



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

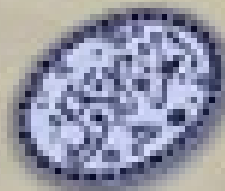
للغافل



عليكم يا صبا  
الربا

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

# كشف حجب الغواية في تقوى الكفاية



المؤلف

آية الله العظمى السيد محمد مهدي الموسوي آل طه

العدد

السيد محمد كاظم الموسوي آل طه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية

كاتب:

السيد محمد كاظم الموسوي آل طيب

نشرت في الطباعة:

مؤلف

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
7	كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية المجلد 1
7	اشارة
7	اشارة
11	المقدّمة
11	نبذة مختصرة عن حياة المؤلف المفعممة بالعظمة
13	الآثار العلمية
14	تلامذته
14	سماته الشخصية
16	نبذة عن الكتاب
16	مسك الختام
27	الامر الاول
39	الأمر الثاني
50	الامر الثالث
55	الامر الرابع
63	الامر الخامس
66	الامر السادس
67	الامر السابع
71	الامر الثامن
72	الامر التاسع
74	الامر العاشر
109	الامر الحادي عشر
114	الامر الثاني عشر

170	..... المقصد الاول: في الاوامر
170	..... الفصل الاول: في مايتعلق بمادّة الأمر من الجهات
191	..... الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث :
235	..... الفصل الثالث : الاتيان بالمأمور به علي وجهه [1] يقتضي الاجزاء في الجملة بلا شبهة.
268	..... الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب
418	..... الفصل الخامس: مسالة الضد
448	..... الفصل السادس: حكم أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه .
452	..... الفصل السابع: تعلق الأوامر والنواهي بالطابع
460	..... الفصل الثامن: نسخ الوجوب
464	..... الفصل التاسع: الوجوب التخيري
473	..... الفصل العاشر: الوجوب الكفائي
477	..... الفصل الحادي عشر : الواجب الموقت
482	..... الفصل الثاني عشر: الامر بالامر
485	..... الفصل الثالث عشر: الامر بعد الامر
488	..... المحتويات
501	..... تعريف مركز

## كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية المجلد 1

### إشارة

كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية

الجزء الأول

مؤلف آيت الله العظمي السيد محمد مهدي الموسوي آل طيّب رحمه الله

إعداد السيد محمد كاظم الموسوي آل طيّب

ص: 1

### إشارة





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 3



## المقدمة

### نبذة مختصرة عن حياة المؤلف المفعممة بالعظمة

ولد المؤلف المكرم الفقيه المحقق، آية الله العظمي السيد محمد مهدي آل طيب، نجل السيد محمد تقي وأحد أحفاد العلامة الكبير والمحدث الشهير السيد نعمة الله الجزائري - رضوان الله تعالى عليهم - عام 1311 هـ . ق (الموافق لعام 1271 هـ . ش) في مدينة شوشتر المشتهرة بدار المؤمنين.

لقد تعلم الدروس المقدماتية علي يد والده الماجد وأكمل المستويات النهائية عند عمّه الراحل المعظم العلامة النحرير آية الله العظمي السيد محمد حسين (السيد آقا بزرك) آل طيب والمرحوم آية الله الحاج الشيخ محمد كاظم حفيد آية الله العظمي الحاج الشيخ جعفر الشوشتري. ثم هاجر إلي مدينة دزفول وتعلم هناك عند المغفور له آية الله العظمي الحاج الشيخ محمد رضا المعزي الدزفولي ونال درجة الاجتهاد وحصل منه علي إجازة الاجتهاد.

ثم تولى زعامة الحوزة الجزائرية العلمية بشوشتر وذلك خلال الفترة الصعبة والمرهقة في عهد النظام الملكي البهلوي الأول والذي كانت تهان فيه مظاهر

الدين وخاصة رجال الدين كانوا يتعرضون لإهانات وهجمات مختلفة، بحيث ما كان يرغب أحد في أن يصبح من طلبة العلوم الدينية وأحياناً كان يترك بعضهم الحوزة بسبب الصعوبات في ذلك الوقت.

وقد ظهرت عظمة مكانته العلمية في العقد الرابع من حياته الشريفة للجميع كالشمس في رابعة النهار، حيث إن آية الله العظمي المغفور له الحاج الشيخ محمد رضا المعزي الدزفولي - المرجع الديني آنذاك لأهالي محافظة خوزستان - أثناء سفرته إلي شوشتر، أقام صلاة الظهر بالجماعة لكنه اقتدي في صلاة العصر بالمؤلف المكرم وأرجع مقلديه إليه صراحة.

نُشرت رسالته العملية تحت عنوان «الوسيلة الكبرى» وبالتالي تولي سماحته الزعامة الدينية للناس وهذا ما لقي استقبالا واسعا ومرحبا من قبل الناس مما تسبب في إعادة طباعة رسالته العملية وذلك في فترة قصيرة.

توفي هذا العالم الفريد الذي كان طود التقى وبحر النهي وعلم الهدى، عن عمر يناهز واحداً وخمسين عاماً ودفن في مسقط رأسه مدينة شوشتر.

وكانت وفاته ثلثة في الإسلام لا يسدها شيء، وإن بقيت آثاره خالدة، فلن تتمكن من محوها أيدي الأيام والأزمان.

وفي الآونة الأخيرة، تمت إعادة بناء مرقده الشريف حيث تُعقد تجمعات دينية ودعائية للإخوة والأخوات بشكل منفصل أو مستمر.

استشهد نجله الوحيد، سماحة حجة الإسلام والمسلمين الحاج السيد محمد رضا آل طيب، ظهر اليوم الثاني والعشرين من شهر بهمن سنة ألف وثلاثمائة وخمس وستين الهجرية الشمسية، وذلك بعد الحضور في المظاهرات الشعبية

السنوية لذكري الثورة الإسلامية في إيران وحين الصلاة إثر قصف طائرات النظام البعثي العراقي.

السلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيا ورحمة الله وبركاته.

## الآثار العلمية

له مؤلفات قيمة منها:

1 - شرح العروة الوثقى.

2 - الوسيلة الكبرى (الرسالة العملية للمؤلف المحترم).

3 - كشف حجب الغواية في شرح الكفاية - الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم - .

4 - شرح معالم الأصول.

5 - رسالة في مناسك الحج.

6 - معالي الأخلاق (منابر ثمينة خاصة لرمضان المبارك).

7. شرح وصية أمير المؤمنين (عليه السلام) لابنه الإمام الحسن المجتبي (عليه السلام) والذي تم طبعه.

8 - رسالة في الرد علي الوهابية.

9 - ترجمة الرسالة العملية لأستاذه آية الله العظمي الحاج الشيخ محمد رضا المعزي من اللغة العربية إلى الفارسية بأمر من الأستاذ.

10 - مسيل العبرات فيما ينجي عن العقبات (خاص للعشرة الأولى من محرم)، تم طبعه مؤخرا.

11 - رسالة في تقليد الميت، ستشر بشكل مستقل قريبا إن شاء الله.

ص: 7

لقد استفاد من محضره العلمي كثير من الكبار والفحول ووصلوا إلي مكانات عالية بمن فيهم الآيات العظام:

1 - السيد عبد السلام آل طيب، شقيق المؤلف المحترم.

2 - الحاج السيد محمد حسن آل طيب.

3 - الحاج السيد محمد الموسوي الجزائري.

4 - الحاج الشيخ محمد تقي الشيخ التستري.

### سماته الشخصية

كان المؤلف المترجم له من رواد القمم الذين يركبون خيول الشمس ويحلّقون في سماء السموّ والعظمة. اكتسب العلم والفقاهة إثر التوكل علي الله العظيم والتوسل بالمعصومين - عليهم أفضل صلوات المصلّين - بالإضافة إلي الجهد الوافر والجّد العظيم وكثرة العمل العديمة النظر.

كان عالماً مفكراً شحيذ الذهن قوي الذاكرة، ينام قليلاً ويأكل يسيراً، يتدبّر في أي الذكر الحكيم ويغوص في بحار التحقيق والتعليم. كان حاضر الذهن لجميع المسائل الفقهية والأخبار المروية عن أئمة أهل البيت - عليهم السلام - علي باله وقلبه.

إنّ من أهم سمات الزهد في آحاد البشر هو الشعور بالمسؤولية والجد في القيام بالواجبات الشرعية والعرفية، وكان سماحته تمثالاً للجدية والجهد العلمي والعملية، إذ لم يقض لحظةً إلا في اكتساب السعادات وابتغاء الخيرات من الله -

سبحانه وتعالى - حتي نهاية عمره الشريف، لذلك كان - منذ نعومة أظفاره حتي أن وافته المنية - يستغرق جميع أوقاته في تأدي الفرائض الدينية والحاجات الضرورية الدنيوية، ثم القيام بالأمر الحسن كالدراصة والتدريس وإصدار الفتوي وتأليف الكتب والإصلاح بين الناس وما شابه ذلك، وكان مداراً لكل هذه الشؤون حتي لحق بالرفيق الأعلى.

كانت الفضائل فيه متجلية؛ جوده وكرمه كالسحاب، وطبعه اللطيف وإقراءه الضيف ممزوج بالتواضع، وحسن خلقه وطيبته متحلّي بالوقار. كان عارفاً بأمور المجتمع ويتعامل بحسن المعاشرة حتي أصبح أمل كل أمل. كان يعفو عمن يسيء إليه بحلمه وصبره، بل كان يُخجلهم بالعفو عنهم والجود عليهم. أقيمت عليه الدنيا، لكنه أدير عنها ورفضها وصار أكبر همّه مراقبة النفس والحذر من وساوس الشيطان.

في أيام المجاعة الناتجة عن الحرب العالمية الثانية، كان يقسم كل وجبة من طعامه اليومي وينفقه للبؤساء والمحرومين. كان يسعي - بنفسه أو عبر وسائط - لقضاء حوائج المساكين والمقعدين والفيض عليهم من أخلاقه الكريمة، خاصة الوجهاء والأشراف منهم. وكان بهذه الإشفاقات والسلوك الطيب يحظي شيئاً فشيئاً باحترام شديد وحب عميق من كافة شرائح المجتمع.

إضافةً إلي كل هذه المواصفات، كان يُكرّم ولأء فائقاً وحبّاً شديداً لآل البيت - عليهم السلام - خاصة سيد الشهداء أبي عبد الله الحسين - عليه السلام -. كان في فنون الوعظ والخطابة والبيان وحيداً دهره، بل قلّ نظيرُهُ في سائر الدهور، إذ يملك كلاماً مؤثراً وكلمات متلاثلة ومداعبة للقلوب والآذان كالطير تحلّق في سماء العلم

والمعرفة فوق ما يتصوره أبناء دهره وتتورّ القلوب المستعدّة وما زالت مستمرة.

مع كل هذا التواضع والخشوع الكامن في شخصيته الفدّة كان من الهيبة والعظمة بمكان لا يقدر الجميع النظر إلي عينيه. كان مثلاً للأخلاق الفاضلة والآداب الحسنة والشرافة المحضّة. كان مشعلاً يضيء الطريق للتائهين ويجعل العارفين وأولي الألباب متواضعين. كان دُرّةً وحيدة لا تُدرّك ولا تُوصف.

وقد شوهدت منه كرامات عديدة خلال حياته والتي قد اشتهرت في نفس الوقت ولا تزال تتناقل علي الألسن، وكذلك شوهدت منه بعد وفاته كرامات أخرى.

### نبذة عن الكتاب

عزيزي القارئ هذا الكتاب الذي بين يديك عبارة عن شرح لكتاب «كفاية الأصول» والذي يدرّس في الحوزات العلمية منذ تأليفه. لقد شرح المؤلف المعظم عبارات كفاية الأصول بتعابير سلسلة وطلقة وغير معقدة، ثم قام بنقد ودراساتها. طرح سماحته آراء الفحول منهم المحقق الكاظميني التستري صاحب كتاب «الهداية في شرح الكفاية» وغيره ثم حكم بين المحقق الخراساني وغيره وأخيراً ذكر رأيه علي التحقيق.

### مسك الختام

وأخيراً أري من واجبي أن أشكر الله العزيز المنان علي توفيقني في إعداد وتحقيق ونشر هذا الكتاب القيم. عسي الرحمن أن يتقبله بقبول حسن. وأسأل الله



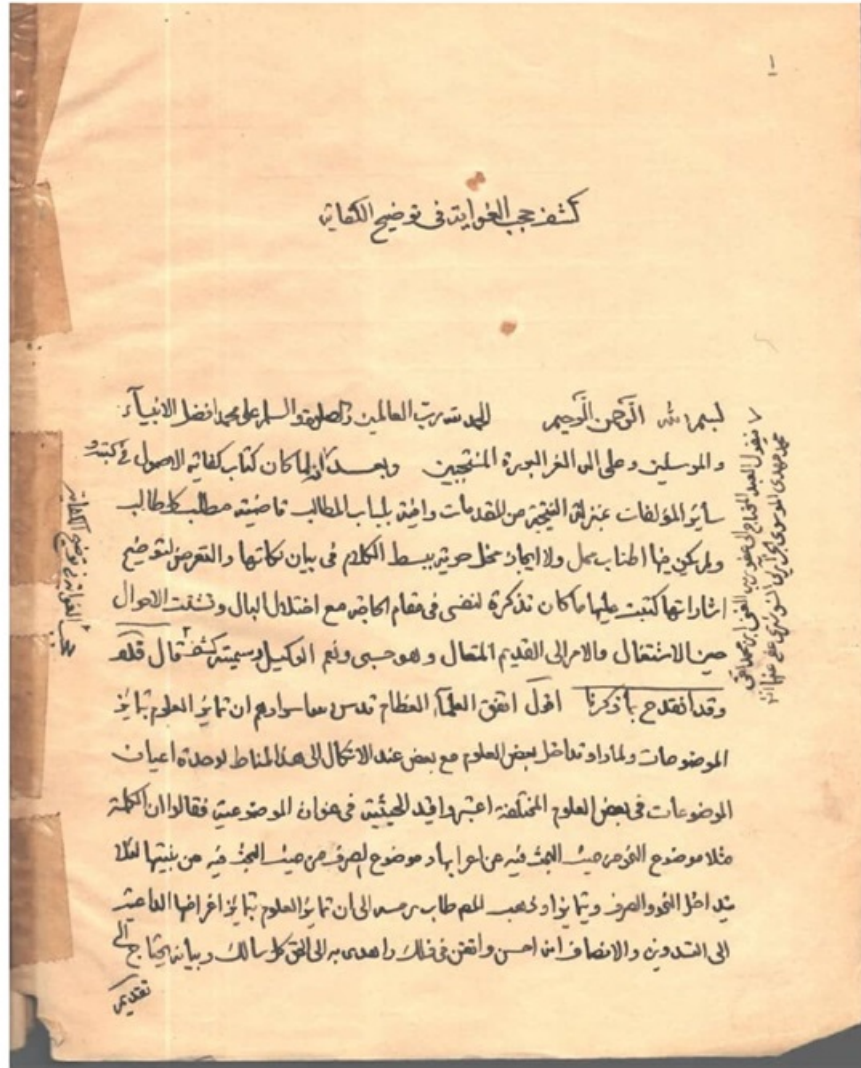
- عز وجل - أن يوفقني في إعداد ونشر سائر أعمال عمي المعظم، إنه هو السميع الدعاء قريب مجيب.

ونأمل أن يغمض العلماء والأساتذة الأفاضل عن الأخطاء إذ إن العصمة لأهلها، كما يرجي أن لا يضنّوا علينا بآراءهم ونقاطهم القيّمة لتصحيح الأخطاء إن كانت.

السيد محمد كاظم الموسوي آل طيب

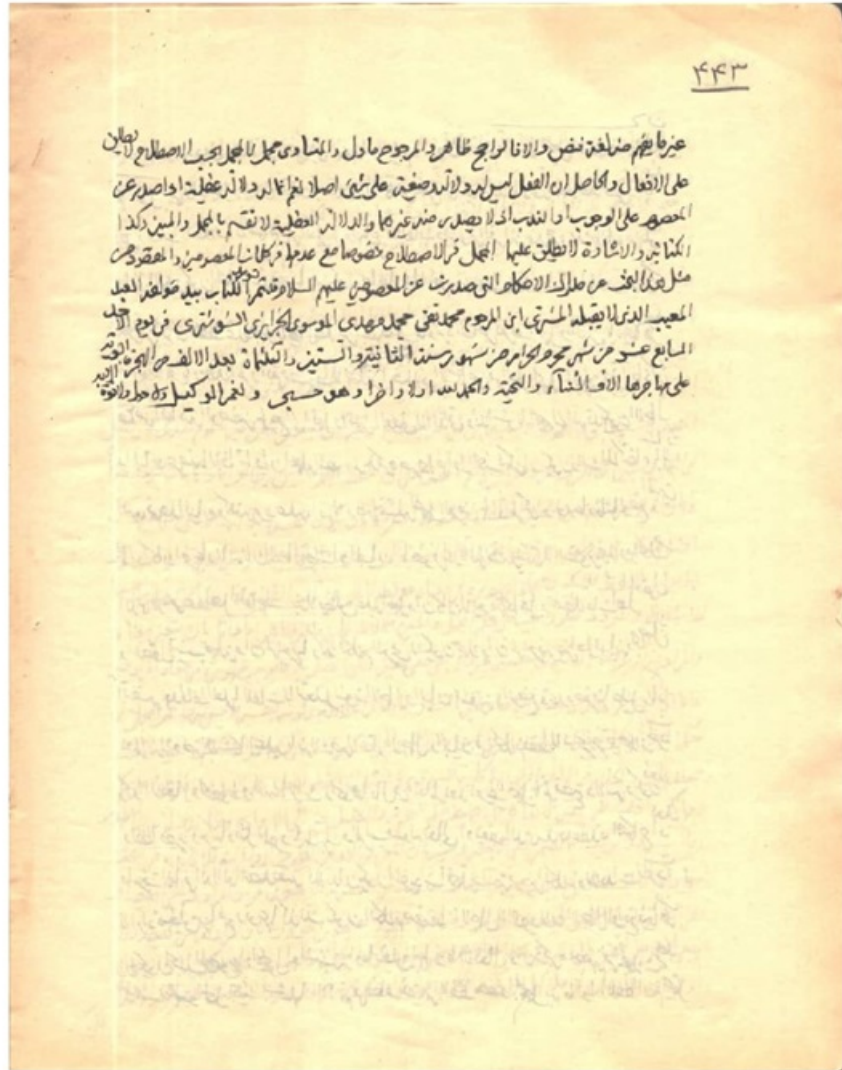
رجب الاصب 1442

ص: 11



الصفحة الأولى من الكتاب بخط السيد المؤلف





الصفحة الأخيرة من الكتاب بخط السيد المؤلف







آيت الله العظمى السيد محمد مهدي الموسوي آل طيّب عليه السلام







الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام علي محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلي آله الغر البررة المنتجبين.

وبعد؛ فيقول العبد المحتاج إلي عفو ربه الغني ابن محمد تقي محمد مهدي الموسوي الجزائري الشوشتري عفي عنهما إن شاء الله، أنه لما كان كتاب كفاية الأصول في كتبه وسائر المؤلفات بمنزلة النتيجة من المقدمات وافية بلباب المطالب قاضية مطلب كل طالب ولم يكن فيها اطناب ممل ولا- ايجاز مخل حرية ببسط الكلام في بيان نكاتها والتعرض لتوضيح اشاراتها كتبت عليها ما كان تذكرة لنفسي في مقام الحاجة مع اختلال البال وتشتت الأحوال حين الاشتغال والأمر إلي القديم المتعال وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته ب: « كشف حجب الغواية في توضيح الكفاية ».

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله علي أعدائهم أجمعين إلي يوم الدين.

وبعد فقد رتبته علي مقدمة، ومقاصد وخاتمة.

أما المقدمة ففي بيان أمور: الأول إن موضوع كل علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أي بلا واسطة في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عينا، وما يتحد معها خارجا، وإن كان يغايرها مفهوما، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده، «والمسائل» عبارة عن جملة من قضايا متشعبة، جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمين، لاجل كل منهما دون علم علي حدة، فيصير من مسائل العلمين.

لا- يقال: علي هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب علي جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما.

فإنه يقال: مضافا إلي بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارة لكلا المهمين، واخري لاحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فان حسن تدوين

علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة، لاجل مهمين، مما لا يخفي.

وقد انقذ بما ذكرنا [1] أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض الداعية

[1] أقول: اتفق العلماء العظام قدس الله أسرارهم ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولما رأوا تداخل بعض العلوم مع بعض عند الاتكال إلي هذا المناط لوحدة أعيان الموضوعات في بعض العلوم المختلفة اعتبروا قيد الحيثية في عنوان الموضوعية فقالوا: ان الكلمة مثلاً موضوع النحو من حيث البحث فيه عن اعرابها، وموضوع الصرف من حيث البحث فيه من بنيتها لئلا يتداخل النحو والصرف ويتميزا، وذهب المصنف طاب رسمه إلي أن تمايز العلوم بتمايز أغراضها الداعية إلي التدوين، والانصاف انه أحسن وأتقن في ذلك وأهدي به إلي الحق كل سالك، وبيانه يحتاج إلي تقديم مقدمات:

الأولي: ان تمايز العلوم ليس كتمايز الموجودات الخارجية والحقائق المتأصلة التي تمايز كل واحد منها عن الآخر بما يكون داخلاً في ذاته وحقيقته الذي يعبر عنه في اصطلاح أهل المعقول بالفصل كتمايز الانسان والجماد مثلاً إذ المراد من العلوم في محلّ البحث نفس مسائلها والمسائل كلّ واحدة منها متميزة عن الأخرى موضوعاً ومحمولاً وذاتاً، وبعد اعتبار جهة الوحدة فيها وتدوينها منضمة وتسميتها باسم واحد لا يكون تمايز قدر منها مع الاجتماع والانضمام عن جملة أخرى إلا بالاعتبار، ومؤسس هذا الاعتبار والسابق فيه المدون للعلم والجامع لمسائله المشتتة والداعي لتدوينها مستقلة وتقريب الفن المخصوص عن

.....

---

سائر الفنون إنّما هو هذا الاعتبار الذي اعتبره المدوّن.

الثانية: إذا راجعنا وجداننا نرى في أنفسنا أنّه إذا تصدّي لتدوين فن لا يخطر في خطورنا موضوع لذلك الفن عند التدوين أصلاً فضلاً عن ان نتوجه إلي تعيينها وتصورها تفصيلاً وتميزها عن سائر موضوعات العلوم، بل لا نرى في نفسنا إلاّ غرضاً واحداً تجمع من المسائل المختلفة كمال الاختلاف ما يوصل إليه ويحصله مثل أن تجمع في فن الموعظة من الآيات والروايات والتمثيلات والحكايات والتشبيهات والمتشتمات ما لا ربط بواحد لاخر منها أصلاً من غير أن نلتفت إلي أنّ لموضوع تلك الحكاية مناسبة مع موضوع تلك الرواية أم لا، نعم الغرض الداعي إلي التدوين دائماً يكون في نظرنا ومحفوظاً عندنا ولا نغفل عنه أبداً ولا نخرج منه في ذكر مسألة من المسائل المختلفة أصلاً.

الثالثة: انه لا شبهة لمن انصف أنّ موضوعات العلم إنّما اعتبر موضوعات بعد جعلها واختراعها وتدوينها، وبدلّ عليه انه يقع الاختلاف غالباً في تعيين موضوع العلم ويكثر النقض والابرام عن العلماء الأعلام في هذا المقام ولا يسلم شيء غالباً ممّا يجعل موضوعاً لعلم عن ورود نقض عليه يهدم أساسه ويخرب بنيانه.

الرابعة: ان تعيين موضوع العلم وعنوانه الخاص واسمه المخصوص في كمال الصعوبة وكلّما نفرض موضوع العلم ورجوع أبحاثه إليه يرد النقض عليه، مثلاً لا طريق لتعيين موضوع النحو أتقن وأحكم من أن يقال أنّه الكلمة من حيث اعرابها وهذا هو الذي اتفق عليه الكل مع أنّ الأبحاث التي لا ربط لها باعراب

.....  
الكلمة في النحو أكثر بمراتب من الأبحاث التي ترجع إلي البحث عن اعرابها وإن كنت في شكّ ممّا ذكرنا فارجع إلي الكتب المؤلّفة فيه تري صدق ما ادّعينا كالنار علي المنار بل كالشمس في وسط النهار وقس عليه سائر الموضوعات لسائر الفنون فكلمًا كان أتم صحيح البنيان لا يخلو عن خلل ونقصان.

إذا عرفت تلك المقدمات وأخذت بطريق الانصاف واجتنبت جانب الاعتساف يظهر لك أن تمايز العلوم التي استقلالها وجهة وحدتها بحسب الاعتبار بتمايز الأغراض الداعية إلي التدوين، لا الموضوعات التي لم يكن المدون المميّز للعلم متوجّهًا إليها أصلاً عند التدوين بل اعتبارات متأخرة عن وضع العلوم وجعلها وتدوينها اعتبرها اللاحقون وكثر اختلافهم فيها وأوردوا من النقض والابرام ما لم يردوا في مقام ومع ذلك لم يحصل بعد ما لا يكون معرضاً للبحث والكلام ولا يسلم ما ذهب إليه آخرون إلا إذا جعل كلّ مسألة علماً عليحدة أو عمّم في عنوان الموضوع بحيث لا يخرج منه شيء من المسائل بأن يقال: هو الكلي المنطبق علي موضوعات مسائله المتشتمّة كما تفتن به المصنّف قدّس سره، وتقرير المطلب بوجه أخصر: إذا كان تمايز مسائل العلوم باختلاف الأغراض الداعية إلي التدوين فلا بدّ من أن يكون تمايز العلوم بعضها عن بعض أيضاً بذلك لأن العلوم ليست إلا المسائل والمسائل ليست إلا العلوم وبهذا أشار المصنّف قدس سره حيث قال بعد تحقيق ما يميّز المسائل بعضها عن بعض ومنه قد انقدح الخ.

ثمّ اعلم أنّ المناطات والموازن التي تذكر في العلوم في كلّ باب ومقام تكون

.....

---

غالباً بل دائماً غالبة لا دائمة وبهذا الوجه يجاب عن الاشكال الوارد علي المصنّف حيث جعل تمايز العلوم بتمايز الأغراض من انه قد يتعدّد الغرض ويتحد العلم كما إذا اتحد المسائل وقد يتحد الغرض ويختلف العلم كما إذا اختلفت المسائل وقد تفتن هو قدس سره لهذا الاشكال وان أوردته في مقام بيان الوجه في تمايز المسائل ولكنّه جاد في بيان المناط في تمايز العلوم أيضاً وأجاب عنه بأن تعدّد الغرض واتحاد المسائل مجرد فرض يبعد وقوعه بل يمتنع عادة وكذلك نقول في عكسه بأن اتحد الغرض واختلفت المسائل ثم قال: لو سلّمنا وقوعه فالعلم حينئذ علم واحد ويدون في محل واحد ويسمّي باسم كذلك لعدم حسن تدوين علمين وتسميتها باسمين في هذه الصورة، ومرجع مراده إلي أن تعدّد الغرض ليس علة تامّة لتعدّد العلم بل إنّما هو مقتض له حامل يمنع عنه مانع اذ وحدة العلم وتعددها وجواز تدوينها في محل واحد أو محلّين واعتباره متحدّاً أو متعدداً أمر راجع إلي تحسين الطبع وتقبيحه، وتعدّد الغرض غالباً يوجب حسن تدوين علمين مثلاً طبعاً إلا فيما شذ وندر كما اذا اتحدت المسائل فرضاً، وكذلك وحدة الغرض غالباً يوجب حسن تدوين علم واحد الا فيما شذ وندر كما إذا اختلفت المسائل فرضاً، ولئن سلّمنا ورود الاشكال المزبور علي ما حقّقه المصنّف وأغمضنا عن دفعه بما بيّناه فهو سهل بالنسبة إلي ما يرد علي ما عليه اخرون من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات من أن ذلك ليس كذلك واقعاً كما عرفت بيانه أولاً وبعد فرض الغرض عمّا بيّناه في مقام الاستكشاف لحقيقة الأمر عدم سلامته بوجه من الوجوه ثانياً كما عرفته مفصلاً.

إلي التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علما علي حدة، كما هو واضح لمن كان له أدني تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لان يكون من الواحد. ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بدهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلا.

وقد انقذ بذلك أن موضوع علم الاصول، هو الكلي المنطبق علي موضوعات مسائله المتشعبة، لا خصوص الادلة الاربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي، ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل والترجيح، بل ومسألة حجية خبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الادلة، ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلي البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسألة حجية الخبر - كما افيد - وبأي الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر [1]

---

[1] أقول: لا حاجة في ارجاع بحث التعادل والترجيح إلي البحث عن حجية الخبر إلي كون البحث فيه بحثاً عن عوارض السنة اذ كون ذلك البحث بحثاً عن



ورجوع البحث فيهما[1] في هذا الحال غير مفيد فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فانها مفاد كان الناقصة.

لا يقال : هذا في الثبوت الواقعي وأما الثبوت التعبدي كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة.

فانه يقال : نعم لكنه مـ لا- يعرض السنـ بل الخبر الحاكي لها فان الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل علي طبق الخبر كالسنـ المحكيـ به، وهذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفي.

---

عوارضها يتم بأن يقال هل السنـ تثبت بأيّ الخبرين من المتعارضين بل لا وجه لارجاعه إليه لأن البحث عن ثبوت السنـ بأيّهما متأخر عن البحث عن ثبوتها بخبر الواحد ولا يجري بعد الفراغ عن ثبوتها بنفس الخبر مع قطع النظر عن كونه معارضاً أم لا.

[1] أقول: ذلك الوجه مفيد غاية الافادة ولا وجه للاشكال عليه من المصنّف بأن الثبوت الواقعي الذي هو مفاد كان التامة ليس من العوارض لأن ذلك كذلك لو لم يكن المراد من الثبوت مجرد الاستكشاف بل وجود السنـ بوجود الخبر وعلية وجوده لوجوده وادعاء مثل هذا لا يصدر عن فاضل فضلاً عن أفضل الفضلاء وأستاذهم قدس سره، بل المراد من البحث عن ثبوت السنـ بخبر الواحد البحث عن استكشاف ثبوت به بان يقرّر البحث هكذا: هل خبر زرارة بحرمة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب ثلثيه يكشف عن قول الصادق بها كالخبر المتواتر أم لا؟ ومعلوم ان انكشاف السنـ الواقعية بأيّ نوع من الكواشف من عوارضه فانه قد

.....

---

يكون محلاً لذلك العرض ويعرضه الانكشاف وقد لا يكون ولا يعرضه، وان أبيت إلا عن كون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن ثبوت السنة  
تعبداً بخبر الواحد لا بحثاً عن الانكشاف والثبوت في الواقع وعدمه وان البحث عن حجية الخبر راجع إلى البحث عن أنه هل تعبدنا الشارع  
بثبوت السنة بخبر زرارة مثلاً وأوجب العمل علينا علي طبقه أم لا؟ فنقول أيضاً تعبد الشارع بوجود العمل بالأدلة يتصور علي وجهين: تارة  
بعنوان الموضوعية بأن يجعل الشارع حكماً علي طبق الخبر ويكون وجود الخبر علة لوجود الحكم ولو لم يكن في الواقع حكم وأخري علي  
وجه الطريقة الي قول المعصوم أو فعله أو تقريره الدالة علي الحكم الواقعي الأولي بأن كان تعبد الشارع بالعمل بالأدلة لكونها دائمة  
الاصابة أو غالبية الاصابة إليه وجعل الكاشف الناقص وهو الظن كالكاشف التام وهو العلم، فان كان علي وجه الموضوعية يثبت الحكم  
الثانوي بالخبر ويكون الخبر علة لثبوته الذي يكون مفاد كان التامة وليس حينئذٍ عن العوارض أصلاً لا للخبر ولا للسنة، وعلي الوجه الثاني  
فواضح أن ثبوت السنة بالخبر من جهة الاستكشاف والانكشاف الذي هو مفاد كان الناقصة لا التامة وحيث ان الحق المحقق في محله  
حجية الأدلة من باب الطريقة إلي الحكم الصادر عن المعصوم بقوله أو فعله أو تقريره فلا اشكال علي القول برجوع البحث عن حجية الخبر  
إلي البحث عن ثبوت السنة تعبداً بالخبر ولا وجه لما أورده المصنف من ان الثبوت التعبدي من العوارض ولكن من عوارض الخبر لا السنة،  
لعدم جواز كونه من العوارض بقول مطلق كما بيّناه بل إنّما يكون

وبالجملّة الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدي وإن كان منها إلا أنه ليس للسنة بل للخبر . فتأمل جيّداً.

وأما إذا كان المراد من السنة ما يعمّ حكايتها فإنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجملّة من غيرها [1]، لا يخص الأدلة، بل يعم غيرها، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفي.

---

منها إذا كان حجّة الأدلّة من باب الطريقيّة وحينئذٍ لا ضير في أن يكون من عوارض السنة كما يكون من عوارض الخبر بأن يقال في تحرير محل البحث هل حكم الشارع باستكشاف السنة أي قول المعصوم أو فعله أو تقريره الدالّة علي الحكم الواقع الأولي بخبر زرارة مثلاً تعبدًا وجعل الظن الذي من الكواشف الناقصة في حكم العلم الذي يكون كاشفًا تامًّا أم لا ؟

[1] أقول: لا وجه لخروج مباحث الألفاظ عن الأصول بعد ان كان البحث عن مطلق الأمر بحثًا عن الأوامر الشرعيّة أيضًا لأنّ البحث عن الكلّي بحث عن افراده والبحث عن عوارض الموضوع الذي هو المناط في كون البحث من أبحاث العلم لا يختص بما إذا كان البحث عنها بلا- واسطة أصلًا بل يشمل البحث بالواسطة عنها أيضًا سيّما في مثل المورد الذي يكون أصل المقصود بالبحث عن العام البحث عن الخاص وإتّما يبحث عن العام مقدّمة للبحث عنه وبالجملّة قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه بمعني أنّ الغرض من أبحاث العلم فهم أحوالها وأحكامها وكلّ بحث يكون نتيجته معرفة أحوال الموضوع وأحكامه يكون البتة من أبحاث

.....

---

العلم الذي وضع طريقاً إلي معرفه أحواله وأما قوله: وجملته من غيرها، الظاهر ان مراده منها أبحاث الأصول العمليّة ونقول لا ضير في خروجها عن أبحاث الأصول لعدم كون البحث منها بحثاً عن أحوال الأدلّة لأن فن الأصول في أوّل الأمر كان منحصراً في مباحث الألفاظ وبحث حجّية الخبر والتعادل والتراجيح وقد بينا رجوع تلك الأبحاث جميعاً إلي البحث عن أحوال الأدلّة ولم يكن في كتب للمتقدّمين من الأصول العمليّة اسم ولا رسم فلا إشكال في كون الأدلّة الأربعة موضوعاً لفنّ الأصول الذي دوّنوه وعرفت أبحاثه، وأما المتأخرون فلمّا تقطّنا بأبحاث الأصول العمليّة من البرائة والاستصحاب وغيرهما ودوّنوا أبحاثها في الأصول في غاية الاختصار والاجمال لا مانع من أن يكون تلك الأبحاث أبحاثاً استطراديّة لا أصليّة حينئذٍ لعدم كونها مهمّة بالنسبة إلي الأبحاث الآخر ولا إشكال أيضاً في كون موضوع الأصول الأصلي الأولي لا ما الحق به استطراداً خصوص الأدلّة الأربعة، وأما متأخّر والمتأخّرين فلمّا أطلوا في البحث عن الأصول العمليّة واستكشفوا لها مباحث مهمّة واستحكموا دخالتها في الفقه فلا بدّ لهم من تعميم الموضوع والتجاوز عن الأدلّة الأربعة إذ لا وجه حينئذٍ لجعل تلك المباحث المهمّة استطراديّة ولا يكاد يفرض موضوع لفنّ الأصول حينئذٍ يسلم من النقوض والإشكال إلّا بأن يقال انه الكلّي المنطبق علي موضوعات مسائله المشتتة كما أفاده المصنّف قدس سره ولكنّه غير مفيد لأنّه إن أريد من هذا الكلّي ما هو الجامع لأفراد موضوعات المسائل المتميّز عن سائر الكليّات الاخر التي تكون جامعة لأفراد

موضوعات مسائل العلوم الاخر غير الاصول فلا نسلم وجوده في الواقع، لا انه موجود وليس له عنوان خاص واسم مخصوص كما زعم قدس سره، بل المفقود المعنون والعنوان جميعاً لا ان ذات المعنون موجود والعنوان فقط مفقود إذ لو كان موجوداً لكان متميزاً البتة عن العناوين الاخر ومتشخصاً ومتخصّصاً صاباً بالمشخصات والخصوصيات ولعرفناه وميزناه بمميزاته ومشخصاته وبعبارة اخري: الكلّي المنطبق علي موضوعات مسائله المتشتملة صرف مفهوم ذهني ولا وجود له في ضمن موجود من الموجودات الخارجية أصلاً كالعقلاء فلا وجود للمعنون كالعنوان أيضاً، وإن أريد من ذلك الكلّي عنوان من العناوين العامة الغير المتميز عن سائر العناوين كالشيء والموجود مثلاً فلا وجه لجعله موضوعاً لخصوص الاصول بل يشمل جميع موضوعات المسائل لكل علم ولا يتميز حينئذ علم الاصول بذلك الموضوع عن سائر العلوم كما لا يخفي إلا أن ما يسهل الخطب هو ما حققه قدس سره من ان تمايز العلوم بتمايز الأغراض الداعية إلي التدوين لا الموضوعات فلا بأس باتحاد الموضوع واختلاف العلم.

[1] قال ويؤيد أي عدم كون موضوع الاصول خصوص الأدلة الأربعة بل ذلك الكلّي المنطبق علي موضوعات المسائل وإن لم يكن له عنوان ولا اسم اعتراف الأصوليين في تعريف العلم بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الدال علي ان الموضوع هو الكلّي الجامع لموضوعات تلك القواعد لا خصوص الأدلة الأربعة وإلا فلم لم يعرفوه بأنه العلم بأحوال الأدلة الأربعة كما عرف علم النحو بأنه علم يعرف به حال أواخر الكلم اعراباً وبناء مثلاً.

الشرعية، وإن كان الاولي تعريفه [1] بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بناءً علي أن مسألة حجية الظن علي الحكومة، ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول، كما هو كذلك، ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.

---

[1] قال: والاولي تعريفه أقول: بل هذا لتعريف متغير للأصول الذي دونه المتأخرون منهم المصنّف قدس سره لكيلا يخرج مباحث الأصول العملية وغيرها التي تكون من مهمّات المباحث عن الأصول وغير جائز بالنسبة إلي الأصول الذي دونه المتقدمون كما عرفت بيانه مفصلاً ويرد علي تعريفهم انّ المراد من العلم الذي يعرف في أول الفن ليكون الشارع فيه علي بصيرة مقدّمة هو نفس المسائل والقواعد لا العلم الحاصل للعالم الذي هو كفيّة نفسانيّة ولذا عرفه المصنّف بأنه صناعة الخ وبيانه انّ العلوم من الصناعات الذهنيّة الصرفة التي لا دخل لعمل الجوارح فيها أصلاً كما انّ سائر الفنون كفنّ الصياغة مثلاً من الصناعات الذهنيّة الصرفة التي تكون الجارحة دخيلة في اعمالها وبعبارة أخرى كما انّ القواعد التي يحتاج في العمل بها إلي الجوارح والمعروضات الخارجيّة تعرضها وقت اعمالها كقواعد الصياغة مثلاً تسمي بالصناعة فكذلك القواعد التي ليست كذلك فلا عجب في كون فنّ الأصول من الصناعات بل جميع العلوم أيضاً كلّها صناعات ذهنيّة صرفة.

الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص لفظ بالمعني، وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعني صح تقسيمه إلي التعيني والتعيني، كما لا يخفي. [1]

ثم إن الملحوظ حال الوضع إما يكون معني عاما، فيوضع اللفظ له تارة، ولافراده ومصاديقه أخرى، وإما يكون معني خاصا، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الاقسام ثلاثة، وذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفة بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهها للعام، ولا لسائر الافراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له، ولا لها - أصلا - ولو بوجه.

نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاما، كما كان الموضوع له عاما، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له - وهي الافراد - لا يكون متصورا إلا بوجهه وعنوانه،

---

[1] قال: الوضع، مصدر مبني للمفعول أي الموضوعية في مقابل المهملية اللذين من صفات اللفظ نحو اختصاص بين اللفظ والمعني يحصل تارة من تعيين الواضع وعن قصد وأخرى من كثرة الاستعمال وبلا قصد، وبهذا المعني يصح تقسيمه الي التعيني والتعيني بمعني ان الاختصاص المذكور قد ينشأ من الأول وقد ينشأ من الثاني وأما بمعني المبني للفاعل فهو عمل صادر من الواضع المعبر عنه بالتعيين ولا وجه لجريان التعين فيه.

وهو العام، وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه، وتصوره بنفسه، ولو كان بسبب تصور أمر آخر.

ولعل خفاء ذلك علي بعض الاعلام، وعدم تميزه بينهما، كان موجبا لتوهم امكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصا، مع كون الموضوع له عاما، مع أنه واضح لمن كان له أدني تأمل. [1]

---

[1] أقول: لا- مانع من تصوير الوضع الخاص والموضوع له العام كما ذهب إليه بعض الأعلام ولا يرد ما أورد المصنّف من أنّه إن تصوّر الواضع الخاص بما هو خاص ويضع له اللفظ فتصوّره مباين لتصوّر العام، ومع خلعه عن الخصوصيّات وتصوّره يكون تصوّره عين تصوّر العام فعلي الفرض الأول يكون الوضع خاصاً والموضوع له كذلك وعلي الثاني يكون الوضع عامّاً والموضوع له كذلك، لأنّنا نقول: لا ضير في أن يكون تصوّر الواضع في الوضع الخاص نفس الخاص بعنوان اللابشرطيّة لا بما هو خاص وبشرط شيء ء كي يباين مع العام ولا بتجرّده عن الخصوصيّات وبشرط لا- كي يكون نفس العام كما أنّ في الوضع العام والموضوع له الخاص لا بدّ أن يكون متصوّر الواضع أيضاً نفس العام لا بعمومه وإلا فلا يتحدّد مع الأفراد ولا يكون مراتاً لها بل مبايناً لها، ولا بانضمام الخصوصيّات الخارجيّة وإلا فيكون عين الأفراد وما أفاده الشيخ الأجل دام ظلّه في كتابه الدرر في بيان تصوير الوضع الخاص والموضوع له العام من أنّه يتصوّر فيما إذا تصوّر الواضع شخصاً خارجياً لا يعلم ما هو الجامع بينه وبين أمثاله تفصيلاً ولكن يعلمه اجمالاً



وبما هو قدر مشترك بين هذا الشخص وأمثاله ووضع اللفظ لذلك الجامع المعلوم اجمالاً والمجهول تفصيلاً كما إذا رأى من بعيد شخصاً لا- يعلم أنه حيوان أو جماد فيضع له اللفظ لما هو الجامع بينه وبين أمثاله والمشارك بينه وبينها، قال وإنما لا يتصور هذا القسم من الوضع فيما إذا علم الواضع الجامع تفصيلاً ويتصوره كذلك إذ حينئذ يكون من الوضع العام والموضوع له العام في غاية المتانة إذ كما أن في الوضع العام والموضوع له الخاص يكون العام عند الواضع معلوماً بالتفصيل بخلاف الأفراد الخاصة الخارجية فأنها غير متصورة له إلا بوجه العام وبعنوان أنها مشمولة له وواقعة تحته فكذلك في الوضع الخاص والموضوع له العام المفروض إذ لا يتصور الواضع العام حال الوضع بعنوان خاص واسم مخصوص وإنما يتصوره علي نحو الاجمال والابهام وبوجه وجوده في ضمن الخاص وأنه ما به الاشتراك بين هذا الفرد وأمثاله، وأما ما أفاده الشيخ الشارح الكاظميني الشيخ عبدالحسين آل الشيخ أسد الله الشوشتري قدس سرهما في مقام توضيح ما أفاده المصنّف من أنه إذا اتحد الوضع ووصف بكونه خاصاً لخصوصية المعنى المقصود ووحدته وعدم لحاظ غيره من المعاني لا كلاً ولا بعضاً ولا شمولاً ولا بدلاً فكيف يعقل أن يكون الموضوع له مع هذه الملاحظة عاماً وكيف يعقل أن يكون الواحد بما هو واحد اثنين أو أكثر؟

أقول: سلّمنا ان ما قرره غير معقول ولكن كيف يعقل نسبة اثبات مثل هذا الأمر الغير المعقول إلي عاقل فضلاً عن الفاضل فلا بد أن يكون المراد ما ذكرناه من كون

المراد من وضع الخاص والموضوع له العام تصوّر الواضع الخاص بنفسه لا بخصوصيّته وتشخصه والوضع لما يشتمل عليه من العام وإنّما اشتبه الأمر من جهة التعبير بالوضع الخاص الظاهر في كونه عبارة عن تصوّر الخاص بعنوان الخصوصية وليس كذلك، إذ لا حاجة إلي تصوّره كذلك فضلاً عن مانعيته عن أصل المقصود وهو تصوّر العام علي الفرض فكما أنّ المراد من الوضع العام ليس تصوّره بعمومه كما عرفت فكذلك في الوضع الخاص، والحاصل ان ما بيّنه المصنّف من حصر متصوّر الواضع في الوضع الخاص والموضوع له العام في أنّه اما الخاص بما هو خاص واما ما هو المجرد عن الخصوصيّات غير تمام، بل لهما وجه ثالث وهو تصوّره بنفسه مجرداً عن القيد لا مع الاقتران بالخصوصيّات ولا مع التجرد عنها ونزيد في توضيح المطلب بعبارة أخرى لا يري الواضع فيما فرضنا من القسم الرابع العام إلا بوجه وجوده في ضمن الخاص لا- بنفسه وهويّته وتماهه وحقيقته، وفرق واضح بين أن يتصوّر الواضع حال الوضع نفس حقيقة الانسانيّة بتمامها وهو الحيوانيّة والناطقيّة مثلاً ويضع لفظ الانسان له وبين تصوّره بصرف وجوده في ضمن وجود زيد وعمرو وبكر مثلاً ويضع له اللفظ، فكما ان تعريف الانسان بأنّه ضاحك تعريفه بوجهه وبالاجمال بخلاف تعريفه بأنّه حيوان ناطق فإنّه تعريفه بحقيقته وماهيّته فكذلك تصوّر الانسان بحيوانيّته وناطقيّته تصوّره بالكنه وتفصيلاً وتصوّره بأنّه ما وجد في ضمن وجود زيد وعمرو تصوّره بوجهه لا بحقيقته وكما ان تصوّر الواضع في الوضع العام والموضوع له الخاص للأفراد تصوّرها بوجهها لا بتمامها ومشخصاتها ويبقي المشخصات والمخصّصات

ثم إنه لا- ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام، [1] وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الاجناس.

لها إلى آخر الأمر غير متصوّر للواضع بالنسبة إلى هذا الوضع منه فكذلك في الوضع الخاص والموضوع له العام يبقى حقيقة العام وكنهها للواضع غير متصوّر بالنسبة إلى ذلك الوضع مع تصوّره بوجوده في ضمن الأفراد.

والحاصل ان تصوّر الشيء بالنفس وبالكنه عبارة عن تصوّره بما لا يكون فوقه وما ورائه أمر آخر كتصوّر الانسان بأنّه حيوان ناطق وتصوره بالوجه عبارة عن تصوّره بما يكون فوقه وما ورائه معرفات أخرى أجلي وأعلي ومعلوم ان تصوّر العام بوجه وجوده في ضمن الأفراد من التصوّرات النازلة الاجماليّة التي فيما فوقه معرفات اخر أجلي وأعلي وبالجملة لا أظنّ أنّه يبقى شكّ بعد هذه البيانات لمن أنصف عن نفسه في غاصية ما أوردناه وجوّزناه واللّه العالم.

[1] أقول: المراد بها الاعلام الشخصية فإنّ العلم حقيقة في العلم الشخصي الذي لا اشتراك في معناه أصلاً فإن لفظ العلم مأخوذ من العلامة، والعلامة تجعل لأن يتعيّن ويعرف بها ذوها من دون أن يكون جهة اشتراك ولا ابهام فيه، وتسمية العلم الجنسي بالعلم أمر اصطلاح عليه النحاة والتعريف فيها تعريف لفظي كتأنيث المؤنثات السماعيّة وإلا فمن حيث المعني لا فرق بينها وبين أسماء الاجناس فان اسامة وأسد بمعني واحد ولكن العرب لما جروا أحكام المعرفة علي الأؤل في استعمالا تههم دون الثاني اشتهر أنّها علم جنس بخلاف الثاني والنحاة وان أطلوا الكلام في اثبات الفرق بينهما ولكن ما أفادوه فيه لا يرجع إلى محصل ومن ذلك يعلم ان مراد المصنّف بأسماء الاجناس أعم من اعلامها وأسمائها.

وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم [1] أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الاسماء، كما توهم أيضا ان المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما.

والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء، وذلك لان الخصوصية المتوهمه، إن كانت هي الموجبة

---

[1] أقول: ليس ذلك توهمًا بل الحق ان كلّ من قال بخلافه كالمصنّف فقد توهم، وما أفاد في بطلانه غير مفيد فأنه قد تردّد في موجب جزئية الموضوع له فيها بين ما يوجب الجزئية الخارجيّة وما يوجب الجزئية الذهنيّة وأبطل كلاً منهما بوجه.

أقول: بل المراد والمتعيّن الجزئية الخارجيّة، والاشكال بأن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً لا وجه له، بل المستعمل فيه فيها دائماً يكون جزئياً ولا يكون كلياً قطّ، بيان ذلك انّ الحروف ليست دوالاً مستقلة متصلة دالة علي المعاني التامة المستقلة كالأسماء بل إنّما هي روابط وضعت ليربط بعض الدوال المتصلة ببعض اخر في البيانات المركبة من كلمات مفردة متشعبة وحالها في الدلالة حال الهيئات العارضة للمواد المركبة من كلمات كذلك، ووضعها ووضع الحروف من واد واحد، فكما ان هيئة القضية العارضة لمواد الكلمات المتفرقة إنّما تدلّ علي اسناد بعضها إلي بعض وارتباطه به بعد عروضها لمادتها وكذا هيئة المضاف والمضاف إليه مثلاً فكذلك الحروف، مثلاً لفظة «من» من الحروف الجازة لم يوضع من حيث هو من دون توسّطها بين مجروره ومتعلّقه لمعني ولا يدلّ في هذا الحال علي مدلول أصلاً بخلاف لفظة انسان منفردة مثلاً، فإنّها تدلّ علي

.....

---

الحقيقة المخصوصة بالدلالة التصوريّة وحينئذٍ فلا دلالة للفظ « من » الاربط ما بعده بما قبله وما قبله بما بعده، نعم الربط الذي يدلّ عليه في تلك الحال ربط خاص يعبر عنه بالابتدائية كما أنّه يعبر عن ربط المحمول بالموضوع بالحمل والاسناد، وكذلك المضاف والمضاف إليه، فمرادهم من تشخص معانيها أنّ الواضع تصوّر حين الوضع ارتباطاً مخصوصاً كلياً وهو الذي يعبر عنه بالابتدائية حين وضع لفظ «من» مثلاً ووضعه لأفراده المخصوصة الخارجة الواقعة الموجودة بين لفظ سرّ أو سرّت والبصرة أو غيرها فإنّ الربط الموجود الواقع بين لفظين لا يكون إلا جزئياً لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وخارجياً لأنّ الفرض وجوده في الخارج بين المربوط والمربوط به لأنّ المربوط والمربوط به وهما اللفظان الصادران عن المتكلم الموجودان في الخارج فلا بدّ أن يكون الرابط بينهما أيضاً موجوداً في الخارج، والحاصل أنّ معاني الحروف روابط كلامية توجد بوجود الكلام وبعبارة أخرى كما أنّ هيئة القضية المشتملة على الموضوع والمحمول لا تدلّ إلا على الاسناد الخاص الخارجي الذي واقع في خصوص تلك القضية لا المفهوم الكلي من لفظ الاسناد وهو مفهوم اسمي استقلالي فكذلك لفظ « من » لا يدلّ إلا على الابتداء الربطي الالي الواقع بين مجروره ومتعلّقه في قوله سرّت من البصرة إلى الكوفة مثلاً.

ثمّ ما أورد من الاشكال بأنّ الجزئية الخارجية تنافي ما نراه من جواز استعمال لفظة « من » في الكلي من الابتداء في مثل سر من البصرة إلى الكوفة غير وارد، لأن معني « من » دائماً الربط الخاص الواقع بين متعلّقه ومجروره الذي يكون

.....

---

دائماً جزئياً البتة غاية الأمر يعبر عنه في مقام الإشارة إليه بالابتداء لأنه أقرب دال عليه، فاذا كان مجروره شخصاً خاصاً كما في قولك سر من هذا المكان المعين لابد له من التعبير بالابتداء الخاص وإذا كان عاماً لابد من التعبير عنه بالابتداء العام وليست لكليّة الابتداء دخالة في معني « من » كما ان خصوصيته أيضاً كذلك لأنّ الجزئية والكليّة في الابتداء ناش من لفظ مجروره بنحو تعدد الدال والمدلول فلذا يفهم من قوله سر من هذا المكان المعين الجزئية ومن قوله سر من أي موضع شئت من أطراف هذا المكان الكليّة فالكليّة الناشئة في قوله سر من البصرة ناشئة من تعدد ابتداءات البصرة لا دخل لها في معني « من » وإن شئت توضيحه كاملاً فقس عليه مدلول الابتداء الاسمي الذي لا شبهة في كونه مدلولاً مستقلاً عاماً وضع له ذلك اللفظ فان في قولك ابتداء سيري المعين الماضي المكان الفلاني لم يستعمل إلا في الابتداء الجزئي الخارجي ولا مجاز، لأنه مستفاد من القيد الذي تقيده به لفظ الابتداء ومن المحقق في محله ان تقييد المطلق لا يوجب استعمال لفظه في غير معناه فكما انّ الجزئية المستفادة في الاستعمال المزبور خارجة عن مدلول لفظ الابتداء الذي هو موضوع للمعني الكلي فكذلك الكليّة المستفادة في قوله سر من البصرة خارجة عن معني « من » ودلّ عليها بدال اخر.

ثم انه بناء علي مبني المصنّف يرد اشكالان: أحدهما كون لفظة « من » والابتداء مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما مقام الآخر مع انه واضح البطلان.

الثاني عدم جواز دخول « من » علي لفظ الابتداء مع انه جائز بلا شبهة، مثلاً استعمال مثل قولك سرت من ابتداء البصرة إلي انتهاء الكوفة استعمال صحيح

لا ريب فيه اما الاشكال الأول فقد تفتن به وأجاب عنه بأن طور الاستعمال في اللفظين مختلف فإنّ الواضع وضع لفظ الابتداء ليستعمل في معناها بما هو هو وفي نفسه ولفظة « من » ليستعمل في معناه بما هوالة وحالة لغيره فلذا لا يجوز استعمال كلّ منهما في مقام الآخر.

أقول: هذا مكابرة محضّة اذ بعد فرض ترادف اللفظين وعدم الفرق بين ما وضع له أصلاً لا يمتنع المستعملون بمنع الواضع البتة في مقام الاستعمال بل إنّما امتنعوا من الاستعمال المزبور لا بمنع الواضع بل لفهم أنفسهم فرقاً بين معني اللفظين وتبادر أذهانهم عند ذكر لفظ « من » بمعني والابتداء بمعني اخر وليس الفرق عندهم وفي نظرهم الا الحاليّة والالية والتماميّة والاستقلاليّة وهذا التبادر بنفسه دليل علي أنّ الواضع لم يضع اللفظين لمعني بل لمعنيين.

وأما الاشكال الثاني فباق ولم يتعرّض ليراده والجواب عنه، هذا كلّ في الحروف وأما المبهمات كأسماء الاشارة فالحق أيضاً أنّ الواضع تصوّر حين الوضع كلي مفهوم الاشارة إلي الشيء الذي هو مفهوم عام وعنوان تام استقلالي ووضع ألفاظها للاشارات الخاصّة الجزئية في الموارد المخصوصة، مثلاً تصوّر الواضع حين وضع لفظ هذا مفهوم الاشارة إلي المفرد المذكور الذي هو مفهوم عام تام مستقل ووضع لفظه للاشارات الخاصّة الواقعة من المستعملين التي توجد في استعمالاتهم الجزئية الخارجيّة إلي المشار إليه المعين المندرجة تحت العام المزبور، وادعاء ترادف المفرد المذكور مع لفظ هذا باطل بحكم التبادر كما هو واضح.

لكون المعني المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح أن كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كليا، ولذا التجأ بعض الفحول إلي جعله جزئيا إضافيا، وهو كما تري.

وإن كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا، حيث أنه لا يكاد يكون المعني حرفيا، إلا إذا لوحظ حالة لمعني آخر، ومن خصوصياته القائمة به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه: بأنه ما دل علي معني في غيره، فالمعني، وإن كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانيا، كما لوحظ أولا، ولو كان اللاحظ واحدا، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد مأخوذا في المستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ، وهو كما تري.

مع أنه يلزم أن لا يصدق علي الخارجيات، لامتناع صدق الكلبي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية، هذا مع أنه ليس لحاظ المعني حالة لغيره في الحروف إلا كلاحظه في نفسه في الاسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفي.

وبالجملة: ليس المعني في كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلا - إلا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه للاحظه في نفسه ومستقلا، كذلك لا يعتبر في معناها للاحظه في غيرها وآلة، وكما لا يكون للاحظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: علي هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعني، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر،



وهكذا سائر الحروف مع الاسماء الموضوعية لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث أنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتفقا فيما له الوضع، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والانشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه، فتأمل.

ثم إنه قد انقدح مما حققناه، أنه يمكن أن يقال: إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضا عام، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث ان أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلي معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفي، فدعوي أن المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الالفاظ إليه، فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلي الشخص أو معه، غير مجازفة.

فتلخص مما حققناه: ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصا خارجيا - كما في مثل أسماء الإشارة - أو ذهنيا - كما في أسماء الاجناس والحروف ونحوهما - من غير فرق في ذلك

أصلاً بين الحروف وأسماء الاجناس، ولعمري هذا واضح.

ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحرف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخر، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفلة من أن قصد المعني من لفظه علي أنجائه، لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنه دقيق، وقد زل فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

### الامر الثالث

الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ [1] وجهان، بل قولان، أظهرهما أنها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن

---

[1] أقول: من البعيد في الغاية أن ينسب إلي العلماء المتفطنين لدقائق النكات العجيبة والاشارات والرموز الغريبة مثل هذا الأمر الذي من البطلان بمكان لا يحتاج إلي البيان وهو ان الواضع بعد وضع الألفاظ للمعاني الأصلية الأولية بالوضع الشخصي تعرض للمجازات ووضع تلك الألفاظ دفعة أخرى ومستقلاً للمعاني المجازية المناسبة للمعاني الأولية ولو نوعاً لأن الواضع حكيم لا يصدر عنه ما ينافي الحكمة البتة ومن المعلوم أنه كلما وضع لفظ لمعني وحصل الانس بينه وبين ذلك المعني وصار ذلك اللفظ علامة ومعرفاً له يحصل الانس بين ذلك اللفظ والمعاني المناسبة الموضوع له أولاً بالمناسبة التامة حصولاً قهرياً لأن المعاني من متعلقات المعني الأول وتوابعه كما انه يسري المحبة والعداوة من المحبوب والعدو إلي متعلقيه والمنسوبين إليه فانك اذا تحب شخصاً تحب أولاده وأهل بيته بل داره وثيابه وكذلك في العداوة، فان علة اللفظ مع المعني كسائر

العلائق فكما أنّ للعلائق الآخر آثاراً ولوازم قهريةً فكذلك لعلاقة اللفظ مع المعني الأولي آثار ولوازم تحصل بحصولها وبسبب حصول ذلك الأثر يجوز استعمال اللفظ في المعاني المناسبة للمعني الأولي ولو مع منع الواضع، ولا يجوز استعماله في المعاني الغير المناسبة لعدم حصول العلقه ولو مع تجويز الواضع، فاذا كان كذلك كيف يعقل أن ينسب إلي الواضع الحكيم تأسيس وضع جديد نوعي بالنسبة إلي المعاني المجازية في عرض الأوضاع الحقيقية مع أنه لغو وهدر وهل هذا إلا نسبة الجهل إليه لأنه تحصيل الحاصل مع أنه حكيم لا يصدر منه أمثال ذلك اللغويات البتة فلا- محيص عن ان يراد من تعبيراتهم بأن وضع المجازات وضع نوعي ما ذكرنا من الوضع التبعي القهري الحاصل من الأوضاع الحقيقية الواقعة في طولها لا عرضها، وحصر العلائق في المجاز بعدد مخصوص لا يدلّ علي أنهم أرادوا غير ما ذكر فإن المقصود من تعدادها واستقصائها بيان ما اعتبره العرف وأهل اللسان من العلائق وما قبل طباع المستعملين في ذلك المقام وليس مرادهم استكشاف وضع جديد من الواضع للمجازات من ذلك الاستقصاء البتة.

ولقد أجاز صاحب الفصول فيما أفاد في هذا المقام حيث قال: ثمّ اعلم أنّ الأكثر لم يبالغوا في حصر أنواع العلاقة وضبطها كما يشهد به تصفّح كتبهم وكان ذلك تنبيهاً منهم علي أنّ المعترف في العلاقة إنّما هو تحقّق المناسبة التي يقبل بها الطبع اطلاق اللفظ الموضوع لأحدهما علي الآخر وأنّ الوجه المذكورة من مظانّها وهذا هو التحقيق الذي ينبغي تنزيل كلماتهم عليه وأما ما سبق إلي بعض الأوهام من أنّ الواضع قد اعتبر هذه الأنواع من حيث الخصوص وان أهل اللغة قد

.....  
نقلوها فليس لنا التعديّ عمّا نقلوه ففي غاية السقوط للقطع بان ليس هناك نقل ينتهي إليّ الواضع ولا ادّعاء أحد وإتّما القوم تصفّحوا كلمات العرب فوجدوهم يطلقون بعض الألفاظ عليّ ما يناسب معانيها الأصليّة فعمدوا إليّ تلك المناسبة. انتهى(1).

وأما ما حكى من نسبة التفتازاني إليهم أنّ الواضع اعتبر العلاقات بخصوصها وادّعائه وفاقهم عليه مع اننا لم نظفر به في كتابه المطول فهو غير معلوم ولعلّ النسبة المذكورة منه عليّ فرض ثبوته مستندة بما يترائي من ظاهر بعض كلماتهم في تعداد العلائق مع أنّ التحقيق تنزيله عليّ ما ذكره صاحب الفصول.

والحاصل ان ما أفاده المصنّف في غاية الوضوح ولا أظنّ أحداً ينكره وإتّما المراد ممّا اشتهر من أنّ اللغات توقيفّيات اللغات الأصليّة الأوليّة لا- مطلقاً إن كان المراد بالتوقّف تصريح الواضع بالوضع وافادته بالدلالة المطابقيّة وإلاّ فان كان المراد أعم منها ومن دلالة الاشارة فالترخيص من الواضع حاصل في المجازات أيضاً ولو ضمناً وتبعاً وإن كان الطبع دخيلاً فيها أيضاً كما هو واضح، وممّا ذكرنا ظهر أنّ المسئلة ذات وجه واحد والوجه الآخر وهو التصريح من الواضع بالترخيص والاجازة والوضع في المجازات ولو نوعاً ثانياً ومستقلاً بعد تحقّق الأوضاع الشخصيّة في غاية السخافة بل مقطوع العدم للوجه الذي عرفت ولا يمكن أن يلتزم به ذو مسكة فضلاً عن العلماء المحقّقين ونسبة ذلك إليهم توهم فاسد.

ص: 43

---

1- الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: 25. نشر: دار احياء العلوم الإسلاميّة.

الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معني لصحته إلا حسنه، [1] والظاهر أن صحة الاستعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتي الاشارة إلي تفصيله. [2]

[1] أقول: بل لا وجه لجعل صحّة الاستعمال بمعني حسنه قطعاً، إذ صحّة كلّ شيء بحسبه، فان صحّة العبادة شرعاً موافقتها لأمر الشارع وصحّة المعجون عند الطبيب كونه مؤثراً في دفع المرض وصحّة الأمور العقليّة كونها حسنة عند العقل والأمور الطبيعيّة كذلك ومعلوم أنّ استعمال اللفظ في المعني أمر عرفي محاورى صحّته عند أهل اللسان والمحاورة مطابقتها لاستعمالاتهم ومحاوراتهم وفساده خلافه ولذا اشتهر أنّ ربّ غلط مشهور خير من صحيح مهجور فصحّة الاستعمالات المجازيّة عبارة عن مطابقتها لمحاورة أهل اللسان وتعارفها عندهم، غاية الأمر ان منشأ تلك المطابقة الحسن الطبعي لوجود المناسبة بين المعني المستعمل فيه والموضوع له الأولي فالحسن الطبعي منشأ الصحّة لأنفسها كما أنّ منشأ صحّة الاستعمالات الحقيقيّة وضع الواضع وجعلها للأوضاع الحقيقيّة لا أنّها عبارة من نفس الوضع كما هو ظاهر.

[2] أقول: بل من المحقّق ان المجوز لذلك طباع المستعلمين ولا دخل له بوضع الواضع أصلاً لأنّ الغرض من الوضع ايجاد العلقه بين ذات الدال والمدلول ليحصل عنوان الدلالة، والعلقه فيها حاصله لا يحتاج إلي الجعل والاثبات، إنّما الكلام في ان تلك الاستعمالات حقائق أو مجازات؟ الحق أنّها واسطة بينهما.

اما عدم كونها حقائق فلعدم الاستعمال فيها في المعني الموضوع له وعدم

.....

---

استكشاف تلك المعاني بحاق تلك الألفاظ بل يحتاج إلي القرينة فإنّ لفظ ضرب مثلاً لو كان مجرداً عن القرينة لا يفهم منه إلا معناه الموضوع له في لغة العرب وان زده است در لغت فارسي واردة نوعه منه أو مثله يحتاج إلي القرينة.

وأما عدم كونها مجازات فلأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع فيما يناسب المعني الأصلي الأولي الذي يتبادر منه بلا قرينة ومن المعلوم أنّه لا- مناسبة بين المعني المتبادر من ضَرَبَ الذي هو زده است بالفارسيّة ونوعه أو مثله أصلاً، فلا- ضمير في أن يقال ان تلك الاستعمالات استعمالات مرسومة بين أهل المحاورات لا يلاحظون فيها ما وضع له اللفظ أصلاً بل يجوزونها بحكم طبعهم ولمناسبة الفرد مع نوعه أو صنفه والشّيء مع مثله وشبهه ويشهد له جواز مثل تلك الاستعمالات في المهملات التي لا وجه للالتزام بكونها بالنسبة إليها حقائق أو مجازات.

فان قلت: ما خرج من الاستعمال الحقيقي والمجازي غلط البتة فما وجه صحّتها.

قلت: الوجه في صحّتها هو تعارف الاستعمال وكون تلك الاستعمالات مرضيّة عند أهل اللسان وهذا هو تمام المناط في صحّة الاستعمال وفساده، غاية الأمر إذا لم يكن بين الدال والمدلول علاقة من جهة من الجهات يستكشف بدليل الان أنّه لا بدّ من حصول علقه جعليّة من جاعل معيّن وهو الذي يعبر عنه بالواضع أيّاً من كان إمّا شخصاً وإمّا نوعاً وأمّا إذا كانت العلقه حاصله ولم يكن حاجة إلي جعلها فالاستعمال صحيح بعد تعارفه وكونه مرضياً عند أهل اللسان.

الرابع: [1] لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل: ضرب - مثلاً - فعل ماضٍ، أو صنفه كما إذا قيل: (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ك (ضرب) في المثال فيما إذا قصد.

وقد أشرنا إلي أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه، إنما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما تري.

---

[1] أقول: أمّا استعمال اللفظ وإرادة نوعه فكما إذا قيل مثلاً « ضرب » فعل ماضٍ وأريد به نوع ذلك اللفظ الذي هو ضاد وراء وباء بثلاث فتحات متوالية الشامل لكل فرد منها واقع في الخارج من كل متكلم بتلك الكلمة إلا ما صدر من ذلك المتكلم الذي تكلم به في تلك القضية لأنه اللفظ والنوع معناه علي الفرض والمحمول في القضية إنما هو محمول علي معني الموضوع لا لفظه أيضاً فلا يرد عليه ما أورده بعض المعاصرين في حاشيته علي الكتاب من أنه إن كان المراد الطبيعة السارية يشمل لفظ الموضوع أيضاً مع أنه ليس بفعل بل اسم قطعاً لأنه ليس مراده الطبيعة السارية بحيث يشمل لفظ الموضوع أيضاً وإلا يبطل عنوان اللفظ والمعني والبدال والمدلول كما أشار إليه المصنّف في آخر البحث من أنّ المراد من استعمال اللفظ وإرادة النوع ما يكون عنوان الدالية والمدلولية واللفظية والمعنائية فيه محفوظاً وأنه لا يمكن دخول الفرد الصادر من المتكلم في موضوع الحكم في المثال المذكور فلعلّ المحشّي غفل عمّا أفاده المصنّف أخيراً وإلا فلم يكن مجال لايراد الاشكال المذكور عليه كما لا يخفي.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر [1]، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركيب القضية من جزءين كما في الفصول.

---

وأما استعماله وإرادة صنفه فكما إذا قيل « زيد » في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد منه خصوص شخص القول الذي صدر منه وإلا فمن استعماله وإرادة شخصه، بل قصد منه صنفه المتّحد يعني كلّ فرد من أفراد لفظ زيد الواقع في ضرب زيد الصادر من كلّ متكلم فلا يشمل جميع أفراد لفظ زيد كما في المثال السابق أو المتعدّد يعني كلّ فرد من أفراد الاسم المرفوع الذي قبله فعل سواء كان زيداً أو عمراً أو بكراً فلا يشمل جميع أفراد الاسم المرفوع كي يدخل تحت عنوان استعمال اللفظ وإرادة نوعه.

وأما استعماله وإرادة مثله ففيما إذا أريد من لفظ « ضرب » في قوله ضرب فعل ماضٍ كلّ لفظ مثل ذلك اللفظ الصادر من أي لفظ دون شخص ما صدر منه في تلك القضية.

وأما استعمال اللفظ وإرادة شخصه فكما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه.

[1] أقول: الانصاف أنّه كذلك ولا بدّ من تأويل تلك القضية بقول ما صدر منّي مثلاً لفظ، بيان ذلك انّ للشيء الواحد يتصوّر وجودات مختلفة: الوجود العيني والخارجي والذهني والعقلي والوجود اللفظي والكلامي، والقضية تنقسم أيضاً بتلك الأقسام فان كان أجزائها موجودة بالوجود الخارجي فخارجية وإن كانت



.....  
موجودة بالوجود الذهني فالقضية معقولة وإن كانت موجودة بالوجود اللفظي فلفظية.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إن اعتبر في المثال المذكور اللفظية والمعنائية والدالية والمدلولية فيما خرج من فم المتكلم وهو زاء وياء ودال كي يتم أجزاء القضية الملفوظة وكانت كلها موجودة في عالم اللفظ وبالوجود اللفظي من المحمول والموضوع جميعاً يلزم اتحاد الدال والمدلول واللفظ والمعنى وهو باطل قطعاً كما سيجيء بيانه وإن لم يعتبر ذلك الاعتبار بل يجعل الموضوع عين ما صدر من المتكلم، الموجود بالوجود العيني والخارجي دون الوجود اللفظي فيلزم تركب القضية من جزئين وهما المحمول والنسبة وقد يترائي في النظر ان اللازم علي هذا تركب القضية من جزء واحد وهو المحمول فقط لأن مع عدم الموضوع في القضية اللفظية لا يعقل وجود النسبية بين المحمول وبينه، ولكن فيه ان الوجود العيني الخارجي للموضوع ثابت والمتكلم أسند المحمول اللفظي إلي ما أوجده من عين الموضوع ووجوده الخارجي وقال زيد لفظ غاية الأمر وجود الموضوع ليس وجوداً لفظياً وأما أصل وجوده الخارجي فحاصل قطعاً والنسبة بينه وبين المحمول ثابتة وحيث ان الوجود العيني للموضوع في المثال أيضاً وجود لفظي ومن سنخ الألفاظ لا مانع من اسناد المحمول اللفظي اليه، نعم لو كان من غير سنخ اللفظ من الجواهر والاعراض كالحیوان المعین الموجود في الخارج لم يصح اسناد المحمول اللفظي إليه بأن يقال في حقه غزال مثلاً إذ لا سنخية حينئذ بين

.....  
المنسوب والمنسوب إليه والمربوط والمربوط به فلذا لا يجوزون المثال المزبور إلا بتقدير موضوع لفظي بأن يقال أصله هو غزال ولا معني لثبوت النسبة بين لفظ الغزال وذلك الموجود الخارجي لان المتباينان لا يرتبطان معاً أصلاً.

وأما المثال المزبور فقضيته صحيحة تامة المعني غاية الأمر نحتاج فيها إلي التأويل لإتمام القضية اللفظية وتصحيحها لا تصحيح أصلها هذا تمام البيان لما أفاده في الفصول(1).

وأما ما أفاده المصنّف في بيان مراده بأنه لا بدّ من كون الأجزاء الثلاثة تامة ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

ففيه أنّه ليس مراده ان الموضوع بناء علي عدم اعتبار الدال والمدلول لا يكون موجوداً أصلاً وإلا لكان اللازم أن يجعل اللازم من عدم اعتباره كون القضية جزء واحداً، بل مراده أنّه لا- يكون موجوداً بالوجود اللفظي وأما أصل وجوده الخارجي والعيني فمما لا يكاد ينكر، وبهذه الملاحظة يكون النسبة ثابتة والقضية مركبة من جزئين فالتعليل باستحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين عليل في الغاية وركيك في النهاية.

وأما ما أجاب به عن الاشكال والوجه الذي وجّه به المثال من دون تأويل فلا يتم أيضاً.

أما الوجه الأوّل من وجهي الجواب وهو كفاية تغائر الاعتبار في الدال

ص: 49

.....

---

والمدلول ففساده واضح اذ عنوان الدالية والمدلولية عنوانان متباينان متضادان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد خارجياً اذ معني الدلالة انتقال الذهن من الدال إلى المدلول ولا معني لانتقال الذهن من الشيء إلى نفسه والدالية والمدلولية عبارة عن المعرفية والمعرفية والعلامية وذوالعلامية والمرآتية والمرئية وكيف يعقل أن يكون الشيء معرفاً لنفسه وعلامة ومراتاً له وليس اعتبار الدالية والمدلولية في الشيء الواحد إلا من قبيل أن يحضر أحد شيئاً عند الناظر ويقول له لآ بالبنظرة الثانية فإنه يريه البتة بالنظرة الأولى ولا يبقي موقع للرؤية الأولية بالنظرة الثانية منه ولا يكون للقول المذكور أثر أصلاً بل لغو وهذر.

وأما ما بيته الشيخ الكاظميني قدس سره شارح الكتاب في توجيه ما أفاده المصنّف بأن اتّحاد الخارجي في الوجود للدال والمدلول لا يمكن فيما إذا كان الدال والمدلول من سنخين كان يكون الدال لفظاً والجوهر أو العرض مدلولاً وأما إن كانا من سنخ واحد كما في المقام فلا ضير في اتّحادهما في الوجود الخارجي مع تغايرهما وتباينهما مفهوماً فإن ما صدر من المتكلّم من زاء وياء ودال في المثال يجوز أن يكون دالاً علي نفسه كما انّ صفتا الشجاعة والكرم متغايران مفهوماً وقد يتحدان خارجاً وأوصاف الباري تعالي كذلك فإنه بعين أنه عالم قادر وبعين أنه قادر متكلّم لا وجه له أصلاً فإن لزوم التغاير الخارجي بين الدال والمدلول وعدم اتّحادهما واجتماعهما في محلّ واحد أوضح بمراتب من تغايرهما المفهومي لما عرفت من أنه لا معني لارائة الشيء واحضاره عند الناظر ووقع نظره عليه أولاً

.....

---

وعدم رؤيته إلا بالنظرة الثانية ولا فرق في ذلك بين أن يكون الدال والمدلول من سنخ واحد أو سنخين والبيان المذكور يجري فيهما كما لا يخفي ولعله لذا قال رحمه الله بعد هذا البيان: بأن في النفس من كون هاتين الصفتين يعني الدالية والمدلولية من القسم الثاني يعني من الصفات المتغايرة مفهوماً مع جواز اتّحادهما خارجاً شيء والمطلب يحتاج إلي مزيد التأمل (1).

أقول: بل فيه شيء عظيم بل لا وجه لصحته كما عرفت.

وأما الجواب الثاني للمصنّف بأن حديث تركّب القضية من جزئين الخ فلا وجه له أيضاً إذ كان المصنّف لم يتحقّق مراد صاحب الفصول لأنه يفهم من صريح كلامه تسليم وجود الموضوع عيناً وخارجاً وإنّما كلامه في عدم وجوده في عالم اللفظ ولذا جعل اللازم الباطل تركّب القضية من جزئين ولو لا- تسليم وجود الموضوع وان مراده عدم الموضوع أصلاً لم يقل بلزوم تركيب القضية من جزئين بل جزء واحد لاستحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين والحاصل ان ما أفاده المصنّف من الشق الثاني من الجواب مسلم عند صاحب الفصول وإنّما اشكّاله في لزوم تركّب القضية اللفظية من جزئين وان الموضوع ليس موجوداً في القضية بالوجود اللفظي فاللازم رفع تلك الغائلة وما أفاده في رفعه لا يسمن ولا يغني من جوع بل أجنبي عن المقصود.

ص: 51

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 26.

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة علي نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، وإلا لزم تركيبها من جزءين، لان القضية اللفظية - علي هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين، مع امتناع التركيب إلا من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

---

نعم تعرّض لدفعه الفاضل المعاصر المشكيني دام بقاءه في حاشيته علي الكتاب بأن عين الموضوع ووجوده الخارجي هنا لفظ فالموضوع في القضية موجودة بالوجود اللفظي وأجزاء القضية اللفظية تامة وإنما يلزم بيان الموضوع باللفظ اذا لم يكن هو من سنخ اللفظ بل من الجواهر والاعراض الاخر وهنا ليس كذلك (1).

أقول: الفرض في المقام انّ اللفظ الموجود في القضية هو العيني الخارجي للموضوع واللازم في القضية اللفظية التعبير عنه بلفظ آخر كقولك ما صدر منّي لفظ مثلاً وهو مراد صاحب الفصول من التأويل وكون العين الخارجي للموضوع هنا لفظاً لا يفيد في كون القضية بتمام أجزائها لفظية فإنّ الوجود الخارجي غير الوجود اللفظي غاية الأمر أنّه يكون وجود الخارجي للموضوع هنا لفظاً لا انّ الموضوع وجد بالوجود اللفظي فإنّ الوجود اللفظي لهذا الموضوع هو لفظ ما صدر منّي مثلاً زاء وياء ودال ووجوده العيني والخارجي واللازم في القضية اللفظية وجود الموضوع في عالم اللفظ لا كونه لفظاً كيف ما كان، ومعلوم ان في تلك القضية لم يأت المتكلم بالوجود اللفظي له بل أتي بعينه ووجوده الخارجي كما لا يخفي.

ص: 52

---

1- كفاية الأصول ( مع حواشي المشكيني ): 1/110. نشر لقمان، قم.

قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتحدا ذاتاً، فمن حيث أنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، ومن حيث أن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أن حديث تركيب القضية من جزئين - لو لا اعتبار الدلالة في البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا كان أجزاءها الثلاثة تامة، وكان المحمول فيها منتسباً إلي شخص اللفظ ونفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

وعلي هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضاً من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، فإنه فرد ومصدقه حقيقة، لا لفظه وذلك معناه، كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلي المخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاك، وقد حكم عليه ابتداءً، بدون واسطة أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه - بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئية.

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فرداً له إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته كان لفظه المستعمل فيه، وكان - حينئذ - كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمه، وإن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلية ومصدقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من

هذا الباب، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفي، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض).

## الامر الخامس

الخامس: لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بإزاء معانيها [1] من حيث هي، لا- من حيث هي مرادة للالفاظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعني علي أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

---

[1] أقول: لا ينبغي أن ينسب إلي أحد من أهل الفضل إن يلتزم بوضع الالفاظ لمعانيها مع قيد الارادة بأن يكون نفس الارادة الشخصية من المرید مطلقاً جزء للموضوع له أو خصوص ارادة المعني من اللفظ في استعماله فيه أيضاً لما ذكره المصنّف من اللوازم الباطلة الثلاثة من ان قصد المعني علي أنحائه من مقومات الاستعمال فلا يمكن أن يكون من قيود المستعمل فيه، وصحة الحمل والاسناد بلا تصرّف في الالفاظ الأطراف، ولزوم كون وضع عامّة الالفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، اذ الأول إنّما يلزم إذا كان المراد أخذ قيد ارادة المعني من اللفظ في استعماله في الموضوع له والمستعمل فيه لا- ارادته وقصده مطلقاً والثاني راجع إلي ادعاء تبادر نفس المعني مجرداً من اللفظ لا مع قيد الارادة من غير فرق في ذلك في مورد الحمل والاسناد وعدمه، بل لو لم يلاحظ الالفاظ إلا مفرداً مفرداً من دون اسناد بعضها إلي بعض لا يتبادر منها إلا نفس المعني، والبيان المذكور ليس إلا من قبيل الأكل من القفا وأما الثالث فلا يكون إلا مجرد استبعاده وليس مثبتاً

.....  
للمطلب علي وجه الجزم الذي هو بصدد اثباته علي هذا الوجه بل لتبادر نفس المعني وعدم تبادر خلافه كما عرفت، وهذا واضح لا يحتاج إلي اثباته إلي الوجوه التي ذكرها المصنّف بل كلّها مستدرّكة ومستغنية عنها.

وحيث عرفت عدم جواز نسبة مثل هذا إلي أحد من أهل العلم فلنبين مراد من اوهم بيانه ذلك.

أقول: من المقطوع الذي لا ريب فيه ان مقصوده من وضع الألفاظ للمعاني المرادة هو أنّه لم يكن غرض الواضع من وضع الألفاظ لمعانيها إلا جعل طريق للافادة والاستفادة والكشف عمّا في الضمير بتوسّط الألفاظ كالكتابة التي هو طريق اخر مجعول فلم يضع الألفاظ لمعانيها إلا لأن تكون واسطة في اظهار ما أراده المتكلّم في نفسه من المعني، فقال مثلاً كلّما وقع في قلبك الماهية المعينة الفلانية وأردت الاظهار عنها والقاء ما في نفسك إلي مخاطبك فاطهر منها بلفظ الانسان واكشف عنه بها وأمّا حصول الاخطار مطلقاً كلّما سمع اللفظ المذكور بالنسبة إلي الماهية المعينة فأمر خارج عن ما قصده الواضع في وضع الألفاظ، بل فائدة تترتب قهراً علي وضعها لمعانيها خارجة عمّا هو المقصود من الوضع، وبعبارة أخرى إنّما وضع الواضع الألفاظ لمعانيها لأن يدلّ المتكلّم بها مخاطبه إلي مراده ومقصوده بتوسّطها، وفهم المعني قهراً عند سماع اللفظ لا يكون فيه دلالة من المتكلّم أصلاً وإلي هذا المعني يرجع ما أفاده العلمان من ان الدلالة تتبع الارادة فإنّ الدلالة في عبارتهما بمعناها المصدرية يعني دلالة المتكلّم بوساطة اللفظ



هذا مضافا إلي ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الاطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونه، بدهاة أن المحمول علي (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلا - هو نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما والموضوع له خاصا، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة فيه، كما لا يخفي، وهكذا الحال في طرف الموضوع.

وأما ما حكي عن العلمين (الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي) من مصيرهما إلي أن الدلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا إلي كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، كما توهمه بعض الافاضل، بل ناظر إلي أن دلالة الالفاظ علي معانيها

---

مخاطبه إلي ما في ضميره لا بمعني الاسم المصدري كما فهمه المصنّف وجعلها مقابلاً للجهاالة والضلالة ولا ريب ان مرادهما بيان غرض الواضع من الوضع كما فهمه بعض الأفاضل فإنّ النائم إذا تَلَفَظَ بلفظ لم يدلّ أحداً بما في ضميره ووقع التلَفَظُ بذلك اللفظ في غير المورد الذي كان المقصود التلَفَظُ به فيه، وأمّا حصول الاخطار بمجرّد سماع اللفظ فليس دلالة بالمعني الذي ذكرنا كما لا يخفي وحمل عبارتهما علي ما أفاده المصنّف بعيد في الغاية إذ محصّ له يرجع إلي توقّف مقام الاثبات علي الثبوت والكشف علي وجود المنكشف كما أفاده هو قدس سره وكيف يمكن أن ينسب إلي هذين العلمين بيان ذلك المعني مع أنّه من توضيح الواضحات ومن الظهور بمكان لا يحتاج إلي البيان واللّه العالم.

بالدلالة التصديقية، أي دلالتها علي كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت، وتفرع الكشف علي الواقع المكشوف، فإنه لولا الثبوت في الواقع، لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الافادة في إثبات إرادة ماهو ظاهر كلامه ودلالته علي الارادة، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصورية، أي كون سماعه موجبا لاخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

إن قلت: علي هذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ، والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلالة، يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية - علي ما بيناه - واضح لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرا إلي ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلا عن علم في التحقيق والتدقيق.

## الامر السادس

السادس: لا وجه لتوهم وضع للمركبات، غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، في مثل (زيد قائم) و(ضرب عمرو بكر) شخصيا، وبهيئاتها المخصصة من خصوص إعرابها نوعيا، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات، بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعيا، بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها، كما لا يخفي من غير حاجة إلي وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة علي المعني: تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخري بملاحظة وضع مفرداتها،

ولعل [1] المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات علي حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة علي وضع كل منهما.

## الامر السابع

السابع: لا يخفي أن تبادر المعني من اللفظ، وانسبائه إلي الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه، بدهة أنه لولا وضعه له، لما تبادر.

ولا يقال: كيف يكون علامة؟ مع توقفه علي العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

فإنه يقال: الموقوف عليه [2] غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي - بكونه

---

[1] أقول: بل من المقطوع أنّ المراد من تلك العبائر وضع المركّبات من حيث الهيئة المركّبيّة لا مجموع المفردات والهيئات والا لا لالتزموا بوضع الهيئات أيضاً علي حدّة وضعاً ثالثاً لأن دلالة الهيئات الصرفة علي النسبة والاضافات مضافاً إلي دلالة المفردات من البديهيّات مع ان من قال بوضع المركّبات لم يتعرّض لوضع الهيئات أصلاً ولم يلتزم بوضع ثالث لها غير وضع المفردات والمركّبات فيعلم من ذلك علماً قطعياً ان مراده من وضع المركّبات وضع الهيئات التركيبيّة ولا وجه لاسناد ذلك إليهم علي سبيل الاحتمال والترديد، والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا طائل تحتها سيّما في مثل الكتاب الذي وضع لافادة المهمّات وسمّي بالكفاية عن سائر المصنّفات.

[2] أقول: لا وجه لدفع الدور بهذا الوجه مع كون التبادر علامة للحقيقة بيان ذلك انّ العلم الاجمالي الارتكازي لا بدّ من أن يكون مسبوقاً بالتفصيليّة ولا يحصل العلم علي وجه التفصيل إلاّ من تبادر العالم، غاية الأمر يعرضه الاجمال

موضوعاً له - موقف علي التبادر ، وهو موقف علي العلم الإجمالي الارتكازي به ، لا التفصيلي ، فلا دور . هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم ، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره ، فالتغاير أوضح من أن يخفي .

ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلي نفس اللفظ، وأما فيما احتتمل استناده إلي قرينة، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل - لعدم الدليل علي اعتبارها إلا في إحراز المراد، لا الاستناد.

---

بطرو الغفلة فإذا أراد تحصيل تفصيله ثانياً بالتبادر لابد أن يتوجه إلي العلم الاجمالي أولاً فإذا توجه إليه وحصل التبادر يكشف عن ان ذلك العلم الاجمالي كان تفصيلاً سابقاً ولا يكون التبادر علامة له فان كاشفية شي ء عن شي ء غير دلالة عليه والفرق بينهما ان الدلالة عبارة عن اكتساب حادث لم يكن ضرائر وتحصيل مجهول من معلوم والكشف عبارة عن ظهور الشي ء الموجود بعد ان كان مخفياً ومستوراً وبعبارة أخرى أصل الدلالة إنما كانت لتبادر العالم ولما حصل منه العلم للجاهل المستعلم كان علماً تفصيلاً أولاً ثم بواسطة عروض الغفلة صار مكنوناً غير ملتفت إليه ثم بعد ذلك ينقلب العلم الاجمالي الذي كان تفصيلاً أولاً بالتبادر المسبوق بالتوجه إليه أولاً تفصيلاً فالمستكشف وهو العلم أمر واحد موجود يعرضه الحالات المختلفة بواسطة عروض العوارض وليس في البين دلالة شي ء علي شي ء أصلاً فظهر ان علامية التبادر للحقيقة وكونه دالاً علي ثبوت الوضع إنما هو لتبادر الجاهل المستعلم ومن ذلك يعلم ان الحال في العلامة الآتية وهي صحه السلب أيضاً كذلك.

ثم إن عدم صحة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالاً كذلك - عن معني تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة. [1]

والتفصيل: إن عدم صحة السلب [2] عنه، وصحة الحمل عليه بالحمل الاولي الذاتي، الذي كان ملاكته الاتحاد مفهوماً، علامة كونه نفس المعني، وبالحمل الشائع الصناعي، الذي ملاكته الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية.

---

[1] أقول: يظهر من بيانه بعد ذلك أن مراده منه المجازية ولو عقلاً لا في اللفظ المستعمل كما ذهب إليه السكاكي والوجه الآخر الذي يمكن أن يكون منظوراً من القيد هو أن سلب المشترك بمعني معين من معانيه يصح سلبه عن المعني الآخر مع أنه ليس مجازاً فيه مثلاً سلب العين بمعني الذهب يصح عن الفضة مع أن استعماله في الفضة حقيقة كاستعماله في الذهب فيتحصل أن صحة السلب قد يكون علامة للمجاز وقد لا يكون بخلاف، فإنه كلما لم يصح سلب اللفظ عن معني يكون استعماله فيه حقيقة البتة ويرد عليه أنه كان اللازم أن يقيّد صحة السلب في علامة المجاز بالحقيقي وإلا فسلب معني الانسانية عن البليد يصح ادعاء مع أن استعمال لفظ الانسان فيه حقيقة لا مجاز.

[2] أقول: لم يذكر في التبادر أن تبادر الغير علامة للمجاز وهنا جعل صحة السلب علامة للمجاز ولعل السر فيه أن تبادر الغير أعم من المجازية إذ قد يحصل تبادر الغير بواسطة انصراف اللفظ الموضوع للكلي إلي الفرد الذي كثر استعمال

كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منهما، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، وإن التصرف فيه في أمر عقلي، كما صار إليه السكاكي، واستعمال حال اللفظ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا المعني بهما، ليس علي وجه دائر، لما عرفت في التبادر من التباين بين الموقوف والموقوف عليه، بالاجمال والتفصيل أو الاضافة إلي المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.

ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة، وزيادة قيد (من غير تأويل) أو (علي وجه الحقيقة)، وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، إلا أنه - حينئذ - لا يكون علامة لها إلا علي وجه دائر، ولا يتأتي التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال علي نحو الحقيقة، لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره.

---

اللفظ فيه مع أنه في الفرد الذي قلّ استعماله وغير المتبادر من اللفظ حقيقة أيضاً ويتحقق إلي المعني الغير الموضوع له الذي لا علاقة بينه وبين المعني الموضوع له مع ان استعمال اللفظ فيه لا يكون مجازاً بل غلطاً.

أقول: وهذا الوجه بعينه جار في المقام فان صحّة السلب متحقق بالنسبة إلي المعني الغير الموضوع له الذي لا علاقة بينه وبين المعني الموضوع له فجعلها علامة للمجازية هنا أيضاً في غير محلّه وإن أريد من جعله علامة لها العلامية في

الثامن: انه للفظ أحوال خمسة [1] وهي: التجوز، والاشتراف، والتخصيص، والنقل، والاضمار، لا يكاد يصار إلي أحدها فيما إذا دار الامر بينه وبين المعني الحقيقي، إلا بقرينة صارفة عنه إليه.

وأما إذا دار الامر بينها، فالاصوليون، وإن ذكروا لترجيح بعضها علي بعض وجوها، إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعني، لعدم مساعدة دليل علي اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفي.

---

الجملة ومع وجود الفرد كقولك رأيت انساناً واردة زيد منه علي قسمين أحدهما ارادة الفرد منه لا مع الخصوصيات الخارجية ولا بشرط، والثاني ارادته منه مع الخصوصيات الخارجية وبشرط شيء، وما يكون منه حقيقة إنما هو القسم الأول وأما الثاني فمجاز بلا كلام فلا وجه لجعل صدق الكلّي علي الموجود الخارجي وصحة حمله عليه بالحمل الشايع الصناعي علامة للحقيقة بقول مطلق كما لا يخفي.

[1] أقول: يظهر ممّا أفاده قدس سره ان المنظور من البحث في باب تعارض الأحوال تعيين ما أراده المتكلم من اللفظ في استعماله لا تعيين عنوان الاستعمال بعد معلومية ما أراده من ذات المعني اذ تقدّم الحقيقة علي غيرها وكون مراد المتكلم الموضوع له الأولي لللفظ دون غيره إنما هو في حال الشكّ في مراد المتكلم وإنما يجري اصالة الحقيقة في خصوص هذا المقام، والقول بتعيين الحقيقة وتقدمها علي غيرها في المقام الثاني وهو ما إذا كان الشكّ في عنوان الاستعمال يرجع إلي ما ذهب إليه السيد المرتضي حيث يتمسك باصالة الحقيقة فيما إذا كان الشكّ في

التاسع: إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه علي أقوال، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أن الوضع التعيني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل بإستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لأبد - حينئذ - من نصب قرينة، إلا أنه للدلالة علي ذلك، لا علي إرادة المعني، كما في المجاز، فافهم.

وكون إستعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز، غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستكره، وقد عرفت سابقا، أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز.

---

عنوان الاستعمال مع معلوميّة مراد المتكلّم وذات ما أراده من اللفظ مع أنّ الحق خلافه، وكذا يظهر ممّا أفاده أخيراً من أنّ المناط في المقام ظهور اللفظ في المعني في الوجوه الاعتباريّة التي ذكرها الأصوليون ان مراده ما ذكر من تعيين مراد المتكلّم وحينئذٍ نقول ان كان مرادهم من التمسك بتلك الوجوه تعيين مراد المتكلّم وما استعمل فيه اللفظ بها فلا وجه له البتة كما أفاده، ولكن من الواضح ان ما يظهر من استدلالاتهم من اصالة عدم النقل في ترجيح غيره عليه وأنّ المجاز خير من الاشتراك إذ الاشتراك ينافي ما هو المقصود من الوضع وأمثال ذلك ان مرادهم في هذا البحث بيان ما هو المعين لعنوان الاستعمال فيما إذا تعارض الاحتمالات في عنوانه مع كون ذات المراد في الاستعمالات معيناً فراجع كتبهم تراها ضادية بما ذكرنا.



إذا عرفت هذا، فدعوي الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً، ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً، ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته، ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعني الدعاء، ومجرد إشتمال الصلاة علي الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما، كما لا يخفي.

هذا كله [1] بناء علي كون معانيها مستحدثة في شرعنا.

---

[1] أقول: فيه أولاً أنه إذا اختلف عبادة في شرعنا في الأجزاء والشرائط مع تلك العبادة في الشرائع السابقة كمال الاختلاف يشكل ثبوت جامع بين أفرادها كي يقال بوضع اللفظ له الا ما يكون وضع اللفظ له بعيداً غاية البعد كالتعظيم مثلاً بالنسبة إلي الصلوة، ومجرد الامسك بالنسبة إلي الصوم، نعم اذا لم يكن الاختلاف الكثير في أفرادها في الشريعتين لا يبعد القول بوضع اللفظ للجامع بينهما وكون الاختلاف في مصاديقه ومحققاته، واثبات ذلك مشكل جداً.

وثانياً ان مجرد ثبوت حقيقة العبادة في الشرائع السابقة لا يثبت كون اللفظ الموضوع له في تلك الشرائع ما يكون موضوعاً له في شرعنا بل من المعلوم خلافه اذ لطوائف الناس لغات مختلفات وما أرسل رسول إلا بلسان قومه فعلي تقدير ثبوتها في تلك الشرائع فهي بلغات اخر من سنخ لغة النبي صلي الله عليه وآله وقوم المبعوث إليهم في ذلك الوقت كما لا يخفي.

وأما بناء علي كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب علي الذين من

قبلكم» وقوله تعالى: «وأذن في الناس بالحج» وقوله تعالى: «وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا» إلي غير ذلك، فألفاظها حقائق لغوية، لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءا وشرطا، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفي.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوي الوثوق - فضلا عن القطع - بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكرها علي ثبوتها، لو سلم دلالتها علي الثبوت لولاه، ومنه قد إنقذ حال دعوي الوضع التعيني معه، ومع الغض عنه، فالانصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل.

وأما الثمرة بين القولين، فتظهر في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة علي معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، وعلي معانيها الشرعية علي الثبوت، فيما إذا علم تأخر الاستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ، ففيه إشكال، وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع، لا- دليل علي اعتبارها تعبدا، إلا علي القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء علي التأخر مع الشك، وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، فتأمل.

## الأمر العاشر

العاشر: أنه وقع الخلاف في أن الفاظ العبادات، أسام لخصوص الصحيحة أو للاعم منها؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يذكر أمور: منها: إنه لا شبهة في

تأتي الخلاف، علي القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه علي القول بالعدم إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره[1] إن النزاع وقع - علي هذا - في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معينة للآخر.

وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته، استقر عند عدم نصب قرينة أخرى علي إرادته، بحيث كان هذا قرينة عليه، من غير حاجة إلي قرينة معينة أخرى، وأني لهم بإثبات ذلك.

وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع - علي ما نسب إلي الباقلاني وذلك بأن يكون النزاع، في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالآخري

---

[1] أقول: تصوير جعل المجاز الأصلي خصوص الاستعمال في الصحيح وكون الاستعمال في الفاسد تبعاً له ومتفرعاً عليه صحيح، وأما إذا جعل المجاز الأصلي الاستعمال في الأعم فلا يكون الاستعمال في الصحيح تبعاً له بل يكون الاستعمال فيه قسماً من الاستعمال في الأعم ولا تبعية في البين كما هو ظاهر وأما جعل المجاز الأصلي الاستعمال في خصوص الفاسد وكون الاستعمال في الصحيح تبعاً له لا وجه له بل من المقطوع عدمه إذ جعل الاستعمال في الصحيح تبعاً للاستعمال في الفاسد ممّا لا يصحّ أن ينسب إلي جاعل لقبحه وركاكته كما لا يخفي.

- الدالة علي أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الاجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

ومنها: أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعني واحد، [1] وهو التمامية، وتفسيرها

[1] أقول: ادعاء بقاء لفظ الصحة بمعناه اللغوي وانحصار الاختلاف في لوازمه فقط بعيد غاية البعد اذ لكل أهل علم وصناعة اصطلاح خاص ومعلوم ان بعض الألفاظ منقول عن معناه اللغوي إلي معان اخر عند أهل الاصطلاح مثل النحويين والصرفيين مثلاً ولم يدع أحد ان تلك الألفاظ باق علي معانيها الأصلية وانّ الاختلاف في لوازمها المهمة والالتزام بذلك مستلزم لسد باب النقل وعدم وجود المنقول أصلاً، مع أنّه من البطلان بمكان لا يحتاج إلي البيان، ونسبة تلك الأمر إلي أهل الاصطلاح نسبة يتبرّتون عنها البتّة، فكما ان لفظ الفقه مثلاً الذي في اللغة بمعني مطلق الفهم نقل عند الفقهاء إلي الفهم المخصوص وكذلك سائر الألفاظ التي اصطلمحوا فيها اصطلاحاً خاصاً، فكذلك لفظ الصحة نقل في اصطلاحهم عن المعني اللغوي والعرفي العام وهو مفهوم تام الأجزاء و الشرائط إلي معني يلازم اسقاط القضاء، وحيث لم يكن جامع معلوم معين بين الأفراد المختلفة للمعني المنقول إليه يصح ان يعبر عنه اضطرّوا إلي الكشف عنه بلازمه المهم في نظرهم وهو اسقاط القضاء، فانّ التمامية المطلقة غير التمامية المقيّدة، والتمامية المقيّدة بقيد مخصوص غير التمامية المقيّدة بقيد آخر فالمعني الاصطلاحي عند الفقهاء غير المعني اللغوي والعرفي، وكذلك المعني الاصطلاحي عندهم غيره عند المتكلمين، ومجرّد التصوير والاحتمال لا يثبت المتصور والمحتمل مع عدم الدليل، بل الدليل موجود علي العدم كما لا يخفي.

بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعني، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلي غير ذلك، كما لا يخفي.

ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحة وفسادا بحسب الحالات، فيكون تاما بحسب حالة، وفسادا بحسب أخرى، فتدبر جيدا.

ومنها: أنه لا بد - علي كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمي بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإن الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمي بلفظ الصلاة مثلا: بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

والاشكال فيه - بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا، إذ كل ما فرض جامعا، يمكن أن يكون صحيحا وفسادا، لما عرفت، ولا أمرا بسيطا، لأنه لا يخلو: أما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساويا له، والاول غير معقول، لبدهة

استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه، [1] مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الاجمال - حينئذ - في المأمور به فيها، وإنما الاجمال فيما يتحقق به، وفي مثله لامجال لها، كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها في الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا - مدفوع، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات، متحد معها نحو إتحد، وفي مثله تجري البراءة، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا، مسببا عن مركب مردد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما، هذا علي الصحيح.

وأما علي ااعم، فتصوير الجامع في غاية الاشكال، فما قيل في تصويره

---

[1] أقول: ذلك كذلك اذا أريد من المطلوب، المطلوب الفعلي الذي نشاء عنوان مطلوبيته من الطلب الذي تعلّق بالمأمور به فعلاً، وأما إذا كان المراد منه المطلوب الانشائي الذي كان عنوان المطلوبيّة فيه حاصلًا قبل تعلّق الطلب الفعلي وسابقاً عليه فلا استحالة فيه أصلاً وبعبارة اخري إن كان المراد من قوله تعالي: أقيموا الصلاة مثلاً الكشف عن وصول المطلوب الانشائي إلي المرتبة الفعلية وأنه يجب الاتيان فعلاً بما تعلّق به الطلب الانشائي قبل هذا الايجاب الفعلي فلا محذور أصلاً ولا يلزم أخذ ما لا يتاتي إلا من قبل الطلب في متعلقه الغير المعقول و المستحيل.

أو يقال: وجوه: أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالاركان في الصلاة مثلاً، [1] وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمي.

وفيه ما لا يخفي، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط عند الاعمي، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالاعم، فافهم.

---

[1] أقول: هذا ما أفاده المحقق القمي طاب ثراه في تصوير الجامع علي القول الأعمي وردّه المصنّف بأنّ التسمية حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلوة مع الاخلال ببعض الأركان بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الأجزاء والشرائط.

أقول: وجه الترفي أظهيّة الصدق مع الاخلال بالأركان من عدم الصدق مع الاخلال بغيرها، وقوله عند الأعمي اشارة إلي وضوح عدم الصدق، لأنّه كان المناسب لمسلك الأعمي - القائل بكون الألفاظ موضوعة للفاضة كالصحيح - أن يلتزم بالصدق مع أنّها لا يلتزم به، لأنّه لا يقول بالوضع للفاضة مطلقاً ولو كان بعيداً عن الصحيح غاية البعد، بل مدّعاها الوضع للفاضة الذي يشابه الصحيح ويقرب منه، ومع الاخلال بجميع الأجزاء والشرائط غير الأركان لا يبقى وجه مشابهة بينه

.....  
وَبَيْنَ الصَّحِيحِ أَصْلًا بِحَيْثُ يَخْرُجُ مِنْ مَسْمِي اللَّفْظِ حَتَّى عِنْدَ الْأَعْمِيِّ فَكَيْفَ يَصْدُقُ. وَكَيْفَ كَانَ فَكَانَ حَقَّ الْعِبَارَةِ أَنْ يَقُولَ حَتَّى عِنْدَ الْأَعْمِيِّ.

وَبِالْجُمْلَةِ فَقَالَ الشَّارِحُ الْكَاطِمِي قَدَسَ سِرُّهُ فِي رَدِّ مَا أَفَادَهُ الْمَصْنُفُ فِي رَدِّ الْقَمِّيِّ أَنْ مَا نَسَبَ الْمَصْنُفُ إِلَى الْقَمِّيِّ وَرَدَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَنْسَبَ إِلَيْهِ أَصَاغِرُ الطَّلَبَةِ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَنْسَبَ إِلَيْهِ ثُمَّ قَالَ وَتَحْقِيقُ مَرَادِهِ هُوَ أَنَّهُ لَمَّا تَبِعَ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ فِي بَيَانِ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ وَرَأَى أَنَّ مَنَاطِ الصَّدَقِ عِنْدَ الشَّارِعِ وَالتَّسْمِيَةَ هُوَ الْأَرْكَانُ إِذْ قَدْ صَحَّحَ الْحَاوِي لَهَا وَأَنَّ فَقَدَ جَمِيعَ الْبَاقِي وَأَفْسَدَ الْفَاقِدَ وَاحِدًا مِنْهَا وَأَنَّ حَوِيَ جَمِيعَ الْبَاقِي وَرَأَى أَيْضًا أَنَّ الْبَاقِي فِي صُورَةِ الْعِلْمِ مَطْلُوبٌ وَلَا تَجْزِي الْأَرْكَانُ أَصْلًا مَنفَرَدَةً، جَمَعَ بَيْنَ ذَلِكَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ وَمَتَعَلَّقَ الْأَمْرِ فِي الصَّلَاةِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ الَّذِي لَا يَبْدُ مِنْهُ عَلِيٌّ جَمِيعَ الْأَحْوَالِ هُوَ الْقَدْرُ الْمَشْتَرِكُ الَّذِي هُوَ مَنَاطُ التَّسْمِيَةِ وَالصَّدَقِ عِنْدَ الشَّارِعِ الَّذِي يَتَّبِعُهُ اللَّفْظُ وَجُودًا وَعَدَمًا وَأَنَّ تَعَلَّقَ بِبَاقِي الْأَجْزَاءِ مِنْ بَابِ تَعَدُّدِ الْمَطْلُوبِ وَالطَّلَبِ، فَالصَّلَاةُ ذَاتُ الْأَجْزَاءِ مَطْلُوبَةٌ بِنَفْسِهَا وَأَنَّ تَكُونَ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا فَإِذَا نَسِيَ الْبَاقِي سَقَطَ طَلَبُهُ وَأَمْرُهُ الْمَتَعَلَّقُ بِهِ وَيَبْقَى مِمْتَلًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخَرِ، وَهَذَا مَعْنَى اعْتِبَارِهِ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ لَا فِي الْمَسْمُومِ، فَكَيْفَ يَحْمِلُهُ الْمَصْنُفُ عَلِيٌّ ذَلِكَ ثُمَّ يَتَّبِعُهُ بِذَلِكَ الرَّدِّ، وَمَتَى اسْتَنَّدَ الْقَمِّيُّ إِلَى الصَّدَقِ الْعَرْفِيِّ فِيهَا وَكَيْفَ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَنَّدَ إِلَى ذَلِكَ مَعَ أَنَّهُمْ لَيْسُوا الْمَرْجِعُ فِي ذَلِكَ، وَأَنَّ أَرَادَ الرَّجُوعَ إِلَيْهِمْ بِمَا هُوَ مُشْرَعَةٌ عَالِمُونَ بِحَقِيقَةِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الشَّارِعِ فَمَنْ أَيْنَ يَنْسَبُ إِلَيْهِمْ صَدَقَ الصَّلَاةَ عَلِيٌّ الْفَاقِدَ رَكْنًا مَعَ أَطْلَاعِهِمْ عَلِيٌّ أَفْسَادَ الشَّارِعِ لَهَا وَعَدَمَ الصَّدَقِ عَلِيٍّ الْحَاوِي لِلْأَرْكَانِ



.....  
الفاقد للباقي مع اطلاعهم علي قول الشارع تمت صلوته انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه(1).

أقول: بل ما أفاده المصنّف في شرح مراد التّمّي طاب ثراه وأورد عليه بما أورد أظهر وأقرب، اذ استفادة ما وضع له لفظ العبادة من تتبّع الأخبار المبيّنة للصحيح منها والفاقد لا وجه له، لأنّه ليس في الأدلة والمدارك ما يعين ذلك بل لا يستفاد منها إلاّ تعيين ما يعنون بالصحة والفساد من العمل وان الصلوة مثلاً متي يصحّ ومتي يفسد وتعيين ما به يتحقّق عنوان الصحة والفساد غير تعيين ما وضع له اللفظ ومناطق التسمية، بل إنّما مراده المراجعة إليّ العرف المتشرّعة بما هم متشرّعة لا بما هم أهل المحاوراة بالألفاظ العربيّة مثلاً، فكما أنّ أوضاع اللغة العربيّة تستفاد من الصدق العرفي عند عرف العرب المّطلعون علي أوضاع اللغة العربيّة إجمالاً وأطلاعاً ارتكازياً فكذلك الأوضاع الشرعيّة من الصدق المتشرعي عند المتشرّعة العالمين بالأوضاع الشرعيّة علماً اجمالياً ارتكازياً.

والاشكال بأنّه كيف يمكن الرجوع إليّ العرف بما هم متشرّعة في تعيين مسمّي لفظ العبادة مع كمال البينونة بين الصدق العرفي والشرعي في المقام، فإنّ العرف لا يرتابون في صدق لفظ الصلوة مثلاً علي الفاقد ركناً واحداً مع أنّ الشارع أفسده وجعل وجوده كالعدم وكذلك لا يرتابون في عدم صدق اللفظ علي الأركان فقط مع عدم سائر الأجزاء والشرائط مع أنّ الشارع جعلها صلوة تامّة حيث قال تمّت

ص: 72

1- الهداية في شرح الكفاية: 50.

صلوته غير وارد، إذ تلك الشبهة إنما هي ناشئة عن توهم ان افساد الشارع في الصورة الأولى وتصحيحه في الثانية راجعة إلي تعيين مسمي اللفظ وليس كذلك كما عرفت، بل الشارع لم يتصرف في التصرفات العرفية في الاطلاقات وكيفيات المحاورات بل هو أيضاً من هذه الجهة يكون واحداً منهم ومتبعا لهم، والمراد من الرجوع إلي العرف بما هم متشرفة ومن أهل الشرع الرجوع إليهم في استكشاف أصل الموضوع له لألفاظ العبادات فإنه يعلم بالمراجعة إليهم ان لفظ الصلوة مثلاً موضوعة في الأصل لتمام الأجزاء والشرائط المعهودة المعينة من الأركان وغيرها، ثم بعد ذلك يرجع إليهم في تنقيح ما هو المناط في الموضوع له وأن المقدار المحقق للموضوع له أي مقدار من الأجزاء وأنه وإن كان الوضع الأصلي الأولي الصادر من الشارع لتمام المقدار ولكن يمكن أن يكون قدراً منها خارجاً عن الموضوع له حقيقة وحيث أن الأجزاء الركنية للمركب هي المحقق له حقيقة وما سواها لا دخالة لها في حقيقتها وإن المسلم عند العرف أن التسمية دائرة مدار الأجزاء الركنية التي هي حقيقة الشيء وتمامه ولو كانت الركنية مجعولة ومخترة بجعل جاعل وأنه متي وجدت الأركان يتحقق المسمي فيصدق الاسم ومتي لم توجد لا يتحقق المسمي فلا يصدق، يستكشف أن لفظ الصلوة مثلاً موضوعة في الشريعة لخصوص الأركان سواء كانت منضمة مع غيرها أو مجردة، هذا تمام البيان لما أفاده القمي.

.....

---

ولكنّه يرد عليه أنّ الجهة الركنيّة قد تتعارض بجهة أخرى وهي الكثرة مثلاً في الأجزاء الغير الركنيّة فإنّ الأجزاء الغير الركنيّة في الصلوة مثلاً أكثر بمراتب من الركنيّة فكيف يساعد العرف علي صدقها علي خصوصها مع فقدان غيرها التي يكون الأركان بالنسبة إليها أقل قليل أو عدم الصدق علي الفاقد ركناً واحداً مع وجود غيرها وكثرتها.

ثمّ أورد المصنّف هنا إشكالاً آخر علي القمّي طاب ثراه وهو أنّه يلزم علي هذا المبني أن يكون استعمال اللفظ في الأركان وغيرها من سائر الأجزاء مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولا الموضوع الكلّي في الفرد الجزئي وأنّه لا يلتزم به القائل بالأعم.

أقول: قد أشرنا إلي عدم ورود هذا الاشكال، اذ مفروضه وضع الصلوة للأركان لا بشرط، وهو لا ينافي كونه حقيقة فيها مع انضمامها مع غيرها فان عنوان اللابشرطيّة لا ينافي اثبات الف شرط. وبعبارة أخرى اذا فرض وضع الصلوة للأركان أعم من أن يكون معها أجزاء آخر أم لا فلم يكن استعمالها فيها وفي غيرها مجازاً مع أنّه من باب اطلاق الكلّي علي الفرد الذي لا شبهة في كونه حقيقة.

ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، [1] فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمي، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه - مضافاً إلي ما أورد علي الاول أخيراً - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمي، فكان شيء واحد داخل فيه تارة، وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء، وهو كما تري، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

---

[1] أقول: إن كان المراد من المعظم، المعظم شأناً كالأركان مثلاً فهو عين الوجه السابق وقد مضى البحث فيه، وإن كان المراد منه القدر الأكثر كما فهمه المصنّف فلا يرد عليه ما أورده من لزوم كون استعمال اللفظ في تمام الأجزاء مجازاً كما أورده علي الوجه الأول، اذ يجاب عنه بعين الجواب السابق فإنّ المراد من المعظم، المعظم بعنوان اللابشرطيّة والأعم من انضمام الغير معه أم لا، فلا يلزم كون الاستعمال المذكور مجازاً ومن باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بل يكون حقيقة ومن باب اطلاق الكلّي علي الفرد.

وأما اشكال لزوم تبادل الأجزاء بل التردد في أن يكون الخارج هو أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء فمجرد استبعاد لا يَصْدَرُ في تصوير الجامع أصلاً.

ثالثها: [1] أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية ك (زيد) فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الاجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أن الاعلام إنما تكون موضوعة للاشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقيا مادام وجوده باقيا، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في الشخص، لا يضر اختلافها في التسمية، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات، ولا يكاد يكون موضوعا له، إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

---

[1] أقول: حاصل ما أجاب المصنّف به عن هذا الوجه هو ان « زيد » مثلاً حيث وضع للموجود الجزئي الخارجي فمادام الشخص موجوداً يكون الموضوع له باقياً ولا يتفاوت فيه عروض الحالات المختلفة من الصغر والكبر والصحة والمرض مثلاً، بخلاف ما نحن فيه اذ المدعي فيه وضع اللفظ للطبيعة الكلية الأعم الشامل لجميع الأفراد الخارجية من الصحيح والفاسد للمركب فيلزم أن يكون عنوان عام محفوظ جامعاً لشتات الأفراد وحاوياً لمتفرقاتها بحيث لا يخرج منه فرد أصلاً، وبعبارة أخرى الكلية في المقام دخيلة في الموضوع له ومقومة له بخلاف الخصوصية في المثال السابق فإنها لا دخل لها بما وضع له اللفظ وإنما الموضوع له الشخص الخارجي المعروض للعوارض المختلفة، فالقياس مع الفارق كما لا يخفي.

رابعها: إن ما وضعت له الالفاظ إبتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط، [1] إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك الالفاظ علي الفاقد للبعض، تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا في الكلمة - علي ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة - بل يمكن دعوي صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلي الكثرة والشهرة، للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها علي الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة.

وفيه: إنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا، خاصا، ولا يكاد يتم في مثل العبادات، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب إختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخرى، كما لا يخفي، فتأمل جيدا.

---

[1] أقول: يرد عليه أولاً أن هذا أجنبي عن تصوير الجامع بل اعتراف بالوضع لخصوص الفرد المخصوص وإّما المصحح للاستعمال في الأفراد الاخر المسامحات العرفيّة فالوجه المذكور وجه لصحة الاستعمال في الفاسد لا لتصوير الجامع، وثانياً ما أورده المصنّف عليه بأنّه لا يكاد يتمّ في مثل العبادات التي قد عرفت أنّ الصحيح منها تختلف بحسب إختلاف الحالات وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى.

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والاوزان، [1] مثل المثقال، والحقة، والوزنة إلي غير ذلك، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإن الواضع وإن لاحظ مقدارا خاصا، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للاعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولا، إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه، قد صار حقيقة في الاعم ثانيا.

وفيه: إن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة وتقيصة، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه، كي يوضع اللفظ لما هو الاعم، فتدبر جيدا.

---

وليكن فيه ان مراده من الصحيح قطعاً المركب التام الواجد لجميع الأجزاء والشرائط وهو صلوة المختار والباقي من الأفراد الصادرة من غير المختار فاسد بملاحظة هذا المعني وإن كان مأموراً به وموافقاً لغرض المولي ويحصل الامتثال بها، وليس المراد من الصحيح موافقة المأتي به للمأمور به كي يرد عليه اختلاف الصحة بحسب اختلاف الحالات مع أنه يمكن أن يكون مراده من الصحيح والفاسد ما هو صحيح بالنسبة إلي فاسده وفاسد بالنسبة إلي صحيحه فحينئذ لا يثبت أيضاً اختلاف ومع ذلك كله فالعجب من المصنّف كيف غفل عن الإشكال الأوّل المبين لخروج الوجه عن موضوع الكلام مع أنه أولي بالتعرّض في مقام النقض والابرام كما لا يخفي.

[1] أقول: يرد عليه أنه خارج عن محلّ البحث بناء علي الشقّ الثاني من التريديد كما عرفت وجهه في الوجه السابق وثانياً أنّ المسامحات الواقعة في

ومنها: ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، [1] واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: (الصلوة تنهي عن الفحشاء) و(الصلوة معراج المؤمن) و(عمود الدين) و(الصوم جنة من النار) مجازاً، أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكل منهما بعيد إلي الغاية، كما لا يخفي علي أولي النهاية.

الأوزان والمقادير إنّما تكون باطلاق اسمها علي ما يقرب منها لا ما يكون بعيداً عن الموضوع له الأولي غاية البعد كما يكون الأمر في الصلوة ومثلها من ألفاظ العبادات كذلك، فإنّ المن إنّما يطلق مسامحة علي ما يكون أقل منه بمثاقيل قليلة لا أنّه يطلق علي المثاقيل القليلة كما أنّ المدعي في المقام جواز اطلاق لفظ الصلوة حقيقة علي ما لا يشتمل إلاّ علي أجزاء يسيرة منها وثالثاً من المعلوم بحكم الوجدان المستغني عن اقامة البيّنة والبرهان ان من يخترع مركباً ذا أجزاء كما نري من حالنا لا يضع اللفظ إلاّ لتمام الأجزاء لا الأعم منه ومن الزائد والناقص ومعلوم ان تلك الدعوي مكابرة محضنة ومجازفة بينه وقد أورد المصنّف عليه بما أورد علي الوجه السابق وفيه ما فيه كما عرفته.

[1] أقول: بيان وجه البعد في اللازمين علي وجه ينكشف استار الظلام ويرتفع الشكوك والأوهام في المقام يتم بأن يقال أنّ مصاغ مثل قوله تعالى: «الصلوة تنهي عن الفحشاء» (1) و«الصوم جنة من النار» (2) مثلاً ظاهر في أنّه من الاستعمالات الحقيقية وأنّه ليس فيه تأوّل وعناية وتجاوز عن الحدود الأصليّة

ص: 79

1- العنكبوت: 45.

2- الكافي: 2/19 ح 5؛ بحار الأنوار: 65/335، ح 10.



الأولية، لا لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة بالمعنى الذي التزم به السيد المرتضى طاب ثراه كي يقال بأنه أصل بلا أصل وسهم بلا نصل، بل لادعاء ظهور حال القضية في أنها لا- تشتمل علي تجوز وتأويل، لا- في ما هو المراد من هيئتها وصورة تأليفها، ولا في أطرافها من الموضوع والمحمول، وكذلك ليس المقصود استكشاف المراد بمجرد الاستبعاد الاعتباري كي يقال بعدم اعتباره بل المراد استبعاد التجوز لظهور اللفظ في خلافه وأنه من الاطلاقات الحقيقية، وأما وجه البعد في التزام التجوز فيها في ارادة الأفراد من لفظ الموضوع فيها هو ان المعهود في مثل هذا التركيب والمنصرف إليه في مثل تلك الجملة ارادة الطبيعة الكلية في الموضوع مثلاً قوله البطح يرطب البدن أو المعجون النوشدارو يقوي المعدة أو التوش اهن يحفف الرطوبة ظاهر في ان تلك الطبيعة في أي فرد وجد يؤثر ذلك الأثر، لأن في اثبات الآثار للمؤثرات لا وجه لملاحظة أفرادها مع أن الأثر أثر الطبيعة ولا دخل للمشخصات الفردية فيه أصلاً فالمتكلم الحكيم الذي كلامه جامع لجميع ماله دخل في المقصود ومنزه عن اللغو والهذر كيف يمكن أن يصدر منه كلام مشتمل علي ما هو مناقض لعنوان المزية والخصوصية وافادة المراد وبعبارة اخري حكمة المتكلم مقتضية لأن يكون المراد من الموضوع في مثل هذه التراكيب كلي الطبيعة وأن لا يكون المراد أفرادها الموجودة في الخارج كما لا يخفي ولعمري ان المصنف قدس سره قد أجاد فيما أفاد في هذا المضمار كما هو واضح لأولي الأبصار.

ولا يرد عليه ما أورده الشارح الكاظميني قدس سره من شمول لفظ الصلوة فيه لكل

.....

---

فرد لأحد وجهين إمّا لأنّ المفرد المعرف يفيد العموم أو الاطلاق وقرينة الحكمة اذ الأصل في اللام أن يكون للجنس، واستعماله في استغراق الأفراد يحتاج إلي القرينة وليست موجودة، بل القرينة علي خلافه موجودة، فاذا كان اللام للجنس بحكم الأصل فلا يثبت الاطلاق والشمول لكلّ فرد إلا إذا لم يكن مانع عنه والمانع وهو البيان الذي عرفته موجود ولا وجه لقوله ولا مانع عن كون المذكورات أوصافاً لكلّ فرد، إذ ليس في الفرد جزء خارج عن الماهيّة ليحصل الفرق بين كونه وصفاً للماهيّة أو للفرد، اذ المانع كما عرفت وهو لزوم الخروج عن مقتضي الحكمة في البيان الذي مبناه علي الافادة والخلوص عن الزوائد التي لا دخل لها فيما هو المقصود موجود، وكذلك قوله « ولأن ارادة الفرد من حيث تحقّق الماهيّة فيه عين ارادة الماهية فلا تكون هذه الروايات شاهدة علي استعمالها في الجامع »(1) غير سديد إذ لا وجه لارادة الفرد من حيث اشتماله علي الماهيّة بعد امكان ارادة الماهيّة بالارادة الأوليّة، نعم إذا أشار المتكلّم إلي فرد خاص من الطبيعة وجعله موضوعاً للآثار وحملها عليه لا بدّ من أن يراد من ذلك الفرد الماهية التي يتحقّق في ضمنه وأمّا إذا لم يكن كذلك ولم يعلم أنّه أشار في موضوع القضية إلي أفراد خاصّة من الطبيعة الكلية لا- وجه للالتزام بارادة الأفراد من حيث تحقّق الماهيّة في ضمنها مع جواز ارادة الطبيعة أولاً من دون مانع، وليس سوق الكلام بذلك المساق إلا أشبه شيء بالأكل من القفا لا يرتكبه المتكلّم الحكيم الذي مبناه علي افادة الاشارات والرموز الخفيّة في البيانات والافادات.

ص: 81

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 55.

ومنها: أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب علي القول الصحيح، وعدم جواز الرجوع إلي إطلاقه، في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمي، كما لا يخفي، وجواز الرجوع إليه في ذلك علي القول الاعمي، [1] في غير ما احتمال دخوله فيه، مما شك في جزئته أو شرطيته، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بد منه في الرجوع إلي سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال، علي الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد إنقذ بذلك: إن الرجوع إلي البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله علي القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلي البراءة علي الاعم، والاشتغال علي الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلي البراءة، مع ذهابهم إلي الصحيح.

---

[1] أقول: شرحه علي وجه يتضح الحال يقتضي أن يقال أنّ المطلوب للمولي في أوامره ما يسمي باسم ما أمر به والخطابات الشرعية كالعرفية في حجية ظواهرها وكون المراد من ألفاظها مسميات الأسماء، مثلاً مطلوبه في قوله أقيموا الصلوة إنّما هو ما يسمي بذلك الاسم، فعلي القول بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة يصير القول المذكور في قوة أن يقال اطلب منك المركب التام الواحد لجميع الأجزاء والشروط المسمي بذلك الاسم المخصوص، فإذا كان أجزاء الصلوة غير معلومة علي التفصيل وشك في مقدارها زيادة ونقصاناً يصير الخطاب مجملاً لا إطلاق فيه أصلاً، فلا يجوز الحكم بعدم الجزئية أو الشرطية فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطية لها، بل لا بد من الانتقال إلي الأصل العملي الذي مرتبه

متأخّرة عن الأصول اللفظيّة من البرائة أو الاشتغال.

وأما إذا كان الألفاظ موضوعاً للأعم فيصير الخطاب المذكور في قوّة أن يقال اطلب منكم ما هو الأعم من المركب التام والزائد والناقص التي وسمت بهذا الاسم المخصوص، فاذا شكّ في جزئية شيء أو شرطيته يستكشف من ذلك الخطاب ان ذلك الجزء المشكوك فيه وإن كان جزءاً واقعاً فلا ينافي جزئيته كذلك مع مطلوبيّة الناقص لعدم دخالة في المسمّي وإنه كما يكون المستجمع لجميع الأجزاء والشرائط مطلوباً فكذلك الزائد والناقص أيضاً، غاية الأمر القسم التام من المركّب يكون مطلوباً واقعاً وظاهراً، والزائد والناقص مطلوبان في الظاهر فقط وليس هذا من باب التمسك باصالة الاطلاق في شيء، لأنّ المراد من الاطلاق سكوت المتكلم عن البيان، وتوسّط مقدّمات الحكمة يصير اللابيان في حكم البيان وعلي التقرير المذكور يكون الخطاب بياناً تامّاً شاملاً لجميع أقسام المأمور به ولا يحتاج إلي مقدّمات الحكمة أصلاً كما لا يخفي.

فان قلت: ما يكون تلو الأمر من ألفاظ العبادات لا بدّ أن يكون المراد منها خصوص الصحيحة وإن كان الاسم إسماء للأعمّ لأنّه لا يطلب المولي من العبد إلا الصحيح من المركّبات العباديّة فما معني للثمرة المذكورة؟

قلت: للصحة معنيان: أحدهما تماميّة أجزاء المركّب وشرائطها وثانيها موافقة أمر المولي والمأتي به للمأمور به، فان كان المراد من الصحة التي لا بدّ منها في المأمور به المعني الأوّل فهو أوّل الكلام بل لا مانع من أن يأمر المولي بما يسمّي بالاسم المخصوص كالصلوة مثلاً ولو كان زائداً علي المركّب المخترع الواقعي أو

.....

---

ناقصاً عنه، وإن كان المراد المعني الثاني فلا معني لأخذه في المأمور به مع أنه لا يأتي إلا من ناحية الأمر فكيف يعقل أن يكون مأخوذاً في المأمور به، وبعبارة أخرى ما لا يوجد إلا بوجود الأمر لا يمكن أخذه في المأمور به عقلاً.

وأورد هنا الشارح إيراداً لا بأس بالتعرض لها ودفعها وهو أنه لا بأس بالتمسك باطلاق الأدلة ولو علي القول الصحيح في غير الأجزاء التي جعلها الشارع مناط الصدق وحكم بتبعيّة الاسم لها وجوداً وعدمها وهي الأركان من سائر الأجزاء الباقية لصدق الجامع علي المركب الخالي منها إذا أمكن قصد القرية فيه كما في حال السهو، وأما في حال العمد فالفساد يستند إلي عدم هذا القصد لا إلي نقص ذلك الجزء أو إليهما معاً كما انّ الصحّة حال العمد أيضاً مستندها وجودهما معاً، إلا أنّ الفرق ان نقص الأجزاء وحدها قد لا يضرّ ونقص القصد وحده مضر دائماً<sup>(1)</sup>.

أقول: قد سبق منّا الخدشة فيما أفاده بأن قوله تتمّ صلوته فيما إذا سهي المصلّي عن الأجزاء الغير الركنيّة لا دلالة له إلا علي بدليّة المأتي به عن المأمور به والمركب الذي طلب أولاً من المكلف، لا ان أصل المركب المخترع خصوص الأجزاء الركنيّة فقط، والعجب أنه كيف رضي بكون بطلان ما لا يشتمل علي الأجزاء الغير الركنيّة حال العمد مستنداً إلي عدم قصد القرية فقط أو إليه أو إلي نقص الجزء مع أنه كالبديهي من الشرع انّ البطلان مستندٌ إلي نقص الجزء وأعجب منه التزامه باستكشاف ذلك من الأدلة والأخبار ولا يخفي بعده عن نظر أولي النظر.

ص: 84

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلي إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلي، ولو علم بفساد صلاته، لاخلاله بما لا يعتبر في الاسم علي الاعم، وعدم البرء علي الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الاصولية، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية، فافهم.

[1] أقول: ربما يستشكل في ظهور الثمرة في النذر بأن النذر تابع لقصد الناذر ولا أثر في اختلاف مسميات الأسماء وما وضع له الألفاظ في ذلك، فإنّ الناذر إذا نذر وقصد في نذره اعطاء درهم لمن صلّى الصلوة الصحيحة لا يبر النذر إلاّ بالاعطاء لمن يصلّي كذلك ولو كان اسم الصلوة موضوعة للأعم، وإن نذر اعطائه لمن صلّى مطلقاً صحيحاً أو فاسداً يبره باعطائه لمن يصلّي الصلوة الفاسدة ولو كان الاسم موضعاً لخصوص الصحيحة، ولكن يدفعه أنّه قد يقصد الناذر بالاعطاء لمن يقع منه مسمي اسم الصلوة فاذا كان التسمية لخصوص الصحيحة لا يبر حينئذٍ إلاّ بالاعطاء لمن يصلّي صحيحاً بخلاف ما إذا كان التسمية للأعم الا انّ تعيين المسمي لتعيين ما علي الناذر تشخيص لموضوع الحكم صرفاً ولا دخل له في استنباط الحكم الكلي الالهي، وتعيين الموضوع إنّما هو دخيل في تعيين الحكم لا استنباطه فان تعيين خمريّة المايح لتعيين محل الحرمة الكليّة التي تعلقت بالخمير الكلي وتعيين تلك الحرمة الكليّة المتعلقة بالخمير الكلي إنّما يكون من طرق الاستنباط المعهودة لا دخل لتعيين الموضوع فيه أصلاً، وفي مسألة النذر أيضاً تعيين حال الناذر وحكمه وحكم نذره وأنّه هل يكون ممّن يجب عليه

وكيف كان، فقد استدلل للصحيح بوجوده: أحدها: التبادر، [1] ودعوي أن المنسبق إلي الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوي ذلك، وبين كون الالفاظ علي هذا القول مجملات، فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها علي هذا الوجه مبينة بوجه، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

---

الاعطاء لخصوص من يصلّي الصلوة الصحيحة أو أنّه لا يجب عليه الاعطاء إلا بمن يصلّي أعم من أن يكون صحيحاً أو فاسداً تشخيص لموضوع الحكم الكلّي الالهي للنذر والناذر وقد مرّ أنّ المناط في أصوليّة المسئلة وقوع تيجتها في طريق الاستنباط فيعلم ان ترتب تلك الثمرة لا يوجب كون المسئلة أصوليّة كما لا يخفي.

[1] أقول: استدلل الصحيحيون بوجهه، منها تبادر الصحيح إلي الأذهان وحيث سبق من المصنّف بأنه علي القول الصحيح يكون الخطابات مجملات وهو بظاهره ينافي ادعاء تبادر الصحيح من الأسماء لأنّ الاجمال في اللفظ عبارة عن عدم انسباق معني من المعاني من اللفظ ومعني التبادر انسباقة فكيف يجتمعان أشار إلي دفعه بأن حصول المنافات فيما إذا لم تكن المعني مبنيّة وأما إذا بين بوجه فضلاً عن كونه مبنيّاً بغير وجه فلا ينافي اجمال اللفظ بالنسبة إلي نفس المعني وحاقه مع انسباقة من اللفظ بأحد الوجوه التي بنيت بها، فان لفظ الصلوة مثلاً علي القول الصحيح وإن كان مجملاً حيث لا يعلم كمّيّة أجزاء معناها وشرايطها بنحو التفصيل ولكنّة اما بين المعني بأوصافه وآثاره مثل الناهية والقربانيّة مثلاً فلا مانع من تبادر ما يوصف بذلك الوصف أيّاً ما كان منه ولا حاجة في التبادر إلي مزيد معرفة للمعني من ذلك.

وأورد الشارح قدس سره علي المصنّف بأنّ الذي يتوهم أنّه يتبادر إلي مدلول

.....

---

الأوصاف بالدلالة الالتزامية البينة ولكن لا يعقل تبادر المعني المجمل بصفة واضحة كالصحة بل هو من اجتماع المتناقضين نعم وصفها بالآثار التي لا تكون إلا إذا صحّت يدلّ علي أنّها المعني الصحيح الا ان ذلك ليس من التبادر في شيء بل هو عين الدليل الثالث كما لا يخفي(1).

أقول: كأنّ مراده ان تبادر المعني الملازم لأحد اللوازم البينة كالناهي عن الفحشاء من لفظ الصلوة مثلاً لا مانع منه ولكنه غير المدعي فان المدعي تبادر الموصوف بوصف الصحة ولا- اجمال في ذلك فيتناقض ولكنه يجب عنه بأن المقصود من تبادر الصحيح أعم من تبادر الموصوف بعين وصف الصحة علي التفصيل ومعلومية جميع الأجزاء والشروط أو بما هو لازمه فان تبادر ما هو ملازم لوصف الصحة يثبت الوضع الصحيح أيضاً كتبادر نفس الموصوف بتلك الصفة فلا تناقض بين ادعاء الاجمال بناء علي القول الصحيح وتبادر ما هو ملازم لوصف الصحة من الأوصاف كما لا يخفي.

نعم يرد عليه ان تبادر الصحيح وانصرافه تبادر اطلاق لا حاق، وبدوي لا استمراري، بل يمكن أن يدعي ان تبادر الصحيح غالباً للقرائن الخارجية فان قول الأمر صل والمخير صليت مثلاً منصرف إلي الصحيح بقرينة إن كلّ أمر يطلب الصحيح من المركّب المأمور به إذ حصول الغرض الذي صار منشأ للطلب والأمر إنّما يكون بالاتيان بالفرد الصحيح والموجد للمركّب في الخارج إنّما يوجد المركّب الصحيح التام للأجزاء غالباً.

ص: 87



ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، [1] بسبب الاخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقة، وإن صح الاطلاق عليه بالعناية.

ثالثها: الاخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل (الصلاة عمود الدين) (1) أو (معراج المؤمن) (2) و(الصوم جنة من النار) (3) إلي

---

[1] أقول: هذا الادعاء مناف مع حملهم للقضايا الظاهرة في نفي الحقيقة مثل قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (4) علي نفي الصفة مثل الصحة مثلاً ولو لا عدم جواز صحة السلب عن الفاسد لم يكن داعياً إلي هذا الحمل واخراج لفظ القضية عن ظاهره وحمله علي خلاف الظاهر وما سيحيي ء منه قدس سره في الدليل الثالث من ان الحق في أمثال هذه التراكيب نفي الحقيقة لتحقيق المبالغة المقصودة حتي في مثل «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» (5) علي خلاف مقصوده أدل لاعترافه بأن الحمل علي نفي الحقيقة من باب المسامحة لا الحقيقة ولو كان اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح لتعين الحمل علي نفي الحقيقة حقيقة لا ادعاء كما لا يخفي.

ص: 88

---

1- المحاسن: 1/44، ح 60؛ بحار الأنوار: 79/218، ح 36.

2- سفينة البحار: 2/268.

3- المحاسن: 1/287، ح 430.

4- مستدرک الوسائل: 4/158، ح 4365 - 5.

5- دعائم الإسلام: 1/148؛ بحار الأنوار: 80/379، ح 47.

غير ذلك، أو نفي ماهيتها وطبائعها، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)(1) ونحوه، مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً، وإرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية، لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه، واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتي في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مما يعلم أن المراد نفي الكمال، بدعوي استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية، لا علي الحقيقة، وإلا لما دل علي المبالغة، فافهم.

[1] أقول: لا يخفي أنّ اثبات الخاصية والأثر في الطائفة الأولى قرينة علي ارادة الصحيح فإنّ المؤثر من جميع الحقائق لا بدّ أن يكون القسم الصحيح وقد أشرنا سابقاً إلي أنّ الغالب في الاستعمالات وجود القرينة علي ارادة الصحيح وهذا المورد من جملتها وأمّا الطائفة الثانية فالقرينة علي ارادة نفي الصّحة فيها الشهرة التي لا يكاد تنكر بالنسبة إلي أمثال ذلك التركيب، وأمّا قوله واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع فقد أشرنا إلي أنّه علي خلاف مقصوده أدل فلا وجه لتأييد ما ادّعاه من نفي الحقيقة به كما لا يخفي.

ص: 89

[1] - روضة المتّمين (ط - القديمة): 2/304؛ هداية الأمة إلي أحكام الأئمة عليهم السلام: 3/31، ح 120.

رابعها: دعوي القطع بأن طريقة الواضعين [1] وديدنهم، وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، والحاجة وإن دعت أحيانا إلي إستعمالها في الناقص أيضا، إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد.

والظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة.

ولا يخفي أن هذه الدعوي وإن كانت غير بعيدة، إلا أنها قابلة للمنع، فتأمل.

وقد إستدل للأعمي أيضا، بوجوه: [2] منها: تبادر الأعم، وفيه: أنه قد عرفت الأشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه دعوي التبادر.

---

[1] أقول: هذا الوجه من الوجوه التي أقيمت للصحيح وهو أحسن الوجوه وأمتنها وأوجهها والعجب من المصنّف كيف صحّ الوجوه السابقة مع كونها قابلة للمنع.

[2] منها: تبادر الأعم وجوابه أنّ من جملة الأشكال الواردة علي القول الأعمي عدم امكان تصوير الجامع الذي لا بدّ منه فكيف يدّعي تبادر ما يشكل تصويره مع لزوم وجود المتبادر قبل التبادر كما لا يخفي.

ومنها: عدم صحة السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت [1].

ومنها: صحة التقسيم إلي الصحيح والسقيم.

وفيه أنه إنما يشهد علي أنها للاعم، لو لم تكن هناك دلالة علي كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفت، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، ولو بالعناية [2].

ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة،

---

[1] ومنها عدم صحة السلب عن الفاسد ومنعه المصنّف لما سبق منه من أنّه يصحّ السلب في مقام المدافّة وصحة الاطلاق إنّما هو في مقام المسامحة والعناية وقد سبق ممّا ما يوهن ذلك، إذ لو تمّ ذلك لتعيين حمل مثل قوله لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب علي نفي الحقيقة مع أنّه لم يقل به أحد إلا المصنّف حيث جعله لنفي الحقيقة ادعاء لا حقيقة وهو أيضاً في المعني عين ما ذهب إليه آخرون غاية الأمر أنّهم جعلوه من باب المجاز في الكلمة والمصنّف جعل التجوّز في الأمر العقلي.

[2] أقول: أجاب عنه المصنّف بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، وفيه أنّ الظاهر ان مقصود المستدلّ ليس اثبات كونها حقيقة باصالة الاستعمال كي يجاب عنه بأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة بل مراده الاثبات باستعمال اللفظ في الفاسدة من غير عناية وتأويل، وإلا فبطلان كون الأصل في الاستعمال الحقيقة كأنّه من المسلّمات إلا عند السيّد قدس سره.

وأما قوله «دع الصلوة أيام أقرائك»<sup>(1)</sup> فالانصاف ان معناه كما أفاده المصنّف وليس لفظ الصلوة فيه مستعملاً في الفاسدة أصلاً.

ثم انّ الشارح قدس سره أفاد هنا ما لا حاجة إليه أصلاً لأنّه من العيان بحيث لا يحتاج إلي البيان والعجب أنّه جعله من الافادات الرشيقة والنكات الدقيقة حيث قال: لا يقال «قوله عليه الصلوة والسلام الصلاة عمود الدين»<sup>(2)</sup> إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها»<sup>(3)</sup>، فيه دلالة تامّة للأعم إذ المذكور في ذيله لا يعقل أن يكون تفصيلاً في الصحيحة إلي أن قال: نعم يحتمل أن يكون ذلك تفصيلاً في الصلوة الصحيحة وبيان أنّ الصلوة الصحيحة هي عمود الدين فاذا أقيمت بحدودها وشرائطها قبلت في الآخرة وترتّب عليها آثار العمودية وإن لم تقم كذلك لم تقبل ولم يترتّب عليها الأثر وهذه مرتبة أخرى غير صحّتها المسقطه للتكليف إلي أن قال ولم أجد أحداً تعرّض لهذه الرواية في المقام وإنّما تعرّضنا لها مخافة أن يظفر بها بعض القاصرين بحسب الأفهام فيصول علي الصحيح لعمودها ولا يدري أنّه لا يملك أضعف عودها»<sup>(4)</sup>.

أقول: والعجب من هذا المحقّق كيف جعل ذلك المذكور من الاشكالات التي

ص: 92

- 1- الكافي (ط - الإسلامية): 3/85، ح 1؛ وسائل الشيعة (مؤسّسة آل البيت عليهم السلام): 2/277، ح 2135 - 4.
- 2- الأمالي للطوسي: 529، م 19، ح 1162 - 1.
- 3- الأمالي للصدوق: 641، م 93.
- 4- الهداية في شرح الكفاية: 61.

كقوله عليه الصلاة والسلام (بني الاسلام علي خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة)، فإن الاخذ بالاربع، لا يكون بناء علي بطلان عبادات تاركي الولاية، إلا إذا كانت أسامي للاعم.

وقوله عليه السلام: (دعي الصلاة أيام افرائك) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحة النهي عنها، لعدم قدرة الحائض علي الصحيحة منها.

وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع أن المراد في الرواية الاولي، هو خصوص الصحيح بقريئة أنها مما بني عليها الاسلام، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الاعم، والاستعمال في قوله: (فلو أن أحدا صام نهاره) إلي آخره كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشاكلة.

---

تحتاج إلي الجواب مع انّ كلّ من لم يكن أحداً أقصر منه في الادراك لا يعرض فهمه ذلك التشكيك الذي فساده من الواضحات وكيف جعل ما ذكره أخيراً في الجواب عنه وعرفته بعين العبارة من الاحتمالات في معني الرواية مع أنّه لا يحتمل في معناه غيره إذ من الواضح أنّ الرواية مسوقة لبيان مرتبة المقبوليّة من الصلوة الصحيحة وعدمها وإن كان المراد منه الأعم من الصحيحة وغيرها فلا معني للقبوليّة وعدمها بالنسبة إلي خصوص الفاسدة التي تكون فرداً من أفراد المعني الجامع الكلّي.

وفي الرواية الثانية، النهي للارشاد إلي عدم القدرة علي الصلاة، وإلا كان الاتيان بالاركان، وسائر ما يعتبر في الصلاة، بل بما يسمي في العرف بها، ولو أخل بمالا يضر الاخلال به بالتسمية عرفا. محرما علي الحائض ذاتا، وإن لم تقصد به القربة. ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية، فتأمل جيدا.

ومنها: أنه لا شبهة [1] في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلا، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفي، بل يلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا تكاد تكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا يخفي أنه لو صح ذلك، لا يقتضي إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقة، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا إنقذح أن حصول الحنث إنما يكون لاجل الصحة، لولا تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل، لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان.

---

[1] أقول: العجب من المصنّف كيف عدّ هذا الوجه في عداد أدلّة الأعمى مع أنّه من المغالطات ولا- ينبغي أن يحسب في زمرة الاستدلالات مع أنّ وضع الكتاب لافادة المهمّات والكفاية عن بيان زبدة المطالب وتقيح المشتبهات.

بقي أمور: الاول: إن أسامي المعاملات، [1] إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للاعم، لعدم إتصافها بهما، كما لا يخفي، بل بالوجود تارة وبالعدم آخري، وأما إن كانت موضوعة للاسباب، فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوي كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر كذا شرعا وعرفا.

[1] أقول: الحق عدم جريان النزاع فيما إذا كان ألفاظ المعاملات موضوعة للمسببات سواء الشرعية أو العرفية فإن الملكية والزوجية مثلاً شرعية كانت أم عرفية أم بسيط وحداني لا يقبل الاتصاف بالصحة والفساد بل إنما هو متصف إما بالوجود أو بعدم فلا يرد عليه ما أورده الشارح من جريان النزاع بناء علي كونها موضوعة للمسببات العرفية ببيان أنه علي هذا تارة تكون صحيحة وممضاة عند الشارع فتترتب عليها الآثار شرعاً من سائر التصرفات وآخري غير ممضاة فلا يترتب عليها أثر وإن رتب العرف عليها جميع الآثار (1) لأن مرجع هذا البيان إلي جريان النزاع في ان البيع الموجود بنظر العرف موجود أيضاً في نظر الشرع أم لا، وإلا فلا معني لأن يقال هل الملكية الموجودة عرفاً صحيح تام عند الشارع أم لا بمعني أنه كما يترتب عليه جميع الآثار عند العرف كذلك يترتب عليه عند الشرع أم لا مع قطع النظر عن وجودها وعدمها شرعاً لأنه إن كانت الملكية مثلاً ممضاة عند الشارع وموجودة عنده كما عند العرف فيترتب عليه جميع الآثار وإلا فلا يترتب عليه أثر أصلاً وليس هذا إلا معني وجودها وعدمها.

ص: 95



والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد، لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم.

الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها، [1] كألفاظ العبادات، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً، وذلك لان إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - ينزل علي أن

---

[1] أقول: وجه ثبوت الاجمال علي القول الصحيح في ألفاظ العبادات عدم المتفاهم للفظ حينئذ لا عرفاً ولا شرعاً أمّا عرفاً فمعلوم وأمّا شرعاً فللشك في الأجزاء وشرائط العبادة غالباً وعدم تعيين الأجزاء وشرائطها عند المكلفين والمخاطبين وهذا معني الاجمال، ووجه عدم الاجمال علي القول الصحيح في ألفاظ المعاملات وجود المتفاهم للفظ عرفاً، وحيث ان حقيقة المعاملة في العرف والشرع شيء واحد ولو كان اختلاف بينهما في باب المعاملات إنما هو في ما هو خارج عن حقيقتها وماهيتها، فيحمل لفظها فيما إذا شك في دخالة شيء في المعاملة شرعاً لا عرفاً علي المتفاهم العرفي، ويحكم بأن ما هو ناقل في العرف ناقل في الشرع أيضاً إذ لو كان شيء داخل فيها شرعاً للزم البيان ولم يبين، والشارع يعلم أنه لا توقف في حمل اللفظ علي ما يفهم منه لو كان له متفاهم كما في المقام فالإطلاق هنا بالنسبة إلي ما شك في دخالته شرعاً في المعاملة وعدم دخالته محكم ولا مانع من التمسك به أصلاً.

المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره، حيث أنه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب، بان عدم اعتباره عنده أيضاً.

ولذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلي كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لابد من اعتباره، لاصالة عدم الاثر بدونه، فتأمل جيداً.

الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به، [1] تارة: بأن

---

[1] أقول: شرحه علي وجه يتضح المرام يقتضي أن يقال: ان دخالة شيء في شيء من المركبات المجعولة المخترعة تارةً بدخل وجوده وأخري بدخل عدمه، وعلي التقديرين إما أن يكون دخالته في حقيقة الشيء وماهيته، وإما أن يكون دخالة الشيء وجودي في تشخيصه ووجوده الخارجي، وعلي التقديرين إما أن يكون الدخل بنحو الشرطية أو الشرطية، والدخالة بنحو الشرطية تارةً بالمسبوقية وأخري بالملحوقية وثالثة بالمقارنة، اما دخل وجود الشيء في ماهية المركب شرطاً كدخالة القراءة في الصلوة مثلاً وعدمه كدخالة ترك التأمين فيها، ودخالة وجود الشيء شرطاً كدخالة الطهارة فيها مثلاً، وعدمه كدخالة ترك الاستقبال فيها مثلاً، ودخالة وجود الشيء في التشخيص والوجود الخارجي شرطاً كدخالة القنوت فيها مثلاً، وشرطاً كدخالة ترك الكون في الحمام حال الصلوة، وقد يكون

.....

---

دخالة ما له الدخل دخالة الظرفية والمظروفية كما أنه قد يكون مطلوباً قبله أو بعده بدون دخل له في الماهية والحقيقة ولا في التشخيص والوجود الخارجي كما إذا ندب إلي عمل بشرط وقوعه في أثناء عمل آخر مثل تأكد استحباب قراءة القرآن في حال الصوم مثلاً فإنّ القراءة لا دخل لها بحقيقة الصوم وماهيته ولا في تشخيصه ووجوده لا شرطاً ولا شرطاً بل عمل مستقل ندب الشارع إلي إيقاعه في أثناء عمل آخر، وبالجملة هذا البحث بتمامه شرح لتحقيق القول الصحيح وإن ما يدخل في تسمية المركبات العبادية كم هو ممّا له الدخل فيها، بيانه ان من المعلوم عدم دخل ما ندب إليه فيها أو قبلها أو بعدها في تسميتها أصلاً وكذلك الشطور والشروط الداخلة في التشخيص والوجود الخارجي الخارجة عن أصل الماهية وحقيقتها، إذ المعلوم ان الاسم للحقيقة والماهية لا الأفراد الخارجية وأما الشطور والشروط الداخلة في الماهية هي التي وقعت محلاً للخلاف بين الأعمى والصحيح فالأول ذهب إلي عدم دخالة واحد منها في التسمية، والثاني إلي دخالة كلّ منها بأجمعه فيها، وهو الحق كما ذهب إليه المصنّف لبعض الوجوه التي تقدّمت سابقاً، عمدتها الوجه الرابع، ولا يرد علي المصنّف ما أورده الشارح عليه هنا من أنّه عبّر عن الشروط بالمقدّمات ونفي المقومية منها مع ذهابه إلي الصحيح ودخالها بأجمعها في الماهية والتسمية أيضاً، إذ مقصوده من المقوم حيث قال من مقدّماته لا مقوماته صرف الأجزاء والقيود الدخيلة في الماهية والتسمية بأعيانها، ومراده من المقدمية المعني المقابل له وهو خروج عين القيد ولكن مع دخالة

يكون داخلا- فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقا للامر، فيكون جزءاً له وداخلا في قوامه، وأخري: بأن يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبوqa أو ملحوقا به أو مقارنا له، متعلقا للامر، فيكون من مقدماته لا مقوماته، وثالثة: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق علي المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا فيه أيضا، طورا بنحو الشطرية وآخر بنحو الشرطية، فيكون الاخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقة المأمور به وماهيته، موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقا، شطرا كان أو شرطاً، حيث لا يكون الاخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهية بخصوصية أخري، غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لتقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام.

ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه، بلا دخل له أصلا - لا شطرا ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفا في مطلوبيته،

---

التقييد به في التسمية والماهية، لا- أنه أراد بالمقدمة خروجها بمعني عدم الدخالة في الماهية والتسمية رأساً كي ينافي مع ذهابه إلي الصحيح.

وقوله بالدخالة في التسمية كدخالته في الماهية كيف ذلك ومعلوم انّ الشرط داخل في المشروط والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود ليست من دأب المحصلين واللّه العالم.

بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثناؤه، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك، قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً، وأما ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضاً إلي عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلي دخل ما له الدخل جزءاً فيها، فيكون الاخلال بالجزء مخالفاً بها، دون الاخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.

## الامر الحادي عشر

الحادي عشر: الحق وقوع الاشتراك، للنقل والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلي معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاله بعض، لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الاخلال أولاً، لا مكان الاتكال علي القرائن الواضحة، ومنع كونه مخالفاً بالحكمة ثانياً، لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً، كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال [1] كما توهم، لاجل لزوم التطويل

---

[1] أقول: استدلل القائل بالاستحالة بأن الوقوع مستلزم لأحد لازمين كلاهما فاسد، وهما إما التطويل بلا طائل إذا كان مع الاتكال بالقرائن، وإما الاجمال في المقال وهو غير لائق بكلامه تعالي، وأجاب عنه المصنّف بأن الغرض قد يتعلّق بالاجمال في الكلام وحينئذ لا ينافي الحكمة ولا- مانع من وقوعه في كلام الباري تعالي مع أنه صرّح في الكتاب المجيد بأن: « فِيهِ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ »(1).

ص: 100

---

1- آل عمران: 7.

.....

---

واستشكل عليه الشارح بأن الردّ عليه بالآية الشريفة لا وجه له إذ لا يخفي علي أحد وقوع المتشابه في القرآن وهب أنّ المستدل لم يقرء تلك الآية فلا- أقل من أنّه يري نصب عينيه الم كهيعص مع أنّ حسن الاجمال فيما إذا تعلّق الغرض به من الواضحات التي لا يكاد ينكر، فغرضه من الاجمال الغير اللائق، الاجمال في مقام الافهام والبيان ثمّ قال: نعم يرد عليه أنّه إن أريد بالاجمال اللّازم من استعمال المشترك في القرآن الاجمال الدائمي الذي لا ينفك أبداً فالملازمة ممنوعة بمعنى ان استعمال المشترك في القرآن لا يستلزم خصوص ذلك الاجمال إذ من الممكن بيان ما أجمل أولاً وعدم بقائه بحال الاجمال للتالي، وإن أريد بالاجمال الاجمال وقتاً ما فالملازمة ثابتة بمعنى ان استعمال المشترك مستلزم لخصوص هذا الاجمال ولكن اللّازم غير باطل إذ قد يتعلّق الغرض بمثل هذا الاجمال في مقام الافهام قبل حضور وقت الحاجة وإن علي ذلك جميع العقلاء في محاوراتهم(1).

أقول: كلام المستدل ينادي بأعلي صوته أنّ مراده ما فهمه المصنّف من كلامه من الاجمال الموقتي ولا وجه لما أفاده الشارح من التريد بين الاجمال الدائمي فتمنع الملازمة وان استعمال المشترك في الكلام المجيد لا يستلزم وقوع الاجمال الدائمي والا فكان اللّازم أن يستدل المستدلّ به علي استحالة وقوع المجمل في كلام العاقل لا خصوص الباري تعالي إذ الاجمال الدائمي في مقام الافهام لا يصدر من مطلق العاقل.

ص: 101

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 73.

بلا طائل، مع الاتكال علي القرائن والاجمال في المقال لو لا الاتكال عليها.

وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه، كما لا يخفي، وذلك لعدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال علي حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا- لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه فيه قال الله تعالى: «فيه آيات محكمة هن ام الكتاب واخر متشابهات».

---

وقوله: لا قبح فيه إذا كان قبل حضور وقت الحاجة واللازم حينئذٍ غير باطل (1).

أقول: لا- شبهة في انّ مراد المستدل خصوص ذلك الشق من التردد لما عرفت وجوابه بعدم بطلان اللازم عين جواب المصنّف بأنّه قد يتعلّق الغرض بمثل ذلك الاجمال فلا ينافي الحكمة مع أنّه قال تعالى: « فِيهِ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ » (2) ولا محصّل لهذا الجواب إلا ما أفاده المصنّف وما زاد عليه الشارح تطويل بلا طائل.

وأما الجواب عن الشبهة التي أوردها بأنّه لا أقل من انه يري نصب عينيه الم وكهيعص فبان المستدل يلتزم بأنّ المخاطب بهذه الرموز ليست عامّة الناس بل خصوص أصحاب السر والأئمّة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين وهم عالمون بالمراد منها وليس بالنسبة إليهم اجمال فيها أصلاً، نعم ما أورده المصنّف عليه من تصريح الآية الشريفة بوقوع المجمل فيه اشكال لا مخلص عنه بوجه.

ص: 102

---

1- الهداية في شرح الكفاية : 73 .

2- آل عمران: 7.

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لاجل عدم تناهي المعاني، وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهية، [1]

ولو سلم لم يكف يجردي إلا في مقدار متناه، مضافاً إلي تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها، يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفي، مع أن المجاز باب واسع، فافهم.

---

[1] أقول: أورد الشارح علي المستدل والمصنّف هنا إشكالات أمّا علي المستدل فلا دعاء تناهي الألفاظ بزعم أنه لازم لتناهي الحروف حيث قال تناهي المواد لا- يلزمه تناهي الهيئات المركّبة لا في الألفاظ ولا في المركّبات الخارجية ألا تري إلي كثرة اللغات بما فيها من الألفاظ المركّبة ولم نر أهل لغة وقفوا علي حدّ لتناهي صور التركيب وبالجملة فمقدار الألفاظ بمقدار المعاني (1).

وجوابه: ان مقصود المستدل تناهي الألفاظ الموضوعة الفعلية الموجودة المستعملة فإنّها متناهية قطعاً لا لتناهي الحروف التي هي تكون موادّها كي يقال تناهي المواد لا يستلزم تناهي الهيئات المركّبة بل لأن لكلّ لغة ألفاظاً محصورة معيّنة وتراكيب مخصوصة للحروف لا يتجاوز أهلها في استعمالها عنها فان لغة العرب مع كمال سعتها وكثرة مستعملاتها لا شبهة في حصر ألفاظها الموضوعة ودوالها وامكان التركيب الغير المتناهي من المواد المتناهية لا يستلزم وقوعه.

وأما علي المصنّف فتارة بالعجب عن اغناء الوضع لكليات المعاني عن الوضع .

ص: 103

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 74.



.....  
لجزئياتها حيث قال هل أغناك وضع لفظ الانسان عن وضع ما لا يحصي من الأسماء لأفراد هذا النوع الخاص(1).

أقول: وأعجب من ذلك احتمالاه في حقّ المصنّف ارادة اغناء وضع مثل لفظ الانسان للطبيعة الكلّية عن وضع مثل لفظ زيد وعمرو وبكر الموضوعة لخصوص مسمياتها المقرونة بالتشخصات الخارجيّة مع ان من المعلوم أنّ مراده من الاغناء اغناء الوضع للكلّيات دفعة واحدة عن الوضع لجزئياتها تفصيلاً وعليحدة باعتبار ذلك العنوان الكلي والمعني العام لأشخاصها لا الوضع لخصوص الأشخاص الملحوظ فيها الشخص والخصوصيّة الخارجيّة الذي يقع من غير واضع اللغة كوضع لفظ زيد لمسمّاه مثلاً وبعبارة أخرى مقصود المصنّف اغناء الوضع العام والموضوع له العام في مثل لفظ الانسان مثلاً عن الوضع الخاص والموضوع له الخاص فيه بالنسبة إلي الأشخاص والمقصود من البحث في المقام الأوضاع الأوليّة التي تصدر من الواضعين للغات لا التدريجيّة التي توجد من أشخاص متفرّقين ليسوا بواضعين في الاصطلاح إذ المقصود من لفظ الواضع كلّما أطلق واضع اللغة كما لا يخفي، وأخرى بالاستغراب من أنّ المجاز باب واسع حيث قال أنّ الوضع الجديد للمعني أقل مؤنة من استعماله مجازاً، وفيه أنّ الوضع الجديد مجرّد فرض ومن المعلوم ان بعد حصول الأوضاع الأصليّة من واضعي اللغات لم يتصدّد أحد من غيرهم لوضع جديد عمومي ويدلّ عليه أنّ المجازات في الاستعمالات كلّها حقائق ولم يكن من المجاز أثر أصلاً.

ص: 104

1- الهداية في شرح الكفاية: 74 - 75.

الثاني عشر: إنه قد اختلفو في جواز استعمال اللفظ، في أكثر من معني علي سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه، علي أقوال:

أظهرها عدم جواز الاستعمال في الاكثر عقلا. [1]

وبيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعني، بل جعله وجها وعنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفي، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعني واحد، ضرورة أن لحاظه

---

[1] أقول: الانصاف ان ما أفاده من ثبوت الاستحالة العقلية في المقام كذلك ولا شبهة فيه لمن دقّ النظر وتأمل فاستبصر وإّما يجوز طريان الشبهة للقاصرين الذين عجزوا عن تحقيق الحق المبين فان من ينظر في المرآت لملاحظة دقائق خلقة وجهه وحسن منظره او قباحتة يغفل بالمرّة عن ملاحظة المرآت حينئذٍ بحيث لا يراه بعين البصيرة أصلاً وإن كان ناظراً إليه ببصره وكذلك لو نظر فيه لملاحظتها لا ملاحظة وجهه يكون غافلاً. بالمرّة عن حسن منظره أو قبحه في تلك الحال وكذلك من ينظر إلي طول الصحيفة مثلاً ويلاحظه لا يتوجه إلي عرضه أصلاً وبالعكس اذ صدور اللحاظين من ملاحظة واحد في آن واحد يحتاج إلي قلوبين « مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ » (1) وقس علي ما ذكر استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معني واحد فان الاستعمال جعل اللفظ مرآة للمعني وعنواناً له والقائه إلي المخاطب بتوسطه وهذا محتاج إلي لحاظ من المستعمل فانّ

ص: 105

هكذا في إرادة معني ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث أن لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعني فانيا فيه، فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معني آخر معه كذلك في استعمال واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعنيين وفانيا في الاثنين، إلا أن يكون الملاحظ أحول العينين.

فانقده بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا - مفردا كان أو غيره - في أكثر من معني بنحو الحقيقة أو المجاز، ولو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعني، وتوقيفيتها لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيما للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفي.

---

المستعمل حين الاستعمال لابد من أن يتصوّر المعني واللفظ وإن يريد الأول من الثاني بمعني جعل الثاني مرآة للأول وعنواناً له وكيف يمكن أن يجعل عنواناً لمعني من المعاني في ان جعله عنواناً لمعني آخر مع ان نظر العنوانية ولحاظها لخصوص معني غير لحاظها كذلك لمعني آخر ولا يجتمع هذان اللحاظان في استعمال واحد وفي آن واحد إذ الاستعمال الواحد من الأمور الانية وليس فيه جهة تعدد أصلاً بل الدفعة الواحدة منها دفعي لا تدريجي ولا يمكن أن يحصل عند حصول هذا الأمر الدفعي الالي من المستعمل لحاظان متعددان متدرّجان في الوجود.

والحاصل ان حصول الأمر التدريجي مقارناً مع الأمر الدفعي غير معقول.

ثم لو تنزلنا [1] عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز علي نحو الحقيقة في الثنية والجمع، وعلي نحو المجاز في المفرد، مستدلاً علي كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، وبنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً، وذلك لوضوح أن الالفاظ لا تكون

---

[1] أقول: استشكل الشارح علي المصنّف 0 هنا اشكالان أولهما ان ما أنكره أولاً في صدر الاستدلال إنّما هو اعتبار الوحدة حال الاستعمال الذي هو مقالة القمي ثم بعد التنزّل وتسليم ما أنكر تعرّض لمقالة من اعتبر الوحدة قيداً للموضوع له مثل صاحب المعالم مع أنّ بينهما بون بعيد ولا مناسبة بين تلك المقالتين فلا وجه لجعل الثاني تنزلاً عن الأول (1).

أقول: الظاهر أنّه اشتبه عليه فهم المراد من العبارة ولا إشكال أصلاً إذ قوله ثمّ لو تنزلنا عن ذلك اشارة إلي تسليم المقالتين والغض عن عدم الجواز أصلاً كما قال به أولاً ويدلّ عليه أنّه أشار إلي القولين في آخر قضية التسليم بقوله لا للوضع ولا للموضوع له وبالتأمل في العبارة يفهم ان رد المقالة الأولي لم يتم عند قوله واضح المنع كما فهمه الشارح وقوله باعتبار حال الوحدة ليست جملة مستأنفة مقولة بعد الفراغ من ابطال القول الآخر فحينئذٍ تمام مقصوده بعد التنزّل والتسليم ابطال خصوص القول بالتفصيل وهو قول صاحب المعالم وإنّه لا وجه للقول به بعد اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له بأنّه علي وجه الحقيقة في الثنية والجمع

ص: 107

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 77.

موضوعة إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر، لان الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا، كما لا يخفي.

والثنائية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معني من معانيه، فاذا قيل مثلاً: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجارية، لا العين الجارية

---

والتجوز في المفرد بل الحق حينئذٍ القول بالمنع مطلقاً كما ذهب إليه القمّي بعد ان اعتبر قيد الوحدة في الوضع وهذا لا غبار عليه أصلاً لا ان المقصود تسليم قول القمّي ثم الردّ عليه بما أورده كي يقال بمباينة قول القمّي مع ما ذهب إليه صاحب المعالم، وثانيهما ان مباينة المعني مقيداً بقيد الوحدة والأكثر من معني واحد ممنوعة اذ المراد من الوحدة عدم الكثرة لا أنّها قيد وجودي اعتبر في الموضوع له علي قول من اعتبرها فيه، والفرق بين الكثرة وعدمها الذي هو المراد من الوحدة فرق عنوان اللابشرطيّة وبشرط اللائية لا بشرط اللائية وبشرط الشئيّة، والكثرة حال من أحوال المعني كالوحدة علي مختاره لا قيد مأخوذ في المستعمل فيه كي ينطبق عنوان بشرط الشئيّة علي الأكثر، فعدم جواز استعمال اللفظ في الأكثر علي فرض اخذ قيد الوحدة في الموضوع له وهذا ليس مضاراً مع شرط الوجود وبعبارة أخرى إنّما التضاد ثابت بين شرط الوجود وشرط العدم لا عدم الشرط وشرط العدم ولعمري أنّ الشارح المستشكل قدس سره أصاب هنا في تخطئته ووصل في المقام إلي حقيقته فتأمل تعرف إن شاء الله.

والعين الباكية، والتثنية والجمع في الاعلام، إنما هو بتأويل المفرد إلي المسمي بها، مع أنه لو قيل بعدم التأويل، [1] وكفاية الاتحاد في اللفظ، في استعمالهما

[1] أقول: حاصله ان استعمال التثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من معاني المشترك ليس من استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معني لأن هيتتهما إنما تدلّ علي ارادة المتعدّد ممّا يراد من مفردهما والفرض ان مفرد المشترك يراد منه المعاني المتعدّدة مثلاً يستعمل لفظ العين ويراد منه المعاني المختلفة مثل الذهب والفضّة وغيرهما فاذا استعمل تثنيته وهو لفظ العينان وأريد منه معنيان من تلك المعاني فقد استعمل في واحد من أفراد المعني الذي وضع له وهو الدلالة علي اثنين من المعاني الذي يراد من مفرده كما إذا استعمل في فردين من معني واحد فكما ان لفظ التثنية إذا استعمل في فردين من معني واحد كالجارية مثلاً لم يستعمل إلا في معني واحد فكذلك إذا أريد منه معنيان من المعاني التي يستعمل مفرده فيها بلا فرق بينهما أصلاً، فالقول بأنّ التثنية والجمع إذا اطلق وأريد منه معنيان أو المعاني من معاني المشترك مستعمل في الأكثر من معني واحد اشتباه محض، وإلا فيلزم أن يكون المستعمل في الفردين أو الأفراد من معني واحد أيضاً مستعملاً في الأكثر واللازم باطل فالملزوم مثله، نعم استعمال التثنية مثلاً في فردين من معني وفردين من معني آخر من معاني المشترك داخل في استعمال اللفظ في الأكثر من معني، الا أنه لا يمكن لمن قال بالمنع في المفرد للزوم الغاء قيد الوحدة الالتزام بجواز ذلك لأن فيه الغاء لذلك القيد أيضاً مع أنه لم يقل أحد بجواز ذلك في التثنية أو الجمع ولم يستدل أحد علي جوازه بالترار الذي زعمه المجوز مجوزاً.

حقيقة، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر، لان هيئتهما إنما تدل علي إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه، استعمالاً لهما في معني واحد، كما إذا استعمالاً وأريد المتعدد من معني واحد منهما، كما لا يخفي.

نعم لو أريد مثلاً من عينين، فردان من الجارية، وفردان من الباكية، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً، فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة أن التثنية عنده إنما تكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، والفرق بينهما وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة، وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفي.

وهم ودفع: لعلك تتوهم أن الاخبار الدالة علي أن للقرآن بطونا - سبعة أو سبعين - تدل علي وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد، فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً علي أن إرادتها كان من باب إرادة المعني من اللفظ، فلعله كان بارادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعني، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

### الامر الثالث عشر

الثالث عشر: إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة [1] في خصوص ما تلبس

---

[1] أقول: الظاهر أنّ الظرف في العبارة متعلق بلفظ الحقيقة وإن المراد من

بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضي عنه علي أقوال، بعد الاتفاق علي كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور: أحدها: إن المراد بالمشترك [1] هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها علي الذوات،

الحال حال التلبس وإن حصل المراد هو أنّ الاختلاف وقع بينهم في كون المشترك حقيقة فيما تلبس بالمبدء إن أطلق عليه في خصوص حال التلبس أو أنه حقيقة فيما يتلبس أعم من أن يكون الإطلاق في خصوص ذلك الحال أو في وقت انقضي عنه التلبس وليس المراد من الحال في العبارة حال الجري والإطلاق كما فهمه الشيخ الشارح العراقي حيث قال: لا يخفي أنّ المراد بالحال في العنوان حال الجري والإطلاق المتقوم باللحاظ من حيث التقدّم والتأخر والتقارن في زمان النطق إذ النسبة الكلامية التي هي عبارة عن نسبة الشيء إلي شيء أو نسبة شيء آخر إليه، وذلك لأنّه زعم أنّ الظرف متعلّق بقوله تلبس، ولو كان كذلك لكان المراد منه حال الجري والإطلاق البتة ولكنك عرفت أنّه متعلّق بلفظ الحقيقة بقرينة قوله أو فيما يعمه وما انقضي عنه لأنّه إن كان المراد من الحال حال الجري والإطلاق لا معني لتلك القضية، إذ المراد من الانقضاء انقضاء التلبس ولا- معني لملاحظة انقضاء حال الجري والإطلاق فمساق عبارة المتن مساق ما عبّر به في الفصول من أنّ إطلاق المشترك بلحاظ الحال حقيقة أو لا كما نقله الشارح المشار إليه واعترف بأن مراده من الحال حال التلبس.

[1] أقول: قد يطلق المشترك ويراد منه كلّ ما ليس بجامد فيعم جميع الأفعال من



.....

---

الماضي والمضارع والأمر وكذلك الأسماء المشتقة مما يكون منها جارياً علي الذات كاسم الفاعل والمفعول وما لا يكون جارياً عليها كالمصدر ولكن المراد هنا خصوص ما يجري منها علي الذوات لأن مناط البحث موجود في خصوص تلك المشتقات، ثم ما كان منها جارياً علي الذات ومفهوماً منتزعاً عنها تارة يتحد معها خارجاً بنحو الاتحاد الحلولي كالسخاوة والشجاعة مثلاً وأخري بنحو الانتزاع والاعتبار مع عدم تحقق شيء في الخارج إلا المنتزع عنه كالملكية والفوقية والتحتية والأبوة والبنوة وغيرها من الإضافات والاعتبارات وثالثة بنحو الصدور والايجاد كالضاربية مثلاً وغير ذلك من أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات بل وضع أسماء المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والالات كما هو ظاهر العنوانات من اطلاق لفظ المشتق بل تصريح بعضهم وليس ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به ومن المعلوم ان التمثيل غير مخصّص للممثل له، فقول صاحب الفصول بالاختصاص باسم الفاعل وما هو بمعناه وخروج سائر الصفات لا- وجه له، ولعلّ منشأ توهم الاختصاص عنده توهم كون معاني تلك الصفات كاسم الالة والزمان والمكان ممّا لا خلاف فيه وأجمع الكلّ علي ان ليس لها معني إلا ما اتفقوا عليه وهو كما تري لا يصلح لأن يكون باعثاً لخروجها عن محلّ النزاع مع انّ مناط البحث فيها موجود كغيرها مثل انه لا يجوز اطلاق لفظ الكافر والملحد علي من انقضي عنه المبدء بالاتفاق مع ان المتفق بينهم انه من محلّ النزاع ولذا أجابوا عن ذلك بأن عدم الجواز شرعي لاوضعي فتعين

.....

---

المستعمل فيه وما يطلق عليه اللفظ في بعض الأوصاف لا يوجب خروجها عن محلّ النزاع كما ان اختلاف أنحاء التلبّسات حسب تفاوت مبادي المشتقات بحسب الفعلية كالضرب مثلاً والشائية كالمسهلية للسنن والصناعة كالحدادة والنجارة والملكة كالعلم حسبما يشير إليه بعض الأجلة في كتابه من ثبوت التفاوت بينهما لا يوجب علي التحقيق تفاوتاً في المهم من محلّ النزاع ثم عمّم المصنّف في محلّ البحث بأنّه لا فرق فيه بين أنواع ما كان مفهومه ومعناه جارياً علي الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض وهو ما يكون بحذائه شي ء في الخارج كالأبيض والأسود أو عرضي وهو ما لا يكون بحذائه شي ء في الخارج كالفوق والتحت والأب والابن من الجوامد والمشتقات وذلك ليس ببعيد لأن مناط البحث موجود فيهما وان ابيت الا عن ان الظاهر من البحث عن المشتق البحث عنه بعنوانه الخاص فنقول انّ الجوامد بنفسها أيضاً محلّ النزاع كما يشهد به «ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة حيث قال بحرمة المرضعة الاولي عليه لأنّها تصير أمّ زوجته والصغيرة أيضاً مع الدخول بالكبيرتين وقال في حرمة المرضعة الاخرة خلاف واختار والدي وابن ادريس حرمتها أيضاً لأنّها يصدق عليها أيضاً أمّ زوجته لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المشتق منه»<sup>(1)</sup>، بيانه ان بارتضاع الصغيرة عن الكبيرة الاولي يثبت الحرمة الأبدية للصغيرة لصيرورتها ربيبة إن كان اللبن لغير

ص: 113

---

1- ايضاح الفوائد: 3/52.

مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والايجاد، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة،

---

الزوج أو بنتاً إن كان اللبن من الزوج وإن كان فرض الايضاح كون اللبن من غير الزوج وصيرورة الصغيرة ربيبة بقريضة القيد بالدخول فاذا ارتضعت من الكبيرة الأخرى كيف يصدق علي الكبيرة أمّ الزوجة مع انّ الصغيرة في تلك الحال لم تكن زوجته وجوابه انّ الزوجة تصدق علي من تلبس بالزوجيّة سابقاً وإن لم يتلبس بها في الحال والفرض انّ الصغيرة كانت زوجة سابقاً وقبل ارتضاعها من الكبيرة الأولي فحينئذٍ يصدق علي الكبيرة الاخرة أنّها أمّ الزوجة فتحرم.

ثمّ لا يخفي توقف حرمة الصغيرة المرتضعة علي الدخول باحدي الكبيرتين المرضعتين الاولي أمّ الثانية ولكن الخلاف في حرمة المرضعة الاخرة وعدمها مبتن علي الدخول باولي الكبيرتين لا الثانية لأنّه بالدخول بالاولي يخرج الصغيرة عن الزوجة فيقع الاشكال حينئذٍ في تأثير ارضاع الاخرة لها وجعلها أمّ الزوجة حال خروجها عن الزوجة ولعلّ ما في الايضاح من توقف حرمة الصغيرة علي الدخول بالكبيرتين معناه الاشارة إلي انّ حرمة الصغيرة بسبب ارضاع الكبيرة لا يثبت إلا مع الدخول بالكبيرة والدخول بالكبيرة الثانية أيضاً شرط لها في ثبوت الحرمة لو لا حصولها بالدخول بالاولي وإلا فمن الواضح ثبوت الحرمة بالنسبة إلي الصغيرة في الواقع بالدخول باحدي الكبيرتين الاولي أمّ الثانية وجريان الخلاف في المسئلة بمجرد الدخول بالكبيرة الأولي المرضعة فقط.

وأسماء الازمنة والامكنة والآلات، كما هو ظاهر العنوانات، وصريح بعض المحققين، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع ببعض  
إلا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح. فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات  
المشبهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعني، مما اتفق عليه الكل، وهو كما تري،  
واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مباني المشتقات، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة - حسبما يشير إليه - لا يوجب تفاوتاً  
في المهيم من محل النزاع ها هنا، كما لا يخفي.

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً علي الذات ومنتزعا عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو  
عرضي ولو كان جامداً، كالزوج والزوجة والرق والحر، وإن ابيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود علي  
ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع، كما يشهد به ما عن الايضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان  
كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه: (تحرم المرضعة الاولي والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الاخرى، ففي  
تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف رحمه الله وابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته، لانه لا يشترط في المشتق بقاء  
المشتق منه هكذا هاهنا)، وما عن المسالك في هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها علي الخلاف في مسألة المشتق.

فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضاً أو عرضياً - كالزوجية والرقية  
والحرية وغيرها من

الاعتبارات والاضافات، كان محل النزاع وإن كان جامداً، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها.

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية علي الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لان الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في المضي؟ ويمكن حل الاشكال [1] بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام -

---

[1] أقول: بيان الاشكال أولاً يقتضي أن يقال انّ الزمان في اسم الزمان كمضرب مثلاً وهو الذات المتلبسة بالمبدء كالضرب مثلاً من الموجودات الغير القارة ومما ينقضي وينصرم أنا فأنا فلذا لا يمكن أن يجري النزاع فيما إذا كان الذات من الأمور القارة وإنما وقع التغير فيها من حيث الحالات والصفات وتلبسها بالمبدء وعدم تلبسها به وانقضائه عنه، وقد تصدّي المصنّف لحلّ الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام فأنه يمكن أن يكون مفهوم لفظ مضرب مثلاً أعم من الزمان الذي متلبس بالضرب في الحال أو انقضي عنه المبدء بحسب الوضع، غاية الأمر لا يوجد في الخارج من هذا المفهوم العام إلا فرد واحد وهو المتلبس في الحال دون ما انقضي عنه إذ الانقضاء لا يصدق إلا علي شيء فعلي سبق اتّصافه بالمبدء كما انّ لفظ الواجب موضوع لمفهوم كلي يصدق علي الكثير وإن لم يوجد منه في

.....

---

الخارج إلا فرد واحد والمقصود في المقام البحث عن مفاهيم المشتقات الموضوع لها اللفظ لا تعيين المصاديق الخارجية لها وإن المشتق الجاري علي الذات هل معناه المفهوم الأعم من الذات المتلبس بالمبدء في الحال وما انقضي عنه أو خصوص المتلبس في الحال وانقضاء أجزاء الزمان وانصرامها إنما يمنع عن وجود جزء من الزمان في الخارج منقضى عنه المبدء لا عن كون مفهوم اسم الزمان والموضوع له بحسب اللغة عاماً بحيث يشمل المنقضي عنه المبدء كما يشمل المتلبس في الحال، هكذا ينبغي أن يشرح عبارة المتن في المقام لا كما فهمه الشارح الكاظميني بأن خروج فرد خاص كاسم الزمان في المقام من العنوان العام وهو أنه هل المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في الحال أو الأعم منه ومما انقضي عنه المبدء لا يوجب تخصصاً في محلّ النزاع ولذا استشكل عليه بعد قوله وفيه ما لا يخفي بأنه يلزم علي هذا تعميم جميع العناوين الخاصة بذلك الاعتبار إذ لا خصوصية للمقام في اقتضاء هذه الجهة عموم البحث فيه والعجب منه كيف رضي باعتقاد أن يلتزم المصنّف بمثل هذا الحل السخيف الذي لا ينبغي لأحد من الفضلاء أن يلتزم به فضلاً عمّن هو علم في التحقيق والتدقيق ثم بعد إبطال هذا الوجه أخذ في بيان وجه آخر للحل وقال من المعلوم ان اطلاق ما هو في حال التلبس علي ما انقضي عنه المبدء لوحظ ذلك الجزء السابق مع كلّ جزء لاحق ممّا يساويه وقتها كأنه جزء واحد مستمر الوجود فاطلق عليه بعد الانقضاء ومن ذلك اطلاق

مقتل علي كلّ عاشر من شهر محرم وليلة المبيت علي الفراش ويوم مرد الرأس الشريف وهكذا علي ما يساويها وقتاً.

الحق أنّ حلّ الاشكال لا- يتمّ إلاّ بما قاله المصنّف لأنّ العرف يتّبع في تعيين المفاهيم لا في تطبيق المفاهيم علي المصاديق ولا وَجَهَ لجريان المسامحات العرفيّة في تطبيقها عليها مع أنّه ليس من الأمور العرفيّة بل الوجدانيّة والملحوظ فيها كمال الدقّة وحيث ذكرنا أنّ مفهوم الاقتضاء لا ينطبق إلاّ علي شيء فعلي سبق اتّصافه بالمبدء دون ما لم يكن كذلك فلا فائدة في المسامحة التي ذكرها لاثبات جواز كون المفهوم في اسم الزمان أعم من المتلبّس في الحال وما انقضي عنه التلبّس، واطلاق مقتل ومبيت ومرد علي غير ما وقع فيه الفعل من الزمان عرفاً ليس باعتبار دلالة اسم الزمان علي ما انقضي عنه المبدء، واتّحاد أجزاء الزمان عرفاً إنّما هو بملاحظة علاقة المشابهة بين الزمانين وتطابق الوقت الذي لم يقع الفعل فيه مع الوقت الذي وقع فيه من بعض الجهات وإلاّ فان كان اطلاق المشتق علي ما انقضي عنه التلبّس بملاحظة مجرد التلبّس المنقضي ولو في أسماء الزمان لأنّ كلّ الدهر عند العرف كأنّه يوم واحد فلم لا يجوزون الاطلاق علي الأجزاء المتأخّرة عن زمان التلبّس مطلقاً ولو لم يشاهد وقت التلبّس كيوم الحادي عشر والثاني عشر من شهر محرم أيضاً.

وما أفاده الشارح في مقدّمة بيان حلّه لدفع هذا الاشكال من أنّه لا يطلق المشتق علي ما انقضي عنه المبدء مطلقاً في اسم الزمان وغيره إلاّ حيث توجد

.....

---

المناسبة ولذا حسن هذا الاطلاق في مقامات وقبح في آخر مع ان الجميع من واد واحد من حيث انقضاء المبدء فيحسن في مثل محسن ويقبح في مثل حسن (1) غير تمام، لأنه لو سلم عدم جواز التجوز في مثل حسن مثلاً لعدم قبول الذوق السليم له وعدم اطراد علاقة ما كان ولكن وجه عدم القول فيه غير معلوم مفصلاً ولكن قبح اطلاق العاشور علي الحادي عشر من محرم فمعلوم انه من جهة عدم المشابهة المجوزة، وكل من أنصف عن نفسه لا يبقي له شبهة في ان اطلاق غير العاشور من الأيام علي العاشور تجوزاً إنما هو لعلاقة المشابهة ولا يلاحظ في ذلك الاطلاق علاقة ما كان بوجه وإن تلك الأيام موجودات مختلفة عند العرف كما هو كذلك حقيقة ولا يلاحظ فيها عندهم جهة وحدة واتحاد كي يصدق الانقضاء عليها فيها أصلاً وليس نسبة ذلك إلي العرف إلا مكابرة محضنة، نعم القدر المسلم منه الذي يقبله المنصف هو اعتبار اتحاد منهم في الأجزاء المتجددة المتصلة القريبة بعضها ببعض من الزمان مثل الدقيقة الأولى والثانية مثلاً، والحاصل ان العلاقة في المقام خصوص المشابهة قطعاً ولا دخل لعنوان الانقضاء في جوازه أصلاً، نعم وقوع المبدء في اليوم المشبه به لازم لأن ثبوت المجاز فرع ثبوت الحقيقة ووجود المتفرع يتوقف علي وجود المتفرع عليه البتة.

ص: 119

---

1- الهداية في شرح الكفاية : 83 .



لا- يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

ثالثها: إنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية علي الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة، في الدلالة علي ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفي - وإن الافعال إنما تدل علي قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، علي اختلافها.

إزاحة شبهة: قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل علي الزمان، حتي أخذوا الاقتران بها في تعريفه، وهو اشتباه، [1] ضرورة عدم دلالة الامر ولا- النهي عليه، بل علي إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الامر نفس الانشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الاخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفي، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال علي الزمان إلا بالاطلاق والاسناد إلي الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الاسناد إلي غيرها من نفس الزمان والمجردات.

---

[1] أقول: لا- يخفي أنّ البحث عن معاني الأفعال في طي مباحث المشتق استطرادي وإلا فقد مرّ من المصنّف أنّ هذا البحث مختصّ بالبحث عن خصوص المشتقات الجارية علي الذوات وسيشير المصنّف إلي استطراديته عند الحاق البحث عن معني الحروف أيضاً ثمّ الظاهر ان نسبة الاشتباه إلي النحات في المقام

.....

---

اشتباه إذ لفظ الاقتران في عبارتهم في تعريف الفعل إنما هو ظاهر في المعني الذي أفاده لا أزيد منه كما زعم، ولو كان مرادهم دلالة الفعل علي الزمان بالمطابقة أو التضمّن لما عبّروا في تعريفه بما دلّ علي معني في نفسه مقترن بأحد اللأزمّة الثلاثة بل بما دلّ علي الحدث والزمان مثلاً فإنّ لفظ الاقتران ظاهر في أنّه خارج لازم وشرحه مختصراً أنّ المصدر واسمه يدلّان علي نفس الفعل صرفاً بدون الدلالة علي وقوعه وعدم وقوعه في الخارج والهيئة العارضة عليه في الماضي والمضارع مثل هيئة فعل ويفعل تدلّ علي وقوع ذلك الفعل في الخارج ولا بدّ في وقوع الفعل خارجاً من زمان اما الماضي أو الحال أو الاستقبال ولما كان الزمان من اللوازم البيّنة للوقوع عبّروا عن معني الوقوع ومرادهم من دلالة هيئة الفعل علي الزمان دلالته علي الوقوع الملازم للزمان وهذا بخلاف الأسماء الخاصّة الدالّة علي الأعيان الخارجيّة فانّها لا دلالة لها علي الزمان بوجه وإلاّ فان كان مرادهم دلالة الفعل علي الزمان أوّلاً وبدون الواسطة كما فهمه المصنّف يكون معني ضرب زيد مثلاً زمان ضرب زيد ماضي وهو واضح الفساد ولا يلتزم به أحد بل معناه وقوع الضرب من زيد غاية الأمر الوقوع ملازم للزمان فعبّروا عن الملزوم بلازمه، ثمّ ليعلم أنّ الوقوع إمّا حقيقي وإمّا نسبي والمراد من الوقوع المأخوذ في معني الفعل الوقوع النسبي وهو في الفعل الماضي مختص بالزمان الماضي بملاحظة نسبه إلي الفاعل وإن كان الوقوع الحقيقي حاصلاً في المستقبل كقولك يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيّام وكذلك معني المضارع وقوع

نعم لا- يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة علي وقوع النسبة، في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال، ولا معني له إلا أن يكون له خصوص معني صح انطباقه علي كل منهما، لا أنه يدل علي مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية ك (زيد ضارب) يكون لها معني صح انطباقه علي كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها علي واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

---

الفعل مختصاً بالحال أو الاستقبال بملاحظة نسبته إلي الفاعل وإن كان الوقوع الحقيقي ماضياً كقولك جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت ومثل الماضي والمضارع فعل الأمر والنهي أيضاً ولا وجه لانكار المصنّف دلالتهما علي الزمان مطلقاً بل فعل الأمر مثلاً يدلّ علي طلب الايقاع، والوقوع أثر للايقاع وهو ملازم لزمان مشترك بين الماضي والحال والاستقبال بملاحظة نسبته إلي الفاعل ومثال الماضي قولك: قلت لزيد أمس اضرب وحيث توسط في الأمر والنهي بين الهيئّة الدالّة علي الوقوع ونفس الوقوع الايقاع كانت الدلالة العقلية الالتزامية أخفي للواسطة المذكورة ولذا اشتبه الأمر علي المصنّف وجزم بعدم دلالتهما علي الزمان أصلاً.

وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة، وفي المضارع ماضيا كذلك، وإنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالاضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدا.

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلي بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام.

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الاعلام، أن الحرف ما دل علي معني في غيره، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعني، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعني، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعني الآلي، ولفظة (من) في المعني الاستقلالي، لما كان مجازا واستعمالا له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعني في كليهما في نفسه كلي طبيعي يصدق علي كثيرين، ومقيدا باللاحاظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي، وإن كان بملاحظة أن لاحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمل فيما وقع

في المقام من الاعلام، من الخلط والاشتباه وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصا، بخلاف ما عداه فإنه عام.

وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعني جزئيا، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له؟ وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف، وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة علي الجزئيات الخارجية، لكونها علي هذا كليات عقلية، والكلبي العقلي لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة، في (سرت من البصرة إلي الكوفة) لا يكاد يصدق علي السير والبصرة والكوفة)، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها علي الامور الخارجية.

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعني الحرفي بل الاسمي، والصدق علي الكثيرين، وإن الجزئية باعتبار تقييد المعني باللحاظ في موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا، وكليته بلحاظ نفس المعني، ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف، بل يعم غيره، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الاقدام للاعلام، وقد سبق في بعض الامور بعض الكلام، والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة، فافهم.

رابعها: إن اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعليا، لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة أصلا، ولا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفي، غاية الامر إنه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفة أو

ملكة ولو لم يتلبس به إلي الحال أو انقضي عنه، ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه.

خامسها: إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس لا حال النطق [1]

[1] أقول: يعني أنه ليس المراد بالحال في عنوان البحث زمان الحال في مقابل الماضي والاستقبال المعبر عنه بزمان النطق بل المراد حالة تلبس المبدء بالذات سواء كان حالاً أو ماضياً أو مستقبلاً بالنسبة إلي زمان النطق لوضوح عدم التجوز في إطلاق ضارب مثلاً علي من يتلبس بالضرب في المستقبل أو كان متلبساً به في الماضي بلحاظ تلك الحال كقولك كان ضارباً أمس أو سيصير ضارباً غداً نعم التجوز ثابت في المثال الثاني لو كان المراد اجراء الصفة حال النطق باعتبار التلبس في المستقبل ومحتمل في المثال الأول لو كان المراد اجرائها علي الذات حال النطق باعتبار التلبس في الماضي ويؤيد عدم ارادة زمان الحال من لفظه في العنوان اتفاق أهل العربية علي عدم دلالة الأسماء علي الزمان ومنها المشتقات ولا ينافيه ما شرطوا في اعمال بعضها عدم كونه بمعني المضي وكونه بمعني الحال أو الاستقبال كما قال ابن مالك في الخلاصة الألفية:

كفعله اسم فاعل في العمل \* إن كان عن مضيه بمعزل

إذ المراد دلالته عليها علي سبيل التجوز وبواسطة القرينة والمراد في العنوان تعيين ما وضع له لفظ المشتق ويكون حقيقة فيه لا ما يراد منه بالقرينة وعلي سبيل التجوز.

ص: 125

ضرورة أن مثل (كان زيد ضاربا أمس) أو (سيكون غدا ضاربا) حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في الامس في المثال الاول، ومتلبسا به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضي زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر، كان حقيقة بلا خلاف، ولا- ينافيه الاتفاق علي أن مثل (زيد ضارب غدا) مجاز، فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال، كما هو قضية الاطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجري والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال.

ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محل الخلاف والاشكال.

ولو كانت لفظة (أمس) أو (غد) قرينة علي تعيين زمان النسبة والجري أيضا كان المثالان حقيقة.

وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جري علي الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو كان في الماضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جري عليها في الحال بعد ما انقضي عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جري عليها فعلا بلحاظ التلبس في الاستقبال، ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية علي عدم دلالة الاسم علي الزمان، ومنه الصفات الجارية علي الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعني الحال، أو الاستقبال، ضرورة أن المراد الدلالة علي أحدهما بقرينة، كيف لا؟ وقد اتفقوا علي كونه مجازا في الاستقبال.

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند

إطلاقه، وادعي أنه الظاهر في المشتقات، إما لدعوي الانسباق من الاطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة.

لانا نقول: هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه.

سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة [1] يعول عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا- دليل علي اعتبارها في تعيين الموضوع له، وأما ترجيح الاشتراك المعنوي علي الحقيقة والمجاز، إذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة، فممنوع، لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة علي الترجيح بها ثانياً.

---

[1] أقول: من تمسك بأصالة عدم ملاحظة الخصوصية مراده أنّ من المقطوع وضع المشتق للمتلبس بالمبدء الذي هو شامل للمتلبس في الحال وما انقضي عنه التلبس وحيث ان دوران أمر الوضع بين الوضع للأخص والأعم دورانه بين الأقل والأكثر فالأعم وهو عنوان المتلبس داخل في ملحوظ الواضع قطعاً ونشك في أنّه لاحظ الأكثر وهو الخصوصية وعنوان التلبس في الحال فقط في الوضع أم لا فالأصل عدمه ويثبت وضعه للأعم، وجوابه وتقرير المصنّف هكذا بأن ما هو المقطوع في وضع المشتق ليس إلا المتلبس بالمبدء في الجملة الذي هو مفاد القضية المهملة والخصوص والعموم كلاهما مشكوكان فكما أنّ الأصل عدم ملاحظة الخصوصية فكذلك الأصل عدم ملاحظة العموم أيضاً فالأصلان متعارضان متساقطان وأما الأصل العملي الجاري للشاك في الحكم الشرعي فيختلف تارة يكون براءة وأخري استصحابها.



وأما الاصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كل عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضي عنه المبدأ قبل الايجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء.

فإذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أن الاقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعني، أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال، وقد مرت الاشارة إلي أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال علي ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال، وفاقا لمتأخري الاصحاب والاشاعرة، وخلافا لمتقدميهم والمعتزلة، ويدل عليه تبادل خصوص التلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقا عما انقضي عنه، كالتلبس به في الاستقبال، وذلك لوضوح أن مثل: القائم والضارب والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق علي من لم يكن متلبسا بالمبادئ، وإن كان متلبسا بها قبل الجري والانتساب، ويصح سلبها عنه، كيف؟ وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الازهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعني، كما لا يخفي.

وقد يقرر هذا وجهها علي حدة، ويقال: لا-ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، علي ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضي عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.

ولا يرد علي هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين، من عدم التضاد علي القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط.

قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر.

إن قلت: علي هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الاغلب مجازاً، وهذا بعيد، ربما لا يلائمه حكمة الوضع.

لا- يقال: كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات، فإن ذلك لو سلم، فإنما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلي المعني الحقيقي الواحد.

نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلي معني مجازي، لكثرة الحاجة إلي التعبير عنه.

لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم.

قلت: مضافاً إلي أن مجرد الاستبعاد [1] غير ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه

---

[1] أقول: هذا هو الجواب الأخير عمّا أورد علي القول بالوضع للأخص وحاصله تسليم لزوم كثرة المجازات بمعني كثرة استعمال اللفظ في معني واحد مجازي لا كثرة المعاني المجازية وإلا فهو لا محذور فيه أصلاً ودوام ذلك التجوّز في كلّ لغة وعصر علي لسان جميع المستعملين لا مثل الأمر الذي كثر استعماله في النذب مجازاً في خصوص لسان الشارع مثلاً لا غير، فجوابه ان مجرد استبعاد ذلك لكونه غير ملائم لحكمة الوضع غير ضائر بعد قيام الدليل علي المدعي مع أنّ تسليم ما ذكر كلّهُ إنّما هو فيما إذا استعمل المشتق فيما انقضي عنه المبدء لا بلحاظ حال التلبّس، واستعماله فيه بلحاظه ممكن بلا إشكال.

.....  
قال: وبالجملة، رجوع إلي أصل المطلب وأوله يعني إذا أثبتنا كثرة استعمال المشتق فيما انقضي ثبت بطلان دعوي ان انسبق خصوص حال التلبس من جهة الاطلاق لا- الحاق وإن تبادره منه ليس علامة كونه حقيقة فيه إذ تبادر معني من اللفظ مع عدم كثرة استعماله في ذلك المعني علامة وضعه له كما لا يخفي.

أقول: ولكن فيما أفاده في دفع لزوم كثرة المجاز من إمكان كون الاستعمال فيما انقضي بلحاظ حال التلبس نظر إذ مجرد الامكان لا يدفع المحذور وتعيينه بسبب دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز لكون الجري والاطلاق بلحاظ حال التلبس حقيقة وبلحاظ حال الانقضاء مجازاً ووجوب تقديم الحقيقة علي المجاز مهما أمكن مخدوش، بأن من المعلوم انّ الواقع من الاستعمالات فيما انقضي إنّما هو بلحاظ حال الانقضاء لا التلبس إذ الظاهر من قولك جاء الضارب أو الشارب مثلاً اتحاد زمان الجري والنسبة الكلامية وإنّ المعني جاء من يكون ضارباً الان وفي زمان النطق مع انقضاء الضرب عنه في الأمس، والمقدّمات التي ذكرها من اثبات تبادر خصوص المتلبس في الحال من المشتق وصحة سلب غيره عنه ولزوم كثرة المجازات لو كان فيما انقضي مجازاً وإنّ المستعمل لا بدّ له من تقديم الاستعمال الحقيقي علي المجازي لا يفيد، بعد تبادر اتحاد زمان الجري والاطلاق مع النسبة الكلامية من القول المذكور وعدم التفات المستعمل حال الاستعمال إلي ذلك المقدّمات بوجه وانسبق ذهنه إلي المعني المنسبق إلي ذهن السامع من القضية فقط في ذلك الحال فيبقي المحذور وهو كثرة المجازات ولا مخلص عنه كما لا يخفي.

المتقدمة عليه، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضي بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الامكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب - وقد انقضي عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوي انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق، إذ مع عموم المعني وقابلية كونه حقيقة في المورد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى، كما لا يخفي، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله - حينئذ - مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس علي نحو الحقيقة بمكان من الامكان فلا وجه لاستعماله وجريه علي الذات مجازا وبالعبارة وملاحظة العلاقة، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفي، فافهم.

ثم إنه ربما أورد [1] علي الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنه إن أريد

[1] أقول: شرح الايراد ملخصاً انّ سلب المشتق عن الذات المنقضي عنه المبدء مطلقاً ولو في الزمان الماضي غلط لأنّ المفروض تلبس الذات به في الماضي وسلبها عنه مقيداً بزمان الحال لا يفيد لأن علامة المجاز هي صحّة سلب المطلق وجواز سلب المشتق من الذات مطلقاً، وعدم دخول ما نحن بصدد شرح حاله وهو المتلبس بالمبدء فيما انقضي فيما يصدق عليه الاسم كذلك، لأنّ البحث في معني المشتق مثل القائم والقاعد مجرداً عن القيد وانه هل يصدق علي المتلبس بالمبدء

ص: 132

.....  
فيما انقضي أم لا، فحصل أنّ السلب علي وجه يكون علامة ليس بصحيح وعلي وجه يكون صحيحاً ليس بعلامة.

وشرح الجواب انا نختار السلب المقيّد، قولكم أنّه صحيح وليس بعلامة، غير صحيح لأنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب بأن يكون المراد من سلب الضرب الان عن زيد الذي هو أعم من سلب المطلق وليس مطابقاً معه فان نفي الأخص أعم من نفي الأعم مثلاً نفي وجود الانسان أعم من نفي وجود الحيوان لا سلب الضرب مطلقاً الذي هو عبارة عن السلب المطلق فالمسلم أنّه لا يكون علامة ولا دخل له ببحثنا الذي هو في المشتق المجرّد عن القيد، ولكن المقصود من التقييد تقييد السلب لا المسلوب ولا إشكال في كونه علامة للمجازيّة إذ لو كان شيء من مصاديق العام داخلاً تحته لا يصح سلبه عنه بوجه ولو مقيّداً إذ يصدق المطلق علي أفراده علي كلّ حال، مثلاً إن كان من ليس بضارب الان وانقضي عنه الضرب داخلاً تحت مفهوم الضارب لم يصح سلب الضاربيّة عنه اصلاً ولو في الحال مع انه صحيح فيعلم أنّه ليس من افراد الضارب ومما استعماله فيه حقيقة، ثم زاد المصنّف في الجواب بأنّه يمكن منع التقييد مطلقاً وتصوير صحّة السلب بقول مطلق بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فاذا لوحظ فيه تلك الحال يصحّ السلب مطلقاً، لأن انقضاء المبدء عبارة عن عدمه وسلب المعدوم مطلقاً وبلا قيد لا مانع عنه أصلاً، كما أنّه إذا لوحظ حال التلبس لا يصح السلب بوجه لأنّ التلبس عبارة عن الثبوت وسلب الثابت لا يصح أيضاً بوجه، وفيه أنّ الانقضاء الخارجي الذي هو عبارة أخرى عن عدم الشيء لا دخل له بمفهوم

بصحة السلب صحته مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيداً، فغير مفيد، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق.

وفيه: إنه إن أريد بالتهييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة علي كون المطلق مجازاً فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق علي أفراده علي كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً، بأن

---

اللفظ، لأن تعيين مفاهيم الألفاظ أمر موكول إلي العرف فأنه يمكن صدق الضارب عرفاً علي الذات المنقضي عنه الضرب ومن لا يتلبس من الخارج والقول بعدم الصدق من باب المصادرة وجعل المدعي دليلاً مع أن المقصود في البحث تعيين مفهوم المشتق من دون ملاحظة انقضاء المبدء أو تلبس الذات به، فأنهما خارجان عن مفهومه قطعاً بل إنّما مفهومه الذات المتلبس بالمبدء، والبحث في أنه هل هو المتلبس مطلقاً أو خصوص ما هو المتلبس في الحال ولا وجه لدخالة اللحاظين المذكورين في المقام، والحاصل ان ملاحظة الانقضاء وعدمه لا يؤثر فيما هو المقصود في المقام فأنه إن كان سلب اسم الضارب مثلاً عمّن انقضي عنه الضرب صحيحاً عرفاً يثبت المجازية وإن لم يكن اللحاظ المذكور حاصلًا من ملاحظ أصلاً، وإن لم يكن صحيحاً عرفاً بل كان اسم الضارب صادقاً عليه ولو في حال الانقضاء يكون حقيقة فيه ولو كان اللحاظ المذكور حاصلًا كما لا يخفي.

يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدا.

ثم لا يخفي أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضي عنه المبدأ، بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً، لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلاً غير متلبس

بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً، وأما إطلاقه عليه في الحال، فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً [1] إلا أنه لا دلالة علي كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها

---

[1] أقول: أورد الشيخ الخالصي في تعليقه علي المتن هنا إشكالاً وهو ان تسليم صحّة استعمال المشتق بلحاظ حال النطق هنا من المصتّف مناف لما أفاده سابقاً عن عدم جواز استعماله كذلك مهما أمكن استعماله بلحاظ حال التلبس لتقدّم الحقيقة علي المجاز بقوله ولو كان للأعم لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين.

ولكن فيه انّ المراد بالصحّة هنا ما يقابل الغلط فانّ الاستعمال المجازي صحيح في نفسه وإن عرض ما يمنع عن ارتكابه مثل جواز الكشف عن المراد بالاستعمال الحقيقي، فالمراد من الصحّة هنا الصحّة الشائبة لا الفعلية ودوران الأمر بين الاستعمال الحقيقي والمجازي دورانه بين الاستعمالين الصحيحين غاية الأمر الحقيقة مقدم علي المجاز بخلاف استعمال اللفظ فيما ليس موضوعاً له ولا علاقة أيضاً بينه وبين ما وضع له فانه غلط صرفاً وليس بصحيح لا شأنًا ولا فعلاً فلا منافاة بين البيانين لاختلاف المراد من لفظ الصحّة في المقامين ومن شرائط ثبوت التناقض وحدة الموضوع والمحمول جميعاً كما لا يخفي.



كما لا يخفي، كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضا - وإن كان معه أوضح، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نظيل بذكرها علي التفصيل.

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه: الاول: التبادر، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني: عدم صحة السلب في مضروب ومقتول، عمن انقضي عنه المبدأ.

وفيه: إن عدم صحته في مثلهما، إنما هو لاجل أنه أريد من المبدأ معني يكون التلبس به باقيا في الحال، ولو مجازا.

وقد انقدح من بعض المقدمات أنه لا- يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازا، وأما لو أريد منه نفس ما وقع علي الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضا، لوضوح صحة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان.

الثالث: استدلال الامام - عليه السلام - تأسيا بالنبوي - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الاخبار بقوله «لا ينال عهدي الظالمين» علي عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة والخلافة، تعريضا بمن تصدي لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك علي كون المشتق موضوعا للاعم، وإلا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي

للخلافة، والجواب منع التوقف علي ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

وتوضيح ذلك يتوقف علي تمهيد مقدمة، وهي: إن الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام، تكون علي أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلي ما هو في الحقيقة موضوعا للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلا.

ثانيها: أن يكون لاجل الاشارة إلي عليية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه، ولو فيما مضي.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجري عليه، واتصافه به حدوثا وبقاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة علي النحو الاخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للاعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدي، فلا بد أن يكون للاعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، ولو انقضي عنهم التلبس بالظلم.

وأما إذا كان علي النحو الثاني، فلا كما لا يخفي، ولا قرينة علي أنه علي النحو الاول، لو لم نقل بنهوضها علي النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها، ورفعها محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الالهية، ومن المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتمصص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفي.

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الامام - عليه السلام - إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للاعم، وإلا لماتم.

قلت: لو سلم، [1] لم يكن يستلزم جري المشتق علي النحو الثاني كونه مجازاً،

---

[1] أقول: قد مرّ أنّ استعمال المشتق فيما انقضي عنه المبدء بلحاظ حال التلبس خلاف الظاهر المتفاهم من الكلام فان هيئة القضية ظاهرة في اتحاد زمان الجري والنسبة الكلامية والاستعمالات المتعارفة واقعة علي هذا النهج كما لا يخفي، وعمدة مبني المستدل بقول الامام عليه السلام حفظ ظهور الكلام في كون ظرف الجري هو ظرف اسناد الحكم إليه لعدم نيل عهده، نعم يمكن أن يقال في ابطال الاستدلال أنّ المناسب لشرافة الخلافة هو أن يكون المراد من المبدء حيث صدره منه كما مرّ من المصنّف في مثل ضارب وقاتل من جواز ارادة صدور الضرب والقتل منها ولو مجازاً فاذن لا يبقى ظهور هيئة الكلام بحاله مع أنّ الظاهر ارادة الاستقبال في لا ينال علي الاستقبال بالنسبة إلي زمان الجري والتلبس لا زمان النطق وفي مثله يستحيل اتحاد ظرف الجري مع ظرف النسبة الكلامية وإذا كان المراد من الفعل صدره فالمشتق مستعمل في المتلبس في الحال لا فيما انقضي عنه المبدء بلحاظ حال التلبس كما التزم به المصنّف أخيراً فلا تجوز ولا عناية ويهدم أساس الاستدلال ولا نحتاج حينئذٍ إلي التكاليف التي تحملها المصنّف بحال كما لا يخفي.

بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معني الآية، واللّه العالم: من كان ظالماً ولو أنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح أن إرادة هذا المعني لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

ومنه قد انقذ ما في الاستدلال علي التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط في الاول، ب آية حد السارق والسارقة، والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها علي ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلي وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفي.

ومن مطاوي ما ذكرنا - ها هنا وفي المقدمات - ظهر حال سائر الاقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

بقي أمور: الاول: إن مفهوم المشتق [1] - علي ما حققه المحقق الشريف

---

[1] أقول: المعروف ان معني المشتق مركّب من الذات والمبدء وإن مادّته موضوعة للمبدء وهيئة موضوعة للذات المتلبّسة به مثلاً لفظ ضارب موضوع بمادّته وهيئته لذات زيد والضرب الذي تلبّس به وقد حقّق المحقّق الشريف بأن معناه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبّسها بالمبدء واتّصافها به يعني ان معناه ليس إلّا المبدء منفرداً لا منضمّاً إلي الذات واستدلّ عليه بأن دخل الذات في مفهوم المشتق مستلزم لأحد محذورين علي أيّ تقديرين لا ثالث لهما لأنّه إمّا أن يكون الذات بعنوان من عناوينها العامّة مثل الشبيّية مثلاً داخلاً في مفهومه فيلزم دخول

.....

---

العرض في الذاتي مثلاً إذا كان مفهوم الناطق الشيء الذي له النطق يلزم أن لا يكون الناطق فصلاً للانسان ومن ذاتياته الداخلة في الذات فقط لأنّ الشئيّة من الأعراض العامّة للانسان مع أنّ المنطقيين جعلوا الناطق فصلاً للانسان ومن ذاتياته صرفاً، وإن كان الذات بعنوانها الخاص مثل الانسانيّة مثلاً داخلاً في مفهوم يلزم انقلاب الممكنة مثل قولنا الانسان ضاحك إلي الضرورية لأنّه حينئذٍ يصير في معني الانسان انسان ضاحك وثبوت الشيء لنفسه ضروري ولو قال بأنّه علي الثاني يلزم انقلاب القضية الصحيحة إلي قضيتين احديهما فاسدة اذ يعتبر في صحّة الحمل تغاير الموضوع والمحمول ولو اعتباراً لكان له وجه.

وأجاب الشارح الكاظميني بما هو تحقيق عنده حيث قال: والتحقيق في جواب الشريف أن يقال أولاً أنّه علي تقدير كون المشتق مركباً لا بسيطاً لا نسلم ان معناه شيء له المبدء لعدم اطراد تحليله إلي ذلك في جميع الموارد وإتّما معناه ذوالمبدء إلي أن قال ألا تري أنّ قولهم الانسان حيوان ناطق لا يصح أن نقول مكانه الانسان حيوان شيء له النطق لأنّ الناطق صفة للحيوان وليست خيراً بعد خبر وأتّما علي ما ذكرنا فالمعني الانسان حيوان ذو نطق ومن المعلوم أنّ ذواشارة إلي الحيوان الذي هو الجنس ولا معني لهما سواه فلم يلزم دخول الشيء الذي هو عرض عام في الفصل (1).

أقول: كأنّه لم يتحقّق مراد الشريف فإنّ المقصود ممّا ذكره من التالي الفاسد

ص: 140

.....

---

دخول ما ليس بفصل للانسان مثلاً في فصله وذلك الغير تارة يكون عرضاً عاماً إن كان المأخوذ في مفهومه مفهوم الشيء وعرف المعرف بالحدّ الناقص مثل الانسان ناطق وأخري يكون جنساً للمعرف إن عرف بالحدّ التام وذكره للعرض العام ومفهوم الشيء من باب المثال وإنما مثل به بخصوصه لأن فساده أعظم من فساد أخذ الجنس في الفصل لأنه من دخول الذاتي في العرضي وليس مقصوده حصر الفساد فيما ذكره كما فهمه الشارح واستشكل عليه بما هو غير وارد.

والحاصل أنه لا فرق فيما يورد علي القائل بالتركيب بين أن يفسر المشتق بشيء له المبدء أو ذوالمبدء فكما أنه علي التقدير الأول يلزم اما دخول غير الفصل في الفصل واما انقلاب الممكنة إلي الضرورية فكذلك علي الثاني فإنه إن عرف الذات بالحدّ التام كقولنا الانسان حيوان ناطق يدخل الجنس في الفصل لأن ذواشارة إلي الحيوان وإن عرف بالحدّ الناقص كقولنا الانسان ناطق يلزم الانقلاب لأن ذوالمأخوذ في معني الناطق اشارة إلي الانسان، ثم قال في ردّ الشريف وثانياً لو سلّمنا تفسير المشتق بشيء له المبدء لا ذوالمبدء نقول أنّ المنطقيين لم يجعلوا الأجناس والفصول مفاهيم الألفاظ بما هي كذلك، كلا بل إنّما نظرهم إلي حاق الحقايق الواقعية لكن لما كان التعبير عن تلك المعاني منحصرأ بهذه الألفاظ عبّروا بها قاصدين بها الكشف عن تلك المعاني الواقعية فلا يضرب في ذلك كون مفهومها الوضعي أوسع دائرة من المراد مع القرينة العقلية الدالة عليه.

أقول: هذا مناف لما سيجيء منه في ردّ المصنّف من أنّ المنطقيين قد رتبوا عليّ مثل الناطق جميع اثار الذاتيات حتّى جعلوا التعريف به حدّاً وبالخاصّة رسماً فكما ان ترتيب تلك الاثار عليّ ما جعلوه فصلاً وجنساً يدلّ عليّ كونه جنساً وفصلاً حقيقياً لا اللوازم الخارجيّة للماهيّة عنده فكذلك يدلّ عليّ أنّه بتمام معناه يكون جنساً وفصلاً بلا فرق، إليّ هنا شرح ما أفاده الشارح في ردّ الشريف وما فيه من الاشكال والاشتباه.

وأما صاحب الفصول فقد رفعه بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبني عليّ عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك (1) وأجاب عنه المصنّف باننا تقطع ان مثل الناطق مثلاً قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف في معناه أصلاً.

وأما المصنّف فقد أجاب عن الشريف بما ذكره من التحقيق والحق أنّه بالتصديق حقيق من ان ما هو الفصل والجنس في اصطلاح المنطقيين ليس فصلاً ولا- جنساً حقيقياً بل لازم ما هو الفصل والجنس بل لا يكاد يعلم الفصل والجنس الحقيقي لأنّه لا يعلم حقائق الأشياء إلّا خالقها ويدلّ عليّ ما ذكر أنّه قد لا- يعيّن في اصطلاحهم فصل للماهيّة بل يجعل لازماً مكانه كالحساس والمتحرّك بالارادة للحيوان المعلوم أنّهما لا- زمان خارجان عن ماهيته ولم يعهد في لسانهم ما يكون فصلاً يعني مميّزاً ذاتياً له فيعلم ان ما ذكره فصلاً للماهيات الاخر لا يكون فصلاً

ص: 142

في بعض حواشيه - : بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب.

وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، فإن الشيء الذي له الضحك هو الانسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

---

حقيقياً عندهم أيضاً بل لازم ما هو الفصل في الواقع ويؤيده ان المنطقيين لم يذكروا الاجناس والفصول للماهيات إلا في مقام التمثيل وانهم ليسوا بصدد بيان ذاتيات الماهيات وإنما محل ذلك فن الحكمة فاذن لا يبعد أن يكون مرادهم من الأمثلة التي ذكروها للجنس والفصل ما يكون جنساً وفصلاً من باب المسامحة لا التحقيق ولا يرد عليه ما أورده الشارح هنا وأشارنا إليه من ان المنطقيين قد رتبوا علي مثل الناطق مثلاً جميع آثار الذاتيات حتى جعلوا التعريف به حداً وبالخاصة مثل الضاحك رسماً ولو كان كما أفاد المصنف لكان كل تعريف رسماً وهو خلاف ما صرحوا به لأنه يجب بأن المنطقيين أقاموا الأمثلة المذكورة في كتبهم مقام الذاتيات ولذا رتبوا عليه آثار الذاتيات وذلك غير مناف لدخول ما لادخل له بالفصل في الفصل وإنما منافاته فيما إذا كانت تلك الأمثلة أجناساً وفصولاً حقيقياً فالانصاف ان ما أفاده المصنف في ردّ الشريف من المتانة بمكان لا مزيد عليه في هذا الميدان.



هذا ملخص ما أفاده الشريف، علي ما لخصه بعض الاعاظم.

وقد أورد عليه في الفصول، بأنه يمكن أن يختار الشق الاول، ويدفع الاشكال بأن كون الناطق - مثلا - فصلا، مبني علي عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لعة كذلك.

وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا، بل بماله من المعني، كما لا يخفي.

والتحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق في محله، ولذا ربما يجعل لازما مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضا عام، لا فصلا مقوما للانسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ في معني المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيدا.

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، ويجاب [1] بأن المحمول

---

[1] أقول: شرح الجواب بناء علي اختيار الوجه الثاني هو أنه بعد ما كان المحمول الذي ثبوته للموضوع ضروري مقيدا بالوصف الذي ثبوته للمحمول بالا مكان كالضحك مثلاً وكان حملة علي الموضوع بضميمة ذلك القيد كيف ينقلب

.....

---

الممكنة إلي الضرورية مع أنّ النتيجة تتبّع أخس المقدمات وإثما تحصل الانقلاب إذا لم يكن المحمول مقيّداً بوصف غير ضروري واستشكل عليه المصنّف بأن جواز عدم كون القيد ضرورياً وكونه مثل الضحك مثلاً للانسان لا يضرّ بدعوى الانقلاب إذ لو كان المحمول ذات المقيّد والقيد خارجاً عنه ولو كان التقييد بما هو معني حرفي وغير مستقل داخلاً فالقضية تكون ضرورية البتّة لأنّ المفروض ان ثبوت المحمول مجرداً عن القيد ضروري لأنّه من ثبوت الشيء لنفسه وهو ضروري، وإن كان القيد داخلاً في الموضوع وكان المقيّد بما هو مقيّد محمولاً فقضية الانسان ضاحك مثلاً ينحل حينئذٍ إلي قضيتين يكون المحمول في أحدهما المقيّد وفي أخرى القيد مثلاً قولنا الانسان ناطق ينحل إلي قولنا الانسان انسان وقولنا الانسان له النطق وهي ممكنة ويدلّ عليه عند المصنّف ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف إلي هنا شرح ما أفاده في المتن.

ويرد علي ظاهر عبارته أولاً- بأنّ الفرق بين الحملين بالبيان الذي ذكره ولزوم الانقلاب علي الوجه الأوّل وانحلال القضية إلي قضيتين احديهما ممكنة علي الوجه الثاني غير صحيح لأنّ التعبير عن الوجه الثاني بحمل المقيّد بما هو مقيّد ليس إلا عبارة أخرى عن كون القيد خارجاً والتقييد داخلاً فيتّحد مع الوجه الأوّل فلا بدّ أن يكون مراده من التعبير المذكور بقريضة المقابلة حمل كلّ واحد من المقيّد والقيد علي الموضوع مستقلاً ليحصل الفرق بين الحملين وينحل القضية علي الوجه الثاني إلي قضيتين.

ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً، انتهى.

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً، وإن كان التقييد (التقييد) داخلاً بما هو معني حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورة ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المقيد به بما هو مقيد علي أن يكون القيد داخلاً، فقضية (الانسان ناطق) تنحل في الحقيقة إلي قضيتين إحداهما

---

وفيه ان من المعلوم ان ليس مراد القائل بجملته الانسان ناطق حمل محمولين مستقلاً علي الموضوع أبداً بل يجوز أن يكون مراده حمل مجموع الذات المأخوذ في مفهوم المشتق والصفة علي الموضوع والاستدلال علي تعدد الحمل بأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار غير تمام، اذ خبرية الوصف قبل العلم به يتوقف علي ان يقصد المتكلم الخبرية به مستقلاً، ومجرد عدم العلم به غير كاف في الخبرية الاستقلالية بعد عدم قصد المتكلم، والحاصل ان الجملة المذكورة مع فرض أخذ الذات في مفهوم المشتق ليس إلا كقولنا الرمان حلو حامض واخري بأن التمثيل بقولنا الانسان ناطق لا وجه له بعد كون الكلام في القضية التي ثبوت الوصف فيه للموضوع بالامكان، وإنما مثال ذلك الانسان ضاحك إلا أن يقال ان التمثيل به مبني علي مبناه من كون الفصول المنطقي كلها أعراضاً خاصة سميت بالفصل عندهم وليست فصولاً حقيقية.

قضية (الإنسان إنسان) وهي ضرورية، والآخرى قضية (الإنسان له النطق) وهي ممكنة، وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي، فتأمل.

لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر [1] لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً، إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد

---

[1] أقول: يعني تنظر صاحب الفصول فيما أفاده بقوله ويمكن أن يختار الوجه الثاني ويوجب بأن المحمول ليس مصداق الشيء مطلقاً (1) الخ واستشكل علي نفسه فيما أفاد في بيان عدم لزوم الانقلاب من جهة تقييد المحمول بالوصف الامكاني بأنه إن كانت مقيدة به واقعا صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة وأجاب عنه المصنف بأن فرض الثبوت واقعا أو السلب كذلك لا يصح دعوي الانقلاب وإلا فيصدق الضرورة إيجاباً أو سلباً بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة والمناطق في الجهات ومواد القضايا نسبة نفس المحمول إلى الموضوع مع قطع النظر عن ثبوته واقعا أو سلبه كذلك وإلا كان الجهة في كل قضية ضرورة وكانت جهة القضايا ومادتها منحصرة بها وحاصل الجواب أن المدعي انقلاب الممكنة إلى الضرورية في القضية التي يكون جهتها واقعا وفي نفسه غير الامكان وما ذكره لا يلزم ذلك.

ص: 147

---

1- الفصول الغروية في الأصول الفقهية: 61.

الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة. انتهى.

ولا يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصح دعوي الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أن المناط في الجهات ومواد القضايا، إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعا ضروريا، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوي هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعا في نفسه وبلا شرط غير الامكان.

وقد اتقدح بذلك [1] عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الاول، كما

---

[1] أقول: يعني قد ظهر بما بيننا في ردّ الفصول عدم نهوض ما أفاده لتصحيح انقلاب الامكان إلى الضرورة بإبطال الوجه الأوّل من الوجهين الذين أفادهما الشريف وهو أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق وعدم احتياج التمسك في ابطاله بلزوم دخول العرضي في الذات كما زعمه صاحب الفصول ببيان أنّ دخول مفهوم الشيء في مفهوم المشتق يوجب انقلاب الممكنة إلى الضرورية لأن صدق المفهوم علي المصداق ضروري فان ثبوت مفهوم الشيئية للموضوع وهو الانسان

زعمه قدس سره، فإن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما، إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما، لا مطلقا، ولو مع التقييد إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضا، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية [1] لزوم أخذ النوع في الفصل،

مثلاً ضروري، وجه عدم النهوض أن ثبوت المفهوم للمصداق ضروري إذا لم يكن مقيداً بقيد غير ضروري كالضحك للانسان مثلاً، نعم ان شرط في الحمل تقييد المصاديق بالقيد الغير الضروري وفرض ثبوت ذلك القيد لها واقعاً ينقلب القضية الممكنة ضرورية وقد عرفت أن الالتزام بهذا الشرط خروج عمّا هو المقصود من انقلاب الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً وبلا شرط غير الامكان.

[1] يعني أنه لو جعل الشريف التالي الفاسد اللازم من أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل كالانسان الذي هو مصداق الشيء الذي له النطق كان اليق وأنسب بالشرطية الأولى التي تاليها لزوم أخذ العرضي في الفصل الذي هو الذات بل كان أولى لفساد ذلك اللازم مطلقاً يعني ولو بناء علي التحقيق الذي ذكرنا من أن الفصول الصناعية ليست فصولاً حقيقية بل لوازم وخواص للماهية، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته.

وأورد عليه الشيخ المحقق العراقي دام بقاءه بأن مصداق الشيء الواحد للوصف الزائد عنه ليست عبارة عن النوع فلو يدلّ النوع بالجنس لكان أولى مثلاً في قولنا الانسان ناطق مصداق الشيء الذي له النطق هو الحيوان الذي هو الجنس للانسان (1).

ص: 149

ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان، كان أليق بالشرطية الاولى، بل كان أولي لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته، فتأمل جيداً.

ثم إنه يمكن أن يستدل علي البساطة، [1] بضرورة عدم تكرار الموصوف

---

وفيه أنه إنما يصح التعبير بالجنس لو فرض القيد خارجاً عن المحمول والتقييد داخلياً فيه فقط، أما لو كان القيد داخلياً فيه كالتقييد فيعين التعبير بالنوع لأن مصداق الشيء الذي له النطق هو الحيوان في المثال وأما الانسان فعين ما له النطق ومرادفه لا مصداقه فالاشكال من الشيخ المشار إليه علي المصنّف بقول مطلق لا وجه له لأن الشيء المجرد عن القيد كما يصدق علي الجنس قريباً كان أو بعيداً كذلك يصدق علي النوع الواقع تحته والمقصود من المصداق في المقام ما يكون أخص المصداق وليس هو الامثل الانسان في قولنا الانسان ناطق مثلاً الذي يكون نوعاً لا جنساً، والظاهر ممّا أفاده الشريف من استلزام أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق لانقلاب الممكنة إلي الضرورية لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري هو كون القيد داخلياً في المحمول كالتقييد ولذا قال في بيان المثال ان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

[1] أقول: إن كان مراده من التكرّر، التكرّر الصريح وتعدّد الموصوف بحسب صناعة اللفظ فعدمه مسلم ولكنه لا ينفع فيما هو المقصود فان أخذ مفهوم الشيء أو مصداقه في مفهوم المشتق غير التصريح به في عالم اللفظ وصناعته، وإن أريد التكرّر في المعني والتكرّر الحكمي فانكاره أول الكلام وليست في المقام ضرورة

في مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركب، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

إرشاد: لا يخفي أن معني البساطة [1] - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً

تنفيه أصلاً إلا أن يشرح الاستدلال ببيان أنّ التكرار المعنوي منتف بحسب ارتكاز الذهن فإن ما ينسب إلى الأذهان من معني زيد الكاتب إنما هو توصيف الموصوف الغير المكرّر بوصف ولو كان في معني المشتق أمر زائد علي الصفة سواء كان عين الموصوف أو غيره من عناوينه لا نسب إلى الأذهان البتّة، وفيه ان صحّة ادعاء هذا الارتكاز محل التأمل فضلاً عن كونه واضحاً وبالغاً حدّ الضرورة كما لا يخفي.

[1] أقول: حاصل مراده أنّ المقصود من البساطة المدّعاة في مفهوم المشتق ليست بساطة حقيقيّة بحيث لا يقبل التركب أصلاً ولو بالتعمّل العقلي وإلاّ فمثل تلك البساطة غير حاصلّة في مفهوم الجوامد التي اتّفق الكل علي بساطة مفاهيمها كالشجر والحجر مثلاً بل المراد البساطة في مقام تصوّر والادراك الذهني بمعني أنّ الذهن لا يدرك غير ادراك معني المشتق إلاّ أمراً واحداً وشيئاً فardاً وان كان التركب بالتعمّل العقلي وتحليله إلى الذات والمبدء حاصلّاً فيه أيضاً كما أنّ الأمر في مفهوم الشجر والحجر مثلاً حيث لم يؤخذ في مفهومهما قيد الانقطاع عن الذات أيضاً كذلك.

أقول: هذا البيان من المصنّف مقدّمة لبيان الأمر الثاني من الأمور المذكورة في الكتاب وهو أنّ الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنّه بمفهومه لا يأتي عن الحمل



وتصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا شيئان، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر والشجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما.

وبالجملـة: لا ينثلم بالانحلـال إلى الاثنيـة - بالتعمل العقلي - وحدة المعني وبساطـة المفهوم كما لا يخفي، وإلي ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل النوع، ويفصله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا، وشيئا فاردا تصورا، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق.

---

علي ما تلبس بالمبدء بخلاف المبدء فأنه بمعناه يأتي عن ذلك بل اذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، قال وإلي هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من ان المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتق غير أب عن الحمل ومفهوم المبدء يكون آيبا عنه والوجه فيهما هو ان معني المشتق ينحل إلى الذات الموصوفة بالمبدء وإن كان في مقام التصور الأولي أمراً واحداً وشيئاً فardاً بخلاف المبدء فان قيد الانقطاع عن الذات مأخوذ في مفهومه بالبساطة في معناه ثابتة حقيقة وتصوراً معاً ولكن صاحب الفصول لما توهم ان مراد أهل المعقول من الفرق بين المعنيين بالعنوانين إنما هو الفرق الاعتباري مع اتحادهما ذاتاً وحقيقة أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبر اللابشرط ولم يتفطن ان مرادهم اثبات الفرق بينهما حقيقة وان المقصود من قيد اللابشرط جواز التركب الذي ملازم لصحة الحمل وبشرط لا البساطة الحقيقية التي تمنع عن الحمل مطلقاً.

الثاني: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، أنه بمفهومه لا يأتي عن الحمل علي ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأتي عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره، لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوهوية، وإلي هذيرج ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبيا عنه، وصاحب الفصول رحمه الله - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد - أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لاجل امتناع حمل العلم والحركة علي الذات، وإن اعتباراً لا- بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع. [1]

[1] أقول: يعني كما ان أهل المعقول جعلوا الفرق بين الجنس الذي هو الجزء الذهني للشيء والمادة التي هي الجزء الخارجي وبين الفصل الذي هو الجزء الذهني والصورة التي هو الجزء الخارجي بالاعتبارين المذكورين وهما اللابشرطية وبشرط اللائية ومن المعلوم ان ليس مقصودهم ان الفرق بينهما بصرف الاعتبار مع اتحادهما عيناً وذاتاً بل مرادهم من اعتبار اللابشرطية في الجنس أو الفصل عدم أخذ اعتبار الانقطاع عن الجزء الآخر في حقيقة الجنس والفصل وجواز انضمامه معه فيتحد مع المركب خارجاً ويقبل الحمل عليه ومن اعتبار بشرط اللائية اعتبار قيد انقطاع الجزء عن الجزء الآخر وعدم انضمامه معه

فيتباين مع المركب ولا يقبل الحمل عليه ومعلوم ان اعتبار القيد في الجزئين يوجب التغير الحقيقي بينهما فكذلك الحال في الفرق بين المشتق والمبدء وبعبارة أخرى تغاير الأجزاء الذهنية والخارجية حقيقة أوضح من أن يخفي مع أنهم عبّروا عن التغير بينهما بالاعتبار المذكورين، فكما انّ تعبيرهم بالتغير بينهما اعتباراً لا يدلّ علي كون التغير بينهما بصرف الاعتبار المختلف بتصريف المعتبر بل مرادهم ان الأجزاء الذهنية بذاتها وحقيقتها غير آية عن الحمل لعدم اعتبار قيد الانقطاع عن سائر الأجزاء في حقيقتها فكذلك الحال في المشتق والمبدء فان الأول بمفهومه لا- يأتي عن الحمل والثاني بمفهومه يكون آياً عنه، والحاصل ان ما أورده صاحب الفصول من عدم استقامة الفرق بين المشتق والمبدء بالاعتبار المذكور لأجل امتناع حمل العلم والحركة علي الذات وان اعتبر اللابشرط غير وارد لأنه ليس مرادهم بيان التفرقة بصرف الاعتبار بلحاظ العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد كما لا يخفي.

[1] أقول: هذا رد علي صاحب الفصول حيث اعتبر في صحة الحمل ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار انضمامهما وكونهما شيئاً واحداً فذهب المصنّف إلي عدم الاعتبار وأنه يكفي في صحة الحمل الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر ولو بالاعتبار ولا تتوقف علي ملاحظة التركيب بل يكون لحاظ التركيب والانضمام بين المتغايرين مخرلاً بصحة الحمل لاستلزام المغايرة بين المجموع والجزء بالكلية والجزئية ومعلوم انّ حمل الجزء علي الكل غير جائز بوجه مع

.....

---

وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات كقولنا الانسان حيوان ناطق لأنها تصدر ممّن يكون بصدد تحليل الأجزاء وتفكيك البعض عن البعض الآخر فكيف يعتبر فيها عنوان اجتماع وانضمام وكذلك في سائر القضايا فانه لا يعتبر في موضوعاتها حيثية اجتماع وانضمام أصلاً بل لا يلاحظ الا نفس معانيها كما في طرف المحمولات.

وفيه ان مقصود صاحب الفصول بيان ما يجوز بسببه حمل أحد المتغايرين الذين لا يكون جهة اتّحاد بينهما في الخارج علي الآخر وعلي المجموع منه ومن الآخر لا مطلقاً ولو كان بينهما نحو اتّحاد ليرد عليه كفاية نحو من الاتّحاد ولو اعتباراً وعدم الحاجة إلي ملاحظة التركيب فإنّ الموجودات المتباينة في الخارج لا يصحّ حمل واحد منها علي الآخر ولا علي المجموع منه ومن الآخر الا بهذا الاعتبار كما يظهر من تمثيله بالانسان والنفس والبدن الذين مفادهما الجزء المعتر بشرط لا بشرط للانسان فان صحّة حمل الجسم والناطق علي الانسان باعتبار أمور ثلاثة أخذ المجموع من حيث المجموع المعبر عنه بالانسان وأخذ الأجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة إلي المجموع من حيث المجموع، ولا يرد عليه ما أورده المصنّف من استلزام ما ذكره للمغايرة بالكلية والجزئية لأنّ الجزء اذا فرض بشرط لا يباين الكل ولا يجوز حمله عليه واذا فرض بشرط شيء يصير عين الكل ولا يصح حمله عليه أيضاً لا اعتبار المغايرة من وجه في صحّة الحمل وأما إذا فرض

والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً، لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية.

ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام.

وفي كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً، وإن اتحدنا عينا وخارجاً، فصدق الصفات - مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم،

---

لا بشرط يكون متّحداً مع الكلّ من وجه ومغايراً من وجه آخر فيصح الحمل، نعم يرد عليه أنّه لا يكفي الاعتبار المذكور في صحّة حمل هو هو الذي مفاده الاتّحاد الخارجي اذ لازمه كون ظرف الحمل ذهنًا لا خارجاً نظراً إلى تبعية ظرف الحمل لظرف الاتّحاد فبعد ما يكون اتّحاده اعتبارياً لا ظرف له إلا الذهن وبعبارة أخرى الوحدة الاعتبارية التي لا ظرف لها إلا الذهن لا تؤثر في صحّة حمل أحد المتغايرين في الوجود الخارجي علي الآخر أو المجموع منه ومن الآخر بحمل هو هو الذي مفاده الاتّحاد الخارجي.

إلي غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالي، علي ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون علي الحقيقة، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالي خارجاً، إلا أنه غير ذاته تعالي مفهوماً.

ومنه قد انقده ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالي، بناء علي الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً، ولا اتفاق علي اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق علي عدم اعتباره، كما لا يخفي، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

الخامس: إنه وقع الخلاف [1] بعد الاتفاق علي اعتبار المغايرة - كما عرفت -

---

[1] أقول: هذا رد علي من زعم أنه لا يعتبر في صدق المشتق علي الذات قيام المبدء به لعدم الالتفات إلي اختلاف أنحاء القيام واعتقاد انحصاره في بعض أقسامه الخاصة واستدلّ عليه بأنه يصدق الضارب والمولم علي فاعليهما مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمولم ولا قيام لهما بمن صدر منه الضرب والتأليم، ويردّه أنه له أقساماً عديدة يجمعها عنوان التعلّق والتلبّس الذي يشمل كون المبدء عين الذات كما في صفات الباري تعالي أو فيها أو بها أو عنها أو لها أو معها كمصحوب مثلاً بل اتم أنحاءه هو الأوّل ولذا حقّق المصنّف من أنه لا وجه لما التزم في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالي عمّا هي عليها من المعني وأنها لو كانت بغير معانيها العامّة جارية عليه تعالي كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظاً بلا معني لأن غير ما يفهم من المعاني العامّة ليس إلا ما يقابلها مثلاً غير معني العلم

بين المبدأ وما يجري عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه علي نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والالتم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - .

والتحقيق: إنه لا- ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الالباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق علي الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، علي اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، كما في صفاته تعالي، علي ما أشرنا إليه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الاضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شي ء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالي يكون المبدأ مغايرا له تعالي مفهوما، وقائما به عينا، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنية، وكان ما بحذائه غير الذات، بل

---

الذي معناه حضور صورة الشيء ء لدي الشخص ما يقابل الحضور الذي هو عدم الحضور المعبر عنه بالجهل فان اطلق لفظ العالم علي الباري تعالي إّما أن يراد منه انكشاف الشيء ء لديه وهو المعني العام الذي يطلق علي غيره بذلك المعني وإّما أن يراد منه غير ذلك المعني الغير الذي يعنون بعنوان ما يقابله وهو عدم الانكشاف ويصير المعني حينئذٍ أنّه مصداق لما يقابل ذلك المعني المعبر عنه بالجهل تعالي عن ذلك علوّاً كبيراً وإّما أن لا يراد شي ء منهما فيلزم أن يكون صرف لقلقة اللسان ولفظاً بلا معني.

بنحو الاتحاد والعينية، وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف علي مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالي علي نحو الحقيقة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالي حقيقة، ولو بتأمل وتعمل من العقل.

والعرف إنما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها علي مصاديقها.

وبالجملـة: يكون مثل العالم، والعدل، وغيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالي وعلي غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعني فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد، وكيفية التلبس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالي، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالي عما هي عليها من المعني، كما لا يخفي، كيف؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالي كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معني، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية علي غيره تعالي غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالي عالم، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعني العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذلك المعني، فتعالي الله عن ذلك علوا كبيرا، وإما أن لا نعني شيئا، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة، وكونها بلا معني، كما لا يخفي.

والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما تري، وبالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحكمة بين الطرفين، فتأمل.

السادس: الظاهر [1] أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه علي الذات حقيقة،

---

[1] أقول: مراده بيان عدم الملازمة بين مجازية اسناد المشتق إلي ما اسند إليه



التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فاسناد الجريان إلي الميزاب، وإن كان إسناداً إلي غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الاسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان مبدؤه مسنداً إلي الميزاب بالاسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفي، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق

---

ونفس المشتق المستعمل في معناه فان اسناد الجريان إلي الميزاب الجاري وإن كان اسناداً مجازياً لكنّه لا يلازم مجازية لفظ الجاري لأنّه مستعمل في معناه الحقيقي بمادّته وهيئته.

أقول: كان هذا البحث مع صاحب الفصول بحثاً لفظياً فان ما أفاده من استلزام مجازية الاسناد لمجازية كلمة المشتق ناظر إلي أنّ التجوّز في معني الاسناد والنسبة إلي الفاعل المأخوذة في مدلول المشتق كالفعل مستلزم للتجوّز في المشتق وهذا سديد لا غبار عليه وما أفاده المصنّف ناظر إلي أنّ التجوّز في المعني النسبي لا يلازم التجوّز في معني مادة المشتق وهيئته، والكلمة في الاصطلاح ليس إلا عبارة عن مادّتها وهيئتها فقط والمعني النسبي إنّما يحدث في الكلمة المستعملة لا فيها ولو مجرداً عن الاستعمال فمقصود المصنّف من المشتق هو بنفسه مع قطع النظر عن استعماله ومقصود صاحب الفصول منه المشتق المستعمل الذي يحدث فيه المعني النسبي فلا منافاة بين الافادتين ويرتفع الخلاف بما ذكرنا من البين.

حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - هاهنا - محل الكلام بين الاعلام، والحمد لله، وهو خير ختام.

المقصد الاول: في الاوامر، وفيه فصول: الفصل الاول: فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات

وهي عديدة: الاولى: إنه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة، منها الطلب، كما يقال، أمره بكذا.

## المقصد الاول: في الاوامر

### الفصل الاول: في ما يتعلق بمادة الأمر من الجهات

ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: «وما أمر فرعون برشيد».

ومنها الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا».

ومنها الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

ومنها الحادثة، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لامر كذا.

ولا يخفي أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، [1] ضرورة

---

[1] أقول: الموجب لتوهم كون المراد في الموارد المذكورة مصاديق المفاهيم لا- نفسها يوجهه أيضاً فيما إذا كان المستعمل نفس تلك الألفاظ كلفظ الشأن والفعل والفعل العجيب فإنّ الموهم ليس إلا القيود المقارنة الموجبة لتقييد المطلق من المفهوم مثلاً لفظ الشأن بقولٍ مطلق يراد منه المفهوم العام الذي ينطبق علي كل فرد فرد فاذا اضيف إلي قيد التجارة أو النجارة أو الصياغة مثلاً يراد منه خصوص ذلك الصنف منه وكلّما زيد في القيود زيد في تضيق دائرة المفهوم فارادة خصوص

المقيّد والمصداق من باب تعدّد الدال والمدلول وإلا فلو كان الأمر كما أفاده المصتف للزم أن يكون لفظ ضرب في ضرب زيد مستعملاً في خصوص الضرب الخارجي الخصوص الذي صدر من زيد لا مطلق مفهوم الضرب وكذا لو جيء بلفظ الفعل مكان لفظ الأمر في قوله تعالى: « وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ » (1) مع أنّه باطل قطعاً فإن من الواضح أنّ الضرب والفعل في المثالين لم يستعمل إلا في مفهومهما العام فكذلك لفظ الأمر وادّعاء الضرورة في ان لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الغرض في جملة جاء زيد لأمر كذا لا وجه له بعد ظهور اتّحاد مفاده مع مفاد قولنا جاء زيد للغرض الفلاني فأنّه لا شبهة في أنّ المراد من اللفظة في المثال مفهوم الغرض لا مصداقه بالبيان الذي ذكرناه وعرفته وإفادة اللام لمعني الغرض وكونه للغاية لا- ينافي إرادة مفهوم الغرض من مدخوله نعم الغالب في استعماله أن يكون مدخوله مصداقه.

وبذلك ظهر ما في دعوي صاحب الفصول يعني لما كان عدّ بعض المعاني لمادّة الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم ومن ذلك المعاني الشأن فإن المراد من الأمر في قوله شغله أمر كذا مصداقه لا مفهومه، ظهر ما في دعوي صاحب الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين، إذ علي ما أفاده لا يكون المراد من الأمر في المثال المذكور إلا ما هو مصداق الشأن والشغل كالتجارة والزراعة والصياغة مثلاً لا مفهومه.

ص: 162

أن الامر في (جاء زيد لامر كذا) ما إستعمل في معني الغرض، بل اللام قد دل علي الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالي: «فلما جاء أمرنا» يكون مصداقا للتعجب، لا مستعملا في مفهومه، وكذا في الحادثة والشأن.

قال: وبذلك ظهر ما في دعوي الفصول [1]، من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين، ولا يبعد دعوي كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة.

وأما بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق علي أنه حقيقة في القول المخصوص، ومجاز في غيره، ولا يخفي أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه - حينئذ - لا يكون معني حدثيا، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهرا - تكون بذلك المعني المصطلح عليه بينهم، لا بالمعني الاخر، فتدبر.

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيرا عنه بما يدل عليه، نعم القول المخصوص - أي صيغة الامر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الامر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

---

[1] يعني لما كان عد بعض المعاني لمادة الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم ومن ذلك المعاني الشأن فان المراد في قوله شغله أمر كذا مصداقه لا- مفهومه ظهر ما في دعوي صاحب الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الاولين إذ علي ما أفاده لا يكون المراد من الأمر في المثال المذكور إلا ما هو مصداق الشأن والشغل كالتجارة والزراعة والصياغة مثلا لا مفهومه.

وكيف كان، فالامر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة علي أنه علي نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز.

وما ذكر في الترجيح، عند تعارض هذه الاحوال، لو سلم، ولم يعارض بمثله، فلا دليل علي الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلي الاصل في مقام العمل، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو احتمل أنه كان للانساب من الاطلاق، فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص، أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعني الاول.

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معني الامر، [1] فلا يكون الطلب من

---

[1] أقول: بل الظاهر اعتبار الاستعلاء في تحقّق حقيقة الأمر ولو كان من العالي كما ذهب إليه المحقّق القمّي قدس سره وكفايته في تحقّقه ولو كان من السافل أو المساوي كما ذهب إليه غيره.

أمّا الأوّل فلأنّه لا ريب في عدم صدق عنوان الأمر علي الطلب الشديد الصادر من المولي بالنسبة إلي العبد إذا كان في مقام خفض الجناح والاستعطاف والسؤال من عبده.

ويدلّ عليه أنّه قد يعبّر في هذا المقام بخصوص لفظ السؤال بأن يقول أنّي أسئلك أن تفعل كذا فان هذا التعبير ليس منه أمراً حقيقة ولا تأول ولا عناية فيه أيضاً، نعم سؤال لا يجوز ردّه.

.....

---

وبعبارة أخرى قد يكون الداعي إلي السؤال من المولي الأمر والطلب الالزامي وذلك إذا كان في مقام التأكيد وتشديد الطلب فأنه حينئذٍ يسئل من العبد كي يكون اقدمه إلي الامتثال أقرب والحال في ذلك كما في الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الأمر والطلب بداعي الأمر الأكيد والطلب الشديد، فكما ان من تحقيقات المصنّف هنا ان تلك الجملة الخبرية ليست خارجة عن معناها الأصلي بل تكون مستعملة في معناها الأولي وهو صرف الأخبار غاية الأمر بداعي الطلب الشديد كما في الانشاءات التي تستعمل بدواع مختلفة من غير سنخ المنشأ فكذلك الحق هنا أيضاً ان ذلك السؤال الذي يصدر من المولي مستعمل في معناها الحقيقي غاية الأمر بداعي الطلب الشديد والأمر الأكيد كما لا يخفي.

وأما الثاني فلأن المنصرف من لفظ الأمر الطلب الشديد الأكيد الانشائي الذي يصدر من الطالب المستعلي سواء كان عالياً أو سافلاً أو مساوياً للمطلوب منه فإنّ الأمر والايجاب والالزام بمعنى واحد فكما أنه يصدق علي الطلب الشديد الصادر من العبد بالنسبة إلي المولي أنه الزمه وأوجب عليه، كذلك يصدق عليه أنه أمره، غاية الأمر لما لم يكن ذلك الأمر الايجابي صادراً من أهله ووقع في غير موقعه لا يترتب عليه الأثر الخارجي وما هو لازم للطلب الشديد من أهله، وكما ان عدم وجوب اطاعة الأمر قد يكون لنقص في جانب المكلّف بالفتح فكذلك قد يكون النقص في جانب المكلّف بالكسر، وكما أنه يصدق الأمر علي الطلب الصادر في الصورة الأولي فكذلك في الصورة الثانية، ويدلّ عليه انّ العبد يستحقّ اللوم

السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه.

وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقييح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، وتوييحه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو علي استعلائه، لا علي أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر علي طلبه بحسب ما هو قضية

---

والتوييح بمثل أنك لم تأمره.

والجواب عن ذلك أنه إنما هو علي استعلائه، واعتقاد كونه أمراً وجعله من مصاديقه لا علي أمره حقيقة بعد استعلائه غير صحيح إذ لو كان العبد المستعلي في طلبه شديداً من المولي في مقام المزاح وجعل ما ليس بأمر في صورة الأمر واطهار الاعتقاد بالأمريّة في غير المورد لم يستحق اللوم والتوييح وإنما يستحقّ لهما بصدور الايجاب الحقيقي والالزام الجدّي الملازم لاسائة الأدب في حقّ المولي منه، فيعلم من ذلك أنّ التوييح واقع علي عنوان الأمر الصادر من العبد لا مجرد الاستعلاء.

وبعبارة أخرى إذا كان العبد الطالب من المولي في مقام الطغيان وادّعاء العلو عليه حقيقة لا مزاحاً أو سفهاً مثلاً لا ريب في صدق الأمر علي طلبه، ولذا يعبر العبد في ذلك المقام باني أمرك بكذا مثلاً وليس في تعبيره كذلك تاول ولا عناية كما لا يخفي، غاية الأمر هذا الأمر أمر لا يجب طاعته ويجوز مخالفته من جهة النقص في الأمر.

استعلائه، وكيف كان، ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل، ولو كان مستعليا كفاية.

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيد قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» وقوله صلي الله عليه وآله: (لو لا أن أشق علي أمتي لا مرتهم بالسواك) وقوله صلي الله عليه وآله لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟ -: (لا، بل إنما أنا شافع) إلي غير ذلك، وصحة الاحتجاج علي العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه علي مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: «ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك».

وتقسيمه إلي الايجاب والاستحباب، إنما يكون قرينة علي إرادة المعني الاعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال في معني أعم من كونه علي نحو الحقيقة، كما لا يخفي، وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الاشارة إليه في الجهة الاولي، وفي تعارض الاحوال، فراجع.

والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، [1] وكل طاعة فهو فعل المأمور به،

---

[1] أقول: شرحه انّ الاتيان بالمستحب داخل في عنوان الطاعة إذ من أتى بمستحب من مستحبات المولي فقد أطاعه بلا شبهة ومعني الطاعة فعل المأمور به والاتيان به فينتج انّ الاتيان بالمستحب اتيان بالمأمور به فيثبت انطباق عنوان المأمور به علي المستحب وانه لا ينحصر بالواجب وهو المدعي.

وجوابه انه لو أريد من المأمور به خصوص معناه الحقيقي وهو ما صار مطلوباً



فيه ما لا يخفي من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعي.

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معني الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي [1] الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الانشائي

---

بالطلب الوجوبي فكلية الكبرى ممنوعة يعني ان كل طاعة ليست مأموراً به حينئذٍ فإن الاتيان بالمستحب طاعة وليس مأموراً به بمعناه الحقيقي.

وإن أريد منه الأعم من المعني الحقيقي والمجازي فكلية الكبرى مسلمة ولكن لا يثمر في اثبات المدعي لأن اتحاد عنوانها مع فعل المأمور به في الجملة وبالمعني الأعم مسلم ولكن هذا غير اتحاده معه بالمعني الذي حقيقة فيه بخصوصه الذي هو مثبت للمدعي ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأن خصوص لفظ المأمور به لما استعمل كثيراً في كل ما ندب إليه من المولي سواء بالطلب الوجوبي أو الاستجابي صار ظاهراً في هذا المعني ولم يكن مختصاً بما أمر به بالطلب الوجوبي فقط وهذا لا يثبت كون مادة لفظ الأمر وسائر مشتقاته أيضاً منصرفاً إلي ذلك وحقيقة فيه بل لا يبعد كون مثل أمرتك ظاهراً في انشاء الوجوب فقط ولفظ المأمور به فيما رغب إليه مطلقاً بترغيب الايجابي أو الاستجابي، فالقياس المذكور إنما يثبت كون خصوص لفظ المأمور به حقيقة في المعني الأعم لا كل ما اشتق من لفظ الأمر منه ومن غيره.

[1] أقول: حاصل مراده اثبات اتحاد حقيقتي الطلب والارادة غاية الأمر ينصرف كل واحد من اللفظين إلي فرد مغاير للفرد الذي ينصرف إليه الآخر في

مقابل من قال باختلاف حقيقتهما وما وضع لفظهما له والكشف عن ان هذا الانصراف صار سبباً لاشتباه الأمر علي القائلين بالاختلاف.

بيانه انّ لفظ الطلب والارادة كليهما موضوعان لمطلق الطلب الأعم من الحقيقي الجدي والانشائي الاعتباري الذي يوجد بانشاء الطالب والمريد، غاية الأمر انّ الأوّل منصرف إلي خصوص الانشائي الجعلي الصادر من المنشئ لكثرة استعمال لفظه فيه بخلاف الثاني فانّه منصرف إلي الحقيقي الجدي الذي هو حقيقة أخرى مغاير للحقيقة الأولى لكثرة استعماله فيه أيضاً.

فالقول باتّحادهما واتّحاد ما وضع لهما حق لا محيص عنه فانّ الطلب الانشائي عين الارادة الانشائية كما انّ الطلب الجدي عين الارادة الجدوية وليس في نفس الطالب سوي ما هو حقيقة الطلب شيئاً آخر يسمّى بالارادة كما انّ الأمر في سائر الانشائات كالتمني والترجي أيضاً كذلك فانّه ليس وراء الصفات المعروفة القائمة بالنفس من التمني والترجي والعلم إلي غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس كان اللفظ دالاً عليها.

فظهر من هذا التحقيق فساد استدلال الأشاعرة علي مغايرتهما بما إذا أمر المولي مع عدم ارادة الاتيان بالمأمور به من العبد بل لمجرّد الامتحان والاختبار حيث أنّه لا- ارادة في هذه الصورة مع وجود الطلب إذ كما أنّه لا- ارادة في المثال المزبور لا طلب جدياً أيضاً نعم الموجود من الطلب هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هو مدلول الصيغة ومغايرته مع الارادة الجدوية أوضح من أن يخفي كما

الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغة إفعال، أو بمادة الطلب، أو بمادة الامر، أو بغيرها، ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الامر في لفظ الارادة علي عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية واختلافهما في ذلك الجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الاشاعرة، من المغايرة بين الطلب والارادة، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة، من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حققناه في بعض فوائدنا إلا أن الحوالة لما تكن عن المحذور خالية، والاعادة ليست بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرض لها هنا أيضاً.

فاعلم، أن الحق كما عليه أهله - وفقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة - هو اتحاد الطلب والارادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة

---

لا يخفي وعلي كل حال فلا أري مزيد فائدة في هذا البحث مع أنه بحث حكمي إنما فائدته الكشف عن أصل الحقيقتين نعم الفائدة اللفظية المترتبة عليه هي أنه علي الاتحاد يثبت كون « الأمر » موضوعاً للارادة كما يكون موضوعاً للطلب بخلافه علي اختلافهما ولكن هذا غير مهم بعد وضوح ان معني الأمر الطلب سواء صدق عليه الارادة أم لا بل كانت الارادة أمراً آخر وراء الطلب.

الانشائية، وبالجملة هما متحذان مفهوما وإنشاء وخارجا، لا أن الطلب الانشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس.

فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلي مزيد بيان وإقامة برهان، فإن الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون هو الطلب (غيرها) (1) سوي ما هو مقدمة تحققها، عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن إتحاد الارادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك، مسمي بالطلب والارادة كما يعبر به تارة وبها أخرى، كما لا يخفي.

وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية، والجمال الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس، من الترجي والتمني والعلم إلي غير ذلك، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دل اللفظ عليها، كما قيل: «إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان علي الفؤاد دليلا» وقد اتقدح بما حققناه، ما في استدلال الاشاعرة علي المغايرة بالامر مع عدم الارادة، كما في صورتني الاختبار

ص: 171

---

1- الظاهر أنه من سهو الناسخ، للاستغناء عنه بقوله: «غير الارادة». منتهي الدراية 1/385، ش 8.

والاعتذار من الخلل، فإنه كما لا إرادة حقيقة في صورتين، لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائي الايقاعي، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بينا ولا مبينا في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية.

وبالجملة: الذي يتكفله الدليل، ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما.

وهو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، ولكنه لا يضر بدعوي الاتحاد أصلا، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والانشائي، كما لا يخفي.

ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما ووجودا حقيقيا وإنشائيا، ويكون المراد بالمغايرة والاثينية هو اثينية الانشائي من الطلب، كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، وا لحقيقي من الارادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا، فافهم.

دفع وهم: [1]

---

[1] أقول: حاصله أنّ الأشاعرة قائلون بوجود أمر في نفس المرید الأمر غير الارادة التي يعبر عنه بالطلب كما أنّه يعبر عنه في الأخبار بالخبر وهو الكلام النفسي الذي يدلّ عليه الكلام اللفظي عندهم والأصل فيه كما قيل ما انشأه الشاعر:

انّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما \* جعل اللسان علي الفؤاد دليلا

ص: 172

لا يخفي أنه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة، وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة، إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب والمعتزلة؟ قلت: أما الجمل الخبرية، فهي دالة علي ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الامر من ذهن أو خارج، كالانسان نوع أو كاتب.

---

وأصحابنا والمعتزلة ينكرون ذلك ويقولون أنه ليس في نفس المرید إلا الارادة التي هو عين الطلب الجدّي ولكن ليس تلك الطلب الجدّي المنقذ في نفس الطالب مدلول الأمر بل إنّما مدلوله الطلب الانشائي الايقاعي الذي أوجده المتكلم بذلك الكلام وكذلك مدلول الجملة الخبرية ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في عالم الذهن أو الخارج وليس أمراً آخر منقذاً في نفس المخبر وبعبارة أخرى، مقصود الأصحاب والمعتزلة من نفي ما وراء الصفات المشهورة القائمة بالنفس كي تكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة ليس كون تلك الصفات مدلولات للكلام بل إنّما مدلوله ما ذكر من الانشاء والاخبار غاية الأمر لا يبعد ادعاء دلالة الكلام اللفظي علي ثبوت تلك الصفات في النفس بالدلالة الالتزامية كما مرّت الاشارة إليه سابقاً من انه لا يبعد وضع دوال الانشائات لايقاع المنشآت فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت تلك الصفات أو انصراف اطلاقها إلي هذه الصورة لكثرة استعمالها في مورد ثبوتها في نفس المنشئ فافهم واستقم.

وأما الصيغ الانشائية، فهي - علي ما حققناه في بعض فوائدها - موجهة لمعانيها في نفس الامر، أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا وعرفا آثار، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات.

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني - بالدلالة الالتزامية - علي ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لاجل وضعها لايقاعاتها، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلي هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لاجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس، وضعا أو إطلاقا.

إشكال ودفع: [1]

---

[1] أقول: أمثال هذه المباحث وإن كانت خارجة عن الفن ولا دخل لها بما هو المقصود من علم الأصول من معرفة استنباط الأحكام الفرعية إلا أنه يقع البحث فيها استطرادا وتتميماً للبحث الذي لا يكون غني عنه، وشرح الاشكال هو أنه بناء علي اتحاد الطلب والارادة ولو بالمعني الذي بيناه والتفصيل الذي اسبقناه بأن يكون الطلب الحقيقي الجدي متّحداً مع الارادة الحقيقية الجدية والطلب الانشائي الايقاعي المنشأ بواحد من أدوات الطلب متّحداً مع الارادة الانشائية الصورية يلزم أحد محذورين: إما أن لا يكون في تكليف الكفّار بالايمان وأهل الايمان بالاطاعة بالجوارح والأركان تكليف حقيقي جدّي بل يكون صرف طلب صوري واردة صورية كما يكون كذلك في الأوامر الامتحانية كأمر الخليل بذبح ولده ص: 10

.....

---

اسمعيلاً مثلاً، وبعبارة أخرى يلزم إما أن يكون جميع الأوامر والنواهي من الشارع امتحانية صورية من دون استثناء وهو باطل بالضرورة وإما يتخلف مراد الباري عن إرادته إذا كان ما صدر منه الطلب الحقيقي ويكون أوامره أو نواهيته تعالى كاشفة عن أنه طالب حقيقة للفعل أو الترك والفرض أن الطلب الحقيقي متّحد مع الإرادة الجديدة فيكون مطلوباتها مرادة له جداً وحقيقة إذ من المعلوم كثرة المخالفين والعاصين قال تعالى: « وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ » (1) فاذن أراد الله تعالى شيئاً ولم يكن، تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل إذا أراد الله شيئاً وقال له كن فيكون.

وأما الدفع فهو أن الواضح أن الإرادة التي من الباري تعالى لا يتخلف عن المراد ويمتنع التخلف فيها عقلاً هو الإرادة التكوينية وهو علم الباري تعالى بلزوم أن يكون الأمر الفلاني حاصلاً لحصول تمامية النظام وكونه علي النحو الكامل التام فاذا علم الله بهذا الأمر لا بد أن يقع في الخارج بمجرد علمه تعالى شأنه، لا الإرادة التشريعية الذي هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف أو تركه، والعلم بالمصلحة في الفعل لا يستلزم وقوعه وحصوله من الفاعل بل يتوقّف علي إرادة من شخص الفاعل فاذا أراه وقصده يصدر منه ويكون وإلا فلا، والإرادة التي تتعلّق من الباري بفعل الواجب أو ترك الحرام مثلاً من المكلف هي تلك الإرادة لا الإرادة التكوينية، نعم إذا توافقنا واجتمعنا معاً بالنسبة إلي فعل لا بد أن يقع

ص: 174

---

1- سبأ: 13.



.....

---

ويكون بمعني أنه إذا أراد الله تعالى الصلاة مثلاً من المكلف الفلاني بالارادة التشريعية يعني أنه أمره بها وكشف عن ثبوت المصلحة في فعلها وعلم بتوقف كمال النظام علي كون ذلك المكلف مطيعاً لا عاصياً وسعيداً لا شقيماً لا بدّ وان يحصل الاطاعة والايمان منه بأن يخلق السعيد ويوجده ويبعث النبي صلي الله عليه وآله وينصب الولي لارائة طريق الحق والكشف عمّا به يحصل رضاء الله من العبد، وأمّا إذا تخالفاً بأن أراد فعل الطاعة منه بالارادة التشريعية بأن أمره ونهاه وكشف له عن المصالح والمفاسد بوسيلة السفراء وارسال الرسل وانزال الكتب ولكن علم بتوقف النظام علي كونه عاصياً أو كافراً لا مناص عن ان يحصل منه الكفر والطغيان اذ حينئذ يخلق الشقي ويوجده لدخل وجوده في النظام والشقي لا يصدر منه إلا الشقاوة بمقتضي ذاته وطبعه كما سيحيي ء شرح هذا المطلب إن شاء الله.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه يحصل من هذا الدفع عويصة يشكل حلّها غاية الاشكال وهي أنه إذا كان اختيار الاطاعة والايمان أو الكفر والطغيان بارادة الله تعالى وعلمه بالنظام فكيف يصحّ التكليف مع أنّ العقل يحكم بقبح التكليف بما يكون خارجاً عن الاختيار اذ فعل الاطاعة والمعصية من السعيد والشقي صادر من الله تعالى شأنه في الحقيقة، وهو السبب لهما واشتراط الاختيار في جواز التكليف من المسلّمات التي لا شبهة فيه أصلاً.

ويندفع بأنّه إذا كان الفعل صادراً عن المكلف بالارادة يكون اختيارياً البتّة ورفق واضح بين حركة يد المرتعش التي لا اختيار فيه أصلاً ولا يقدر علي

.....

---

التسكين أصلاً وحركة يد من يحركها بالقصد والاختيار فإن الحركة في الثاني تستند إلي الفاعل ويكون فعله الصادر منه ويصح ترتب الثواب عليه لفاعله فيما إذا كان اطاعة للمولي والعقاب علي تركه فيما إذا كان مخالفاً لما طلبه المولي بخلافه في الأول فإنه لا يستند حركة اليد فيها إلي المرتعش ولا يكون فاعله بوجه ولا يمكن أن يستحق ثواباً من المولي ولا عقاباً عليه عند العقلاء وأهل الادراك، والمقصود من الارادة التكوينية من الباري علمه تعالي بدخلته في النظام وما علم الله تعالي حصوله لابد وأن يحصل ولكن ليس ذلك العلم منه تعالي علة تامة لحصول الفعل بأن لا يكون للفاعل وارادته مدخلية في الحصول بل علمه تعالي سبب لأن يريد الفاعل ايجاد الفعل وان يصدر عنه بالقصد والاختيار ومعني سببية علمه تعالي لارادة العبد سيجيء مفصلاً ومشروحاً.

و در اين مقام عمر خيام كه جبري مذهب است گفته:

من مي خورم و هر كه چو من اهل بود \* مي خوردن من بنزد او سهل بود

مي خوردن من حق زائل مي دانست \* گر مي نخورم علم خدا جهل بود

و خواجه طوسي در جوابش فرموده:

گفتي كه گنه بنزد من سهل بود \* اين كي گويد كسي كه او اهل بود

علم ازلي علت عصيان كردن \* نزد عقلا زغايت جهل بود

فان قلت: مسبوقية فعل المكلف بالارادة والقصد لا يكفي في كونه اختيارياً مع مسبوقية تلك الارادة من الفاعل بالارادة الأزلية والمشية الالهية فلا يكون

.....

---

اختيارياً اذ النتيجة تابعة لآخس المقدمات والاختيارية بمعنى كونه مسبقاً بالارادة لا أثر لها في صحّة المؤاخذه بعد أن يكون الفعل بالآخرة غير اختياري، فانه إذا اجبر زيد عمرو بأن يريد الفعل الفلاني فاراده وفعله لم يصدر الفعل عن عمرو باختيار بل واضح أنه مجبور علي الارادة والفعل معاً، نعم ليس حاله في هذا الفعل كحركة يد المرتعش التي ليس فيها قصد واختيار أصلاً وقبح المؤاخذه علي فعل المضطر لا يختصّ بما إذا كان اضطراره كاضطرار المرتعش بل أعم من ذلك ويثبت في الصورة الأولى أيضاً.

قلت: العقاب يكون مترتباً علي الكفر والطغيان الصادران من العبد باختياره، ومقدمات اختياره وارادته ناشئة من الشقاوة الذاتية اللازمة للذات وعلم الباري تعالي لما تعلق بدخالة وجود الأشقياء والسعداء في النظام وكمالته وتمايمته اوجد الشقي والسعيد، ولم يجعل الشقاوة في الشقي ولا السعادة في السعيد بأن يخلق ويوجد أولاً ما هو قابل للسعادة والشقاوة فيوجد في واحد الشقاوة وفي آخر السعادة ليلزم الجور والحيف ويكون الشقاوة والسعادة والاطاعة والمعصية بالآخرة من الله تعالي شأنه.

قال شيخ الرئيس أبو علي سينا: انّ الله خلق المشمش ممشأً لا- أنه خلق المشمش والمشمشية فانّ المجمعول والمخلوق لله تعالي المشمش فقط والمشمشية داخله في ذات المشمش فكيف يكون من الله تعالي، وما يكون من الذات ويحصل بتبعيته جعل ذات الشيء ليس قابلاً للتعليل وإنّما يعلل الاعراض

أما الاشكال، فهو إنه يلزم بناء علي اتحاد الطلب والارادة، في تكليف الكفار بالايامن، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالاركان، إما أن لا يكون هناك تكليف جدي، إن لم يكن هناك إرادة، حيث أنه لا- يكون حينئذ طلب حقيقي، وإعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

وأما الدفع، فهو إن إستحاله التخلف إنما تكون في الارادة التكوينية وهي العلم بالنظام علي النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف.

وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقنا فلا بد من الاطاعة والايامن، وإذا تخالفنا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايامن، بإرادته تعالي التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً.

---

الخارجة عن الذات مثل انه يعلل ضاحكية الانسان بأنه متعجب وأما انسانية الانسان وحيوانية الحيوان فلا يستند إلي علة أصلاً (1).

بیش از این کشف این مقام نشاید \* فهم قاصر از آن چه کار برآید

ولبعض الفضلاء أيضاً قدس سره في المقام:

چون قلم اینجا رسیدی سر شکست \* طائر ادراک از جولان نشست

ص: 178

---

1- شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام: 1/539.

قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالي عن ذلك علوا كبيرا.

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنهما منتهيان إلي ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعه كيف تصح المواخذه علي ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟ قلت: العقاب إنما بتبعية الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه) و(الناس معادن كعادن الذهب والفضة)، كما في الخبر، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالي (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد إنتهي الكلام في المقام إلي ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام.

وهم ودفع: [1] لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالي عين علمه

---

[1] أقول: أمّا الوهم فهو أنّه إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالي عين علمه بصلاح وقوع الفعل من الفاعل كما مرّ في دفع الاشكال السابق وكان الطلب متّحداً مع الإرادة، يلزم كون المنشأ بالصيغة التي قد مرّ أنّه الطلب الانشائي وقد مرّ أيضاً أنّه عين الإرادة الانشائية هو العلم وهو واضح البطلان لأن علم الله تعالي بالصلاح ليس أمراً انشائياً منشأ بصيغة الأمر بل أمراً خارجياً حقيقياً من صفاته تعالي شأنه.

بصلاح الفعل، لزم - بناء علي أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

وجوابه أنّ المراد من اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح اتّحادهما خارجاً ومصداقاً لا مفهوماً وتصوراً ومعلوم ان مفهومهما متغايران متباينان لكنّه في الخارج يتّحدا ان ارادة الله للفعل في الخارج ليس إلاّ علمه بصلاح وقوعه من الفاعل وقد مرّ انّ المنشأ بالصيغة إنّما مفهوم الارادة التي يعبر عنها بالفارسيّة «خواستن» لا الارادة الخارجيّة التي تكون أمراً قائماً بذات المرید ولا ضميراً أصلاً في اتحاد العلم من الله بصلاح وقوع الفعل و ارادته تعالي شأنه للفعل عيناً وخارجاً بل لا محيص عنه في جميع صفاته المختلفة المفاهيم فإنّها متّحدة خارجاً اتّحاداً حقيقياً لرجوع جميعها إلي ذاته المقدّسة فذاته علم وفي حال كونها علماً ارادة وفي حال كونها ارادة قدرة وفي حال كونها قدرة اختياراً وهلمّ جرا في جميع الصفات لكون وجوده تقدّس وتعالي بسيطاً وحدانياً من جميع الجهات وهو الواحد الأحد الفرد الذي لا تركب في وجوده أصلاً واثبات صفة زائدة علي ذاته مناف لتوحيده، قال أميرالمؤمنين صلوات الله عليه: « وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة بأنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة» فتحصّل بها اثنيّة فلا توحيده ولذا قال صلوات الله عليه بعد ذلك فمن وصفه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه(1).

ص: 180

1- نهج البلاغة (فيض الإسلام): 23، خ اول؛ بحار الأنوار: 4/247.

لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا- غرو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عينا وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالي، لرجوع الصفات إلي ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: (وكمال توحيد الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه).

## الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث :

الاول : إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها:

الترجي، والتمني، [1] والتهديد، والانذار، والاهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلي غير ذلك، وهذا كما تري، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في

---

[1] أقول: قد أنكر المصنّف استعمال صيغة الأمر في تلك المعاني المذكورة في المتن حتّي الطلب الخارجي الحقيقي فضلاً عن وضعها لها وذهب إلي أنّ الصيغة دائماً مستعملة في الطلب الانشائي الذي هو أمر اعتباري منتزع من الصيغة غاية الأمر قد يكون بداعي الطلب الحقيقي الخارجي وقد يكون بداعي الترجّي أو التمنيّ مثلاً وقال ان غاية ما يمكن تسليمه ادّعاء كون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب إذا كان بداعي البعث والتحريك فقط لا بداع آخر منها، وأمّا ادّعاء كونها مستعملة في الطلب الخارجي فباطل كما أنّ ادّعاء كونها مستعملة في غيره من التهديد والتمنيّ مثلاً أيضاً باطل.

واستشكل الشارح الكاظميني عليه بأنّه لا وجه لنسبة مثل هذا الرأي الفاسد الذي يكون فساده في غاية الوضوح من استعمال صيغة الأمر في التهديد والتمنيّ

إلي أحد، بل مقصود القائلين به كون الصيغة مستعملة في الطلب التهديدي أو التعجيزي أو الاحتقاري مثلاً كما أنّها مستعملة في الطلب الحقيقي فإنّ للطلب أقسام الحقيقي والتهديدي أو التعجيزي فإنّ التهديد والتعجيز مثلاً ممنوع لمطلق الطلب ولا يلتزم أحد بكون الصيغة مستعملة في التهديد والتعجيز في مقابل استعمالها في الطلب(1)، والحق خلاف ما أفاده المصنّف وحقّقه الشارح أيضاً، بل مراد الجماعة كون الصيغة مستعملة في نفس التهديد والتعجيز مجازاً كاستعمالها في الطلب حقيقة ومرادهم من الطلب المستعمل فيه الطلب الحقيقي الخارجي أيضاً لا الطلب الانشائي الذي زعم المصنّف أنّ بيان ذلك بأنّ استعمال اللفظ في المعني عبارة عن القاء المعني إلي المخاطب بتوسّط اللفظ والطالب الحقيقي للشيء إنّما يظهر من طلبه الجدّي القائم بنفسه ويكشف عنه بصيغة الأمر فالصيغة مستعملة فيه كما أنّ الألفاظ الموضوعية للأعيان الخارجية المستعملة فيها يكشف عنها وعن أنّها مرادة في نفس المستعمل كالدار والجدار في قوله دخلت الدار وابنت الجدار، فكما أنّ المراد من لفظ الدار والجدار في ذلك الاستعمال أمر سوي العين الخارجي فكذلك ليس المراد من صيغة الأمر إلا الطلب الخارجي القائم بنفس الطالب، وكما أنّ المراد من المستعملة في الطلب الجدّي الحقيقي حقيقة فكذلك المراد من المستعملة في التهديد والتعجيز مثلاً أيضاً نفس أحد المعنيين مجازاً، والتوجيه

ص: 182



.....

---

الذي مرّ من الشارح المشار إليه ليس إلا توجيه ما لا يرضي صاحبه به كما أنّ التحقيق الذي مرّ من المصنّف مخالف لما اتّفق عليه الكلّ قديماً وحديثاً وهو ممّا يدلّ بنفسه علي بطلانه وفساده فضلاً عن الأدلّة الاخر التي قائمة علي بطلانه، قال ابن هشام في بحث همزة الاستفهام في أوائل كتاب مغني اللبيب: وقد يخرج همزة الاستفهام عن معناه الحقيقي ويستعمل في غيره فان من الواضح ان عبارته ابية عن حملها علي ما أفاده الشارح، وارساله من المسلّمات يدلّ علي ان ما أفاده المصنّف لم يقل به أحد.

فان قلت ما العلاقة بين الطلب الحقيقي الموضوع له اللفظ والتهديد أو التعجيز مثلاً.

قلت: يكفي في جواز استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له استحسان الطبع له ولا يلزم وجود العلاقة التي يمكن التعبير عنها علي التفصيل ولذا من قال بحصر العلائق وزعم أنّها امور معيّنة معلومة بالتفصيل اختلف في عددها فبعضهم حصروها في خمسة وعشرين وبعضهم زادوا حتّي نهوها إلي سبعين أو أزيد وكلّ ذلك لما زعموا أنّها امور محصورة معيّنة يمكن التعبير منها علي التفصيل وليس كذلك ومن المعلوم أيضاً أنّ صيغة الأمر ليست مشتركاً معنوياً بين المعاني المتباينة ولا مشتركاً لفظياً إذ لم يثبت من اللغة وضعها لكلّ واحد من المعاني عليحدة ولم يدع الاشتراك اللفظي أحد فبقي أن تكون حقيقة في الطلب الحقيقي فقط ومجازاً في الباقي.

واحد منها، بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا أن الداعي إلي ذلك، كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفي.

وقصاري ما يمكن أن يدعي، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشأؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل.

إيقاظ: لا يخفي [1] أن ما ذكرناه في صيغة الأمر، جار في سائر الصيغ الانشائية، فكما يكون الداعي إلي إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى، مما لازمه العجز أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا- الانشائي الايقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضاً، لا لظهور ثبوتها حقيقة، بل لامر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلي غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر

---

[1] أقول: قد مرّ ما في تحقيقه في مدلول صيغة الأمر وعرفت تحقّق خلافه فكذلك الأمر في سائر الصيغ الانشائية ولا حاجة إلي الاعادة.

من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا.

المبحث الثاني: في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، [ 1 ]

[1] أقول: الحق أنّ صيغة الأمر موضوعة لمطلق الطلب إذ هو المتبادر من حاق اللفظ وإن سلّمنا تبادر الوجوب منها عند إطلاقها وحيث إن ذلك التبادر اطلاقاً لا حاقاً لا يدلّ علي الوضع، فما ذهب إليه المصنّف من كونها حقيقة في الوجوب لتبادره منها ضعيف وإن قال به الأَكْثَر، ولكنّه اشتبه عليهم الأمر من جهتين، الأولى قوّة الوجوب وأكمليته من بين أفراد الطلب فأنّه كلّ مشكّك بالنسبة إليّ أفراد واستحسان وضعها للفرد الأقوي صار داعياً لهم علي القول بوضعها له.

الثانية التبادر الذي قد عرفت أنّه مستند إلي الاطلاق وإلا فكُلّ من له فهم سليم وذوق مستقيم لا يفهم من حاق الصيغة إلا الطلب الذي يعبر عنه بالفارسيّة به « خواستن » وأمّا اينكه خواستن طالب به چه نحو است و چه قسم از آن است آيا راضي به ترك هست يا نه از لفظ صيغه مفهوم نمي شود كما أنّه لا يتبادر من لفظ الانسان إلا الطبيعة المطلقة الانسانيّة وأمّا حصول تلك الطبيعة في أيّ فرد من الأفراد زيد أو عمرو مثلاً فلا يفهم منه أصلاً بل لفظ الانسان ساكت عن حصول الطبيعة ووجودها بالمرّة فضلاً عن وجودها في ضمن فرد معيّن فكذلك صيغة الأمر إنّما يفهم منه مجرد الطلب الأعم من ان كان موجوداً في ضمن فرد معيّن أو لم يكن، وبعبارة اخري صيغة الأمر مرادفة للطلب فكما أنّ عنوان الطلب أعم من الطلب الوجوبي والندبي فكذلك الصيغة المرادفة له، فاذا جاز التزام أحد بأن

ص: 185

وجوه بل أقوال، لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النذب، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال، وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أن الاستعمال وإن كثر فيه، إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه، ليرجح أو يتوقف، علي الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتي قيل: (ما من عام إلا وقد خص) ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص علي إرادة الخصوص.

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية [1] التي تستعمل في مقام الطلب والبعث

---

يكون قضية اطلب منك مفيدة للوجوب وظاهرة فيه يصح أن يلتزم به في الصيغة أيضاً ومن المعلوم أنه لا يقول بذلك أحد في القضية المزبورة فكذلك في الصيغة أيضاً.

[1] أقول: قد اختار المصنّف أنّ الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب مثل يغتسل ويعيد ويتوضأ مثلاً ظاهرة في الوجوب وإنّها مستعملة في معناها الخبري بداعي البعث بنحو أكد من دلالة الجملة الطلبية كما يكون الأمر كذلك عنده في الصيغ الانشائية حيث ذهب إلي أنّها مستعملة في معانيها الايقاعية والانشائية دائماً لكن بدواعٍ اخر وقد مرّ ما فيه وان التحقيق انها مستعملة في نفس

- مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة في الوجود أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، وليس الوجود بأقواها، بعد تعذر حملها علي معناها من الاخبار، بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها.

الظاهر الاول، بل تكون أظهر من الصيغة، ولكنه لا يخفي أنه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الاعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد، حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنه لا يرضي إلا بوقوعه، فيكون أكد

---

تلك المعاني، وكذلك التحقيق هنا أنّ الجملة الخبرية التي يقصد بها الطلب مستعملة في معني الطلب مجازاً وبالعلقة أو حقيقة إن كان الفعلان الماضي والمضارع مشتركين بين الانشاء والاخبار كما ذهب إليه الشارح الكاظميني ولكنه بعيد، نعم في مثل لفظ بعث وقلت مثلاً حيث كثر استعمالهما في الانشاء لا يبعد ادعاء صيرورتهما حقيقة فيه، وبالجملة إن تمّ ما أفاده المصنّف في الجملة الخبرية التي يراد بها الطلب بأنّها مستعملة في الإخبار ولكنه يقصد منه الانشاء لباً مثل أنّه يراد بقوله زيد مهزول الفصيل انه سخي للنكتة التي ذكرها وهي أنّ البعث الحاصل من الإخبار بالوقوع أكد وأشد من البعث الحاصل من الطلب يستلزم كون الأمر في تمام الصيغ الانشائية كذلك فان بعث مثلاً إذا استعمل بقصد الإخبار أقوى في الدلالة علي الوقوع منه إذا استعمله بقصد الانشاء مع أنّه لا محيص عن استعمالها في الانشاء، وبطلان الايجاب والقبول في البيع اذا لم يقع الصيغتان من البايع والمشتري بقصد الانشاء من المسلّمات عند الكل كما لا يخفي.

في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الانشائية، علي ما عرفت من أنها أبدا تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواعي آخر، كما مر.

لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالي الله وأولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الاخبار والاعلام، لا لداعي البعث، كيف؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، وإنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضي الحال.

هذا. مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها علي الوجوب، فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة علي غيره، فافهم.

المبحث الرابع: [1] إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل

[1] أقول: استشكل المصنّف في الوجوه التي جعلها موجبة لظهور الصيغة في الوجوب بعد تسليم عدم كونها حقيقة فيه، وهي ثلاثة، غلبة استعمالها في الوجوب، وغلبة الوجود في الوجوب، واكمليته بالنسبة إلي سائر الأفراد، بأن بعضها غير واقع مثل كثرة استعمالها فيه فان استعمالها في الندب ليس بأقل لو لم ص:10

.....

---

يكن بأكثر، وكذلك غلبة الوجود فأنه مردود بعدم ثبوتها أولاً كغلبة الاستعمال وعدم تأثيرها في ظهور اللفظ في المعنى ثانياً فأنه ناش عن كمال الانس بين اللفظ والمعنى وغلبة الوجود لا أثر له في ذلك، وبعضها واقع ولكن لا نفع فيها لأن الأكمليّة وألويّة صدق الكلّي علي الفرد لا- يوجب ظهور اللفظ في المعنى إذ مرّ أنه غير ناش إلا من تماميّة الانس بينهما، واستسلم الظهور لوجه آخر غيرها وهو ان اطلاق الصيغة المفيدة للطلب من دون تقييد بعدم المنع من الترك يوجب ظهورها في الوجوب فإنّ الندب كأنه يحتاج إلي مؤنة بيان ومزيد برهان بخلاف الوجوب فأنه وإن كان أيضاً فرداً خاصاً من مطلق الطلب لكنّه في مقام الاثبات ودلالة اللفظ يساوي مع مطلق الطلب ولذا لا يصحّ الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال وعبر بقوله كأنه المفيد للشكّ والترديد لأن الوجوب والندب في الحقيقة بسيطتان ومرتبتان من مطلق الطلب القوي والضعيف وليس فيها تركّب في الحقيقة إلا ان بعد التحليل ينحلّ الندب إلي الطلب وعدم المنع من الترك وكذلك الوجوب إلي الطلب والمنع من الترك ولكن تقييد الطلب النديي وتركبه أوضح من تقييد الطلب الذي في ضمن الوجوب لما سيأتي من البيان.

وأورد الشارح علي المصنّف بأنّ الأمر في الوجوب والندب من أفراد الطلب بعكس ذلك اذ الوجوب لا يفهم إلا مع التقييد بالمنع من الترك لأنّه قيد زائد مع الطلب لا يفهم منه إلا بدالٍ مستقل بخلاف الندب فأنه طلب ضعيف لا يحتاج في



.....  
افادته إلي مزيد تقييد سوي ما يدلّ علي أصل المطلب(1).

أقول: ويدفعه ان ما يطلب علي وجه الاطلاق لا سبيل إلي جواز تركه ولا بدّ للعبد من اتيانه، والارادة المتوجّهة إلي الفعل من المولي تقتضي وجوده ليس إلا، واذا ترك العبد ولم يأت بما طلب منه لا شبهة في استحقاقه الذم للمخالفة وعدّه من العصيين والمخالفين، وليس المطلوب الذي حاله كذلك إلا الواجب فإنّ الواجب يوازي مع المطلوب المطلق، فما أفاده المصنّف من ظهور مطلق الطلب في الوجوب في غاية المتانة، ولكن انكاره لسائر وجوه الانصراف الذي ادّعه آخرون في صيغة الأمر بالنسبة إلي الوجوب غير تمام، اذ كما أنّه تحصل انصراف اللفظ بسبب تمامية انس اللفظ بالمعني كذلك يحصل بسبب الغلبة الوجودي في بعض الأفراد فأنّه لا شبهة في انصراف لفظ الانسان إلي الفرد الذي منه له رأس واحد وينصرف عن الفرد الذي له رأسان وإن لم يكن غلبة استعماله له في ذلك الفرد، وكذلك الأكمليّة والاقوائيّة توجب الانصراف فان لفظ الانسان منصرف إلي الفرد العاقل الكامل التام كما ان لفظ الماء منصرف إلي الماء البارد الصافي العذب، غاية الأمر يمكن ادّعاء كون هذا الانصراف انصرافاً بدوياً زائلاً بالتأمل فلا يؤثّر أثراً بخلاف الانصراف المسبّب عن غلبة الاستعمال فأنّه استمراري ثابت لا يزول فلذا يؤثّر أثره.

ص: 190

1- الهداية في شرح الكفاية: 151.

لا- تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون؟ قيل بظهورها فيه، إما لغبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما تري، ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر.

وأما الاكلمية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعني، بحيث يصير وجهها له، ومجرد الاكلمية لا يوجبه، كما لا يخفي، نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، ففضية مقدمات الحكمة هو الحمل علي الوجوب، فإن الندب كأنه يحتاج إلي مؤونة بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقيد، بإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه، فافهم.

المبحث الخامس: [1] إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا

[1] أقول: مراده أنه إذا شك في توصلية الواجب وتبعديته هل يكون أصل لفظي يرجع إليه للتعين وهل الاطلاق اللفظي الذي يكون من الأصول اللفظية يقتضي توصلية الواجب بأن لا يكون قصد القرية معتبرا فيه أم لا؟ بل يكون المرجع للشك في التوصلية والتبعديّة الأصل العملي حيث ان مورد الرجوع إلي الأصل العملي فقدان الأصل اللفظي اذ الأصول اللفظية مقدّمة علي الأصول العمليّة إذ هي كاشفة عن مراد المتكلم والأصول العمليّة مقرّرة لمن لم يستكشف مراده في مقام العمل، قال: بيان ذلك - وأنه لا أصل لفظياً يرجع اليه عند الشك - يحتاج إلي تمهيد مقدمات ثلاث:

ص: 191

.....

---

أحديها: تتكفل بيان معني التوصلية والتعبدية، فإن الواجب التوصللي ما يكون المقصود منه حاصلًا بحصوله في الخارج ولو من غير المكلف مثل تطهير الثوب إذا حصل باطارة الريح والقائه في الماء مثلاً أو من المكلف من غير قصد الامتثال واطاعة أمر المولي، نعم إذا أتى به بقصد الامتثال يستحق الثواب كما أنه إذا لم يأت به ولم يحصل في الخارج بسبب آخر يستحق العقاب من المولي، بخلاف التعبدي فإن الغرض منه لا يستقط بذلك بل لابد في سقوطه وحصول الغرض منه اتيانه بقصد التقرب والامتثال واطاعة المولي ولأنه أمر به وطلبه لا لغرض آخر.

الثانية: تتكفل بيان معني قصد التقرب المعترف في العبادة وكيفية اعتباره في الواجب التعبدي هل هو بالشرع أو العقل وإيراد الأسئلة الواردة في المقام ودفعها، وفي الحقيقة هذه المقدمة مقدمة للمقدمة الثالثة الآتية، أما المعني المراد منه، فهو إما أن يكون قصد امتثال الأمر الذي تعلق بالعبادة وموافقته، وإما تحصيل المصلحة الكامنة في الفعل والاتيان به لحسنه، وإما لله تعالى خالصاً ومخلصاً لوجهه، أما الأول فلا يعقل أن يكون دخيلاً في المأمور به شرعاً لا بنحو الشرطية ولا الشرطية، أما الأول فلأن ما يحصل من قبل الشيء لا يعقل أن يكون شرطاً فيه فإن قصد امتثال الأمر لا يمكن أن يحصل من العبد إلا بعد صدور الأمر وحصوله، ففي الموقع الذي لا يمكن حصول المأمور به كيف يجوز صدور الأمر من المولي وطلب غير الممكن منه؟ فإن الأمر بغير المقدور لا يصدر من الحكيم لأنه قبيح.

فان قلت: الأمر كذلك في حال الأمر لا حال الامتثال فإنه إذا أمر المولي بقوله

أقيموا الصلوة بداعي أمر أقيموا لا يعقل جواز الاتيان بالمأمورية به قبل صدور الأمر اما في حال الامتثال الذي هو متأخر من الأمر لا مانع من موافقة أمره والاتيان بالصلوة بالقصد المعتبر فيه فلا مانع من اعتبار القصد المزبور في المأمور به شرعاً.

قلت: بل لا يمكن الامتثال بالنحو المزبور والاتيان بالصلوة بداعي أمره حينئذٍ أيضاً اذ الفرض انه لم يأمر بالصلوة علي هذا كي يأتي بها العبد بالداعي المزبور ويوافق أمره، بل إنما أمره صدر منه مقيّداً والأمر بالمقيّد لا يكون أمراً بالمطلق.

فان قلت: الأمر بالصلوة مقيّداً بها أمر أيضاً لتحليل الأمر الواحد إلي أمرين فان الأمر وإن تعلق بشيء واحد وهو المقيّد ولكن في الحقيقة متعلّق بذات المأمور به وقيدته معاً.

قلت: الجزء التحليلي العقلي لا يكون متعلقاً للأمر أصلاً فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي.

فان قلت: هذا كلّه كذلك اذا أخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به علي نحو الشرطيّة، وأمّا إذا أخذ شرطاً فالأمر المتعلّق بالمركب متعلّق بأجزائه فنفس المأمور به مثل الصلوة مثلاً ممّا تعلق به الأمر حينئذٍ ويرفع جميع الاشكالات الواردة.

قلت: اعتبار قصد الامتثال في المأمور به علي نحو الشطريّة ممتنع، لأنه علي هذا يتعلّق الأمر بالارادة والقصد الغير الاختياري اذ عليه ينحل أمر أقيموا الصلوة بقصد الامتثال مثلاً إلي الأمر بالصلوة والأمر بالقصد والارادة، ونفس الفعل

.....  
المأمور به كالصلوة مثلاً وإن كان اختيارياً بسبب ارادته، إلا ان ارادته ليس باختيارى وإلا لتسلسلت واحتاج كل ارادة إلي ارادة أخرى، مع أنه لا يمكن الاتيان بجزء الواجب حينئذٍ وهو داعي الوجوب وامتثال الأمر بداعي وجوبه في ضمن اتيان تمام الواجب بهذا الداعي، اذ يرجع محصله إلي الاتيان بشي ء مركب من قصد الامتثال وغيره بداعي امتثال الأمر بهذا المركب.

قلت: ذلك كذلك إذا كان الأمر المتعلق بنفس العبادة وقصد امتثال الأمر بها أمراً واحداً، أمّا إذا كان بأمرين أحدهما تعلق بذات الفعل وثانيهما باتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً، فللأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلي تمام غرضه ومقصده، بأن يطلب ذات الفعل بأمر واتيانه بداعي امتثال الأمر الأول بأمر آخر.

قلت: أولاً- أنه من المقطوع بأنه ليس في العبادات الا امر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات التوصليّة، وغاية الفرق بين العبادات وغيرها هو ان الثواب والعقاب في العبادات دائران مدار قصد الامتثال وجوداً وعدمياً يعني ان الاتيان بالفعل بقصد الامتثال سبب لاستحقاق الثواب، وعدم قصد الامتثال واطاعة المولي بأن لا يأتي بالفعل أصلاً أو يأتي بها لا بقصد الطاعة يوجب استحقاق العقاب بخلاف غير العبادات من الواجبات والمستحبات فان استحقاق الثواب فيها دائر مدار قصد الامتثال فقط وأمّا استحقاق العقوبة فلا يتحقّق إلا بترك الموافقة وعدم الاتيان بالفعل المأمور به وأمّا إذا أتى به لا بقصد الامتثال بل لغرض آخر فلا يستحقّ عقوبة.

.....

---

وثانياً ان مع فرض تعدد الأمر إن كان الأمر الأول يسقط بمجرد الموافقة والاتيان بالفعل المأمور به ولو لا بقصد الامتثال فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني مع موافقة الأمر الأول، اذ الأمر الثاني لا يدلّ إلا علي وجوب موافقة الأول بقصد امتثاله فاذا حصل موافقة الأمر الأول بمجرد الموافقة والاتيان بالفعل المأمور به مطلقاً ولو لا بقصد الامتثال فلا يمكن أن يكون له وجه، إلا عدم حصول غرض المولي وإلا فان حصل غرضه بمجرد الموافقة لا وجه لعدم سقوط الأمر، وإذا كان عدم سقوط الأمر الأول لعدم حصول غرض المولي بمجرد الموافقة لا حاجة بأن يتوسل في الوصلة إلي غرضه بتعدد الأمر بل العقل مستقل بوجوب موافقة أمر المولي علي نحو يحصل به غرضه فالعقل حاكم بلزوم قصد الامتثال في اطاعة الأمر المتعلق بذات الفعل ليحصل به غرض المولي، فصار المحصل أنه لا يجوز أن يكون قصد الامتثال المعبر في العبادات مأموراً به بالأمر الشرعي بل ممّا يستقل به العقل كوجوب أصل الاطاعة أيضاً.

واستشكل الشارح الكاظميني قدس سره علي المصنّف بأن قصد الاطاعة من قيود المأمور بحكم العقل لا المأمور به وان اشتراط قصد الاطاعة في الصلوة مثلاً بحكم العقل يرجع لبأ إلي وجوب الصلوة علي المكلف قاصداً للاطاعة بفعله ويصير أمر المولي بالصلوة مثلاً في قوّة قوله صلّ مثلاً مطيعاً بأن يكون الوصف حالاً من ضمير المخاطب ولا يلزم أن يكون الاتيان بها مطيعاً ممكناً قبل تعلق الأمر اذ متعلق الأمر هو الصلوة فقط والقيّد خارج عنها فهو كاضرّب قائماً في انه قد أخذ

فيجزي إتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القربة، أو لا؟

فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبدية وتوصلية إلى الاصل.

لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: إحداها: الوجوب التوصلية، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدية، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد - في سقوطه وحصول غرضه - من الاتيان به متقرباً به منه تعالى.

ثانيها: إن التقرب المعتبر في التعبدية، إن كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي أمره، كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً، لا مما أخذ في نفس العبادة

---

القيد علي نحو لا يتحقق إلا مسبقاً بالأمر لا سابقاً فيمكن امتثاله بلا ريب (1).

أقول: من المعلوم أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب العلم بتفريغ الذمّة من تكليف المولي وحيث لا سبيل إلي العلم بذلك إلا اتيان المأمور به بقصد الامتثال بحكم قاعدة الاشتغال يجب أن يأتي بذلك القصد من دون أن يكون ذلك القصد قيداً للمأمور به أو المأمور، بل حكمه حكم مستقل لا دخل له بأمر المولي أصلاً فما أفاده تطويل بلا طائل كما لا يخفي، هذا كلّه إذا كان المعتبر في التعبدية قصد امتثال الأمر واطاعة المولي، فالتقرب الذي اعتبروه في العبادات اما بمعنى ما لا يمكن أخذه في المأمور به وجعله متعلقاً للأمر واما بمعنى ما لا يعتبر في العبادة قطعاً.

ص: 196

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 153.

شرعا، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الامر بشي ء في متعلق ذلك الامر مطلقا شرطا أو شطرا، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

وتوهم إمكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر، وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الامر لها مقيدة، والتمكن من إتيانها كذلك، بعد تعلق الامر بها، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر إنما هو في حال الامتثال لا حال الامر، واضح الفساد، ضرورة أنه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من الامكان، إلا أنه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها، لعدم الامر بها، فإن الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر، ولا يكاد يدعو الامر إلا إلي ما تعلق به، لا إلي غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالامر بها مقيدة.

قلت: كلاب لان ذات المقيد لا يكون مأمورا بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي، كما ربما يأتي في باب المقدمة.

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، وأما إذا أخذ شطرا، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقا للوجوب، إذ المركب ليس إلا نفس الاجزاء بالاسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب، ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري،



فإن الفعل وإن كان بالارادة اختياريا، إلا أن إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى، وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية، كما لا يخفي.

إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان إعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلا، كما لا يخفي.

فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلي تمام غرضه ومقصده، بلا منعة.

قلت: - مضافا إلي القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات، غاية الامر يدور مدار الامتثال وجودا وعدما فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبة فمرتبة علي ترك الطاعة ومطلق الموافقة - أن الامر الاول إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الامر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلي غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجبا لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلي غرضه إلي وسيلة تعدد الامر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة علي نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعني قصد الامتثال.

وأما إذا كان بمعني الاتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة أو له تعالي فاعتباره في متعلق الامر وإن كان بمكان من الامكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار علي قصد الامثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية.

تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام.

ثالثها: إنه إذا عرفت [1] بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامثال

---

[1] أقول: بيانه أنه إذا ثبت عدم إمكان أخذ قصد الامثال في المأمور به شرعاً فلا مجال لاثبات توصلية الواجب باطلاق الأمر وعدم أخذ القيد المزبور في متعلقه ولو كان الأمر بصدد تمام البيان، إذ ما لا يمكن تقييده لا يمكن اطلاقه وحيث لا تقييد فلا اطلاق، ولا يكاد يصح الاستناد إلي الاطلاق والتمسك به إلا فيما يمكن اعتبار ما فيه من القيود، فاطلاق الصيغة بمادتها كما إذا قيل صلّ مثلاً من دون أن يقيد مادة الصيغة بقيد قصد الامثال لا يدلّ علي حصول غرض المولي من الأمر المذكور بمجرد الموافقة والاتيان بذات الفعل المأمور به ولو لا بقصد الامثال ولا وجه كذلك، لما عرفت من استظهار عدم اعتبار مثل قصد الوجه كالوجوب وغيره أيضاً في العبادة لاطلاق مادة الأمر، نعم قد كشف المصنّف عن وجه آخر لجواز التمسك بالاطلاق في اثبات التعبدية وهو أنه إذا كان الأمر بصدد بيان تمام ماله دخل في غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره وكان خارجاً عما أمر به ومعه سكت عن بيانه ولم ينصب دليلاً علي دخل قصد الامثال في حصوله يكون سكوته حينئذٍ قرينة علي عدم دخله في غرضه وإلا لكان نقضاً له وخلاف الحكمة.

في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - علي عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفي، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها، نعم إذا كان الأمر في مقام بصدديان تمام ماله دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في

---

واستشكل الشارح الكاظميني عليه بأنه بعد ما عرفت من تقيد المأمور بقصده للاطاعة بحكم العقل وإن معني قوله صلّ مثلاً آيت بالصلوة مطيعاً لا مجال لاستكشاف عدم دخل ذلك القصد في غرض المولي بالوجه المزبور بل يجب اتيانه كلّما أمر بمطلوبه مطلقاً وإن كان بصدد بيان تمام ما له الدخل في غرضه ومع ذلك سكت عن بيان دخالة ذلك القصد فيه أيضاً<sup>(1)</sup>.

وفيه: ان قاعدة الاشتغال وحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني لا يحكم إلا بوجوب الاتيان بقصد الامتثال في اطاعة أمر المولي إلا فيما إذا لم يكن بيان من المولي بعدم دخل ذلك القصد في غرضه وأما إذا ورد منه بيان لعدم الدخل فلا، وسكوته في مقام بيان تمام ما له الدخل في غرضه وعدم نصب دلالة علي دخالة القصد المزبور بيان لعدم الدخل فلا مجري لقاعدة الاشتغال بعد هذا البيان ولعمري ان ما أفاده المصنّف في غاية المتانة ولا غبار عليه أصلاً.

ص: 200

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 158.

المقام، ولم ينصب دلالة علي دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة علي عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقصاً له وخلاف الحكمة، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام، [1] من الرجوع إلي ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل.

[1] أقول: يعني أنه إذا ثبت عدم ثبوت اطلاق في المقام يجوز التمسك به إلا بالوجه المزبور، فلا بد عند الشك في كون الأمر في مقام تمام البيان حتى ما لم يكن له دخل في متعلق أمره أم لا من الرجوع إلي ما يقتضيه الأصل العملي المقرّر للشك، والأصل العملي في هذا المقام ليس إلا اصالة الاشتغال لا البرائة ولو قيل باصالة البرائة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأن الشك في الأقل والأكثر شك في التكليف والمرجع فيه البرائة وإن أمكن الاشكال وارجاعه إلي الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف أيضاً، ولكن الشك في المقام شك في المكلف به بلا- كلام فيستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم ولا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان، ومن الضروري أنه بعد العلم بالتكليف يصح المؤاخذه علي المخالفة إن كان قصد القرية دخيلاً في المأمور به واقعاً ولم يأت به المأمور، وهكذا الأمر في كل ما شك في دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة ولا يمكن اعتباره شرعاً في المأمور به غير قصد القرية كقصد الوجه والتميز، نعم يمكن أن يكون سكوت الشارع عنهما مع كونهما ممّا يغفل عنه العامة غالباً وإن احتمل اعتبارهما بعض الخاصة بياناً لعدم دخلهما في غرضه فيحكم بعدم دخلهما في

فاعلم: أنه لا- مجال - ها هنا - إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وذلك لأن الشك ها هنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة علي المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية، وهكذا الحال في كل ما شك في دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز.

نعم: يمكن أن يقال: إن كل ما يحتمل بدوا دخله في الامتثال، وكان مما يغفل عنه غالباً العامة، كان علي الأمر بيانه، ونصب قرينة علي دخله واقعا، وإلا لاخل بما هو همه وغرضه، أما إذا لم ينصب دلالة علي دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس

---

الطاعة والعبادة، وسبباً لأن لا يبقى شك للمكلف في اتیان المكلف به بعد الاتيان بذات الفعل المأمور به، بخلاف قصد القرية فإنه لما كان ملتفتاً إليه عند العامة والخاصة وغير مغفول عنه عندهما واحتمل دخله في الغرض عند أغلب المكلفين فكلما كان الأمر ساكتاً عنه ولم يحرز كونه بصدد بيان تمام ما له الدخول في غرضه ولو لم يكن متعلقاً أمره لا بد من جريان الاشتغال والاتيان به للعلم بالخروج عن عهدة تكليفه وفراغ ذمته.

منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامة، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جيداً.

ثم إنه [1] لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم

[1] بيانه أنه لا وجه لتوهم أن يقال حال المقام حال الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين فكما أن هناك مجري قاعدة الاشتغال عقلاً ولكن يجري البرائة الشرعية فكذلك هنا وإن كان العقل يقتضي الاشتغال ولكن البرائة الشرعية تقتضي عدم اعتبار قصد القربة، لأن الفرق بينهما حاصل اذ مجري البرائة الشرعية ما إذا كان الشيء قابلاً للوضع والرفع شرعاً وكان أمر وضع المشكوك ورفعه بيد الشارع وجعله، وههنا ليس كذلك اذ اعتبار قصد القربة واقعي لا شرعي اذ هو من كميّات الاطاعة التي مرجعها العقل ومن المستقلات العقلية كأصل الطاعة أيضاً، ودخالة الجزء والشرط في غرض المولي وعنوان الجزئية والشرطية وإن كان أيضاً واقعياً لا شرعياً ولا تناله يد الجعل من الشارع إلا أن نفس الجزء والشرط منشأ انتزاع العنوانين قابلان للوضع والرفع شرعاً بأن يجعل شيئاً جزء للمركب او شرطاً للمشروط أو لم يجعله كذلك وإن كان بعد الجعل لم يمكن رفع دخالة ما هو الجزء أو الشرط أو وضعه في المركب والمشروط، وإذا كان جعل نفس الجزء أو الشرط ورفعه بيد الشارع فبدليل الرفع ولو كان أصل عدم الجزئية أو الشرطية يستكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر في الغرض المشكوك اعتباره كي يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فإنه علم المكلف بثبوت الأمر الفعلي بالمكلف به وشاك في الخروج عن عهده إن لم يقصد القربة في اتيانه.

واستشكل الشارح علي المصنّف بجواز اجراء البرائة الشرعية هنا أيضاً كما هو الحال في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن وجوب الطاعة وما به يتحقق

.....

---

مفهومها وإن كان من المستقلات العقلية التي ليس للشرع مدخل فيها لكنه إذا ورد من الشرع اعتبار شيء فيها تعبداً كشف ذلك عن وجود خصوصية في الأمر والمأمور به علي نحو لا يمكن تحصيلها إلا بهذا النحو من الطاعة ويكون اعتبار شيء فيها حينئذٍ عبارة عن اعتبار جزء أو شرط في المأمور به أو خصوصية في الأمر، وعلي هذا فالمقامان من واحد ويعود الشك في اعتبار الأمر المشكوك فيه في الطاعة شرعاً إلي الشك في أصل التكليف كما هو الحال في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، نعم المقام الذي لا يجوز الرجوع فيه إلي البرائة مطلقاً هو ما إذا علم الأمر ومتعلقه تماماً من جانب الشارع وكان الشك في المحصل ومرجعه إلي حكم العقل مستقلاً حينئذٍ، فالطاعة عقلية فيما إذا علم جهات الأمر وشك في كيفية الخروج عن عهده، وشرعية فيما إذا احتتم دخل شيء في الغرض يكون اطاعة علي وجه لا يستقل العقل بحكمه (1) هذا ملخص ما أفاده بيان أوضح وفيه ان ما أورده عين ما أفاده المصنف وسبق بيانه من انه إذا كان الأمر بصدد بيان تمام ما له الدخل في غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ومع ذلك سكت عن بيان ما شك فيه كان ذلك قرينة علي عدم دخله في غرضه وبياناً لعدم الدخل ولا حاجة حينئذٍ إلي اصالة البرائة التي موردها عدم البيان، وإنما الكلام فيما إذا أفاد المولي ما أراده كملاً وتاماً ونحن شككنا في الخروج عن عهدة ذلك التكليف وما هو المحصل له الذي اعترف الشارح بأن الطاعة في تلك الصورة عقلية والمرجع للشاك حينئذٍ قاعدة الاشتغال والاحتياط.

ص: 204

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 160.

الاعتبار، وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس ها هنا، فإن دخل قصد القرية ونحوها في الغرض ليس بشيء، بل واقعي.

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو كان أصلاً - يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي، كما عرفت، فافهم.

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، [1] كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً

[1] أقول: بيانه ان مقتضى إطلاق الصيغة بهيئتها التي مفادها الطلب وضعاً والوجوب اطلاقاً كون الوجوب المستفاد منها نفسياً لا مقدماً، عينياً لا كفاً، تعينياً لا تخييرياً، مطلقاً لا مشروطاً، مجرداً عن معنى الفور والتراخي كما ان قضية اطلاق المادة منضمماً إلي إطلاق الهيئة كون الوجوب تنجيزياً لا تعليقياً، وما لم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً غير مقيد بشيء ووجب هناك شيء آخر أو لا وهو النفسي، وما كان وجوبه بسبب وجوب أمر آخر غيري، اتي بشيء آخر أم لا وهو التعيني، والساقط بسبب الاتيان بشيء آخر هو التخييري، اتي به مكلف آخر أم لا وهو العيني، والساقط باتيان المكلف الآخر هو الكفاي، أراد المكلف حصول مقدماته أم لا وهو المطلق، وما كان مقدماته بارادة المكلف هو المشروط، بادر المكلف إلي امتثاله أم لا وهو ما لم يؤخذ فيه الفورية أو التراخي، والذي لا بد فيه من المبادرة هو الفوري، أو أخذ فيه التراخي فهو



لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفي.

المبحث السابع: [1] إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب

المتراخي، شاء امثاله المكلف فعلاً أم لا وهو التنجزي، وما لا يقدر المكلف علي امثاله فعلاً وهو التعليقي، جاء المكلف به دفعة في ضمن فرد واحد أو في ضمن أفراد وهو ما لم يؤخذ فيه المرة ولا التكرار والذي لا يصح إلا الاتيان به دفعة أو في فرد واحد وهو ما دلّ علي المرة، والذي لا يصح الاتيان به دفعة أو دفعات أو في ضمن أفراد علي اختلاف الأقوال في معني المرة والتكرار هو ما دلّ علي التكرار.

[1] بيانه أنه اختلف في مفاد الأمر الواقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه كقوله تعالى: « وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا » (1) فإن الاصطيد بعد ما كان منهيّاً عنه للمحرم صار مأموراً به بعد الاحلال هل هو الاباحة أو الوجوب، وذهب بعضهم إلي تبعيته لما قبل النهي ان علق الأمر بزوال عدّة النهي، وظهرها في الاباحة قول المشهور، ونظرهم في ذلك كونها مقابلة للمنع المدلول بالنهي ولكن لا يثبت بهذا الوجه إلا الاباحة العامة التي يجتمع مع الوجوب والاستحباب والكراهة لا الخاصة التي

ص: 206

وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه علي أقوال:

نسب إلي المشهور ظهورها في الاباحة.

وإلي بعض العامة ظهورها في الوجوب.

وإلي بعض تبعيته لما قبل النهي، إن علق الأمر بزوال علة النهي، إلي غير ذلك.

---

مقابلة لها وواحد من الأحكام الخمسة المتضادة بل يحتاج في تعيينها من بين المحتملات المذكورة من الأحكام إلي قرينة معينة، ووقوعه بعد الحظر لا يعين الاباحة الخاصة أصلاً، بل يمكن أن يكون سبق الحكم السابق معيّنة لعودها بعد النهي مطلقاً.

والتحقيق أنّ القائلين بالأقوال المزبورة اشتبه عليهم الأمر من جهة موارد الاستعمال وزعموا أنّ انفعال واحد من تلك المعاني منها بحسب ظهور اللفظ مع أنّه لا يكون إلّا بسبب القرينة، إذ قلّمَا يكون مورد الاستعمال خالياً عن القرينة فلا وجه لجعلها دالاً علي ثبوت واحد منها، ومع قطع النظر عن القرائن وفرض تجريد مورد الاستعمال عن القرينة لم يظهر ولم يعلم بعد فرض التجريد كون الوقوع عقيب الحظر والنهي موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه في ما إذا لم يقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه وهو الوجوب، نعم وقوعه عقيب الحظر سبب لاجمالها وعدم ظهورها في واحد من الاباحة والوجوب وما كان قبل النهي إلّا بقرينة أخرى، فوقع الصيغة عقيب الحظر يوجب الاجمال وطرو الاحتمال ولا يوجب ظهوراً لها في معني من المعاني أصلاً.

والتحقيق: إنه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة علي الوجوب، أو الاباحة، أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه.

غاية الامر يكون موجبا لجمالها، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا.

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقا، لا دلالة لها علي المرة ولا التكرار. [1]

---

[1] أقول: الحق أن صيغة الأمر مطلقاً يعني بحسب المادة والهيئة أيضاً لا دلالة لها علي المرة والتكرار، والمعني المنصرف إليه منها ليس إلا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها والانصراف والتبادر علامة الوضع فيعلم منه انها لم توضع إلا لطلب ايجاد الطبيعة مجرداً عن معني المرة والتكرار، واكتفاء المولي بالاثان من العبد مرة ليس إلا لحصول الامثال بها في الأمر بالطبيعة فإن الطبيعة كما توجد في ضمن ايجاد الأفراد المتعددة كذلك توجد في ضمن فرد واحد أيضاً فيحصل المأمور به فيسقط الأمر.

ثم اعلم أن النزاع في دلالة الصيغة علي المرة أو التكرار وعدم الدلالة علي واحد منهما في المقام جار في مادة الصيغة وهيئتها كليهما ولا يختص بالهيئة فقط كما زعم صاحب الفصول فان ما أفاده ناش عن الغفلة والذهول حيث ذهب إلي أن الاتفاق علي أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا علي الماهية علي ما حكاه السكاكي دليل علي أن النزاع الواقع في هذا البحث ليس إلا في هيئة الصيغة

.....

---

لا- في مادّتها، إذ اتّفاقهم علي ذلك صغري القياس فقط وهو يحتاج إلي الكبرى وهو ان مادّة الصيغة في الأمر وكذا في ساير الصيغ والمشتقّات عين المصدر وهو باطل، بل المصدر مشتق من المشتقّات وواقع في عرضها وصيغة مثلها، وقد سبق في بحث المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقّات بحسب المعني فلا يكون مادّة لها، فعليه يمكن دعوي اعتبار المرّة أو التكرار في مادّتها أيضاً كهيتها.

إن قلت: فما المراد ممّا اشتهر بين علماء الأدب وغيرهم من كون المصدر أصلاً في الكلام وبالنسبة إلي سائر المشتقّات.

قلت: أوّلاً أنّه وقع الخلاف في أنّه هل هو الأصل للفعل أو الفعل أصل له.

وثانياً ليس مرادهم من الأصليّة لسائر المشتقّات إلّا ان ما وضع أوّلاً بالوضع الشخصي لمعناه ثمّ بملاحظته وبالقياس عليه وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه ممّا جمعه معه أي من الصيغ المختلفة التي جمع تلك الصيغ مع ما وضع أوّلاً مادة لفظ كالضاد والراء والباء مثلاً الجامع بين الماضي والمصدر وسائر الصيغ بحسب اللفظ، فان تلك الحروف دائرة في جميع الصيغ المختلفة من الضرب والضارب والمضروب وغيرهما مصوّرة أي مادّة ذلك اللفظ وهي الحروف المذكورة مصوّرة في كلّ واحد منها يعني من الصيغ المختلفة ومنه أي ما وضع أو لا وهو الفعل أو المصدر بصورة معيّنة وهي وزن فعل بفتحات متوالية أو يفعل مثلاً، ومعني كذلك يعني انّ الجامع بين الصيغ وما وضع أوّلاً كما يكون مادّة لفظ مصوّرة في كلّ منها بصورة، كذلك يكون معني مثل ذلك اللفظ يعني مصوّراً في كلّ واحد

.....

---

من الصيغ بصورة، مثل زدن وزده است و مي زند المصدر والماضي والمضارع، « هو الفعل أو المصدر » يعني ان ذلك الموضوع أولاً بالوضع الشخصي الذي بينا نسبته مع سائر الصيغ هو الفعل أو المصدر، فاذا كان المراد من الأصلية هذا المعني فكيف يدل قولهم انّ المصدر المجرد عن التنوين واللام لا يدلّ إلا علي الماهية، علي انّ النزاع في المقام مختصّ بالهيئة ولا يشمل المادّة.

مع انه بناء علي هذا التحقيق لا يكون المصدر مادّة للصيغة وتوضيح المقام ان حال المصدر أو الفعل بالنسبة إلي سائر الصيغ المختلفة كحال اسم الجنس بالنسبة إلي الأسماء الاخر التي لحقها اللواحق، فكما انه جعل اسم الجنس أصلاً ومعناه مطلق الماهية فاذا لحقه التنوين دلّ علي فرد منها والألف والنون فعلي فردين وهكذا في جميع اللواحق مع انّ في صحيح الاستعمال من ابتداء الوضع إلي الان لم يستعمل إلا الملحق به أحد هذه الأمور ما خلا نادر من النوادر فكذلك المصدر فانه كاسم الجنس فاذا لحقه هيئة الماضي دال علي شيء أو هيئة المستقبل دلّ علي شيء آخر وهكذا، فتكون الهيئات المختلفة كلواحق اسم الجنس المختلفة، وإن كان وضع الجميع في عرض واحد إلا ان ذلك يستكشف في المقامين من النظر إلي ان هناك معني واحد تعتور عليه أمور مختلفة فيسمي ذلك أصلاً والباقي فرعاً، فالمصدر وإن أخذ بمعناه مادّة لسائر الصيغ بالمعني المزبور إلا انه لا يصحّح ما في الفصول لجواز ان يراد حين كونه مادّة غير ما يراد حين كونه وحده كما في اسم الجنس، والاتفاق المذكور لا يدلّ حينئذ علي شيء لا اختصاصه بصورة خلوه

فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها علي أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرّة، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الامر بالطبيعة، كما لا يخفي.

ثم لا يذهب عليك: أن الاتفاق علي أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين، لا يدل إلا علي الماهية - علي ما حكاه السكاكي - لا يوجب كون النزاع ها هنا في الهيئة - كما في الفصول - فإنه غفلة وذهول عن أنّ كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق علي أن مادة الصيغة لا تدل إلا علي الماهية، ضرورة أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف؟ وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعني، فكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه يمكن دعوي اعتبار المرّة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفي.

إن قلت: فما معني ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام.

قلت: مع أنه محل الخلاف، معناه أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التي تناسبه، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه، بصورة ومعني كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم.

---

من كلّ شيء فلا- دخل له بصورة لحقوق الهيئات له، ولا ينافي ذلك كون معني الهيئة من حيث هي لا ربط له بالمرّة والتكرار ضرورة ان لحاظ المركّب مادّة وهيئة غير لحاظ كلّ من حيث هو كما هو واضح، فعلي هذا يمكن دعوي اعتبار المرّة أو التكرار في مادّتها كما لا يخفي.

[1] بيانه أنّ المرّة والتكرار في محلّ النزاع محتملان للمعنيين الدفعة والدفعات والفرد والافراد والمراد من الفرد والافراد الوجود الواحد والوجودات ومن الدفعة والدفعات عدد الطبيعة المأتي بها وبعبارة اخري الدفعة والدفعات من عوارض الطبيعة مع قطع النظر عن الافراد حيث هي افراد، وعنوان الفرديّة التي عبارة عن الوجود الخارجي مقابل للطبيعة وليس من عوارضها، والنسبة بين الفرد والدفعة العموم والخصوص المطلق اذ كلّ ما صدق عليه الفرد الواحد يصدق عليه الدفعة البتة وبعض ما يصدق عليه الدفعة لا يصدق عليه الفرد، إذ يجوز أن يأتي بالافراد المتكثّرة دفعة واحدة وكذلك النسبة بين الافراد والدفعات عموم وخصوص مطلق إذ كلّ ما أتى بالدفعات أتى بالافراد ولكن يمكن أن يأتي بالافراد لا بالدفعات بل دفعة واحدة كما عرفت، ولكن الظاهر منهما الأوّل ويجري النزاع بالنسبة إلي كلّ منهما.

وقال بعض: أنّ المراد الدفعة والدفعات معيّناً فقط لأنّه لو كان المراد منهما الفرد والافراد لما جعل بحث المرّة والتكرار بحثاً عليحدة بل جعله تتمّة لبحث تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد بأن يقال في ذيل ذلك البحث أنّه علي تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو الافراد المتعدّدة أو لا يقتضي شيئاً منهما ولم يحتج إلي افراد كلّ من بحث المرّة والتكرار وبحث تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد كما فعله الأصوليون وجعلوا للعنوانين بحثين، اما لو أريد بها الدفعة فلا علة بين المسئلتين، وهو فاسد علي ما أفاده المصنّف من أنّ المراد من الفرد في البحثين ليس معني

.....

---

واحد فإنّ الفرد في ذلك البحث بمعنى ما يقابل الطبيعة والماهية وهو الموجود الشخصي الخارجي المتشخص بالمشخصات الخارجية، وفي هذا البحث المراد من الفرد يقابل الطبيعة من الأشخاص الخارجية بل الوجود الواحد والوجودات المتعددة، وإنما عبّر عنه بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج إنّما هو الفرد، ولا يجوز أن يكون المراد في البحث الآتي من الفرد المعني الذي في مقابل الطبيعة الصرفة وهو الوجود، فإنّ الطبيعة الصرفة ومن حيث هي ليست إلّا هي فكيف يمكن أن يكون متعلقاً للأمر؟ فالمراد من الطبيعة في البحث الآتي الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد، ومن الفرد، الموجود الخارجي المتشخص بالخصوصيات الخارجية، والمراد من الفرد والأفراد في هذا البحث الوجود الواحد والوجودات المتعددة، فإذا كان المراد من الفرد في البحثين معنيين متغايرين لا علاقة بينهما فليس اللازم بل غير جائز أن يجعل هذا البحث بناءً على كون المراد من المرة والتكرار الفرد والأفراد تتمّة للبحث الآتي، فقول المصنّف فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج الخ توطئة لبيان الفرق بين الفرد في البحثين وإنّ المراد منه في أحدهما غير المراد منه في البحث الآخر، ويمكن أن يقال أيضاً في ردّ ما أورده المستشكل بأنّه إن كان المراد من المرة والتكرار خصوص الفرد والأفراد فقط لا مع الدفعة والدفعات فالأنسب جعل هذا البحث تتمّة للبحث الآتي وأمّا إذا كان النزاع جارياً فيما إذا كان المراد منهما الدفعة والدفعات أيضاً فالحاق حال كونها بمعنى الفرد والأفراد



.....  
بهذا البحث والعنوان أنسب من فصله وادراجه في عنوان تلك المسئلة كما هو واضح.

ويمكن أن يورد علي المصنّف بأن ما حقّقه من أنّ المراد من الفرد في البحثين معنيان متغايران لا يرفع العلاقة بين المسئلتين علي تقدير تعلّق الأمر بالطبيعة، إذ يتفرّع عليه حينئذٍ أنّ التعلّق بها من حيث الوجود هل هو باعتبار الفرد أو الأفراد، فيكون الأنسب جعل هذا البحث بناء علي كون المراد من المرّة الفرد تتمّة للبحث الآتي.

وصاحب الفصول حيث أثبت العلاقة بين المسئلتين بناء علي كون المرّة والتكرار بمعني الفرد والأفراد لم يخصّها بالقول الثاني وهو القول بتعلّق الأمر بالأفراد فقط، بل قال أنّه بناء علي كون المرّة بمعني الفرد في هذا البحث يحصل العلاقة بينه وبين بحث تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد مطلقاً، نعم خصّه بالذكر حيث قال بناء علي تعلّق الأمر بالفرد يحصل العلاقة بين هذا البحث وذلك، لأنّه لم يسبق له ذكر ولدفع توهم الحاجبي حيث توهم التلازم بين التعلّق بالفرد ووحدة الفرد فلذا قال بأنّه بناء علي التعلّق بالفرد يجري البحث في دلالة الأمر علي المرّة والتكرار بمعني الفرد والأفراد لردّ توهم التلازم بين الفرد ووحدة الفرد (1)، فالجواب الصحيح حينئذٍ ينحصر بما ذكر من أنّه علي تطرّق الاحتمالين المزبورين في لفظ المرّة والتكرار فادراج البحث في وحدة الفرد وتعدّده في هذا البحث أولي من الحاقه بذلك فافهم واستقم.

ص: 214

1- الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: 71.

والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول، وتوهم أنه لو أريد بالمرّة الفرد، لكان الانسب، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي، من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك وعلي تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد؟ أو لا يقتضي شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلي أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها الدفعة، فلا علاقة بين المسألتين، كما لا يخفى، فاسد، لعدم العلاقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب علي القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرّة والتكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة علي المرّة والتكرار بالمعنيين وعدمها.

أما بالمعنى الأول فواضح، وأما بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه علي القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنه مما يقومه.

تنبيه: لا إشكال بناء علي القول بالمرّة [1] في الامتثال، وأنه لا مجال للاتيان

---

[1] بيانه ان حصول الامتثال باتيان المأمور به مرّة واحدة لا شبهة فيها بناء علي دلالة الأمر علي المرّة، وأيضاً لا شبهة في عدم جواز الاتيان بالمأمور به بناء علي ذلك ثانياً بعنوان الامتثال، إذ لا وجه للامتثال عقيب الامتثال فإنه من تحصيل الحاصل وهو محال، أمّا بناء علي دلالة الصيغة علي طلب الطبيعة فقط

.....  
مجرداً عن قيد المرّة أو التكرار كما هو المختار ففي حصول الامتثال بالمرّة وعدمه وجواز الاتيان بالمأمور به ثانياً بعد المرّة الأولى وعدم جوازه تفصيل، وشرح المقامين يقتضي أن يقال إنه إمّا أن يكون اطلاق الصيغة وطلب المولي في مقام البيان أو الاهمال والاجمال.

أمّا علي الأول فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال وإتّما الاشكال في جواز عدم الاقتصار بالمرّة والاتيان به ثانياً بعنوان الامتثال وعدمه والتحقيق عدم جواز الاتيان به دفعة بعد دفعة بهذا العنوان إذ لا وجه للامتثال بعد الامتثال نعم إنّما يجوز الاتيان بالأفراد المتعدّدة دفعة واحدة لأنّه امتثال واحد ولا تعدّد فيه فانه نحو من الامتثال أيضاً كالاتيان بفرد واحد، فإنّ الطبيعة كما يوجد بايجاد فرد واحد كذلك بافراد متعدّدة فالاتيان بالأفراد المتعدّدة دفعة واحدة لا مانع منه، وإنّما الممنوع الاتيان بالأفراد المتعدّدة دفعة بعد دفعة، ولكن هذا إذا كان الامتثال والاتيان بالمأمور به علّة تامّة لحصول غرض المولي إذ بعد تحصيل غرضه أولاً لا مجال لتحصيله ثانياً فأنّه من تحصيل الحاصل كما مرّ علي القول الآخر، وأمّا إذا لم يكن علّة تامّة لحصول غرض المولي كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا مانع من تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أفضل منه بل المساوي كما جاز ذلك للعبد قبل الاتيان بأن قصد الاتيان بفرد ثمّ بدا له فبدله بفرد أفضل أو المساوي، هذا كلّه إذا كان المطلق بالكسر في مقام البيان.

بالمأمور به ثانيا، علي أن يكون أيضا به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال.

وأما علي المختار من دلالة علي طلب الطبيعة من دون دلالة علي المرة ولا علي التكرار، فلا يخلو الحال: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الاهمال أو الاجمال، فالمرجع هو الاصل، وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الاتيان بها مرة أو مرارا، لا لزوم الاقتصار علي المرة، كما لا يخفي.

والتحقيق: إن قضية الاطلاق إنما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحو من الامتثال، كأيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الاتيان بها مرة ومرات، فإنه مع الاتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الامر، فيما إذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصي، بحيث يحصل بمجرد، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر، أو

---

وأما إذا كان في مقام الاجمال فالدليل يدل علي عدم جواز الاتيان بالمأمور به دفعة بعد دفعة لما مرّ من عدم جواز الامتثال بعد الامتثال فيما إذا كان الامتثال علة تامة لحصول الغرض، وأما فيما لم يكن كذلك فلا مانع من تبديل الامتثال، وأما جواز الاتيان بالأفراد المتعددة من المأمور به دفعة واحدة في هذه الصورة وعدم جوازه فلا وجه لاثبات أحدهما، فيكون المرجع سقوط الأمر بالاتيان بالمأمور به في ضمن الأفراد المتعددة للشك في جواز ذلك اذ الأصل عدم جواز الاتيان بالأكثر من فرد واحد ووجوب الاقتصار علي القدر المتيقن.

بداعي أن يكون الاتيانان امثالاً واحداً، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الامر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً، وأما إذا لم يكن الامثال علة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد صحة تبديل الامثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، علي ما يأتي بيانه في الاجزاء.

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا علي الفور ولا علي التراخي. [ 1 ]

[1] أقول: الحق أنه لا يدل صيغة الأمر علي وجوب الفور ولا علي جواز التراخي لتبادر طلب ايجاد الطبيعة منها فقط بلا دلالة علي أحدهما، والتبادر من علائم الحقيقة فاذا ثبت بدليل التبادر عرفاً كونه حقيقة في الطلب المجرد عن القيدين يثبت باصالة عدم النقل وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية أنه لغة وشرعاً كذلك أيضاً، فالأوامر الشرعية كلها خالية عن المعني المذكور، نعم قضية اطلاقها وعدم تقييدها بقيد الفورية جواز التراخي وعدم وجوب الفور.

وأورد الشارح الكاظميني علي المصنف بأن قضية الاطلاق جوازهما معاً لا التراخي فقط وإن كان الثمرة لا تظهر إلا بجواز التراخي (1)، ولا ثمرة في جواز الفور كي نحتاج إلي اثباته باطلاق الصيغة اذ جوازه مستلزم لجوازه ومن يجوز التراخي يجوز الفور أيضاً وإنما لا يوجب من يجوزه.

ص: 218

1- الهداية في شرح الكفاية: 166.

.....

---

وجوابه: انّ مراد المصنّف من جواز خصوص التراخي جوازه وجواز الفور أيضاً بسبب البيان المزبور والتصريح بافادة الاطلاق جواز خصوصه لا جوازه أيضاً لاختيار الاختصار والمقصود واضح فليس مخلاً، والاشكال علي العبارة مع وضوح المقصود ليس من دأب العلماء والمحصّلين.

وإدعي جماعة انّ الصيغة بنفسها وإن لم يكن دالاً علي أحد القيدين ولكن الدليل الخارجي قائم علي وجوب الفور في الأوامر الشرعيّة كقوله تعالى: « وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ » (1) وقوله تعالى: « فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ » (2).

وأجاب عنه المصنّف: بأن الآيتين لا تدلان إلا علي استحباب المسارعة والاستباق وليس الأمر منهما للوجوب، إذ لو كان كذلك وكان ترك الامتثال لهما مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب وأجدر، إذ البعث بنحو التحذير والترهيب إلي الشيء أصرح في الدلالة علي الوجوب، وورودهما في مقام التأكيد يقتضي التعبير بالانص والأصرح، والوجه الآخر الذي أفاده المصنّف في اثبات كون الأمر فيهما للاستحباب هو أنّه لو كان للوجوب لزم كثرة تخصيصه في جميع المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها، إذ المسارعة إلي ما أصله مستحب لا يجب وغالب الواجبات مضيقّة لا سعة في وقتها فلا يتصوّر مسارعة .

ص: 219

---

1- آل عمران: 133.

2- مائدة: 48.

إليها، فلا بدّ اذن من حمل الأمر فيهما علي الندب ومطلق الطلب.

ثم أفاد قدس سره وجهاً ثالثاً إذا تمّ لا مساس لهما باثبات الفوريّة في الأوامر الشرعيّة وهو أنّ العقل يستقلّ بحسن المسارعة والاستباق إلي ما أمر به المولي ولا- يبعد أن يكون الأمر بهما في الآيتين ارشاداً إلي ما يستقلّ به كالأيات والروايات الواردة في البعث علي أصل الطاعة كقوله تعالى: « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ » (1) ولا جهة مولويّة فيهما أصلاً، بل يكون الأمر بهما لما يترتّب علي أصل المادّة بنفسها ولو لم يكن أمر بها، كما هو الشأن في جميع الأوامر الارشاديّة كأوامر الطبيب للمريض فانه لا- يترتّب علي أمره إلا ما يترتّب علي أصل استعمال الدواء من اصلاح المزاج ودفع الداء كما أنّ مخالفتها لا تستتبع إلا خراب المزاج واستيلاء المرض، ولا يترتّب علي موافقتها ومخالفتها من حيث أنّها أوامر صدرت من الأمر أثر ولا استحقاق مثوبة ولا عقوبة أصلاً، بخلاف الأمر المولوي فانه يؤثر في تحصيل المنفعة والوقوع في المضرة بسبب الموافقة والمخالفة من حيث أنّه أمر صدر من المولي، فضلاً عمّا يترتّب علي نفس ايجاد الفعل المأمور به من المنفعة وتركه من الوقوع في المضرة.

وأورد الشارح الكاظميني علي ما أفاده المصنّف في الوجه الأوّل من الوجهين الذين استدلّ بهما علي كون الأمر في الآيتين للندب أو مطلق الطلب بأنّ البعث إلي الواجبات كما ورد بنحو الترهيب والتوعيد ورد أيضاً بنحو الترغيب والوعد كما .

ص: 220

هو الحال في كلِّ واجب في الشريعة كما لا يخفي علي من لاحظ الأخبار والآثار، فلا دلالة فيما ذكر علي ما ادّعي(1).

وجوابه: ان ورود البعث إلي الواجبات بالنحوين المزبورين ممّا لا يكاد ينكر وكيف يظنّ بمثل المصنّف انكار مثل ذلك الأمر الواضح الا ان مراده أنّه لما كان المراد من الأمر في الآيتين التأكيد للأوامر الاخر الأوليّة والترغيب في امتثالها كان الأنسب أن يكون بنحو الترهيب والوعيد، لأنّ التأكيد كلّما كان أكد وأقوي يكون أنسب وأولي، لأن مقتضيات مقام الكلام لا بدّ أن يلحظ في البيان ويراعي في التعبير، وهذا بخلاف الأوامر الأوليّة فأنّه لا تفاوت في ايرادها بأحد النحوين والمقام فيها لا يقتضي أمراً زائداً علي الكشف عن وجوب المأمور به، ثمّ قال الشارح المؤمّي إليه نعم في مادّة المسارعة والاستباق دلالة تامّة علي الندب، إذ لا يصدقان إلا فيما اتّسع وقته، ولذا تري من أفبح الكلام القول بأن زيدا سارع إلي الصوم أوّل الفجر أو استبق إليه ومن أحسنه قول سارع إلي الصلوة أوّل الوقت واستبق إليها وهذا في غاية الوضوح. انتهى.

أقول: الانصاف أنّ هذا الوجه الذي استدلّ به علي كون الأمر للندب أضعف بمراتب ممّا استدلّ به المصنّف، اذ ما أفاده المصنّف وقد عرفت شرحه وجه وجيه لاثبات المطلوب وإن لم يوجب الاطمينان التام بثبوته، ولكن ما أفاده إنّما يتمّ إذا لم يكن الامر في الآيتين تأكيداً للأوامر الأوليّة ومزيد ترغيب في امتثالها فان

ص: 221



نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها، بلا دلالة علي تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى، كما ادعي دلالة غير واحدة من الآيات علي الفورية.

وفيه منع، ضرورة أن سياق آية «وسارعوا إلي مغفرة من ربكم»(1) وكذا آية «فاستبقوا الخيرات»(2) إنما هو البعث نحو المسارعة إلي المغفرة والاستباق إلي

---

مساق الآيتين مساق قوله: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا دلالة فيهما أزيد من دلالتهما، وعنوان المسارعة والاستباق بما هو مسارعة واستباق ليس ملحوظاً ومنظوراً فيهما قطعاً كي تدور المراد مدارهما وينحصر الدلالة في خصوص ما اتسع وقته، بل لب المراد منهما أنه لا تتركوا امتثال الأوامر ووسائل مغفرة ربكم ولا- تسامحوا في أداء ما طلب الله منكم، كما أنّ الشخص الواعظ يقول علي المنبر بالفارسية مثلاً: تعجيل كنيد در اداء واجبات خدا وامتثال أوامر الهييه ومسامحه نكنيد در اصلاح امر آخرت، و دنيا را بر دين مقدم نداريد و آخرت را به دنيا نفروشيد، فكما أنه ليس في لفظ التعجيل الذي يقوله الواعظ ما أفاده من الاختصاص بما يتسع وقته فكذلك الحال في الآيتين إذ سياق قوله ولا تفاوت بين القولين أصلاً.

ولا- يخفي ان ما أورده علي الشارح يرد علي ما أفاده المصتف أيضاً في الوجه الثاني من استلزام كون الأمر فيهما للوجوب لتخصيصها بالنسبة إلي كثير من الواجبات فتذكر.

ص: 222

---

1- سورة آل عمران: 133.

2- سورة البقرة: 148، المائدة: 48.

الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفي، فافهم.

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة فيهما علي خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوي استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلي ذلك، كآيات والروايات الواردة في الحث علي أصل الاطاعة، فيكون الامر فيها لما يترتب علي المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الاوامر الارشادية، فافهم.

تتمة: بناء علي القول بالفور، [1] فهل قضية الامر الاتيان فورا ففورا بحيث

---

[1] أقول: ويتفرع علي القول بكون صيغة الأمر للفور أنه هل قضية الصيغة جريان التراخي في الفورية بمعنى الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً ولا- تراخي فيها بل بانتفاء الفورية في الزمان الأول ينتفي الطلب رأساً، وجهان مبنيان علي ان مفاد الصيغة علي القول بوجوب الفور هو وحدة المطلوب أو تعدده بمعنى ان قوله افعل كذا مثلاً يجب عليك الاتيان بالمأمور به في الزمان الثاني من الأمر فان عصيت ففي الثالث والأففي الرابع وهكذا، إذ المراد أنه يجب عليك الاتيان به في الزمان الثاني فقط ولا دلالة علي الحكم فيما بعده، فعلي الأول يجب الاتيان به فوراً ففوراً وعلي الثاني لا يجب، ولا يخفي أنه لو قيل بدلالتها علي الفورية لما كان لها دلالة علي وحدة المطلوب وتعدده إذ لو كان لها دلالة لكان باحدي الدلالات الثلاث وكلها منتفية كما لا يخفي.

بحيث لو عصي لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان: مبنيان علي أن مفاد الصيغة علي هذا القول، هو وحدة المطلوب أو تعدده، ولا يخفي أنه لو قيل بدالاتها علي الفورية، لما كان لها دلالة علي نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيداً.

### الفصل الثالث : الاتيان بالمأمور به علي وجهه[1] يقتضي الاجزاء في الجملة بلا شبهة.

[1] أقول: قدم المصنّف علي البحث في المسئلة أموراً أربعة لابدّ من العلم بها قبل الشروع في المقصود إذ هي من المبادي التصوريّة للبحث فيها.

أحدها أنّ المراد من الوجه المأخوذ في عنوان البحث الكيفيّة التي معتبرة في المأمور به عقلاً وشرعاً كقصد التقرب بالاتيان بالعمل الذي أمر به، لا خصوص الكيفيّة المعتبرة فيه شرعاً فقط مثل رعاية الشروط الشرعيّة التي اعتبرها الشارع في العمل كستر العورة للمصليّ وشروط الساتر والكون إلي جهة القبلة وقت الصلوة مثلاً، إذ لو كان المراد من لفظ الوجه ما ذكر يكون القيد حينئذ قيداً توضيحياً إذ لفظ المأمور به في العنوان دالّ علي الكيفيّة الشرعيّة، لأن ما يكون خالياً عنها لا يكون مأموراً به، والأصل في القيود أن يكون تأسيسياً لا توضيحياً، بخلاف القيود المعتبرة عقلاً كقصد الاطاعة والتقرب، فأنّها لا تدخل في لفظ المأمور به، لأنّ المفروض عدم جواز أخذها فيما أمر الشارع به، وكذلك ليس المراد من لفظ الوجه المأخوذ في العنوان الأمر المعتبر قصده عند بعض الأصحاب من الوجوب والاستحباب، فأنّه وإن كثر استعمال لفظ الوجه في هذا المعني واعتبره بعض في المأمور به، الا ان معظم علي عدم اعتباره، وإنّما اعتبره من

وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والابرام، ينبغي تقديم أمور:

أحدها: الظاهر أن المراد من (وجهه) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتي به علي ذلك النهج شرعا وعقلا، مثل أن يؤتي به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا، فإنه عليه يكون (علي وجهه) قيّدا توضيحيا، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناء علي المختار، كما تقدم من أن قصد القربة من كفيات الاطاعة عقلا، لا من قيود المأمور به شرعا، ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر علي تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعني، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفي.

ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء [1] - ها هنا - الاقتضاء بنحو العلية

---

اعتبره في خصوص العبادات لا- مطلق الواجبات ولو التوصليّات، ومع ذلك لا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر الأمور المعتبرة في مطلق الواجبات علي تقدير الاعتبار، فلا بد أن يكون المراد منه المعني الأعم من ذلك والمندرج ذلك المعني تحته.

[1] أقول: حاصل ما أفاده هو أنّ البحث في مسألة الا-جزاء عقلي لا-لفظي مطلقاً، اذ مرجعه إلي أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الاختياري أو الظاهري والاضطراري هل يكون عدّة لسقوط الأمر وفراغ ذمّة المكلف أم لا، ولا يكون في مدلول الصيغة والأمر في هذا البحث بحث أصلاً.

.....

---

ثم استشكل علي نفسه بأن هذا في الأمر الواقعي الاختياري صحيح فإن المراد من الاقتضاء الاقتضاء الذاتي بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة فلا مساس له بدلالة الأمر والصيغة، والنزاع فيه إنّما يكون كبروياً وكلياً وإلا فدلالة الصيغة علي الأجزاء وسقوط الأمر بعد حصول المأمور به بحسب دلالة اللفظ مسلّمة، وإنّما الاشكال في أنّ العمل الخارجي الواقع من المأمور والأتیان بالمأمور به هل يؤثر في الأجزاء وفراغ ذمّة المكلف ويكون عدّة لذلك مع قطع النظر عن دلالة الأمر أم لا؟ ولكن الأمر في الأوامر الظاهرية والاضطرارية ليس كذلك، بل النزاع فيهما إنّما يكون لفظياً، إذ مرجعه فيها إلي النزاع في دلالة لفظ الدليل بأنّه هل يدلّ في الأمر الظاهري والاضطراري علي البدلية مطلقاً أو مادام لم يكشف الخلاف ولم يرفع الاضطرار فقط.

وأجاب عنه بأن جريان النزاع بالنسبة إليها في المدلول اللفظي بالبيان المذكور لا ينافي جريانه في الاقتضاء بالمعني الذي ذكر بالنسبة إلي الأمر الواقعي الاختياري أيضاً، غاية الأمر ان منشأ الاختلاف في ذلك بالنسبة إليهما هو الخلاف في دلالة دليلهما بأن يقال هكذا: هل دلالة دليلهما علي نحو يستقلّ العقل بأنّ الأتيان به موجب للأجزاء ويؤثر فيه أم لا؟ فيجري النزاع صغروباً أيضاً كما يكون كبروياً، بخلافه في الأجزاء بالاضافة إلي الأمر الواقعي الاختياري فانه لا يكون إلا كبروياً لو كان نزاع كما نقل عن البعض وجوده.

.....

---

واستشكل عليه الشارح الكاظميني قدس سره بأن حقيقة الأمر علي خلاف ما أفاده المصتف وانّ النزاع في المقامين يكون صغروياً وفي دلالة الدليل واللفظ، إذ غرض القائل أنّه بنحو العليّة وإن كان ان نفس الاتيان علّة ولكن المحقّق لعلية الاتيان الدليل عنده أيضاً، وغرض القائل أنّه بنحو الكشف والدلالة انّ السبب الأولي الحقيقي وهو دلالة الدليل هو المحقّق لعلية الاتيان، وإلا فليس في ذات الاتيان من دون دلالة الدليل عليّة للأجزاء وحصول الامتثال، فانقذ بنظره من البيان المذكور ان النزاع بالنسبة إلي الأمر الواقعي يكون صغروياً أيضاً كما هو كذلك بالنسبة إلي الأمر الظاهري والاضطراري لو كان معنوياً، إذ لا فرق بين أمره والأمر الآخر في ان المحقّق لعلية الاتيان للاقتضاء هو الدليل الدال علي كيفية التعلّق وأنّه هل هو بنحو يستقل العقل بأنّ الاتيان علّة للاقتضاء أو لا يستقل (1).

والانصاف انّ النزاع الواقع منهم في الخارج إنّما يكون في العليّة والاقتضاء مطلقاً وعبائهم في مطاوي البحث شاهد عليه وأنهم بعد فرض تعيين مدلول الدليل بالنسبة إلي الأوامر الواقعيّة والظاهريّة والاضطراريّة وفرضه أمراً محقّقاً لا اجمال فيه، يبحثون عن أنّ الأمر المعلوم اذا ورد من المولي هل اتيان المأمور به من العبد دفعة واحدة يوجب سقوطه وحصول امتثاله عقلاً أم لا، لا أنّهم يشكون في كيفية دلالة الدليل، غاية الأمر يمكن ارجاع البحث في العليّة والاقتضاء إلي البحث عن دلالة الدليل بالبيان الذي ذكره الشارح مطلقاً في الأوامر الواقعيّة

ص: 227

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 170.

.....

---

والظاهريّة والاضطراريّة، وفي خصوص الأخيرين بالبيان الذي أفاده المصنّف أيضاً، ولكنّه لا يؤثّر في نظر الباحثين بأن يبدل منظورهم بالوجه الذي ذكروه، فان نظرهم في بحث الاجزاء محصور علي الحكم العقلي من العليّة والاقتضاء كما يشهد عباراتهم وبياناتهم عليه، وإلا ففي غالب المباحث يجري ما أفاده من امكان ارجاع البحث إلي غير ما هو منظور الباحثين ولا اختصاص له بذلك البحث، وممّا يوجب القطع بأنّ البحث هنا عقلي لا لفظي هو أنّه إذا كان كذلك فيلزم أن لا يبقى فرق بين هذا البحث وبحث المرة والتكرار وكذا بينه وبين مسألة تبعية القضاء للأداء وعدمها، ويلزم أن يكون تلك الأبحاث تكراراً منهم ثلاث مرّات، فيثبت أنّ المنظور لهم في ذلك البحث البحث عن العليّة والاقتضاء ولا مساس له بدلالة الصيغة أصلاً، وسيأتي تفصيل ما أشرنا إليه في المقدّمة الرابعة منه قدس سره وبالجملة فما أفاده المصنّف من كون البحث عقلياً لا لفظياً مطلقاً في غاية المتانة.

قال حضرت المقرّر في كتاب مطارح الأنظار ناقلاً عن الأستاذ الشيخ المؤسس الأنصاري طاب رسمه أنّ هذا البحث إنّما هو في اقتضاء الاتيان بالمأمور به عقلاً الاجزاء، وليس البحث من الأبحاث اللغوية التي تطلب فيها تشخيص مدلول اللفظ وضعاً أو غيره فيعمّ البحث ما إذا كان الأمر مستفاداً من الاجماع ونحوه من الأدلّة الغير اللفظيّة، ويشهد لذلك ملاحظة أدلّة الطرفين انتهي كلامه رفع مقامه (1).

ص: 228

---

1- مطارح الأنظار: 18 (ط - قديم).

والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلي الاتيان لا إلي الصيغة.

إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلي أمره، وأما بالنسبة إلي أمر آخر، كالاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلي الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما علي اعتباره، بنحو يفيد الاجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعني المتقدم، غاية أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنه علي نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالة؟ ويكون النزاع فيه صغروباً أيضاً، بخلافه في الاجزاء بالاضافة إلي أمره، فإنه لا يكون إلا كبروباً، لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض، فافهم.

ثالثها: الظاهر أن الاجزاء - ها هنا - بمعناه لغة، وهو الكفاية، [ 1 ]

---

[1] أقول: مراده أنه لم يثبت من الفقهاء والأصوليين جعل اصطلاح خاص في لفظة الأجزاء بل هو باق في لسانهم ومحاورتهم علي معناه اللغوي وهو الكفاية، غاية الأمر إنما الاختلاف فيما يكفي عنه، فعندهم يكون اسقاط التعبد ثانياً بالنسبة إلي الأوامر الواقعية والقضاء بالنسبة إلي الأوامر الظاهرية والاضطرارية، وعند غيرهم غير ذلك، مما يختلف باختلاف مقصد القائل بالاجزاء في المقامات المختلفة، فيثبت بذلك ان مقصود الأصوليين من تفسيره بسقوط التعبد والقضاء بيان مقصودهم من الاجزاء في المقام لا ثبوت اصطلاح خاص منهم في لفظة فان ثبوته بعيد جداً، إذ لا داعي إلي ذلك الجعل مع حصول منظورهم بدون.



.....

---

ووافق في ذلك الشيخ المؤسس الأنصاري طابت ترتبه حيث قال في تقريراته الظاهر أنه لم يثبت لأهل الأصول في لفظ الاجزاء اصطلاح جديد، وتفسيرهم له باسقاط القضاء إنما هو من باب بيان محصل المراد، لا أنه يراد من لفظ الاجزاء خصوص اسقاط القضاء المترتب عليه كون العلاقة مشابهة أو الفردية كما لا يخفي (1).

أقول: الانصاف أنه لا يصح انكار الاصطلاح الخاص في اللفظة المذكورة وأمثالها بعد كثرة استعمالها في المعنى المخصوص وتبادره منها اذا وقعت في مقالاتهم ومحاوراتهم، فانه ليس في حصول الوضع التعييني في مثلها بعد اصلاً، نعم لا وجه لادعاء الوضع التعييني من أهل العلم في أمثال تلك اللفظة، اما ادعاء حصول التعييني بسبب كثرة الاستعمال فيها ليس بذلك البعيد، وإلا فما أفادوه في حق تلك اللفظة جار في سائر الألفاظ المتداولة في لسان أهل العلم، فيلزم أن لا يكون اصطلاح خاص من أهل العلوم في واحد من الألفاظ المتداولة في ألسنتهم أصلاً وأن يكون حال جميعها كما ادعوه في خصوص تلك اللفظة، مع أنه لم يقع من واحد منهم الالتزام بذلك، فكما أنهم يسلمون ثبوت الاصطلاح الخاص في كثير من الألفاظ المتداولة في ألسنتهم فلا بد أن يثبت في تلك اللفظة أيضاً، وإلا فالفرق بينها وبين غيرها فرق من دون فارق.

ص: 230

---

1- مطارح الأنظار: 1/112 (ط - جديد).

وإن كان يختلف ما يكفي عنه، فإن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، لا أنه يكون - ها هنا - اصطلاحاً، بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء، فإنه بعيد جداً.

رابعها: الفرق بين هذه المسألة، ومسألة المرة والتكرار، [1] لا يكاد يخفي،

---

[1] أقول: مراده أنّ الفرق بين ذلك البحث وبحث المرة والتكرار وبينه وبين مسألة تبعيّة القضاء للأداء هو أنّ البحث في المقام عقلي ولذا يستدلّ القائلون بالاجزاء بما لا مساس له بمدلول اللفظ أصلاً من ان عدم الاجزاء مستلزم لتحصيل الحاصل وهو قبيح، بخلاف المسئلتين الأخيرتين فان البحث فيهما في دلالة الصيغة، غاية الأمر يكون التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء، ولكن الاختلاف بينهما مفهوماً ثابت، اذ ملاكه غير ملاكه، وكذلك الحال في مسألة التبعية، ولم يتعرّض المصنّف لكون المرة موافقاً للأجزاء عملاً لأن توافقهما عملاً لا مفهوماً كما في التكرار.

وعدم الاجزاء متوقّف علي ثبوت دلالة اللفظ علي نفي الزائد علي المرة وهو غير ثابت، أمّا بناء علي القول بالماهية واستفادة كفاية المرة من جهة حصول الماهية بها فواضح، وأمّا بناء علي القول بدلالة الصيغة علي المرة بحسب اللفظ فلابتناؤه علي حجّة مفهوم العدد وهو ليس بحجّة عنده، فيثبت أنّهما توافقان مفهوماً كما يتوافقان عملاً، ولعلّه لذا سكت المصنّف عن بيان النسبة بينهما، بخلاف القول بالتكرار وعدم الاجزاء، ولعلّه تركه للاقتصار ووضوحه بالقياس إلي النسبة بينه والقول بالتكرار، ويؤيده أنّه لم يتعرّض أيضاً لبيان توافق تبعية القضاء للأداء مع القول بالتكرار والقول بعدم التبعية مع القول بالمرة أصلاً.

فإن البحث - ها هنا - في أن الاتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً، بخلافه في تلك المسألة، فإنه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى.

نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه، وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة علي التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة، فإنه - كما عرفت - في أن الاتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداء أو قضاء، أو لا يجزي، فلا علة بين المسألة والمسألتي أصلاً.

إذا عرفت هذه الامور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين: الاول: إن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي - بل بالامر الاضطراري أو الظاهري أيضاً [1] - يجزي عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر

---

[1] أقول: شرح ما أفاده هو أنه إذا أتى العبد بما أمره المولي بجميع ما اعتبر فيه شرطاً وشرطاً يحكم العقل المستقل بأنه لا مجال لاقتضاء الأمر بوجوب التعبد بذلك الأمر والاتيان بفرد آخر غير الفرد السابق، اذ الفرض ان مفاد الأمر وجوب الاتيان بالمهية والطبيعة في ضمن فرد ما من أفرادها، وقد حصل ذلك المقصود بالاتيان بالفرد الأول، فلا وجه لوجوب الاتيان به بذلك الأمر ثانياً، وبعبارة أخرى يسقط الأمر بايجاد متعلقه بالنسبة إلي الأداء والقضاء، ضرورة أنه لو كان باقياً بعد الايجاد لزم طلب الحاصل وهو محال، نعم يجتمع مع عدم وجوب الاتيان بسبب ذلك الأمر ثانياً جواز الاتيان وتبديل العبد الفرد المأتي به بفرد آخر

بعنوان بدليته عن الفرد الأول لا منضمّاً إليه، ولكن جواز ذلك إنّما يكون فيما إذا علم العبد بعدم حصول غرض المولي بسبب الاتيان بالفرد الأول وإن كان وافياً بحصوله لو اكتفي به، مثل ما لو أمر المولي باتيان الماء ليشربه فأتى به ولم يشربه المولي بعدُ فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد الاتيان، ولذا لو اهرق الماء وأطلع عليه العبد وجب اتيانه به ثانياً كما إذا لم يأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه، وإلا لما أوجب حدوثه، فإن علة الحدوث عين علة البقاء، فكما أنّ التوجّه نحو الغرض الغير الحاصل أوجب حدوث الأمر من قبل المولي نحو العبد فكذلك الغرض الذي لم يحصل بعدُ يكون موجباً لبقاء ذلك الأمر والطلب منه بعد الاتيان بما لا يمكن تحصيل الغرض منه له أيضاً، فإن في تلك الصورة التي غرضه باق يكون له الاتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل اتيانه الأول بدلاً عنه.

نعم لو كان الاتيان الأول علة تامّة لحصول غرض المولي لا يبقي موقع للتبديل، كما إذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فاهرقه، فإن في تلك الصورة لا- يجوز الاتيان الثاني كما لا يجب عليه أيضاً لأنه لغو وعبث، بل لو لم يعلم أنّ ذلك الأمر المخصوص من أيّ القبيل، أمن القسم الأول أم الثاني، يجوز له التبديل أيضاً، ولا اختصاص بجواز التبديل بصورة العلم بأنّه من القبيل الأول.

ويؤيد التفصيل المزبور بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب اعادة من صلّي فرادي جماعة وان الله يختار أحبهما إليه، فإنّها تكشف عن صحّة التفصيل .

المذكور، وإنَّ المورد من القبيل الثاني، والغرض لم يحصل بالصلوة فرادي، فلذا يجوز للمكلف تبديله بالفرد الأفضل، وإلا لا ينطبق ما ورد فيها من جواز الاعادة علي القاعدة أصلاً.

أقول: الظاهر بطلان التفصيل الذي ذكره المصنّف، إذ من المسلّم عنده ان مع تحصيل الغرض لا مجال للاتيان الثاني، ومن المعلوم حصول غرض المولي في الصورة الأولى كما في الصورة الثانية، فان غرض المولي من طلب الماء من العبد ايجاد الفعل الذي يمكن معه تحصيل رفع العطش، والفرض ان اتيان الماء واف بذلك الغرض، فالاتيان بفرد آخر مساو للأول بل ولو كان أفضل لغوا لا فائدة فيه أصلاً، اذ هو فعل ما أريد منه فعله ولا أثر له غير ما في الاتيان الأول.

نعم فرقه مع الصورة الثانية هو ان في الثانية يحصل تمام الغرض بفعل العبد، وفي الصورة الأولى إنّما يحصل الغرض الذي يكون منظوراً من الطلب منه وهو الاتيان بمقدّمة يمكن معها رفع العطش فقط، وهذا المقدار يكفي في عدم جواز الفعل ثانياً للغويته وهدريته، فكما أنّه لا يجب الاتيان ثانياً لعدم الموقع فكذلك لا يجوز أيضاً لذلك، وكما أنّ وجوبه من قبل المولي بذلك الأمر طلب الحاصل فكذلك الاتيان من العبد أيضاً تحصيل الحاصل، وكلاهما باطلان، وكما أنّ طلبه من المولي ثانياً سفهي فكذلك الاتيان من العبد ثانياً أيضاً سفهي، فكما يدلّ علي عدم الوجوب يدلّ علي عدم الجواز أيضاً.

وما ورد في الروايات من مشروعية اعادة الصلوة يكشف اجمالاً عن بقاء

.....  
المحل للامثال الثاني في خصوص المورد، وإلا فلا- يكشف عن قاعدة كليّة تجري في سائر الموارد وهو تعبد محض لا نعلم وجهه تفصيلاً، ولو صحّ التفصيل المزبور بما أفاده ودلالة الرواية للزم جواز التبديل في كلّ مورد شكّ في أنّه من أيّ القبيل، والتزام المصنّف بالجواز حتّى في تلك الصورة أيضاً عجيب، فإنّه لا يظنّ بأحد أن يلتزم فيما إذا شكّ في المورد أنّه من القبيل الأوّل أم الثاني بجواز الاعادة مادام لم يدلّ دليل خاص عليّ الجواز، فإنّ الالتزام بمثل ذلك في التعديّات المحضنة بارد ركيك.

وقياس الصورة التي لم يشرب الماء في المثل بالصورة التي علم العبد باهراقه قياس مع الفارق فان في صورة الاهراق يبطل الغرض الذي كان منظوراً من الطلب من العبد فيجب عليه تحصيله ثانياً البتة، وفي الصورة التي لم يشرب المولي الماء مثلاً ولم يحصل هو غرضه من المقدّمة التي أتت به العبد لم يحصل خلل فيما كان الغرض من الطلب من العبد بل هو باق بحاله، غاية الأمر أنّ المولي لم يحصل تمام غرضه من طلب الماء بعد، وهذا لا- دخل له بفعل العبد ولا يؤثر في نقصان ما أتى به أصلاً، بل ما كان راجعاً إليّ العبد، وكان عليه أن يصلحه كائن عليّ ما كان عليه من أوّل الأمر.

ويرد عليه أيضاً إن ما أفاده في تقريب جواز تبديل الامثال، مستلزم لجوازه ولو بالاتيان بالفرد المساوي للأوّل وإن لم يكن هو أفضل، وما ورد في الروايات لو كان دالاً عليّ الجواز فأنما يدلّ عليه إذا كان الفرد الثاني أفضل من الأوّل، لا مطلقاً، فلا يدلّ الرواية عليّ صحّة ما أفاده، بل ولا يؤيّده أيضاً.

بإتيان المأمور به علي وجهه، لاقتضائه التعبد به ثانيا.

نعم لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد به ثانيا، بدلا عن التعبد به أولا، لا منضمما إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، وإن كان وافيا به لو اكتفي به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرق الماء واطلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانيا، كما إذا لم يأت به أولا، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر، كما كان له قبل إتيانه الاول بدلا عنه.

نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك - بل يدل عليه - ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلي فرادي جماعة، وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه.

الموضع الثاني: وفيه مقامان:

المقام الاول: في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري، هل يجزي [1]

---

[1] أقول: حاصل مراده أنّ المأمور به بالامر الاضطراري ينقسم بحسب التقسيم العقلي إلي أربعة أقسام، وكلّ منها يقتضي الاجزاء بالنسبة إلي أمره بعين ما ذكر في اقتضاء الأمر الواقعي الاختياري للأجزاء، وإتّما البحث والكلام في

ص: 236

.....  
اقتضاء الأمر الاضطراري للأجزاء بالنسبة إلي المأمور به بالأمر الواقعي الاختياري، وتحقيق الحق في ذلك يتوقف علي بيان الأقسام، وإن ما وقع منها في الشريعة من أي قسم منها.

الأول أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافيًا بتمام المصلحة.

الثاني ما لا يكون وافيًا بتمام الغرض وما يبقي منه صالحًا للاستيفاء وكان الواجب استيفائه.

الثالث أن يكون استيفاء الباقي مستحبًا.

الرابع أن يكون الباقي غير صالح للاستيفاء أصلاً.

والحكم في الأول الاجزاء بعين ما ذكر في اقتضاء الأمر الواقعي الاختياري للأجزاء، إذ بعد فرض كون المأمور به الذي أتى به المكلف وافيًا بتمام الغرض لا- يبقي مجال للتدراك أصلاً لا قضاء، ولا اعادة، وكذلك لا يجب الاعادة والقضاء في القسم الأخير، إذ الفرض ان الباقي والفائت من المصلحة لا يكون قابلاً للتدراك أصلاً، ومن خواص هذا القسم الأخير انه لا يسوغ للمكلف البدار في هذه الصورة واتيان المكلف به في أول الوقت، لأنه مستلزم لتفويت الغرض ومقدار من المصلحة الغير القابلة للتدراك بالاعادة أو القضاء إلا لمصلحة كانت في البدار ومراعات ما هو الأهم.



.....  
فان قلت لا يجوز التكليف في الوقت ولو بشرط الانتظار بما يكون القدر الباقي من المصلحة بعد اتيانه في الوقت غير قابل للتدارك أصلاً، إذ  
الفرض أنه يمكن استفادة تمام المصلحة بالقضاء في خارج الوقت.

فيقال هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت، هذا حكم البدار والانتظار في القسم الأخير.

وأما جواز البدار في القسم الأول ووجوب الانتظار في الصورة الأولى التي يكون المأمور به وافياً بتمام الغرض فدائر مدار كون العمل بمجرد  
الاضطرار مطلقاً ولو مع البدار أو بشرط الانتظار ومع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافياً بتمام الغرض، ففي الصورة الأولى يجوز  
البدار ولا يجب الانتظار، وفي الصورة الثانية يجب الانتظار ولا يجوز البدار.

وأما القسم الثاني والثالث فالحكم فيهما أنه يجب الاعادة أو القضاء في الأول ويستحب في الثاني، ولا مانع عن البدار في كلا صورتين،  
إنما الفرق أنه يتخير في الصورة الأولى بين البدار والاتيان بعملين الاضطراري في حال الاضطرار والاختياري بعد رفعه، وبين الانتظار  
والاقتصار بما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية التي هي الثالثة باعتبار ذكرها في أول البحث تعين عليه استحباب البدار، لكون أول  
الأوقات أفضلها، واعادته بعد طرو الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه التكليف الاضطراري من الانحاء وحكم كل منها بالنسبة إلي الاعادة والقضاء وجواز البدار وعدم جوازه.

.....

---

وأما ما وقع من تلك الأقسام في الشريعة فظاهر الأدلة ان الواقع فيها كلّها من القسم الأول، ولا بدّ في ايجاب الاتيان ثانياً من دلالة دليل بالخصوص، وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق لو كان، وإلا فالمرجع الأصل العملي وهو يقتضي البرائة من وجوب الاعادة، لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن القضاء بطريق أولي.

نعم لو دلّ دليل علي ان سبب القضاء فوت الواقع مثل اقض ما فات كما فات مثلاً ولو لم يكن هو فريضة، ولم يجب فعلاً علي المكلف، يكون القضاء واجباً، لتحقق سببه وإن أتى بالغرض، لكنّه مجرد الفرض إذ لا دليل يدلّ علي ذلك كما لا يخفي، هذا شرح ما أفاده المصنّف.

واستشكل عليه الشارح الكاظميني بأنّ الواقع في الشريعة تمام الأقسام الأربعة ولا وجه لحصره في القسم الأول، ومثل للقسم الثاني وهو الذي لا يمكن تدارك الفائت من المصلحة فيه بصلوة الجاهل المقصّر بالقصر والاتمام والجهر والاخفات، قال: فإنّها صحيحة شرعية ويعاقب علي أصل إعراضه من التعلّم والسؤال، وللثالث بفاقد الطهورين في تمام الوقت ومن تعمّد الجنابة وخاف من استعمال الماء فإنّه يجب عليه الأداء مع التيمّم والاعادة مع التمكّن وللرابع بمن تعمّد الجنابة أيضاً وخاف من استعمال الماء بناء علي استحباب الاعادة كما نسب إلي بعض (1).

ص: 239

أقول: الظاهر ان ما أفاده المصنّف من حصر الواقع في الشريعة من الأقسام في القسم الأول في غاية المتانة، وما ذكره الشارح من الأقسام الاخر، فيه أنّه لا يبعد أن يكون مثاله للقسم الثاني من القسم الأول، وأن يكون صلوة الجاهل ولو عن تقصير بالاتمام مقام القصر وبالجهر مقام الاخفات وبالعكس وافياً بتمام الغرض في ذلك الحال ولو لم يكن وافياً به في حال العلم، وان يكون حاله كحال الطهارة الترابية حالة الاضطرار في كونه كافياً وافياً بالغرض، وما ثبت من الشرع من معذورية الجاهل بالقصر والاتمام والجهر والاخفات إنّما يثبت صحّة صلوته واجزاؤها بالنسبة إلي المأمور به بالأمر الاختياري، واما ان صحّتها واجزاؤها عنه وعدم وجوب الاعادة والقضاء لكون الباقي من المصلحة غير قابل للتدراك فلم يثبت له مثبت.

وأما ما مثل به للقسم الثالث، ففيه ان من قال بوجوب الاعادة أو القضاء بالنسبة إلي فاقد الطهورين ومن تعمّد الجنابة فأنما هو لاشتباه الحكم عليه ومن باب الاحتياط، وإلا فلو ثبت عنده وجوب الأداء عليهما مع التيمّم لا يقول بالاعادة مع التمكن من الماء في الوقت ولا بالقضاء في خارجه.

وما مثل به للرابع من استحباب الاعادة علي قول بعض بالنسبة إلي من تعمّد الجنابة، ففيه أنّه إنّما يقول القائل به من باب الاحتياط أيضاً استحباباً، لا- أنّه يستحب عنده الاعادة مع التمكن بالاستحباب الشرعي النفسي، وما ذكرناه واضح لمن انصف ولم يكن ممّن تكلف واعتسف.

عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيا، بعد رفع الاضطراب في الوقت إعادة، وفي خارجه قضاء، أو لا يجزي؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الامر الاضطرابي من الانحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه، وأخري في تعيين ما وقع عليه.

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرابي في حال الاضطراب، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافيا بتمام المصلحة، وكافيا فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيقاؤه أو لا يمكن.

وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفي أنه إن كان وافيا به يجزي، فلا يبقى مجال أصلا للتدارك، لا قضاء ولا إعادة، وكذا لو لم يكن وافيا، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، وتقويت مقدار من المصلحة، لو لا مراعاة ما هو فيه من الالهم، فافهم.

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنه يقال: هذا كذلك، لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت، وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الاولى، فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطراب مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرو الاختيار - ذا مصلحة ووافيا بالغرض.

وإن لم يكن وافيا، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي، فلا بد من إيجاب الاعادة أو القضاء، وإلا - فيجزي، ولا - مانع عن البدار في صورتين، غاية الامر يتخير في الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين: العمل الاضطرابي في هذا الحال،

والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار ويستحب الاعادة بعد طرو الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الانحاء، وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا»<sup>[1]</sup> وقوله عليه السلام: (التراب أحد الطهورين) و(يكفيك عشر سنين) هو الاجزاء، وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، ولا بد في إيجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتبع هو الاطلاق لو كان، وإلا فالاصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الاعادة، لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولي، نعم لو دل دليله علي أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض.

المقام الثاني: في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه.

والتحقيق:<sup>[1]</sup> إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق

---

[1] أقول: تحقيق المقام يقتضي بيان مقدمة وهي ان مدرك الحكم الظاهري علي أنحاء.

الأول ما كان مقرراً للجاهل بالواقع ومتعلقاً بموضوع التكليف ومبنيّاً لمقدار سعة ما جعل موضوعاً له، وان الشرط والشطر في موضوع التكليف ليس الواقع بما هو واقع كما هو لسان الأصول.

والثاني أن يكون متعلقاً بالموضوع ومبنيّاً له وان الشرط والشطر في التكليف

ص: 242

---

1- سورة النساء: 43، المائة: 6.

.....

---

إنّما هو الواقع بما هو واقع عكس الأوّل كما هو لسان الامارات، وينشعب من هذه الصورة أيضاً صورتان، اذ حجّية الامارات وما هو ناظر إلي بيان الواقع بما هو واقع أمّا أن يكون من باب الطريقيّة أو الموضوعيّة والسببيّة.

الثالث: أن يكون مدرك الحكم الظاهري متعلّقاً بآثبات أصل التكليف ولم يكن له دخل في موضوعه أصلاً، وهو أيضاً اما أصل مقرّر للجاهل والشاكّ في الواقع، وإما طريق ناظر إلي بيان الواقع، ولكلّ واحد من الأقسام حكم مخصوص من حيث الاجزاء وعدمه.

أمّا ما كان من القسم الأوّل فإنّ الأمر فيه مقتضٍ للأجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء، وإنّ الأمور به بالأمر الظاهري المشروط بالشرط الفلاني الذي أتى به المكلّف مسقط للأمر، وإتيانه محقق للامتنال، مثلاً قاعدة الطهارة والحلية في كلّ ما شكّ في طهارته وحليته إذا لوحظ مع دليل اشتراط طهارة البدن ولباس المصلّي وحليته يدلّ علي أنّ المقصود من الطهارة والحلية التي جعلت شرطاً للمشروط المذكور ليس خصوص ما كان منهما واقعياً في ظاهر الشرع وإن انكشف الخلاف بعد العمل وإنه كان في الواقع نجساً وحراماً، وانكشف الخلاف فيه لا يكون موجّباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاع الشرط من حين ارتفاع الجهل بعد ان كان إلي هذا الحين واجداً، ولذا لا يجوز له الدخول في مثل العمل الأوّل المشروط بذلك الشرط من حين الكشف، إلا أن يدلّ دليل خاص علي عدم الاجزاء كما لو توضّأ بماء طاهر بالقاعدة أو الاستصحاب ثم انكشف نجاسته، فإنّه يعيد الوضوء والصلوة التي صلّاها بذلك الوضوء، للدليل.

.....

---

وأما إذا كان مدرك الحكم الظاهري من القسم الثاني وبلسان أنه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات في الموضوعات فلا يجزي، لأن دليل حجية تلك الامارة حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك بل كان فاقداً للشرط، وهذا إذا كان حجية الطرق والأمارات من باب الطريقيّة، لا السببيّة، كما هو الأظهر، ولكن في خصوص ما إذا لم يمكن التدارك أجزاء ووقع بدلاً عن الواقع البتّة.

وأما بناء علي السببيّة فالتفصيل فيه كما في الأمر الاضطراري في أنه إذا كان وافياً بتمام الغرض فيجزي، ولا يجزي لو لم يكن كذلك ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب، وإلا لاستحبّ، هذا مع امكان الاستيفاء، وإلا فلا مجال للاتيان بالواجد، ولا وجه للقول بالاجزاء مطلقاً بناء علي السببيّة.

نعم كما انّ قضية اطلاق الأمر في الأمر الاضطراري هو الاجزاء كما عرفت، فكذلك قضية اطلاق دليل حجية تلك الامارة هنا أيضاً الاجزاء بموافقتة، وإن ما أتى به معتقداً أنه الواجد للشرط واف بالغرض ومسقط للامر، هذا إذا احرز ان حجة الامارات من باب الطريقيّة أو الموضوعيّة والسببيّة.

وأما إذا لم يحرز وشكّ في انها علي أي الوجهين فاصالة عدم الاتيان بما تسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت ومثبتة لعدم الاجزاء، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلا علي القول بالأصل المثبت، فان مسقطيّة المأتي به من اللوازم الخارجيّة لعدم كون التكليف فعلياً لا الشرعيّة المترتبة علي المستصحب، مضافاً إلي ان ظاهر اطلاق

« والأشياء كلّها علي هذا حتّي يستبين (1) وحتّي تعلم أنّه قدر (2) وحتّي تعلم أنّه حرام » (3) يثبت بلوغ التكليف إلي المرتبة الفعلية بعد كشف الخلاف إلا إذا حصل المسقط ولم يعلم حصوله، والفرض أنّه قد علم اشتغال ذمته بما يشكّ في فراغها عنه بذلك المأتي، فلا بدّ له من تحصيل العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال وهو معني عدم الاجزاء، وهذا بخلاف ما إذا علم أنّه مأمور به واقعاً وشكّ في ان ما أتى به يجزي عمّا هو المأمور به الواقعي الأولي، كما في الأوامر الاضطرارية والظاهرية بناء علي أن تكون الحجية علي نحو السببية، فقضيته الأصل فيها عدم وجوب الاعادة بالاتيان بما اشتغلت الذمة به يقيناً، والأصل عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف، هذا كلّه في الاعادة.

وأما القضاء في صورة الشكّ في ان جعل الامارات علي أيّ الوجهين فلا يجب، بناء علي أنّه فرض جديد، والفوت الموجب لوجوب القضاء لا- يثبت باصالة عدم الاتيان، كي يجب القضاء بسبب تحقّق عنوانه، إلا علي القول بالأصل المثبت، وإن لم يكن فرضاً جديداً بل كان وجوبه بعين دليل وجوب الأداء فيجب القضاء أيضاً كالاعادة.

استشكل الشارح الكاظميني قدس سره بأن لقائل أن يقول بوجوبه وإن علّق علي الفوت، لا مكان أن يكون المراد من الفوت عدم الأداء، فبين الأداء والفوت تقابل

ص: 245

1- الكافي (ط - الاسلامية): 5/314، ح 40؛ بحار الأنوار 2/273، ح 12.

2- وسائل الشيعة: 1/142، ح 351 - 2؛ وسائل الشيعة: 3/467، ح 4195 - 4.

3- الكافي (ط - الاسلامية): 5/313، ح 40؛ بحار الأنوار: 2/273، ح 12.



.....  
العدم والملكة كما هو الحال في نظائره ممّا علّق فيه علي اليأس في مقابل الطمع فإنّ المراد من اليأس عدم الطمع، والأثر أثر عدم الطمع، إلاّ أنّه عبّر عن عدم الطمع باليأس، والعجز في مقابل القدرة فإنّ المراد بالعجز عدم القدرة وعبّر عن عدمها بالعجز وهكذا، وأيضاً فيمكن أن يثبت القضاء وإن كان الفوت المعلّق عليه وجوبه أمراً وجودياً لخفاء الوسطة وعد العرف وجوبه من آثار عدم الأداء وإن كان الفوت واسطة بينه وبين وجوب القضاء انتهى كلامه مع أدني توضيح(1).

أقول: وفيه أنّه لا يثبت في المقام إلاّ عدم العلم بأداء ما يفرغ معه الذمّة، لا عدم الأداء أو العلم بعدمه وهو غير الفوت، فان بين عدم العلم بالأداء من الفوت من النسبة العموم والخصوص المطلق، لأنّ كلّما يتحقّق الفوت يتحقّق عدم العلم بالأداء، وليس كلّما يتحقّق عدم العلم بالأداء يتحقّق الفوت بل يمكن أن لا يكون فائتاً في الواقع ما لا يعلم بعدم أدائه.

نعم التساوي والترادف إنّما هو بين الفوت ونفس عدم الأداء أو العلم بعدم الأداء وقد عرفت ان ما هو الثابت إنّما هو عدم العلم بالأداء، لا نفس عدم الأداء ولا العلم بعدم الأداء، فمرادفة عدم الأداء مع الفوت لا يفيد في اثبات وجوب القضاء في المقام بقوله اقض ما فات كما فات اصلاً.

نعم ما أفاده من خفاء الوسطة وحجّية الأصل المثبت في مثل ذلك في غاية المتانة وبالجملة ما مرّ ممّا ذكر كلّها فيما إذا كان مدرك الحكم الظاهري جارياً في

ص: 246

.....  
متعلق التكليف من الامارات الشرعية والأصول العلميّة.

وأما ما كان من تلك المدارك جارياً في اثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل علي وجوب صلوة الجمعة يومها في زمان الغيبة مثلاً، فانكشف بعد أدائها وجوب صلوة الظهر في زمانها فلا وجه لاجرائها مطلقاً يعني ولو علي القول بالسببيّة، وكذلك علي القول بالطريقيّة في جميع الصور التي تتصوّر فيها مثل ما تتصوّر في الأمر الواقعي الاضطراري، غاية الأمر ان تصير صلوة الجمعة في يومها أيضاً ذات مصلحة لذلك أي لقيام الطريق أو الأصل علي وجوبها، وهذا لا ينافي بقاء صلوة الظهر علي ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفي، إلا أن يقوم دليل بالخصوص غير الطريق أو الأصل الذي قام علي وجوب صلوة الجمعة علي عدم وجوب صلوتين في يوم واحد، فان صلوة الجمعة بعد أن كانت ذا مصلحة حينئذٍ يجزي البتة.

واستشكل عليه الشارح بفساد القول بعدم الاجزاء هنا مطلقاً ولو علي القول بالسببيّة والطريقيّة في صورة عدم إمكان تدارك الفائت من المصلحة (1).

وفيه أنّه اما علي القول بالسببيّة فغاية الأمر ان تصير صلوة الجمعة مثلاً ذات مصلحة وهذا لا ينافي مع ثبوت المصلحة في الظهر أيضاً.

وأما علي القول بالطريقيّة فلا يتصوّر صورة عدم إمكان تدارك الفائت أيضاً لبقاء الظهر علي ما هي عليه من المصلحة، فدائماً يكون علي القول بالطريقيّة ممّا يمكن تداركه.

ص: 247

1- الهداية في شرح الكفاية: 178.

متعلقه، وكان بلسان تحقق ماهو شرطه أو شرطه، كقاعدة الطهارة أو الحلية، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلي كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي، فإن دليله يكون حاكما علي دليل الاشتراط، ومبيناً لدائرة الشرط، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الامارات، فلا يجزي، فإن دليل حجته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدا.

هذا علي ما هو الاظهر الاقوي في الطرق والامارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببية، وأما بناء عليها، وأن العمل بسبب إداء أمانة إلي وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحة كأنه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزي لو كان الفاقد له - في هذا الحال - كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي - إن وجب - وإلا لاستحب.

هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لاتبانه، كما عرفت في الامر الاضطراري.

ولا يخفي أن قضية إطلاق دليل الحجية - علي هذا - هو الاجتزاء بموافقته أيضا، هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقة، أو بنحو الموضوعية والسببية، وأما إذا شك ولم يحرز أنها علي أي الوجهين، فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدي، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطا، إلا

علي القول بالاصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولي، كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء علي أن يكون الحجية علي نحو السببية، فقضية الاصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم وجوب الاعادة، للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

وأما القضاء فلا- يجب بناء علي أنه فرض جديد، وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان، إلا علي القول بالاصل المثبت، وإلا فهو واجب، كما لا يخفي علي المتأمل، فتأمل جيدا.

ثم إن هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف، من الامارات الشرعية والاصول العملية، وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الاصل علي وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لاجزائها مطلقا، غاية الامر [1] أن تصير

---

[1] فقول المصنّف بعد قوله مطلقا، غاية الأمر إلي آخره اشارة إلي دفع ما أورده، ثم أورد عليه ما أفاده أخيراً بقوله إلا أن يقوم دليل بالخصوص الخ بأن الدليل بالخصوص نفس دليل حجّة الطريق المؤدّي إلي وجوب صلوة الجمعة، ضرورة ان من المعلوم انّ الواجب في الواقع في كلّ يوم مع العلم صلوة واحدة، والطريق حال عدم العلم منصوب لتعيين ذلك الواقع، فان أصاب وإلا كان بدلاً،

صلاة الجمعة فيها - أيضا - ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر علي ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفي، إلا أن يقوم دليل بالخصوص علي عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

تذنيبان:

الاول: لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ، [1] فإنه

فائبات وجوب كل من البدل والمبدل منه يحتاج إلي دليل انتهى(1).

أقول: لا يخفي ان في بيانه للاشكال اعتراف بما أنكره فانّ الضرورة التي ادّعاها هي الدليل بالخصوص، لا نفس دليل حجّة الطريق المؤدّي، وإلا فلو كان الدليل نفس دليل حجّة الطريق المؤدّي لما احتاج إلي ادعاء الضرورة بأنّ الواجب في الواقع في كل يوم مع العلم صلوة واحدة.

نعم ما ادّعه من وجود الدليل بالخصوص علي عدم وجوب صلوتين في يوم واحد ليس جزافاً إلا أنّ النزاع في هذا صغروي لا يترتب عليه نتيجة مهمّة.

[1] أقول: لا شبهة في أنّ الأمر الظاهري العقلي لا يقتضي الاجزاء بل يمتنع ذلك فيه، وبيانه اجمالاً ان الاجزاء فرع الأمر والaitان بالمأمور به بعد ذلك علي ما يعتبر فيه من الأمور الداخلة أو الخارجة، ومع انتفاء الأمر كما في محلّ الكلام يمتنع الايتان بالمأمور به علي أنّه مأمور به، فلا يتحقّق الامتثال، فيمتنع حصول الاجزاء والكفاية عن الاعادة أو القضاء، وبعبارة اخري إذا قطع المكلف بالأمر وأتي بما قطع بوجوب الايتان به وكان مخطأ في اعتقاده فلا يكون موافقة للأمر

ص: 250

1- الهداية في شرح الكفاية: 178.

.....

---

أصلاً لا واقعياً ولا ظاهرياً، لأنّ القطع ليس إلّا مرآة للواقع كاشفاً عنه فلا يعقل تأثيره في ترتب الأحكام المترتبة عليّ المعلوم ولا مدخل له في متعلّقه فإنّه أمر يتفرّع عليّ وجوده فكيف يعقل تأثيره في متعلّقه، فلو كان موجوداً كان العلم به واقعاً، وإلّا فالعلم لا يصير عدّة لوجوده وذلك ظاهر، فعند الجهل المركّب لا يكون إلّا اعتقاد الأمر الغير المؤثّر في وجود الأمر، ومن الواضع الجليّ عدم كون اعتقاد الأمر أمراً، فلا وجه لتوهم الاجزاء، ضرورة توقّفه عليّ وجود الأمر المفروض عدمه في المقام وهذا واضح لمن له أدني تأمل.

نعم وقع الخلاف في وجه كفاية ما أتى به المأمور في صورة القطع بالأمر والخطأ مع عدم الأمر لا واقعاً ولا ظاهراً مثل صحة صلوة الجاهل بالقصر والاتمام في السفر تماماً والجاهل بالجهر والاختفات جهراً في مقام الاختفات وبالعكس.

فأفاد المصنّف في وجهه ان الحكم بالكفاية في المقامين ليس من جهة الحكم بالاجزاء بل إنّما هو لخصوصيّة اتفافية في متعلّق الأمر.

وبيانه أنّه ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً عليّ المصلحة في حال الجهل بالواقع والقطع بخلافه، أو عليّ مقدار من المصلحة ولو في حال العلم لا يمكن مع استيفاء ذلك القدر منها استيفاء الباقي منه، فاذا كان كذلك لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي ولو بعد كشف الخلاف.

فالكفاية حينئذٍ لا تكون من جهة موافقة الأمر بل اما من جهة موافقة ملاك الأمر وغرض المولي، وإمّا من جهة عدم امكان استيفاء تمام الغرض وعدم كون

المحل قابلاً للاستيفاء والاعادة أو القضاء.

وما ذكر في الأمر الظاهري العقلي وانه يمكن كفاية ما أتى به المكلف ولا يصح التدارك بعد كشف الخلاف إما لكونه المأتي به مشتملاً علي تمام مصلحة الواقع أو علي مقدار منها لا يبقى مع استيفائه مجال لاستيفاء الباقي.

وأورد عليه الشارح بأن الالتزام بذلك الوجه في كفاية ما أتى به المكلف مع عدم كونه مأموراً به لا ظاهراً ولا واقعاً تمحل موهون جداً.

قال: فإنّ الحكم بكفاية ما لم يتعلّق به أمر أصلاً لا واقعي ولا ظاهري ولا كان عدم تعلّق الأمر به لمانع خارجي كما في مسئلة الضد فان عدم تعلّق الأمر بالصلوة مثلاً لوجوب ازالة النجاسة عن المسجد مع ما فيها من المصلحة وتتمام مقتضي الأمر إنّما هو لفوريّة وجوب الازالة لا غير مشكل جداً من غير فرق بين الحكم القطعي أو الطريقي.

وما أفاد نفسه في وجهه هو أنّه ربما كان الأمر الواقعي متعلّقاً بموضوع مختلف بحسب الكم أو الكيف بالنسبة إلي مكلفين كالأمر تماماً في حقّ الحاضر وقصراً في حقّ المسافر، وفي هذا الحال لا مانع عقلاً من بقاء ذلك الأمر إلي حصول العلم بتغير كميّة المتعلّق في حقّه، نظير ما اتفقوا عليه في الوكالة من بقاء جواز التصرّف للوكيل واقعاً حتّي يعلم العزل، ففي هذه الصورة قد جاء المكلف حال عدم علمه بتغير المتعلّق في حقّه بما هو تكليفه واقعاً.

وقال في مقام تحقيق ما أفاده فان قلت يلزم ممّا ذكرت كون التكليف بالقصر أو

.....  
الجهر مشروطاً بالعلم به فان هذا القول في غاية الضعف(1).

وأجاب بما حاصله أنّ اللازم علي ما وجهنا أخذ العلم في الموضوع لا التكليف، لأن دليل التكليف قوله صلّ الظهر مثلاً، ولكن الموضوع وهو صلوة الظهر يختلف بحسب الكميّة بالنسبة إلي الحاضر والمسافر، والموضوع المتعلّق به قوله صلّ ركعتان للمسافر وأربع ركعات للحاضر، وإنّما يجب القصر علي المسافر بعد العلم بموضوع تكليفه وهو القصر كما لا يخفي من تأمل قوله ان قرأت عليه آية القصر.

وأخذ العلم في الموضوع وكونه جزء له لا- مانع منه كما ان ذلك مسلم بالنسبة إلي الموضوعات الخارجيّة، غاية الأمر الموضوع هنا هو موضوع مجعول شرعي وهو القصر ولذا يحتاج إلي كاشف ولو بنحو الأمر كقوله قصر مثلاً مخاطباً للمسافر، فهذا الأمر غير الأمر بصلّ الظهر، فأمر المسافر بالصلوة موقوف علي العلم بأن حكمها القصر وإنّها ركعتان ولا مانع منه، فإنّ الأمر بالتقصير توصلي لبيان أنّ الصلوة المتعلّق بها الأمر فعلاً للمسافر ركعتان، ولذا لا يجب علي المكلف أن يتصور أمرين صلّ وقصر وينوي الامتثال لكلّ منهما، وحيث كان الأمر بالتقصير لبيان الموضوع احتيج إلي تعيين كونه قصراً اما تفصيلاً أو اجمالاً كصلوة هذا الوقت، فلو علم أنّ صلوة المسافر ركعتان بنحو الاخبار لا الانشاء والأمر كفي، ومن هنا جاء التعبير في الآية بلا جناح(2).

ص: 253

1- الهداية في شرح الكفاية: 179.

2- الهداية في شرح الكفاية: 180.



.....

---

وبعبارة أخرى أوضح أمر الحاضر والمسافر أمر واحد وهو الأمر بالصلوة، والمقصود من الآية وأدلة القصر اعلام المسافر بأن صلوته ركعتان والموضوع بالنسبة إليه غير الموضوع بالنسبة إلى الحاضر، وليس المقصود منها تكليفاً مستقلاً علي المسافر غير التكليف الوارد علي الحاضر، وبهذا الوجه يكشف عن أنه لا- مانع من اختلاف التكليف في صورة العلم والجهل، وليس التكليف بالقصر أو الجهر مشروطاً بالعلم بنفس التكليف.

أقول: ما أفاده في توجيه المقام وعرفته وجه وجيه إلا أنه ليس في الأدلة ما يعين هذا الوجه، بل ما وجهه المصنّف به أيضاً محتمل وقوله عليه السلام: « إن قرأت عليه آية القصر »<sup>(1)</sup> لا ينافي ما أفاده المصنّف في التوجيه، إذ يمكن أن يكون المراد منه ان مع الالتفات إلي القصر ولو بالاجمال لا يشتمل ما أتى به المكلف من التمام علي المصلحة، أو علي مقدار منها لا يبقى مجال معه لاستيفاء الباقي.

وغاية ما يرد علي المصنّف وأورده هو ان الحكم بكفاية ما لم يتعلّق به أمر أصلاً لا واقعي ولا ظاهري ولا كان عدم تعلّق الأمر به لمانع خارجي، مع تحقّق تمام مقتضي الأمر فيه عن المأمور به الواقعي مشكل.

وفيه: ان ملاك الأمر وهو المصلحة في الفعل كاف في صحّة العمل المأتي به، فكما انّ المصحّح للمأتي به فيما إذا كان عدم تعلّق الأمر لمانع خارجي كما في مسألة الضدّ إنّما هو ملاك الأمر والمصلحة الكامنة في الفعل، فكذلك هنا أيضاً.

ص: 254

لا- يكون موافقة للامر فيها، وبقي الامر بلا موافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفي، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً علي المصلحة في هذا الحال، أو علي مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقي مجال لامثال الامر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق، فالأ-جزء ليس لاجل اقتضاء امثال الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء - بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الاتمام والقصر، والاختفات والجهر.

الثاني: لا يذهب عليك أن الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق والامارات، علي ما عرفت [1] تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع علي بطلانه

---

وبالجملة لا معين لأحد الوجهين ممّا أفاده المصنّف والشارح أيضاً وكلّ منهما محتمل وليس من المهم البحث في تعيين الوجه في ذلك بعد قيام الدليل علي صحّة عمل الجاهل بالواقع وعدم وجوب الاعادة والقضاء بعد كشف الخلاف فلنقطع المقال واللّه العالم بحقيقة الحال.

[1] شرحه ان الحكم بالأجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والامارات علي القول بالطريقيّة، بل في كلّها بناء علي السببيّة كما قال بها بعض لا يوجب التصويب المجمع علي بطلانه من المنخضة لوجهين:

أحدهما: ان المقصود من انتفاء الحكم الواقعي الفعلي البعثي لا الإنشائي الذي لم يصل إلي المرتبة الفعلية فإنّ بقائه في مرتبته مسلم عند الكل القائلين بالأ-جزء وغيرهم، والتصويب المجمع علي بطلانه إنّما هو عبارة من القول بانتفاء الحكم الانشائي وكون الحكم تابعاً لرأي الحاكم.

.....

---

ثانيهما ان انتفاء الحكم مع ان المقصود منه الفعلي لا الانشائي الذي ينفيه المصوبة، لا دخل له بالقول بالاجزاء، بل إنّما هو لعدم حصول شرط فعليّة الحكم الانشائي وهو العلم به، لأنّه ما لم يعلم به لا يصل إلي المرتبة الفعلية، سواء قلنا بالاجزاء وكفاية ما أتى به المكلف باعتقاد أنّه المأمور به بسبب قيام الأصل أو الامارة بعد كشف الخلاف والعلم بالحكم الواقعي الاختياري أو لم نقل به، والقول بسقوط التكليف بالواقع بسبب حصول الغرض أو عدم إمكان تحصيله الذي هو الوجه في القول بالاجزاء غير التصويب المجمع علي بطلانه، إذ كما عرفت أنّه عبارة عن خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الامارة واستنبطه المستنبط، وكيف يكون القول بالاجزاء عين القول بالتصويب مع ان الجهل بالأحكام الواقعية بخصوصيتها كما في الشبهة الموضوعية أو بحكمها رأساً كما في الشبهة الحكمية مأخوذ في موضوع الامارة وشرط في جواز العمل بها وحجيتها، فلا بدّ من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته وهي مرتبة الانشاء محفوظاً فيها أي في مورد الامارة.

وبعبارة أخرى جعل الغاية في دليل حجّية الأصل والامارة العلم بنفس الحكم الواقعي وكونها طرقاً منصوبة إليه، ومحفوظيتها بمرتبة الانشاء عين القول بالتخطئة والالتزام بوجوده، فالقول بالاجزاء بعيد عن التصويب بمراحل، والمناسبة ولو بأدني الوجوه بين القولين غير حاصل.

في تلك الموارد، فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتتة علي بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الالوية، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات، وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعثي، وهو منفي في غير موارد الاصابة، وإن لم نقل بالاجزاء، فلا فرق بين الاجزاء وعدمه، إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة، وسقوط التكليف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع علي بطلانه، وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الامارة، كيف؟ وكان الجهل بها - بخصوصيتها أو بحكمها - مأخوذاً في موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها، كما لا يخفي.

المقصد الاول: في الاوامر /

## الفصل الرابع: في مقدمة الواجب

فصل في مقدمة الواجب:

وقبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور: الاول: [1] الظاهر أن المهم

---

[1] أقول: أبطل المصنّف قول من جعل النزاع في هذا البحث عن نفس وجوب المقدّمة والمسئلة فرعيّة كالبحث عن وجوب الصلوة والزكوة ونحوهما، بأن مرجع البحث فيها إلي أنّ العقل هل يحكم بوجوب المقدّمة عند وجوب ذبيها أو لا؟ فيرجع البحث فيها إلي البحث عن تحقّق الملازمة بين الارادة الجازمة المتعلقة لشيء ء وبين ارادة مقدّماته، وهذا كما تري ليس بحثاً عن فعل المكلف، بل هل هو

ص: 257

المبحوث عنه في هذه المسألة، البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية، لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهم من بعض العناوين، كي تكون فرعية، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث علي وجه تكون عن المسائل الأصولية.

ثم الظاهر أيضاً أن المسألة عقلية، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدل علي النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلي أنه ذكرها في مباحث الالفاظ، [ 1 ]

---

بحث عن اقتضاء نفس التكليف والطلب وان استلزم العلم بها العلم بكيفية عمل المكلف من حيث وجوب الاتيان به وابعثته كما هو الشأن في جميع المسائل الأصولية، فأنها مهدت لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية منها، فلا وجه حينئذٍ للالتزام بالاستطراد بعد إمكان أن يكون البحث علي وجه تكون المسئلة من المسائل الأصولية.

[1] أقول: بل للمسئلة اعتباران، باعتبار عقلية وباعتبار أخرى لفظية، ولا يكون النزاع في هذا الأمر إلا لفظياً، إذ من المعلوم أنّ المسئلة ليست من العقليات المحضه التي لا دخل للالفاظ فيها أصلاً كمسئلة البرائة العقلية مثلاً، ولا من اللفظيات الصرفة التي لا مدخل فيها للعقل أصلاً كبحث دلالة الأمر علي الوجوب مثلاً.

ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بأحدي الدلالات الثلاث، كما لا يخفي. [1]

نعم يمكن أن يكون الدال علي وجوب ذي المقدّمة غير اللفظ كالاجماع مثلاً فحينئذٍ لا يبقى للفظ دخل في بحثنا أصلاً.

ولكن لما كان الغالب في ما دلّ علي الوجوب أن يكون لفظاً وما لا يكون كذلك في غاية الندرة لاحظ بعض القوم تلك الغلبة وراعوا جانب دخالة اللفظ، اذ هو المؤسّس لأساس البحث وجعلوا البحث لفظياً، وقالوا في مقام تحرير النزاع أنه هل يدلّ اللفظ الدال علي وجوب ذي المقدّمة علي وجوب المقدّمة بدلالة الالتزام العقلي أم لا، ومعلوم أنّ المعروف عدّ دلالة الالتزام سواء كان اللزوم عقلياً أم عرفياً أم عادياً من جملة أقسام الدلالة اللفظية في مقام تقسيمها إلي المطابقة والتضمّن والالتزام ولا ضير في تلك الملاحظة المذكورة منهم أصلاً، ولا إشكال عليهم في ذلك الخصوص، والمناقشة في المضمون بعد وضوح المقصود غير مناسب لأهل التحقيق، خصوصاً التعرّض لمثل هذه الأمور التي لا يناسب وضع الكتاب الذي أسّس لتحقيق المهمّات.

[1] فيه ان مقصود صاحب المعالم وغيره ممّن حرّر محلّ النزاع مثله أيضاً نفي الملازمة أولاً في مقام الثبوت، ثمّ نفيها بسبب ذلك في مقام الإثبات أيضاً، فأنّه لا غبار علي بيان من يقول أنّ اللفظ الفلاني لا يدلّ بدلالة الالتزام علي المعني

الامر الثاني: إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات: منها: [1] تقسيمها إلى

الفلاني بسبب انتفاء اللزوم بين المعني المطابقي والمعني الخارج عنه، فغرضه من انتفاء الدلالات الثلاث انتفاء دلالة الالتزام بسبب انتفاء اللزوم كما لا يخفي.

[1] أقول: قد قسّم المقدمة إلى تقسيمات باعتبارات، أحدها التقسيم إلى الداخلية والخارجية والمراد من المقدمات الداخلية بعض أجزاء المركب.

لا- يقال: ان مقدمة الشيء ما يكون متقدماً عليه ولا تقدم لأجزاء الشيء علي الشيء أصلاً، اذ المركب نفس الأجزاء، والأجزاء عين المركب، ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد شئين، وما يكون ذي المقدمة عين ما يكون المقدمة وبالعكس، وأيضاً يلزم تقدم الشيء علي النفس، اذ الفرض اتحاد المركب والاجزاء ولزوم تقدم المقدمة علي ذيهما وهو محال عقلاً.

فإنه يقال: انّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر من حيث هي نفسها بلا لحاظ عنوان فيها أصلاً، وذوالمقدمة هو الأجزاء بلحاظ شرط الاجتماع، ومعلوم انّ نفس الأشياء العديدة من حيث هي مع تلك الأشياء بعنوان الاجتماع متغايران، ويكفي في تغاير المقدمة وذيها اختلافهما لحاظاً واعتباراً وعنواناً فالأجزاء بلحاظ قيد اللابشرط أجزاء ومقدمات، وباعتبار الاجتماع والانضمام كلّ ومركب.

فان قلت: ما اعتبرت من لحاظ اللابشرطية في الأجزاء في مقابل المركب الذي هو تلك الأجزاء أيضاً بشرط الانضمام ينافي ما اعتبره الحكماء في عنوان الجزئية وحصول الهولي والصورة من لحاظها بشرط لا.

.....

---

قلت: ليس هذا الاعتبار منهم في الأجزاء في مقابل المركب، بل هذا اعتبار في الأجزاء الخارجية في مقابل الأجزاء العقلية التحليلية، وإنما هو في مقام الفرق بينهما وبين أن الأجزاء الخارجية ما اعتبر فيها اللابشرية بخلاف الأجزاء العقلية المعتبر فيها لحاظ اللابشرية، وإن أجزاء المركب إذا اعتبرت بشرط لا تكون هيولي وصورة وأجزاء خارجية، وإن اعتبرت لا بشرط تكون أجزاء عقلية وجنساً وفصلاً.

ثم لا يخفي خروج الأجزاء الداخلية عن محل النزاع، ولا وجه للخلاف في وجوبها وعدمه بسبب وجوب ذبيها، إذ هي عين ذي المقدمة والتغاير بينهما اعتباري، فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، بل لا يمكن أن تكون واجبة بوجوب آخر أيضاً بعد وجوبها بوجوب ذبيها، لامتناع اجتماع المثليين ووجوب شيء واحد بوجوبين.

فان قلت: لا مانع من اجتماع الوجوبين في شيء واحد إذا تعددت الجهة، فان وجوب الأجزاء بالوجوب المقدمي ولكونها مقدمة للمركب غير وجوبها بعين وجوبه الذي هو الوجوب النفسي، كما يجوز اجتماع الوجوب والحرمة مع تعدد الجهة، فلا مانع من جريان النزاع في المقدمات الداخلية كجريانه في الخارجية منها.

فجوابه: ان عنوان المقدمة ليس معروضاً للوجوب بل إنما هو معروضه نفس الأجزاء من حيث هي، غاية الأمر عنوان المقدمة علة لعروض الوجوب علي



.....  
الأجزاء، فحينئذٍ يلزم اجتماع وجوبين في محل واحد حقيقة ولا تغاير أصلاً بين معروضيهما لا حقيقة ولا اعتباراً، ومن البديهي أنّ الواجب بالوجوب الغيري وما يتوقّف ذي المقدّمة عليه إنّما هو نفس الأجزاء من حيث هي، لا الأجزاء بعنوان المقدّمة.

فظهر فساد توهم اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري باعتبارين وباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي وباعتبار كونه ممّا يتوصّل إلي الكلّ به واجب غيري.

نعم لا مانع من التزام ثبوت ملاك الوجوبين في الأجزاء واستعدادها لأن يعرض عليها الوجوبان وإن كان فعلاً واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه رتبة، وبعبارة أخرى لو لا عدم جواز اجتماع الوجوبين في محلّ واحد لا يمكن أن يكون الأجزاء محلاً لوجوبين، ومع الامتناع يثبت الوجوب النفسي وينفي الغيري، لأنّه إذا وجبت بعين وجوب ذيهما بواسطة الأمر الباعث إليه لا يصل النوبة إلي ثبوت الوجوب الغيري والمقدّمي، لأنّ الأوّل مقدم علي الثاني رتبة، فثبت أنّ وجوب الأجزاء بعين وجوب ذي المقدّمة ونفسي لا غيري ولا يجري النزاع فيها بوجه.

واستشكل عليه الشارح بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوبين في الأجزاء والمقدّمات الداخليّة باعتبارين إذ نفس الأجزاء من حيث هي لا تكون معروضاً لحكم من الأحكام سواء الوجوب أو غيره، وكذلك سائر الموضوعات الخارجيّة بل إنّما اتّصافها بالأحكام الشرعيّة من الوجوب وغيره باعتبار تعلّق فعل المكلف

.....

---

بها، فاذا كان كذلك فمعلوم أنّ المكلف هنا فعلاّن ضم بعض الأجزاء ببعض والأتیان بالأجزاء المنضمّة بعضها مع بعض، فانّ الضم فعل مقدّم والمقصود منه حصول الأتیان بالأجزاء المنضمّة فيكون واجباً بوجوب غيري، وأمّا الأتیان بالأجزاء المنضمّة حيث لا يكون المقصود منه إلا نفسه يكون واجباً بالوجوب النفسي.

ومثل لذلك بأنّه إذا أمر المولي عبده بالأتیان بالسرير وكان السرير أجزاء عديدة، فضمّ الأجزاء بعضها مع بعض ليحصل عنوان السرير واجب غيري، والأتیان بها منضمّة التي هي عين السرير واجب نفسي.

ثمّ قال بعد تمثيله بذلك لا يقال: إنّ الأمر بالصلوة من قبيل الأمر بالأتیان بالسرير بعد ضمّ المولي بعض أجزائه ببعض، فليس إلا الأتیان بها منضمّة وهو عين المركّب، فليس إلا الوجوب النفسي.

لأنّ نقول: ليس الحال كذلك لأنّ السرير المصنوع لا يمكن الأتیان به إلا مجتمعاً دفعة بخلاف الصلوة، فإنّ الأتیان بأجزائها لا يكون إلا تدريجياً وعند تمامها يحصل المركّب، فالصلوة هي الأجزاء المنضمّة المعدودة واتیان العبد بهذا المنضم موقوف علي الضم بالضرورة، فظهر ان لا دخل لوجوب المنضم بوجوب الضم(1).

أقول: لا يخفي انّ بعد تماميّة ضم أجزاء الصلوة لا يبقى واجب حتّي يتصوّر الأتیان به، فالقول بأنّ الأتیان بالأجزاء بعد انضمامها واجب نفسي وقبله واجب

ص: 263

.....

---

غيري لا محصل له، بل يكون الايتان بكلّ جزء جزء من الواجب واجباً نفسياً، إذ الأمر تعلق بتلك الأجزاء من أوّل الأمر وبعث المولي نحو تلك الأجزاء لا غير، وضم بعضها مع بعض عين ايتانها، وعنوان مقدميتها للكلّ، وإنّ المقصود من الايتان بها حصول الكل، والمركّب اعتبار يعتبره المعتر، وإلا ففي الحقيقة ايتانها عين ايتان الكل كما ان نفسها نفس المركّب والكلّ.

وما أفاده عين ما تفتن به المصنّف وتعرض له بقوله « ولو قيل بكفاية تعدّد الجهة » وأبطله بما حقّقه من أن تغاير العنوان هنا غير محقق، وإنّ الواجب بالوجوب الغيري لو كان إنّما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها وضمها من المكلف.

نعم عنوان الضم ومقدميته لحصول الانضمام علة لترشح الوجوب علي المنضم.

ثمّ قال الشارح ولو سلّم يمكن أن يكون الجزء واجباً بملاكين لا متعلقاً لوجوبين، ولا مانع من كون الشيء واجباً لنفسه من جهة ولغيره من أخري كالصوم اذا نذر الاعتكاف في رمضان، فإنّه واجب بملاكين(1).

أقول: لم يعلم انكار المصنّف لذلك بل اعترافه بثبوت ملاكي الوجوب في الأجزاء يدلّ علي تسليمه، ولذلك أشار في آخر كلامه بأن عدم ثبوت الوجوب لأحد ملاكين لمانع عنه وهو سبق ملاك الوجوب النفسي رتبة علي ملاك الوجوب الغيري، ويستفاد منه أنّه لو لا المانع لثبت وجوب الواجب بملاكين.

ص: 264

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 184.

داخليّة وهي الاجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها، والخارجية وهي الامور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

وربما يشكل في كون الاجزاء مقدمة له وسابقة عليه، بأن المركب ليس إلا نفس الاجزاء بأسرها.

والحل: إن المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر، وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، وبذلك ظهر أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع.

وكون الاجزاء الخارجية كالهولي والصورة، هي الماهية المأخوذة بشرط لا لا ينافي ذلك، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الاجزاء الخارجية والتحليلية، من الجنس والفصل، وأن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هولي أو صورة، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا، لا بالاضافة إلي المركب، فافهم.

ثم لا يخفي أنه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع، كما صرح به بعض وذلك

---

وبعبارة اخري اذا كان الملاك لوجوبين في عرض واحد ولم يكن أحدهما متقدماً علي الآخر بحسب الرتبة كما في مثال الصوم المزبور لا مانع من اجتماعهما في موضوع واحد بنحو التداخل وبحيث يكون أحدهما مؤكّداً للآخر بأن يكون الموضوع الواحد واجباً بالوجوب المؤكّد ومطلوباً بالطلب المشدّد.

وأما إذا كان أحد الملاكين أصلياً وسابقاً علي الملاك الآخر رتبة وكان الملاك الآخر تبعاً له ومؤخراً عنه بحسب الرتبة فلا يبقى مجال لثبوت التبعي بعد وجود الأصلي ليجتمعا معاً ويتداخلا كما لا يخفي.

لما عرفت من كون الاجزاء بالاسرع عين المأمور به ذاتا، وإنما كانت المغايرة بينهما اعتبارا، فتكون واجبة بعين وجوبه، ومبعوثا إليها بنفس الامر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثليين، ولو قيل بكفاية تعدد الجهة، وجواز اجتماع الامر والنهي معه، لعدم تعددها ها هنا، لان الواجب بالوجوب الغيري، لو كان إنما هو نفس الاجزاء، لا عنوان مقدميتها والتوسل بها إلي المركب المأمور به، ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة، لانه المتوقف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب علي المعنون.

فانقذح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي والغيري، باعتبارين، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي، وباعتبار كونه مما يتوسل به إلي الكل واجب غيري، اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين، وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه، فتأمل.

هذا كله في المقدمة الداخلية، وأما المقدمة الخارجية، فهي ما كان خارجا عن المأمور به، وكان له دخل في تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه، وقد ذكر لها أقسام، وأطيل الكلام في تحديدها بالنقض والابرام، إلا أنه غير مهم في المقام.

ومنها: تقسيمها إلي العقلية والشرعية والعادية: فالعقلية هي ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمة بدونه. [1]

---

[1] أقول: قد قسموا المقدمة إلي ثلاثة أقسام: العقلية والشرعية والعادية والمصنّف حيث توهم أنّ المقدمة تكون مقدّمة بعنوان المقدميّة وغفل عن ان

.....  
المقدمة نفس ما هو معنون بعنوانها توهم ان رجوع الأخيرين إلي الأول، والمقدمات كلها عقلية.

وقال في بيانه: انّ المقدمة الشرعية علي ما قيل ما يستحيل وجوده بدون شرعاً، ولا يخفي رجوع ذلك إلي العقلية ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً.

وأما العادية فان كانت بمعني أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقّق ذبها بدونها إلا أن العادة جرت علي الاتيان بها بواسطتها، فهي وإن كانت غير راجعة إلي العقلية ولا دخل للعقل في مقدمته وتوقف ذي المقدمة عليها، إلا أنّه لا ينبغي توهم دخولها في محلّ النزاع، فان عدم وجوب المقدمة العادية ممّا لا يكاد ينكر، ولا وجه للقول بوجوب ما لا يلزم وجوده لوجود ذي المقدمة، إذ مخالفة العادة كثيراً ما يقع.

وأما إذا كان بمعني انّ التوقف عليها كان فعلياً واقعيّاً، ولم يمكن فعلاً صدوره من الفاعل إلا بوسيلة تلك المقدمة العادية كنصب السلم ونحوه للصعود علي السطح، إلا أنّه لأجل عدم التمكّن عادة من الطيران الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعة إلي العقلية، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فحصل ان جميع المقدمات من الشرعية والعادية راجعة إلي العقلية وبطل تقسيمها منهم إلي الأقسام الثلاثة.

والشرعية علي ما قيل: ما استحيل وجوده بدونه شرعا، ولكنه لا يخفي رجوع الشرعية إلي العقلية، ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا، إلا إذا أخذ فيه شرطا وقيدا، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده، يكون عقليا.

وأما العادية، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها، إلا أن العادة جرت علي الاتيان به بواسطتها، فهي وإن

---

وفيه انّ المقصود من المقدّمة الشرعيّة ما كان مقدّمته لجعل الشارع في مقابل العقليّة التي مقدّميتها بحكم العقل، فكما انّ المقصود من المقدّمة العقليّة ليس إلا ما كان مقدّمته بحكم العقل، لا ما كان توقّف ذي المقدّمة عليها بعد فرض ثبوت عنوان المقدميّة بحكم العقل، فكذلك في المقدّمة الشرعيّة المقصود منها كون ذات المقدّمة دخيلة في وجوب ذي المقدّمة بحكم الشرع، وكذلك في العادية أيضاً فإنّ المراد منها ما كان دخيلاً في وجود ذي المقدّمة فعلاً بحسب العادة، وليس المراد منها ما كان توقّف ذي المقدّمة عليه بعد فرض ثبوت عنوان المقدميّة له بحكم العادة كي يقال بعد فرض ثبوت عنوان المقدميّة يصير التوقّف عقلياً لا عادياً، فظهر انّ التقسيم المذكور منهم في محلّه ولا غبار عليه، وما أفاده المصنّف ليس إلا إشكالاً علي تعبيرهم.

نعم التعبير الصحيح أن يقال انّ المقدّمة العقليّة ما كان الحاكم باستحالة وجود ذبيها بدونه هو العقل لادراكه واقع الأمر، والشرعيّة ما كان الحاكم لها هو الشرع لعدم ادراك العقل ذلك، ومعلوم ان مرادهم ليس إلا ذلك، غاية الأمر تعبيرهم قاصر عن أدائه واللّه العالم بحقيقة الحال.

كانت غير راجعة إلي العقلية، إلا- أنه لا- ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلا واقعيا، كنصب السلم ونحوه للصعود علي السطح، إلا أنه لاجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلي العقلية، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، وإن كان طيرانه ممكنا ذاتا، فافهم.

ومنها: تقسيمها إلي مقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجوب، ومقدمة العلم[1] لا يخفي رجوع مقدمة الصحة إلي مقدمة الوجود، ولو علي القول

---

[1] أقول: منشأ توقّف الواجب علي كلّ واحد من مقدّماته الأربع من مقدّمة الوجود والوجوب والصحة والعلم بلحاظ مخصوص، ولو لوحظت الأربع بالنسبة إلي وجودها تكون كلّها مقدّمة الوجود، إلّا أنّها تختلف باختلاف الاضافات، فمقدّمة حصول الوجوب للواجب كالاستطاعة ومقدّمة حصول ذات الواجب الذي يعبر عنها بمقدّمة الوجود كالزاد والراحلة ومقدّمة حصول الصحة كالا سلام وحصول العلم كالاتيان بالطرفين فيما إذا اشتبه الواجب بأحدهما وتركههما فيما إذا اشتبه الحرام.

والمصنّف قال برجوع مقدّمة الصحة إلي مقدّمة الوجود لأن ما ليس بصحيح من ذي المقدّمة ليس موجوداً ولو قيل بكون الألفاظ موضوعاً للأعم من الصحيح، إذ الكلام في مقدّمات الواجب وما ليس بصحيح من ذي المقدّمة ليس بواجب البتة.

نعم بناء علي القول الأعمي موسوم باسم أحد الواجبات كاسم الصوم والصلوة



.....  
مثلاً، وليس الكلام في مقدمات ما هو الموسوم بالأسماء الخاصّة للواجبات ولو كان من القسم الفاسد.

واستشكل عليه الشارح بأنّ الكلام في مقدمات ذات الواجب لا بوصفه العنوانى، كى يقال ان ما ليس بصحيح ليس بواجب والطهارة مثلاً محسوبة من مقدمات ذات الصلوة المركبة من الأجزاء المخصوصة لا بعنوان أنّها واجب من الواجبات، وإلا فلو كان كذلك لخرج مقدّمة الوجوب من المقدمات، اذ عنوان مقدميته ملحوظ مع قطع النظر عن وجوب ذي المقدّمة، بل بالنسبة إلى ذاته، وذلك لعدم حصول الوجوب لذى المقدّمة إلا بوساطة وجود المقدّمة فكيف يمكن لحاظ مقدميته مع فرض حصول صفة الوجوب لذيها(1).

وإذا كان الملحوظ في هذا التقسيم مقدمات ذات الواجب لا بوصفه العنوانى، فلا يرجع مقدمات الصحّة إلى مقدمات الوجود ولا خلل في التقسيم أصلاً كما لا يخفى، والانصاف ان الاشكال في محلّه.

ثمّ اعلم أنّه لا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع في وجوب المقدّمة وعدمه، بدهة عدم اتّصافها بالوجوب قبل وجوب ذبيها، لأنّ الفرض ان وجوب ذي المقدّمة لا يحصل إلا بعد حصول المقدّمة، فكيف يمكن أن يترشح الوجوب من ذي المقدّمة الكذائى إلى مقدّمة وهو واضح.

وكذلك المقدّمة العلميّة خارجة من هذا النزاع، لأنّه وان استقلّ بوجوبها إلا أنّه

ص: 270

1- الهداية في شرح الكفاية: 187.

بكون الاسامي موضوعة للاعم، ضرورة أن الكلام في مقدمة الواجب، لا في مقدمة المسمي بأحدها، كما لا يخفي.

ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمة العلمية، وإن استقل العقل بوجوبها، إلا أنه من باب وجوب الاطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة علي مخالفة الواجب المنجز، لا مولويًا من باب الملازمة، وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة.

ومنها: تقسيمها إلي المتقدم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالاضافة إلي ذي المقدمة، [1] وحيث أنها كانت من أجزاء العلة، ولا بد من تقدمها

---

من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذبيها وما أبعد ما بين الوجوبين، فتحصل أنّ النزاع في بحث مقدّمة الواجب في وجوب المقدّمة وعدمه من جهة الملازمة منحصر في مقدّمة الوجود ومقدّمة الصحة كالزاد والراحلة للمستطيع والطهارة لمن كان الصلوة واجبة عليه مثلاً.

[1] أقول: لا إشكال في الشرط المقارن، إذ القاعدة ان تكون الشرط مقارناً مع المشروط في الوجود وتصاحبه من آن حصوله إلي آخره إن كان من الأمور التدريجية، إذ الشرط من أجزاء علّة وجود المعلول ولا بدّ في العلّة من وجودها بجميع أجزاءها مع المعلول.

وأما الشرط المتأخر والشرط والمقتضي المتقدم فيقع فيه الاشكال من جهة عدمهما حين حصول المشروط والمقتضي وعدم التصاحب المعتبر.

ولكن العلماء الأعلام أوردوا الاشكال في خصوص الشرط المتأخر بأنه كيف يمكن تأثير شي ء في شي ء من قبل وجوده واختلفوا في دفعه، مع انّ الاشكال الوارد في الشرط المتأخر بعينه وارد في الشرط المتقدم والمقتضي المتقدم أيضاً بأن يقال كيف يمكن تأثير شي ء في شي ء بعد انصرام وجوده وانقضاء مدة حصوله.

مثال الشرط المتأخر الأغسال الليلية للمستحاضة المعتبر في صحّة صوم اليوم الماضي، والمقتضي المتقدم كعقد الفضولي الملحق به الاجازة هذا شرح ما أفاده المصنّف.

وأقول: وجه تخصيص الاشكال بالشرط المتأخر مع عموم المناط هو ان ما وقع في الشرعيّات من الشروط والمقتضيات المقدّمة غالباً ترجع إلي المقارن، مثلاً أغسال الليلة الماضية التي تكون شرطاً في صحّة صوم الغد لا إشكال من جهتها، اذ الشرط في الحقيقة الطهارة النفسانيّة الحاصلة بالأغسال التي تكون أعمالاً خارجيّة، والطهارة الحاصلة منها مقارنة مع الصوم.

والمقتضي المتقدم كالعقد من الفضولي لا إشكال من جهتها أيضاً إذ المقتضي في الحقيقة العهد الذي يقع بين البائع والمشتري المنكشف بالعقد اللفظي الباقي إلي حين الاجازة، وليس المقتضي في الحقيقة الألفاظ المعيّنة التي يتلقّظ بها البائع كي يقال أنّها فانية حين لحوق الاجازة والرضا من المالك، بخلاف الشروط المتأخّرة، فإنّها بظواهرها ممّا يصعب الأمر فيها، فهي المهمّة لأن ينعقد البحث في علاج

.....  
شرطيتها في المشروط المتقدم الذي لم يبق منه أثر حين حصولها في الخارج.

وعلي كل حال فتوضيح الاشكال هو ان من ضروريات العقل التي لا شبهة فيها لزوم تقدم العلة علي المعلول ذاتاً وطبعاً واتحادها معه وجوداً في الخارج وعلّة الشيء لا تكون إلا عبارة عن السبب والشرط وعدم المانع، فيلزم أن تكون كلّها مقارنة للمعلول ومصاحبة معه في الخارج، ولو تخلف جزء واحد منها عن التقدم الطبيعي والاتحاد في الوجود الخارجي لزم تخلف العلة عن المعلول، ووجود المعلول بدون وجود العلة، وهو محال عقلاً، فاذا تأخر الشرط عن المشروط فان كان تأثير العلة في ايجاد المعلول حين وجوده ولا يكون قبله تأثير أصلاً لزم عدم مقارنة السبب المتقدم في الوجود الخارجي مع المعلول، فيبطل الشرط المتقدم. وإن كان تأثير السبب المتقدم من حين وقوعه فان كان وجود الشرط محدثاً لتأثيرها من ذلك الحين لزم جواز تأخر بعض أجزاء العلة المستلزم لجواز سبق المعلول وتقدمه ذاتاً علي العلة وهو غير معقول فبطل الشرط المتأخر.

وأما إن كان الشرط المتأخر كاشفاً عن وجود شرط التأثير حين العقد صح ولا إشكال.

ومن المعلوم أنه لا يمكن قطعاً دفع هذه العويصة مع بقاء المقدمات المذكورة علي حالها من كون السبب متقدماً والشرط متأخراً كذلك ويؤثر العقد المتقدم حين وجود الشرط المتأخر أو يؤثر الشرط المتأخر حين وجود العقد المتقدم.

أما مع التصرف في بعض تلك المقدمات فقد ادّعي امكانه، وقد أفادوا لدفع

.....  
الاشكال وجوهاً خمسة، والوجه الأخير ما أفاده المصنّف لا بأس بالإشارة إليها والبحث فيها.

أحدها ما عن شيخنا المحقّق المرتضي قدس سره وهو أنّ الشرط المتأخّر شرط بوصف كونه متأخراً وبلحاظ كونه معنوناً بعنوان التأخّر، وكذلك الشرط المتقدّم شرط بوصف التقدّم، وليس الشرط فيهما ذات ما جعل شرطاً بحسب الظاهر كي يرد الاشكال.

وشرح مراده أنّ الشرط قد يكون ذات الشيء من دون ملاحظة وصف من أوصافه معه أصلاً، وقد يكون شرطاً بملاحظة وصف من أوصافه كالقدّم علي الشيء والتأخّر عنه مثلاً، وهذا في غير الشرعيّات أيضاً غير قليل، مثلاً الدواء الذي يكون علّة لدفع الداء الفلاني قد يكون شرط تأثيره أن يستعمله المريض في الفصل الفلاني من فصول السنة أو مع استعمال الدواء الآخر قبله أو بعده، ولكن في صورة التقدّم والتأخّر يكون الشرط في الحقيقة الأثر الذي يحصل ممّا استعمله من الدواء المتقدّم أو المتأخّر، وذلك الأثر مقارن وجوداً وخارجاً مع المشروط، وإلا فالقاعدة الكلّيّة العقلية وهي لزوم مصاحبة أجزاء العلّة مع المعلول كما عرفت لا يقبل التخلف أصلاً لا في الشرعيّات ولا في غيرها.

ولو لا أنّ التحقيق ما ذكرنا لا يلزم أن يكون قول الطبيب لا بدّ من شرب المانع الفلاني قبل شرب الدواء الآخر في تأثيره أو لا بدّ في تأثير المسهل الفلاني من شرب الماء الحار أو البارد بعد شربه لغواً وهذراً.

.....

---

ولكن لما كان المقصود من شرب المائع مقدماً علي شرب الدواء حصول استعداد في المزاج به يكتسب الأثر من الدواء اللاحق الموجود ذلك الاستعداد حين استعماله، وكذلك المقصود من شرب الماء الحار أو البارد اتمام الأثر المترزّل الناقص الحاصل من شرب المسهل، لم يكن من جهة تقدّم جزء العلة أو تأخره محذور أصلاً.

وكذلك الأمر في الشرعيّات فان نفس الاجازة المتأخّرة مثلاً عن العقد الفضولي التي عبارة عن الكشف عن الرضا الباطني بقوله أجزت المعاملة الفلانيّة أو رضيت به مثلاً ليس شرطاً، بل الشرط في الحقيقة الرضا المكشوف بذلك القول الحاصل قبل حصول الكاشف المقارن مع العقد بل السابق عليه أيضاً.

وكذلك الأغسال الليليّة المستحاضة الموجدة للطهارة، فانه لا إشكال في ان تلك الطهارة الواقعة في الليل في الصوم الذي انقضي وجوده حين حصولها، ولا بعد في توقّف تاميّة الصوم علي تعقّب الغسل وحصول أثر الطهارة في ليل ذلك اليوم الذي صامت فيه كما ان تاميّة أثر الدواء المسهل متوقّف علي شرب الماء الحار أو البارد مثلاً بعده، والحاصل ان شرطية الشروط المتأخّرة وإن كان ظاهر الأدلّة شرطية نفسها ولكن المراد شرطية تعقّبها لمشروطاتها، ووصف التعقّب مقارن مع المشروط الذي انقضي وجوده حين حصول ذات الشرط، فإنّ المراد من اشتراط الاجازة في صحّة عقد الفضولي اشتراط تعقّبها فاذا لحق الاجازة

.....  
يكون الشرط حاصلًا من حين حصول المشروط وهو العقد ومقارناً معه فلا اشكال.

الثاني ما أفاده النيراقى قال الشارح حكى عن النيراقى أنّ الشرط في أمثال هذه الموارد هو الوجود في الجملة ولم أعرف ما أريد بهذه العبارة فعلمه موكول إلي صاحبه، ثمّ قال وقد رأيت بعد ذلك عبارته في المستند فكان مضمونها مطابقاً لما عن صاحب الفصول، فأنّه قال ما ملخصه أنّ العقد إن كان في الواقع متعقباً بالاجازة صحّ من حينه وإن كان غير متعقب فسد من حينه، فليس الشرط وجودها حين العقد بل وجودها وقتاً ما فالظاهر أنّ الحكاية اشتباه انتهى(1).

أقول: كيف يكون الحكاية اشتبهاً مع أنّها مطابقة مع ما رأى من عبارة المستند، فإنّ الوجود في الجملة عبارة أخرى عن الوجود في وقت ما، ولا اختلاف بين المحكي عنه وما في المستند كما هو واضح وما أفاده النيراقى راجع إلي ما أفاده الشيخ الأنصاري.

الثالث ما نقل عن السيّد الأجل الميرزا الشيرازي وهو أنّ الشرط في أمثال هذه الموارد ليس المتقدّم والمتأخّر بوجودهما الكوني الزماني ليلزم المحذور بل بوجودهما الدهري المثالي وهما بهذا الوجود لا يكونان إلا مقارنين للمشروط، فإنّ المتفرّقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر(2).

ص: 276

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 191.

2- الهداية في شرح الكفاية: 191 - 192.

وأجاب عنه المصنّف الأخوند الخراساني بأن ذلك وإن كان لطيفاً في نفسه إلا أنّه لا يكاد يكون الشرط للزماني إلاّ الزماني مضافاً إليّ أنّ الشرط في الموارد حسب دليله إنّما هو الشيء بوجوده الكوني ضرورة إن اجازة المالك في الفضولي والأغسال الليلية في صوم المستحاضة مثلاً بما هي اجازة واغتسال خاصّة يكون شرطاً وهي كذلك ليست إلاّ زمانية، لأنّها بوجودها الدهري لا تكون محدودة بهذه الحدود بل بحدود آخر يجتمع بها الشرط والمشروط، لسعة حيطة ذلك الوجود وكمال بساطته، وبهذا المعنى يكون الدهر مجمع المفترقات الزمانية.

واستشكل عليه الشارح الكاظميني بأن صحّة ما أفاده في جواب السيّد مبني بأسره عليّ أن يكون مراده ان المشروط زماني والشرط مثالي، وهو خلاف صريح عبارته، فأنّه جعل الشرط كذلك أيضاً كالمشروط ليجتمع بوجوده المثالي مع المشروط، لأنّ الدهر مجمع المفترقات بالوجود الزماني، وإلاّ فكيف يعقل مقارنة الوجود المثالي للوجود الزماني وكيف يعقل تحقّق الشيء بوجوده الزماني المفترق في عالم الوجود المثالي المجتمع وهذا واضح(1).

فغرض السيّد المجيب أنّ الشرطيّة والمشروطيّة إنّما تكون في الأشياء بوجودها المثالي المجتمع ثمّ توجد بوجودها الزماني المفترق، وحدود كلّ واحد مشخصة له بما هو عليه في الوجودين، فلا يرد عليه شيء ممّا أفاده.



نعم ما أفاده من أنّ الظاهر في الشروط كونها مشروطاً بوجودها الزماني حق كما ان الظاهر من المشروطات ذلك أيضاً.

أقول: ما أورده الشارح علي المصنّف من أنّه اشتبه عليه مراد المجيب في محلّه وإلا فكيف يظنّ بمثل ذلك الفحل الذي كان علما في التحقيق والتدقيق أن يلتزم بجواز كون الشرط مثالياً والمشروط زمانياً مع وضوح بعد كلّ واحد من هذين المنزلين عن الآخر ولزوم الاتّحاد في السنخية بين الشرط والمشروط.

والعجب من المصنّف كيف رضي بنسبة مثل هذا المطلب الذي وضوح فساد كالنار علي المنار إلي مثل هذا العَلَم التحرير.

وأما ما استسلمه الشارح من الاشكال الثاني من أنّ الظاهر في الشروط كونها شروطاً بوجودها الزماني، ففيه أيضاً أنّ هذا الظاهر يبقي بحاله إلي قيام القرينة علي خلافه، ومن المعلوم ان عدم معقولية الشرط المتأخّر قرينةً علي كون المناط في هذه الموارد اجتماع المشروط والشرط في عالم المثال، وكفاية ذلك الاجتماع في ذلك العالم في صحّة شرطية الشرط المتأخّر في العالم الزماني.

وأما ما أورده الشارح بعد تسليم الخروج عن الظاهر حيث قال ولو سلّم وقلنا بأن هذا الظاهر لا بدّ من الخروج عنه بناء علي المشهور فلا ينفع التقارن في عالم المثال في تصحيح تأثير العقد من حينه لما عرفت من عدم معقولية تأثير العلة إلا بعد تمام أجزائها، ولا يجوز أن تؤثر النار أثرها قبل المماساة وإن قارنتها.

ففيه ان بعد ان حكم الشارع بكفاية اجتماع أجزاء العلة في عالم المثال في

.....

---

تأثير المقتضي ولو كان الشرط متأخراً في عالم الزمان، فلم لا يصحّ تأثير العقد من حينه.

ثمّ استشكل الشارح عليه أيضاً بأنّه يلزم علي هذا الوجه جواز التصرف فعلاً في حقّه الفضولي لتماميّة العلة بوجودها المثالي قبل تحقّق الاجازة، وأيضاً إذا كانت العلة بأجزائها متباينة فلا يعقل أن يكون أثرها جواز التصرف الزماني، للزوم تحقّق السنخيّة بين العلة ومعلولها، وإذا كان الأثر هو جواز التصرف بالوجود المثالي فلم ينفع هذا التوجيه شيئاً في العلة والمعلول والأثر بحسب الوجودات الزمانيّة والحكم بسقوط هذه الأوصاف العنويّة عنها في هذا الوجود لا يمكن مع حكم الشارع بترتيب آثارها في هذا الوجود فلا تغفل انتهى(1).

أقول: أمّا الاشكال الأوّل فمندفع بأن عدم جواز التصرف فعلاً لعدم تحقّق الشرط وهو الاجازة بعد في عالم الزمان، ومعلوم ان المقتضي لا يؤثّر مادام لم يحصل الشرط، وحصول الشرط والمشروط معاً في عالم الدهر من قبل لا يكفي في حصول التأثير بل اللازم حصولهما في عالم الزمان، غاية الأمر لا يلزم اجتماع الشرط والمشروط في ذلك العالم، بل يجوز كونه متأخراً عن المشروط لكفاية اجتماعهما في عالم المثال، وإلا فيلزم جواز التصرف فيما لو كان الشخص عالماً لكمال نفسه بحصول المشروط والشرط بعد اوقات في عالم الزمان الملازم مع

ص: 279

حصولهما من قبل في عالم المثال، مع أنه لا يجوز قطعاً حتّي علي فرض كفاية اجتماع الشرط مع المشروط في عالم المثال.

وذلك لما عرفت من لزوم وجود العلة بجميع أجزائها في عالم الزمان غاية الأمر يلتزم السيّد المجيب بعدم الغائلة في تأخّر الشرط في عالم الزمان لاجتماعه مع المشروط في عالم المثال فقط.

بقي الكلام فيما استشكل أخيراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول، وكيف يمكن تأثير اقتران الشرط والمشروط في عالم الدهر في المعلول الذي يوجد في عالم الزمان.

وهو مندفع بأنّه حقق في الحكمة الالهية أنّ عوالم الغيب والشهادة والمجرّدات والماديّات ليست حقايق متباينات بل مرتبطات متّصلات، ومبني جميع الشرائع علي ذلك وتأثير الخيرات والشرور من أهل الخير والشر في عالم المحشر من المسلّمات عند جميع أهل الشرايع، والأخبار الواردة من النبي صلي الله عليه وآله والسفراء في خصوص ذلك أكثر من أن تحصي، مثل قوله صلي الله عليه وآله: «الجنة قيعان غراسها سبحان الله والحمد لله»<sup>(1)</sup>، فاذا ثبت ارتباط تلك العوالم وعدم تباينها وجواز تأثير ما يقع في بعضها في الآخر مثل تأثير ما يقع في عالم الناسوت في عالم اللاهوت فكذلك يجوز تأثير الاجتماع الذي يقع في عالم الدهر في عالم الدنيا أيضاً.

ص: 280

.....

---

نعم الانصاف ان ما أفاده السيّد المجيب قدس سره بعيد في نفسه ولا يستأنس الذهن به، وأما الغفلات التي نسب إليه المصنّف والشارح وإن ما أفاده من الأمور المستحيلة بالوجوه التي ذكرها فكلاً وحاشا، وكيف ذلك والمحذورات التي ذكرها من الواضحات التي لا يخفي علي أحد فضلاً عن السيّد العلم النحرير فكيف يظنّ به أن يكون غافلاً عنها، فاللازم دقّة النظر فيما أفاده ليعلم برأته من تلك الغفلات واللّه العالم.

الرابع ما في الفصول وحاصله: أنّ الشرط هو الأمر المنتزع عنه المقارن لمشروطه، فالعقد المؤثّر ثلاثة أنواع عقد مع الرضا وعقد مسبق بالرضا وعقد ملحق بالرضا، وكونه مسبقاً أو ملحقاً وصفان مقارنان له عند تحقق ذات الشرط في وقته، فصح كشفه عن الصحة حين العقد وإن لم يكن صحيحاً فعلاً قبل تحقّق الاجازة مثلاً<sup>(1)</sup>، وهذا الوجه في الحقيقة راجع أيضاً إلي ما سلكه شيخنا المرتضي قدس سره.

الخامس ما أفاده المصنّف وحاصله أنّ الشرط المتأخّر والمتقدّم إمّا شرط في الحكم تكليفاً أو وضعياً أو المأمور به.

أمّا في الصورتين الأولتين فمعلوم أنّ المقصود من شرطية الأمر الفلاني في التكليف أو الوضع ان لحاظه وتصوّره دخيل في حدود الحكم من الحاكم كما أنّ

ص: 281

.....

---

الأمر في الشرط المقارن أيضاً كذلك، فان من أراد أن يطلب شيئاً أو ينهي عن شيء أو يحكم بالصحة أو فساد عمل لا بد أن يتصوره أو لا بجميع أجزائه وأطرافه وشروطه مما يقع منها مقارناً معه في الخارج أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه في الوجود الخارجي، ليرغب في طلب فعله والأمر به أو تركه والنهي عنه، فيسمي كل واحد من الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه واراادته شرطاً في الحكم، لأجل دخل لحاظه في حصوله، فليس انخرام في القاعدة العقلية في غير المقارن في خصوص شروط التكليف والوضع أصلاً.

وأما إذا كان الشرط شرطاً في المأمور به فكذلك لا ينخرم القاعدة أيضاً، إذ ليس المقصود من شرطية الشيء الفلاني سواء كان مقارناً أو متقدماً أو متأخراً إلا أنه يحصل لذات المأمور به بالاضافة إليه ووقوع ذلك متأخراً عنه أو متقدماً عليه أو مقارناً له وجه وعنوان، به يكون حسناً، واختلاف الحسن والقبح بالاعتبار مما لا شبهة فيه، وكما يكون اضافة الشيء إلى الأمر المقارن له موجباً كذلك اضافته إلى المتأخر عنه والمتقدم عليه بلا- تفاوت، ولا- يلزم في المضاف إليه أن يكون مقارناً مع المضاف في الوجود الخارجي، بل يجوز تأخره عنه أو تقدمه عليه أيضاً، فليس المقصود من الشرط المتأخر إلا ان لاضافة المأمور به إليه دخل في صحته وكذلك في المتقدم كما ان الأمر في المقارن أيضاً كذلك.

وتوهم الانخرام إنما نشأ من جهة توهم شرطية ذات المتأخر وكونه بوجوده الخارجي شرطاً في المأمور به والغفلة عن ان المقصود من حدوث ذاته وحصول

.....  
الاضافة للمأمور به وحصول ذاته مقدّمة لحصول تلك الاضافة، كما أنّ الأمر في الشرط المقارن أيضاً كذلك، فان استقبال القبلة الذي يكون من الشروط المقارنة للصلوة مثلاً ليس المقصود من حصوله في الخارج إلا أن يكون وقوع الصلوة من المكلف في حال الاستقبال وحصول نسبة واطافة بين الصلوة واستقبال القبلة من المكلف، وهذا معني شرطية الشيء في الشيء و هذه الاضافة والنسبة تحصيل بين الشيء والأمر المقارن والمتقدّم والمتأخّر علي نهج سواء بلا تفاوت بينهما أصلاً، هذا شرح ما أفاده المصنّف.

ولكن الانصاف ان هذا الوجه أيضاً راجع في الحقيقة إلي ما أفاده الشيخ الأنصاري، غاية الأمر بيانه أوضح من بيان الشيخ وإلا فكون الشرط الأمر المتأخّر بوصف كونه متأخراً كما عبّر به الشيخ معناه أيضاً أن الشرط في الحقيقة اضافة المأمور به إلي ذلك الشيء المتأخّر وثبوت نسبة بينهما، فتأمل تعرف.

ولعلك حققت الفرق بين الوجهين كما أنّ الشارح الكاظميني أقسم بنفسه بوجاهة هذا الوجه وبكارتة حيث قال بعد شرحه لعمرى لقد أبدع وأعجب وأجاد وأغرب وكم له من تحقيق باهر وكم ترك الأول والآخِر والله العالم.

بجميع أجزائها علي المعلول أشكل الامر في المقدمة المتأخرة، كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض، والاجازة في صحة العقد علي الكشف كذلك، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم علي المشروط زمانا المتصرم حينه، كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل في كل عقد بالنسبة إلي غالب أجزائه، لتصرمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا، فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الالسنه - بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الاثر.

والتحقيق في رفع هذا الاشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها، لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

أما الاول: فكون أحدهما شرطا له، ليس إلا أن للحاظه دخلاً في تكليف الامر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلي الامر، كذلك المتقدم أو المتأخر.

وبالجملة: حيث كان الامر من الافعال الاختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه والامر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراد واختاره، فيسمي كل واحد من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا، لاجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارنا له أو لم يكن كذلك، متقدما أو متأخرا، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا، كان فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارنا، فإن دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدي الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه

يصح انتزاعه، وبدونه لا- يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن؟ فتأمل تعرف.

وأما الثاني: فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان، به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الإضافات، مما لا شبهة فيه ولا شك يعتريه، والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى علي المتأمل، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسناً أو متعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلو لا حدوث المتأخر في محله، لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والامر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلاً، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا- طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط علي المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه علي المقارن، إنما يكون لاجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه، الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان في الحكم لاجل دخل تصوره فيه، كدخول تصور سائر الأطراف والحدود، التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة



في التكليف، أو لما صح عنده الوضع.

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الاشكال، في بعض فوائدها، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم.

ولا يخفي أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع، وبناء علي الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الامر بإتيان المشروط به مراعي بإتيانه، فلولا اغتسالها في الليل - علي القول بالاشتراط - لما صح الصوم في اليوم.

الامر الثالث: في تقسيمات الواجب منها: تقسيمه إلي المطلق والمشروط، [1]

[1] أقول: تسليم ثبوت الاصطلاح من أهل الأصول في لفظ المطلق والمشروط ليس بذلك البعيد لما مرّ من البيان في بحث الأجزاء.

نعم ما أفاده من ان التعريفات للواجب المطلق والمشروط وغيرهما من المعرفات تعاريف لفظية وليس فيها حداً ولا رسماً فلا وجه للاشكال عليها طردا وعكسا، لأنّ التعريفات اللفظية وما هي شروح الاسم تعريفات بالأعم غالباً، في محلّه لو لم يثبت اصطلاح خاص في اللفظين وأمثالهما.

وأما بناء علي ثبوت الاصطلاح الخاص فلا نسلم كون المراد من التعريف التعريف في الجملة ولو بالوجه، بل المراد بيان ما اصطلاح عليه في تلك اللفظة كملاً، فلا يصح التعريف بالأعم.

وأما ما أفاده من ان مطلقيه الواجب ومشروطيته وصف اضافي لا حقيقي وإلا فلا واجب مطلق من جميع الجهات ولا أقل من كون وجوب الواجب مشروطاً

ص: 286

وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، وربما أطيل الكلام بالنقض والابرام في النقض علي الطرد والعكس، مع أنها - كما لا يخفي - تعريفات لفظية لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم، والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي، كما أن الظاهر أن وصفي الاطلاق والاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور، لا أقل من الشرائط العامة، كالبلوغ والعقل.

فالحري أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالاضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلي شيء آخر كانا بالعكس.

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، [1] بحيث لا- وجوب حقيقة، ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط، كما هو

---

بالشروط العامة ففيه أيضاً أن ذلك كذلك لو لم يثبت اصطلاح في اللفظين وكانا باقين في ألسنتهم ومحاوراتهم علي معناهما اللغوي، وأما مع فرض ثبوت الاصطلاح الخاص في المطلق والمشروط لا بُد في انهم اصطلاحوا في المشروط علي كونه مشروطاً بغير الشروط العامة، لأن الاصطلاح الخاص والجعل المخصوص أمره بيد الجاعل، وسعة دائرة الجعل وضيقها موكول إليه.

[1] أقول: اختلفوا في أنّ الشرط الذي يقيّد به الواجب المشروط كالأستطاعة المشترطة في وجوب الحجّ مثلاً راجع إلي نفس الوجوب الذي هو مفاد هيئة

.....  
صيغة الأمر أو يكون راجعاً لبا إلي المادة التي تكون دالة علي الواجب وإن كان صورة ولفظاً راجعاً إلي الهيئة.

فذهب شيخنا المحقق الأنصاري طاب تربته إلي أنه راجع إلي المادة لبا ولو كان لفظاً راجعاً إلي الهيئة واستدل عليه بأن مفاد الهيئات كمفاد الحروف آلية وناقضة ولا- تأصل فيها، واليتها مستلزمية لتشخصها وجزئيتها، وما كان جزئياً ومتشخصاً لا يقبل التقييد، إذ عنوان التقييد يحصل مع الاطلاق والشيوع، وحيث لا اطلاق ولا شيوع ولا كثرة في مفاد الهيئات فكيف يمكن ارجاع الشرط إليه وتقييده به.

وشرح ارجاع الشرط إلي المادة لبا يتضح بأن يقال ان العاقل إذا توجه إلي شيء والتفت إليه فاما ان يطلبه أو لا، وعلي الأول فاما أن يطلبه مطلقاً وكيف ما كان من دون دخل شرط وقيده فيه، أو يطلبه علي تقدير خاص ووجه مخصوص، فعلي الأول يأمر به مطلقاً ومن دون تقييد، وعلي الثاني يأمر به مع التقييد بالقيده الذي له دخل في طلبه، وفي هذه الصورة الأخيرة يسمي الواجب بالواجب المشروط، ولا فرق في ثبوت الأقسام المذكورة بين القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدم التبعية، فان هذا التقسيم يجري ولو علي القول بعدم التبعية أيضاً، فانه ولو كان المصالح والمفاسد في الأمر دون الأمور به ينقسم طلب الأمر للمأمور به إلي القسمين المذكورين أيضاً.

واستشكل عليه المصنّف باشكالات الأول أنه كما حقّق سابقاً وضع الهيئات

والحروف عام والموضوع له فيها أيضاً عام، وإتاما الخصوصية نشأت من قبل الاستعمال، وآلية مفادهما لا يستلزم الخصوصية والتشخص كما ان الاستقلالية في معني الأسماء لا يستلزمه أيضاً، وإذا ثبت كليتة مفاد الهيئات والحروف كالأسماء لا مانع من تقييد مفادها.

ثم قال المصتف ولو أغمضنا عن التحقيق المزبور وسلّمنا جزئية مفادها أيضاً، لا مانع أيضاً من تقييدها من أول الأمر وينشأ الوجوب مقيداً بدالين، نعم بناء علي تشخص مفادها لا يجوز انشاؤه أولاً مطلقاً ثم بقيد، إذ لا اطلاق حينئذ في مفادها، وأمّا الانشاء ولو بناء علي التشخص من قبيل ضيق فم الركبة جازر البتة.

فان قيل: انشاء الوجوب مشروطاً يستلزم تخلف الانشاء عن المنشئ، اذ الفرض ان التقييد يمنع عن حصول المقيّد قبل حصول القيد، فاذا كان انشاء الوجوب مشروطاً فلا يحصل الوجوب المنشأ قبل حصول الشرط، مع انه قد حصل الانشاء من المنشئ، فوقع الانشاء من دون وقوع المنشئ، وهو باطل.

قلنا: المنشأ في الواجب المشروط الطلب التقديري والمعلق علي حصول الشرط، فلا بد أن لا يكون قبل حصول الشرط طلب وبعث، ولو حصل الطلب والبعث قبل حصول الشرط يتخلف المنشأ عن الانشاء، فعدم حصول المنشأ ما لم يحصل الشرط لا يستلزم تخلف الانشاء عن المنشأ، بل الأمر بالعكس بمعنى انه إن حصل المنشأ قبل حصول الشرط يحصل التخلف والتفكيك بين الانشاء والمنشأ وحصول المنشأ قبل حصول الانشاء، كما أورده مغالطة واضحة.

والانشاء التقديري كالاخبار التقديري بمكان من الامكان، فكما ان الاخبار لا يستلزم التنجز بل يمكن أن يكون معلّقاً كما قد يكون منجزاً  
فكذلك الانشاء لا يلزم أن يكون منجزاً بل التعليق فيه جار كما في الاخبار.

فان قلت: لا- نسلم جريان التعليق في الاخبار، بل كلّ ما توهم أنّه من الاخبار التعليقي فإنّما يكون التعليق في المخبر به لا في الاخبار،  
مثلاً إذا اخبر بقدوم ولد زيد من السفر معلّقاً علي قدوم والده بأن قال ان قدم زيد من السفر فابنه معه فقد اخبر بقدوم الابن من دون تعليق،  
وإنّما التعليق في قدوم الابن لا في الاخبار به، فان قدوم الابن معلّق علي قدوم الأب وقد أخبر المخبر بحصول ذلك الأمر المعلّق.

قلت: التعليق في المخبر به يسري إلي الاخبار، اذ الاخبار عبارة عن القاء الخبر والخبر ما يحتمل الصدق والكذب، ولا يحتملها إلا ما  
كان منجزاً، واذا كان المخبر به معلّقاً لا يحتمل الصدق ولا الكذب ولم يلق المتكلّم إلينا خبراً علي الاطلاق بل معلّقاً علي قدوم الوالد،  
نعم مع حصول المعلّق عليه يتمّ عنوان الخبريّة والاخبار، فالاخبار بأمر معلّق نظير بيع الفضولي، فكما انّ عنوان البيع لا ينعقد إلا بلحوق  
الاجازة ومع عدم اللحوق لا ينعقد اذ «لا يبيع إلا في ملك»<sup>(1)</sup> وإنّما النقل الفضولي من غير المالك يستعد لأن يكون بيعاً ومقتضياً لنقل  
الملك، والمقتضي للشيء لا يؤثر أثره إلا بعد اجتماع الشروط وعدم الموانع، والبيع إنّما يكون علّة

ص: 290

---

1- عوالي اللئالي: 2/247، ح 16؛ مستدرک الوسائل: 13/230، ح 15209 - 3.

ظاهر الخطاب التعليقي، ضرورة أن ظاهر خطاب (إن جاء كزيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئة، وأن طلب الاكرام وإيجابه معلق علي المعنى، لا- أن الواجب فيه يكون مقيدا به، بحيث يكون الطلب والايجاب في الخطاب فعليا ومطلقا، وإنما الواجب يكون خاصا ومقيدا، وهو الاكرام علي تقدير المعنى، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلي شيخنا العلامة أعلي الله مقامه، مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا، ولزوم كونه من قيود المادة لبا، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهرا.

أما امتناع كونه من قيود الهيئة، فلانه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة، حتي يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلي الطلب الذي يدل عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلي نفس المادة.

وأما لزوم كونه من قيود المادة لبا، فلان العاقل إذا توجه إلي شيء والتفت إليه، فإما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلا، لا كلام علي الثاني.

وعلي الاول: فإما أن يكون ذلك الشيء مورد طلبه وأمره مطلقا علي اختلاف طواريه، أو علي تقدير خاص، وذلك التقدير، تارة يكون من الامور الاختيارية،

---

تامة لحصول النقل والانتقال، فما لا يكون علة لحصوله لا يكون بيعاً، وإطلاق البيع علي البيع الفضولي تجوز بعلاقة المشاركة أو الأول فذلك الاخبار بالمخبر به المعلق لا يكون اخباراً حقيقة بل مما يصلح أن يكون اخبارا بعد حصول المعلق عليه فتأمل تعرف إن شاء الله.

وأخري لا يكون كذلك، وماكان من الامور الاختيارية، قد يكون مأخوذا فيه علي نحو يكون موردا للتكليف، وقد لا يكون كذلك، علي اختلاف الاغراض الداعية إلي طلبه والامر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعية، كما لا يخفي، هذا موافق لما أفاده بعض الافاضل المقرر لبحته بأدني تفاوت، ولا يخفي ما فيه.

أما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة، فقد حققناه سابقا، إن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل ويقصد بها المعني بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعني، بل من مشخصات الاستعمال، كما لا يخفي علي أولي الدراية والنهي.

والطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لان يقيد، مع أنه لو سلم أنه فرد، فانما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولا غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الاول مقيدا، غاية الامر قد دل عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا، فافهم.

فإن قلت: علي ذلك، يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب علي تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر علي تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيدا.

[1] أقول: يعني أنّ الأمر إذا توجه إلي الشيء ء وراه موافقاً لغرضه فكما أنّه إذا لم يكن مانعاً عن طلبه فعلاً يطلبه حالاً ويبعث العبد إليه فعلاً فكذلك إذا كان مانعاً من طلبه فعلاً يطلبه استقبالاً ويعلّق طلبه علي شرط متوقع الحصول ولم يحصل بعد، فإذا كان وجوب اكرام زيد مشروطاً بمجيئه وكانت المصلحة في ايجابه في تلك الحال فقط لا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً ولو معلقاً بذلك التقدير، اذ الفرض أنّ الطلب المطلق ممنوع بسبب ذلك المانع وهو عدم حصول الشرط، فلا يصحّ منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء ء، اذ المفروض أنّ الاكرام غير مطلوب قبل حصول المجيء ء، وعنوان الاطلاق والمشروطية متباينان ولا يصحّ الاطلاق اثباتاً فيما يكون المشروط ثبوتاً كطلب الاكرام فيما نحن فيه.

وهذا بناء علي تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح لأنه إذا كان المصلحة في الأحكام الشرعية في صرف الأمر والنهي وكان المأمور به والمنهي عنه سواء ذاتاً وكان المقصود منها اختبار العبد وامتحانه بأمره بشيء ء لا مصلحة في الاتيان بنفس ذلك الشيء ء «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَبِحَيِّاً مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (1) و«لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (2) فلا يحصل تلك المصلحة بالطلب الذي يكون مشروطاً بها ولم يبلغ وقت امتثاله حين الأمر فيبقي الطلب حينئذٍ بلا مصلحة.

ص: 293

1- الأنفال: 42.

2- الأنفال: 37.



.....

---

وأما بناء علي التعبية للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها فأنما تكون المصلحة في الأمور به بالأمر الواقعي لا بالأمر الفعلي، ويدل عليه أنه كثيراً ما يتفق في موارد الأصول والامارات مخالفة الواقع، وبعض الأحكام الواقعية يبقى غير فعلية إلى قيام القائم عجل الله فرجه مع «ان حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»<sup>(1)</sup>، فاذا لم يكن المصلحة في الأحكام الواقعية لزم أن يبقى الأحكام الواقعية بلا مصلحة أو الكذب اذا بني علي انها جميعاً فعلية ورجوع الشرط إلى المادة لبا مسلّم في الأحكام الواقعية بناء علي القول الثاني، اذ لا مصلحة في الحكم حينئذ ليكون للشرط مدخل فيها وأما في الأحكام الفعلية فيصح رجوع الشرط إلى الهيئة كما لا يخفي.

فاتضح ممّا قلنا أنّ للأحكام مقامين مقام الانشاء ومقام الفعلية، فكلّ أمر تعلق بذى مصلحة في انشائه فهو مشروط في مقام فعليته، لأنّه في ذلك المقام مشروط وله شرائط كثيرة وربما طال زمان وجود الشرط، فالمنشأ في قوله صلّ الجمعة إذا ظهر الحجّة عجل الله فرجه هو الطلب علي تقدير الظهور، ولا ينافي ذلك كون المقتضي لأصل الانشاء هو المصلحة في نفس الصلوة كما لا يخفي.

فان قلت: فما فائدة الانشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً ولم لا ينتظر المنشي وقت حصول الشرط كي ينشأ حينئذ طلباً فعلياً فلا يكون انشاؤه قبل حصول الشرط الا لغوا وعبثاً.

ص: 294

إليه، وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلا إليه ويطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقا، ويطلبه استقبالا علي تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقا بحصوله، لا مطلقا ولو متعلقا بذلك علي التقدير، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجئ زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجئ، هذا بناء علي تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح.

وأما بناء علي تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به، والمنهي عنه فكذلك، ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية، لا- بما هي فعلية، فإن المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز، كما في موارد الاصول والامارات علي خلافها، وفي بعض الاحكام في أول البعثة، بل إلي يوم قيام القائم عجل الله فرجه، مع أن حلال محمدصلي الله عليه وآله حلال إلي يوم القيامة، وحرامه حرام إلي يوم القيامة، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليالي والايام، إلي أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام، كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام.

---

قلت: كفي في عدم اللغوية وثبوت الفائدة أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلي خطاب آخر، إذ يمكن أن لا يكون المولي حين حصول الشرط متمكناً من الخطاب، مع انه لا يكون الطلب فعلياً بالنسبة إلي فاقد الشرط وأما المكلف الواحد للشرط فيكون الخطاب بالنسبة إليه فعلياً كما لا يخفي.

فان قلت: فما فائدة الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، وبعثاً حالياً.

قلت: كفي فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلي خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلاً بالنسبة إلي الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالاضافة إليه، وتقديراً بالنسبة إلي الفاقد له، فافهم وتأمل جيداً.

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضاً، [1] فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الامر تكون في

---

[1] أقول: يعني ان الظاهر عدم صحّة تخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق كما في كلام القوم، بل يشمل المقدمات الوجودية للواجب المشروط أيضاً، وإنّما الفرق ان المقدمة الوجودية للواجب المشروط واجبة مشروطاً ببناء علي وجوب المقدمة، كما أنّها تكون واجبة مطلقاً فيما كانت مقدمة للواجب المطلق.

وأما المقدمات الوجوبية للواجب المشروط كالأستطاعة بالنسبة إلي الحجّ والنصاب للزكوة لخروجها عن محلّ النزاع ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب.

أمّا علي ما هو المشهور من ان ذلك الشروط راجعة إلي الهيئة وشرط في حصول الطلب فلكونها مقدّمة للوجوب.

وأما علي المختار لشيخنا العلامة الأنصاري أعلي الله مقامه فلاّنه وإن كانت مقدّمة وجودية للواجب إلا انه ماخوذ علي نحو لا يكاد يترشّح الوجوب منه، فانه جعل الشّيء واجباً علي تقدير حصول ذلك الشرط، مثلاً اكرام زيد واجب علي تقدير مجيئة فكيف يترشّح الوجوب علي المجي ء ويتعلّق به الطلب، وليس هذا إلاّ

طلب الحاصل اذ وجوب الواجب في صورة فرض حصول ما علّق عليه الوجوب، فاذا كان حاصلًا فكيف يمكن أن يكون واجبًا بوجوب أصل الواجب؟

نعم علي مختاره قدس سره لو كانت للواجب المشروط مقدّمات وجودية غير معلّق عليها وجوبه لتعلّق بها الطلب في الحال علي تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال، ويكون حال تلك المقدّمات حال مقدّمات الواجب المطلق حيث تكون واجبة في الحال كوجوب ذبيها بناء علي وجوب المقدّمة، لأن ايجاب ذي المقدّمة علي ذلك حالي والواجب إنّما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلّق، فإنّ الواجب المشروط علي ما اختاره موافق بعينه مع ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلّق، اذ هو كما فسّره صاحب الفصول ما كان وجوبه حاليًا وفعليًا والواجب استقباليًا ووقت أدائه يكون فيما بعد، هذا كلّه في غير المعرفة والتعلّم من المقدّمات.

وأما المعرفة التي هي المهم من المقدّمات اذ العمل لا يقع إلا بعد العلم، ولذا ورد في الأخبار من الحث والترغيب إليه ما لم يرد في مقدّمة، اذ بالعلم يطاع الله ويعبد ويعرف ويوحد، فتجب لا بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام علي الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص واليأس بعده من الظفر بدليل علي التكليف، فيستقل حينئذ بالبرائة، وإنّ العقوبة علي المخالفة حينئذ بلا حجة وبيان والمؤاخذة عليه بلا برهان، فتحصل ممّا ذكر أنّ المعرفة واجب نفسي توصّلي للغير ولا يكون واجبًا بالغير.

الاطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناء علي وجوبها من باب الملازمة.

وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهة فيه، ولا ارتياب:

أما علي ما هو ظاهر المشهور والمتصور، لكونه مقدمة وجوبية لا وأما علي المختار لشيخنا العلامة - أعلي الله مقامه - فلانه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب، إلا- أنه أخذ علي نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فانه جعل الشيء واجبا علي تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلا طلب الحاصل؟ نعم علي مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه، لتعلق بها الطلب في الحال علي تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لان إيجاب ذي المقدمة علي ذلك حالي، والواجب إنما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق، فإن الواجب المشروط علي مختاره، هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل.

هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتي في الواجب المشروط - بالمعني المختار - قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام علي الانام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل علي التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، وإن العقوبة علي المخالفة بلا حجة وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم.

[1] أقول: اطلاق اسم الواجب علي الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط حقيقة مطلقاً يعني علي مختارنا ومختار شيخنا قدس سره في مقابل من يجبيء منه من التفصيل.

وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك حقيقة علي مختاره قدس سره في الواجب المشروط لأنّ وجوب الواجب علي مختاره في الحال ولو كان الواجب استقباليّاً، ومجاز علي مختارنا حيث لا وجوب قبل حصول الشرط بناء علي رجوع الشرط إلي الهيئة كما حقّقناه، والبهائي صرّح بذلك وقال ان اطلاق اسم الواجب علي الواجب المشروط مجاز بعلاقة الأول أو المشاركة، هذا كلّه في لفظ الواجب.

وأما الصيغة المستعملة في الطلب المشروط فمستعملة في معناها الحقيقي علي مختارنا ومختاره، لاستعمالها في الطلب المطلق علي مختاره، وعلي مختارنا في الطلب المقيّد علي نحو تعدّد الدال والمدلول، فالصيغة تدلّ علي الطلب والشرط علي القيد كما هو الحال فيما اذا أريد المطلق المقيّد بقيد الاطلاق في مقابل المقيّد يعني ما كان مقيّداً بغير قيد الاطلاق، فكما أنّه اذا استعملت في الطلب المطلق بمعني المقيّد بقيد الاطلاق حقيقة فكذلك إذا كان مستعملة في المقيّد بغير قيد الاطلاق، فاستعمال الصيغة في الطلب المقيّد والمطلق يعني المقيّد بقيد الاطلاق حقيقة.

وأما إذا استعملت في المبهم المقسم يعني الطلب الذي يكون خالياً عن جميع القيود حتّي عن قيد الاطلاق فان الطلب المبهم مقسم للمقيّد والمطلق الذي أخذ فيه قيد الاطلاق والطلب الساذج ينقسم إلي قسمين مطلق ومشروط فمن باب عموم المجاز.

حصول الشرط علي الحقيقة مطلقاً، وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك علي الحقيقة علي مختاره قدس سره في الواجب المشروط، لان الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه، إلا- أن تلبسه بالوجوب في الحال، ومجاز علي المختار، حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائي رحمه الله تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقة الاول أو المشاركة.

وأما الصيغة مع الشرط، فهي حقيقة علي كل حال لاستعمالها علي مختاره قدس سره في الطلب المطلق، وعلي المختار في الطلب المقيد، علي نحو تعدد الدال والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المبهم المقسم، فافهم.

ومنها: تقسيمه إلي المعلق والمنجز، قال في الفصول: إنه ينقسم باعتبار آخر إلي ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله علي أمر غير مقدور له، [ 1 ]

---

[1] أقول: بيان ما أفاده المصنّف أنّه استخرج صاحب الفصول غير الواجب المطلق الذي في قبال الواجب المشروط قسمًا ثالثاً وهو الواجب المعلق في قبال الواجب المنجز، وعرف المنجز بأنه ما لا- يتوقف حصوله علي أمر غير مقدور له كالمعرفة فأنّها من الواجبات المطلقة المنجزة، والمعلق بأنه ما يتوقف حصوله علي أمر غير مقدور له كالحجّ فأنّه يتوقف وجوده علي مجيء وقته الذي هو غير مقدور للمكلف(1).

ص: 300

---

1- الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة: 79. (ناشر: دار العلوم الاسلاميّة).

.....  
وفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط بأن في الواجب المشروط التوقف للوجوب، وفي المعلق التوقف إنَّما يكون للفعل الخارجي الواقع من المكلف.

والشيخ الانصاري أنكر هذا التقسيم والواجب المعلق، لأنَّه فسَّر الواجب المشروط بعين ما فسَّر به صاحب الفصول الواجب المعلق حيث اختار الشيخ في الواجب المشروط رجوع الشرط إلى المادَّة ثبوتاً في الواقع واثباتاً في مقام الدلالة علي خلاف القواعد العربيَّة وظاهر المشهور، فاذن لا يبقى معني آخر معقول كان هو الواجب المعلق في مقابل الواجب المشروط كما فعله صاحب الفصول.

وقد عرفت ممَّا ذكرنا جواز رجوع الشرط إلى الهيئة وان ما جعله الشيخ مانعاً عن ذلك ليس بمانع، فما أفاده في الفصول من الواجب المعلق لا غائلة فيه من هذه الجهة.

نعم يمكن أن يستشكل عليه وانكار هذا التقسيم والواجب المعلق من جهة أخرى وإنَّه لا- ثمرة في هذا التقسيم، لأنَّ المعلق قسم من المطلق الذي في مقابل المشروط، والاختلاف في حالة الفعل واستقبالته مع حالتيه الوجوب لا يوجب جواز التقسيم بعد عدم تأثيره فيما هو المهم، وإلا فلو جاز التقسيم من دون ملاحظة ثمرة فيه لكثير التقسيمات لكثرة الخصوصيات، بأن يقال مثلاً المطلق زمني ومكاني في المقيد بالمكان والزمان، وعمومي وفردى في المخاطب به



.....  
العموم أو الفرد، وهلم جرا، ووجوب المقدمة فعلاً قبل مجيء وقت الواجب إنما هو أثر حالية الوجوب وإطلاقه لا استقبالية الواجب كما لا يخفي.

واستشكل عليه الشارح الكاظميني بتصحيح ما أفاده الشيخ وصاحب الفصول أيضاً.

أمّا الأول فبان ما أفاده الشيخ من رجوع الشرط في الواجب المشروط إلى الهيئة ليس مخالفاً لقواعد، بل إنما مقتضى قواعد العربية تعلق الشرط أو غيره من القيود بالصيغة، وأمّا رجوعه إلى الهيئة أو المادة فلا يستفاد من تلك القواعد، بل في بعض التراكمات يتعين رجوعه إلى المادة قطعاً كقولك اضرب زيداً في الدار، فان من المعلوم ان الظرف متعلق بالصيغة لكن بمادتها لا بهيئتها، فان الواجب هو ضرب زيد في الدار لا ان ضرب زيد واجب في الدار، فالوجوب تعلق بالضرب في الدار لا الوجوب في الدار تعلق بالضرب وهذا واضح (1).

أقول: العجب من هذا الفاضل الكامل كيف أورد علي المصنّف ما أورده مع ان كلام المصنّف في خصوص قيد الشرط لا في جميع القيود، ووضوح ثبوت مفهوم الشرط دليل علي ان الأمر كما فهمه المصنّف فان انتفاء وجوب اكرام زيد مع انتفاء مجيئه مثلاً إذا قال اكرم زيداً إن جانك كما فهمه أهل اللسان والمحاورة أقوى دليل علي رجوع الشرط إلى الهيئة، فالمقصود من القواعد العربية قواعد لغة العرب وكيفيات محاورتهم وتكلمهم، لا خصوص قواعد النحو التي متكفلة لبيان تعلق

ص: 302

.....

---

القيد بالمقيّد فقط مثل تعلّق الظرف بالفعل وما فيه رائيحه، فان تلك القاعدة لا تثبت أزيد من تعلّق في الدار بقوله اضرب مثلاً البتة، وساكته عن رجوع معناه إلي مادّته أو هيئته.

وأما قاعدة المحاوره ولغتهم مقتضية لرجوع معني الشرط إلي هيئة الفعل المشروط، ومن هنا اتفق الأكثر علي ثبوت مفهوم الشرط، ومنكره قليل بحكم المعدوم، فقياس الشرط علي الظرف قياس مع الفارق، لأن قاعدة المحاوره في قوله اضرب في الدار تقضي بعكس ما تقضي في قوله اكرم زيدا إن جائك، فما أورده خلط ومغالطة.

وأما الثاني فان صاحب الفصول قسم المطلق عنده الذي أضاف عليه قسماً من المشروط إلي قسمين معلّق ومنجز، لا المطلق عند القوم، فإنّ الوقت عند القوم من شرائط الوجوب والواجب بالنسبة إليه واجب مشروط، وصاحب الفصول بعد ادخال الواجب بالنسبة إلي وقته في الواجب المطلق، قسم المطلق بذلك المعني إلي قسمين معلّق ومنجز، فيختلف الغرض المهم بين المطلق عند القوم والمطلق عنده، والمشروط عند القوم والمشروط عنده، فإنّ المشروط عنده أخص من المشروط عند القوم، والمطلق عنده أعم من المطلق عند القوم، اذ الواجب الموقت مشروط عندهم بمجيء وقته إذ لا وجوب عندهم قبل الوقت، ومطلق بالنسبة إلي وقته عنده إذ هو يقول بوجوبه قبل الوقت ولا يشترط الوجوب عنده بمجيء الوقت و يترتب الأثر علي المطلق عنده المشروط عندهم المعبر عنه بالمعلّق.

.....

---

قال فكون ما رتبّه عليه وهو وجوب المقدّمة فعلاً من آثار اطلاق الوجوب وحاليته، لا من آثار استقباليّة الواجب مسلم الا ان هذا القسم الذي وجوبه حالي والواجب استقبالي لم يكن من أقسام الواجب المطلق عندهم، مع ان الأثر لا- يترتب إلا عليه(1) وهو القسم المخصوص الذي أنكره القوم وجعلوه من الواجب المشروط.

أقول: ما أفاده صاحب الفصول إنّما هو الازدياد في أفراد الواجب المطلق وجعل بعض ما كان مشروطاً عند القوم من أقسام الواجب المطلق، ويكفي في ترتيب الأثر المهم تقسيم الواجب إلي المطلق والمشروط فحينئذٍ ذلك الفرد محكوم بأحكام الواجب المطلق التي منها وجوب مقدّماته قبل مجيء وقتّه، ولا حاجة إلي تسميته باسم آخر وتقسيمه مع التقسيم المزبور إلي المنجز والمعلّق، بل هو ملغى بعد ذلك التقسيم.

فما أفاده المصنّف في لغويّة ذلك التقسيم في غاية المتانة، اذ نظرهم في ذلك التقسيم ليس إلي الأفراد الخاصّة كي يخرج الفرد الذي جعلوه من الواجب المشروط، بل التقسيم ناظر إلي طبيعة معني المطلق والمشروط، والأحكام إنّما هي أحكام للطبيعة التي توجد في أي فرد، وكون فرد خارجاً من أحد القسمين لا يستلزم عدم الشمول والاحتياج إلي تقسيم آخر كما فعله صاحب الفصول.

ص: 304

كالمعرفة، وليس منجزاً، وإلي ما يتعلق وجوبه به، ويتوقف حصوله علي أمر غير مقدور له، وليس معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله علي مجئ وقته، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل.

انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفي أن شيخنا العلامة - أعلي الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعني، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً، حيث ادعي امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك، أي إثباتاً وثبوتاً، علي خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم أنفاً عن البهائي، أنكر علي الفصول هذا التقسيم، ضرورة أن المعلق بما فسره، يكون من المشروط بما اختار له من المعني علي ذلك، كما هو واضح، حيث لا يكون حينئذ هناك معني آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط.

ومن ها انتدح أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط، بالمعني الذي يكون هو ظاهر المشهور، والقواعد العربية، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور.

وحيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - إمكان رجوع الشرط إلي الهيئة، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد، فلا يكون مجالاً لانكاره عليه.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجه الاختلاف في المهم، وإلا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات، ولا اختلاف فيه،

فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلا - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته، لا من استقبالية الواجب، فافهم.

ثم إنه ربما حكي عن بعض (1) أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو أن الطلب [1] والایجاب، إنما يكون بأزاء الإرادة المحركة للعضلات

---

[1] أقول: حاصل ما استشكله ذلك البعض من أهل النظر، هو ان الإرادة هي الجزء الأخير لعلّة وجود الشيء الذي يحصل المعلول بعد حصوله بلا فصل، لأنّ النفس اذا توجهت إلي إيجاد شيء فيقصده، ثمّ يعزم ويجزم، ثمّ يريد، فاذن لا يتخلّف المراد عن الإرادة ويوجد بعد وجودها، والطلب والایجاب من الطالب والموجب علي الغير حاله حال الإرادة التي تتقدح في نفس من يفعل الفعل بالباشرة، فكما لا ينفك الإرادة عن المراد في الفاعل المباشر كذلك لا ينفك الطلب عن المطلوب عن الغير فيما إذا كان بالتسبب فكيف الطلب بأمر استقبالي ولا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر، فالواجب المعلق الذي اثبته صاحب الفصول أمر غير معقول.

وأجاب عنه المصنّف بعد تسليم عدم جواز انفكاك الطلب عن المطلوب كما لا ينفك المراد عن الإرادة، أولاً بأنّ المقاصد والمرادات مختلفة، فبعضها سهل المؤنّة ومقدّماتها يسيرة، وبعضها صعب المؤنّة ومقدّماتها كثيرة، فما كثر مقدّماته لا يقاس بما قل مقدّماته، اذ ما هو قليل المقدّمات لا يحتاج وجوده بعد حصول

ص: 306

---

1- قيل: إنّ المراد من بعض أهل النظر هو المحقّق النهاوندي صاحب « تشريع الاصول » وقيل: هو المحقّق الشهير السيّد محمّد الاصفهاني.

.....  
الارادة والرغبة إليه بمضني مدّة، وأما ما هو كثير المقدمات فلا محالة حصول مقدماته بعد حصول الارادة والرغبة إليه يحتاج إلي زمان بقدر تلك المقدمات، اذ الأفعال الزمائية لا تقع إلا في ظرف الزمان، ومع ذلك لا ينفصل المراد عن الارادة.

ولعلّ الذي أوقع المستشكل في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد وتوهم ان تحريكها نحو أمر متأخر ممّا لا يكاد، وغفل عن ان كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا مؤنة له أصلاً كحركة نفس العضلات أو ممّا له مؤنة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات أعم من أن يكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، فمن يشتغل بالمقدمات يريدُ لذي المقدّمة ويتحرّك عضلاته نحوه، اذ لا موصل إلي ذي المقدّمة إلا مقدماته.

ثمّ فرّق المصنّف بين ارادة الفاعل بالمباشرة والبعث الذي يصدر نحو الفعل المسبّب بالكسر بأنّه لا يكاد يكون الطلب عن الغير وبعثه إلي المطلوب إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة انّ البعث إنّما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلي المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلي تركه من العقوبة، وهذا التصور من المكلف لا يحصل إلا بعد البعث بزمان، فلا يجوز البعث نحو أمر غير متأخر فضلاً عن استحالة البعث إلي أمر متأخر، ولا- يتفاوت طول الزمان وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر الحاكم، فلا وجه لقياس الطلب والايجاب علي الغير علي الارادة التي تتقدح في نفس المباشر للفعل، اذ هو قياس

نحو المراد، فكما لا- تكاد تكون الارادة منفكة عن المراد، فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو أمر متأخر.

قلت: فيه أن الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي، وهو أوضح من أن يخفي علي عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة أن تحمل المشاق في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلا لاجل تعلق إرادته به، وكونه مريدا له قاصدا إياه، لا يكاد يحمله علي التحمل إلا ذلك، ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد

---

مع الفارق، إلي هنا توضيح ما أفاده المصنّف.

وفيه: أنه لا حاجة في رد ما أورده المعاصر إلي الفرق بين الأفعال وبين اختلافها من حيث القلّة وكثرة مقدماتها، ولا إلي الفرق بين أقسام الارادات، والارادة البعثيّة نحو المطلوب غير ارادة الشخص للفعل بالمباشرة، بل مرّ منه قدس سره تحقيق في دفع ذلك ارشق وأنيق في بحث الطلب والارادة، وهو ان عدم تخلّف الارادة عن المراد إنّما يكون في الارادة التكوينيّة وهو العلم بالنظام علي النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعيّة.

فتوهم المستشكل إنّما نشاء من عدم الفرق بين الارادتين والعجب من المصنّف كيف غفل عن هذا التحقيق وتشبث بالتمحلات التي لا حاجة إليها أصلاً فتذكر.

المحرك للعضلات نحو المراد، وتوهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه مما لا مؤونة له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤونة ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف - في تعريف الارادة - بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة، وإن لم يكن هناك فعلا تحريك، لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلي تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة، ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي، محتاج إلي ذلك.

هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلي المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، وعلي تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب، ولعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، والاطناب إنما هو لاجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب.

وربما أشكل علي المعلق أيضا، بعدم القدرة علي المكلف به في حال البعث، مع أنها من الشرائط العامة.



وفيه: إن الشرط إنما هو القدرة علي الواجب في زمانه، لا في زمان الايجاب والتكليف، غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلاً، فراجع.

ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله علي أمر غير مقدور بل ينبغي تعميمه إلي أمر مقدور متأخر أخذ علي نحو يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب أولاً [1] لعدم تفاوت فيما يهمه من وجوب تحصيل

---

[1] أقول: لا وجه لتخصيص الواجب المعلق الذي قرره صاحب الفصول بما يتوقف حصوله أي ذلك الواجب علي أمر غير مقدور كالوقت، بل لا مانع من تعميمه بحيث يشمل ما اذا توقف الواجب علي أمر مقدور متأخر أخذ في الواجب علي نحو يكون مورداً للتكليف ويرشح عليه الوجوب من الواجب أولاً، لعدم تفاوت فيما يهم القائل بالواجب المعلق من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب الذي هو الثمرة المترتبة علي الواجب المعلق دون المشروط، فإنه كما يجب تحصيل المقدمات من حين وجوب الواجب فيما إذا كان متوقفاً علي أمر غير مقدور والآتي بعد زمان الواجب كالحج كذلك يجب تحصيلها من حين وجوب الواجب أولاً فيما إذا كان المتوقف عليه أمراً متأخراً عن زمان ذلك الواجب مقدوراً للمكلف كأغسال الليلة للمستحاضة بناء علي توقف الصوم عليها، فيما إذا توقف حصول الواجب علي أمر مقدم علي زمان وجوبه كأغسال الليلة الماضية لصوم المستحاضة، ولكن المصنف خص التعميم بالمتوقف عيه المتأخر، لأن الاشكال في وجوب مقدّمة الواجب قبل زمان

المقدمات التي لا- يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب علي المقدمه، بناء علي الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم لو كان الشرط علي نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب.

---

حصوله ودفعه بكفاية وجوبه قبل وقت حصوله في وجوب مقدماته، في مقابل الواجب المشروط الذي لا وجوب له قبل حصول الشرط فلا يجب مقدمات وجوده أيضاً قبل حصوله.

نعم لو كان الشرط في الواجب المشروط علي نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده كان الوجوب المشروط بذلك الشرط حالياً أيضاً، إذ الفرض وجود ما يتوقف عليه الوجوب من الشرط المتأخر، فاذن يجب سائر المقدمات الوجودية للمشروط أيضاً البتة، فلا يبقى حينئذ فرق بين الواجب والمعلق لأن الفرض وجوب مقدماتهما حالياً إلا ان الوجوب في الواجب المشروط مرتبط بالشرط، بخلاف المعلق فان وجوبه لا يرتبط بشرط ولا يتوقف علي شيء أصلاً وإن كان نفس الواجب فيه مرتبطاً بما علق عليه ومتوقفاً حصوله علي حصوله.

تنبيه: قد انقذح - من مطاوي ما ذكرناه - أن المنطاط [1] في فعلية وجوب المقدمة الوجودية، وكونه في الحال بحيث يجب علي المكلف تحصيلها، هو فعلية وجوب ذيها، ولو كان أمرا استقباليا، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخرا، أو مطلقا، منجزا كان أو معلقا، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا، أو مأخوذة في الواجب علي نحو يستحيل

[1] يعني قد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه وأشعة ما حققناه أنّ وجوب المقدمة الوجودية للواجب قبل مجي ء زمان الواجب ليس مختصاً بما ذكره صاحب الفصول، بل يعم ما إذا كان وجوب الواجب مشروطاً بشرط أخذ فيه ولو متأخراً كصوم المستحاضة بالنسبة إلي الأغسال الليلية لو كان الواجب مطلقاً وغير مشروط بشي ء أصلاً، وسواء كان ذلك الواجب المطلق منجزاً أو معلقاً، كلّ ذلك فيما إذا لم يكن تلك المقدمة الوجودية مقدّمة للوجوب أيضاً ولم تكن تلك المقدمة أيضاً مأخوذة في الواجب علي نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف ومرشّحاً عليه الوجوب من الواجب الأصلي الاولي، كعنوان المسافر والحاضر والمستطيع وغيرها، ولم يكن الفعل الواجب مقيداً باتّفاق حصول ذلك الشي ء وتقدير وجوده بلا اختيار كالوقت في الحج مورداً للتكليف، ضرورة أنّه لو كان مقدمة للوجوب أيضاً كما انه مقدّمة لوجود الواجب في الصورة الأولي من الصور المزبورة لا- يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصول ذلك الشي ء، وبعد الحصول يكون وجوبه للملازمة طلب الحاصل، كما أنّه إذا أخذ ذلك الشي ء في وجوب الواجب علي أحد النحوين المزبورين اما عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر أو

أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلف، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله، وتقدير وجوده - بلا - اختيار أو باختياره - مورداً للتكليف، ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ علي أحد النحويين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به، فافهم.

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه [1] لا إشكال أصلاً في لزوم الاتيان بالمقدمة

---

جعل قيداً للفعل الواجب يكون أيضاً كذلك اذ قبل حصول العنوان والقييد لا يكون الفعل مورداً للتكليف وواجباً وبعد حصولهما لا يصح تعلق الوجوب بهما اذ هو تحصيل الحاصل وهو باطل.

[1] يعني ان بعد البيانات المذكورة ظهر انه لا إشكال في وجوب مقدّمة الواجب قبل زمان الواجب إذا كان وجوب الواجب الأولي حالياً مطلقاً ولو كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد، بل لزوم الاتيان بالمقدّمة فيما إذا علم بعدم القدرة عليه في زمان الواجب عقلي ولو لم نقل بالملازمة، كلزوم الاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب وقبل الاتيان به.

وظهر مما ذكر ان التفصي عن عويصة وجوب المقدّمة قبل زمان ذبيها لا ينحصر بالتعلق بالتعليق كما فعل صاحب الفصول، ولا رجوع الشرط إلى المادّة في المشروط كما ذهب إليه شيخنا المرتضي قدس سره، بل لا محذور في كون الواجب مشروطاً وكان الشرط راجعاً إلى الهيئة ومع ذلك كانت المقدّمة واجبة قبل وجوب

قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى، ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته، فيترشح منه الوجوب عليها علي الملائمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها، وإنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به، بل لزوم الاتيان بها عقلاً، ولو لم نقل بالملائمة، لا يحتاج إلي مزيد بيان ومؤونة برهان، كالاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقدح بذلك: أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط.

فانقدح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الان عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل علي وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهيؤاً، ليتهيأ بإتيانها، ويستعد لايجاب ذي المقدمة عليه، فلا محذور أيضاً.

إن قلت: لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعاً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

ذبيها للعلم بوجود الشرط المتأخر لكون وجوده متأخراً كاشفاً عن سبق وجوب الواجب وحاليته، فاذا كان وجوبه حالياً لا ضير في وجوب سائر مقدماته الوجودية.

أقول: لا- يخفي أنّ مراد صاحب الفصول من الواجب المعلق وقول الشيخ برجوع القيد إلي المادة لباعين ما أفاده المصنّف، إذ لا يريد صاحب الفصول من الواجب المعلق إلا ما كان وجوبه قبل زمان أدائه، فكُلّ ما كان من الواجبات كذلك معلق عنده وقد صرّح مراراً في بيان الفرق بين المعلق والمشروط ان حصول الشرط في الأول كاشف عن سبق الوجوب وعدمه عن عدمه، وجعله كالأجازة بالنسبة إلي العقد، وان كون المشروط متعقبا به هو الشرط، بخلاف الثاني، ومعلوم أنّه إذا لم يكن الوجوب مرتبطاً بالشرط في المعلق فلا- محل لانكشاف الخلاف فيه.

نعم كلّ حكم منوط وجوداً بوجود موضوعه وعدمه بعدمه، وهذا غير مسألة الشرط، ولا يعقل وجود معلق غير مرتبط بالشرط، فمشروط المصنّف عين معلق الفصول.

وعلي كلّ حال ففرع المصنّف علي ما حقّقه بزعمه عدم الإشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره ممّا وجب عليه الصوم في الغد، اذ يكشف به بطريق الان والانتقال من المعلول إلي العلة عن سبق وجوب الواجب، وإنّما المتأخر هو مان أدائه، ولو فرض العلم بعدم سبق الوجوب لاستعمال اتّصاف مقدّمته بالوجوب

الغيري، مع عدم وجوب الواجب الأصلي بعد، ومع ذلك ولو دلّ دليل علي وجوب تلك المقدّمة فلا محالة يكون وجوبه نفسياً ولو تهياً لتهيء باتيانها ويستعد لايجاب ذي المقدّمة عليه فلا محذور أيضاً.

إن قلت: لو كان وجوب المقدّمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدّمة لزم جميع مقدماتها، وبعد ثبوت وجوب ذي المقدّمة بسبب وجوب مقدماتها يثبت وجوب كلّ المقدمات، وليس كذلك وكلّ المقدمات واجبة بحيث يجب المبادرة إليها في فرض عدم التمكن منها لو لم يبادر، بل يجوز تركها وعدم الاتيان بها ولو كان عالمًا بعدم التمكن منها في زمان الواجب.

قلت: لا محيص عن وجوب جميع المقدمات بعد ثبوت وجوب ذبيها ولا غائلة في ذلك أصلاً، وعدم وجوب المبادرة إلي بعض المقدمات مع ثبوت وجوب الواجب بطريق الاين من قبل وجوب الاتيان به إنّما هو لأجل ان المأخوذ في بعض الواجبات القدرة عليه بعد مجيء زمانه يعني أنّه يجب الاتيان بالمقدّمة لحصول القدرة علي ذي المقدّمة في زمان الواجب فقط، ولم يكن المقدّمة واجبة لحصول القدرة علي ذي المقدّمة في زمانه من زمان وجوبه، وبعبارة اخري تحصيل القدرة علي الواجب بوساطة الاتيان بمقدماته واجبة للملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، ولكن الغالب وجوب تحصيل تلك القدرة في زمان الواجب لا من قبل، فأنّه لا ضير في عدم القدرة علي الواجب قبل زمان اتيانها بسبب عدم ايجاد مقدماته.

قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة، وهي القدرة عليه بعد مجئ زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدا.

تمة: قد عرفت اختلاف القيود [1] في وجوب التحصيل، وكونه مورداً للتكليف

نعم المقدمّة التي لا تقدر عليها قبل زمان الاتيان إنما يجب الاتيان بها من قبل لحصول القدرة علي الواجب في زمان الاتيان به، وهذا هو السر في عدم وجوب الاتيان بالمقدمّة مع كشف وجوب الواجب في الزمان السابق علي زمان اتيانه بواسطة وجوب بعض مقدّماته.

[1] يعني أنّه ظهر مما ذكرنا اختلاف حال القيود في وجوب التحصيل وعدمه وأنّه إذا كان القيد راجعاً إلي الهيئة لا يجب تحصيله، إذ لا يجب المقدمّة إلا بعد وجوب ذي المقدمّة، ومفاد رجوع الشرط إلي الهيئة عدم وجوب ذي المقدمّة إلا بعد حصول القيد، بخلاف ما إذا كان راجعاً إلي المادّة فان وجوب ذي المقدمّة يثبت حينئذٍ قبل وجود القيد وحينئذٍ يلزم تحصيل سائر المقدمات الوجوديّة من زمان وجوب الواجب، فان كان في مقام الاثبات والدلالة ما يعين حال القيد والشرط وأنّه راجع إلي الهيئة أو المادّة من القواعد العربيّة وطريق المحاورّة فيعمل علي طبقه، وإن لم يكن علي ما ذكر دلالة فالمرجع هو الأصول العمليّة.

وربما قيل إنّ القواعد العربيّة تقتضي رجوع القيد إلي المادّة وبقاء اطلاق الهيئة فيما إذا دار الأمر بين رجوعه إلي أحدهما بوجهين:

أحدهما: ان اطلاق الهيئة الدال علي العموم بمقدّمات الحكمة يكون شمولياً كما



وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلي الهيئة، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعاً إلي المادة علي نهج يجب تحصيله أولاً- يجب، فإن كان في مقام الاثبات ما يعين حاله، وأنه راجع إلي أيهما من القواعد العربية فهو، وإلا فالمرجع هو الاصول العملية.

وربما قيل في الدوران بين الرجوع إلي الهيئة أو المادة، بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة، وتقييد المادة، بوجهين:

أحدهما: إن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لافراده، فإن وجوب الاكرام علي تقدير الاطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق المادة يكون بديلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما: إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولي.

أما الصغرى، فلاجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة، لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلي إطلاق الهيئة علي حاله، فيمكن الحكم بالوجوب علي تقدير وجود القيد وعدمه.

وأما الكبرى، فلان التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا أنه خلاف الاصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر، وبطلان العمل به.

في شمول العام لأفراده بمعنى أنه إذا ثبت الاطلاق في وجوب اكرام زيد مثلاً يشمل جميع التقادير الذي يمكن أن يكون تقديره له، يعني ان وجوب اكرام زيد مطلقاً معناه وجوب اكرامه علي تقدير مجيئه وعدم مجيئه، وكونه عالماً أو جاهلاً أو فاسقاً مثلاً، كما يشمل لفظ العلماء، يشمل كل فرد فرد من العدول والفساق والنحوي والبصري من العلماء، واطلاق المادّة وعمومه بمقدّمات الحكمة إنّما يكون بديلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة، اذ الاكرام الذي يكون مادّة أكرم في قوله أكرم زيداً إن جازك اسم جنس، مفاده كمفاد لفظ رجل مثلاً، فان لفظ الرجل لا يشمل كل فرد فرد من الرجال بل شامل لكلّ منهم علي سبيل البدليّة، إلّا مع لصوق دال علي الاستغراق به كاللام مثلاً، وارجاع القيد إلي ما كان شموله بديلاً أولي من ارجاعه إلي ما كان عمومه استيعابياً، لأنّ العموم الاستيعابي أقوى من العموم البدلي.

ثانيهما: ان تقييد الهيئة وهو الوجوب يوجب بطلان محلّ الاطلاق في المادّة وسقوطه ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولي من العكس.

أمّا الصغري فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد مفاد الهيئة وهو وجوب الاكرام مثلاً محلّ حاجة وبيان لاطلاق المادّة، بل يبطل حينئذٍ اطلاق المادّة، اذ لا تنفك المادّة عن وجود قيد الهيئة، فانه إذا لم يكن وجوب إلّا مع تقدير المجبيء فلا يكون اكرام أيضاً إلّا مع ذلك التقدير، فلا يبقى مورد لاطلاق المادّة بعد رجوع القيد إلي

وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة أعلي الله مقامه، و أنت خير بما فيهما. [1]

الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فان اطلاق الهيئة معه باق علي حاله، فان الاكرام في المثال إذا كان مقيداً بالمجبي ء فيمكن أن يثبت الاطلاق في وجوبه، وبعبارة اخري وجوب اكرام زيد المقيّد بمجبيّه لا ينافي وجوب اكرامه علي التقدير الآخر أيضاً.

وأما الكبرى وهو ترجيح التقييد الواحد علي تقيدين فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً ولم يكن من باب ترجيح المجاز الواحد علي مجازين إلاّ أنّه خلاف الأصل، وارتكاب خلاف أصل واحد أولي من ارتكاب خلافين قطعاً.

فان قلت: تقييد الهيئة ليس بتقييد للمادة فلا يكون تقييدين وإنما هو موجب لارتقاع الاطلاق عن المادة.

قلنا: لا- فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل بالاطلاق، فان ابطال العمل باطلاق المادة بسبب تقييد الهيئة نوع تقييد أيضاً في الحقيقة.

[1] واستشكل المصنّف علي الوجهين المذكورين بقوله وانت خير بما فيهما.

أما الأوّل فلأن مفاد اطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة التي يكون عمومه بدلاً ولكن لما كان العمومان حكمتين لا يكون ترجيحاً لأحدهما علي الآخر، فان رجحان العموم علي الاطلاق من جهة ان الأوّل بالوضع بخلاف عموم الثاني فأنّه بالحكمة، لا لكون الأوّل استيعابياً والثاني بدلاً، فانّ المرجح علة

.....  
العموم لا كلفته ولذا لو فرض كون الأمر بالعكس وكان عام بالوضع دلّ علي العموم البدلي ومطلق باطلاقه ومقدّمات الحكمة دلّت علي الشمول واستغراق الأفراد لكان العام أيضاً مقدّماً عليه بلا كلام، بواسطة الجهة المذكورة وهي كون دلالة علي العموم ولو بدلياً وضعياً لا حكمتياً.

وأما الوجه الثاني فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا ان عدم الاطلاق وابطال مورده لا يكون خلاف الأصل أصلاً، اذ معه لا يكون اطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي علي خلاف الأصل.

وبعبارة أخرى معني كون التقييد علي خلاف الأصل كونه خلاف ظهور اللفظ في الاطلاق ببركة مقدّمات الحكمة، ومع انتفاء المقدّمات وعدم المورد لها لا ينعقد للفظ ظهور كي يلزم مخالفة ذلك الظهور ويكون ابطال الاطلاق مشاركاً مع التقييد في كونه خلاف الأصل.

وكانّ المستدل اشتبه عليه الأمر وزعم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد وأخرى بالعمل المبطل للعمل به، ولم يلتفت إلي أنّه إذا لم يجر مقدّمات الحكمة لا يثبت اطلاق أصلاً ليلزم مخالفته ورفعته بالتقييد.

نعم إذا كان التقييد بقيد منفصل، لا مثل الشرط الذي من القيود المتّصلة ودار الأمر بين رجوعه إلي الهيئة أو المادّة، كان لهذا التوهّم مجال بأن يقال ان رفع مورد الاطلاق في معني التقييد، اذ ينعقد حينئذٍ للمطلق اطلاق ويستقر للفظ ظهور بسبب انفصال القيد عنه ولو بقرينة الحكمة.

.....

---

واستشكل الشارح علي المصنّف بأنّه لا فرق بين القيد المتّصل والمنفصل، لأنّ الفرض ان اقتضاء الاطلاق في المادّة والهيئة معاً ثابت، فاذا شككنا في أنّ القيد راجع إلي المادّة أو الهيئة فلا محالة رجوعه إلي ما لا يبطل معه اطلاق الآخر أولي، لأنّ الأصل عدم المانع والفرض ثبوت المقتضي، فيبقي اقتضاء الاطلاق في الهيئة سليماً ولا حاجة في كون رجوعه إلي الهيئة خلاف الأصل إلي ثبوت الاطلاق الفعلي كي يخص المحذور بما إذا كان القيد منفصلاً عن المقيد(1).

والحاصل انّ الشارح استحسن تحقيق الشيخ وأبطل ما أورده المصنّف بالبيان المذكور.

وقال بعد ذلك أنّه يمكن أن يقال في ترجيح تقييد المادّة ان بطلان اطلاق المادّة وسقوطه متيقن علي كلّ تقدير، لأنّه إن رجع القيد إليها سقط موضوعاً وإن رجع إلي الهيئة سقط حكماً، فيبقي الشكّ في تقييد الهيئة بدويّاً، والأصل عدم المانع عن مقتضي الاطلاق فيها، وهذا أحسن من تقريره بما أفاده الشيخ العلامة فتأمل جدّاً انتهى(2).

أقول: أمّا ثبوت الفرق بين القيد المتّصل والمنفصل فمما لا مجال لانكاره، إذ علي فرض الانفصال كما عرفت ينعقد ظهور اللفظ في الاطلاق، والتقييد بعد ذلك خلاف الأصل البتة، بخلاف ما إذا كان القيد متّصلاً، فبواسطة اتّصاله لا ينعقد ظهور

ص: 322

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 220 - 221.

2- الهداية في شرح الكفاية: 221.

أما في الاول: فلا ين مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شموليا بخلاف المادة، إلا أنه لا يوجب ترجيحه علي إطلاقها، لأنه أيضا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، غاية الأمر أنها تارة تقتضي العموم الشمولي، وأخري البدلي، كما ربما يقتضي التعيين أحيانا، كما لا يخفي.

وترجيح عموم العام علي إطلاق المطلق إنما هو لاجل كون دلالاته بالوضع، لا لكونه شموليا، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه، فلو فرض أنهما في ذلك علي العكس، فكان عام بالوضع دل علي العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دل علي الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام.

وأما في الثاني: فلان التقييد وإن كان خلاف الاصل، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، وانتفاء بعض مقدماته، لا يكون علي خلاف الاصل أصلا، إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون علي خلاف الاصل.

وبالجملة لا معني لكون التقييد خلاف الاصل، إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الاثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركا معه في خلاف الاصل أيضا.

وكأنه توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به، تارة لاجل التقييد، وأخري بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد، لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

نعم إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الامر بين الرجوع إلي المادة أو الهيئة كان

لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقر له ظهور ولو بقريضة الحكمة، فتأمل.

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شيء وإيجابه [1]

أصلاً ولا يبلغ الإطلاق من مرتبة الاقتضاء إلى المرتبة الفعلية، والعمل بما يوجب ابطال ذلك الاقتضاء في طرف المادة وعدم انعقاد إطلاق بالنسبة إليها أصلاً لا يكون خلاف الأصل، وأصل عدم المانع وبقاء اقتضاء الإطلاق في المادة بحاله وعدم رفعه بواسطة ثبوت المانع لا يثبت رجوع القيد إلى المادة، إذ يكون حينئذٍ من الأصول المثبتة التي لا تكون حجة في غير الأصول اللفظية.

[1] يعني ان المقصود من الواجب إن كان بداعي التوصل إلي واجب آخر لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيري، وإلا فهو نفسي.

والواجب النفسي تارة يكون محبوباً بنفسه من دون أن يلحظ له فائدة مترتبة عليه كالعرفة بالله، فان المعرفة في حق ولي النعمة ممّا يكون حسناً في نفسه وإن كان فائدته القرب منه تعالي شأنه، ضرورة ان المحبوب النفسي قد يجب بالغير كالطهارة والصلوة فان المعرفة بالله في نفسها غاية الغايات ونهاية النهايات ففاندها نفسها.

وأخري يكون محبوباً بملاحظة الفائدة التي تترتب عليه، كالصلوة التي تنهي عن الفحشاء والمنكر(1)، والصوم الذي يكون جنة من النار(2) والصدقة التي تطفئ

ص: 324

1- العنكبوت: 45.

2- الكافي: 2/19، ح 5؛ بحار الأنوار: 65/333، ح 10.

.....

---

غضب الرب(1).

وأكثر الواجبات من العبادات التي يعتبر فيها قصد القربة والتوصليّات التي لا يعتبر فيها ذلك القصد كذلك يعني محبوبات بما لها من الفوائد.

ولا يخفي أنّه لو كان المقصود من الواجب الفائدة المترتبة عليه يكون في الحقيقة واجباً غيريّاً، إذ لو لم يكن تلك الفائدة لازمة لما حصل الداعي إليّ ايجاب ذي الفائدة.

فان قلت: نعم وإن كان وجود الفائدة فيما كان المقصود من الواجب الفائدة المترتبة عليه محبوباً لزوماً ولكّنه حيث كانت من الخواص المترتبة عليّ الأفعال وتلك الخواص ليست داخلة تحت قدرة المكلف لما يصحّ أن يتعلّق بها الايجاب، فلم تكن واجبة لوجود المانع عن ايجابه، والواجب الغيري ما كان واجباً لوجوب غيره، فلا يكون تلك الواجبات المقصود منها الفائدة المترتبة عليها واجبات غيريّة لعدم وجوبها لوجوب الغير وانحصر الواجبات الغيريّة في غير أكثر الواجبات.

قلت: لا مانع من كون أكثر الواجبات غيريّة، وكون وجوبها لوجوب غيرها من الفوائد، وعدم جواز ايجاب تلك الفوائد لكونها غير مقدورة فاسد، إذ المقدور أعم من المقدور بلا واسطة وما كان مقدوراً بالواسطة، وتلك الخواص وإن كان غير مقدور بلا واسطة ولكنّها مقدورة بواسطة القدرة عليّ الأفعال التي تترتب عليها،

ص: 325



.....  
والأما صحّ وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج، إذ هي آثار تترتب علي الأفعال الخارجيّة الواقعة من الفاعلين قهراً، مع ان وقوع تلك الآثار ممّا لا يقبل الانكار.

فالأولي في دفع اشكال كون أكثر الواجبات غيريّة أن يقال أنّ الأثر المترتب عليه الفعل وإن كان لازماً كما في الواجب الذي يترتب علي الواجب الغيري المقدّم، الا ان ذي الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن في نفسه مثل الصلوة والصوم مثلاً، يستقل العقل بمدح فاعله بل ودم تاركه، صار متعلقاً للإيجاب بما هو معنون بذلك العنوان الحسن، ومطلوبيّته بذلك العنوان لا ينافي كونه مقدّمة لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيري لمحضية وجوبه في أنّه لكونه مقدّمة لواجب نفسي لا يلاحظ فيه عنوان إلا هذا العنوان، ولا مطلوبية نفسه له أصلاً وإن كان معنوياً بعنوان حسن في نفسه أيضاً، ولكنّه لا دخل لذلك العنوان والحسن النفسي في ايجابه الغيري.

ولعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره، فان قيد الحيثيّة مطوي في تفسيره، ومراده أنّ الأمر بالشئ لنفسه ومن حيث مطلوبيّته ذاته نفسي، والأمر به لغيره ومن حيث مطلوبيّة الغير غيري، فلا يردّ عليه بأن جل الواجبات لو لا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة والمطلوب النفسي قلّما يوجد في الأوامر، فان جلّ ما أمر بها مطلوبات لأجل الغايات التي تكون خارجة عن حقيقتها.

لا- يكاد يكون بلا- داع، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلي واجب، لا يكاد التوصل بدونه إليه، لتوقفه عليه، فالواجب غيري، وإلا فهو نفسي، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه، كالمعرفة بالله، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.

هذا، لكنه لا يخفي أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك - أي بما له من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعي إلي إيجاب ذي الفائدة.

فإن قلت: نعم وإن كان وجودها محبوبا لزوما، إلا- أنه حيث كانت من الخواص المترتبة علي الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف، لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت: بل هي داخلية تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة علي السبب قدرة علي المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتمليك والتزويج والطلاق والعتاق..إلي غير ذلك من المسببات، موردا لحكم من الأحكام التكليفية.

فالأولي أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازما، إلا أن ذا الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل ويذم تاركه، صار متعلقا للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدما لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيري، لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدما لواجب نفسي، وهذا أيضا لا ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري، ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لاجل غيره، فلا يتوجه عليه

الاعتراض بأن جل الواجبات - لو لا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإن المطلوب النفسي قلما يوجد في الاوامر، فإن جلها مطلوبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها، فتأمل.

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فالتحقيق [1] أن الهيئة، وإن كانت موضوعة لما يعمهما، إلا أن إطلاقها

---

[1] أقول: إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فكون الهيئة موضوعة للطلب المطلق والأعم من الوجوب النفسي والغيري والتعيني والتخييري والعيني والكفائي موجب للاجمال، ولكن إطلاقها وعدم تقييد مفادها بقيد يقتضي كونه نفسياً، إذ لو كان غيرياً لوجب التنبيه عليه علي المتكلم الحكيم اللازم عليه بيان تمام مراده.

فان قلت: لا- وجه للاستناد إلي اطلاق الهيئة في اثبات كون الوجوب نفسياً مع كون مفاد هيئة الأمر الطلب الجزئي الذي لا يعقل فيه التقييد، نعم لو كان مفادها الطلب الكلي الذي يصح تقييده لثم الاطلاق ودلّ علي ان المراد منها غير المقيّد بمقدّمات الحكمة، ولكنّه بمراحل عن الواقع وباطل جزماً، إذ معاني الهيئات كالحروف جزئيات ومتشخصات، والوضع فيها عام والموضوع له خاص، فكيف يجوز التقييد فيما هو جزئي حقيقي فانّ المراد من هيئة الأمر الطلب القائم بنفس الطالب والارادة الشخصية التي انقدحت في قلب المرید فلا عموم في مفادها فلا اطلاق.

.....

---

قلت: قد مرَّ أنّ التحقيق ان وضع الحروف والهيئات والموضوع له فيها كما في الأسماء، وان ما وضع له فيها عام، والطلب الشخصي القائم بنفس الطالب والارادة الشخصية ليس قابلاً لأن ينشأ، بل الطلب الانشائي المنشأ بصيغة الأمر إنّما هو الطلب الكلّي الذي صرف مفهوم ذهني ولا- وجود له في الخارج إلّا بإنشاء المنشئي، ومفهوم الهيئة ما يكون طلباً بالحمل الأولي الذاتي لا ما هو طلب بالحمل الشايح الصناعي.

وبعبارة أخرى مفهوم هيئة الأمر مفهوم الطلب الكلّي، لا المصداق الخارجي للطلب القائم بنفس الطالب، وإلّا لما صحّ انشائه إذ الفرد الخارجي من الطلب من الأمور الخارجية المتأصلة التي وجودها بنفسها وتكون ناشئة من أسبابها الخاصة وليست قابلة للانشاء، إذ الموجود الانشائي من الاعتبارات التي ينشأها المنشئي والمعتبر، غاية الأمر الداعي إلي إنشاء الطلب الكلّي المفهومي قد يكون الطلب الخارجي المصداقي وقد يكون غير ذلك أيضاً كالامتحان والاختبار وغير ذلك أيضاً.

فتوهم كون مفاد الهيئة الطلب المطلق الكلّي المفهومي لا الطلب الخارجي إنّما هو من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، وكثيراً ما يقع ذلك الاشتباه، فان إطلاق قولهم ان مفاد هيئة الأمر الطلب بقول مطلق أوقع المتوهم في الاشتباه والغلط فتوهم ان مفاد الصيغة يكون الطلب الحقيقي يصدق عليه الطلب بالحمل الشايح الصناعي.

.....  
فانقده بما ذكرنا صحّة تقييد مفاد الصيغة بالشرط والدلالة بها علي وجوب شيء لوجوب غيره هذا كله إذا كان هناك اطلاق.

وأما إذا لم يكن وكان مقدمات الحكمة مختلفة فيجب الاتيان بما أمر به فيما إذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً، يعني أنّ الشاك في الوجوب النفسي والغيري إن كان عالماً بأنه لو كان هذا الواجب المرّد وجوبه بين النفسي والغيري واجباً غيرياً مقدّماً كان التكليف بذى المقدّمة فعلياً، وإنّما وجب الاتيان به حينئذٍ للعلم بوجوبه فعلاً إمّا نفسياً وأما لأنه لو كان غيرياً فوجوب ذلك الغير الذي وجب لأجله فعلي فيجب فعلاً اتيانه لأجله.

وبعبارة أخرى الواجب المرّد وجوبه فعلي في الفرض المزبور، لأنّه مرّد بين أن يكون واجباً نفسياً فيجب فعلاً اتيانه أو غيرياً يعلم بكون وجوب ذلك الغير فعلياً فيجب الاتيان به أيضاً فعلاً لأجله.

وعلي كلّ حال ففي الفرض المزبور يجب اتيان الواجب المرّد فعلاً، غاية الأمر أنّ المكلف الآتي به حينئذٍ لا يعلم جهة وجوبه هل هي النفسية أو الغيرية.

وأما إذا لم يعلم فعليّة التكليف بذى المقدّمة لو كان مشكوك الوجوب المقدّمي واجباً في الواقع فلا يلزم الاتيان به، لصيرورة الشك في الوجوب المشكوك بدويّاً للعلم التفصيلي بعدم وجوبه علي تقدير كونه غيرياً، لعدم العلم بوجوب ذى المقدّمة فعلاً علي فرض الغيرية.

يقتضي كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه علي المتكلم الحكيم.

وأما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلي إطلاق الهيئة، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب، صح القول بالاطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها، لا بواسطة مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب.

ففيه: إن مفاد الهيئة - كما مرت الاشارة إليه - ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي، والذي يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة.

نعم ربما يكون هو السبب لانشائه، كما يكون غيره أحياناً.

واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية - الداعية إلي إيقاع طلبه، وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلي مراده الواقعي - لا - ينافي اتصافه بالطلب الانشائي أيضاً، والوجود الانشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع،

ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصدق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً، وعدم تقييده بالانشائي لوضوح إرادة خصوصه، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفي.

فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مر هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي في المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الاتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعليا، للعلم بوجوبه فعلا، وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدويا، كما لا يخفي.

تذنيبان الاول: لا ريب [1] في استحقاق الثواب علي امتثال الامر النفسي

---

[1] أقول: لا شبهة في استحقاق الثواب علي موافقة الأمر النفسي وأمثاله واستحقاق العقاب علي عصيانه ومخالفته، وإتّما الاشكال في استحقاقهما علي امتثال الأمر الغيري ومخالفته.

والتحقيق عدم استحقاقهما عليهما، إذ لا شبهة في حكم العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو ثواب واحد في مخالفة الأمر الواجب وعدم الاتيان بواحد من مقدّماته ولو كانت كثيرة وموافقة العبد له والاتيان بجميع المقدّمات.

نعم لا بأس ولا إشكال في استحقاق العقوبة علي المخالفة عند ترك المقدّمة بما هي مقدّمة، وتركها يوجب ترك ذي المقدّمة، وزيادة المشوبة علي الموافقة فيما لو اتي بالمقدّمات أيضاً بما هي مقدّمات للواجب، من جهة أنّه يصير حينئذٍ من أفضل

الأعمال حيث صار من أشقها وعليه ينزل ويحمل ما ورد في الأخبار من الثواب علي المقدمات أو يحمل علي التفضل.

ووجه ذلك الحمل والتنزيل هو بدهاهة ان موافقة الأمر الغيري بما هو أمر لا بما هو شروع في اطاعة الأمر النفسي لا يوجب قربا، ولا مخالفته بهذا الوجه يوجب بعدا عن المولي، والمثوبة والعقوبة إنما يكونان من آثار القرب إلي المولي والبعد عنه كما لا يخفي، هذا ما أفاده المصنّف.

ولا يخفي ما فيه: لأن تمام المناط في استحقاق الثواب والعقاب قصد العبد في فعله لا عنوان النفسية والغيرية، فإن الاتيان بالواجب النفسي من جهة ميل النفس لا اطاعة المولي لا يوجب قربا ولا استحقاقاً للمثوبة أصلاً سواء كان تعبدياً أو توصلياً، أما إذا كان تعبدياً فبطلانه لاشتراط قصد العبودية في اتيانه، وإن كان توصلياً فإنما يوجب عدم استحقاق العقاب علي تركه فقط، وليس لاستحقاق المثوبة مع قصد المتابعة لميل النفس من المولي وجه.

وأما الواجب الغيري والمقدمي فاذا أتى به بقصد انه من مقدمات الواجب واطاعة المولي ومن حيث انه وسيلة إلي امتثال أمره فيوجب أيضاً استحقاق الثواب بلا شبهة وارتباب، وإذا تركه مع القصد المزبور فيوجب استحقاق العقاب، وكذلك الأمر في مقدمات الحرام واستحقاقه للعقوبة مع الاتيان والمثوبة مع الترك كما اعترف به هو قدس سره.

وعلي كلّ حال فلا علية في نفسية الواجب لاستحقاق الثواب ولا في غيريته



وموافقته، واستحقاق العقاب علي عصيانه ومخالفته عقلا وأما استحقاقهما علي امتثال الأمر الغيري ومخالفته، ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق علي موافقته ومخالفته، بما هو موافقة ومخالفة، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته علي كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة علي المخالفة عند ترك المقدمة، وبزيادة المثوبة علي الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ

---

لعدمه، ولا خلاف بينهم في استحقاق الثواب وعدمه علي امتثال الأمر الغيري بما هو أمر كما فهمه المصنّف، بل الكل متفقون علي عدم الاستحقاق كذلك، وإنّما يكون محلّ الخلاف هو اطاعة الأمر الغيري بما هو غيري وبما هو مقدمة للواجب، والمصنّف وإن جعل محلّ الخلاف أولا- فيما قلنا أنّه محلّ الخلاف الا أنّه عقب ذلك بنفيهما فيما لا خلاف في نفي الاستحقاق فيه، وأثبتهما فيما هو محلّ الخلاف، فهو في الحقيقة من المثبتين فيما هو محلّ الخلاف، مع أنّه زعم بأنّه من النافين فيه.

والمراد من الأخبار التي وردت في ترتيب الثواب والعقاب علي المقدمات صورة اتيانها بما هي مقدّمات موصلة إلي الواجب أو الحرام، ولا ريب ان مقدّمة الواجب بما هي مقدّمة له يعرضها الحسن، ومقدّمة الحرام بما هي مقدّمة له يعرضها القبح، فيترتب لذلك علي فعل الأوّل الثواب والثاني العقاب.

وحملها علي عروض الأفضليّة لصيرورة العمل مع مقدماته من أشقّ الأعمال أو علي التفضل بعيد مع أنّه لا يجري الوجهان في مقدمات الحرام كما لا يخفي.

من أفضل الاعمال، حيث صار أشقها، وعليه ينزل ما ورد في الاخبار من الثواب علي المقدمات، أو علي التفضل فتأمل جيداً، وذلك لبداية أن موافقة الامر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الامر النفسي - لا توجب قرباً، ولا مخالفته - بما هو كذلك - بعداً، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

إشكال ودفع: [1] أما الاول: فهو أنه إذا كان الامر الغيري بما هو لا إطاعة له،

[1] أقول: أما الاشكال فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو أمر غيري لا اطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة علي امتثاله وإنما يكون حصول اطاعة والقرب مع الموافقة بالنسبة إلي الأمر النفسي فكيف حال بعض المقدمات التي لا شبهة في حصول اطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها كالطهارات الثلاث، فإنه لا شبهة في ترتب الثواب علي فعلها، مع أنها مقدمات لما هو مشروط بها.

ويرد الاشكال فيها أيضاً بأنّ المأمور به بالأمر الغيري لا يكون إلّا واجباً توصلياً مع أنّه قد اعتبر في صحتها اتيانها بقصد القربة.

وأما الدفع فثبوت عنوان العبادة في تلك المقدّمة وعنوان المقدميّة والوجوب الغيري لا ينافي الاستحباب النفسي والمطلوبيّة النفسيّة، فإنّه يجوز أن يكون مقدّمة الواجب وما هو واجب للغير أن يكون مطلوباً بنفسه، فاذا كان المقدّمة أمراً عبادياً لا تحصل إلّا مع قصد القربة ويوجب موافقة أمره القرب بالمولي البتة، وعدم الاكتفاء في صحّة فعلها بقصد أمرها الغيري لا النفسي من جهة انه لا يدعو ذلك الأمر الغيري الا إلي ما هو عبادة، فقصد الأمر الغيري في فعلها لا بدّ من أن يتضمّن لقصد الأمر النفسي، وليس قصد الأمر الغيري في فعلها من حيث انه لا يدعو الا إلي ما هو المقدّمة كي لا يحتاج إلي قصد الأمر النفسي وعدم التوجّه إلي عنوان التعلّب بها كما في سائر المقدمات التي تكون خالية عن عنوان العباديّة.

.....

---

وللشارح وجه آخر في دفع الاشكال وهو ان الأوامر النفسية والغيرية ان علم حصول الغرض بوجودها فتوصلية وإلا فتعبدية، ولا بد في امتثال القسم الثاني الاتيان بالفعل لمجرد أمر المولي به أي ما كان الغرض منه، ولما كان الغرض من المقدمات الشرعية كالطهارات الثلاث غير معلوم فلا بد في اتيانها من قصد التعبد، كما ان الأمر في الأوامر النفسية كلها أيضاً كذلك.

قال: وأي مانع عقلاً من أن يكون متعلق الأمر الغيري شيئاً لا يحصل الغرض منه من حيث ترتب ذلك الغير عليه إلا باتيانه بقصد الطاعة، وأي فارق عقلاً بين الغيري والنفسي في ذلك، أليس إذا تعلق الأمر النفسي بالموضوعات العادية المعلوم حصول الغرض بوجودها كيفما وجدت يكون توصلياً وإذا تعلق بالموضوعات الشرعية التي لا يحصل الغرض إلا بوجودها بعنوان الطاعة يكون تعبدياً فليكن كذلك الأمر الغيري المتعلق بالموضوعات العادية والشرعية.

نعم لا شك في احتياج المقدمة الشرعية إلي أمر آخر غير الأمر المقدمي اللازم للأمر النفسي، ضرورة إن ذلك الأمر التبعية لا يتعلق إلا بما علمت مقدميته، فان كانت عادية كفي فيها وحده وان كانت شرعية فلا يعلم مقدميتها إلا بتعلق أمر أصلي بها بل يكفي في الكشف عنها بيانها أخباراً لا انشاءً.

والحاصل انّ حال الأمر الغيري حال الأمر النفسي عادياً وشرعياً توصلياً وتعبدياً، ولا وجه للعبادية هنا غير هذا الأمر، ولذا تري أغلب المكلفين المتشرعين لا يقصد عند فعلها إلا اطاعة أمرها الغيري، وعلي ذلك جرت السيرة من أول زمان التكليف بالصلوة إلي يومنا هذا، ولو لا عدم كفايته في حصول القرب والاحتياج إلي قصد المحبوبة النفسية لبطلت عبادات أكثر الناس، لخفاء

.....

---

هذا المعني علي حذاق العلماء الأعلام فضلاً عن العوام، ولعمري أنّ ما ذكرنا واضح لدي من راجع وجدانه وألقي في مقام الجدل والعصبية عنانه، فلم يبق علي ما ذكرنا اشكال حتّي في التيمّم، وتّضح فساد ما قيل في دفع الاشكال من أنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنّما تكون متوقّفة علي احدي هذه العبادات، فلا بدّ أن يؤتي بها عبادة، وإلا فلم يأت بما هو مقدّمة لها، إلي آخر ما أفاده المصنّف.

ثمّ قال بعد تميم ما أفاده وأنت خبير بما فيه، فأنّه لا يعقل حصول امتثال أمر تعبدي بامثال أمر توصّلي مع الغفلة وعدم الشعور بالأمر التعبدي ومتعلّقه بما هو متعلّقه من المأمور، هذا، مع عدم تعقل المأمور إلا الشاذ منه كفاية المحبوبة بلا أمر فعلي في عبادة المأمور به.

ثمّ قال بعد كلمات مضافاً إلي أن ما أفاده المصنّف لم يدفع الاشكال بالنسبة إلي التيمّم، لعدم دليل علي استحبابه في نفسه، فليس إلا أمره الغيري، وأيضاً فإنّ المستحب في نفسه هو الطهارة التي هي من آثار الوضوء والغسل والتيمّم، فهذه الثلاثة مقدّمات للمقدّمة، فما بالها لا تصح أيضاً إلا بقصد القرية وليس المدعي الا كون مقدمة الصلوة مستحبة وعبادة في نفسها لا مقدّمة المقدمة.

وعلي ما ذكرنا لو انتهى الحال إلي ألف مقدّمة لم يعلم فيها جهة التوقف كان أمراً عبادياً حتّي يعلم ان موضوعه يسقط بالالتيان به بدون قصد الطاعة، فضلاً عمّا لو دلّ الدليل علي عدم السقوط إلا بقصدها كما في الطهارة وأسبابها والحاصل كلما ازداد الانسان تأملاً فيما ذكرنا وذكر القوم يتّضح به الحال تمام الموضوع.

ومن هنا لم تجد أحداً قبل شيخنا المرتضي استشكل في ذلك بل يرسلون ذلك

.....

---

ارسال المسلمات، وفهم الفحول من المحققين مع وضوح منشأ الاشكال حسبما زعموه منشأ له، فاحتمال غفلتهم عن ذلك مع هذا الوضوح بعيد إلى الغاية وفضيع إلى النهاية انتهى ما أفاده بعين عبارته مع تلخيص منا واسقاط الفقرات المستغني عنها(1).

أقول: وفيه ان حاصل ما أفاده المصنّف هو عباديّة بعض المقدّمات كالطهارات الثلاث، وأنّه لا يحصل ذوالمقدّمة إلا بعد الايتان بالمقدّمة بقصد العبادة، وأمّا كون جهة عباديّة الأمر الذي تعلّق به كقوله: « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ »(2) الخ فلا يظهر من بيانه كي يرد عليه بأن هذا الأمر أمر غيري توصلي، ولا أثر له في عباديّة العمل، بل الظاهر منه ثبوت العباديّة من دليل آخر غير الامر المزبور، وإلا فلو كان مراده ثبوت العباديّة بسبب هذا الأمر فمثله صدر من الشارع في غير الطهارات الثلاث، كالطهارة من الخبث مثل قوله تعالي: « وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا »(3)، وغير ذلك، مع أنّه لا يقول بلزوم قصد التعبّد في التطهير عن الخبث وسائر المقدّمات الشرعيّة، وأيضاً الطهارة عن الخبث مقدّمة شرعيّة أيضاً، فيلزم ممّا أفاده أن يكون من التبعديّات ولم يقل به أحد، فيعلم ان ليس المناط في تعبدية المقدمة وتوصليته كونها عادية أو شرعيّة وكون الغرض منها

ص: 338

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 229 و231 و231.

2- المائدة: 6.

3- المائدة: 6.

.....  
معلوماً أو مجهولاً بنحو الكليّة وفي جميع الموارد، بل قد يعلم تعبدية المقدّمة من دليل خاص كالطهارات الثلاث.

والقول بتعبديتها لعدم العلم بالعرض منها يلازم القول بالتعبدية في الطهارة عن الخبث.

وإن قيل أنّ الغرض في الطهارة الخبيثة معلوم وهو تنظيف البدن واللباس وكونهما نظفتين حال الصلوة ليناسب الحضور في مقابل المعبود.

فيقال إنّ الغرض من الطهارة عن الحدث أيضاً بهذا الحد معلوم وهو تنظيف الباطن عن الدنائس وتحصيل اللياقة الباطنية للحضور في مقابل الربّ إذ من المعلوم شركة الباطن والظاهر، وتأثير الظاهر في الباطن وتأثره به خصوصاً بعد ما ورد من قوله عليه السلام الوضوء علي الوضوء نور علي نور(1)، فيثبت ان تعبدية الطهارة الحديثية دون الخبيثة إنّما هو من الدليل الخارج ولا دخل له بالعلم بالعرض وعدم العلم به وكون المقدّمة عادية أو شرعية كما زعمه الشارح.

وأما ما أورده بالنسبة إلي التيمّم وإنّه بحسب ما أفاده لا يبقى اشكال فيه وعلي الوجه الذي أفاده المصنّف لا يرفع الاشكال عنه،

ففيه أيضاً أنّه بناء علي كون التيمّم مفيداً للطهارة كالغسل والوضوء كما عليه بعض من الفحول فلا يبقى اشكال فيه أصلاً، هذا مع الاغماض عمّا سيجيء من ان مراده من الطهارات الثلاث الأعمال الخارجية المحصّلة لها.

ص: 339

.....  
وما أورده من أنّ الوجه المذكور إن كان تماماً في الطهارة فلم لا يصح نفس العمل الخارجي من الغسل والوضوء والتميم إلا بقصد القربة، مع ان الفرض ان المقدمه وهو الطهارة عبادة لا مقدمه المقدمه وهي الأعمال الخارجية،

ففيه أنّ المقصود من الطهارات الثلاث في عبارته ما هو محصل لها وهي الأعمال الخارجية، لا الحالة النفسانية التي لا تتصف بالتعبديّة والتوصليّة أصلاً، والغرض اشتراط قصد القربة والعبوديّة في تلك الأعمال لحصول تلك الحالة التي يعبر عنها بالطهارة بها معه، وعدم حصولها بسبب تلك الأفعال إذا لم يقصد ذلك، ولا أرى لهذا الاشكال موقفاً أصلاً.

فالانصاف ان ما أورده من التفصيل في رد ما أفاده المصنّف من الوجه كلّه غير وارد، وإنّما هو ألفاظ لا يستفاد منها حاصل بل تطويل بلا طائل كما لا يخفي علي من أدقّ النظر وأجال البصر.

وعدم التعرّض للاشكال من السابقين لا يدلّ علي عدمه إذ كم ترك الأول للآخر، ووضوح منشأه لا يستلزم عدم الغفلة منه، مع ان النسيان كالطبيعة الثانية للانسان، مع أنّه لو كان بذلك الوضوح لم يحتجّ في حله إلي التفاصيل التي ذكره، وكيف يجمع الوضوح بتلك المثابة التي زعمه مع الحاجة إلي التوضيحات المذكورة منه، فاذن ليس ما أفاده في حله إلا من باب توضيح الواضحات وتبيين البيّنات وهل يرضي هو بنسبة ذلك اليه بعد ما تحمّله في حله من المشتقات والتمحلات كلّاً وحاشا والله العالم.

ولا قرب في موافقته، ولا مثوبة علي امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات؟ كالتطهيرات، حيث لا شبهة في حصول الاطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها، هذا مضافا إلي أن الامر الغيري لا شبهة في كونه توصليا، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة.

وأما الثاني: فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة، وغاياتها إنما تكون متوقفة علي إحدي هذه العبادات، فلا بد أن يؤتي بها عبادة، وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أمورا عبادية ومستحبات نفيسة، لا لكونها مطلوبات غيرية والاكتفاء بقصد أمرها الغيري، فإنما هو لأجل أنه يدعو إلي ما هو كذلك في نفسه حيث أنه لا يدعو إلا إلي ما هو المقدمة، فافهم.

وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين: [1] أحدهما ما ملخصه: إن الحركات

---

[1] أقول: الوجه الأول من الوجهين الآخرين هو أنه قد يكون المقدمة للواجب ذات الشيء بلا دخل عنوان خاص في مقدميته، وقد يكون العنوان الخاص دخيلاً في ذلك، وفي المقام يمكن أن لا يكون الحركات الخاصة محصّلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بذلك العنوان مقدّمة، فلذا يلزم في إتيانها بذلك العنوان قصد أمرها، إذ ذلك الأمر الذي ورد من الشارع به لا يدعو إلا إلي ما هو المقدمة والموقوف عليه والمعنون بذلك العنوان، فيكون إتيانها بداعي امتثال أمرها الغيري عنواناً اجمالياً ومراتاً للمقدّمة، فقصد العبادة واطاعة أمر المولي في إتيانها وإتيانها لأنه أمر بها وكون أمرها داعياً إلي الإتيان ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضي



بذلك ليرد ان الأوامر الغيريّة توصليّة لا يشترط في امثالها قصد العبادة والقربة، بل لأجل احراز نفس العنوان الذي يكون بذلك العنوان مقدمة وليس للمأمور معلوماً تفصيلاً.

وفيه ان فعل المقدّمة بالعنوان الذي يكون مقدّمة لا يستلزم جعل أمرها داعياً وغاية للفعل، بل يحصل ذلك المقصود بقصد أمرها ولو وصفاً، ولو كان الداعي إلي الامثال واتيان المأمور به بالأمر الغيري شيئاً آخر غير أمرها، ويكفي في الاشارة إلي العنوان الغير المعلوم المعتبر في المقدميّة كون تلك الحركات موصوفة بكونها مأموراً بها، ويأتي بالحركات الموصوفة بذلك بداع آخر غير أمرها، مع ان هذا الوجه غير واف بدفع الاشكال بترتب المثوبة عليها، إذ لا تترتب إلا علي موافقة ما يكون مأموراً به بالأمر النفسي التبعدي.

وأما ما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات وما هو المأمور به بالأمر النفسي، من الالتزام بأمرين وطلبين من المولي، كان واحداً منهما متعلّقاً بذات العمل، وأخري بكون الفعل من المأمور بداعي امثال الأمر الأوّل يمكن جريانه في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في الطهارات، اذ لو لم يكن بنفسها مقدمة لغاياتها بل كان مقدميتها متوقّفة علي فعلها بداعي امثال أمرها الأوّل لا يكاد يتعلّق بنفسها أمر من قبل الأمر بالغايات، بل يكون الأمر المترشّح من الأمر بذوي المقدّمة حينئذٍ متعلّقاً بفعلها بداعي امثال الأمر الآخر، فمن أين يجييء ذلك الأمر الآخر الذي هو من سنخ الطلب الغيري والمقدّمي يتعلّق بذاتها بل يبطل في الأمر

الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون بذلك العنوان مقدمة وموقوفا عليها، فلا بد في إتيانها بذلك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلي ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا إجماليا ومراة لها، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لامرها ليس لاجل أن أمرها المقدمي يقضي بالاتيان كذلك، بل إنما كان لاجل إحراز نفس العنوان، الذي يكون بذلك العنوان موقوفا عليها.

وفيه: مضافا إلي أن ذلك لا يقتضي الاتيان بها كذلك، لا مكان الاشارة إلي عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفا لا غاية وداعيا، بل كان الداعي إلي هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها، أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، كما لا يخفي.

ثانيهما: [1] ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لاجل أن

---

الغيري المتعلق بالذات، اذ لا منشأ له حينئذٍ علي الفرض، فلا يبقى موضوع للأمر الثاني وهو الأمر بالفعل بداعي الأمر الآخر، فلا يتمكن المكلف حينئذٍ من اتيان المقدّمة في الخارج، مع أنه قد مرّ الاشكال سابقاً في ذلك الوجه وتفصيل بطلانه فراجع.

[1] أقول: حاصل ما أفاده في التذنيب الثاني هو، أنه قد ظهر من التحقيق في وجه اعتبار قصد القرية في الطهارات الثلاث وان وجهه كون تلك المقدّمات بخصوصها مطلوبات نفسية وإن كانت مطلوبة للغير أيضاً صحّتها ولو لم يقصد التوصل بها إلي غاية من غاياتها كالصلوة مثلاً.

.....

---

نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري لكان قصد الغاية ما لا بد منه في وقوعها صحيحة، إذ الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا- إذا قصد التوصل إلى الغير حيث لا- يكاد يصير داعياً للامتثال ليحصل عنوان امتثاله إلا مع قصد التوصل به إلى الغير، إذ الفرض ان المطلوب للغير ليس مطلوباً في نفسه، بل إنما يكون مطلوبيته للغير فلا ينفك قصد الامتثال بالنسبة إليه وموافقة أمره والاتباع به لكونه مطلوباً للمولى عن قصد التوصل به إلى الغير، لوقوع المقدّمة عبادة ولو لم يقصد أمرها اللفظي، كقوله تعالى: « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ »(1) إذ عنوان العباديّة يحصل للمقدّمة إذا أتى به المكلف بقصد التوصل إلى الواجب النفسي، لأن ذلك القصد قصد الطاعة، والمكلف في ذلك المقام في مقام العبادة، بل عنوان العبوديّة حاصل مع ذلك القصد ولو لم نقل بتعلّق الطلب بها أصلاً، وهذا الذي ذكر من توقّف حصول عنوان العبوديّة على قصد التوصل هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة عبادة، لأنّه إذا كان المناط في العباديّة قصد اطاعة الأمر الغيري والتوصل إلى الغير لتوقّف حصول الامتثال عليه فلا بدّ في عبادة المقدّمة قصد التوصل إلى الغير،

لا ما توهم من انّ المقدّمة إنّما تكون مأموراً بها بعنوان المقدميّة ولذا لا يحصل عباديتها بسبب موافقة الأمر والتعبّد إلا بان يقصد ذلك العنوان، بل إنّما هذا من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، إذ المقدّمة وما هو المأمور به بالأمر النفسي متوقّف

ص: 344

الغرض من الامر النفسي بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيري.

وبالجمله وجه لزوم إتيانها عبادة، إنما هو لاجل أن الغرض في الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا، بقصد الاطاعة.

وفيه أيضا: إنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، وأما ما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات، من الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلقا بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الاول، لا يكاد يجزي في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الامر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها، ليتمكن به من المقدمة في الخارج.

هذا، مع أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة علي

---

عليه إنما هو ذات المقدمه ومصداق عنوان المقدمية، ولا دخل لمفهوم المقدمية ونفس العنوان بالمأمور به، وليس صرف العنوان موقوفاً عليه ومقدمه.

نعم عنوان المقدمية والتوقف على لوجوب تلك الذوات الموقوف عليها، وبعبارة أخرى مقدمه الواجب ما هو المقدمه بالحمل الشائع الصناعي لا ما هو مقدمه بالحمل الأولي الذاتي، فلا وجه لاعتبار حصول الطاعة في امتثال أمرها إلي قصد عنوان المقدمية، بل إنما الوجه في اعتبار قصد التوصل إلي الغير في حصول عنوان الطاعة والعبادة ما ذكر من اعتبار قصد امتثال الأمر الغيري فيه الذي لا ينفك عن قصد التوصل إلي الغير.

ما عرفته مفصلاً سابقاً، فتذكر.

الثاني: إنه قد انقذ مما هو التحقيق، في وجه اعتبار قصد القرية في الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها، نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القرية فيها امرها الغيري، لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة، فإن الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلاً.

وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة، لا ما توهم من أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذي المقدمة بها، فإنه فاسد جداً، ضرورة أن عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب، ولا- بالحمل الشائع مقدمة له، وإنما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولية، والمقدمة إنما تكون علة لوجوبها.

الأمر الرابع: لا شبهة في أن وجوب المقدمة [1] بناء على الملازمة، يتبع في

---

[1] أقول: قد ظهر من مطاوي الأبحاث السابقة أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها من حيث الإطلاق والاشتراط لأنه إذا كان وجوبها وجوباً ترشحيّاً تبعيّاً فلا محالة يكون مطابقاً لوجوب ذي المقدمة إن كان مطلقاً فمطلق وإن كان مشروطاً فمشروط، إذ الفرع يتبع الأصل ولا يكون وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذي المقدمة لأن وجوب ذيها لا يكون مشروطاً بذلك الشرط.

ص: 346

.....  
فما يظهر من صاحب المعالم في بحث الضد من أنه جعل وجوبها مشروطاً بارادة ذبيها في غير محلّه، قال وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة علي تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً علي الوجوب في حال كون مكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها(1)، إذ من المعلوم دلالة تلك الحجّة علي التبعيّة ودلالاتها علي التبعيّة واضح لا يكاد يخفي وإن كانت دلالتها علي أصل الملازمة وترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلي المقدّمة قابلة للتشكيك، والعجب أنّه كيف خفي ذلك الأمر الواضح عليه.

وأيضاً قد أشير انفاً إلي ان علّة وجوب المقدّمة عنوان المقدميّة فاذا حصل العلّة يحصل المعلول من دون انتظار لشيء آخر فما يظهر ممّا نسبه إلي شيخنا العلامة أعلي الله مقامه لبعض أفاضل مقرّري بحثه من توقّف وقوعها علي صفة الوجوب اتيانها بداعي التوصل بها إلي ذي المقدّمة أيضاً في غير محلّه، فلذا اعترف هو قدس سره بالاجتزاء والاكتفاء بالاتيان بالمقدّمة التي لم يقصد بها التوصل إلي ذي المقدّمة في غير المقدّمات العباديّة مثل الطهارات الثلاث، لحصول ذات الواجب والمقدّمة إنّما هو الذات الموقوف عليه بلا دخل عنوان فيه أصلاً، فاذن تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدّمات إلي ذي المقدّمة بلا مخصّص أي بلا دليل يثبت ذلك التخصيص والحصر، نعم قد مرّ انفاً اعتبار ذلك القصد في حصول الامثال وعنوان الطاعة والعبوديّة للمولي لما مرّ من أنّه لا يكاد يكون الآتي

ص: 347

---

1- معالم: 71. «ناشر دفتر انتشارات اسلام وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم».

.....

---

بالمقدمة ممثلاً ومطيعاً لأمرها وأخذاً يعني شارحاً في امثال الأمر بذيتها بدون ذلك القصد، ومعه يثاب بثواب أشق الأعمال، فالفعل المقدمي يقع علي صفة الوجوب بسبب المقدمية ولو لم يقصد به التوصل إلي ذي المقدمة كسائر الواجبات التوصلية التي تقع علي صفة الوجوب وإن لم يلتفت الفاعل إلي صفتها ولم يقعها بداعي وجوبها، ولا يقع المقدمة علي حكمه السابق علي مقدميتها الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه فيقع الدخول في ملك الغير الذي حكمه الحرمة في الأصل ولو لا عروض مقدميته لانقاذ الغريق أو اطفاء الحريق علي الوجوب بعد عروض عنوان المقدمية لتلك الأفعال الواجبة بالوجوب النفسي لا حراماً وإن لم يلتفت إلي عروض عنوان التوقف والمقدمية عليه، غاية الأمر فيما إذا لم يلتفت إلي عنوان المقدمية يكون متجرباً في فعله لا عاصياً كما أنه مع الالتفات إلي ذلك العنوان يكون متجرباً بالنسبة إلي ذي المقدمة إذا لم يقصد التوصل إليه أصلاً، وأما إذا قصد التوصل ولكن لم يأت بها بهذا الداعي بل بداع آخر أكده بقصد التوصل فلا يكون متجرباً أيضاً كما لا يخفي، والحاصل يكون التوصل بتلك الأفعال المتوقف عليها وجود ذي المقدمة من الفوائد المترتبة علي المقدمة الواجبة وليس قصد التوصل قيداً وشرطاً لوقوعها علي صفة الوجوب لملاك ثبوت الوجوب في نفس الأفعال المقدمي بلا دخل لقصد التوصل بها إلي ذيتها في وجوبها أصلاً، وإلا فلو كان ذلك القصد دخيلاً في وجوبها وقيداً وشرطاً للوجوب لما حصل ذات الواجب بفعلها إذ لا يحصل المشروط بدون الشرط والمقيد بدون قيده ولما سقط التكليف الوجوبي به.

ولا يجوز قياس فعل المقدمة بدون قصد التوصل علي ما إذا أتى بالفرد المحرم من المقدمات بأن يقال كما انه يسقط الوجوب بالفرد المحرم فكذلك يسقط بفعل الغير المحرم منها فيما لو لم يكن الاتيان به بقصد التوصل، وكما ان الفرد المحرم الذي يوصل إلي ذي المقدمة لا يكون واجباً ولا يقع بصفة الوجوب فكذلك الفرد المحلل الذي لم يقصد التوصل باتيانه إلي ذي المقدمة لا يكون واجباً.

إذ هو قياس مع الفارق لأن الفرد المحلل الذي لم يقصد به التوصل لا يفرق مع ما قصد التوصل به أصلاً فكما ان الفرد الذي قصد به التوصل لى يكون واجباً فكذلك ما لم يقصد به ذلك، ولا تفاوت بينهما أصلاً، بخلاف الفرد المحرم فان سقوط الوجوب به إنما هو لكونه محصلاً للغرض وموصلاً إلي ذي المقدمة وإلا فالغرض انه محرم، وما يكون محرماً لا يكون واجباً فان عروض صفة الحرمة مانع عن صفة الوجوب، وبعبارة أخرى المقتضي لوجوب الفرد المحرم موجود وهو المحصلية للغرض إلا أنه لا يعرض الوجوب لوجود المانع وهو ثبوت صفة الحرمة، وأما الفرد المحلل الذي لم يفعله بقصد التوصل فالمقتضي لعروض صفة الوجوب عليه موجود والمانع منها مفقود فلا وجه لعدم وقوعه واجباً، فبدليل الان يكشف من ان قصد التوصل لا يعتبر في ثبوت صفة الوجوب له قطعاً.

ثم ان المصنّف استشكل علي شيخنا الأنصاري طاب ثراه بأنّ العجب انه شددّ الانكار علي القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها علي صفة الوجوب وإن وجوب المقدمة ينحصر فيما إذا ترتب ذوالمقدمة في



.....  
الخارج علي المقدمّة، واستشكل علي هذا القول بالاشكالات التي ترد أيضاً علي القول باعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمّة الذي اختاره هو طاب ثراه ورجّحه.

ووجه التعجّب هو أنّه كيف غفل مثل هذا الفحل عن ورود تلك الاشكالات علي نفسه حيث اختار في مسألة وجوب المقدمّة وجوبها في صورة قصد التوصل بها إلي ذيتها فقط مع ان اشتراك ورودها علي القولين من الواضحات التي لا يغفل عنها أحد.

واستشكل الشارح علي المصنّف ورجح القول باعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمّة ببيان أنّ الأفعال بحسب موضوعاتها الخارجيّة علي ضربين:

أحدهما لا دخل للقصد في وقوعه بعنوانه الخاص به بل يقع بعنوانه وإن قصد ضده وذلك شأن أغلب الموضوعات الخارجيّة.

ثانيها ما لا واقع له إلا بالقصد كالأهانة والتعظيم والتأديب والظلم وغير ذلك فالقصد مقوم لموضوعه فالضرب لا يقع تأديباً مأموراً به إلا إذا قصد به ذلك، وتظهر الثمرة فيما لو ضرب بقصد الظلم فترتّب عليه التأديب فأنه يقع حراماً لا واجباً ضرورة أنّ الواجب هو الضرب المعنون بالتأديب ولم يقع، وترتّب التأديب علي ما قصد به الظلم لا يكشف عن وجوبه، لما عرفت من أنّه قد يترتّب علي الحرام ومن المعلوم ان الأحكام تابعة للحسن والقبح ولا يتّصف الفعل بهما إلا بعنوانه المقصود، وأمّا علي مذهب المصنّف فلا تكون الأفعال وموضوعاتها إلا

.....

---

نحواً واحداً، فالضرب الذي له في الواقع شأنية التأثير للأدب والتصرف في ملك الغير الذي له في الواقع شأنية ترتب الانقاذ عليه وما اشتبه ذلك غير محكوم واقعاً إلا بالوجوب فداخل دار غيره وفيها غريق أو حريق غير قاصد إلا التصرف في ملك الغير عدواناً يقع دخوله واجباً وإن لم ينقذ الغريق أو يطفأ الحريق وهو خلاف ما تقضي به الضرورة، فظهر أنّ الواجب هو نصب السلم للتمكن من الصعود فلا تقع علي صفة الوجوب إلا بقصده فالمقصود من قصد التوصل في بعض العبادات هذا المعني.

ثم قال: ولا بأس بتوضيحه فاعلم أنّ لذلك مراتب ثلاث: التمكن من التوصل، والتوصل فعلاً بمعني قصد الاقدام علي العمل أقدم بعده أو لم يقدم، والتوصل بمعني الاقدام فعلاً، فالواجب نصب السلم للتمكن من الصعود لو أراده لا نصبه للتوصل فعلاً وإن لم يقع منه بعد ذلك وهو معني الاشتراط بالارادة الذي تقدم ولا- نصبه للتوصل فعلاً الذي يعقبه الوصول وهو معني اشتراط ترتب الواجب عليه المسمي بالمقدمة الموصلة.

قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المعبر ليس إلا إمكان التوصل إذ هو مناط الوجوب فيجب قصده (1) ثم اطلب في بيان ما أفاده اطناباً مملاً وكرر في البيان بما لا حاجة فيه أصلاً ولا فائدة مهمة في نقلها بعد كون ما أفاده المصنّف أجنياً عن افاداته والانصاف أنّه في غاية المتانة ولا يرد عليه شيء مما أورده، إذ كيف يظنّ

ص: 351

.....

---

بمثل المصنّف التزام أنّ الأفعال وموضوعاتها علي نحو واحد وانكار عروض الحسن والقيح بالاعتبارات مع أنّه من الواضحات التي لا تقبل الانكار، بل مراد المصنّف ان اعتبار قصد التوصل لا دخل له في عروض الحسن في مقدّمة الواجب ووقوعه علي صفة الوجوب، بل يكفي في وقوعه علي تلك الصفة عنوان التوقّف والمقدّمية، ولا وجه أيضاً للنقض عليه بالمقدّمة المحرّمة مع أنّه يسلم عدم وقوعها علي صفة الوجوب لوجود المانع وإن كان المقتضي موجودا بل حاصل مرامه أنّه إذا كان الفاعل للمقدّمة غافلاً وخالي الذهن عن عنوان التوصل والمقدّميّة وكذلك عن العنوان الموجب للحرمة أيضاً فأنّه يقع منه علي صفة الوجوب لوجود العنوان واقعاً وإن لم يلتفت هو إليه، وفيما إذا التفت إلي العنوان المحرّم للفعل وغفل عن العنوان الموجب للوجوب وقصد العنوان المحرّم فأنّه متجر ولا معصية عليه، وأمّا إذا كان ملتفتاً إلي العنوان المحرّم وكان في المقدّمات ما لم يكن الحرام واختار ما هو المحرّم فانه عاص البتة وان سقط عنه الواجب، وحمل كلامه علي ارادة التوصل الفعلي بالمقدّمة وترتّب ذي المقدّمة عليها خارجاً فاسد أيضاً، بل ظاهر عبارته ينادي بأنّه لم يفهم من كلام الشيخ إلا اعتبار قصد التوصل والتمكّن منه كما هو مراده لا ترتّب ذي المقدّمة علي المقدّمة خارجاً كما هو مذهب صاحب الفصول وسيأتي الاشارة منه قدس سره في رد قول صاحب الفصول إلي ان قصد التمكّن من ذي المقدّمة بواسطة المقدّمة يحصل للمكلّف ولو لم يترتّب ذوالمقدّمة علي المقدّمة خارجاً، وليس الغرض من ايجاب المقدّمة إلا حصول التمكّن من

الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة، كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا، ولا يكون مشروطاً بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد [حيث] قال: وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة علي تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً علي الوجوب، في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقع عليها، كما لا يخفي علي من أعطاها حق النظر.

ذو المقدمة بواسطة المقدمة، وكذلك يرد علي الشيخ بأنّ التمكن من ذي المقدمة الذي هو الغرض من إيجاب المقدمة يحصل للمكلف وإن لم يقصده حين الاتيان بالمقدمة، وقصد التمكن حين الاتيان لا دخل له فيما هو الغرض من الإيجاب، فيعلم أنّ المصنّف لم يفهم من عبارة الشيخ غير ما فهمه الشارح من ان المقصود من قصد التوصل قصد امكان التوصل والتمكن من ايجاد ذي المقدمة في الخارج كما لا يخفي.

وأيضاً ما استشكله الشارح بأنّ الاشكال علي الشيخ بثبوت التناقض في كلماته من جهة انكاره لما ذهب إليه صاحب الفصول مع أنّه يرد عليه ما يرد علي صاحب الفصول بأنّ من المعلوم أنّ الشيخ لم يذهب إلي ما ذهب إليه ففاسد أيضاً، إذ مقصود المصنّف ليس إلا ان مناط الاشكال علي صاحب الفصول موجود فيما ذهب إليه الشيخ لا أنّهما قالا بقول واحد ويشهد عليه أنّ المصنّف فصل بين قول الشيخ وصاحب الفصول حيث نقلهما وجعلهما قولين متغايرين ونقل أولاً قول الشيخ واستشكل عليه ثمّ قول صاحب الفصول بعد ذلك وأبطله أيضاً وفصل في ابطال قول صاحب الفصول بما لم يفصل في ابطال قول الشيخ، فيعلم أنّ القولين عنده أيضاً متغايران غاية الأمر ورود الاشكال عليهما واحد.

وأنت خبير بأن نهوضها علي التبعية واضح لا يكاد يخفي، وإن كان نهوضها علي أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفي.

وهل يعتبر في وقوعها علي صفة الوجوب [1] أن يكون الاتيان بها بداعي

---

[1] أقول: بيان بطلان ما ذهب إليه صاحب الفصول من أنه يعتبر في وجوب المقدمة ترتب ذيها عليها المعبر عنها بالمقدمة الموصلة بنائه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرض المولي الداعي إلي ايجاب الواجب والباعث علي طلبه ومعلوم ان الغرض من ايجاب المقدمة حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة، إذ من المعلوم عدم التمكن من ذي المقدمة في صورة عدم حصول المقدمة والتمكّن منه في صورة حصولها، فاذا كان الغرض من ايجابها تحصيل التمكن من ذي المقدمة للمكلف به فلا فرق بين ترتب ذي المقدمة علي المقدمة خارجاً وعدم ترتبه عليها لحصول التمكن من ذي المقدمة في الصورتين، وعدم اقدم المكلف في ايجاد ذي المقدمة بعد التمكن من ايجاده بواسطة المقدمة لا يضرب في حصول ما هو منظور المولي من ايجاب المقدمة وهو التمكن بواسطتها من ذي المقدمة، مع أنه لا- يمكن أن يكون الغرض من ايجاب المقدمة ترتب ذي المقدمة عليها خارجاً كما يقول به صاحب الفصول اذ غالب الواجبات إلا ما قل في الشرعيّات والعرفيّات أفعال اختيارية يختار المكلف تارة اتيانه بعد وجود المقدمات واخري عدم اتيانه ولا يحصل ذوالمقدمة غالباً بعد وجود المقدمة قهراً وبدون اختياره، نعم فيما إذا كان الواجب من الأفعال التسيبيّة والتوليدية كان ذوالمقدمة لا محالة مترتباً علي تمام مقدّماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

.....  
فان قلت: ما من واجب إلا وله علة تامّة ولا بدّ من حصول المعلول بعد حصول علته التامة فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصّص أي بلا دليل يثبت التخصيص.

قلت: نعم ذلك كذلك ولا يمكن وجود الممكن بدون علة كانت تلك العلة غير ذلك المعلول إلا أنّه إذا كان الفعل المعلول من الأفعال الاختيارية لا التوليدية فلا محالة تكون مبادي ذلك الفعل ومقدّماته كارادة الفاعل من أجزاء علته وتلك المبادي كالارادة من الفاعل لا يكاد يتّصف بالوجوب بل إنّما يمكن أن يتّصف بالوجوب غيرها من أجزاء العلة لعدم كونه تلك المبادي بالاختيار وصدورها بالارادة، وإلا لتسلسل لأن تلك الارادة تحتاج حينئذٍ إلى ارادة اخري وتلك الارادة الاخري إلى ارادة ثالثة وهكذا فيتسلسل، وبعبارة اخري مع تسليم ان لكلّ واجب علة تامّة وإن بعد حصولها يحصل ذوالمقدّمة والواجب النفسي فيكون جميع المقدّمات مقدّمة موصلة فيجب الكل إلا أنّه ارادة الفعل من الفاعل بعد حصول جميع المقدّمات الاخر ليست باختيارية وإلا لاحتاجت إلى ارادة اخري فلا تكون واجبة اذ تكليف الوجوب كسائر التكاليف لا يتعلّق إلا بالأمر الاختيارية فاذا لم تكن واجبة فسائر أجزاء العلة غير ذلك الجزء وهو الارادة ليست بمقدّمة موصلة، فيلزم أن لا تكون واجبة بعد تخصيص الوجوب بالمقدّمة الموصلة.

وأيضاً لو كان الترتّب وحصول ذي المقدّمة بعد حصول المقدّمة معتبراً في

وجوب المقدمة لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بالمقدمة ولو لم يترتب ذوالمقدمة عليها ولم يكن سقوطه بحيث لا يبقي في البين إلا طلب ذي المقدمة وايجابها فقط، كما إذا لم يكن تلك المقدمة بمقدمة أو كانت حاصلة من الأول ومن قبل ايجاب ذي المقدمة مع أنه بعد الاتيان بالمقدمة يسقط الطلب المتعلق بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها، فيعلم ان وجوبها لا يتوقف علي ترتب ذي المقدمة وليس الترتب شرطاً في وجوبها والطلب المتعلق بالمطلوب من الطالب لا يكاد يسقط إلا بواحد من ثلاثة أمور الموافقة، أو العصان والمخالفة أو ارتفاع موضوع التكليف، كما أنه يسقط الأمر بالتكفين وتدفين الميت بسبب غرقه احياناً أو حرقه لأنه يرتفع موضوع التكليف حينئذٍ، ولا يكون الاتيان بالمقدمة الغير المترتب عليه ذوالمقدمة التي يسقط معه التكليف بها من هذه الأمور الثلاثة غير الموافقة، ولا يحصل الموافقة إلا فيما إذا كان هناك أمر متعلق بما فعله المكلف، فيعلم ان وجوب المقدمة وكونها مأموراً بها لا يتوقف علي ترتب ذي المقدمة عليها.

فان قلت: كما يسقط الأمر بالأمر المذكورة كذلك قد يسقط بفعل ما ليس بمأمور به إلا أنه يحصل الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير أو المحرّمات فان المحرم ليس بمأمور به وكذلك فعل الغير ليس بمأمور به في حق من وجب عليه ذلك الواجب التوصلّي مع أنه يسقط الأمر به بهما لحصول الغرض.

قلت: ذلك كذلك ولكن كلّ ما يحصل به الغرض لا بدّ أن يكون مأموراً به من

التوصل بها إلي ذي المقدمة؟ كما يظهر مما نسبه إلي شيخنا العلامة - أعلي اللّه مقامه - بعض أفاضل مقرري بحثه، أو ترتب ذي المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها علي صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول قدس سره أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شي ء منهما.

الظاهر عدم الاعتبار: أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلاجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لاجل المقدمية والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف بالا-جتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص، فافهم.

نعم انما اعتبر ذلك في الامثال، لما عرفت من انه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلا لامرها، وأخذا في امثال الامر بذيها، فيثاب بثواب أشق الاعمال، فيقع الفعل المقدمي علي صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل، كسائر الواجبات التوصلية، لا علي حكمه السابق الثابت له، لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة

---

الأفعال الاختيارية للمكلف إلا أن يمنع عن الطلب مانع مثل كونه محرّماً بالفعل ومعلوم أنّه لا يكون بين المقدّمة الموصلة والغير الموصلة تفاوت أصلاً من جهة حصول الغرض بهما ومناطق المطلوبة في كلّ واحد منهما واحد والمقتضي لها موجود والمانع عنها مفقود فكيف يمكن مع ذلك أن يكون أحدهما وهو الموصلة واجباً فعلاً دون الآخر وهو الغير الموصلة.



لا نقاد غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراما، وإن لم يلتفت إلي التوقف والمقدمية، غاية الامر يكون حينئذ متجرنا فيه، كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلي ذي المقدمة، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا.

وأما إذا قصده، ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداع آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرنا أصلا.

وبالجملة: يكون التوصل بها إلي ذي المقدمة من الفوائد المترتبة علي المقدمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيذا وشرطا لوقوعها علي صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلا، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفي.

ولا يقاس علي ما إذا أتى بالفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع أنه ليس بواجب، وذلك لان الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به، بلا تفاوت أصلا، إلا أنه لاجل وقوعه علي صفة الحرمة لا يكاد يقع علي صفة الوجوب، وهذا بخلاف ما ها هنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع علي صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضي فيه بلا مانع، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع علي صفة الوجوب قطعاً، وانتظر لذلك تمة توضيح.

والعجب أنه شدد النكير علي القول بالمقدمة الموصلة، واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها علي صفة الوجوب، علي ما حرره بعض مقرري بحثه قدس سره بما يتوجه علي اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد في

علو مقامه، وتأمل في نقضه وإبرامه.

وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها علي صفة الوجوب، فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلي إيجابه والباعث علي طلبه، وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة، ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا- ما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب علي المقدمة إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلا، وأنه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفي.

وأما ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلي إيجابها والباعث علي طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخري عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه علي تمامها، فضلا عن كل واحدة منها؟ نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسببية والتوليدية، كان مترتبا لا محالة علي تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته.

ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية.

فإن قلت: ما من واجب إلا وله علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

قلت: نعم وإن استحالة صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادئ اختيار الفعل

الاختياري من أجزاء علته، وهي لا- تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل، ولأنه لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمة، أو كانت حاصلة من الاول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان والمخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الامر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت احيانا أو حرقه، ولا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة.

إن قلت: كما يسقط الامر في تلك الامور، كذلك يسقط بما ليس بالأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات.

قلت: نعم، ولكن لا- محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرما، ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر؟ وقد استدل صاحب الفصول علي ما ذهب إليه بوجهه، [1] حيث قال بعد

---

[1] أقول: قال صاحب الفصول بعد بيان أنّ التوصل بالمقدمة إلي ذي المقدمة من قبيل شرط الوجود لها يعني ان عنوان المقدمة لا يحصل إلا بعد حصول التوصل كما أنّ الصلوة لا تحصل إلا مع حصول الطهارة، وليس من قبيل شرط الوجوب لها الذي يكون عنوان الواجب حاصلاً مع عدم حصوله، غاية الأمر وجوب الواجب لا يحصل إلا بعد حصوله، والذي يدلّك علي هذا يعني الاشتراط

.....

---

بالتوصّل وإنّ ما ليس بموصلة من المقدمات ليست بمقدّمة، وليس التوصّل من قبيل شرط الوجود بأن يكون ما هو غير الموصّل مقدّمة ولكن لم يكن مطلوباً للأمر، ان وجوب المقدّمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدلّ عليه زائداً علي القدر المذكور.

قال: وأيضاً لا يأتي العقل أن يقول الحكيم اريد الحجّ وأريد المسير الذي يتوصّل به إلي فعل الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الآ-مر بمثل ذلك كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو علي خصوص تقدير التوصّل بها إليه خصوصاً، وذلك اية عدم الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته علي تقدير عدم التوصّل بها إليه.

ثمّ قال: وأيضاً حيث أنّ المطلوب بالمقدّمة مجرد التوصّل بها إلي الواجب وحصوله فلا- جرم يكون التوصّل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا يكون مطلوبة إذا انفكّت عنه.

وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا- يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه علي وجه المطلوب منوطاً بحصوله انتهى كلامه رفع مقامه(1).

وفي ما أفاده ما لا يخفي من الاشكال والخلل والاضطراب، اذ يظهر من بعض بيانه أنّ التوصّل الخارجي إلي ذي المقدّمة بواسطة المقدّمة من شروط وجود

ص: 361

.....

---

المقدّمية وثبوت عنوان المقدّمية، ومن بعض آخر أنّ التوصل من شروط الوجوب، والعجب من المصنّف أنّه لم يفهم من بيانه إلاّ أنّه جعله من شروط الوجوب، وردّ عليه بأنّ العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيلها دلّ علي وجوب مطلق المقدّمة ولو لم توصل إلي ذي المقدّمة فيما لم يكن هناك مانع عن عروض الوجوب، كما إذا كان بعض مصاديقه فعلاً محكوماً بالحرمة فان ثبوت الحرمة فعلاً مانع عن عروض الوجوب.

وذلك يعني عدم الفرق بين النوعين من المقدّمة ووجوب كلّ منهما بناء علي الملازمة، لثبوت مناط الوجوب حين ثبوت الملازمة في مطلقها، وعدم اختصاصه بخصوص الموصلة منها، إذ المناط تمكّن المكلف من ذي المقدّمة بواسطة إيجاد المقدّمة وهو حاصل بفعل كلّ واحد من النوعين، وعدم اقدام المكلف في فعل ذي المقدّمة بعد الاتيان بالمقدّمة لا ينافي حصول التمكّن منه الذي هو المناط في وجوبها.

قال المصنّف: كيف يكون ذا أي الفرق بين النوعين من المقدّمة باختياره مع ثبوت الملاك يعني التوقّف والمقدّمية في الصورتين بلا تفاوت أصلاً.

نعم إنّما يكون التفاوت بين الموصلة وغيرها في حصول المطلوب النفسي في أحدهما وعدم حصوله في الاخرى من دون دخل للمقدّمة في ذلك أصلاً، بل إنّما هو بسبب اختيار المكلف، فأنّه إمّا أن يختار بحسن اختياره بعد فعل المقدّمة اتيان ذي المقدّمة، أو يتركه بسوء اختياره، وجاز للأمر أن يصرّح بحصول خصوص هذا

.....  
المطلوب أي المطلوب النفسي في احدي الصورتين، وعدم حصوله في الآخر، حيث انّ المطلوب بالذات هو هذا المطلوب أي النفسي،  
وإنّما كان الواجب الغيري والمقدّمي ملحوظاً اجمالاً بتبعه.

وجاز أيضاً في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً ومطلقاً، لعدم الالتفات إلي ما حصل من  
المقدّمة وكونه غافلاً عنها بالمرّة، فضلاً عن أن تكون مطلوبة له.

وجاز أيضاً التصريح بالغيري مع التصريح بعدم حصول مطلوبه أصلاً، وعدم فائدة الغيري بوجه لو التفت إلي المقدّمة ولم يكن غافلاً عنها  
وعن حصولها.

فيعلم من ذلك كلّ انّ التوصل بالمقدّمة إلي ذبيها وعدم التوصل بها إليه لا أثر له فيما هو الملاك في وجوب المقدّمة.

إن قلت: لعلّ التفاوت بين المقدّمتين بأن يكون احديهما واجبة دون الاخرى يحصل بسبب عنوان الموصليّة وعدمها، ولذا يجوز التصريح  
من الأمر بوجوب الموصل دون غيره وإن لم يكن بينها تفاوت في الأثر وهو التمكن من ذي المقدّمة بعد ايجاد المقدّمة.

قلت: إنّما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما لو كان ذلك التفاوت لأجل صفة في ناحية المقدّمة، لا فيما إذا لم يكن بسبب ذلك التفاوت فرقاً بينهما  
وفي ناحيتهما أصلاً، ضرورة ان ترتّب الواجب علي المقدّمة والتوصل بها إلي ذبيها إنّما تنتزع من وجود الواجب وحصوله بعد حصولها من  
دون اختلاف في ناحية المقدّمة، وكونها في

.....  
كلتا صورتين علي نحو واحد وصفة فاردة.

وأما ما أفاده قدس سره من ان مطلوبية المقدمة ووجوبها حيث كانت لمجرد التوصل بها إلي ذي المقدمة وإلا فليس لها مطلوبية ذاتية كالواجب النفسي فلا جرم يكون التوصل بها إلي الواجب معتبراً فيها وفي وجوبها،

ففيه: أنه إنَّما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكّن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها، وبعبارة أخرى مطلوبية المقدمة لأجل التمكّن من التوصل بل لا- لنفس التوصل بل الخارجي، لما عرفت من ان التوصل الخارجي ليس من آثار المقدمة بعد كون ذي المقدمة من الأفعال الاختيارية للمكلف لا التوليدية والتسببية التي تحصل قهراً بعد حصول السبب.

وبعد وجود المقدمة يمكن أن يختار المكلف ايجاد ذبيها وعدم ايجادها، ومثل هذا الأمر الاختياري الذي وجوده منوط بارادة الفاعل لا يكاد يكون غاية لمطوية المقدمة وداعياً إلي ايجابها، وصريح الوجدان يقضي بأن ما أريد لأجل غاية وتجرّد عن تلك الغاية ولم يحصل الغاية بعد حصولها بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها وهو في المقام ارادة المكلف يقع علي ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، وعدم حصول الغاية بعد حصولها لا يوجب تغييراً في حكمها ومطلوبيتها للغير.

وكيف يكون كذلك يعني حصول الغاية دخيلاً في مطلوبيته مع أنه يلزم حينئذ أن يكون وجود الغاية من قيود تلك المقدمة ومقدمة لوقوعها علي نحو يكون

.....  
الملازمة بين وجوبه يعني وجوب المقدمة بذاك النحو يعني بالنحو الذي يكون قيداً لذي الغاية وجوبها أي وجوب الغاية، وهو كما تري  
ظاهر الفساد.

ضرورة أنّ الغاية لا يكاد يكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلف الغاية وعدم حصولها بعد حصول ذي الغاية والمقدمة موجِباً لعدم وقوع  
ذي الغاية والمقدمة علي ما هو عليه من المطلوبة الغيرية، وإلا أي وإن كان ترتب الغاية علي ذي الغاية من قيود وجوب ذي الغاية يلزم أن  
يكون ذوالغاية والمقدمة مطلوبة بطلب الواجب والغاية كسائر قيوده، وهو واضح البطلان، فتحصل أنّه لا يكون وقوع ذي الغاية علي هذه  
الصفة أي الوجوب الغيري منوطاً بحصول الغاية وذي المقدمة كما أفاده.

ولعلّ منشأ توهم صاحب الفصول خلطه بين الجهة التقيديّة والتعليليّة، فان عنوان التوقّف والمقدميّة علّة لوجوب المقدمة لا قيد لوجوبها،  
هذا.

مع ما عرفت من عدم تخلف الغاية عن ذيها فيما لم تكن المقدمة موصلة، إذ الغاية والغرض من المقدمة التمكن من التوصل إلي المطلوب  
النفسي ورفع عدم التمكن منه، ومع وجودها ولو لم يترتب ذوالمقدمة عليها في الخارج يحصل التمكن من ايجادها فيه فافهم واغتنم.

ثمّ أنّه لا شهادة علي الاعتبار أي اعتبار التوصل إلي ذي المقدمة بواسطة المقدمة في وجوبها في صحّة منع المولي عن مقدّمات الواجب  
بجميع أقسامها، إلا في المقدّمات التي تترتب عليها الواجب وذوالمقدمة، لو سلّم اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة أصلاً.



بيان أن التوصل بها إلي الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: والذي يدل ذلك علي هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زاندا علي القدر المذكور، وأيضا لا يأتي العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج، وأريد المسير الذي يتوصل به إلي فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا، أو علي تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته علي تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضا حيث أن

---

ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب حينئذٍ أي حين الاختصاص غير ما هو الموصلة منها، الا- ان عدم وجوب غير الموصلة ليس لأجل اختصاص الوجوب بها، بل لوجود مانع خارجي، وهو منع المولي عن غيرها، المانع عن اتّصاف غير الموصلة بالوجوب ههنا أي في زمان ثبوت المنع عنها كما لا يخفي.

مع ان في صحة المنع عنه كذلك يعني بجميع أنحاء المقدّمة إلا فيما إذا رتبّ عليه الواجب نظراً واشكالاً. ووجهه انه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذٍ مخالفة وعصياناً، لعدم التمكن مع المنع من المقدّمات من الواجب شرعاً لاختصاص جواز مقدّمة الواجب بصورة الاتيان بالواجب، وبالجملة والحاصل يلزم أن يكون الايجاب مختصّاً بصورة الاتيان بالواجب لاختصاص جواز المقدّمة بها، وهو محال فأنه يكون من طلب الحاصل، إذ مع الاتيان بالواجب لا أثر للمقدّمة جوازاً أو منعاً فتدبر جيّداً.

المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلي الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجردا عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه علي وجه المطلوب منوطا بحصوله.

انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمة دل علي وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

وقد انقذ منه، أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول، ذلك التصريح، وأن دعوي أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلا؟ كما عرفت.

نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، وعدم حصوله في الاخرى، من دون دخل لها في ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، وعدم حصوله في الاخرى، بل من حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيري ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتي أن وجوب المقدمة علي الملازمة تبعي، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا، لعدم الالتفات إلي ما حصل من المقدمة، فضلا عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفي، فافهم.

إن قلت: لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الاخرى، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها، وجواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت في الاثر، كما مر.

قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحية المقدمة، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً - كما هاهنا - ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، وكونها في كلا الصورتين علي نحو واحد وخصوصية واحدة، ضرورة أن الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تارة، وعدم الاتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيهما، كما لا يخفي.

وأما ما أفاده قدس سره من أن مطلوية المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلي الواجب معتبراً فيها.

ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لاجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدمات أخرى، وهي مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعياً إلي إيجابها، وصريح الوجدان إنما يقضي بأن ما أريد لاجل غاية، وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها، يقع علي ما هو عليه من المطلوية الغيرية، كيف؟ وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدمة لوقوعه علي نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذلك النحو ووجوبها.

وهو كما تري، ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيدها لذي الغاية، بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية علي ما هو عليه من المطلوية الغيرية، وإلا

يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه علي هذه الصفة منوطا بحصولها، كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه، خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية، هذا. مع ما عرفت من عدم التخلف ها هنا، وأن الغاية إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلي المطلوب النفسي، فافهم واغتنم.

ثم إنه لا شهادة علي الاعتبار في صحة منع المولي عن مقدماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا، ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا أنه ليس لاجل اختصاص الواجب بها في باب المقدمة، بل لاجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفي.

مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظر، وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانا، لعدم التمكن شرعا منه، لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به.

وبالجملة يلزم أن يكون الايجاب مختصا بصورة الاتيان، لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيدا.

بقي شيء وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة، هي تصحيح العبادة [1] التي

---

[1] أقول: ثمرة القول بالمقدمة الموصلة وعدم وجوب غير الموصلة منها، تصحيح العبادة التي يتوقف علي تركها فعل الواجب، كالصلوة التي يتوقف علي تركها فعل ازالة النجاسة عن المسجد، بناء علي كون ترك الضد وهو الصلوة مثلاً ممّا يتوقف عليه فعل ضده وهو الازالة مثلاً ومن أجزاء علّة فعل الضد بحيث كان

.....

---

تركه مؤثراً في وجود ضده، لا- من المقارنات التي لا- تكون بينها تأثير وتأثر أصلاً، فان تركها أي ترك العبادة وهو الصلوة مثلاً علي القول بالمقدمة الموصلة لا يكون مطلقاً يعني ولو لم توصل إلي فعل الازالة واجباً ليكون فعلها حينئذٍ محرماً فيكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد وهو فعل الازالة مثلاً فقط، ومع الاتيان بالعبادة كالصلوة مثلاً لا يكاد يكون هنا ترتب، فلا يكون ترك تلك العبادة مع ذلك يعني مع عدم الترتب واجباً، فلا يكون فعلها منهياً عنه فلا يكون فاسدة.

وربما أورد علي تفريع هذه الثمرة بما حاصله: ان فعل الضد كالصلوة مثلاً وإن لم يكن نقيضاً للترك الذي يكون واجباً مقدّمة بناء علي القول بالمقدمة الموصلة، الا ان ذلك الفعل وهو الصلوة مثلاً لازم لما هو من أفراد النقيض، لأن نقيض ذلك الترك أي ترك الصلوة التي يترتب عليه فعل الازالة رفعه، وهو أي الرفع أعم من فعل الصلوة والترك الآ-خر المجرد عن فعلها، وبعبارة أخرى فعل الصلوة ملازم مع الترك المجرد الذي يكون مقتضياً لفعل الازالة، وهذا يكفي في اثبات الحرمة فيكون فاسدة، وإلا أي وإن لم يكن تلك الملازمة كافية في اثبات الحرمة فيلزم أن لا- يكون الفعل المطلق وهو الصلوة مثلاً محرماً أيضاً فيما إذا كان الترك المطلق أي الأعم من الموصّل وغيره واجباً لأن فعل الصلوة أيضاً ليس نقيضاً للازالة لأنه أمر وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك إنما هو ملازم الفعل مصداقاً وخارجاً وليس عينه، فكما ان هذه الملازمة يكفي في اثبات الحرمة لمطلق فعل الصلوة يعني فيما إذا كان الترك مطلقاً واجباً سواء كان موصلاً أم لا فكذلك في المقام الذي نقول بعدم وجوب الترك إلا ما كان موصلاً.

.....

---

غاية الأمر ان ما هو النقيض في مطلق الترك والترك العام إنّما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وما هو النقيض للترك الخاص وهو خصوص الترك الموصل فله فردان أحدهما الفعل أي فعل الصلوة مثلاً والآخر الترك المجرد عن الفعل، وهذا لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدد من تصحيح العبادة التي يتوقّف علي تركها فعل الواجب.

قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل في الأوّل يعني بناء علي وجوب المقدّمة الموصلة فقط لا يكون إلاّ مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه الفعل تارة ومع الترك المجرد أخرى، ولا يكاد يسري حرمة الشيء إلي ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

نعم في فرض ثبوت الملازمة لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر علي خلاف حكم الملزوم إلاّ أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني يعني بناء علي القول بوجوب المقدّمة مطلقاً ولو غير الموصل منها، فإنّه حينئذٍ بنفسه أي الفعل مثل فعل الصلوة مثلاً يعاند الترك المطلق الذي يتوقّف فعل الازالة عليه وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن فعل الصلوة مثلاً حينئذٍ عين ما يناقض الترك الموقوف عليه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فاذا كان الترك الصلوة الموقوف عليه واجباً لتوقّف فعل الضد وهو الازالة مثلاً فلا محالة يكون فعلها منهيّاً عنه قطعاً فتكون فاسدة، إذ النهي في العبادات يوجب الفساد قطعاً فتدبّر جيّداً فإنّه لا يخلو عن دقّة.

يتوقف علي تركها فعل الواجب، بناء علي كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها علي هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرما، فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجبا، فلا يكون فعلها منهيها عنه، فلا تكون فاسدة.

وربما أورد علي تفريع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد، وإن لم يكن تقيضا للترك الواجب مقدمة، بناء علي المقدمة الموصلة، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث أن نقيض ذلك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا، لان الفعل ايضا ليس تقيضا للترك، لانه أمر وجودي، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقا، وليس عينه، فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الامر أن ما هو النقيض في مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده، كما لا يخفي.

قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق، فإن الفعل في الاول لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخري، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلي ما يلازمه، فضلا عما يقارنه أحيانا.

نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر علي خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، وهذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنه بنفسه يعاند الترك

المطلق وينافيه، لا ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهومًا، لكنه متحد معه عينا وخارجًا، فإذا كان الترك واجبًا، فلا محالة يكون الفعل منها عن قطعًا، فتدبر جيدًا.

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، [1] والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ

---

[1] أقول: الظاهر أن المقصود من تقسيم الواجب إلى التبعي والأصلي هنا باعتبار الواقع ومقام الثبوت من دون دخل لدلالة اللفظ ومقام الإثبات فيه، بخلاف سائر التقسيمات كتقسيم الواجب إلى العيني والكفائي والتعيني والتخييري والنفسي والغيري، فإن المقصود هناك بيان اختلاف كميّة دلالة اللفظ علي وجوب الواجب، مثل أنه إذا دلّت الصيغة علي وجوب الواجب علي كلّ واحد واحد من أشخاص المكلفين وعدم كفاية فعل واحد منهم عن فعل الآخر فعيني وإلا فكفائي.

وبعبارة أخرى البحث في سائر التقسيمات بحث لفظي بخلاف ما هنا، فإن المقصود هنا أن ما يكون واجبًا في الواقع ومقام الثبوت، تارة تكون مقصودًا بالاصالة ومرادًا بالاستقلال، وأخرى يكون مطلوبًا تبعًا واستطرادًا، فلذا يجوز تقسيم الواجب الغيري إلى الأصلي والتبعي ولا مانع من جريان ذلك التقسيم فيه أصلًا.

فإن الواجب الغيري وما يكون وجوبه للغير تارة يكون مرادًا بالاصالة ويتعلق ارادة المولي به مستقلًا للالتفات إليه، وتارة يكون مرادًا تبعًا لارادة غيره لأجل كون ارادته لازمًا لارادته من دون التفات إليه، ولا شبهة في اتّصاف الواجب



.....

---

النفسي بالأصلي أيضاً ولكنته لا يتصف بالتبعيّة، لأنّه لا يكاد يتعلّق الطلب النفسي بالشيء ما لم يكن فيه المصلحة النفسيّة، ومع وجود تلك المصلحة يتعلّق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً، هذا حاصل ما أفاده المصنّف.

واستشكل عليه الشارح الكاطميني بأنّه لا مانع من اتّصاف الواجب النفسي بالتبعيّة أيضاً كما أنّه يتّصف بالأصليّة، بل الواجب النفسي التبعي واقع في الشرعيّات كالصوم الواجب في الاعتكاف، فإنّه مراد نفسياً لا غيرياً، وتبعاً لارادة الاعتكاف لا بالاصالة، فلا وجه لتخصيص اتّصاف الواجب الغيري بالتبعيّة فيما إذا كان التقسيم إلى الأصليّة والتبعيّة بلحاظ مقام الثبوت والواقع (1).

وفيه أنّ الصوم الواجب في الاعتكاف مراد للآمر مستقلاً ومطلوب له بالاصالة عن المعتكف، فإن من يجب عليه الاعتكاف يجب عليه الصوم أصلياً، غاية الأمر موضوع وجوب الصوم إمّا من يمرّ عليه ساعات شهر رمضان أو أيّام نذره مثلاً.

وأما المعتكف الذي وجب عليه الاعتكاف فكما أنّ وجوب الصوم علي من يمرّ عليه ساعات الشهر المبارك مطلوب اصالة ومراد مستقلاً ولا يتبع أمر آخر كان هو المراد فكذلك صوم المعتكف يكون صوماً ومراداً بالاصالة، غاية الأمر موضوع وجوبه من يمرّ عليه ساعات اليوم الذي وجب فيه الاعتكاف كالساعات التي تجب فيها الوفاء بالنذر، وإلا فيمكن بيان التبعيّة في الصوم النذري أيضاً كما

ص: 374

.....  
بيّنه في الاعتكاف بأنه مراد تبعاً لارادة الوفاء بالنذر وبرّه.

وأيضاً يصحّ أن يعبر بمثل هذا التعبير في صوم رمضان بأنه مراد تبعاً لارادة ايجاد ما هو الوظيفة في شهر الله المبارك، فان مثل هذه التعبيرات لا يؤثّر فيما هو الواقع.

وبالبيان المذكور يعلم أنّ الواجب التبعي ينحصر في الواجب الغيري في مقام الثبوت.

وإنّما يكون الواجب الغيري تبعياً إذا لم يلتفت إليه المولي وكان غافلاً عنه، فحينئذٍ يكون مراداً ومقصوداً بالارادة التبعيّة والاستطراذي لارادة ذي المقدّمة وليس فيه جهة مطلوبيّة أصليّة أصلاً.

وأما إذا توجّه إليه وأراده وأمر به فحينئذٍ يكون غيريّاً أصليّاً كالطهارات الثلاث بالنسبة إلي الصلوة، فما أفاده المصنّف لا غبار عليه.

نعم هو قدس سره أعترف بأنّه لو كان اتصاف الواجب بالتبعيّة والأصليّة بلحاظ الدلالة ومقام الاثبات اتّصف النفسي بهما أيضاً ضرورة أنّه قد يكون الواجب المدلول عليه غير مقصود بالافادة، بل إنّما المقصود بالافادة وجوب غيره، وإنّما افيد هو بتبع غيره المقصود بالافادة.

ولكن الظاهر ان المقصود من ذلك التقسيم التقسيم بحسب الواقع ومقام الثبوت، لا بحسب الدلالة ومقام الاثبات، وإلا فلو كان كذلك لما اتّصف الواجب بواحد من وصفي الأصليّة والتبعيّة ما لم يكن مفاد دليل وهو كما تري واضح

.....  
البطلان، إذ الظاهر ان المقصود من ذلك التقسيم وجود القسمين بالفعل دائماً، وإن كان المراد من التقسيم التقسيم بلحاظ حال الدلالة لزم أن يكون في جملة من المقامات مجرد فرض لا واقع له، إذ لو لوحظ ذلك لما اتّصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل، إمّا لعدمه أو لاجماله أو لغير ذلك.

ثمّ ليعلم انّ الأصل الذي يمكن أن يعتمد عليه في المقام في صورة الشكّ في الأصليّة والتبعيّة مبتن علي كون الوجوب التبعي من الأمور العدميّة وكان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به ارادة مستقلّة، إذ لو شكّ في الأصليّة والتبعيّة يجري حينئذٍ اصالة عدم تعلّق ارادة مستقلّة به وهو معني التبعيّة، ويترتّب عليه اثاره اذا فرض لصفة التبعية أثر شرعي، ويكون حينئذٍ حاله كحال سائر الموضوعات المتقوّمة بأمر عدميّة التي تثبت باصالة العدم.

وأما لو كان أمراً وجوديّاً خاصاً غير متقوّم بأمر عدمي وإن كان ذلك الأمر الوجودي من لوازم العدمي كما في الواجب التبعي بالنسبة إلي مقام الاثبات، فانه في ذلك المقام يكون عبارة عن افادة اللفظ له تبعاً، أو الأوّل وفي مقام الثبوت إن فسّر بالنسبة إلي ذلك المقام بأنّه ما تعلّقت به الارادة تبعاً، فان الافادة التبعي من لوازم عدم الافادة الاستقلالي الأصلي، وتعلّق الارادة تبعاً أيضاً من لوازم عدم تعلّق الارادة اصالة واستقلالاً، لما كان حينئذٍ يثبت باصالة العدم عنوان التبعيّة إلّا علي القول بالأصل المثبت الذي هو بمعني اثبات لوازم الملزوم الذي يثبت بالأصل فضلاً عن نفس الملزوم، إذ حينئذٍ يكون الثابت بالأصل الأمر الوجودي الذي من لوازم الأمر العدمي الذي يجري فيه الأصل بلا واسطة كما لا يخفي.

الاصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلقا للارادة والطلب مستقلا، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيا أو غيريا، وأخري متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره، لاجل كون إرادته لازمة لارادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، لا- بلحاظ الاصالة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات، فإنه يكون في هذا المقام أيضاً، تارة مقصودا بالافادة، وأخري غير مقصود بها علي حدة، إلا أنه لازم الخطاب، كما في دلالة الاشارة ونحوها.

وعلي ذلك، فلا- شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما، واتصافه بالاصالة والتبعية كليهما، حيث يكون متعلقا للارادة علي حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمة، وأخري لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محالة مرادا تبعا لارادة ذي المقدمة علي الملازمة.

كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضا بالاصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعية، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلا، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفي.

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتصف النفسي بهما أيضا،

ضرورة أنه قد يكون غير مقصودا بالافادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر - كما مر - أن الاتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

ثم إنه إذا كان الواجب التبعية ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعية، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعية، ويترتب

عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية.

نعم لو كان التبعية أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمية، وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلا علي القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

تذنيب

في بيان الثمرة، [1] وهي في المسألة الاصولية - كما عرفت سابقاً - ليست

---

[1] أقول: عقد هذا التذنيب لبيان ان ما رتبوا علي هذا البحث من الثمرة كآثارها غير سديدة وليست ثمرة لهذه المسئلة، وهي أربعة أمور نذكرها أولاً، ثم نشرح ما أورده المصنّف عليها.

الأول أنه بناء علي الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوبها يحصل البرء بالنذر باتيان مقدّمة الواجب.

الثاني حصول الفسق بترك واجب واحد له مقدّمات كثيرة لأنّه بترك المقدّمات الواجبة بناء علي الملازمة يحصل الاصرار علي الحرام وهو موجب للفسق.

الثالث عدم جواز أخذ الأجرة علي المقدّمة إذا كانت واجبة وعلي فرض ثبوت الملازمة.

الرابع اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة فيما إذا كانت المقدّمة محرمة، وكلّها مخدوشة عند المصنّف.

أمّا الأول فلأن الثمرة للمسئلة الأصوليّة ما يكون مفيداً في استنباط الحكم الكلّي الالهي من الأدلّة التفصيليّة، وثبوت الوفاء بالنذر باتيان مقدمة الواجب بناء علي الملازمة ليس كذلك، بل إنّما هو الثمرة للمسئلة الفقهيّة الفرعيّة وهو الحكم

ص: 378

بوجوب الشيء الذي يكون مقدّمة للواجب الذي يثبت بثبوت الملازمة ويكون ذلك الشيء مقدّمة للواجب، مع أنّه لا وجه للحكم بثبوت البرء للنذر باتيان مقدّمة الواجب بناء علي الملازمة مطلقاً وبنحو الكلّيّة، إذ حصوله بالفعل المأتي به تابع لقصد الناذر، فانه لو قصد في نذره ان يأتي بالواجب النفسي فلا يحصل البرء باتيان الواجب المقدمي ولو قيل بالملازمة.

ويرد علي الثاني مضافاً إلي ان مثل هذه الثمرة ليست ثمرة للمسئلة الأصوليّة لعدم صلاحيتها لأن تقع في طريق الاستنباط، بل إنّما هو ثمرة للمسئلة الفرعيّة، وهذا الاشكال وارد علي جميع ما أفادوه من الثمرة ممّا مضي ويأتي انه لا يكاد يحصل الفسق بترك المقدّمات بناء علي الملازمة، لأنّه لا يقدر علي اتيان الواجب ولا شيء من مقدّماته بترك أول مقدّمة من المقدّمات، ولا تكليف بغير المقدور، فاذا ترك المقدّمة الأولي لا يكون ترك سائر المقدّمات حراماً فضلاً عن أن يكون اصراراً علي الحرام.

ويرد علي الثالث ان أخذ الأجرة علي الواجب الذي لم يكن ايجابه مقيّداً بالاتيان به مجاناً وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة بالوجوب الكفائي التي لا يكاد ينتظم به البلاد كالنجارة والحدادة والصفارة مثلاً لا مانع منه أصلاً، فان مقدّمات الواجب من هذا القبيل ومن التوصليّات التي لا منافاة في أخذ الأجرة عليها مع غرض المولي الأمر بها، وليست من قبيل الصلوة والصوم والحج وغيرها من التبعديّات التي اعتبر في صحتها اتيانها بداعي

.....  
القربة وعدم أخذ الأجرة عليها، مع ان لجواز أخذ الأجرة علي التعبديات أيضاً وجه، فان أخذ الأجرة علي اتيانها بداعي امثالها لا علي نفس الاتيان لا ينافي عباديتها فيكون من قبيل الداعي علي الداعي.

نعم لا- يصح ذلك إلا في العبادة الاستيجاري وما يفعله الفاعل نيابة عن الغير، لا لنفسه، وإنما يكون ذلك لما يعتبر في عقد الاجارة أن يكون علي نحو يحصل من عمل العامل منفعة للمستأجر لئلا يكون المعاملة سفهية وأكل المال الذي وقع عليه الاجارة أكلاً بالباطل، وهذا لا دخل له بعنوان العبادية أو الوجوب، ولذا لا يصح استيجار الشخص لفعل الصلوة التي وجب عليه اصالة، لا بعنوان النيابة.

وعلي الرابع بأن اجتماع الوجوب والحرمة في المقدّمة المحرمة لا وجه له بعد ما مرّ غير مرّة بأن عنوان المقدمية سبب لطريان الوجوب للمقدّمة، لا ان الواجب ذلك العنوان والفعل المعنون به كعنوان الغضب مثلاً إذا اجتمع مع عنوان الصلوتية، فان في المثال المشهور وهو الغضب والصلوة إنما يكون الواجب والحرام الفعل المعنون بعنوانين الواجب والمحرم.

وأما في المقدّمة إنما يعرض الوجوب النفسي لنفس الفعل الذي يتوقّف عليه الواجب، غاية الأمر عنوان المقدمية سبب للعروض ولا يكون محلاً للوجوب فاذا علي الملازمة يكون من باب النهي في العبادة والمعاملة، اذ حرمة المقدّمة حينئذٍ بمعنى أن ما يكون بذاته وبنفسه لا بعنوانه واسمه واجباً منهياً عنه أيضاً، وهذا معني النهي عن العبادة، مثل ما إذا نهى الشارع عن الصلوة في الدار المغصوبة بقوله: لا تصلّ في الدار المغصوبة مثلاً.

.....

---

وأورد عليه الشارح بأنه ليس مقصود من أفاد تلك الثمرة من اجتماع الحرمة والوجوب حرمة ما هو بعنوانه وكونه مقدّمة يكون واجباً كي يرد عليه بأنّ الوجوب في المقدّمة من عوارض نفس الفعل لا بما هو مقدّمة، بل إنّما مراده اجتماع الحرمة والوجوب، فما هو بعنوانه الخاص يكون واجباً مثل الوضوء بعنوان كونه وضوء والغسل بعنوان كونه غسلًا، لا بعنوان مقدميتهما، والاشكال عليه بأنّه حينئذٍ يكون من باب النهي في العبادة أو المعاملة، لا اجتماع الوجوب والحرمة.

ففيه ان الكلام في المقدّمة المحرمة إذا قيل بترشّح الوجوب عليها(1)، فيندرج تحت عنوان اجتماع الأمر والنهي في المقدّمة الواجبة المنهي عنها كي يندرج تحت عنوان النهي في العبادة أو المعاملة.

أقول: ما أفاده الشارح في وجه الاشكال علي المصنّف مجرد عبارة، وإلا فلا فائدة له بناء علي الملازمة في اخراج محلّ الكلام عن عنوان النهي في العبادة أو المعاملة وادخاله تحت عنوان الاجتماع، بل دخوله في الأول وخروجه عن الثاني عليها من الواضحات، اذ مناط الفرق بين العنوانين هو ان حصول عنوان الاجتماع فيما اذا أمر الشارع بعنوان لا يكون إلا مطلوباً ومحبوباً كالصلوة مثلاً ونهي عن عنوان آخر لا يكون إلا مبغوضاً له كالغصب مثلاً ولم يكن بين أمره ونهيه ولا المأمور به ولا المنهي عنه ارتباط أصلاً.

ص: 381

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 261.



.....  
غاية الأمر اجتماع العنوانين في الفرد الخارجي بواسطة جمع المكلف بسوء اختياره بين المأمور به والمنهي عنه في الخارج، وعنوان المحبوبة والمبغوضية إنما اجتماعاً من قبله.

وأما عنوان النهي في العبادة أو المعاملة فيحصل فيما إذا نهى الشارع عن العبادة أو المعاملة التي أوجبها أو أمضاه أولاً ودلّ عليّ المبغوضية بعد ما دلّ عليّ المحبوبة أيضاً.

مثاله في العبادة إذا نهى عن الصلوة في الدار المغصوبة بقوله لا تصلّ في الدار المغصوبة بعد ما أمر بها بقوله أقيموا الصلوة، ومعلوم أنّه عليّ القول بالملازمة ووجوب المقدّمة بسبب وجوب ذبيها يكون المقدّمة بذاتها مأمورة بها، فإذا نهى عن الوضوء الذي يكون مقدّمة للصلوة ومأموراً به بذاته بسبب وجوب الصلوة، بالماء المغصوب فقد نهى عن العبادة، إذ الفرض أن يكون حينئذٍ نهى عمّا أمر به.

وبعبارة أخرى ليس في مقام الكلام خطابان، أحدهما الأمر بالمقدّمة مثل قوله: افعل مقدّمة الواجب مثلاً وآخر النهي عن الغصب، وكان المكلف جامعاً بسوء اختياره بين العنوانين في فرد واحد كما في الصلوة والغصب، بل في المقام ما يكون واجباً بذاته يكون حراماً أيضاً، والشارع نهى عمّا يكون بذاته واجباً كما إذا نهى عن ذات الصلوة التي تكون بذاتها واجبة في قوله: لا تصلّ في الدار المغصوبة.

وهذا بخلاف عنوان الاجتماع، فأنّه لم ينع الشارع عمّا كان واجباً بذاته أصلاً، بل إنّما نهى عن عنوان آخر لا دخل له بالواجب وهو الغصب مثلاً، غاية الأمر جعل المكلف فعله باختياره مجمع العنوانين، وهذا غير النهي عن العبادة أو

.....

---

المعاملة، بل إنّما يكون النهي في مسألة الاجتماع عن غير العبادة، وليس في المقام نهى عن غير العبادة وهو عنوان المقدّمة في مقابل عنوان الغضب في المثال المعروف، وإنّما النهي عمّا يكون بذاته واجباً لا بعنوانه، وتلك الذات هي الواجب، فيكون من باب النهي عمّا يكون واجباً بذاته إن كان تعبيراً فالنهي عن العبادة، وإن كان توصلياً فالنهي عن الواجب الغير العبادي.

ثمّ أورد علي ما أورده المصنّف ثانياً من عدم لزوم الاجتماع، لاختصاص الوجوب بغير المحرم من المقدّمات في غير صورة انحصار المقدّمة بالمحرمة، واما في صورة الانحصار فاما لا وجوب للمقدّمة لعدم وجوب ذبيها لأجل المزاحمة وسقوط وجوب الواجب، وأمّا لا حرمة لها كذلك أي لأجل المزاحمة وسقوط الحرمة فيما إذا كان ذوالمقدّمة أهمّ بأنّه عجيب اذ لا وجه لاختصاص الوجوب بغير المحرم في صورة عدم الانحصار إلاّ عدم جواز الاجتماع ثمّ قال بعد اظهار العجب وبيان ان وجه الاختصاص عدم جواز الاجتماع والظاهر أنّ النسخة غلط، وما ذكره ثانياً لم يوجد في الطبع الجديد، والظاهر أنّه غالب الصحّة بل غلطيتها من المقطوع به عندي، فان المصنّف بل من هو أدني المحصّلين أجل من ذلك، انتهى(1).

أقول: العجب كلّ العجب في ما أفاده، فان من جعل اندراج اجتماع الحرمة والوجوب في المقدّمة بناء علي الملازمة تحت عنوان اجتماع الأمر والنهي ومبتنئاً علي جواز الاجتماع وعدمه، مقصوده انه علي جواز الاجتماع لا اشكال

ص: 383



.....

---

بسبب الملازمة بين وجوبه ووجوبها موصليته إلي ذيتها فان كانت توصلية ولم يكن قصد القرية والتعبّد معتبراً فيها لا يلزم محذور من مقدميتها وموصليتها ولو علي القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

وأما إذا كانت المقدّمة تعبدية المعتر فيها قصد القرية والعبودية فلا يجوز التوصل بها أي المقدّمة المحرمة التعبدية إلي ذي المقدّمة علي القول بالامتناع وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو عدم وجوبه، ويجوز التوصل بالمقدّمة المحرمة التعبدية إلي ذيتها علي القول بجواز الاجتماع كذلك، أي سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو عدمه أيضاً، فلا وجه لجعل اجتماع الوجوب والحرمه من ثمرات الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيتها.

ولا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها إلي ذي المقدّمة وعدم جوازه بين أن يقال بوجوب المقدّمة المحرمة لجواز اجتماع الوجوب والحرمه وعدم وجوبها لعدم جوازه.

وتوضيح الاشكال ببيان أوضح: ان الاجتماع في الواجب الغيري قليل الثمرة بل كاد أن يكون معدومها، والثمره فيه منحصره في الواجب النفسي، اذ المقصود من الواجب الغيري التوصل إلي الغير كيف ما كان، سواء كان واجباً لجواز اجتماع الأمر والنهي أم غير واجب لعدم جواز اجتماعهما وعدم جوازه لا أثر له بالنسبة إلي الواجب الغيري المقدمي.

إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد، واستنباط حكم فرعي، كما لو قيل بالملازمة في المسألة، فإنه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب.

ومنه قد انقدح، أنه ليس منها مثل براء النذر بإتيان مقدمة واجب، عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة، لصدق الاصرار علي الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الاجرة علي المقدمة.

مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا- براء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي، كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة، وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها، كما لا يخفي.

ولا يكاد يحصل الاصرار علي الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدمات غير عديدة، لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً، لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفي.

وأخذ الاجرة علي الواجب لا- بأس به، إذا لم يكن إيجابه علي المكلف مجاناً وبلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها، هذا في الواجبات التوصيلية.

وأما الواجبات التعبدية، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الاجرة علي إتيانها بداعي امتثالها، لا علي نفس الاتيان، كي ينافي عباديتها، فيكون من قبيل الداعي إلي الداعي، غاية الامر يعتبر فيها - كغيرها - أن يكون فيها منفعة عائدة إلي المستاجر،

كي لا تكون المعاملة سفهية، وأخذ الاجرة عليها أكلا بالباطل.

وربما يجعل من الثمرة، اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قيل بالملازمة - فيما كانت المقدمة محرمة، فيبتي علي جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها، وفيه: أولاً: إنه لا يكون من باب الاجتماع، كي تكون مبتنية عليه، لما أشرنا إليه غير مرة، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة، لا بعنوان المقدمة، فيكون علي الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة.

وثانياً: لا- يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لاخصاص الوجوب بغير المحرّم في غير صورة الانحصار به. وفيها إما لا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذي المقدمة لأجل المزاحمة، وإما لا حرمة لها لذلك، كما لا يخفي .

وثالثاً: إن الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلاً، فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية، ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية علي القول بالامتناع، قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه، وجواز التوصل بها علي القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها، وعدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفي.

في تأسيس الاصل في المسألة

إعلم أنه لا أصل في محل البحث في المسألة، [1] فإن الملازمة بين وجوب

---

[1] أقول: اما الاستصحاب فلا جريان له هنا، إذ الملازمة بين وجوب المقدمة

ووجوب ذیها وعدمها بینهما لیست لها حالة سابقة، بل فی الأزل اما كانت ثابتة أو منفية، وواحد من الثبوت والنفي فی الأزل غیر معلوم لنا حتی ینجری استصحاب الوجودی أو العدمی.

نعم نفس وجوب المقدمه الذي هو حکم فرعی ولا دخل له بالمسئله الأصولیه ینكون مسبقاً بالعدم، لأنه یحدث بحدوث وجوب ذی المقدمه، وقبل ایجاب الشارع لذیها لم تكن المقدمه معروضه للوجوب قطعاً، فاذا شكکنا فی وجوبها بعد وجوبه لا مانع من جریان الاستصحاب العدمی إلا توهم ان وجوب المقدمه بناء علی الملازمه بین وجوب المقدمه ووجوب ذیها لیس من الأمور المجعلوه الشرعیة كما ان وجوب ذی المقدمه كذلك مثلاً، بل من قبیل لوازم الماهیة غیر مجعلوه بل منجعله بجعلها، ولا ینترتب علی ذلك الوجوب الذي لیس هو من المجعلولات التي ینكون وضعها ورفعها ینید الجاعل والشارع أثر آخر مجعل مترتب علیه، ینكون استصحابه من قبیل استصحاب الموضوع الخارجی الذي هو وإن لم ینکن بنفسه من الأمور المجعلوه ولكنّه ینترتب علیه الأثر الشرعی، ولذلك ینجوز استصحابه لترتیب ذلك الأثر الذي ینكون وضعه ورفع ینید الشارع ولو كان علی الفرض أثر مجعل مترتباً علی وجوبها مثل بر النذر باتیانها اذا نذر الاتیان بواجب، وجواز أخذ الأجرة لنفي الوجوب لم ینکن بهمهم، ولا ربط لمثل هذین الأثرین بالمسئله الأصولیه.

والجواب عن ذلك التوهم ودفعه بأنه وإن كان غیر مجعل بالذات لا بالجعل البسیط الذي هو مفاد كان التامه وعبارة أخرى عن ایجاد الشیء ء وتکوینه ولا بالجعل التالیفی الذي هو مفاد كان الناقصه وعبارة أخرى عن ترکیب أشیاء

متعددة مختلفة وانضمامها بحيث كانت مربوطة معاً، إلا أنه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمّة، وهو كاف في جريان الأصل.

واستشكل علي اصالة عدم وجوب المقدمّة بلزوم التفكيك بين وجوب المقدمّة ووجوب ذبيها مع الشكّ لا محالة، لجريان اصالة عدم وجوب المقدمّة في حال الشكّ دائماً، مع إمكان وجوب ذي المقدمّة واقعاً، فاذن يلزم أن يكون ذو المقدمّة واجباً مع عدم وجوب المقدمّة بالأصل عند الشكّ، وهذا ينافي الملازمة بين الوجوبين، إذ معني الملازمة عدم التفكيك، واذا ثبت جواز التفكيك بسبب الأصل فاين الملازمة.

وجوابه ان جريان الأصل وعدم وجوب المقدمّة لا ينافي الملازمة بين الحكمين الواقعيين من وجوب المقدمّة ووجوب ذبيها، والملازمة المدعاة بين الوجوبين إنّما هو في الواقعيين، فلا مانع من وجوب المقدمّة في الواقع بسبب وجوب ذبيها ومن جهة ثبوت الملازمة بين وجوبهما في الواقع، ومع ذلك يجري اصالة عدم الوجوب في الظاهر بالنسبة إليها مع الشكّ في الملازمة.

نعم جريان اصالة عدم الوجوب فيها ينافي مع ثبوت الملازمة بين الفعلين من الحكمين، لأنه إذا كان وجوب ذي المقدمّة فعلاً ملازماً مع وجوب مقدمّة فعلاً أيضاً فكيف يجوز أن يجري اصالة عدم الوجوب فعلاً بالنسبة إلي المقدمّة، وهل هذا إلا تناقض واجتماع الوجوب وعدمه في محل واحد في مرتبة واحدة؟

وبعبارة أخرى إذا شككنا في ثبوت الملازمة وعدمها ووجوب المقدمّة بواسطة



المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية، نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة، فالاصل عدم وجوبها.

وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها علي الملازمة، من قبيل لوازم الماهية، غير مجعولة، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم ها هنا، مدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض، ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة، وهو كاف في جريان الاصل.

---

وجوب ذيتها لا مانع من اجراء اصالة عدم الوجوب الفعلي في الظاهر بالنسبة إلي المقدّمة ولو كان وجوب المقدّمة فعلياً.

نعم لو كان الدعوي هي الملازمة المطلقة حتّي في المرتبة الفعلية لصحّ التمسك بالمنافاة مع الملازمة الفعلية في اثبات بطلان الاصل، ولكن الملازمة حتّي في المرتبة الفعلية غير ثابتة.

والحاصل انه لو كانت الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها ثابتة كان وجوب المقدّمة في الواقع ثابتاً بالبتّة إلا انه غير فعلي مع الشكّ في الملازمة ووجوب المقدّمة بسبب وجوب ذيتها وإن كان وجوب ذي المقدّمة فعلياً أيضاً، ضرورة عدم امكان فعليته مع فعلية الحكم الظاهري كما هو الحال في جميع الأحكام الظاهرية بالنسبة إلي الواقعيّات كانت لوازم أو ملزومات.

ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما ينافي الملازمة بين الفعلين، نعم لو كانت الدعوي هي الملازمة المطلقة حتي في المرتبة الفعلية، لما صح التمسك بالاصل، كما لا يخفي.

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدي غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان علي الملازمة، وما أتى منهم [1] بواحد خال عن الخلل، والاولي إحالة ذلك إلي

---

[1] حاصل ما أفاده من الدليل الخالي عن الخلل علي وجوب المقدمة وأقوي الشهود عليه الوجدان الذي يكفي عن اقامة البرهان، فان كل مدرك يجد من نفسه وادراكه ان من أراد شيئاً أراد مقدّماته وأسبابه، لأنّ الشيء لا يوجد إلّا بمقدّماته وأسبابه، ولا بدّيّة المقدميّة في وجود ذي المقدّمة ممّا لا يكاد ينكر، ولذا ربما الامر إلي ذلك تفصيلاً ويطلب المقدمات بطلب عليحدّة غير طلب ذيهما، مثل أن يقول ادخل السوق واشتر اللحم، ولو لا ثبوت مناط الوجوب في المقدّمة لم يخبر أن يطلبها المولي من العبد.

فان قلت: مقدميّة المقدّمة في المقدمات الشرعيّة وفيما إذا أمر المولي به يعلم بأمره وطلبه، فكيف يمكن أن يكون طلبه مسبباً عن عنوان المقدمية ليعلم بذلك ان كلّ مقدّمة واجبة وإن لم يأمر بها المولي.

وبعبارة أخرى مطلوبيّة ما طلبه المولي مقدّمة لحصول الغير تكون سبباً لمقدميته لذلك الغير، فاذا كان مقدميته لذلك الغير سبباً لطلب المولي فيلزم الدور الباطل.

أقول: الموقوف والموقوف عليه متغايران فلا دور، إذ الأمر بذات المقدّمة من المولي يتوقّف علي المقدميّة الواقعيّة، ولكن المقدّمة الواقعيّة لا يتوقّف علي الأمر بها، بل علمنا بأنّه مقدّمة واقعاً يتوقّف علي الأمر به من المولي في الأوامر الشرعيّة، فإذا أمر بشيء نعلم أنّه ليس مطلوباً له ذاتاً ونفساً، بل مقدّمة ولتحصيل الغير بوسيلته، فنعلم ان كلّ ما كان مقدّمة لما هو مطلوب المولي نفساً يكون مطلوباً له، سواء طلبه بالأمر اللفظي أو لم يطلبه كذلك.

ثمّ ان من جملة الاستدلالات التي ذكرها علي وجوب المقدّمة ما استدللّ به عليه أبو الحسن البصري نقله المصنّف ورده، واكتفي برّده عن رد سائرهما، لأنّه كالأصل لغيره وسائرهما راجعة إليه، فإذا ثبت أنّ الاشكال في تمامها يثبت ان أقوى الأدلّة عليه شهادة الوجدان ولم يتم علي اثباته برهان.

تقرير ذلك: أنّه لو لم يجب المقدّمة لجاز تركها وحينئذٍ فان بقي الواجب علي وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، والآ خرج الواجب مطلق عن كونه واجباً.

«وفيه» في عبارة المتن خبرٌ مقدّمٌ بعد اصلاحه أو لا بارادة عدم المنع الشرعي من قوله لجاز تركها، لا الاباحة الشرعيّة، مع أنّه خلاف ظاهر لفظ الجواز في قوله لجاز تركها، إذ لو كان مراده الاباحة الشرعيّة تصير الملازمة واضح البطلان، إذ عدم الوجوب لا يلازم الاباحة الشرعيّة، بل يجتمع مع سائر الأحكام الخمسة، واردة الترك أيضاً من لفظ « إذ » التي أضيفت إليه لفظ الحين في قوله حينئذٍ مع أنّه خلاف الظاهر أيضاً، إذ هو ظاهر في ارادة الفعل الذي وقع جواباً للشرط وهو

.....  
الجواز، لا الترك الذي يكون فاعلاً لذلك الفعل، إذ لو أريد مجرد الجواز من اللفظة المذكورة كما هو الظاهر من صناعة العبارة لا يلزم أحد المحذورين، إذ بمجرد الجواز الذي يتحقق مع فعل المقدمة وعدم تركه لا يكاد يتوهم صدق الشرطية الثانية، إذ ما لا يمكن معه التكليف بذى المقدمة لعدم القدرة عليه إنما هو ترك المقدمة في الخارج لا جواز تركه، ما لا يخفي لفظ « ما » مبتدأ مؤخر.

وجه الاشكال ان ترك المقدمة بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق أحد الشرطيتين، ولا يلزم واحد من المحذورين من التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً، إذ مع الترك وإن لم يجز التكليف بذى المقدمة ويجابه علي المكلف وسقوط وجوبه علي المكلف التارك لها ويلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ويصير الوجوب مقيداً بما إذا أتى المكلف بالمقدمة وهو خلاف المفروض من كون الواجب واجباً مطلقاً، الا انه لما كان ذلك الخروج بسوء اختيار المكلف بمعنى انه باختياره في ترك المقدمة صار بحيث لم يمكن تكليفه بذى المقدمة، لأبس به.

فخروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ليس باطلاً مطلقاً، بل إذا لم يكن بسبب سوء اختيار المكلف، إذ لو لم يكن بذلك السبب يلزم التناقض من الحكم بالوجوب أولاً ثم بعدمه ثانياً من دون تغير فيما يكون مناطاً في الحكم به وبعدمه، مع ان الوجوب الذي يرتفع بسوء اختيار المكلف من جهة استحالة الاتيان بذى

.....  
المقدمة مع ترك المقدمة إنما هو الوجوب الشرعي الذي لا يمكن ثبوته في حال ترك المقدمة.

وأما الوجوب العقلي وارشاده إلي ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب فهو باق بحاله، فليس انتفاء الوجوب الشرعي مستلزماً لانتفاء العقاب علي ترك ذي المقدمة كي يلزم الأمر الباطل وهو خروج الواجب عن كونه واجباً وعدم كون تركه مستلزماً للعقاب، فإن المقصود من محذور خروج الواجب عن كونه واجباً عدم العقاب علي تارك ما جعله الشارع واجباً.

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً معاً يلزم أحد المحذورين: إما التكليف بما لا يطاق وإما خروج الواجب عن كونه واجباً بمعني عدم العقاب علي تركه، إلا ان الملازمة علي هذا في الشرطيّة الأولى ممنوعة يعني لو كان المراد من الجواز الجواز مطلقاً فليس حينئذٍ بين عدم وجوب المقدمة شرعاً وجواز تركها مطلقاً ملازمة، إذ لو لم تكن المقدمة واجبة شرعاً لا يلزم أن يكون تركها جائزاً شرعاً وعقلاً، إذ يمكن أن يكون غير واجبة شرعاً ولا يجوز تركها عقلاً، وكذا يمكن غير واجبة شرعاً ومع ذلك لا تكون جائزة أيضاً بأن لا تكون محكومة بحكم شرعاً أصلاً وإن كانت واجبة عقلاً ارشاداً، وهذا واضح.

قال الشارح بعد قوله وهذا واضح: قلت: بل هو في غاية الإشكال ويبيّنه بقوله: فأنهم ذكروا في ثبوت الأحكام الخمسة ان فعل المكلف لو لم يتّصف بأحدها لزم ارتفاع النقيضين، واشتهر انه ما من واقعة إلا ولله فيها حكم، واعترف بذلك

.....  
المصنّف في أوّل مسألة الضدّ، فبين كلامه تدافع، ولا تخلو واقعة عن حكم شرعي إلا الواقعة التي لا يمكن تعلّق الحكم الشرعي بما هو شرعي بها كالطاعة والمعصية ولزوم العمل بالعلم وأمثالها ممّا لا يمكن تعلّق حكم الشرع به للزوم الدور الباطل، والمقدّمة ليست من هذا القبيل، ولا مانع من تعلّق الحكم الشرعي به أصلاً وإلا لما كانت محلّاً للنزاع.

فاذا لم تكن واجبة الفعل شرعاً ولم تكن محكومة بوجوب فعلها فلا بدّ من أن تكون جائزة الترك، لأن تركها إمّا أن يجوز أو يحرم أو يكره أو يستحب أو يجب ولا يعقل خلوها عن ذلك ولا سبيل إلى الأربعة الباقية، فيتعين الجواز.

ولا محيص عن الاعتراف بلزوم أحد المحذورين لو كان الجواز شرعيّاً لا لأجل نفس الجواز بل لأجل أنّ المكلف لو ترك المقدّمة استناداً إلى جوازها شرعاً فإن بقي الوجوب لزوم المحذور الأوّل قطعاً وإن لم يبق من الثاني، فظهر ان لزوم أحد المحذورين يكفي فيه الجواز شرعاً ولا يحتاج إلى أن يُضمّ إليه الجواز عقلاً كما لا يخفي. انتهى ما نقلناه عنه بعين عبارته (1).

أقول: مقصود المصنّف من عدم الوجوب الشرعي للمقدّمة عدم ترشّح الوجوب من ناحية ذي المقدّمة التي أمر به الشارع إليها وجواز ان لا يريد الشارع مقدّمة الواجب بتبع ارادة ذبيها وعدم دلالة اللفظ الذي يدلّ علي وجوب ذبيها علي وجوبها، وهذا لا ينافي مع ما أفاده الشارح بوجه من عدم جواز خلو واقعة عن

ص: 395

حكم الله، لأنَّ المصنّف يعترف بأن حكم المقدّمة الوجوب بحكم العقل، والعقل من جملة أدلّة الفقه بل هو الرسول الباطن والأصل في تصديق الرسول الظاهر والوصول لي معارج تكميل النفس، ولولاه لما ثبت حقّ ولما اضمحل باطل، فإنّه بعد أن حكم العقل بوجوب المقدّمة ولو ارشادياً فكيف تخلو الواقعة من الحكم كي ينافي مع اتّفاقهم علي لزوم اتّصاف كلّ واقعة بحكم واعتراف المصنّف بذلك في مسألة الضد أيضاً ليلزم التدافع والتناقض بين كلامه هناك وما أفاده هنا.

نعم لو قيل بعدم وجوب المقدّمة شرعاً ولا عقلاً لتّم ما قاله الشارح وللزمتم الفاسدة من اللوازم التي بينها، والعجب منه كيف زعم انحصار الحكم الشرعي فيما يفيدّه الشارع باللفظ بواحد من الدلالات ولو الالتزاميّة ولم يلتفت إلي أن ما يحكم به العقل أيضاً من الحكم الشرعي.

والحاصل أنّه لما كان مقصود المستدل من الدليل الذي ذكره اثبات وجوب المقدّمة شرعاً وبدلالة من الشارع وبواسطة دلالة اللفظ ولو كانت التزامية ببيان انه لو لم تكن واجبة شرعاً كذلك للزم اللازم الفلاني وذلك اللازم مستلزم لأحد من المحذورين رده المصنّف بأن عدم وجوب المقدّمة شرعاً لا يلزم جواز تركه شرعاً ليلزم المحذور، بل كل ما كان للعقل في حكمه سبيل يجوز أن لا يحكم الشرع فيه بحكم ويكتفي بحكم العقل فيه، فلا يثبت وجوب المقدّمة شرعاً وبدلالة اللفظ الذي يدلّ علي وجوب ذبيها وإن كانت واجبة عقلاً، ولعمري هذا واضح لا ستره فيه والله العالم بحقائق الأمور.

الوجدان، حيث أنه أقوى شاهد علي أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويا (أدخل السوق واشتر اللحم) مثلاً، بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) في كونه بعثاً مولويا، وأنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشرء، ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق، بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدمة له، كما لا يخفي.

ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري، إلا- إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضاً، لتحقق ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره [1] والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه،

---

[1] أقول: شرح الاستدلال علي وجوب المقدمة السببية دون غيرها هو أن المسبب لا يكون مقدوراً إلا بواسطة السبب، والقدرة علي متعلق التكليف لازمة، إذ لا يتعلق التكليف بغير المقدور، والمقدور في محلّ الكلام إنما هو السبب دون المسبب فيلزم أن يكون التكليف الذي تعلق صورة بالمسبب مطلقاً بالسبب حقيقة فثبت ان المقدمة السببية واجبة، وهذا الدليل لا يجري في غير السببي من المقدمات، فلا يثبت الوجوب لها لعدم دليل آخر عليه أيضاً.

واستشكل عليه المصنّف بأن هذا الاستدلال علي وجوب المقدمة السببية خروج عن الفرض، إذ الكلام في الوجوب الغيري والمقدمي وإن المقدمات للواجب واجبة تبعاً وبسبب وجوب ذبها مطلقاً أم لا كذلك أو الحق التفصيل، وبهذا



.....

---

الوجه الذي استدلّ به المستدلّ إنّما يثبت الوجوب النفسي للمقدّمة السببية لا الغيري، فما قصده لم يثبت وما يثبت ليس له بمقصود، مع أنّه فاسد في نفسه إذ المقدور أعم من المقدور الأولي وبلا واسطة والمقدور بالعرض، والمسبّب وإن لم يكن مقدوراً أو لا وبالذات إلا أنّه مقدور بواسطة السبب وهذا القدر من المقدورية يكفي في صحّة تعلق التكليف.

واستشكل الشارح علي المصنّف بأن ما أورده علي المستدل غير تمام، حيث زعم أنّ المصنّف أنكر عدم المقدورية المطلقة للمسبب كما أفاده المستدل، مع ان بيانه ينادي بتسليمه لما استدلّ به المستدل من أنّ المسبّب ليس مقدوراً مطلقاً بل إنّما مقدوريته بالواسطة وبالعرض، ولكن الاشكال من المصنّف إنّما هو في أنّه خروج عن المبحث والكلام من أنّ الوجوب المقدمي والغيري هل يثبت لمطلق المقدمات أو خصوص بعضها؟ فلا يرد ما أورده حينئذٍ علي المصنّف بقوله وفيه تأمل، لأنّ المسبّب غير مقدور مطلقاً ضرورة أنّه بعد ما كان ترتّب المسبّب علي السبب قهرياً فحال ايجاد العبد للسبب ليس قادراً علي ايجاد المسبّب لفرض استناد وجوده بتمامه إلي وجود السبب ولو كان ذلك قدرة علي ايجاد المسبّب كان اللازم عقلاً قدرته حال ايجاده السبب علي عدم ايجاد المسبّب، مع أنّه غير معقول، والقدرة علي عدم ايجاده بعد ايجاد السبب قدرة علي السبب لا علي المسبّب، فلا تنسب القدرة إلي المسبّبات إلا عرضاً ومجازاً، والتكليف مشروط بالقدرة الحقيقية علي المكلف به، لا المجازية العرضية.

وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة.

ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره - مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات - وهو ما ذكره أبو الحسن البصري، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ، فإن بقي الواجب علي وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً.

وفيه: - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى،

---

فما ذكره هذا القائل من أنّ الوجوب النفسي لا يتعلّق إلاّ بالأسباب ولو تعلّق بالمسبّبات صرف إليها لأنّه تعلّق صوري وعرضي في غاية المتانة والقوّة انتهى بعين عبارته (1).

أقول: العجب منه كيف لم يلتفت من بيان المصنّف أنّه يسلم أنّ القدرة بالنسبة إليّ المسبّبات عرضيّة وأطال الكلام في بيانه، مع ان بيان المصنّف ينادي بتسليمه له حيث قال في آخر كلامه: ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها كما لا يخفي، فما فهمه من بيان المصنّف لا مساس له بما أفاده، بل إنّما مقصوده ما أوضحناه انفاً وشرحناه.

نعم ما بينه من أنّ التكليف مشروط بالقدرة الحقيقية له ربط بما أفاده المصنّف في رد المفصل الا انه فاسد في نفسه، إذ لا وجه لعدم كفاية المقدوريّة العرضيّة في جواز التكليف بعد مساعدة العرف والاعتبار علي كفايته، ومعلوم ان حال التكليف الشرعيّة حال التكليف العرفيّة من دون تفاوت بينهما.

ص: 399

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 266.

لا الاباحة الشرعية، وإلا كانت الملازمة واضحة البطلان، وإرادة الترك عما أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، وإلا فمجرد الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية - ما لا يخفي، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدي الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين، فإنه وإن لم يبق له وجوب معه، إلا أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكنا من الاطاعة والاتبان، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتبانها، إرشادا إلي ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

نعم لو كان المراد من الجواز الترك شرعا وعقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمة علي هذا في الشرطية الاولي ممنوعة، بدهاهة أنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا وعقلا، لا مكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، وإن كان واجبا عقلا إرشادا، وهذا واضح.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل علي وجوب السبب، بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الامر المتوجه إليه عنه إلي سببه.

ولا يخفي ما فيه، من أنه ليس بدليل علي التفصيل، بل علي أن الامر النفسي إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده، ضرورة أن المسبب مقدور للمكلف، وهو متمكن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من

القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفي.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، [1] فقد استدل علي الوجوب في

[1] فقد استدل علي الوجوب في الأول بأنه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً من جهة ان ما جعله الشارع شرطاً لا بد وأن لا يكون ممّا يجب عقلاً أو عادة في حصول ذي المقدمّة، فيعلم بدليل الإن ان ما جعل شرطاً شرعاً في الواجب يكون مأموراً به ويجب الاتيان به، بخلاف ما إذا كان الشرطيّة والمقدميّة ثابتة بحكم العقل أو العادة فإنه لا حاجة حينئذٍ إلي بيان الشارع واطهاره عن المقدميّة فلذا لا يثبت الوجوب الشرعي وايجابيه في غير المقدمّات الشرعيّة.

واستشكل المصنّف عليه أولاً بأنّ الشرط الشرعي بعد ما جعل شرطاً بحكم الشارع يصير شرطاً عقلياً إذ بعد كشف الشارع عن دخالة وجود الأمر الفلاني في ايجاد المأمور به الفلاني لا فرق بينه وبين ما يدرك العقل دخالته أوّلا وبلا واسطة بيانه، فكما يحكم العقل بوجوبه فيما كان المدرك لمقدميّة نفس العقل من دون واسطة فكذلك فيما كان الشارع واسطة في الكشف عن المقدميّة أيضاً.

فظهر ان التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره من الشروط العقلية والعادية غير سديد اذ مرجع الشرط الشرعي إلي العقلي أيضاً، وثانياً بأنه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري من الشارع إلا بما فيه عنوان المقدميّة للواجب، فلو كان حصول ذلك العنوان متوقفاً علي تعلّق الأمر به بأن كان المحقّق للمقدميّة أمر الشارع بالشيء ء وجعله شرطاً لدار.

وتقريره هكذا ان تعلّق الأمر بشيء ء لغيره يتوقف علي المقدميّة والمقدميّة

تتوقّف علي تعلّق الأمر وأن يجعله الشارع شرطاً في حصول الغير فتحصل انه لا يصح القول بوجوب المقدّمة الشرعيّة للواجب لكونها شرطاً ومقدمة شرعاً، بل إنّما المقصود من المقدّمة في محلّ البحث ما يكون مقدّمة لا يجعل جاعل وتوقّف وجوبها علي عنوان الشرطيّة المقدميّة غير جازي.

ثمّ أفاد وجهاً آخر لبطلان توقّف وجوب المقدّمة علي كونه شرطاً شرعاً فضلاً عن الدور وبيانه أنّ عنوان الشرطيّة وإن كانت منتزعة عن التكليف والأمر وان كلّما كان شرطاً يكون مأموراً به إلا أنّه منتزعة عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيد بالشرط وهو ذو المقدّمة لا التكليف المتعلّق بالمأمور به بالأمر الغيري أي المقدّمة، فالشرطيّة الشرعيّة لا مساس لها بعنوان المقدميّة كي تجعل مناطاً في وجوبها كما زعم المستدل.

واستشكل الشارح علي ما أفاده المصنّف بعدم لزوم الدور أولاً، لأنّ ما يتوقّف عليه الوجوب هو مقدّميّة المقدّمة وما يتوقّف علي الوجوب هو انكشاف المقدميّة والعلم بها وإنّ الشارع جعلها مقدّمة لا نفس المقدميّة،

وثانياً بأن ظاهر علماء الأصول ان منشأ انتزاع عنوان الجزئيّة والشرطيّة هو الحكم المتعلّق بالجزء والشرط لا المركّب وكيف يكون صل مثلاً منشأ انتزاع شرطيّة الموضوع في الصلوة مع أنّه قبل ورود توضّأ فأصل الشرط غير معلوم وبعد وروده فالشرط منه مفهوم لا من قوله صلّ.

ثمّ قال بعد بيان تقرّيات لما اختاره من أنّ الجزئيّة والشرطيّة منتزعة عن التكليف المتعلّق بنفس الأجزاء والشروط لا المركّب اللّهمّ إلا أن يجعل منشأ الانتزاع هو الوجوب النفسي المتعلّق بنفس المركّب المنبسط علي جميع أجزائه

.....  
وشرائطه فيكون المحقق للشرطيّة والمنشأ لانتزاعها هو هذا الوجوب المنبسط، والكاشف عنها هو الخطاب الأصلي المتعلّق بذات الشرط، وفيه مجال للتأمل انتهى(1).

أقول: أمّا ما أورده أولاً من عدم لزوم الدور وإنّ الموقوف علي الوجوب غير ما يتوقّف الوجوب عليه لأنّ الأوّل علمنا بالمقدميّة والتوقّف والثاني مقدميّة المقدّمة في الواقع فلا ريب فيه.

وأما الاشكال الثاني الذي محصّله انتزاع عنوان الجزئيّة والشرطيّة عن التكليف المتعلّق بنفس الأجزاء والشروط دون المركّب وإن كونه منتزعا عن التكليف المتعلّق بالمركّب محلّ التأمل، فالانصاف أنّه لا تأمل فيه إذ الأمر المتعلّق بذات الشرط لا يتحصّل منه عنوان الشرطيّة بوجه ما لم يتعلّق الأمر بالمشروط بعنوان المشروطيّة كما لا يخفي.

فقول المستدل بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً مسلم الا انّ الوجوب الذي عنوان الشرطيّة منتزع عنه هو وجوب المركّب وما أمر به نفسياً وليس منتزعا من الأمر الذي تعلّق بذات الشرط غير يا كي يثبت تعلّق الأمر الشارع بالشرط الشرعي وإيجابه للمقدّمة الشرعيّة كما هو مرام المستدل.

والحاصل ان المقصود من الأمر المتعلّق بالشرط الشرعي إن كان الأمر المستقل الذي تعلّق بذات الشرط فعنوان الشرطيّة غير منتزعة عنه، فثبوت ذلك

ص: 403

الأول بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث أنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة.

وفيه - مضافاً إلي ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلي العقلي - أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفة علي تعلقه بها لدار، والشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف، إلا أنه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط، لا عن الغيري، فافهم.

تتمة: لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة - لو قيل بالملازمة - [1] وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو

---

العنوان لا- يفيد في اثبات وجوبه خصوصاً وبعنوان شرطيته شرعاً كان الأمر التبعي الذي يترشح من ناحية الأمر بالمركب إلي الأجزاء والشروط فلا فرق حينئذ بين الشرط الشرعي وغيره والتفصيل بينهما باطل.

[1] أقول: يعني ان ما هو المناط في وجوب مقدمة الواجب مثبت للاستحباب في مقدمة المستحب أيضاً إذ كما ان وجوب ذي المقدمة يلازم مع وجوب مقدمتها كذلك استحباب ذي المقدمة يلازم استحباب مقدمتها ورجحانه موجب لرجحانها.

وأما مقدمة الحرام والمكروه فليست بمحرم ولا- مكروه إذ لا- ملازمة بين ترك الحرام وترك مقدمته، بل يمكن ترك الحرام من دون ترك المقدمة، وفعل مقدمة الحرام يجامع مع ترك نفسه، فالنهي عن الحرام لا يستلزم النهي عن مقدمته، ومبغوضية الحرام لا يستلزم مبغوضية مقدمته، إذ مع فعل المقدمة قد يوجد الحرام

وقد لا يوجد، وكذلك المكروه، بخلاف الواجب والمستحب فان فعلهما بدون فعل المقدّمة غير ممكن.

نعم لو كان مقدّمة الحرام عدّة تامّة للحرام بأن يحصل الحرام بعد فعلها قهراً ولو لم يكن المكلف مريداً لفعله فيحرم، إذ مبعوضية الحرام يستلزم مبعوضيّة ما يوجد الحرام بسببه البتّة ولم يمكن انفكاكه عنه، فعلي هذا اذا فرض أن لا يكون للحرام مقدّمة لا يتمكّن من حصولها من ترك الحرام لم يحرم مقدّمة من مقدّماته إذ الفرض ان المقدمة التي يكون عدّة تامّة للحرام منتفية بحسب الموضوع وما لا يكون كذلك من سائر مقدّماته التي يمكن أن يفعلها المكلف ليس بحرام.

لا يقال: كلّ حرام لا بدّ له من مقدّمة لا يتمكّن المكلف مع حصولها من ترك الحرام لكونها عدّة تامّة لحصولها، وما ذكر من أنّه قد لا يكون مقدّمة من مقدّمات الحرام بحرام اذا ما ليس عدّة تامّة للحرام من مقدّماته ليس بحرام وما يكون عدّة تامّة ليس بموجود، مجرد فرض، اذ الشئ ما لم يجب لم يوجد يعني ان كلّ شئ ما لم يجتمع أجزاء عدّته بتمامها وكمالها بحيث لا يقدر الانسان علي تركه لا يوجد البتّة، وكلّ موجود واجب بالغير وإن كان ممكناً في نفسه، وكلّ ممكن لا يوجد إلا بعد صيرورته واجب الوجود.

فإنّه يقال في جوابه: نعم ذلك كذلك وكلّ ممكن وفعل من الأفعال لا يوجد في الخارج إلا بعد وجوب وجوده لكنّه لا يلزم أن يكون تلك المقدّمة التي تجب ذوها بعد وجودها من الأمور الاختيارية، بل يمكن أن يكون من المقدّمات الغير الاختيارية فاذن لا يتعلّق التكليف به كمبادي الاختيار لغير ما به يكون الفعل



الكراهة، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما، نعم ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب الترك، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته.

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم لا- محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل من المقدمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، والا لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل.

---

اختيارياً وما يكون مناطاً في الاختيارية وهو القصد والعزم والجزم التي يعبر عنها بالارادة، اذ بعد حصول الارادة في نفس الفاعل لا يمكن أن لا- يقع الفعل وتختلف المراد عن الارادة باطل، ولكن الارادة من الأمور الاختيارية ومسبوبة بارادة أخرى كي يجوز تعلق التكليف به والأمر بتركه أو فعله لكونها مقدمة للحرام أو الواجب وإلا فلو كان فعل الارادة بارادة أخرى لتسلسل يعني يلزم أن يتوقف حصول فعل في الخارج أو تركه علي ارادات غير محصورة كل ارادة منها معلولة لارادة أخرى سابقة عليها، وهذا مستلزم لأن لا يوجد فعل أو ترك في الخارج أصلاً إذ الارادات الغير المحصورة لا توجد في الخارج فكذا ما هو معلول لها.

فصل: الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا؟ فيه أقوال، [1] وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور:

الاول: الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية، أو الجزئية، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر، أو المقدمية علي ما سيظهر، كما أن المراد بال ضد هاهنا، هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان أو عدما.

الثاني: إن الجهة المبحوث عنها في المسألة، وإن كانت أنه هل يكون للاقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة، إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لاجل توهم مقدمية ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلي بيان الحال وتحقيق المقال، في المقدمية وعدمها، فنقول وعلي الله الاتكال: إن توهم توقف الشيء علي ترك ضده، ليس إلا- من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين، وقضيتها الممانعة بينهما، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.

وهو توهم فاسد، وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشئيين، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاة أصلا بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما علي الآخر، كما لا يخفي.

---

[1] أقول: لما كان عنوان البحث محتاجاً إلي البيان من جهة اشتماله علي لفظ

.....  
الاعتضاء والزند، لاختلاف كلفيات الأؤل واشترك الثاني، رسم المصنّف أموراً، والانصاف أنّه قد أجاد فيما أفاد فيها.

الأؤل ان الاعتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية ودلالة المطابقة أو الجزئية ودلالة التضمن أو اللزوم ودلالة الملازمة لثبوت التلازم بين طلب أحد الزدين وطلب ترك الآخر، أو المقدّمة التي هي نوع اقتضاء رابع لا- دخل له بدلالة اللفظ بل يكون خارجاً عن الأقسام المذكورة للدلالة اللفظية، وسيظهر حقيقة المراد منها.

والمراد بالزند أيضاً كما يظهر من تعبيراتهم وإطلاقه علي الترك المسمي بالزند العام مطلق المعاند والمنافي، سواء كان وجودياً أم عدمياً وإن كان ذلك خلاف ما اصطالحوا عليه أهل المعقول من أنّ الزدين أمران وجوديان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد فانه صريح في أنّه أمر وجودي، ولا- مشاحة في الاصطلاح فانه كما اصطالح أهل المعقول علي ما ذكر اصطالح الأصوليون أيضاً علي خلافه فلكلّ قوم لغة واصطلاح، أو أنّ القوم استعملوه في محلّ البحث في معناه اللغوي من دون جعل اصطلاح خاص فيه، وهذا هو الأقرب إذ لا داعي إلي جعل اصطلاح خاص مع مطابقة ما أرادوا منه في العنوان مع المعني اللغوي كما لا يخفي.

الثاني أنّه وإن كان ما عنون بحث النهي عن الزند لتحقيقه هو دلالة الأمر بأحد من الدلالات المذكورة علي النهي عن الزند إلا أنّ اللازم تحقيق الحق في مقدمية ترك الزند الخاص للمأمور به وعدمها، إذ عمدة القائلين بالدلالة يستدلّون عليها

.....

---

بالمقدّميّة ووجوب مقدّمة الواجب، ونقول في ابطال هذا التوهّم ان غاية ما يمكن أن يقال في اثبات مقدّميّة ترك الضد الخاص في سعة الوقت مثلاً كترك الصلوة لفعل المأمور به كازالة النجاسة عن المسجد الواجب فوراً، ثبوت المعاندة والممانعة بين الشي ء وضدّه وان وجود الشي ء متوقّف علي وجود المقتضي وعدم المانع وحيث أنّ الممانعة فيما بين المأمور به وفعل الضد واضحة فيتوقّف وجوده علي عدمه، والفرض ان ايجاد المأمور به واجب وما يتوقّف عليه الواجب واجب فيجب الترك ويحرم فعل الضد وهو معني دلالة الأمر بالشي ء علي النهي عن ضدّه، وهو فاسد جداً.

اذ المنافرة والمعاندة والممانعة بين الشئيين لا يقتضي أزيد من عدم اجتماعهما في التحقّق والوجود الخارجي وأمّا توقّف وجود أحدهما علي عدم الآخر ومقدّميّة عدم أحدهما لوجود الآخر فلا وجه له لأنّه إذا لم يكن منافاة أصلاً بين أحد العينين كالأزالة مثلاً وما هو نقيض الآخر وبديله كترك الصلوة مثلاً بل بينهما كمال الملائمة كان أحد العينين كالأزالة مع نقيض الآخر كترك الصلوة في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما علي الآخر، إذ مع عدم المنافات بل كمال الملائمة بين أحدهما ونقيض الآخر لا وجه لتقدّم النقيض علي العين الآخر بمجرد التنافي والتمانع بين العينين، فان التمانع بين العينين لا يستلزم مقدّميّة نقيض أحدهما للآخر وتوقّف وجود الآخر علي ذلك النقيض، بل الجامع التمانع بين العينين مع كمال الملائمة بين عين ونقيض آخر وكونهما في مرتبة

.....  
واحدة من دون مقدمية النقيض لوجود العين الآخر كما لا يخفي.

فكما انّ المتناقضين في غاية التنافي والتعاند ومع ذلك ليس ارتفاع أحدهما مقدّمة لثبوت الآخر فإنّ العدم والوجود تقيضان وليس عدم العدم مقدّمة للوجود ولا عدم الوجود مقدّمة للعدم فكذلك الحال في المتضادين.

ومما يدلّ علي عدم مقدمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر وعدم توقّف وجوده علي عدمه لكون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر وتوقّف وجود الشيء علي عدم المانع أنّه لو كان كذلك لكان عدم أحد الضدّين أيضاً متوقّفاً علي وجود الآخر أيضاً لأنّه لما كان الممانعة من الطرفين والمطاردة من الجانبين وكان وجود أحدهما متوقّفاً علي عدم الآخر لتلك الجهة فيتوقّف عدم الآخر علي وجوده بسببها أيضاً، فانه إذا كان وجود الازالة مثلاً متوقّفاً علي ترك الصلوة مثلاً من جهة ثبوت المضادة والمعاندة والممانعة بينهما فكذلك لا بدّ أن يتوقّف ترك الصلوة علي وجود الازالة أيضاً وهو دور واضح، فيثبت انّ الممانعة في الوجود لا يقتضي التوقّف من واحد من الطرفين لا من طرف الوجود ولا من طرف العدم.

وربما يجاب عن الدور بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلي يعني توقّف وجود أحدهما علي عدم الآخر ثابت من دون الحاجة إلي أمر آخر امّا توقّف عدم أحدهما علي وجود الآخر ليس بفعلي بل يتوقّف علي ثبوت المقتضي لوجود ذلك الضد المعدوم وثبوت جميع شرائط وجوده غير عدم وجود ضده فانه إذا كان المقتضي لوجوده وكذا سائر شرائطه موجوداً لا يكون عدمه حينئذٍ إلا بسبب

.....  
وجود المانع وهو وجود الضد الآخر وهذا مجرد فرض، إذ من المحالات أن يكون المقتضي لوجود الضد مع سائر شرائطه موجوداً ومع ذلك لا يوجد بسبب وجود المانع وهو وجود الضد الآخر.

وجه الاستحالة انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر وكون الضد الآخر مانعاً عن وجوده إلي عدم تعلق الارادة الازليّة من الفاعليّة وتعلقها بالآخر حسبما اقتضته الحكمة البالغة فاذا كان العلة لعدم الوجود عدم تعلق الارادة فكيف يمكن أن يكون عدمه مستنداً إلي وجود المانع مع ان عدم الارادة أسبق في التأثير في عدمه وبعبارة أخرى الاعدام كلّها مستندة إلي عدم تعلق مشيّة فاعل بها وارانها والاعدام تكون دائماً اعداماً لهذه الجهة لا لوجود أصدادها فكون عدميّة العدم بواسطة وجود الضد مجرد فرض ولا وقوع له في الخارج فليس عدماً من الاعدام يكون عدميته بواسطة المانع عن تبدّله بالوجود أصلاً فلا يلزم الدور لأنه علي هذا يكون وجود أحد الضدين متوقفاً علي عدم الآخر وليس عدم أحدهما متوقفاً علي وجود الآخر فلا يكون التوقف من الجانبين.

ان قلت: هذا إذا لوحظا يعني الوجود والعدم منتهيين إلي ارادة شخص واحد فان ارادة شخص واحد لا يتعلّق إلا بأحد الضدين ولا يمكن تعلقها بارادة الضدين فدائماً يكون عدم الضد الآخر بسبب عدم ارادة الشخص لايجاداه واما إذا كان كلّ من وجود أحد الضدين وعدم الآخر متعلقاً لارادة شخص عليحدة بأن أراد زيد مثلاً وجود الحركة وأراد عمرو وجود السكون الضدّ له فاذن يكون

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين، كيف؟ ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده، توقف الشيء على عدم مانعه، لاقتضي توقف عدم الضد على وجود الشيء وتوقف عدم الشيء على مانعه، بدهة ثبوت المانعية في الطرفين، وكون المطاردة من الجانبين، وهو دور واضح.

وما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه بتوقف علي فرض ثبوت المقتضي له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً، لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كي يلزم الدور.

---

المقتضي لكلّ منهما موجوداً وهو ارادة زيد وعمرو فعدم أحدهما اما الحركة واما السكون لا بدّ أن يكون بسبب المانع ومستنداً إليه.

قلت: عدم أحد الضدين في الفرض المفروض مستند أيضاً إلى عدم قدرة المغلوب منهما في ارادته وعدم تمكّنه من ايجاده لأنّ القدرة علي ايجاد الفعل والتمكّن منه أيضاً شرط في وجود المراد ولا يكاد يحصل المراد بمجرد الارادة وليس مستنداً إلى المانع ووجود الضدّ الآخر لكون عدم الضد مسبقاً بعدم القدرة عليه فلا يصل النوبة إلى وجود الضد اذ المعلول يستند إلى اسبق العلل فيكون عدمه بواسطة عدم الشرط لوجوده لا لوجود المانع.

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، وأما إذا كان كل منهما متعلقا لإرادة شخص، فأراد مثلا أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجودا، فالعدم - لا محالة - يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لا بد منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد، لكونه مسبقا بعدم قدرته - كما لا يخفى - «غير سديد» [1]، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور، إلا أن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه علي حالها، لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقفا عليه الشيء موقفا عليه، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه.

والمنع عن صلوحه لذلك بدعوي: أن قضية كون عدم مستندا إلى وجود الضد، لو كان مجتمعا مع وجود المقتضي، وإن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحا لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها، مساوق لمنع مانعية الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأسا من البين، ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلا توهم مانعية الضد - كما أشرنا إليه - وصلوحه لها.

---

[1] «غير سديد» في المتن خبر لقوله «ما قيل في التفصي» وجه عدم السداد: هو أنه وإن كان قد ارتفع به الدور إلا أن غائلته وفساد لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف هو عليه أيضا علي حالها يعني أنه وإن



.....

---

ثبت بعد البيان المذكور ان التوقف من طرف فعلي ومن طرف آخر فرض فلا يلزم الدور الا ان توقف الشيء علي ما يصلح أن يتوقف هو عليه أيضاً وشانا وان لم يكن كذلك فعلاً أيضاً غير جائز فانه وإن لم يكن عدم أحد الضدين فعلاً متوقفاً علي وجود الآخر ولكن توقفه عليه شانا مع كون وجود الآخر متوقفاً علي عدمه فعلاً أيضاً غير جائز ومن المحال أن يكون الشيء الصالح والقابل لأن يكون موقوفاً عليه الشيء كعدم أحد الضدين موقوفاً عليه ذلك الشيء وهو وجود الآخر ضرورة انه لو كان ذلك الشيء في مرتبة يصلح لأن يستند إليه يعني عدم أحد الضدين لو كان صالحاً لأن يستند إلي وجود الضد الآخر لما كان يصح أن يستند إلي وجود الضد الآخر لما كان يصح أن يستند وجود الآخر فعلاً إلي ذلك العدم.

فان قلت: عدم أحد الضدين لا يصلح ان يستند إلي وجود الآخر لأن قضية كون العدم مستنداً إلي وجود الضد ولو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي وإن كانت صادقة الا ان صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها فانه يجوز أن يتركب قضية شرطية من قضيتين لا يصدق واحد منهما مثل قوله إذا كان الحمار ناطقاً كان ضاحكاً فقوله ان كان عدم الضد مجتمعاً مع وجود المقتضي فيستند إلي وجود الضد المانع صادق الا ان عدمه لا يجتمع مع وجود المقتضي في الخارج أصلاً فلا يصلح وجود الضد أن يكون سبباً لعدم الضد الآخر ولا يتوقف عدم أحد الضدين علي وجود الضد الآخر ولو شانا لا فعلاً، فهذا البيان مساوق لمنع مانعية الضد وان أحد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الضد الآخر أصلاً ولو شاناً وهذا يوجب رفع التوقف رأساً من البين

.....

---

ومن الطرفين ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقّف وجود أحد الضدّين علي عدم الآخر وكونه مقدّمة له الا توهم مانعيّة الضد عن وجود الآخر كما أشرنا إليه آنفاً وصلوحه لها فاذا لم يصلح للمانعيّة ولم يكن ممانعة ومزاحمة بين الضدّين فكيف يكون عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر ووجوده متوقّفاً علي عدمه.

قال الشارح في ذيل قول المصنّف فأنّه وإن كان قد ارتفع به الدور الخ وعمدة غرضه قدس سره عدم ارتفاع الدور مطلقاً بهذا الوجه ضرورة ان هذا الوجه بعد أن كان لا يرتفع به صلاحية الوجود للمانعيّة فالدور من حيث التوقّف الفعلي من الجانبين ارتفع الا أنّه من حيث صلوح كلّ من الوجود والعدم لتوقّف أحدهما علي الآخر ثابت اما في جانب التوقّف فعلاً وهو الوجود فالصلوح موجود وإلا لم يتوقّف وأما في جانب العدم فهو أيضاً موجود حسب الفرض وإن لم يكن توقّف فعلي فحينئذ نقول انّ وجود أحد الضدّين صالح لتوقّفه علي عدم الآخر وعدم الآخر صالح لتوقّفه علي وجود الآخر وهو الدور وهذا ضروري فأنّه إذا كان التوقّف الفعلي من الطرفين دورياً فالصلاح للتوقّف أيضاً دوري إذ لا يعقل صلوح الطرفين لأمر دوري يوجه غير دوري فقول قدس سره وإن ارتفع به الدور إلا أن غائلة الخ وإن كان ظاهره تسليم ارتفاع الدور مطلقاً ورفع المقدميّة باستلزام محال آخر غير الدور إلا أنّ التأمل في كلامه يعطي أنّ المقصود ارتفاع الدور المتحقّق بفعليّة التوقّف علي الوجه الذي قرّره لا ما كان بصلاحيّة التوقّف انتهى كلامه رفع مقامه (1).

ص: 415

أقول: اثبات الدور مع عدم التوقف الفعلي من الطرفين ببيان أن التوقف الفعلي مشتمل علي صلاحية التوقف أيضاً يثبت الصلاحية من الطرفين وهذا أيضاً دور لا وجه له لأن التوقف الفعلي غير صلاحية التوقف ومتي كان التوقف فعلياً فلا صلاحية في البين اذ مرتبة الفعلية غير الصلاحية ولا يجامع واحد منهما الآخر فكيف يجوز أن يقال وجود الضد الذي يتوقف فعلاً علي عدم الضد الآخر صالح لأن يتوقف وجوده علي عدمه نعم توقف شيء علي آخر فعلاً لا يصح مع صلاحية ذلك الآخر لأن يتوقف عليه ذلك الشيء فان توقف وجود أحد الضدين علي عدم الآخر مع صلاحية الآخر لأن يتوقف عليه ذلك الضد غير جائز فيثبت أن لا توقف في البين بسبب بطلان الأمر المزبور الذي هو غير الدور الباطل والعجب من الشارح أنه كيف نسب إلي المصنف اثبات الدور مع ثبوت مجرد الصلاحية المتوقف من طرف عدم الضد مع ان عبارته صريحة في ارتفاعه في تلك الصورة.

[1] أقول: بيانه أن التدقيقات العملي والتحقيقات الفنوني لا- تصلح لأن تمنع عن التصديق بالواضحات والاذعان بالأمر الجليات فإن التمانع بين الضدين وتنافيهما وعدم اجتماعهما في الوجود كالنار علي المنار بل كالشمس في رابعة النهار وكذا من الواضحات توقف وجود الشيء علي وجود المقتضي وعدم المانع ويترتب في المقام صغري وكبري هكذا الممانعة بين الضدين ثابتة لأن وجود كل واحد منهما مانع عن وجود الآخر ووجود الشيء يتوقف علي عدم وجود المانع ينتج ان وجود أحد الضدين يتوقف علي عدم الضد الآخر فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة.

قلت: المزاحمة في الوجود الخارجي وعدم اجتماع الشئيين خارجاً غير تأثير أحدهما في وجود الآخر وعدمه وما هو من الواضحات ليس إلا المزاحمة في الوجود الخارجي بين الضدين فإنها ممّا لا يقبل الإنكار بل يصدق به من له أدنى ادراك إنّما الاشكال في تأثير عدم أحد الضدين في إيجاد الآخر كما يؤثر عدم كلّ مانع في إيجاد المقتضي بالفتح كما يؤثر المقتضي بالكسر أيضاً وهو الذي نكره ولا نسلّمه وكان هذا أيضاً واضح لا يحتاج إلي إقامة برهان بل ولا مؤنة بيان والحاصل ان وجود أحد الضدين لا يكون مانعاً عن وجود الآخر كي يكون عدمه مؤثراً في وجوده نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما يكون مانعاً عن وجود الضد الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره فاذا يتوقّف وجود ذلك الضد علي عدم تلك العلة للضد الآخر ومع عدم العلة يعدم المعلول البتة مثلاً يكون شدة الشفقة علي الولد الغريق وكثرة المحبة له التي تكون علة تامة لانقاذ الولد الغريق مانعاً عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لارادة انقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه فان كمال المحبة بالنسبة إلي الولد يوجب عدم الضد الآخر وهو انقاذ الأخ اما نفس الضدين فلا وجه لتأثير وجود أحدهما في عدم الآخر أو عدم أحدهما في وجود الآخر فتأمل جيّداً كي يظهر لك حقيقة الحال بلطف القديم المتعال.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا فرق بين عدم مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر من جهة توقّف وجود الشئ ء علي عدم المانع بل إنّما الضدان يتزاحمان في

.....

---

الوجود الخارجي من دون ترتب وسبق ولحوق بينهما في الوجود بين الضد الموجود والمعدوم فالتفصيل بينهما بأن توقف وجود أحد الضدين علي عدم الآخر إذا كان ذلك الضد الآخر معدوماً باطل وأما إذا كان موجوداً فكذلك لأن الضد لا يوجد إلا بعد عدم الضد الآخر الموجود اذ تراحم الضدين في الوجود وتمانعهما ممّا لا يقبل الانكار غير تمام. وجه عدم الفرق ان عدم الضد الموجود إنّما يلائم وجود الضد الآخر المعاند له ولذا لا بدّ أن يجامع مع وجود الضد الآخر ولكن ترتّب وجود الضد الآخر علي عدم ذلك الضد الموجود وكون عدمه سابقاً علي وجود ذلك الضد ومؤثراً في ايجاده فلا دليل عليه ولا مقتضي له بل قد ظهر ممّا سبق ثبوت المقتضي لعدم السبق وعدم المؤثرية فتحصل ممّا ذكر ان تفصيل بعض الأعلام بين الضدّ الموجود والمعدوم حيث قال بالتوقف والمقدمية في الأوّل دون الثاني مخدوش فتأمل في أطراف ما ذكرناه فأنّه دقيق وبالتأمل فيه حقيق

وظهر ان حرمة الضد من جهة المقدمية وعدمه ومؤثراً في وجود المأمور به الذي هو الضد الآخر لا وجه له وأما ثبوت حرمة الضد من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم والمفروض ان وجود المأمور به متلازم مع عدم الضد الآخر والفرض وجوب المأمور به فلا بدّ أن يكون عدم الضد الآخر أيضاً واجباً فيكون فعله حراماً فلا يتمّ أيضاً لأن غاية ما يلزم في المتلازمين أن لا يكون

.....  
أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر إلا أن يكون محكوماً بحكمه.

فان قيل: ان الحكم الذي يكون أحد المتلازمين محكوماً به اما أن يكون عين الحكم الذي محكوم به الآخر أو غيره فان كان عينه فقد ثبت المطلوب وإن كان غيره فالفرض أنه لا يجوز.

قلنا: لا مانع من أن لا يكون أحدهما محكوماً بحكم فعلاً أصلاً وعدم خلو الواقعة عن الحكم إنَّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً بل إنَّما حكمه ما ثبت له في الواقع لولا الابتلاء بهذه المضادة غاية الأمر ذلك الحكم الواقعي لم يبلغ الدرجة الفعلية من جهة الابتلاء بالمضادة وهذا غير خلو الواقعة عن الحكم أصلاً ورأساً وما لا يجوز إنَّما هو الخلو علي هذا الوجه قال الشارح بعد هذا البيان من المصنّف:

تنبيه: لا يذهب عليك ان هذا مع ما ذكره أيضاً في آخر المقدمة الموصلة من جواز خلو الواقعة عن الحكم مطلقاً متدافع وحمل ما ذكره هناك علي ما ذكره هنا موجب لبطلان ما أسسه هناك فأنه مبني علي خلوها مطلقاً لا فعلاً فلاحظ وتدبّر.

أقول: قد مرّ من الشارح في بحث المقدمة الاشارة إلي ما ذكره المصنّف هنا أيضاً وقد مرّ منّا هناك ما يوضح بطلان ما أورده علي المصنّف بما لا مزيد عليه ويظهر منه انه لا تدافع بين كلامه أصلاً فلا نطيل بالاعادة واللّه العالم.

النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الانكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة.

قلت: التمانع بمعني التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إلا أنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر، الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لا مقدما عليه ولو طبعاً، والمانع الذي يكون موقفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده.

نعم العلة التامة لاحد الضدين، ربما تكون مانعا عن الآخر، ومزاحما لمقتضيه في تأثيره، مثلاً تكون شدة الشفقة علي الولد الغريق وكثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الاخ الغريق من المحبة والشفقة، لارادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه، فتأمل جيداً.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم، في أن عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك، لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه.

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الاعلام، حيث قال بالتوقف علي رفع الضد الموجود، وعدم التوقف علي عدم الضد المعدوم، فتأمل في أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق وبذلك حقيق.

فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة.

وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود، في الحكم، فغاياته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

وعدم خلو الواقعة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً، بل علي ما هو عليه، لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي، من الحكم الواقعي.

الامر الثالث: إنه قيل بدلالة الامر بالشئ ء بالتضمن علي النهي عن الضد العام، [ 1 ]

[1] أقول: ذهب بعض إلي أنّ الأمر بالشئ ء يدلّ بدلالة التضمّن علي حرمة ضده العام وهو الترك إذ معني الأمر الوجوبي يتركّب من طلب الفعل والمنع من الترك فيكون المنع من الترك أحد جزئي الوجوب الذي هو معني الأمر ودلالة التضمّن إنّما هي عبارة عن دلالة اللفظ علي جزء المعني.

والتحقيق: أنّه لا تركّب في معني الأمر وهو الوجوب بل إنّما الوجوب طلب أكيد وبعث شديد نحو المطلوب فلا يكون إلّا طلباً واحداً شديداً مؤكداً لا طلبين يكون أحدهما متعلّقاً بالفعل وآخر بالترك كما توهم، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها وشرحها وتقريب الأذهان بتفصيلها ربما يقال الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك ويتخيّل أنّه يذكر له حدّاً وأنّ المنع من الترك من ذاتيات الوجوب وأجزائه وغير طلب الفعل مع أنّه ليس كذلك إذ ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته بل من خواصه ولوازمه بمعني انه لو التفت الأمر إلي الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان يبغضه البتّة مع أنّه يمكن أن يأمر بشئ ء بالأمر الوجوبي ولم يكن ملتفتاً إلي ترك ما أمر به أصلاً فضلاً عن المنع منه ومن هنا ظهر انه لا وجه لدعوي العينيّة ودلالة الأمر بالشئ ء علي النهي عن الضد العام وهو الترك بالدلالة المطابقيّة ضرورة أنّ اللزوم بين الشئتين يقتضي المغايرة



بمعني الترك، حيث أنه يدل علي الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

والتحقيق: أنه لا- يكون الوجوب إلا- طلبا بسيطا، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركبا من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها، ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيل منه أنه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الأمر إلي الترك لما كان راضيا به لا محالة، وكان يبغضه البتة.

ومن هنا انقدح أنه لا وجه لدعوي العينية، ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنية، لا الاتحاد والعينية.

نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقة منسوبا إلي الوجود وبعثا إليه، كذلك يصح أن ينسب إلي الترك بالعرض والمجاز ويكون زجرا وردعا عنه، فافهم.

---

والاثنية والا فلا يمكن أن يكون تلازماً بين الشيء و نفسه فإن الشيء عين نفسه وليس لازماً له فادعاء الدلالة المطابقيّة لا وجه له، نعم لا بأس بدعوي العينية إذا كان المراد بها أنّ هناك طلب واحد وكما يصح أن ينسب ذلك الطلب المدلول بالأمر إلي الفعل والوجود حقيقة بأن يقال إنّ الأمر طلب من المأمور ايجاد الفعل وبعثه إليه كذلك يصح أن ينسب ذلك الطلب إلي الترك بالعرض والمجاز بأن يقال إنّ الأمر طلب ترك الترك من المأمور وزجره عنه وردعه وهذا غير عينيّة طلب الفعل مع المنع من الترك كما لا يخفي.

الامر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة، وهي النهي عن الضد بناء علي الاقتضاء، بضميمة[1] أن النهي في العبادات يقتضي الفساد، ينتج فساده إذا كان عبادة.

[1] أقول: بيانه انّ الثمرة في دلالة الأمر بالشيء علي النهي عن ضده وعدم صحّة العبادة إذا كان الضد للمأمور به عبادة كالصلوة التي تكون ضدّاً لازالة النجاسة عن المسجد مثلاً بناء علي عدم الدلالة وفسادها بناء علي دلالة عليه ولكن البهائي رحمه الله أنكر تلك الثمرة بدعوي انه لا نحتاج في استنتاج الفساد إلي النهي عن الضد بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العبادة إلي الأمر، وعدم صحّتها حاصل إذا لم تكن مأمورة بها ولا- يحتاج إلي النهي في فسادها كالمعاملات ففساد العبادة أعم من تعلق النهي بها إذ يمكن أن يكون فاسدة ولم يكن النهي متعلّقاً بها بل كانت غير مأمورة بها وأجاب عنه المصنّف بأن عدم الأمر لا يكون موجباً للبطلان إذ يكفي في الصحّة مجرد الرجحان ووجود مناط الأمر وملاكه وثبوت المصلحة في العمل بناء علي ما هو مذهب العدليّة أو غيرها أي شيء كان غير المصلحة كما هو مذهب الأشاعرة وإن لم يتعلّق بما فيه الرجحان والمصلحة أمر أصلاً فإن مزاحمة احد الضدّين مع الآخر إنّما توجب ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه علي ما هو عليه من ملاكه من المصلحة أو غيرها فعدم الأمر أيضاً كتعلّق النهي أعم من الفساد إذ لا مانع من الصحّة مع عدمه بسبب الملاك الثابت واستشكل الشارح هنا ان ما قاله البهائي ليس انكاراً للثمرة كما أفاده المصنّف قدس سره بل توسعة لموضوعها فلا تصحّ العبادة حينئذٍ لاحتياج العبادة إلي الأمر.

أقول: مراد المصنّف من إنكار الثمرة انكارها علي نحو تكون مختصّة ببحث الضد وثبوت النهي عن الضد الذي أمر بما يكون ضدّاً له وان تكون تلك الثمرة

وعن البهائي رحمه الله أنه أنكر الثمرة، بدعوي أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلي النهي عن الضد، بل يكفي عدم الامر به، لاحتياج العبادة إلي الامر.

وفيه: إنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولي، كي يصح أن يتقرب به منه، كما لا يخفي، وال ضد بناء علي عدم حرمة يكون كذلك، فإن المزامحة علي هذا لا- يوجب إلا- ارتفاع الامر المتعلق به فعلا، مع بقائه علي ما هو عليه من ملاكه من المصلحة، كما هو مذهب العدالة، أو غيرها أي شيء ء كان، كما هو مذهب الأشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناء علي الاقتضاء.

ثم إنه تصدي جماعة من الافاضل، لتصحيح الامر بال ضد بنحو الترتب علي العصيان، وعدم إطاعة الامر بالشيء [1] بنحو الشرط المتأخر، أو البناء علي

---

نتيجة للأبحاث التي وقعت في بحث الضد كما هو الشأن في كل ثمرة تتعين للبحث والمسئلة وبعبارة أخري الثمرة ما تكون دائرة مدار ما يتحصّل من أبحاث المسئلة وجوداً وعدمياً بمعني أنه كلما كان لأبحاث المسئلة نتيجة وحصل منها فائدة كانت تلك وإذا لم يترتب عليها فائدة لا تحصل تلك الثمرة ولا توجد وقد جري اصطلاحهم في ثمرة المسئلة علي ذلك وعلي هذا فلما كان بطلان العمل إذا كان المنهي عنه بسبب الأمر بال ضد عبادة ثابتاً مع عدم اقتضاء الأمر بالشيء ء للنهي عن ضده من جهة عدم الأمر بها وكفايته في بطلانها فلا يكون بطلان العبادة ثمرة لتلك المسئلة علي اصطلاحهم.

[1] أقول: حاصل مراد تلك الجماعة هو أنه إذا كان الأمر بالشيء ء والأمر بضده .

.....

---

في مرتبة واحدة بأن كان الأمر أمراً بفعل وأمراً بضدّه في عرضه أيضاً فلا يجوز ذلك وأما إن كان الأمران من الأمر صادرين منه بنحو الترتب بأن يقول يجب عليك فعل كذا وإن عصيت فلم تفعل فافعل كذا فلا مانع منه أصلاً والشرط الممكن أخذه في الأمر الثاني علي واحد من ثلاثة أنحاء إمّا الشرط المتأخّر أو المتقدّم أو المقارن لأنه إمّا أن يجعل الشرط في الأمر بالضد نفس فعل المعصية ومخالفة الأمر الأول مثل أن يقول أمرك بكذا فإن عصيت فافعل كذا فالشرط يكون حينئذٍ شرطاً متأخراً لأنّ فعل المعصية ومخالفة الأمر الأول لا يحصل إلّا بامثال الأمر الثاني وتماهيّة فعل ضدّه الكاشف عن تعلّق الأمر به أوّل الشروع وأما أن يجعل بناء العبد علي المعصية بأن يقول المولي أمرك بكذا فإن كنت بانياً علي العصيان وناوياً للطغيان فافعل كذا فالشرط حينئذٍ يكون من الشرط المتقدّم أو المقارن إذ البناء علي المعصية والعزم عليها يكون سابقاً في الوجود علي فعل غير الأهم ومقارناً من أوّل الشروع إلي تمام العمل ويشهد علي صحّة الأمر بالشيء والأمر بضدّه بنحو الترتب المذكور فضلاً عن عدم لزوم محذور منه وعدم مانع عنه وقوعه بين أهل العرف كثيراً فأنّه ربما يقول المولي لعبده بالفارسيّة فلان كار را بكن واگر نمي كني اقلا- فلان كار ديگر را بكن او يقول و اگر خيال داري اين امر مرا اطاعت نكني اقلا فلان كار ديگر را بكن ولولا صحّة ذلك مرتكزاً في الأذهان ولم تكن حسنة ثابتاً في جبلتهم لما صدر عنهم مثل تلك الأوامر البتة.

قلت: ما هو المناط في استحالة طلب الضدين في عرض واحد حاصل في طلب الفعل وضده ولو بنحو الترتب أيضاً، بيانه ان المناط في استحالة تعلق الطلب بالضدين عرضاً اجتماع طلبين لا يمكن امتثالهما وقباحة صدور مثل هذا الطلب من الحكيم وهذا المحذورات موجودة في ما اذا كان الطالبان قريبين لا عرضيين أيضاً لأنه في مرتبة الأمر بغير الأهم يكون الأمر بالأهم حاصلاً أيضاً وإن كان في مرتبة الأمر بالأهم لا يكون الأمر بغير الأهم إذ الفرض انه يأمر بالأهم أولاً فقط ثم علي فرض المعصية أو البناء عليها يأمر بغير الأهم أيضاً فاذا كان في حال العصيان للأمر بالأهم مأموراً بغير الأهم ولا مانع من الأمر بالأهم حينئذ أيضاً وفعليته فيجتمع الأمر بالأهم وغير الأهم حينئذ وقد ذكرنا ان الأمر بالضدين محال لا يصدر من الحكيم.

لا يقال: ان قبح الأمر بالضدين إنما يكون فيما إذا لم يكن الباعث عليه سوء اختيار المكلف فان عصيان المكلف في المقام صار سبباً لأن يأمره المولي بالضدين وإلا فلم يكن مأموراً أولاً إلا بالأهم ولما عصي أو بني علي العصيان أمره المولي بغير الأهم أيضاً ليتمكن منه حينئذ فلا قبح فيه بعد ما كان المكلف هو السبب له وإنما المعلوم والمسلم قبحه وامتناعه فيما إذا لم يكن كذلك.

فإنه يقال في جوابه: ان طلب الضدين محال مطلقاً ولا مانع منه إلا محالته وقبح صدور طلب المحال من الحكيم تعالي ولا فرق في ذلك بين حال وحال آخر فان ما يدل علي استحالة طلب الأهم وغير الأهم معاً في غير حال ترك العبد

.....

---

للأهم وهو طلب المحال يدلّ علي استحالته في غير تلك الحال أيضاً وإلا فلو كان الارجاع إلي اختيار المكلف مجوزاً للتكليف بالضدين لم يكن حاجة إلي تصحيحه بالترتب بل جاز أن يأمره المولي بهما عرضاً وايقال فعل الواحد منهما إلي ارادة المكلف واختياره بأن يقول المولي لعبده أمرك بفعل كذا وضده في زمان واحد ولكنتك مختار في ايجاد أيّ واحد منهما في الخارج مع انه محال وباطل إذ بذلك التعليق لا- يخرج الطلب عن عنوان طلب المحال فاته إذا كان طلب الضدين محالاً مطلقاً فمحال ولو في حال عصيان المكلف واختياره للسوء وترك الأهم وفعل غيره.

ان قلت: فرق بين اجتماع طلبين في عرض واحد واجتماعهما بنحو الترتب فان الطلب في كلّ منهما في الصورة الأولى يطارد الآخر ويدفعه إذ طلب الشيء وطلب ضده يتزاحمان غاية المزاحمة ولا يجتمعان واما ان كان بنحو الترتب وطولياً فلا طرد في البين إذ الأمر بالأهم إنّما يكون علي تقدير عدم الاتيان بالأهم وعلي تقدير الاتيان به لا يكاد يريد غيره فلا مطاردة في البين أصلاً.

قلت: ثبوت المطاردة بين الأمرين ولو كان ثبوتهما بنحو الترتب لا يكاد ينكر اذ مناط مطاردة الأمر بغير الأهم للأمر بالأهم ومزاحمته له فعليّة الأمر بغير الأهم ومضادة متعلّقة للأهم والمفروض فعليّة الأمر بغير الأهم وضديّة متعلّقة للأهم ولو كان بتحو الترتب إذ المراد من الترتب اثبات الأمرين طولياً وهو لا ينافي فعليتهما وعدم ارادة غير الأهم علي تقدير الاتيان بالأهم لا يوجب عدم طرد الأمر بغير

.....

---

الأهم لطلب الأهم مع تحقّق الأمر بغير الأهم علي تقدير عدم الاتيان بالأهم وعصيان أمره فيلزم اجتماع الأمر بالأهم وغير الأهم علي هذا التقدير يعني عدم الاتيان بالأهم والاتيان بغير الأهم فان حين الاتيان بغير الأهم يكون مأموراً بالبتة بالأهم مع أنّه لا يلزم في استحالة طلب الضدّين أن يكون المطاردة من الجانبين كي يقال عند الاشتغال بغير الأهم لا طرد لغير الأهم بالنسبة إلي الأهم اذ في تلك الحال لا يريد الأهم بل يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم فانه علي هذا الحال أي حال الاتيان بغير الأهم يكن طارداً لطلب الضد كما كان في غير هذا الحال كذلك فلا يكون للأهم مع غير الأهم مجال أصلاً.

فان قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدّين في زمان واحد في العرفيّات فان المحال لا يصدر من العاقل وقد مرّ ان ما هو ملاك الاستحالة في طلب الضدّين عرضاً ثابت في طلبهما بنحو الترتّب أيضاً.

قلت: إنّما يتصوّر لتصحيح ما ورد في العرفيّات من الأمر بالضدّين بنحو الترتّب وجهان أحدهما أن يكون الامر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر بالأهم وطلبه حقيقة، قوله وطلبه في المتن معطوف علي الأمر بغير الأهم لا علي الأمر به أي بالأهم بقرينة قوله في مقابله ارشاداً، وقوله حقيقة قيد لقوله طلبه أي طلب غير الأهم بالطلب الحقيقي في مقابل الارشادي يعني ان الامر بغير الأهم وطلبه إمّا أن يكون حقيقياً لا- ارشادياً فحينئذٍ يكون بعد التجاوز عن الأمر بالأهم والاعراض عن الأهم وسقوط الأمر وإمّا أن لا يكون بعد التجاوز وسقوط الأمر بالأهم ولكن

معصيته بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، بدعوي أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك، أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً علي عصيان ذلك الأمر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بداهة فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً.

لا- يقال: نعم ولكنه بسوء اختيار المكلف حيق يعصي فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان علي امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار.

---

لما كان الأمر به ارشادياً لا حقيقياً يعني للارشاد إلي محبوبيته وبقائه علي ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا مزاحمة الأهم معه وأنّ الاتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بسبب المثوبة المترتبة علي فعل غير الأهم بعض ما استحقّه علي مخالفة الأمر بالأهم لأنّ الحسنات يذهبن السيئات وليس الأمر المتعلق بغير الأهم في العرفيات مولوياً فعلياً كالأمر بالأهم فتحصل ان اجتماع الامرين بالأهم وغير الأهم ولو بنحو الترتب لا- يجوز من دون أن يكون بأحد النحويين المزبورين ولا أثر للترتيب في تجويز الأمر بالضدين أصلاً اذا لم يكن بأحد النحويين.



فإنه يقال: استحالة طلب الضدين، ليس إلا لاجل استحالة طلب المحال، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلي محاليته، لا تختص بحال دون حال، وإلا لصح فيما علق علي أمر اختياري في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلي الترتب، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك، فإن الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الالهم لا يطارد طلب الالهم، فإنه يكون علي تقدير عدم الاتيان بالالهم، فلا يكاد يريد غيره علي تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

قلت: ليت شعري كيف لا- يطارده الامر بغير الالهم؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضادة متعلقه للاهم؟ والمفروض فعليته، ومضادة متعلقه له.

وعدم إرادة غير الالهم علي تقدير الاتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، علي تقدير عدم الاتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما علي هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة، من جهة المضادة بين المتعلقين، مع أنه يكفي الطرد من طرف الامر بالالهم، فإنه علي هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلا بمجال.

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟ قلت: لا يخلو: إما أن يكون الامر بغير الالهم، بعد التجاوز عن الامر به وطلبه حقيقة.

وإما أن يكون الامر به إرشادا إلي محبوبيته وبقائه علي ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة، وأن الاتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة علي مخالفة الامر بالالهم، لا أنه أمر مولوي فعلي

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، [1] بما هو لازمه من الاستحقاق في

---

[1] يعني مضافاً إلي فساد الترتب في نفسه وانه لا فرق في استحالة تعلق الطلب بالضدين بين كونه عرضياً أو طولياً مستلزم لأمر فاسد أيضاً وهو استحقاق العقابين في صورة المخالفة وترك الأهم وغير الأهم معاً وقبحه واضح اذ العقوبة علي ترك غير المقدور قبيح قال ولذا كان سيدنا الأستاذ يعني الميرزا محمد حسن الشيرازي قدس سره لا يلتزم به يعني باستحقاق العقوبتين علي ما هو ببالي وكنا نورد به علي الترتب وكان بصدد تصحيحه يعني ان السيد الأستاذ أراد تصحيح الترتب ونورد عليه الاشكال بلزوم هذا اللازم ولا يلتزم به فظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مصادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر وهو المحبوبة والمطلوبية الواقعية ولا وجه لتصحيحها بسبب تعلق الأمر به، والترتب لا أثر له في ذلك فتحصل من جميع ما ذكر انه لا وجه لتصحيح ثبوت الأمر الفعلي وان يقصد العبد امثاله في فعل غير الأهم من الواجبين وانه ينحصر وجه صحة العبادة فيما لو أمر بالضدين في ملاك الأمر أي المحبوبة والمطلوبية إلا ان المصنف استثنى من هذا صورة واحدة جَدَّ بليغاً في شرحها بقوله نعم الخ بيانه إذا كانت غير الأهم موسعة وكانت مزاحمة بالأهم بالنسبة إلي بعض وقته لاتمامه يمكن أن يقال بثبوت الأمر الفعلي وصحة تلك العبادة بواسطة قصد امثال ذلك الأمر في اتيانه كازالة النجاسة عن المسجد التي تجب فوراً والصلوة في سعة الوقت لأن الأمر بالصلوة في المثل باق علي

.....

---

حاله وان صارت العبادة الموسعة مضيقه بخروج ما زاحمه الواجب الأهم من أفرادها من تحت طبيعة العبادة المأمور بها أمكن أن يوتي بما زوحم منها أي بالفرد المنافي مع الواجب الأهم من أفراد تلك العبادة بأن يصلّي مثلاً في حال ترك الازالة بداعي الأمر الذي تعلق بطبيعة الصلوة في قوله أقيموا الصلوة فان ذلك الفرد المزاحم وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها إلا أنه لما كان وافياً بغرضها ولم يكن تفاوت بين ذلك المزاحم مع الواجب الأهم وغيره كان عقلاً مثله في الاتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي ذلك الأمر وعدم كون ذلك الفرد مشمولاً للأمر بالطبيعة لا لقصور فيه كما هو الفرض بل لعدم امكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً من حيث المزاحمة، وبالجملة فالعقل لا يري تفاوتاً في مقام الامتثال واطاعة الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً فكما انّ العقل يحكم بالتخيير بين الأفراد التي أمر الشارع بكليها ولا فرق في نظره بين الأفراد المختلفة الواقعة في الخارج للطبيعة المأمور بها ويحصل الامتثال للأمر بالطبيعة باتيان كلّ واحد منها من دون فرق بينها أصلاً فكذلك حيث انّ الفرد المزاحم مساو مع الفرد الغير المزاحم ولا تفاوت بينهما فيحكم العقل بكفايته في امتثال الأمر بالطبيعة كما يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد الغير المزاحم هذا بناء علي تعلق الأوامر بالطبائع وهكذا إذا قلنا بتعلقها بالأفراد أيضاً فإنه إذا لم يكن تفاوتاً بين الأفراد فلم لا يحصل امتثال الأمر المتعلق بالأفراد بالاتيان بالفرد المزاحم وإن كان جريانه

.....  
عليه أخفي كما لا يخفي، هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما أفاده المصنّف.

وأورد عليه الشارح وقال مقدّمة لبيان الاشكال أنّهم (1) ذكروا في مقام الفرق بين القول بمفهوم الصفة وعدمه وان الخالي عن الصفة علي الأوّل يعني علي القول بثبوت المفهوم للوصف منفي عنه الحكم فيقع معارضاً لو دلّ دليل علي ثبوته له وعلي الثاني وهو القول بعدم المفهوم يكون مسكوتاً عنه فلو دلّ دليل علي الثبوت فلا يقع معارضاً وذكروا ان الامتثال علي القولين لا يكون إلا بواجد الصفة وإن كان الخالي عنها مساوياً بناء علي عدم المفهوم لأن غير الأمور به لا يمكن تحقّق الامتثال به والمقام من هذا القبيل فإنّ الخروج وإن كان للمزاحمة لا- للقصور إلا أنّه لا يمكن أن يكون مأموراً به كما اعترف بذلك، فكيف يكون الاتيان بالفرد الغير المأمور به امتثالاً للأمر واثباتاً بالفرد المأمور به وان ساواه في جميع الجهات حقيقة وواقعاً ثمّ قال الشارح وهذا الوجه محكي في تقريرات بعض الأعاضم عن شيخنا العلامة المرتضي وتبعه المصنّف قدس سره عليه وغاية ما أفاده المقرّر في بيانه انّ الموجب لصحة الفرد هو انطباق الكلي عليه لا تعلق أمر بخصوصه وإلا لكانت الأفراد كلّها واجبات عينية ومن المعلوم انّ الأمر إنّما تعلق لفظاً بكلي الصلوة وإنّما يحكم العقل بحصول الامتثال بالفرد لانطباق المأمور به عليه من غير فرق بين صورة المزاحمة وعدمها ولذا قلنا بالتخيير عقلاً بين الأفراد لا شرعاً، وفي

ص: 433

1- الهداية في شرح الكفاية: 287.

.....

---

صورة المزاحمة لم يحكم العقل بخروج الفرد المزاحم تخصيصاً والا كان التخيير بين الأفراد من أول الأمر شرعاً فيخرج هذا الفرد المزاحم عنه وإذا كان الأمر كذلك فالفرد المزاحم بعد ان لم يكن منهياً عنه وكان كغير المزاحم في ثبوت مقتضى الأمر فيه كان ممّا ينطبق عليه الكلي ويكفي ذلك في صحته هذا غاية ما حقّقه المقرّر.

قال الشارح: وفيه ما عرفت من أنّ العقل بعد ما حكم بخروجه ولو للمانع عن الطبيعة أو الأفراد المأمور بها فلا يعقل كفاية مجرد الانطباق عليه في الصحّة بعد ان استحال عقلاً تعلق أمر به أو بطبيعة تعمه من حيث انها تعمه ولا يكون متعلقاً للأمر ولو لمانع كيف يكون امتثالاً لذلك الأمر المتعلق بمثله من حيث تحقّق المقتضى المغاير له من حيث عدم المانع، وبالجملة فالإتيان بداعي الأمر للفعل الذي لا أمر به فعلاً يكون داعياً إليه غير ممكن أصلاً لو لم يكن تشريعاً علي بعض الوجوه، نعم يمكن أن يأتي بما زوحم بداعي أمره التقديري لولا المزاحمة لتعلق به أو بداعي وجوبه الواقعي الذي لولا المزاحمة لبلغ المرتبة الفعلية وأمر به فعلاً فيؤول إلي كونه بداعي أمره وكلاهما كما تري عبارة أخرى عن قصد المحبوبة والملاك وظاهر المصنّف قصد تصحيح قصد الأمر الفعلي كما لا يخفي انتهى كلامه رفع مقامه (1).

أقول: لا مانع من انطباق الكلي علي الفرد المزاحم الذي هو المناط في صحّة

ص: 434

---

1- الهداية في شرح الكفاية: 288.

.....

---

الفرد الذي يأتي به المأمور والمقصود من كونه مأموراً به انطباق الكلّي علي الفرد أمر قهري لا يتوقف علي ارادة من يأمر بالكلّي والطبيعة لفرده وإنّما المانع وهو المزاحمة ثابت فيما إذا أراد الأمر خصوص الفرد من الكلّي وليس كذلك بل يمكن أن لا يتوجّه الأمر بالطبيعة إلي الأفراد أصلاً حين الأمر بها وحصول الامتثال باتيان الفرد إنّما هو للانطباق والمقصود من الأمر الفعلي المتعلّق بما أتى به المأمور ليس إلا كون الفرد ممّا ينطبق عليه الكلّي وبهذا المعني لا اشكال في ثبوته واستشكال الشارح إنّما هو من جهة انه فهم من الأمر الفعلي تعلق الأمر الشرعي بخصوص الفرد الخارجي وانحلال قوله أقيموا الصلوة مثلاً إلي قوله صلّ حتّي في وقت تنجس المسجد مثلاً وتنظير الشارح محلّ البحث بما إذا لم يكن للمفهوم وصف مع الفارق اذ الجاهل مثلاً - غير العالم الذي يكون موضوعاً للحكم في قوله أكرم العالم فلا يكون مأموراً به بوجه ولا وجه لكون اكرامه امتثالاً للأمر بخلاف ما نحن فيه فإنّ الفرد المزاحم كسائر الأفراد ممّا ينطبق عليه الكلّي المأمور به وإن لم يمكن كونه مأموراً به بخصوصه أو بما تعمّه الأمر بالطبيعة إلاّ أنّه لما كان العقل حاكماً بالتخيير بين أفراد الكلّي الذي أمر به الشارع ولا يري تفاوتاً بين الفرد المزاحم وغير المزاحم بتولّد أمر عقلي تخيري بالنسبة إلي الفرد المزاحم من الأمر الشرعي بالكلّي والطبيعة وهو كاف في صحّته وهو المعني من ثبوت الأمر الفعلي ولا إشكال فيه نعم يحتاج إلي دقّة لم يعملها الشارح في المقام عصمنا الله من الزلل والخطأ وبه الاعتصام.

صورة مخالفة الامرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب علي ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الاستاذ قدس سره لا يلتزم به - علي ما هو ببالي - وكنا نورد به علي الترتب، وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الامر.

نعم فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة بالاهم ببعض الوقت، لا- في تمامه، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الامر بها علي حاله، وإن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الاهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يوتي بما زوحم منها بداعي ذلك الامر، فإنه وإن كان خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقي تحتها، كان عقلا مثله في الاتيان به في مقام الامثال، والاتيان به بداعي ذلك الامر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا.

ودعوي أن الامر لا يكاد يدعو إلا إلي ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، وما زوحم منها بالاهم، وإن كان من أفراد الطبيعة، لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، فإنه إنما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الامر بما تعمه عقلا، وعلي كل حال، فالعقل لا يري تفاوت في مقام الامثال وإطاعة الامر بها، بين هذا الفرد وسائر الافراد أصلا.

هذا علي القول بكون الاوامر متعلقة بالطبائع.

وأما بناء علي تعلقها بالافراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفي، كما لا يخفي، فتأمل.

ثم لا- يخفي أنه بناء علي إمكان الترتب وصحته، لابد من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، [1] وذلك لوضوح أن المزاحمة علي صحة الترتب لا- تقتضي عقلاً- إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد، لا كذلك، فلوقيل بلزوم الامر في صحة العبادة: ولم يكن في الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادة.

المقصد الاول: في الاوامر /

## الفصل السادس: حكم أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

فصل: لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه خلافا لما نسب إلي [2]

[1] أقول: يعني أنه إذا ثبت إمكان الترتب في مقام الثبوت لا يحتاج إلي دليل خاص في مقام الاثبات بل يكفي في اثباته ثبوته والأدلة الأولية الأصلية الدالة علي وجوب الأهم وغير الأهم وذلك لوضوح أنّ المزاحمة بناء علي صحة الترتب وامكانه لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك يعني لا بنحو الترتب لفرض صحته وامكانه وعدم امتناعه فلوقيل بلزوم الأمر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك والمحبوبية كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال أي حال ترك الأهم مثل ما إذا لم يكن هناك مضادة فأنه لو لم يكن هناك مضادة لم يكن مانع عن الأمر بغير الأهم فكذلك مع ثبوت المضادة والمزاحمة في حال ترك الأهم لا مانع من ثبوت الأمر بغير الأهم بنحو الترتب والحاصل أنّ الترتب من الأشياء التي صحّتها عين وقوعها من دون انتظار دليل آخر عليه بل هو دليل لصحة ما استحالت ظاهراً صحته.

[2] أقول: الضمير في قوله مع شرطه راجع إلي الأمر يعني أنّ الأمر بشي ء مع عدم تمامية علته التي يكون الشرط من أجزائها يستحيل عرضاً وبالغير ومن جهة



.....

---

عدم امکان وجود الشيء مع عدم علته فالمراد بعدم الجواز الاستحالة بالغير لاستحالة وجود المعلول بدون العلة لا الاستحالة الذاتية في مقابل الامكان الذاتي، وحمل عدم الجواز علي الاستحالة الذاتية بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام لان محله كما عرفت ما امتنع لعدم علته فلا ينافي امكانه ذاتاً كما هو الحال في سائر الممكنات الذاتية الممتنعة بالغير، نعم لو كان المراد من لفظ الأمر واسم الظاهر الأمر ببعض مراتبه ومن ضميره الراجع إليه ببعض مراتبه الآخر بأن يكون النزاع في أنّ الأمر يجوز انشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعلية وبعبارة أخرى كان النزاع في جواز انشاءه مع العلم بعدم بلوغه إلي المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غني وكفاية فانه ربما يأمر المولي عبده انشاء مع عدم حصول شرط الأمر الفعلي ولا حاجة مع الوقوع في الشرعيات والعرفيات إلي مزيد بيان أو مؤنة برهان وقد عرفت سابقاً في الفصل الثاني فيما يتعلّق بصيغة الأمر في المبحث الأوّل منه ان داعي انشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً بل قد يكون صورياً امتحائياً وربما يكون غير ذلك من الترجي والتمني والتهديد والانذار والاهانة فيتحصّل أنّه لا مانع من انشاء الطلب مع عدم فعليته لعدم حصول شرطية الفعلية.

فان قلت: الأمر الذي لا يكون بداعي البعث والتحريك ليس أمراً فان الأمر حقيقة في الطلب الفعلي الجدي وهو ما يصدر من الطالب بداعي البعث والتحريك وإلا فمن يأمر بشيء صورياً لا بداعي البعث والتحريك نحو المأمور به فليس أمراً



أكثر مخالفيها، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هنا، فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفي، وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام.

نعم لو كان المراد من لفظ الامر، الامر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الاخر، بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعليته.

وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه، لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غني وكفاية، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان.

وقد عرفت سابقاً أن داعي إنشاء الطلب، لا ينحصر بالبعث و التحريك جدا حقيقة، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك.

ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جدا واقعا، وإن كان في محله، إلا أن

---

بدون الشرط فكلما كان شرطاً للمأمور به دخيل في مقدوريته ولا يجوز تعلق الأمر بغير المقدور فيصير ما هو الشرط للمأمور به شرعاً شرطاً للأمر أيضاً لهذه الجهة، والقوم عنونوا البحث باسم الشرط للمأمور به والمصنف لما التفت إلي النقص في العنوان كذلك عدل عنه وعنوانه باسم شرط الأمر لأن العنوان كذلك أجمع وأشمل لأن عنوان القوم لا يشمل الشروط الأمر ابتداء وبلا واسطة كما لا يخفي.

إطلاق الامر عليه، إذا كانت هناك قرينة علي أنه بداع آخر غير البعث توسعا، مما لا بأس به أصلا، كما لا يخفي.

## الفصل السابع: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمل جدا.

فصل: الحق أن الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد [ 1 ]

ص: 441

[1] أقول: بيانه أنّ الأوامر والنواهي سواء كانت لفظية أم غيرها من الاجماع أو العقل وإن كان الظاهر من عناوين القوم وتعبيراتهم تخصيص النزاع بما إذا ثبت الطلب بالصيغة واللفظ متعلقة بالطبائع دون الأفراد يعني ان الصادر من الأمر فائدته انشاء طلب ايجاد ما هو المطلوب للأمر ومحبوبه والنهي الصادر منه فائدته طلب ترك ما هو مبغوض للمولي وليس ما هو المحبوب أو المبغوض إلا الطبيعة المحدودة بحدود والمقيّدة بقيود بها تكون موافقة للغرض والمقصود من دون أن يتوقف الغرض بأحدي الخصوصيات الخارجة اللازمة للوجودات بحيث لو كان الانفكاك عن الخصوصيات بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام مثل الانسان نوع والحيوان جنس مثلاً فإنّ الموضوع فيها الطبيعة المجردة عن المشخصات الخارجيّة بل الحال كذلك في القضايا المحصورة أيضاً فإنّ الموضوع فيها وإن كان الأفراد كلاً أو بعضاً ولكن المحمول في القضية في الحقيقة محمول علي الماهية مثل قولنا الانسان حيوان فان صفة الحيوانية أولاً وبالذات من أوصاف ماهية الانسان ولا دخل لمشخصات الأفراد الخارجيّة في ثبوت وصف الحيوانية، وثبوت الحكم .

للأفراد أو سلبه عنها إنّما هو بواسطة الطبيعة لأن نسبة الطبيعة إلي الأفراد كنسبة الاباء إلي الأولاد وبعبارة أخري الطلب الجدي المنقذ في نفس الطالب المستكشف بالطلب الانشائي والمدلول عليه بالأمر لفظياً كان أو غيره إنّما يتعلّق بالطبيعة المطلقة بملاحظة وجودها السعي وحصوله في ضمن الفرد الغير المعين، وفي مراجعة الوجدان في ثبوت ما ذكرنا للانسان غني وكفاية ولا حاجة إلي اقامة بيّنة وبرهان حيث يري إذا راجع وجدانه أنّه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلي خصوصياتها الخارجيّة والمشخصات الفردية ولا إلي عوارضها العينية أي الصفات التي تحصل بها الامتياز للماهية من مشاركاتهما في النوع كالسخاء والبخل والشجاعة والجبين مثلاً وهي غير الخصوصيات الشخصية بل هي متقدّمة عليها وتلك العوارض تستعد الماهية لعروض الخصوصيات الشخصية والمشخصات الفردية لا دخل لها بالذات وأما العوارض العينية قد تكون صفاتاً ذاتية كالأمثلة المتقدّمة وقد تكون غيرها كالمضحكية والمالكية وقد تكون وجودية كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة وقد تكون عدمية كامتياز العكس بالعكس والحاصل أنّ المقصود من العوارض العينية غير الخصوصيات الخارجيّة والمشخصات الفردية، وبعبارة اخصر المقصود من العوارض العينية الأوصاف المصنفة التي تحصل الأصناف المختلفة من النوع الواحد كالانسان مثلاً بها والمقصود من الخصوصيات الشخصية الأوصاف المفردة التي تحصل الأفراد المختلفة بها وليس عطف قوله وعوارضها العينية من باب العطف للتفسير كما يترائي في بادي النظر.

.....

---

ثم لا يخفي ان للطبيعة الكلية ثلاثة اعتبارات أحدها أن يعتبر بشرط لا أي بشرط أن لا يكون معها من المشخصات الفردية شيء أصلاً وهي بهذا اللحاظ ليست إلا هي لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً ولا يصح طلب فعله أو تركه إذ يمتنع وجوده بهذا اللحاظ وما يمنع وجوده لا يمكن أن يكون محبوباً ولا مبغوضاً وثانيها ان يعتبر بشرط شيء أي بشرط أن تكون محفوفة بالمشخصات والخصوصيات الوجودية والمقومة للوجود وبهذا اللحاظ والاعتبار تكون واجبة الوجود وقابلة للمحبة والمبغوضة وثالثها أن يعتبر لا بشرط وهذه أعم من الثاني ضرورة انها بهذا اللحاظ تجتمع مع ألف شرط وتسمى الأولي بالمجردة والثانية بالمخلوطة والثالثة بالمطلقة والأخيرة قد تلحظ بما هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وقد تلحظ من حيث الوجود تارة الوجود السعي وأخري الوجود الخاص الذي هو الفرد للطبيعة، والطلب الجدي القائم بنفس الطالب إنما يتعلّق بالطبيعة المعتبرة بالنحو الثالث أي الطبيعة المطلقة بملاحظة وجودها السعي وحصوله في ضمن أي فرد كان في مقابل الوجود الخاص والفرد المعين اذ طلب الطبيعة المجردة ومن حيث هي مع قطع النظر عن الوجود أو بشرط عدم الوجود لا- وجود لها والخيرات والشورر الملحوظة في الأوامر والنواهي عند المولي الحكيم لا- ترتب إلا علي ما توجد من الماهيات والطباع نعم هيئة الأمر الدالّة علي الطلب الانشائي الجعلي الكاشف عن الطلب الجدي الحقيقي يتعلّق بالطبيعة من حيث هي يعني مع قطع النظر عن الوجود والعدم لا بشرط عدم

ولا يخفي أن المراد أن متعلق الطلب في الاوامر هو صرف الایجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة قيود، تكون بها موافقة للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام، بل في المحصورة، علي ما حقق في غير المقام.

وفي مراجعة الوجدان للانسان غني وكفاية عن إقامة البرهان علي ذلك، حيث يري إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطباع، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلي خصوصياتها الخارجية، وعوارضها العينية، وإن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب، وإن كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الاوامر بالطباع دون الافراد، انها بوجودها السعي بما هو وجودها قبالة لخصوص الوجود، متعلقة للطلب، لا أنها بما هي هي كانت متعلقة له، كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر، فإنه طلب الوجود، فافهم.

---

الوجود الذي هو اعتبار اخر ويلاحظ في الماهية من حيث هي هي اذ هو دال علي طلب الایجاد فان لفظ اضرب مثلاً يدل علي طلب ایجاد الضرب فلا بد أن يكون المطلوب بذلك الطلب الطبيعة المطلقة القابلة للوجود والعدم وإلا فان كان قيد الوجود ملحوظاً ومنظوراً في المادة فكيف يصح تعلق طلب الایجاد به.

دفع وهم: لا- يخفي أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب، إنما يكون بمعنى أن الطالب [1] يريد صدور الوجود من العبد، وجعله بسيطاً الذي هو

[1] أقول: هذا رد لما أفاده صاحب الفصول قال في بيان الفرق بين متعلق الأمر ومتعلق الطلب وان متعلق الأمر إنما هو الطبيعة لا الفرد ما نصه ان فردية الطبيعة علي ما تقرّر في محلّه إنّما يكون بانضمام الوجود اذ الطباع بأسرها كليات ولا يتحصّل من انضمام كلي إلي كلي إلا كلي ثالث فتعلّق الأمر بالفرد علي الحقيقة يؤدّي إلي طلب تحصيل الحاصل وهو محال وان أوّل بأن المراد ما هو فرد بانضمام الوجود المطلوب إليه فهو التزام في الحقيقة بتعلّقه بنفس الطبيعة كما لا يخفي انتهى كلامه (1) وشرح مراد صاحب الفصول علي وجه يتّضح مرامه وعدم توجّه ما أورده المصنّف عليه يكون بتقريره هكذا: ان فردية الفرد موقوفة علي انضمام الوجود فان أريد بتعلّق الأمر بالفرد تعلّقه بعد تحقّق الفردية فهو طلب الحاصل لعدم تحقّق الفردية إلا بعد حصول الوجود فكيف يكون الوجود مطلوباً وهل هذا إلا تحصيل الحاصل وإن أريد تعلّقه بالفرد الذي يتحقّق فرديته في الآتي بضم الوجود المطلوب إليه كان تعلّقاً بالطبيعة لا بالفرد، ضرورة ان ضم الوجود إلي الطبيعة هو المحصّل للفرد لا ضمّه إلي الفرد فليس فيما أفاده توهم ان المطلوب هو الوجود الصادر الثابت كما لا يخفي ليحتاج إلي الدفع بما ذكره المصنّف من أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنّما يكون بمعنى أنّ الطالب يريد صدور الوجود عن العبد وجعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التامّة وافاضته يعني ولو علي

ص: 445



.....  
القول بكون الطلب متعلّقاً بالفرد فالمراد ان الطالب يريد صدور الوجود من العبد لا انه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب  
الحاصل.

ومثل ما قال صاحب الفصول هنا قال أيضاً في أثناء الاستدلال علي استحالة اجتماع الأمر والنهي ما لفظه: لا ريب في ان الطلب لا يتعلّق  
بالماهيّة من حيث هي ولا- من حيث كونها في الذهن بل من حيث كونها في الخارج لا بمعني ان الطلب لا يتعلّق إلا بما هو موجود في  
الخارج كيف وتعلّق الطلب سابق علي وجود المطلوب لا امتناع تحصيل الحاصل بل بمعني ان العقل يلاحظ الماهيّة الخارجيّة من حيث  
كونها خارجيّة ويجعلها بهذا الاعتبار مورداً للطلب والمنع كما نقول في الفرض السابق انه يلاحظ الوجود الخارجي من حيث أنّه وجود  
خارجي ويجعله مورداً للطلب والمنع انتهى(1) والمقصود من الفرض الذي ذكره تقرير الدليل بناء علي اصالة الماهيّة ومن الفرض السابق  
تقريره بناء علي اصالة الوجود فليس في كلامه توهم ان الطلب يتعلّق بما هو الصادر الثابت بل هو عين ما سيأتي من المصنّف وما مضى،  
هذا كلّ في بيان مراد من قال بتعلّق الطلب بالفرد وانه ليس ما أفاده صاحب الفصول في ردّه توهماً فاسداً ولا يرد عليه ما أورده بقوله لا أنّه  
يريد ما هو صادر وثابت في الخارج ولكّنه ما أفاده المصنّف في قوله ولا جعل الطلب الخ فمتين في الغاية لعدم معقوليّة تعلّق الطلب بنفس  
الطبيعة من حيث هي كيف وقد مضى انّ الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي فلا يعقل أن يتعلّق بها طلب لتوجد

ص: 446

.....

---

أو تترك وبعبارة أخرى متعلق الطلب لا يكون إلا فعل المكلف لا متعلق الفعل وهو نفس الطبيعة والفعل غاية وقد مرّ سابقاً أنه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبحث إليه كي يكون ويصدر منه هذا كلاً بناء علي اصالة الوجود وأمّا بناء علي اصالة الماهية فكذلك أيضاً ولا بأس بتوضيح المراد من القولين والفرق بينهما ليكون الباحث في المقام علي مزيد بصيرة.

اعلم أنّ الفرق بين القول باصالة الوجود واصالة الماهية هو ان المجعول أولاً وبالذات بناء علي اصالة الوجود نفس الوجودات الخاصة فهي اعيان ثابتة في الخارج متباينة الحقائق بسائط ليس بينها قدر جامع وإنّما ينتزع منها الوجود بمفهومه العام فيكون أمراً اعتبارياً يكون هو المحمول علي الماهية التي لا- نصيب ولا- حظ لها في الجعل وإنّما هي معني منتزع من ذلك الوجود عارض له فاذا قيل الانسان موجود فالمحمول هي الموجودية المصدرية المأخوذة من الوجود المصدرية فالوجود مجعول بالجعل البسيط والماهية غير مجعولة أصلاً لا بالجعل البسيط ولا المؤلف، وأمّا بناء علي اصالة الماهية فالمجعول أولاً وبالذات هو الماهية وليس الوجود أمراً زائداً عليها بل وجودها نفس كونها الخاص في الخارج وكونها في الخارج عين وجودها فالوجود من عوارضها ذهنياً ولا حظ له في الجعل أصلاً، وهنا قول ثالث وهو أنّ المجعول أولاً وبالذات هو اتّصاف الماهية بالوجود وهذا معني الجعل المؤلّف يعني حصلت الالفة بين الماهية والوجود بهذا الجعل.

مفاد كان التامة، وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة، وقد جعل وجودها غاية لطلبها.

وقد عرفت أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق بها الطلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، كي يكون ويصدر منه، هذا بناء على أصالة الوجود.

وأما بناء على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

وكيف كان فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً.

---

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه ولو بناء على القول باصالة الماهية فليس متعلق الطلب الطبيعة بما هي أيضاً بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتة لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود والحاصل أنّ الأمر يلاحظ ما هو المقصود من الماهية الخارجية بناء على أصالة الماهية أو الوجود بناء على أصالة الوجود فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن فافهم وتأمل جيداً.

فصل: إذا نسخ الوجوب فلا دلالة [1] للدليل الناسخ ولا المنسوخ علي بقاء

[1] أقول: إذا نسخ الوجوب فلا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ علي بقاء الجواز بالمعني الأعم الذي في مقابل الحرمة والوجوب فقط ويكون في ضمن الاستحباب والكراهة والجواز بالمعني الأخص ولا الجواز بالمعني الأخص الذي يكون حكماً من الأحكام الأربعة في مقابل سائرهما من الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب أيضاً اما عدم دلالة المنسوخ علي ذلك فواضح اذ المنسوخ لا يدل قبل الناسخ الا علي الوجوب وبعد ورود الناسخ يبطل دلالة علي المنع من الترك قطعاً وبقاء دلالة علي الاذن في الفعل الذي هو الجنس للأحكام الأربعة بعد تقومه بالفصل المقابل للمنع من الترك وهو الاذن في الترك وهو الجواز بالمعني الأخص أو لا مع تقومه به بل مع كونه باقياً علي اطلاقه القابل للتقوم بكل واحد من الفصول للجواز بالمعني الأخص والاستحباب والكراهة غير معلوم وأما الناسخ فلا يدل إلا علي رفع الوجوب الذي كان ثابتاً بالمنسوخ ورفع الوجوب لا يدل علي الجواز لا بالمعني العام ولا بالمعني الخاص اما بالمعني العام فلانه يمكن أن يكون الشيء غير واجب ومع ذلك لا يكون جائزاً بالمعني الأخص ولا مكروهاً ولا مستحباً بل يكون حراماً وأما بالمعني الخاص فلا أنه يجوز أن يكون أيضاً شيء غير واجب ولا يكون جائزاً بمعني تساوي فعله وتركه وعدم رجحان أحدهما علي الآخر بل يكون مستحباً أو مكروهاً أو حراماً هذا بيان ما أفاده المصنّف.

.....

---

ولا يخفي ان عدم دلالة المنسوخ علي الجواز ممّا لا ريب فيه وأما الناسخ فاذا كان بعبارة يجوز لك ترك الفعل الفلاني مثلاً فتلك العبارة تكون دالة علي الجواز بالمعني الأخص اذ تجويز الترك في معني تجويز الفعل أيضاً والا فلو لم يجز الفعل لا معني لجواز الترك بل الترك يكون واجباً حينئذٍ فانكار المصنّف لدالتهما علي الجواز بالمعني الأعم والأخص في غير محلّه ولعلّ انكاره من جهة توهم انّ الناسخ إنّما يكون بلفظ نسخت الوجوب واشتباه المصداق بالمفهوم فانه لو كان كذلك فالانكار متوجه وصرح بذلك صاحب المعالم حيث قال في بيان رد من قال بثبوت الجواز بالمعني الأخص بعد ورود الناسخ بسبب انضمام الاذن في الترك مع الجواز بالمعني الأعم باعتبار لزومه لرفع المنع من الترك الذي اقتضاه النسخ بأن هذا موقوف علي كون النسخ متعلّقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون مجموعه وهو الاذن في الفعل والمنع من الترك وذلك غير معلوم اذ يحتمل أن يكون النسخ متعلّقاً بالمجموع دون الفصل وحده وهو المنع من الترك اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلّق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافياً في رفع مفهومه الكلّي كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، وفيه ان جعل عنوان البحث نسخاً لا يدلّ علي اختصاص محلّ النزاع بالنسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب بل يعم ما إذا قال المولي يجوز لك ترك الفعل الذي كان واجباً عليك فأنّه يصدق عيه النسخ أيضاً وإن لم يشتمل علي مفهوم النسخ ولكنّه من مصاديقه وقد عرفت أنّه إذا كان التعبير بمثل تلك القضية فظهوره

.....

---

في ثبوت الجواز بالمعني الأخص لا يكاد ينكر إذ جواز الترك لا يتحقق إلا بجواز الفعل أيضاً وهذا هو الجواز بالمعني الأخص، ثم أنه لما كان ورود الناسخ موجباً للشك في بقاء الجواز وعدمه حيث كان محتملاً لتعلقه بمجموع مفهوم الوجوب أو الجزء الأخير الذي هو المنع من الترك وعلي الثاني يبقى الجواز البتة فيمكن التمسك ببقائه بدليل الاستصحاب إذ هو عبارة عن ابقاء ما كان بعد الشك في زواله وبقائه ولكنه لما كان الاستصحاب الجاري في المقام داخلاً في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي وهو فيما إذا علم بزوال الفرد المعين من الكلي واحتمل حدوث فرد آخر قائم مقامه مقارناً لزوال الأول وقد حقق في محله عدم حجتيه لعدم شمول أدلة حجتيه الاستصحاب لمثله إلا إذا كان الفرد الحادث المشكوك من المراتب القويّة أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع كالسواد الضعيف بالنسبة إلي الشديد وبالعكس فان في مثله يعد عرفاً أنه الأمر الذي كان سابقاً وليس أمراً حادثاً غيره وإن كان حقيقة ذلك الحادث غير الحادث الأول ومبني الاستصحاب علي الصدق العرفي ومعلوم ان الأحكام الخمسة كلّ واحد منها يباين الآخر ويضاده عقلاً وعرفاً معاً إلا الوجوب والاستحباب فانهما وإن كانا تفاوتهما بالشدة والضعف عقلاً إلا انهما متباينان عرفاً أيضاً فلم يكن مجال للاستصحاب والحكم ببقاء الجواز لا بالمعني الأخص متباينة مع الوجوب عقلاً وعرفاً ولا بالمعني الأعم أيضاً فانه وإن لم يكن بائناً مع الوجوب عقلاً إن فرض في ضمن الاستحباب إلا انه مباين معه عرفاً وحكم العرف ونظره يكون متبعاً في

الجواز بالمعني الاعم، ولا- بالمعني الاخص، كما لا دلالة لهما علي ثبوت غيره من الاحكام، ضرورة أن ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - يا حدي الدلالات - علي تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفي، فلا بد للتعيين من دليل آخر، ولا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء علي جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنة لارتفاع

---

باب الاستصحاب فاذا ارتفع الوجوب فلا يعد العرف ثبوت الاستصحاب الذي هو المرتبة الضعيفة حقيقة وعقلاً من مراتب الجواز بالمعني الأعم بالنسبة إلي مرتبة الوجوب بقاء لذلك الجواز والسري في ذلك ان تغاير الفردين المتبدلين في الاسم كاشف عن تغايرهما حداً وانما ينفع اختلاف المراتب في الشدة والضعف في صدق البقاء إذا اتحد الاسم في جميع المراتب لكشف الاتحاد اسماً عن الاتحاد معني فكانه معني واحد مستمر فالضابط هو اختلاف المراتب مع اتحاد الاسم ولا ينخرم هذا الضابط في مورد من الموارد عرفاً كما لا يخفي، هذا كله في الجواز الشرعي.

وأما الجواز الثابت بالقاعدة العقلية واصالة الاباحة في جميع الأشياء فلا مانع منه بعد رفع الوجوب بدليل الناسخ ما لم يكن الواجب عبادة والمشرط فيه قصد القربة وإلا فلا معني لاباحة العبادة إذ هي إما واجبة أو محرمة من جهة التشريع والجواز العقلي باق بعد رفع الوجوب حتى يقوم دليل علي أحد الأحكام والله العالم بالحقائق.

فرده الآخر، وقد حققنا في محله، أنه لا يجري الاستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عد عرفاً - لو كان - أنه باق، لا أنه أمر حادث غيره.

ومن المعلوم أن كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً، من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً إلا أنهما متباينان عرفاً، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب.

## الفصل التاسع: الوجوب التخييري

فصل: إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الاشياء ففي وجوب كل واحد علي التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلي بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، [1]

[1] أقول: يعني إذا ورد في الشريعة الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء كالأمر الوارد بخصال الكفارة من الصيام أو الاطعام أو العتق مثلاً فاختلّفوا في حقيقة ذلك علي أقوال أربعة، أحدها أن يكون كلّها واجبة علي التخيير بمعنى عدم جواز تركه لا إلي بدل في مقابل الوجوب علي وجه التعيين الذي يكون بمعنى عدم جواز الترك مطلقاً وهذا هو ظاهر اللفظ فان ظاهر قوله افعّل كذا أو كذا يدلّ علي كون المكلف مخيراً بين فعل أحدهما وترك الآخر فإنّ الواجب الكفائي تخيير في افراد المكلف والواجب التخييري تخيير في أفراد المكلف به.

ثانيها أن يكون الواجب واحداً لا بعينه وهو غير وجوب الكل علي نحو التخيير أنّه علي الأوّل يكون كلّ من الأطراف واجباً غاية الأمر علي نحو التخيير لا التعيين وعلي الثاني لا يكون واحد منها واجباً بل الواجب المفهوم المنتزع من



الأطراف الذي هو أمر اعتباري وجوده باعتبار المعبر ويكون كل واحد من الأطراف محصّلاً لما هو الواجب لا نفس الواجب كما هو الحال في الفرد والطبيعة بناء علي تعلق الأمر بالطبائع لا الافراد فكما أنه بناء عليه يكون الفرد الخارجي محققاً للواجب ومحصّلاً له وهو الطبيعة وليس نفسه واجباً ذاتاً بل من جهة المقدمية للطبيعة فكذلك هنا الأنواع المتعددة المختلفة التي جعلت متعلقة للأمر كلها مقدمة لحصول الواجب وهو الواحد لا بعينه بناء علي القول الثاني، فما أفاده العلامة من: ان الظاهر أنه لا خلاف بين القولين في المعني لأن المراد بوجوب الكل علي البدل وهو القول الأول أنه لا يجوز للمكلف الاخلال بها أجمع ولا يلزم الجمع بينهما وله الخيار في تعيين أيها والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم في غير محله (1) وان ارتضاه صاحب المعالم حيث قال: قال العلامة ونعم ما قال لأن الاختلاف بين القولين بالوجه المزبور ولو كان اختلافاً في الجملة ممّا لا يكاد ينكر.

ثالثها أن يكون الواجب كل واحد من الشئيين أو الأشياء ولكن مع السقوط بفعل أحدهما فإنه لا مانع عقلاً ولا نقلاً ان يوجب المولي علي عبده فعل ثلاثة أفعال مثلاً ويحكم مع ذلك بسقوط وجوب البعض بسبب فعل البعض الآخر.

رابعها أن يكون الواجب واحداً منها المعين عند الله تعالي والمبهم عندنا وهو

.....  
الذي يعلم ان العبد يختاره، والقول الأوّل هو المشهور بين أصحابنا وهو اختيار جمهور المعتزلة أيضاً والقول الثاني ما قال به الأشاعرة والقول الأخير تبري منه كلّ واحد من المعتزلة والأشاعرة ونسبه كلّ منهم إلي صاحبه واتفقا علي بطلانه.

ثمّ لا يخفي أنّ جريان الأقوال المذكورة في المسئلة إنّما يكون فيما إذا كان الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء بملاك أنّه غرض واحد للأمر يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض وعليه فيكون الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن جامع في البين فان عليّة الشيئين لمعلول واحد لا يعقل ما لم يكن جهة وحدة بينهما لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول وإلا لجاز أن يكون كلّ شي ء علة لكلّ شي ء وأمّا إذا كان الأمر بهما بملاك أنّه يكون في كلّ واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض من الآخر باتيانه وبعبارة أخرى يكون كلّ واحد من الفعلين الذين تعلّق الأمر بأحدهما مشتقاً علي غرض مغاير للغرض الذي في الآخر الا انه مع الاتيان بواحد وحصول الغرض الذي اشتمل عليه لا يبقى مجال للاتيان بالآخر المحصّل للغرض الذي اشتمل عليه بحيث لو فرض ممّا لا امكان تحصيل الغرض باتيان الفعلين لوجب كلّ منهما معيناً ولم يكن الغرض الحاصل من أحدهما مغنياً عن الغرض الحاصل بالآخر ففي هذا الفرض تعليق الوجوب بكلّ من الشيئين لكن لا بنحو لا يجوز تركه مطلقاً بل بنحو لا يجوز تركه لا إلي بدل وهو

.....

---

الآخر فإشار الوجوب التخيري امثالاً وسقوطاً وثواباً وعقاباً تجري فيه الا ان ما ذكر من الأقوال لا ينطبق عليه اما وجوب أحدهما لا بعينه فلما ذكر من ان الواجب كلّ منهما بما فيه من الغرض المبين للآخر علي الفرض المزبور وعدم امكان تحصيل الآخر مع حصول واحد غير وجوب أحدهما لا بعينه، نعم هذا القول يجري في الصورة الأولى كما عرفت.

وأما وجوب أحدهما معيناً فعدم انطباقه علي الفرض المزبور في غاية الوضوح.

واما وجوب كلّ منهما معيناً مع السقوط بفعل أحدهما فلما عرفت من ان فعل أحدهما لا يوجب بنفسه سقوط الآخر وإتّما يسقط لعدم التمكن من اتيانه ومع فرض عدم التمكن من اتيانه كيف يجوز ايجابهما معيناً كي يقال بوجوب كلّ منهما، والحاصل ان الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء إن كان بالملاك الأول بأن كان الواجب في الحقيقة الجامع الذي يمكن حصوله بكلّ واحد من تلك الأشياء فالأقوال المذكورة كلّها جارية فيه واما ان كان بالملاك الثاني بأن كان في كلّ واحد منهما غرض لا مجال لحصوله مع حصول الغرض باتيان الآخر ولذا أمر بأحدهما وواحد منها فلا يجري فيه إلا القول بالتخير شرعاً لا عقلاً كما في الصورة الأولى التي قد مرّ أنّ التخير فيها في الحقيقة عقلي لا شرعي إذ الواحد لا يمكن صدوره من الاثنين إذا لم يكن جامع في البين ومع ذلك فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان أنّ الواجب هو الجامع بينهما وإذا كان الواجب كلياً فالتخير بين أفرادة عقلي لا شرعي اذ لا مورد لجعل الشارع فيما لا حاجة فيه إلي جعل.

أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال.

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الامر بأحد الشئيين، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الامر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا، وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول.

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا إلي الآخر، وترتب الثواب علي فعل الواحد منهما، والعقاب علي تركهما، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا ولا مفهوما، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلي ما ذكرنا فيما إذا كان الامر بأحدهما بالملاك الاول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معينا، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض ولا كل واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما، بدهاة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض، وعدم جواز الايجاب كذلك مع عدم إمكانه فتدبر.

ص: 457

بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر، أولاً؟

ربما يقال، بأنه محال، [1] فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة،

---

[1] أقول: ذهب بعض إلهي استحالة التخيير بين الأقل والأكثر شرعاً أو عقلاً وإتّما جوازه في المتباينين إذ بناء علي حصول الغرض بالأقل لا معني لوجوب الأكثر بل يكون الأ-كثّر حينئذٍ واجباً مع زيادة ومعلوم ان المقصود من وجوب الواجب تحصيل الغرض الذي لا طريق لتحصيله إلاّ بذلك الواجب فاذا كان الأقل محصّلاً له وحصل الغرض باتيانه فالجزء الزائد في الأكثر لا يكون جزء للواجب بل يكون زائداً عليه فلا يمكن أن يكون الأكثر واجباً بجميع أجزائه في مقابل الأقل.

ويرد عليه أنّ الأقل إنّما هو محصّل للغرض إذا لم يكن في ضمن الأكثر وإذا كان في ضمنه وبعد الاتيان به لم يكتف المأمور به بل زاد عليه فلا يفي بالغرض إلاّ الأكثر والمقصود من التخيير بين الأقل والأكثر الأقل الذي يكون مستقلاً ولا يكون في ضمن الأكثر وبهذا الاعتبار أي اعتبار بشرط لا- لا مانع من أن يكون عدلاً للأكثر ومقابلاً له وهذا مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً علي الطويل اذا رسم بما له من الحد لا علي القصير الذي هو في ضمنه ومع ذلك يعني إذا كان الأكثر بحده مثل الأقل في محصلية الغرض علي الفرض فكيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه وكان الأكثر خارجاً عن محلّ الوجوب وكان الواجب الأقل فقط ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان.

فان قلت: ذلك يصحّ فرضه في مثل الخط الطويل والقصير الذي لم يكن في

.....

---

مثلهما وجودان بالاستقلال للخطين وإتّما الوجود للأكثر ولا يكون للأقل الذي في ضمنه وجود علي حدّة ومستقلاً لأن الخط يرسم دفعة واحدة بلا- تخلّل سكّون في البين يوجب وجوداً مستقلاً للقصير واما في مثل محلّ البحث وهو فيما كان للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل كتسيحة في ضمن تسيحات ثلاث وثلاثة أشاب في ضمن ثلاثة ونصف في الكر والثلاثين في ضمن الأربعين في منزوحات البئر وتسعة أجزاء في ضمن عشرة في العبادات إلي غير ذلك من غير فرق بين كونهما ارتباطيين أو غيرهما من موضوعات الأحكام أو غيرها مثل خط طويل رسم مع تخلّل العدم في رسمه لأن الأقل قد وجد بحده وبه يحصل الغرض علي الفرض ومعه لا محالة يكون الزائد عليه أي علي الأقل ممّا لا دخل له في حصوله أي الغرض فيكون زائداً علي الواجب لا من أجزائه.

وأجاب عنه المصنّف بان المقصود انه إذا كان الغرض تارة يحصل بالأكثر بحده وتارة بالأقل بحده أيضاً أمكن التخيير بينهما ومعني الحد في الأقل عدم انضمام الأكثر إليه فالتسعة لا غير والثلاثة لا غير محصّلة للغرض ومع الانضمام إتّما المحصّل هو الأكثر لأن المحصّل الثاني قد نقص بانضمام جزء فلا يكون محصلاً والحاصل أنّه إذا كان كلّ واحد من الأقل والأكثر بحده ممّا يترتب عليه الأثر والغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقلياً ان كان الغرض أمراً واحداً وشرعياً فيما كان هناك غرضان علي ما ذكر سابقاً.

واستشكل علي ما أفاده المصنّف من الجواب بأنّ الذي ادعوا محاليتة هو التخيير بين الأقل والأكثر وما أفاده مع القيد المذكور فهو تخيير بين المتباينين ثمّ

بينه بأن الأقل مع قيد عدم الانضمام هو بمقدار الأكثر أجزاء وليس بأقل ضرورة ان كلّ جزء وجودي في الأكثر يكون عدمه شرطاً في الأقل ولا ينخرم عن ذلك جزء واحد فاجزاء الأقل الوجوديّة والعدميّة بمقدار الأكثر من دون تخلف، نعم أجزاء الوجوديّة أقلّ إلاّ أنّها ليست وحدها هي الأقل وعدم انضمام غيرها إليه وإن كان شرطاً واحداً إلاّ أنّه ينحل عقلاً بالضرورة إلى شروط عدميّة بمقدار الاجزاء الوجوديّة كما لا يخفي(1).

وحاصل الاشكال ان ما فرضه المصنّف من معني الأقل والأكثر وجواز التخيير بينهما بهذا المعني غير ما ادّعوا محالّيته ففرضه أجنبي عن محلّ كلامهم وما ادّعوا محالّيته غير ما فرضه المصنّف وجوّزه ولذا اعترف المصنّف هو بنفسه في آخر كلامه بذلك وقال: نعم لو كان الغرض مترتباً علي الأقل من دون دخل للزائد انضم أو لم ينضم معه لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له بل كان في الأكثر حينئذ اجتماع الواجب وهو الأقل وغيره وهو الزائد والزائد حينئذٍ إمّا أن يكون مستحباً أو غير مستحب علي اختلاف الموارد والمواضع وحاصل مراده أنّ الأقل والأكثر اللذان يستحيل التخيير بينهما هو ما لو كان الغرض مترتباً علي الأقل الخ ولا يستحيل التخيير بالوجه الذي ذكره فانه لا مانع من التخيير بينهما بذلك الوجه ويرد عليه أنّ التخيير بين الأقل والأكثر المبتني عليه كثير من الفروع الفقهيّة إنّما هو بالوجه الذي اعترف ببطلانه واما بالوجه الذي صحّحه فمجرد فرض ليس في الفروع الفقهيّة ما يبتني عليه.

ص: 460

ولو كان في ضمن الاكثر، لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الاكثر زائدا علي الواجب، لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الاكثر، هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، وإن كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به أيضا، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فإن الاكثر بحده يكون مثله علي الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا علي الطويل إذا رسم بماله من الحد، لا علي القصير في ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان.

إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للاكثر وجود واحد، لم يكن للاقل في ضمنه وجود علي حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسيحة في ضمن تسيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فإن الاقل قد وجد بحده، وبه يحصل الغرض علي الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائدة عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائدا علي الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا- يكاد يختلف الحال بذلك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض علي الاقل في ضمن الاكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتبا علي الاكثر بالتمام.

وبالجملة إذا كان كل واحد من الاقل والاكثر بحده مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك



غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، علي ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتباً علي الأقل، من دون دخل للزائد، لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.

## الفصل الوجوب الكفائي

فصل: في وجوب الواجب الكفائي [1] والتحقيق أنه سنخ من الوجوب،

[1] أقول: التحقيق عند المصنّف هو ان الوجوب الكفائي كالوجوب العيني وكما أنّ الواجب العيني يجب علي كلّ أحد وبصدوره من الكلّ تمثيل الكل ويستحق المثوبة وبالمخالفة يستحق العقوبة فكذلك الواجب الكفائي وإنّما الفرق بينهما أنّ الواجب العيني لا يسقط عن الكل بفعل البعض بل إنّما سقوطه عن الكل بفعل الكل بخلاف الواجب الكفائي فإنّه يسقط عن الكل بفعل البعض وهذا لا ينافي مع كون الوجوب الكفائي من سائر الجهات موافقاً للوجوب العيني والسر في ثبوت هذا الفرق بينهما وأنّ الواجب الكفائي يسقط عن الكل بفعل البعض بخلاف الواجب العيني هو أنّه قد يكون غرض الموليّ أمراً واحداً يحصل بعمل واحد وفعل فارد سواء صدر ذلك الفعل عن الكل أو البعض وقد لا يكون كذلك بل الأغراض متكرّرة ويترتّب علي فعل كلّ واحد من الفاعلين غرض عليحدّة والغرض الباحث علي الايجاب في الوجوب الكفائي من قبيل الأوّل وفي الوجوب العيني من قبيل الثاني فلذا يسقط الواجب في الأوّل بفعل البعض ولا يسقط في الثاني إذ المقصود من الواجب الغرض الذي صار واجباً بملاحظته هذا بيان ما أفاده المصنّف علي

.....  
نحو الاختصار وفصل فيه الشارح الكاظميني قدس سره ولا بأس بنقل ما فصل مع أوفي بيان لمزيد التبيان.

قال: إنّ التحقيق كون وجوب الواجب الكفائي قسماً من الوجوب متعلقاً بواجب واحد فهو أي الوجوب واحد لوحدة الواجب ولو تعلق بكلّ واحد من أفراد المكلفين علي نحو العموم الاستغراقي لا البدلي يعني ان كلّ واحد واحد من الأفراد مكلف بالواجب الكفائي لا علي سبيل البدلية بأن يكون من وجب عليه الواجب فرداً ما من الأفراد المتعدّدة لا علي التعيين كما زعم بعض لعدم تقطنه لنحوه تعلقه بكلّ واحد وجوازه بتلك النحوه نعم نزل الجميع في مقام تعلق الواجب الكفائي بمنزلة الواحد بخلافه في مقام تعلق الواجب العيني فانه ليس فيه ذلك التنزيل وأيضاً لما كان الواجب في الواجب الكفائي أمراً واحداً فاذا أتى به جميعهم كان لهم ثواب واجب واحد وامثال واحد لا المثوبات المتعدّدة علي قدر تعدّد الممثلين والمطيعين كما في الواجب العيني من تعدّد المثوبات وكان حين امثال جمع من المكلفين واتبانهم به جميعاً استناده إليهم في حصول الغرض منه كاستناد المعلول إلي العلل المتعدّدة المجتمعة دفعة فانه قد يتوارد العلل المتعدّدة علي معلول واحد واستناد الواجب حين امثال الجمع إلي واحد منهم كاستناد المعلول إلي احدي العلل فان الاستنادين يصحّان، وان تركوه جميعهم معا دفعة وكان وقته مضيقاً وبمقدار زمان تركهم له عوقبوا عقاب مخالفة واجب واحد لأنهم تركوا واجباً واحداً ويحتمل أن يكون تعدّد الثواب والعقاب منوطاً بتعدّد الطاعة

.....  
والمعصية لا بوحدة الواجب وتعدده وان يكون ثواب المطيعين ومؤاخذة المخالفين متعدداً في الواجب الكفائي مع وحدة الواجب من جهة تحقّق الطاعة من كلّ واحد لو جاءوا به والمعصية أيضاً من كلّ واحد لو تركوه فكلّ منهم أطاع واجباً فاستحق الثوبة وعصي واجباً فاستحق العقوبة فقول الشارح ويحتمل أن يكون الخ عطف علي قوله فان جاءوا به جميعاً كان لهم ثواب واجب واحد وامثال واحد إلي هنا في صورة كون وقت الواجب مضيقاً وحصول المخالفة من المكلفين دفعة.

واما إذا كان وقت الواجب واسعاً والترك من المكلفين تدريجياً فان رجع الأمر إلي انحصار الأمر والتكليف بالأخير من المكلفين مثل ما إذا ترك كلّ واحد منهم اعتماداً علي الآخر ثم زالت قدرة من ترك للاعتماد المذكور كان الوجوب علي الأخير عينياً واختصّ الثواب والعقاب به وإن لم يرجع الأمر إلي ذلك بل كان ترك كلّ واحد لا من جهة الاعتماد علي الآخر بل لقصد العصيان والطغيان كان كتركهم دفعة ويستحق كلّ واحد منهم للمؤاخذة والعقوبة.

ومحصل ما ذكر من أول التفصيل إلي هنا ان المخاطب بالواجب الكفائي الذي هو واجب واحد هو الماهية الانسانية التي هي أيضاً أمر واحد وان تعددت الأفراد الخارجية لمن وجب عليه وليس المكلف به الوجودات الخاصة بقيد الخصوصية لعدم المعقولية فان وجوب أمر علي جميع الأفراد من الماهية الانسانية بقيد الخصوصية مع حصول الغرض بفعل واحد منهم وعدم دخل خصوصية الأفراد في

.....

---

حصوله غير معقول ولو لم يكن عموم الخطاب لفظاً بحيث يشمل جميع الأفراد لكانت مقدمات الحكمة كافية في تحقيق عمومه فكلّ مصداق لتلك الماهية مخاطب والمقصود من تنزيل الجميع منزلة الواحد هذا المعني يعني ان الأفراد مكلفون بالواجب الكفائي بعنوان ماهية الانسانية لا بقيد الخصوصية ثم قال الشارح ولعمري انّ هذا الوجه في تحقيق كيفية تعلّق الواجب الكفائي هو أحسن ما قيل في المقام لو أنصف الخصم المنكر له القائل بوجوبه علي فرد ما من الأفراد المتعدّدة لا علي التعيين وعلي سبيل البدل وبيان الوجه المذكور ظهر معني قول المصنّف ولو تعلّق بكلّ واحد وانه بحيث لو أخل بامثاله الكل لعوقبوا علي مخالفته جميعاً بما انّ كلّاً منهم انسان لا بما أنّه مخاطب بخصوصه وشخصه وان سقط عنهم لو أتى به بعضهم لتحقّق اطاعة المخاطب بما خوطب به وذلك واضح المدرك وشرح المدرك ثانياً هو أنّه إذا كان غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض فمقتضاه تعلّق الواجب بأفراد المكلفين من حيث اندراجهم تحت عنوان عام والمراد بصدور الواحد عن الكل في الواجب الكفائي استناد حصول الغرض المقصود إلي القدر المشترك الواحد المتحقق في ضمن الأفعال المتعدّدة الصادر كلّ واحد منها عن واحد وإلا فلا يعقل صدور فعل واحد من كلّ واحد بتمامه دفعة واحدة أو ترتّب غرض واحد بما هو واحد علي أفعال متعدّدة بما هي كذلك كما ذكر أيضاً ان الظاهر امثال الجميع لو أتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة وان الظاهر سقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل علي معلول واحد وبالجملة تعلّق الوجوب الكفائي بالمكلفين أشبه شيء بتعلّق البيع

وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أخل بامثاله الكل لعوقبوا علي مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، واستحقاقهم للمثوبة، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضية توارد العلل المتعددة علي معلول واحد.

## الفصل الحادي عشر : الواجب الموقت

فصل: لا يخفي أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب [1] إلا أنه

بالمبيع سلفاً فكما ان في البيع السلف إنّما يتعلّق غرض المشتري بالأوصاف المشتركة بين أفراد المبيع الموجب لرفع الجهالة عن المبيع الكلي حتّى يصحّ البيع المندرج تحت عنوان كلي واحد كعنوان الحنطة بوصف الفلاني والفلاني القابل للحصر لا خصوصيات الأفراد التي لا تعد ولا تحصى ولذا يتحقّق تسليم المبيع بتسليم أيّ فرد من الأفراد فكذلك هنا يتعلّق غرض المولي بالأوصاف التي تكون الفعل مشتركة بين الأفراد والأفعال الخارجيّة الصادرة من الفاعلين لا خصوصيات الأفعال المقترنة بالأفعال الخاصّة الخارجيّة الصادرة من الفاعلين التي لا تعدّ ولا تحصى فاذا كان كذلك فلا بدّ وان يسقط التكليف بفعل البعض لحصول الغرض وان يعاقب الجميع عند ترك الكل دفعة لعدم حصوله وثبوت التقصير من الجميع لذلك وان يثاب الجميع عند فعل الكل دفعة واحدة لصدق الطاعة وكون أفعالهم حينئذٍ كفعل واحد صادر من الواحد هذا غاية ما يمكن أن يقال في شرح مرام المصنّف واللّه العالم بحقائق الأمور.

[1] أقول: احتياج كلّ فعل من الأفعال الصادرة من الفاعل الذي يكون الواجب

.....

---

الشرعي فرداً منه من الواضحات ومن الأمور التي يستقلّ بها العقل ولكنّه يثبت الاحتياج إليه عقلاً في الجملة وقد يظهر من الشرع دخالة زمان مخصوص فيما أمر به وتعلّق غرضه بحصوله ويصرّح بأنّه يجب علي العبد الاتيان بالفعل الفلاني في الزمان الخاص الفلاني فيكون الواجب حينئذٍ موقتاً، وان كان غرض الشارع متعلّقاً بنفس الفعل من دون أن يكون في الزمان الفلاني فهو غير موقت، والموقت قد يكون وقته بقدر الواجب وقد يكون أوسع فعلي الأول يكون مضيقاً وعلي الثاني موسعاً أمّا المضيق فكصوم شهر رمضان فان الزمان فيه بقدر الواجب والموسع كصلوة الظهر والعصر فانّ الزمان الذي تعلّق غرض الشارع بحصولهما في ذلك الزمان أوسع من فعلهما وليلتفت في هذا المقام إلي ان التخيير الحاصل في الواجب الموسع بين الأفراد التدريجيّة عقلي كالتخيير بين أفراد الطبيعة المأمور به الحاصلة دفعة لا تدريجيّاً فكما انّ تخيير المكلف بين الاتيان بأيّ فرد من أفراد الانسان اذا أمره المولي بقوله جنني بانسان عقلي لا شرعي فكذلك إذا أمر الصلوتين من حين دلوك الشمس إلي غروبه فانّ الواجب الموسع وهو الصلوة في أيّ جزء من أجزاء الزمان المذكور كلي كما انّ الانسان كلي فانّ الأمر بالموسع أمر بالكلي وكلّما كان الأمر متعلّقاً بالكلي فالتخيير بين أفراده يكون عقلياً لا شرعيّاً غاية الأمر قد يكون الكلي كلياً أصليّاً حقيقيّاً فعلاً- كالانسان والشجر والحجر مثلاً وقد يكون جعلياً اختراعياً اعتبارياً كالصلوة الواقعة في أيّ جزء من أجزاء الزمان من الدلوك إلي الغروب نعم أصل الجعل والاختراع من الشارع ولكنّه بعد ان جعل

.....

---

واخترع وأمر بالكلبي المجمعول والمخترع فحاله حال الأمر بالكلبي الأصلي الحقيقي في ان التخيير بين أفراده تخيير عقلي لا شرعي ومن البديهي ان نسبة الأفراد التدريجية إلى الواجب كنسبة أفراد الطبائع إليها كما لا يخفي فلا تفاوت بينهما في كون التخيير بين أفرادهما تخييراً عقلياً لا شرعياً فتوهم أنّ التخيير بين الأفراد التدريجية إلى الواجب كنسبة أفراد الطبائع إليها كما لا يخفي فلا تفاوت بينهما في كون التخيير بين أفرادهما تخييراً عقلياً لا شرعياً فتوهم أنّ التخيير بين الأفراد التدريجية في الواجب الموسع تخيير شرعي كالتخيير بين خصال الكفارة في غير محلّه وواضح الفساد هذا كلّ في بيان حقيقة معني الأمر بالواجب الموسع ثمّ أنّ وقوع الواجب الموسع فضلاً عن امكانه ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتربه والاغناء ببعض التسويات والتخييلات كما يظهر من المطوّلات.

ثمّ أنّه إذا كان الواجب مؤقتاً فلا دلالة لأمره علي الأمر به في خارج الوقت بعد فواته في الوقت لو لم نقل بدلالة علي عدم الأمر به نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل عن الأمر بنفس الفعل ولم يكن له اطلاق علي التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاقه ثبوت الواجب بعد انقضاء الوقت لاطلاق الثاني وعدم الاطلاق في الأوّل وكون التقييد بالوقت بحسب تمام المطلوب لا أصله يعني ان الاطلاق في الثاني وعدم الاطلاق في الأوّل يدلّ علي أنّ التقييد بالوقت لبيان ان الجزء الآخر من المطلوب حصوله في الوقت وان أصل الفعل مطلوب مستقلاً وحصوله في الوقت مطلوب آخر وبالجملة والحاصل ان التقييد

.....

---

بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب إلا أنه لا بد في إثبات هذا النحو من دلالة ولا يكفي الدليل علي الوقت في اثباته ووجوب الفعل في خارج الوقت أيضاً إلا - فيما عرفت من ثبوت الاطلاق في الأمر بالفعل وعدم الاطلاق في الأمر بالوقت بل عرفت ان في غير هذه الصورة يمكن ادعاء دليل الوقت علي عدم الوجوب في خارج الوقت فضلاً عن عدم دلالة علي وجوبه في الخارج والحاصل ان مع عدم الدلالة فقضية اصالة البرائة عدم وجوبها في خارج الوقت ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت قال الشارح توضيح المقام ونتيجته ان التوقيت بالزمان إن كان علي نحو الظرفية لا القيدية فاستصحاب بقاء الحكم بعد انقطاع الوقت عند الشك لا شك فيه كما حقق في محله وسيجيء تحقيقه إن شاء الله وقد اعترف به المصنف قدس سره، وإن كان علي نحو التقييد فان كان للدليل الوجوب اطلاق ولم يكن للدليل التقييد اطلاق فان كان هناك قدر متيقن يعني في تقييد الاطلاق اقتصر في التقييد عليه وعمل علي الاطلاق في المشكوك تقييده وإن لم يكن له قدر متيقن سقط اطلاق دليل الواجب عن الحجية بسبب دليل التقييد فلا يحكم إلا بوجوبه في ذلك الوقت لاصالة البرائة عن وجوبه في غيره اذ لا - متيقن أكثر من ذلك يعني من وجوبه في ذلك الوقت ليستصحب كما ان الحال كذلك لو لم يكن لهما معاً اطلاق ولعمري انه أجاد فيما أفاد وأتي بما فوق المراد ونقح المقام بما لا مزيد عليه فشكر الله سعيه وشرح صدره والله العالم بحقائق الأمور.



تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا، وأخري لا- دخل له فيه أصلا فهو غير موقت، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع.

ولا يذهب عليك أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعية، كان له أفراد تدريجية، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقليا.

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعيا، ضرورة أن نسبتها إلي الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفي، ووقوع الموسع فضلا عن إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات.

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه علي الامر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته علي عدم الامر به.

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق علي التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل علي الوقت إلا فيما عرفت، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيدا.

فصل: الامر بالامر بشي ء امر به لو كان الغرض حصوله، [1] ولم يكن له غرض

[1] أقول: لا وجه للقول بأن الأمر بالأمر أمر مطلقاً ولا انه ليس أمراً كذلك بل لا بدّ من ملاحظة الأمر الصادر من الأمر الأوّل فقد يكون أمره أمراً بالنسبة إليّ المأمور الثاني وقد لا- يكون اما الأوّل ففي صورة واحدة وهي ما إذا كان الغرض من الأمر بالمأمور الأوّل جعله واسطة لتبليغه إليّ المأمور الثاني فقط وكان رسولاً صرفاً في الايصال وما عليّ الرسول إلاّ البلاغ كما هو المتعارف في أوامر الرسل والأوصياء ونواهيهم فانهم وسائط صرفاً في ايصال أوامر الله ونواهيه إليّ عباده فأمر الله المتوجه إليهم في الحقيقة راجع إليّ سائر العباد والمكلفين وإتّما هم واسطة الايصال إليهم وأمّا الثاني ففي الصورتين الأولى ان يكون غرض الأمر متعلقاً بأمر الأمر الثاني ولم يكن غرضه متعلقاً بنفس ذلك الشي ء وكان المصلحة في أن يأمر الأمر الثاني بالشي ء المأمور بالعمل المأمور به والثاني أن يكون غرض الأمر متعلقاً بنفس الشي ء المأمور به ولكن لا مطلقاً بل بعد تعلق أمر الأمر الثاني بذلك الشي ء وكان المصلحة فيهما من نفس العمل المأمور به وتعلق أمر الأمر الثاني بذلك العمل ففي هاتين الصورتين يكون الأمر بالأمر أمراً بالشي ء من الأمر الأوّل بل إنّما هو أمر بالأمر لا بذلك الشي ء ومن جهة ما ذكرنا يعلم أنّ ثبوت كون الأمر بالشي ء أمراً بذلك الشي ء لا بدّ من قرينة تدلّ عليه ولا يدلّ مجرد أمر الأمر بالشي ء عليّ انه أمر بذلك الشي ء والقول بالدلالة لا وجه له.

واستشكل الشارح هنا عليّ المصنّف بأنّه لم يبين مقام الكلام حقّ بيانه بل أجمل وأهمّل والصواب أن يقال أنّ المأمور من قبل الموليّ بالأمر قد يكون واسطة

.....

---

في تبليغ أمره فقط ولم يكن له سلطنة مستقلة تامّة كجماعة الرسل التي تكون وسائط في تبليغ أوامر الله ونواهيه إلي عباده ففي مثل تلك الصورة يكون الأمر بالأمر أمراً ونفس هذه القرينة وعدم استقلال الأمور بالأمر تكون كاشفة عن كيفة الغرض وقد يكون للمأمور سلطنة مستقلة وولاية عامّة في خصوص التبليغ فقط وكما يأمره المولي الأصل بأن يأمر غيره كذلك يأمر المولي الأمور الثاني باطاعة الواسطة وامثال أوامرها الصادرة منها بملاحظة استقلاله وسلطنته لا بملاحظة كونه التي لتبليغ أوامر المولي الأصل إلي المأمورين هذا كما في الولاية المنصوبة من جانب السلطان المستقلة في صدور الأوامر منهم والنواهي عموماً وكالزوج بالنسبة إلي الزوجة والمولي بالنسبة إلي عبده والولي الاجباري للمولي عليه والأب وغيره من الأولياء للولد وفي تلك الصورة لم يكن الأمر بالأمر أمراً وإتّما يكون ذو الأمر نفس الواسطة قال ولذا ورد في العبد في بعض الموارد انه لم يعصي الله وإتّما عصي سيّده يعني ان هذا دليل علي استقلال المولي بالنسبة إلي العبد وإنّ السيّد واجب الاطاعة للعبد من حيث هو لا من حيث كونه واسطة في ايصال أوامر الغير إليه وإن لم يسبق للمأمور جعل ولاية تبليغ بالخصوص ولا ولاية تصرف بالعموم كي يكون قرينة علي أنّ الأمر بأيّ نحو من الأنحاء يختلف في تلك الصورة باختلاف ألفاظ المقال فان قال الأمر الأوّل بالمأمور الأوّل قل لفلان فلان يأمرك أو يقول لك افعل أو ما أشبه تلك الألفاظ فصريح في صرف التبليغ وإن قال له أنت أمر فلاناً من نفسك وما أشبهه فصريح في العدم وإن الأمر

.....

---

من الأمر الأول ليس أمراً بالشيء بل إنّما هو أمر بالأمر فقط وان قال له امر فلاناً بكذا أو قل فلان افعل كذا أو أوجب عليه أو أفرض عليه مع خلو المقام عن كلّ قرينة كما هو الفرض فالحق عدم الدلالة على شيء لا على أنّ الأمر بالأمر أمر بالشيء ولا على عدم كونه أمراً بالشيء، نعم يجب على المأمور الثاني أن يمثل الأمر الواقعي الثابت في حقه فعلاً مع اشتباه حاله من حيث كونه مولوياً أو ولائياً ولو ولاية بمقدار هذا الأمر وكلاهما واجب الطاعة انتهى ما أفاده قدس سره مع تغيير في العبارة وتوضيح وتلخيص (1).

أقول: الانصاف أنّ المناط في كون الأمر بالأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء وعدم كونه كذلك ما أفاده المصنّف من أنّه قد يكون المصلحة في أمر المأمور الأوّل صرفاً ولذا يأمره الأمر الأوّل بالأمر والغرض متعلّقاً به لكونه خبيراً وبصيراً بموارد حسن الفعل والترك وقبحهما فلذا ينصبه الأمر الأوّل من قبله ويجعله مستقلاً في الأمر والنهي وجعل استقلاله هو المناط كما فعله الشارح بعيد عن التحقيق إذ المناط الأصلي وما هو المناط أولاً ما يكون مناطاً في جعل الاستقلال والنصب العمومي وإنّما هو حصول الغرض بالأمر من المأمور الثاني بالشيء كائناً ما كان لبصيرته في الأمور وخبرته فالعدول عن الوجه الذي ذكره المصنّف والمناط الذي بينه إلي ما أفاده الشارح لا وجه له إذ الوجه الذي ذكره يحتاج إلي بيان وجه آخر له وهو الوجه الذي لا وجه ورائه.

ص: 473

في توسط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي.

وأما لو كان لغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذلك الشيء، كما لا يخفي.

وقد انقح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر، علي كونه أمراً به، ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه.

### الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر

فصل: إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول، [1] والبعث الحاصل به؟ قضية إطلاق المادة هو

ثم ليعلم ان المقصود من هذا البحث تحقيق انه هل أمر الشارع الوالد بأمر الولد الغير البالغ بالعبادة أمر من الشارع للصبي بالعبادة ويكون عباداته شرعياً أو لا يكون أمراً منه ويكون عباداته تمرينياً وظاهر بما ذكر انه لم يعلم ولم يثبت كون أمر الوالد بالعبادة أمراً من الشارع بها لعدم قرينة تدل عليه وثبوت ان الأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمراً به مطلقاً بل لابد من دلالة القرينة فالأمر الوارده المتوجهة إلي الوالد استحباب بعث الصبي إلي العبادة لا تدل علي كون عبادة الصبي شرعية نعم لا يبعد ثبوت كونها شرعية بوجوه آخر ذكرناها في الفقه في شرحنا علي الرسالة الشريفة العروة الوثقى للسيد الطباطبائي طاب رmse والله العالم بحقائق الأمور.

[1] أقول: شرحه انه إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به بعد امتثاله فلا شبهة في كونه دالاً علي وجوب تكرار ذلك الشيء وتأسيساً وعدم ارتباطه مع الأمر الأول وأما

.....

---

إذا ورد الأمر بعد الأمر قبل امتثال الأمر الأول ثانياً فهل يوجب تكرار ذلك الشيء و يكون تأسيساً أيضاً أو تأكيداً للأمر الأول أو لا يوجب التكرار، مقتضى إطلاق المادة وعدم التقييد هو التأكيد إذ الطلب التأسيسي لا يكاد يتعلّق بطبيعة واحدة مرتين من دون قيد في البين ولو كان ذلك القيد مثل لفظ مرّة أخرى مثلاً لرجوع الطلب حينئذٍ إلى المرّة الأخرى إذا قيد بمثله لا إلى الطبيعة وأما إذا لم يكن مقيداً بقيد ولو مثل القيد المذكور فيكون لغواً وتحصيلاً للحاصل وهو من الحكيم قبيح ومحال.

قال الشارح قدس سره: هذا مع العلم باتّحاد الطبيعة أو مع العلم باختلاف طبيعتين واتّحادهما في الاسم كطبيعة الأغسال واحتمال أن يكون متعلّق الثاني طبيعة أخرى علي حدّ احتمال أنّه عين الأولي فالظاهر أنّه مورد الاجمال وعدم حصول الفراغ إلّا بتكرار الامتثال ويحتمل أن يكون كالقسم الأول مع تجرّدهما عن ذكر السبب بقريئة الحكمة انتهى كلامه رفع مقامه (1).

أقول: سيّجىء الإشارة من المصنّف إلى هذا الأمر والتنبيه علي الفرق بين ما إذا علم باتّحاد الطبيعتين المتعلّقين للطلب إذا شكّ في ذلك واحتمل تغايرهما واختلافهما ومعلوم أن الحكم فيما إذا علم بالاختلاف كالحكم فيما إذا احتمل الاختلاف والتغاير وإذا لم يكن احتمال التغاير موجباً للاجمال بل كان حكمه كما إذا علم بالاتّحاد لمسبقيّة الطلب الثاني بمثله وعدم ذكر السبب أو وحدة السبب

ص: 475

التأكيد، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجئ تقييد لها في اليمين، ولو كان بمثل (مرة أخرى) كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفي، والمنساق من إطلاق الهيئة، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقه بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

---

المذكور كما سيحيي ء من المصنّف قدس سره فكذلك فيما إذا علم بالاختلاف والتغاير كما فرضه الشارح ومثل له بالأغسال كلّ ما ذكر من الانصراف إلي التأكيد للوجه المذكور إنّما هو في المادة وأما المنساق من إطلاق الهيئة فهو وإن كان تأسيس الطلب لا تأكيده فإن استعمالها في التأكيد مرجوح ينصرف عند الإطلاق اذ الغالب في استعمالها استعمالها في التأسيس الا ان الظاهر أنّ مسبوقتها بمثلها وعدم ذكر السبب في الطلبين او ذكر سبب واحد فيهما يوجب انسباق التأكيد فيها أيضاً حتّي فيما احتمل تغاير المادّة بحسب الحقيقة كتكرار الطلب بالنسبة إلي الأغسال التي تكون أعمالاً مختلفة وحقائق متغايرة والمحتمل فيها أن يكون المتعلّق للطلب في الثاني غير المتعلّق له في الأول فإنّ المسبوقية بالمثل وعدم ذكر السبب يكون أقوى في الدلالة علي التأكيد من احتمال تغاير متعلّق الطلبين الموجب لضعف كونه للتأكيد والمقرب لكونه تأسيساً.

تمّ الجزء الأول بحمد الله ويليه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى

## المحتويات

المقدمة ..... ٥

مقدمة المؤلف ..... ١٧

المقدمة: وهي في بيان امور

(١٨ - ١٥٩)

الأمر الاول: ..... ١٨

تعريف موضوع العلم ..... ١٨

تمايز العلوم بتمايز الأغراض ..... ١٩

موضوع علم الأصول ..... ٢٣

تعريف علم الأصول ..... ٢٨

الأمر الثاني: ..... ٣٠

تعريف الوضع ..... ٣٠

اقسام الوضع ..... ٣٠

الوضع في الحروف ..... ٣٥

عدم دخل اللحاظ في المستعمل فيه ..... ٣٩





الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى ..... ٣٩

الاختلاف بين الخبر و الانشاء ..... ٤٠

وضع اسماء الاشارة و الضمائر ..... ٤٠

**الأمر الثالث:** ..... ٤١

الاستعمال المجازى بالطبع أو بالوضع ..... ٤١

**الأمر الرابع:** ..... ٤٦

اطلاق اللفظ و ارادة نوعه او صنفه او شخصه ..... ٤٦

**الأمر الخامس:** ..... ٥٤

وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة ..... ٥٤

عدم تبعية الدلالة للارادة ..... ٥٤

توجيه ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى) ..... ٥٦

**الأمر السادس:** ..... ٥٧

وضع المركبات ..... ٥٧

**الأمر السابع:** ..... ٥٨

امارات الوضع ..... ٥٨

٥٨	التبادر .....
٦٠	عدم صحة السلب (صحة الحمل و عدمه و صحة السلب و عدمه) .....
٦١	الاطّراد.....
٦٢	الأمر الثامن: .....
٦٢	احوال اللفظ و تعارضها.....
٦٣	الأمر التاسع: .....
٦٣	الحقيقة الشرعية .....
٦٥	ثمرة القولين فى الحقيقة الشرعية .....
٦٥	الأمر العاشر: .....
٦٥	الصحيح و الأعم .....
٦٨	القدر الجامع على القول بالصحيح.....
٦٩	تصوير الجامع على القول بالاعمّ .....
٧٩	الوضع و الموضع له فى العبادات .....
٨٢	ثمرة النزاع و ردّها.....
٨٦	وجوه القول بالصحيح .....
٩٠	وجوه القول بالاعمّ و ردّها .....
٩٥	الامور المتعلقة بالمقام.....

- الاول: اسماء المعاملات موضوعة للصحيح او الاعتم ..... ١١٠
- الثاني: كون الفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب اجمالها ..... ٩٦
- الثالث: اقسام دخل الشئ في الماهية ..... ٩٧
- أحكام أقسام الدخل ..... ٩٩
- حكم المطلوب النفسي المجعول في واجب أو مستحب ..... ٩٩
- مختار المصنف في المقام ..... ١٠٠
- الأمر الحادى عشر..... ١٠٠**
- الاشتراك اللفظى ..... ١٠٠
- دليل استحالة الاشتراك وجوابه ..... ١٠٠
- وقوع الاشتراك فى القرآن ..... ١٠٠
- الأمر الثانى عشر: ..... ١٠٥**
- الأقوال في استعمال اللفظ فى اكثر من معنى ..... ١٠٥
- بيان حقيقة الاستعمال ..... ١٠٥
- المختار هو الامتناع ..... ١٠٥
- رد تفصيل صاحب المعالم ..... ١٠٧
- كيفية استعمال التثنيه والجمع ..... ١٠٧
- رد الاستدلال ببطون القرآن على وقوع الاشتراك ..... ١١٠

١١٠	.....	الأمر الثالث عشر:
١١٠	.....	المشتق
١١١	.....	و ينبغي تقديم امور
١١١	.....	احدها: المراد من المشتق
١١٥	.....	ابطال زعم بعض الاجله فى الاختصاص
١١٥	.....	تحرير محل النزاع
١١٦	.....	ثانيها: شمول العنوان لأسماء الزمان
١٢٠	.....	ثالثها: خروج الافعال و المصادر المزيديها عن حریم النزاع
١٢٠	.....	ازاحة شبهة: عدم دلالة الفعل على الزمان
١٢٣	.....	الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى
١٢٤	.....	التوفيق بين كلية المعنى و جزئيته
١٢٤	.....	رابعها: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً فى الهيئة
١٢٥	.....	خامسها: المراد بالحال فى العنوان
١٢٧	.....	سادسها: عدم أصل لفظي فى المسألة
١٢٨	.....	ادلة المختار فى المسألة
١٢٨	.....	تقرير برهان التضاد
١٢٩	.....	دفع اشكالات فى المقام
١٣١	.....	اشكال على الاستدلال بصحة السلب و دفعه
١٣٥	.....	وجوه القول بوضع المشتق للأعم و جوابها
١٣٨	.....	فى ردّ التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به

- ١٣٨ ..... الامور المتعلقة بمبحث المشتق:
- ١٣٨ ..... الاول: بساطة مفهوم المشتقّ و البرهان عليها
- ١٤٣ ..... ايراد صاحب الفصول على برهان الشريف وردّه
- ١٤٣ ..... اشكال المصنف على برهان الشريف
- ١٥٠ ..... ارشاد: فى معنى البساطة مفهوما
- ١٥٢ ..... الثانى: الفرق بين المشتقّ و مبدئه مفهوما
- ١٥٢ ..... ايراد الفصول و ردّه
- ١٥٣ ..... الثالث: ملاك الحمل
- ١٥٥ ..... الرابع: يكفى فى الحمل المغايرة مفهوما
- ١٥٥ ..... التحقيق فى صفات البارى جلّ و علا
- ١٥٦ ..... كلام الفصول فى المقام و مناقشته
- ١٥٦ ..... الخامس: الخلاف فى اعتبار قيام المبدأ بالذات
- ١٥٧ ..... أنحاء قيام المبدأ بالذات
- ١٥٨ ..... اشكال المصنّف على الفصول
- ١٥٨ ..... السادس: عدم اعتبار التلبّس بالمبدأ حقيقة فى صدق المشتق

### المقصد الاول: فى الاوامر وفيه فصول

(١٦٠ - ٤٧٦)

- ١٦٠ ..... الفصل الاول: فى ما يتعلق بما دة الأمر من الجهات، و هى عديدة
- ١٦٠ ..... الجهة الاولى: معانى لفظ الأمر

١٦٣	الجهة الثانية: اعتبار العلوّ في الأمر
١٦٦	الجهة الثالثة: أدلة كون الأمر حقيقة في الوجوب
١٦٧	الجهة الرابعة: الطلب و الارادة
١٦٩	اتحاد الطلب و الارادة
١٧٠	الاشكال على مغايرة الطلب و الارادة
١٧١	التوفيق بين العدلية و الاشاعرة
١٧١	غرض الاصحاب و الاشاعرة من نفى الصفات المشهورة
١٧٣	اشكال على الاتحاد و دفعه
١٧٨	شبهة الجبر و دفعها
١٧٩	ايراد على كون الارادة التشريعية عين علمه و دفعه
١٨١	الفصل الثاني: في ما يتعلّق بصيغة الأمر و فيه مباحث:
١٨١	المبحث الاول: في معانى صيغة الأمر
١٨٤	ايفاظ: سائر الصيغ الانشائية كصيغة الأمر
١٨٥	المبحث الثاني: الاستدلال على ان صيغة الأمر حقيقة في الوجوب
١٨٦	المبحث الثالث: الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
١٨٨	المبحث الرابع: في ظهور صيغة الأمر في الوجوب و عدمه
١٩١	المبحث الخامس: التعبدى و التوصلى و فيه مقدمات:
١٩٦	احدها: معنى الواجب التعبدى و التوصلى
١٩٦	ثانيها: اعتبار قصد القرية عقلا
١٩٧	توهم امكان دخل القرية في العبادة و دفعه

١٩٩	.....	ثالثها: امتناع التمسك باطلاق الأمر
٢٠٢	.....	لزوم الاحتياط لاجل الغرض
٢٠٥	.....	المبحث السادس: اقتضاء اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا تعيينيًا عينيًا
٢٠٦	.....	المبحث السابع: وقوع الأمر عقيب الحظر
٢٠٨	.....	المبحث الثامن: المرّة و التكرار
٢١٢	.....	المراد بالمرّة و التكرار
٢١٥	.....	تنبيه: في ما يحصل به الامتثال
٢١٨	.....	المبحث التاسع: الفور و التراخي
٢٢٣	.....	في ما يترتب على القول بالفور
٢٢٤	.....	الفصل الثالث: في الاجزاء
٢٢٥	.....	و ينبغي تقديم امور:
٢٢٥	.....	احدها: المراد بالوجه في العنوان
٢٢٥	.....	ثانيها: معنى الاقتضاء
٢٢٩	.....	ثالثها: معنى الاجزاء
٢٣١	.....	رابعها: الفرق بين الاجزاء و المرّة و التكرار
٢٣٢	.....	تحقيق البحث في موضعين:
٢٣٢	.....	الاول: اجزاء الاتيان بالمأمور به مطلقا عن امره دون غيره
٢٣٦	.....	الموضع الثاني: وفيه مقامان:
٢٣٦	.....	المقام الاول: اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي
٢٤١	.....	انحاء الأمر الاضطراري



٢٤٢	المقام الثاني: اجزاء الاتيان بالمأموره بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي .....
٢٥٠	تذنيبان:.....
٢٥٠	الاول: الاجزاء فى القطع بالامر خطأ .....
٢٥٥	الثانى: الفرق بين الاجزاء و التصويب.....
٢٥٧	الفصل الرابع: فى مقدّمة الواجب وفيه أمور:.....
٢٥٧	الأمر الأول: المسألة فقهية أم أصولية أم عقلية؟.....
٢٦٠	الأمر الثاني: فى تقسيمات المقدّمة.....
٢٦٠	منها: تقسيمها إلى داخلية وخارجية.....
٢٦٦	منها: تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية .....
٢٦٩	منها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم .....
٢٧١	منها: تقسيمها إلى متقدّمة ومقارنة ومتأخرة .....
٢٨٤	تحقيق فى الشرط المتأخر .....
٢٨٦	الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب .....
٢٨٦	منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط .....
٢٨٧	الشرط من قيود الهيئة لا المادة .....
٢٩١	كلام الشيخ فى رجوع الشرط الى المادة، وإشكال المصنف عليه.....
٢٩٦	فائدة إنشاء الوجوب المشروط .....
٢٩٦	دخول المقدّمات الوجودية للواجب المشروط فى محلّ النزاع.....
٢٩٨	خروج الشرط المعلق عليه الايجاب عن محلّ النزاع .....
٢٩٨	وجوب المعرفة والتعلم.....

- ٢٩٩ ..... كيفية إطلاق الواجب على الواجب المشروط
- ٣٠٠ ..... منها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز
- ٣٠٦ ..... إشكال في الواجب المعلق ودفعه
- ٣٠٩ ..... إشكال آخر في المقام ودفعه
- ٣١٢ ..... تنبيه: المناط في فعلية وجوب المقدمة فعلية فيها
- ٣١٧ ..... تنمة: في ما لو تردّد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة
- ٣١٨ ..... ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة
- ٣١٨ ..... الإشكال على الترجيح المذكور
- ٣٢٤ ..... منها: تقسيمه إلى النفسي والغيري
- ٣٢٧ ..... تحديد الواجب النفسي والغيري
- ٣٢٨ ..... حكم الشك في النفسي والغيري
- ٣٣١ ..... اعتراض المصنف على مختار الشيخ في المقام
- ٣٣٢ ..... تذييلان:
- ٣٣٢ ..... الأول: استحقاق الثواب على الأمر النفسي
- ٣٣٤ ..... حكم الأمر الغيري من ناحية الثواب والعقاب
- ٣٣٥ ..... الإشكال على عبادية الطهارات الثلاثة ودفعه
- ٣٤٦ ..... الثاني: اعتبار قصد التوصل في الطهارات وعدمه
- ٣٤٦ ..... الأمر الرابع: تبعية المقدمة لذيها في الإطلاق والاشترك
- ٣٥٤ ..... عدم اعتبار قصد التوصل في المقدمة
- ٣٥٧ ..... دخل قصد التوصل في تحقق الامتثال

٣٥٩	المقدّمة الموصلة.....
٣٥٩	الردّ على القول بالمقدّمة الموصلة .....
٣٦٠	استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة .....
٣٦٧	الخدش في أدلّة صاحب الفصول .....
٣٦٩	ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة .....
٣٧٢	الإيراد على تفريع الثمرة والردّ عليه.....
٣٧٣	منها: تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ .....
٣٧٧	حكم الشك في الأصالة والتبعيّة.....
٣٧٨	تذنيب: في بيان ثمرة النزاع في وجوب المقدّمة وعدمه .....
٣٨٦	حكم أخذ الأجرة على الواجبات.....
٣٨٧	المناقشة في ثمرة أخرى للمسألة.....
٣٨٧	تأسيس الأصل في مقدّمة الواجب.....
٣٩٩	استدلال أبي الحسن البصري على وجوب المقدّمة والاشكال عليه.....
٤٠٠	التفصيل في وجوب المقدّمة بين السبب وغيره.....
٤٠١	التفصيل في وجوب المقدّمة بين الشرط الشرعي وغيره.....
٤٠٤	تتمة: في مقدّمة المستحب والحرام والمكروه .....
٤٠٧	الفصل الخامس: مسألة الضد، وفيه أمور:.....
٤٠٧	الأمر الأول: ما هو المراد من الاقتضاء في العنوان .....
٤٠٧	الأمر الثاني: في تنقيح جهة البحث .....
٤٠٧	توهم المقدّميّة بين الضدّين ودفعه .....

٤٢١	..... الأمر الثالث: تقريب الاقتضاء التضميني وفسادها
٤٢٣	..... الأمر الرابع: ثمرة المسألة
٤٢٤	..... الترتب
٤٢٩	..... تقريب الإشكال على الترتب
٤٣٠	..... ثبوت المطاردة بين أمري الأهم والمهم
٤٣٦	..... الفرق بين الخروج التخصصي والتزامي
٤٣٧	..... الفصل السادس: حكم أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٤٤٠	..... تصوير النزاع فيه
٤٤١	..... الفصل السابع: تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع
٤٤١	..... المراد من تعلق الأوامر بالطبائع
٤٤٥	..... وهم في المقام ودفعه
٤٤٩	..... الفصل الثامن: نسخ الوجوب
٤٥٣	..... الفصل التاسع: الوجوب التخيري
٤٥٨	..... حكم التخيير بين الأقل والأكثر
٤٦٢	..... الفصل العاشر: الوجوب الكفائي
٤٦٦	..... الفصل الحادي عشر: الواجب الموقت
٤٧١	..... الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر
٤٧٤	..... الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر
٤٧٧	..... المحتويات

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي  
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

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

