب الا- مع إحدى هذه الخصوصيات:الإضافه،أو التنوين، أو الألف و اللام فلا يستقر الا بإحداها حيث ان تمكنه بها.

و عليه فما ذكره(قده)من ان رجلا فى قولنا(جئنى برجل يدل على الطبيعى المقيد بالوحده ليس المراد استعماله فيه.بل المراد ان الرجل استعمل فى الطبيعى الجامع و الوحده مستفاده من دال آخر.

و أما ما ذكره(قده)فى صدر كلامه من أن النكره قد تستعمل فى الواحد المعين عند المتكلم و المجهول عند المخاطب كما فى قوله تعالى«و جاء من أقصى المدينة رجل يسعى»فلا يمكن الأخذ به،ضروره ان لفظ (رجل فى الآيه لم يستعمل فى المعين الخارجى المجهول عند المخاطب بل استعمل فى الطبيعى المقيد بالوحده من باب تعدد الدال و المدلول،غايه الأمر ان مصداقه فى الخارج معلوم عند المتكلم و مجهول عند المخاطب.

و من الطبيعى ان هذا لا- يوجب استعمال اللفظ فيه.و كذا الحال فى الفعل الماضى أو المضارع أو الأمر كقولنا(جئنى برجل أو)جاء رجل أو ما شاكل ذلك،فان لفظ الرجل فى جميع هذه الأمثله استعمل فى الطبيعى المقيد بالوحده بنحو تعدد الدال و المدلول و ان افترض ان مصداقه فى الخارج معلوم للمتكلم و غير معلوم للمخاطب إلا- انه لم يستعمل فيه جزماً كما إذا أمره(بإتيان كتاب)و كان الكتاب معلوماً لديه فى الخارج،و لكنه غير معلوم لدى المخاطب لم يستعمل فى هذا المعلوم المعين خارجاً و انما

استعمل فى الطبعى المقيد بالوحده.

فالتبجه ان النكره لم تستعمل فى المعين الخارجى و لا- المعين عند الله تعالى باعتبار انه سبحانه و تعالى يعلم بأنه يأتى بالفرد الفلانى المعين فى الواقع بل هى تستعمل دائماً فى الطبعى الجامع، و الوحده مستفاده من دال آخر فإذا لا فرق بين النكره و اسم الجنس أصلاً فالنكره هى اسم الجنس، غايه الأمر يدخل عليها التنوين ليدل على الوحده.

ثم انك قد عرفت فى ضمن البحوث السالفه ان اللفظ موضوع للماهيه الجامعه بين تمام الخصوصيات التى يمكن أن تعرض عليها، و قد يعبر عنها بالمايه المهمله التى هى فوق جميع الماهيات كما تقدم بشكل موسع.

و من الواضح ان الإطلاق و التقييد من الخصوصيات الطارئه على الماهيه التى وضع اللفظ بإزائها فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له و هذا هو المعروف بين المتأخرين- و هو الصحيح- و عليه فالتقييد لا- يستلزم المجاز، فان اللفظ استعمل فى معناه الموضوع له، و التقييد مستفاد من دال آخر، بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللا بشرط القسمى كما هو المعروف بين القدماء فأيضاً لا يستلزم التقييد المجاز، فان المراد الاستعمالى منه هو المطلق، و اللفظ قد استعمل فيه، و التقييد انما يدل على ان المراد الجدى هو المقيد دون المطلق، و لا يدل على ان اللفظ قد استعمل فى المقيد. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان المحمول تاره يكون من المعقولات الثانويه كقولنا (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) و (الضحك عرض خاص) و هكذا ففى مثل ذلك فالموضوع هو الماهيه و لا ينطبق على الموجود الخارجى لوضوح ان زيداً مثلاً ليس بنوع، و البقر ليس بجنس، و ضحك زيد ليس بعرض خاص، و هكذا. فلا يسرى المحمول إلى خصصه و افراده فى

ص: ٣٤٣

الخارج، فهذا القسم خارج عن محل الكلام هنا- وهو البحث عن إطلاق الموضوع و تقييده- و تاره أخرى يكون المحمول من غيرها مما هو قابل السرايه إلى حصص الموضوع و افراده في الخارج» (و هذا القسم هو محل الكلام في المقام.

و على ذلك فالموضوع أو المتعلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الإرسال أو مقيداً بأمر وجودى أو عدمى فان كانت هناك قرينه شخصيه على أحدهما فهو و ان لم تكن قرينه كذلك فهل هنا قرينه عامه على تعيين أحدهما أولاً- فقد ذكروا لتعيين الإطلاق قرينه عامه تسمى بمقدمات الحكمة فان تمت تلك المقدمات ثبت الإطلاق و إلا فلا و يعتبر في تماميه هذا المقدمات أمور:

الأول: أن يكون المتكلم متمكناً من البيان و الإتيان بالقيد و إلا فلا يكون لكلامه إطلاق في مقام الإثبات حتى يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، بيان ذلك ان الإطلاق أو التقييد تاره يلحظ بالإضافة إلى الواقع و مقام الثبوت. و أخرى بالإضافة إلى مقام الإثبات و الدلاله، أما على الأول فقد ذكرنا غير مره انه لا واسطه بينهما في الواقع و نفس الأمر و ذلك لأن المتكلم الملتفت إلى الواقع و ماله من الخصوصيات حكيماً كان أو غيره فلا يخلو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصيه من تلك الخصوصيات أو لا- يأخذ فيه شيئاً منها و لا ثالث لهما، فعلى الأول يكون مقيداً، و على الثانى يكون مطلقاً، و لا يعقل شق ثالث بينهما يعنى لا يكون مطلقاً و لا مقيداً. و من هنا قلنا ان استحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق و بالعكس.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة كالعمى و البصر و انه لا بد من طروهما على موضوع قابل

للاتصاف بالملكه لم يكن قابلا للاتصاف بالعدم أيضا، وكذا العكس و لأجل ذلك لا يصح إطلاق الأعمى على الجدار مثلا، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و لذا قال (قده) ان استحاله الإطلاق في مورد تستلزم استحاله التقييد فيه و بالعكس فلا يمكن مساعدته عليه بوجه، و ذلك لما ذكرناه مراراً من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم و الملكة و ان استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر لا استحالته، بداهه ان الإهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه اما مطلق أو مقيد و لا ثالث لهما.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة الا انه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصياً، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً و لا يعتبر في مثله أن يكون كل فرد من افراد الموضوع قابلا للاتصاف بها، بل يستحيل ذلك بالإضافة إلى بعض افراده كما هو الحال في العلم و الجهل بالإضافة إلى ذاته سبحانه و تعالى، فان العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل.

و من الواضح ان استحالته لا تستلزم استحاله الجهل به، بل تستلزم ضرورته رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، و كذا الحال في غنى الممكن و فقره بالإضافة إليه تعالى و تقدس، فان استحاله غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحاله فقره، بل تستلزم ضرورته و وجوبه رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة فليكن المقام من هذا القبيل يعنى ان التقابل بين الإطلاق و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكة فمع ذلك تستلزم استحاله أحدهما في مقام الثبوت و الواقع ضروره الآخر لا استحالته.

و على الثاني و هو ما إذا كان الإطلاق و التقييد ملحوظين بحسب مقام الإثبات فحينئذ ان تمكن المتكلم من البيان و كان في مقامه و مع ذلك لم يأت بقيد في كلامه كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت

و ان مراده فى هذا المقام مطلق و إلا لكان عليه البيان.

و أما إذا لم يتمكن من الإتيان يقيد فى مقام الإثبات فلا يكشف إطلاق كلامه فى هذا المقام عن الإطلاق فى ذاك المقام و الحكم بأن مراده الجدى فى الواقع هو الإطلاق،لوضوح ان مراده لو كان فى الواقع هو المقيد لم يتمكن من بيانه و الإتيان بقيد،و معه كيف يكون إطلاق كلامه فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

الأمر الثانى: أن يكون المتكلم فى مقام البيان و لا يكون فى مقام الإهمال و الإجمال كما فى قوله تعالى: «أقيموا الصلاة و آتوا الزكاه» و قوله تعالى: «و قرآن الفجر» و ما شاكل ذلك، فان المتكلم فى هذه الموارد لا يكون فى مقام البيان، نظير قول الطبيب للمريض اشرب الدواء فانه ليس فى مقام البيان، بل هو فى مقام ان فى شرب الدواء نفع له فى الجملة و لا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، مع ان بعضه مضر بحاله جزماً.

فالتتيجه ان المتكلم إذا لم يكن فى مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور فى الإطلاق حتى يتمسك به.

نعم إذا كان المتكلم فى مقام البيان من جهه و لم يكن فى مقام البيان من جهه أخرى لا مانع من التمسك بإطلاق كلامه من الجهه التى كان فى مقام البيان من تلك الجهه دون الجهه الأخرى، و هذا فى الآيات و الروايات كثير: اما فى الآيات فكقوله تعالى: «كلوا مما أمسكن» فانه إذا شك فى اعتبار الإمساك من الحلقوم فى تذكيتة و عدم اعتباره لا مانع من التمسك بإطلاق الآيه الكريمة من هذه الناحيه و الحكم بعدم اعتبار الإمساك من الحلقوم.

و أما إذا شك فى طهاره محل الإمساك و عدمها فلا يمكن التمسك بإطلاق الآيه من هذه الناحيه، لأن إطلاقها غير ناظر إليها أصلاً فلا تكون



الآية في مقام البيان من هذه الجهة فلا محاله عندئذ يحكم بنجاسته.

و أما في الروايات فمنها قوله عليه السلام (لا- بأس بالصلاة في دم إذا كان أقل من درهم) فانه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحيه النجاسه حيث ان المتفاهم العرفى كون هذا استثناء من مانعيه الدم من هذه الناحيه، و لا يكون في مقام البيان من جهة أخرى -و هي كونه من دم المأكول أو غير المأكول- و عليه فإذا شك في صحة الصلاة فيه و عدم صحتها لم يجز التمسك بإطلاق الروايه، لعدم كون إطلاقها ناظراً إلى هذه الناحيه.

فالتبججه انه لا إشكال في ذلك و ان المتكلم من أى جهة كان في مقام البيان جاز التمسك بإطلاق كلامه من هذه الجهه و ان لم يكن في مقام البيان من الجهات الأخرى.

ثم انه لا- بد من بيان أمرين: (الأول) [ما هو المراد من كون المتكلم في مقام البيان] (الثانى) فيما إذا شك في انه في مقام البيان أم لا.

أما الأول: فليس المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات و النواحي، ضروره ان مثل ذلك لعله لم يتفق في شىء الآيات و الروايات و لو اتفق في مورد فهو نادر جداً كما انه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً مثل ما إذا تكلم بلغه لا يفهم المخاطب منها شيئاً كما إذا تكلم للعرب بلغه الفرس مثلاً، بل المراد منه أن لا يعقد لكلامه ظهور في الإطلاق كقول الطبيب للمريض اشرب الدواء، فان المريض يفهم منه انه لا- بد له من شرب الدواء، و لكنه ليس في مقام البيان، بل في مقام الإهمال و الإجمال، و لذا لا إطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدى و كان حجه على المخاطب فيحتج به عليه و بالعكس.

و الحاصل ان المراد من كونه فى مقام البيان هو انه يلقى كلامه على نحو ينعقد له ظهور فى الإطلاع و يكون حجه على المخاطب على سبيل القاعده.

و من ذلك يظهر أن التقييد بدليل منفصل لا- يضر بكونه فى مقام البيان و لا يكشف عن ذلك و انما يكشف عن ان المراد الجدى لا- يكون مطابقاً للمراد الاستعمالى، و قد تقدم أنه قد يكون مطابقاً له، و قد لا يكون مطابقاً له، و لا فرق فى ذلك بين العموم الوضعى و العموم الإطلاعى، و لذا ذكرنا سابقاً ان التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن ان المتكلم ليس فى مقام البيان مثلاً- قوله تعالى: «أحل الله البيع» فى مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل فى غير مورد، و كذا الحال فيما إذا افترضنا ان الآيه عموماً تدل عليه بالوضع.

و على الجملة فلا فرق من هذه الناحيه بين العموم و المطلق فكما أن التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابليه التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل، و يترتب على ذلك ان تقييد المطلق من جهه لا يوجب سقوط إطلاقه من جهات أخرى إذا كان فى مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شك فيها، كما إذا افترضنا ان الآيه فى مقام البيان من جميع الجهات و قد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفيهاً و شك فى ورود التقييد عليها من جهات أخرى كما إذا شك فى اعتبار الماضويه فى الصيغه أو الموالاه بين الإيجاب و القبول فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهات و الحكم بعدم اعتبارها.

و أما الأمر الثانى: فالمعروف و المشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه فى مقام البيان إذا شك فى

ذلك، و من هنا قالوا ان الأصل فى كل كلام صادر عن متكلم هو كونه فى مقام البيان فعدم كونه فى هذا المقام يحتاج إلى دليل.

و لكن الظاهر انه غير تام مطلقاً، و ذلك لأن الشك تاره من جهه ان المتكلم كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام بيان تمام مراده كما إذا شك فى أن قوله تعالى: «أحل الله البيع» فى مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال فى قوله تعالى «أقيموا الصلاه» أو فى مقام بيان تمام المراد ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك بالإطلاق لقيام السيره من العقلاء على ذلك الممضاه شرعاً. و أخرى يكون الشك من جهه سعه الإراده و ضيقها يعنى انا نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهه و لكن نشك فى إطلاقه من جهه أخرى كما فى قوله تعالى: «كلوا مما مسكن» حيث نعلم بإطلاقه من جهه ان حليه أكله لا نحتاج إلى الذبح سواء أ كان إمساكه من محل الذبح أو من موضع آخر كان إلى القبله أو إلى غيرها و لكن لا نعلم أنه فى مقام البيان من جهه أخرى و هى جهه طهاره محل الإمساك و نجاسته-ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيره على حمل كلامه فى مقام البيان من هذه الجهه.

الثالث: ان لا- يأتى المتكلم بقرينه لا- متصله و لا- منفصله و إلا- فلا- يمكن التمسك بإطلاق كلامه، لوضوح ان إطلاقه فى مقام الإثبات انما يكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت إذا لم ينصب قرينه على الخلاف، و أما مع وجودها فان كانت متصله فهى مانعه عن أصل انعقاد الظهور و ان كانت منفصله فالظهور و ان انعقد الا- انها تكشف عن ان الإراده الاستعماليه لا- تطابق الإراده الجديه، و اما إذا لم يأت بقرينه كذلك فيثبت لكلامه إطلاق كاشف عن الإطلاق فى مقام لثبوت، لتبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت، ضروره ان إطلاق الكلام أو تقييده فى مقام الإثبات معلول

لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع و الثبوت.

و على الجملة فالإرادة التفهيمية هي العلة لإبراز الكلام و إظهاره في مقام الإثبات، فان المتكلم إذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ، فعندئذ ان لم ينصب قرينه منفصله على الخلاف كشف ذلك عن ان الإرادة التفهيمية مطابقه للإرادة الجديه و الا لم تكن مطابقه لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هي ان المتكلم إذا كان متمكناً من الإتيان بقيد و كان في مقام البيان و مع ذلك لم يأت بقرينه على الخلاف لا متصله و لا منفصله كشف ذلك عن الإطلاق في مقام الثبوت و هذا مما قد قامت السيره القطعيه من العقلاء على ذلك الممضاه شرعاً، و لا نحتاج في التمسك بالإطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينه عامه على إثبات الإطلاق، و اما القرائن الخاصه فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها.

بقي في المقام أمران: الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالإطلاق فيه وجهان: ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه يمنع عنه و تفصيل الكلام في المقام انه يريد تاره بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجى يعنى انه متيقن بحسب الإراده خارجاً من جهه القرائن منها مناسبه الحكم و الموضوع.

و من الواضح ان مثل هذا المتيقن لا- يمنع عن التمسك بالإطلاق، ضروره أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (أكرم عالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمى الورع النقى، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه، و اما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «أحل الله البيع» فان القدر المتيقن

منه هو البيع الموجود بالصيغه العربيه الماضويه، إذ لا- يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه. و أخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب، و هذا هو مراد صاحب الكفايه(قده)دون الأول، و قد ادعى(قده) منعه عن التمسك بالإطلاق، و لكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى، و السبب فيه ان المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزماً.

و منشأ ذلك أمور: عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال، مثلاً في موثقه ابن بكير سأل زراره أبا عبد الله عليه السلام (عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم انه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله ان الصلاه في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلى غيره مما أحل الله أكله) ان المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال، ضروره احتمال ان الإمام عليه السلام أراد غير مورد السؤال دونه غير محتمل جزماً، و أما العكس فهو محتمل، و لكن الكلام انما هو في منعه عن التمسك بالإطلاق و الظاهر انه غير مانع عنه.

و السبب فيه أن ظهور الكلام في الإطلاق قد انعقد، و لا أثر له من هذه الناحيه.

و من الطبيعي أنه لا- يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينه على الخلاف، و لا- قرينه في البين، أما القرينه المنفصله فهى مفروضه العدم و اما القرينه المتصله فأيضاً كذلك بعد فرض ان القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق.

و عليه فلا- مناص من التمسك به، و بما ان مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت فالإطلاق في الأول كاشف عن الإطلاق في الثانى، و لذا لو سئل

عن مجالسه شخص معين فى الخارج و أجيب بعدم جواز مجالسه الفاسق لم يحتمل بحسب الفهم العرفى اختصاصه بذاك الشخص المعين فى الخارج فلا محاله يعم غيره أيضا.

فالتتيجه ان حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجى فكما انه لا يمنع عن التمسك بالإطلاق فكذلك هذا فلو كان هذا مانعاً عنه لكان ذاك أيضا مانعاً فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلا.

ثم ان الماهيه تاره تلحظ بالإضافه إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتواطى و التساوى. و أخرى تلحظ بالإضافه إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتشكيك حيث قد برهن فى محله استحاله التشكيك فى الماهيات، و نقصد بالتشكيك و التواطؤ هنا التشكيك و التواطؤ بحسب المتفاهم العرفى و ارتكازاتهم و له عوامل عديده: منها علو مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يوجب انصرافها عنه عرفاً، و من ذلك لفظ الحيوان فانه موضوع لغه لمطلق ما له الحياه فيكون معناه اللغوى جامعاً بين الإنسان و غيره إلا- انه فى الإطلاق العرفى ينصرف عن الإنسان.

و من هنا ذكرنا ان المتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السلام لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو خصوص الحيوان فى مقابل الإنسان فلا مانع من الصلاه فى شعر الإنسان و نحوه و كيف كان فلا شبهه فى هذا الانصراف بنظر العرف، و لا يمكن التمسك بالإطلاق فى مثل ذلك، لفرض ان الخصوصيه المزبوره مانعه عن ظهور المطلق فى الإطلاق و تكون بمنزله القرينه المتصله التى تمنع عن انعقاد ظهوره فيه.

و منها دنو مرتبه بعض افرادها على نحو يكون صدقها عليه مورداً الشك كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق أيضا، و ذلك لأن المعتبر فى التمسك به هو أن يكون

صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً، والشك انما كان من ناحيه أخرى. و أما فيما إذا لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسك به، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان أصل الصدق مشكوك فيه فلا- يمكن التمسك بإطلاق لفظ الماء بالإضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه، غايه الأمر ان الأول من قبيل احتفاف الكلام بالقرينه المتصله، و الثاني من قبيل احتفائه بما يصلح للقرينه، و لكنهما يشتركان في نقطه واحده- و هى المنع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق.

و أما الانصراف فى غير هذين الموردين و ما شاكلهما فلا- يمنع عن التمسك بالإطلاق، فانه لو كان فانما هو بدوى فيزول بالتأمل، و من ذلك الانصراف المستند إلى غلبه الوجود فانه بدوى و لا أثر له و لا يمنع عن التمسك بالإطلاق حيث أنه يزول بالتأمل و التدبر.

التقييد هل يستلزم المجاز فيه وجهان: بناء على ما اخترناه من أن الألفاظ وضعت بإزاء الماهيات المهملة الجامعه بين جميع الخصوصيات الطارئة فهو لا- يستلزم المجاز أصلاً، إذ على أساس هذه النظرية للإطلاق و التقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له فكل منهما مستفاد من القرينه فالإطلاق مستفاد غالباً من قرينه الحكمة و التقييد من القرينه الخاصه فاللفظ فى كلتا الحالتين مستعمل فى معناه الموضوع له.

نعم استعماله فى خصوص المقيد يكون مجازاً كما ان استعماله فى خصوص المطلق يكون كذلك فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه، و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان محل الكلام انما هو فى أن تقييد المطلق بقيد هل يوجب المجاز فيه أم لا و قد عرفت انه لا يوجب ذلك، و ان التقييد مستفاد من دال آخر كما ان الإطلاق كذلك.

و أما بناء على نظريه القدماء من أن الألفاظ موضوعه للماهيه اللا بشرط

القسمى يعنى ان الإطلاق و السريان مأخوذ فى المعنى الموضوع له فلا بد من التفصيل بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله فان الأولى تستلزم المجاز لا- محاله حيث ان الإطلاق و السريان لا يجتمع مع التقييد و التضييق و أما الثانيه فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه فى بحث العام و الخاص من أنه لا- مانع من أن يكون المراد الاستعمالى من الكلام غير المراد الجدى، و المفروض ان الحقيقه و المجاز تدوران مدار الأول دون الثاني.

و عليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالى فى المقام هو الإطلاق و السريان ضرباً للقاعده كما هو الحال فى استعمال العام فى العموم فى موارد التخصيص بالمنفصل، و المراد الجدى هو التقييد و التضييق، فإذاً يكون اللفظ مستعملاً فى معناه الموضوع له، غاية الأمر انه غير مراد جداً.

و على الجملة فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أن المطلق استعمل فى المقيد، و إنما يكشف عن ان الإراده الاستعماليه لا تطابق الإراده الجديه.

### هل يحمل المطلق على المقيد

إذا ورد مطلق و مقيد فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا فالكلام فيه يقع فى موضعين:

الأول: أن يكون الحكم متعلقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود كقول المولى (أعتق رقبه).

الثانى: أن يكون الحكم متعلقاً به على مطلق الوجود كقوله تعالى:

«أحل الله البيع» حيث ان الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلقه دون الأول.

اما الموضع الأول: فالكلام فيه تاره يقع فى المقيد الذى يكون مخالفاً



للمطلق فى الحكم كقوله (أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره) أو قوله:

(صلى و لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) أو (فى النجس) أو نحو ذلك و أخرى يقع فى المقيد الذى يكون موافقاً له فيه كقوله: (أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه) و على الأول فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد فيقيد الرقبه فى المثال الأول بغير الكافره، و الصلاه فى المثال الثانى بغير الصلاه الواقعه فيما لا- يؤكل أو فى النجس. و على الثانى فقد اختلفوا فيه على قولين: (أحدهما) أنه يحمل المطلق على المقيد (و ثانيهما) انه يحمل المقيد على أفضل الافراد.

و لكن الظاهر أنه لا- وجه للفرق بين هذا القسم و القسم الأول فهما من واد واحد فلا- وجه للإتفاق فى الأول و الإختلاف فى الثانى أصلاً، فانه ان حمل المطلق على المقيد فى الأول ففى الثانى أيضاً كذلك و ان حمل المقيد فى الثانى على أفضل الافراد برفع اليد عن ظهوره فى الوجوب حمل المقيد فى الأول على المرجوحيه، حيث ان ظهور الأمر فى جانب المقيد فى الوجوب ليس بأقل من ظهور النهى فى الحرمة فما يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و حمله على الرجحان يقتضى رفع اليد عن ظهور النهى فى الحرمة و حمله على المرجوحيه، و كيف كان فالملاك فى القسمين واحد فلا وجه للتفرقه بينهما.

ثم اننا تاره نعلم من الخارج ان الحكم فى موردى المطلق و المقيد واحد كما إذا قال المولى (ان ظاهرت فأعتق رقبه) (و ان ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه) فنعلم ان الحكم واحد حيث ان الظهار ليس إلا سبباً لكفاره واحده و ليس موجباً لكفارتين ففى مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد أو يحمل المقيد على أفضل الافراد فذهب جماعه إلى الأولى بدعوى ان فيه جمعاً بين الدليلين و عملاً بهما دون العكس. و فيه أنه ان أريد به حصول

الامتثال بالإتيان بالمقيد فهو مما لا إشكال فيه، فإن الامتثال يحصل به على كل تقدير أى سواء أ كان واجباً أو كان من أفضل الأفراد. و ان أريد ان الجمع بين الدليلين منحصر به ففيه ان الأمر ليس كذلك، فإن الجمع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على أفضل الأفراد فلا وجه لترجيح الأول على الثانى.

و من هنا ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) وجهاً آخر لذلك و هو ان ظهور الأمر فى طرف المقيد فى الوجوب التعيينى بما أنه أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق فيقدم عليه. و فيه أنه لا يتم على مسلكه (قده) حيث انه قد صرح فى بحث الأوامر ان صيغته الأمر لم توضع للدلاله على الوجوب التعيينى، بل هو مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمه، و عليه فلا فرق بين الظهورين فلا يكون ظهور الأمر فى الوجوب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

فالصحيح فى المقام أن يقال ان الأمر بالمقيد بما انه ظاهر فى الوجوب على ما حققناه فى محله من ظهور صيغته الأمر فى الوجوب ما لم تقم قرينه على الترخيص فيقدم على ظهور المطلق فى الإطلاق حيث ان ظهوره فيه يتوقف على البيان و هو يصلح أن يكون بياناً له عرفاً.

و من الواضح ان فى كل مورد يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينه و رفع اليد عن ظهور ذبيها يتعين الثانى بنظر العرف، و عليه فيكون ظهور الأمر بالمقيد فى الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق فى الإطلاق و نقصد بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدى، فانه يتوقف على عدم البيان المنفصل دون أصل ظهوره حيث أنه لا يتوقف عليه و انما يتوقف على عدم البيان المتصل.

و على الجملة فلا يشك بحسب المتفاهم العرفى و ارتكازاتهم فى تقديم

ظهور المقيد على ظهور المطلق سواء أ كان فى كلام منفصل أو متصل، غاية الأمر أنه على الأول يمنع عن حجبه الظهور و كاشفائه عن المراد الجدى و على الثانى يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة أبداً هذا فيما إذا علم وحده التكليف من الخارج.

و أما إذا احتمل تعدد التكليف حسب تعددهما فالمحتملات فيه أربع:

الأول: أن يحمل المطلق على المقيد.

الثانى: أن يحمل المقيد على أفضل الأفراد.

الثالث: لا هذا و لا ذاك فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب فى واجب آخر هذا يعنى ان عتق الرقبه واجب على نحو الإطلاق و خصوصيه كونها مؤمنه أيضا واجبه، نظير ما لو نذر المكلف الإتيان بالصلاه فى المسجد أو فى الجماعة أو فى الحرم الشريف أو شاكل ذلك، فان طبيعى الصلاه واجب على نحو الإطلاق و إنما سرى و خصوصيه كونها فى المسجد أو فى الجماعة واجبه أيضا فيكون من قبيل الواجب فى الواجب و قد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه فى الأغسال الثلاثه للميت حيث قال ان طبيعى الغسل بالماء واجب أينما سرى و خصوصيه كونه بالكافور واجبه أخرى، و كذا خصوصيه كونه بماء الصدر، و يترتب على ذلك ان المكلف إذا أتى بالصلاه فى غير المسجد مثلا سقط الأمر الثانى أيضا بسقوط موضوعه و لا مجال له بعد ذلك، غاية الأمر أنه قد خالف نذره، و بترتب على مخالفته استحقاق العقاب من ناحيه، و لزوم الكفاره من ناحيه أخرى.

الرابع: أن يكون كل من المطلق و المقيد واجباً مستقلا، نظير ما إذا أمر المولى بالإتيان بالماء على نحو الإطلاق و كان غرضه منه غسل الثوب به، و من المعلوم أنه لا فرق فى كونه ماء حاراً أو بارداً أو ما شاكل ذلك ثم أمر بالإتيان بالماء البارد لأجل الشرب فلا شبهه فى أنهما واجبان

مستقلان. هذا بحسب مقام الثبوت. و أما بحسب مقام الإثبات فالاحتمال الثاني من هذه المحتملات خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الأخذ به، لما عرفت من ظهور الأمر في الوجوب و حمله على الندب خلاف هذا الظهور فيحتاج إلى دليل، و لا دليل في المقام عليه و بدونه فلا يمكن.

و أما الاحتمال الثالث: فالظاهر ان المقام ليس من هذا القبيل أى من قبيل الواجب فى الواجب كما هو الحال فى مورد النذر، أو العهد، أو الشرط فى ضمن العقد المتعلق بحصه خاصه من الواجب، و الوجه فى ذلك هو ان الأوامر المتعلقة بالقيودات و الخصوصيات فى باب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، و ليست ظاهره فى المولويه و ان كانت بأنفسها كذلك، إلا- ان لخصوصيه فى المقام تنقلب ظهورها من المولويه إلى الإرشاد، كما ان النواهي المتعلقة بها ظاهره فى الإرشاد إلى المانعيه من جهه تلك الخصوصيه.

و من هنا يكون المتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السلام (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو الإرشاد إلى مانعيه لبسه فى الصلاه، و كذا الحال فى المعاملات مثل قوله (نهى النبى صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر) فانه ظاهر فى الإرشاد إلى مانعيه الغرر عن البيع، هذا مضافاً إلى أن الأمر فى أمثال هذه الموارد قد تعلق بالتقييد لا بالقييد فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً.

و أما الاحتمال الرابع: فهو يتصور على نحوين: (أحدهما) أن يسقط كلا- التكليفين معاً بالإتيان بالمقيد و (ثانيهما) عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد، بل لا بد من الإتيان به أيضاً.

أما الأول: فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من انه لو كان بين متعلقى التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم و عنوان الهاشمى سقط كلا

التكليفين بامتنال المجمع - وهو إكرام العالم الهاشمي - حيث ان هذا مقتضى طلاق دليل كل منهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل  
يعنى أن المقيد مجمع لكلا العنوانين فيسقط كلا التكليفين بإتيانه.

و غير خفى ان هذا بحسب مقام الثبوت و ان كان أمراً ممكناً إلا - انه لا - يمكن الأخذ به فى مقام الإثبات، و ذلك لأن الإتيان  
بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محاله يكون الأمر به لغواً محضاً حيث ان الإتيان بالمقيد مما لا بد منه. و  
معه يكون الأمر بالمطلق لغواً و عبثاً و لا - يقاس هذا بما ذكرناه من المثال، فان إطلاق الأمر فيه بكل من الدليلين لا يكون لغواً  
أبداً. لفرض ان لكل منهما ماده الافتراق بالإضافة إلى الآخر.

و على الجملة فلا - بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بالإتيان به فى ضمن غير المقيد مع الترخيص فى تركه بالإتيان بالمقيد  
ابتداءً، و مرد ذلك إلى ان المكلف مخير بين الإتيان بالمقيد ابتداءً ليسقط كلا التكليفين معاً و بين الإتيان بالمطلق فى ضمن  
حصه أخرى أو لا ثم بالمقيد و هذا يعنى ان المكلف لو أتى بالمطلق فلا بد من الإتيان به فى ضمن حصه أخرى.

و لكن من الواضح ان ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين:

(الأولى) ان التقييد المذكور خلاف الظاهر جداً فيحتاج إلى قرينه (الثانية) ان حمل الأمر فى طرف المطلق على التخيير خلاف  
الظاهر فلا يمكن الأخذ به بدون قرينه.

و ان شئت قلت: ان هذا التخيير نتيجة التقييد المزبور، فانه مضافاً إلى أنه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية  
أيضاً و لأجل ذلك لا يمكن الأخذ به.

و أما الثانى: و هو ما إذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد

فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه لا بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بغير هذه الحصة و إلا فلا موجب لعدم سقوطه بالإتيان بالمقيد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصته.

و من المعلوم ان التقييد خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه و لا قرينه في المقام على ذلك و بدونها فلا يمكن.

فالنتيجة أنه لا يمكن الأخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة فيتعين حينئذ الوجه الأول و هو حمل المطلق على المقيد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي انه إذا علم من الخارج تعدد التكليف فالمتعين هو الوجه الرابع، و اما إذا لم يعلم تعدده و ان احتمال فالمتعين هو الوجه الأول، لما عرفت من عدم مساعده الدليل على بقيه الوجوه، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

و أما المقام الثاني: و هو ما إذا كان الحكم متعلقاً بمطلق الوجود يعنى ان الحكم يكون انحلالياً كما في قوله تعالى: «أحل الله البيع» و «تجاره عن تراض» و ما شاكل ذلك فيقع الكلام فيه تارة فيما إذا كان دليل المقيد مخالفاً له في الإيجاب و السلب و أخرى يكون موافقاً له في ذلك.

أما على الأول: فلا شبهه في تقييد المطلق به، و من هنا قد قيد إطلاق الآيه بغير موارد البيع الغررى و بيع الخمر و بيع الخنزير و البيع الربوى و ما شاكل ذلك و أمثله هذا في الآيات و الروايات كثيره و لا كلام و لا خلاف في ذلك.

و أما على الثاني: فالمعروف و المشهور بينهم أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافى بينهما فالمقيد فيه يحمل على أفضل الأفراد. و لكن هذا انما يتم فيما إذا لم نقل بدلاله الوصف على المفهوم بالمعنى الذى تقدم

فى محله، و أما إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتم، بيان ذلك ان القيد تاره يقع فى كلام السائل من جهه توهمه أن فىه خصوصيه تمنع عن شمول الحكم له كما إذا افترض انه توهم ان الإطلاقات الداله على طهوريه الماء لا تشمل ماء البحر من جهه ان فىه خصوصيه- و هى ملاحظته-تمتاز بها عن غيره من المياه فلاجل ذلك سأل الإمام عليه السلام عن طهوريته فأجاب عليه السلام بأنه ظاهر فى مثل ذلك لا شبهه فى عدم دلالتة على المفهوم و كذا إذا أتى الإمام عليه السلام بقيد فى كلامه لرفع توهم السائل ان فىه خصوصيه تمتاز بها عن غيره بأن قال عليه السلام ماء البحر ظاهر.

و أما إذا لم تكن قرينه على أن الإتيان بالقيد لأجل رفع التوهم فى مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم، و قد ذكرنا فى بحث مفهوم الوصف انه ظاهر فىه و الا- لكان الإتيان به لغواً محضاً كما انا ذكرنا هناك ان المراد بالمفهوم هو دلالتة على أن الحكم فى القضية غير ثابت للطبيعى على نحو الإطلاق و الا لكان وجود القيد و عدمه سيان، و ليس المراد منه دلالتة على نفى الحكم عن غير مورده كما هو الحال فى مفهوم الشرط، و قد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسع هناك فلاحظ، و على أساس ذلك فلا مناص من حمل المطلق على المقيد هنا أيضاً.

فالنتيجه انه لا فرق فى لزوم حمل المطلق على المقيد بين ما إذا كان التكليف فى طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما، و على ذلك تترتب ثمره فقهيه فى بعض الفروع.

بقى الكلام فى الفرق بين المستحبات و الواجبات حيث ان المشهور بين الأصحاب تخصيص حمل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات فالكلام انما هو فى الفارق بينهما، فان دليل المقيد إذا كان قرينه عرفيه

على التقييد فلما ذا لا يكون كذلك في المستحبات، وإن لم يكن كذلك فلما ذا يحمل المطلق على المقيد في الواجبات، و من هنا ذكر في وجه ذلك وجوه:

أحدها: ما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن الفارق بين الواجبات و المستحبات في ذلك هو تفاوت المستحبات غالباً من حيث المراتب بمعنى ان غالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها من القوه و الضعف على عرضهما العريض، و هذه الغلبه قرينه على حمل المقيد على الأفضل و القوى من الافراد.

و يرد عليه ان مجرد الغلبه لا- يوجب ذلك بعد ما افترض ان دليل المقيد قرينه عرفيه على تعيين المراد من المطلق، ضروره ان الغلبه ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيد في ذلك.

و من هنا ذكر (قده) و غيره ان غلبه استعمال الأمر في الندب لا- تمنع عن ظهوره في الوجوب عند الإطلاق و رفع اليد عنه، و الحاصل ان الظهور متبع ما لم تقم قرينه على خلافه و لا- قرينه في المقام على خلاف ظهور دليل المقيد في تعيين المراد من المطلق، و الغلبه لا تصلح ان تكون قرينه على ذلك.

ثانيها أيضا ما ذكره (قده) و حاصله هو ان ثبوت استحباب المطلق انما هو من ناحيه قاعده التسامح في أدله السنن، فان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء المقيد و حمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها. و يرد عليه وجوه:

الأول: ان دليل المقيد إذا كان قرينه عرفياً للتصرف في المطلق و حمله على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك القاعده، فان دليل المقيد إذا كان متصلاً به منع عن أصل انعقاد الظهور



له فى الإطلاق، و ان كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره فى الإطلاق عن المراد الجدى، و على كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ.

الثانى: انا قد ذكرنا فى محله ان مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب، بل مفادها هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الإتيان به برجاء إدراك الواقع.

الثالث: انا لو سلمنا ان مفادها هو استحباب العمل شرعاً إلا انه حينئذ لا موجب لكون المقيّد من أفضل الافراد حيث ان استحبابه ثبت بدليل و استحباب المطلق ثبت بدليل آخر أجنبي عنه، فإذا ما هو الموجب لصيروره المقيّد أفضل من المطلق.

ثالثها: -و هو الصحيح- ان الدليل الدال على التقيّد يتصور على وجوه أربعة- لا خامس لها:

الأول: أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضيّه الشرطيّه، كما إذا افترض انه ورد فى دليل ان صلاه الليل مستحبه -و هى إحدى عشره ركعه- و ورد فى دليل آخر ان استحبابها فيما إذا كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل ففى مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيّد عرفاً نظراً إلى ان دليل المقيّد ينفى الاستحباب فى غير هذا الوقت من جهه دلالتة على المفهوم.

الثانى: أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق فى الحكم فإذا دل دليل على استحباب الإقامه مثلاً فى الصلاه ثم ورد فى دليل آخر النهى عنها فى مواضع كالإقامه فى حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك ففى مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيّد، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان النواهي الوارده فى باب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى المانع و ان الحدث أو الجلوس مانع عن الإقامه

المأمور بها، و مرجع ذلك إلى ان عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الإقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها.

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا بالقيّد كما إذا افترض انه ورد في دليل ان الإقامة في الصلاة مستحبه و ورد في دليل آخر فلتكن في حال القيام أو في حال الطهاره فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني حيث ان الأمر في قوله فلتكن ظاهر في الإرشاد إلى شرطيه الطهاره أو القيام لها، و لا فرق من هذه الناحيه بين كون الإقامة مستحبه أو واجبه. فما هو المشهور من أنه لا يحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا أصل له في الأقسام المتقدمه.

الرابع: ان يتعلق الأمر في دليل المقيّد بالقيّد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبات، مثلاً ورد في استحباب زياره الحسين عليه السلام مطلقاً و ورد في دليل آخر استحباب زيارته عليه السلام في أوقات خاصه كليالي الجمعه و أول و نصف رجب، و نصف شعبان، و ليالي القدر، و هكذا ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيّد الظاهر أنه لا يحمل عليه، و السبب فيه ان الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق و المقيّد حيث ان مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفراده شاء في مقام الامتثال، و هو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل التقييد استجبائياً: فانه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً، لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان به، بل هو مرخص في تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد، بل لا بد من حمله على تأكيد الاستحباب و كونه الأفضل، و هذا هو الفارق بين الواجبات و المستحبات.

و من هنا يظهر أن دليل المطلق إذا كان متكفلاً لحكم إلزاميّ دون

دليل المقيد فلا بد من حمله على أفضل الافراد أيضا بعين الملاك المزبور.

فالتتبعه ان دليل المقيد إذا كان متكفلا لحكم غير إلزامي فلا بد من حمله على الأفضل سواء أ كان دليل المطلق أيضا كذلك أو كان متكفلا لحكم إلزامي، و السر فيه ما عرفت من عدم التنافي بينهما أبداً.

بقي هنا شيان:

أحدهما: ان الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، و التقييد فيه يكشف عن التقييد في ذلك لتبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت فلو أمر المولى (يا كرام العالم) و لم يقيده بالعدالة أو الهاشميه أو ما شاكل ذلك من القيود و كان في مقام البيان فالإطلاق في هذا المقام يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت و الواقع، و أما إذا قيده بالعدالة فهو يكشف عن التقييد في مقام الثبوت، و لكن ربما ينعكس الأمر فالإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الإطلاق و السعه و ذلك كما في إطلاق صيغه الأمر حيث انه في مقام الإثبات يكشف عن أن الواجب في مقام الثبوت و الواقع نفسى لا غيرى، و تعينى لا تخيرى و عينى لا كفائى كل ذلك ضيق على المكلف فلو أمر المولى بغسل الجنابه فان كان مطلقاً في مقام الإثبات و لم يكن الأمر به مقيداً بإيجاب شىء آخر على المكلف كشف ذلك عن كونه واجباً نفسياً في مقام الثبوت- و هو ضيق على المكلف- و ان كان الأمر به مقيداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجبا غيريا و هو سعه بالإضافة إليه، و كذا الحال بالنسبه إلى الواجب التعينى و التخيرى و العينى و الكفائى، فان الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت و التقييد فيه يكشف عن الإطلاق و السعه فيه.

و ثانيهما: انا قد ذكرنا غير مره ان الإطلاق عبارته عن رفض القيود و عدم دخل شىء منها فيه، و نتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد

ص: ٣٨٥

و المقامات فقد تكون نتيجته فى مورد تعلق الحكم بصرف الوجود، و قد يكون تعلق الحكم بمطلق الوجود، و قد يكون غير ذلك، و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه فى مبحث النواهى فلاحظ.

## المجمل و المبين

لا- يخفى أن المجمل و المبين هنا كالمطلق و المقيّد و العام و الخاصّ مستعملان فى معناهما اللغوى، و ليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاصّ فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبهًا و غير ظاهر فيه، و المبين اسم لما يكون معناه واضحًا و غير مشتبه.

ثم أن المجمل تارة يكون حقيقيا و أخرى يكون حكيميا، و نقصد بالأول ما كان اللفظ غير ظاهر فى المراد الاستعمالى، و نقصد بالثانى ما يكون إجماله حكيميا لا حقيقيا بمعنى أنه ظاهر فى المراد الاستعمالى، و لكن المراد الجدى منه غير معلوم، و الأول لا يخلو من أن يكون إجماله بالذات كاللفظ المشترك، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينيه، فانه يوجب إجماله و عدم انعقاد الظهور له. و الثانى كالعالم المخصص بدليل منفصل يدور امره بين متباينين كما إذا ورد (أكرم كل عالم) ثم ورد فى دليل آخر (لا تكرم زيد العالم) و فرضنا ان زيد العالم فى الخارج مردد بين شخصين: زيد بن خالد، و زيد بن عمرو مثلا فيكون المخصص من هذه الناحيه مجملا فيسرى إجماله إلى العام حكما لا حقيقه، لفرض ان ظهوره فى العموم قد انعقد فلا إجمال و لا اشتباه فيه، و انما الإجمال و الاشتباه فى المراد الجدى منه، و لأجل ذلك يعامل معه معامله المجمل.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الإجمال و البيان من الأمور الواقعيه فالعبره بهما انما هي بنظر العرف فكل لفظ كان ظاهراً فى معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبين و كل لفظ لا يكون كذلك سواء أ كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطه بينهما.

و من هنا يظهر ان- ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من أنهما من الأمور الإضافيه و ليسا من الأمور الواقعيه بدعوى ان لفظاً واحداً مجمل عند شخص لجهله بمعناه و مبين عند آخر لعلمه به-خاطئ جداً، و ذلك لأن الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف فى معنى الإجمال و البيان فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل و إلا لزم أن تكون اللغات العربيه مجمله عند الفرس و بالعكس مع ان الأمر ليس كذلك.

نعم قد يقع الاختلاف فى إجمال لفظ فيدعى أحد انه مجمل و يدعى الآخر أنه مبين، و لكن هذا الاختلاف انما هو فى مقام الإثبات و هو بنفسه شاهد على أنهما من الأمور الواقعيه و الا فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الأمور الإضافيه التى تختلف باختلاف إنظار الأشخاص، نظير الاختلاف فى بقيه الأمور الواقعيه فيدعى أحد أن زيداً مثلاً عالم، و يدعى الآخر أنه جاهل، مع أن العلم و الجهل من الأمور الواقعيه النفس الأمريه.

و من ناحيه ثالثه أنه يقع الكلام فى عده من الألفاظ المفرده و المركبه فى أبواب الفقه انها مجمله أو مبنيه و الأولى كلفظ الصعيد و لفظ الكعب و لفظ الغناء و ما شاكل ذلك و الثانيه مثل(لا صلاه إلا بطهور)أو(لا صلاه لمن لم يقم صلبه)و ما شابه ذلك، و منها الأحكام التكليفيه المتعلقه بالأعيان الخارجيه كقوله تعالى:(حرمت عليكم أمهاتكم)و نحوه، و بما أنه

لا- ضابط كلى لتمييز المجمال عن المبين فى هذه الموارد فلا بد من الرجوع فى كل مورد إلى فهم العرف فيه، فان كان هناك ظهور عرفى فهو و الا فيرجع إلى القواعد و الأصول و هى تختلف باختلاف الموارد.

هذا آخر ما أوردناه فى هذا الجزء- و هو الجزء الخامس- من مباحث الألفاظ و قد تم بعون الله تعالى و توفيقه.

ص: ٣٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة 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 النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت 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 ...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة



نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده 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 ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

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

