

الْحَاشِيَّةُ

عَلَى

كَفَايَةُ الْأَصُولِ

طَحْجُ الْمُبَانِي سَيِّدِ الطَّائِفَةِ الْعَلَامَةِ الْمُحَقِّقِ آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

الْحَاجِّ آفَاقِيَّةِ الطَّبَّاطِبَانِي الْبُرُجُودِيِّ مَهْدِي

(١٢٩١ - ١٣٨٠ هـ)

فِي الْأَصُولِ

لِلْعَلَمِ الْمُحَجَّةِ آيَةَ اللَّهِ الشَّيْخِ سَهَاءِ الدِّينِ الْمُحَقِّقِ الْبُرُجُودِيِّ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

الحاشية

على

كفاية الأصول

طبع بمطبع السيد الطائفة العلامة المحقق آية الله العظمى
الحاج آقا حبيب الله طباطبائي البروجردي

(١٢٩١ - ١٣٨٠ هـ)

في الأصول

للعلم المحجة آية الله الشيخ بهاء الدين البجتي البروجردي

الجزء الأول



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين
مصاييح الظلم وعصم الامم، ما أنار فجر ساطع، وخوى نجم طالع.
وبعد فهذه تقارير أنيقة، وتحريرات نميقة حول «كفاية الاصول»
لأستاذ المتأخرين على الاطلاق، شيخ مشايخ المجتهدين المعاصرين في الآفاق،
المولى محمد كاظم الخراساني المتوفى (١٣٢٩ ق هـ).

ألقاها وحيد العصر، وفريد الدهر، الفقيه العيلم، والمحقق الاعظم،
المرجع الاعلى رئيس الملة والدين، حافظ شريعة جدّه سيّد المرسلين صلى الله
عليه وآله آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي قدس الله
تربته.

حين إقامته في مسقط رأسه (بروجرد) وكان مجلس درسه يومئذ حاشداً
لأعلام الأفاضل، ويرحل اليه رُحال التحقيق حتى من البلاد البعيدة على
الرواحل، واستفاضوا من افاضاته الشريفة، وحفظوا دراساته المنيفة.
ومن حرّر كلماته الرشيقة، هو العالم الفاضل، والفقيه الكامل حجة
الاسلام والمسلمين آية الله الحاج الشيخ بهاء الدين الحنجي البروجردي طاب ثراه،

وكان مجازاً من حضرته بإجازة إجتهادية وقد تصدّيت لتنظيمه وتصحيحه وإخراج مصادر الاقوال والاحاديث والكلمات وأرجو من الله المثوبة.
وأنا العبد المفتقر الى عفوره غلامرضا بن علي اكبر مولانا البروجردي.

* * *



مرکز تحقیقات کتاب و پوز علوم اسلامی

أما المقدمة ففي بيان أمور :

الأول

إن موضوع كل علم ، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

قوله: «الأول أن موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».

اعلم أن تحقيق المقام يحتاج الى بيان ما هو المراد من العوارض ، وما هو المقصود من الذاتية.

فنقول: الظاهر أن مراد القوم من العوارض في هذا المقام هو المعنى المصطلح بين المنطقيين، وهو الكلي الصادق على الشيئ لا في مرتبة ذاته، بل يكون خارجاً عنه ومحمولاً عليه باعتبار اتحاده معه في الخارج، مثل عنوان «الماشى» الذي يكون صادقاً على الحيوان ومحمولاً عليه باعتبار اتحاده معه في الخارج، وذاك هو الذي يجعلونه مقابلاً للذاتى.

وبعبارة اخرى: العرض في اصطلاحهم عبارة عن كل مفهوم مغاير مع مفهوم آخر، متحد معه في الخارج، بحيث يصلح باعتبار ذاك الاتحاد حملة عليه،

لا العرض المصطلح بين الطبيعيين، الذي يكون عبارة عما لا يوجد إلا في الموضوع، مثل الألوان مثلاً في مقابل الجوهر الذي يوجد غير محتاج الى موضوع في مرتبة الوجود اصلاً.

والدليل على ما إدعيناه من الظهور هو أن عادة المنطقيين كانت مستقرة على تعريف موضوع العلم في فنّ المنطق بما عرفناه، وبعيد جداً خروجهم عن المصطلح عندهم، فيحمل كلامهم على مصطلحهم مالم تكن قرينة على الخلاف. والظاهر أن المراد من الذاتية في المقام هو أن الموضوع بنفسه مستحق لحمل العرض الفلاني عليه، من غير إحتياج الى حيثية تقييدية أخرى، غير نفس حيثية الموضوع، وإن كان محتاجاً الى حيثية تعليلية، إذا عرفت ذلك فاعلم أن موضوع كل علم، عبارة عما يكون أهل الفنّ بصدد بيانه، من الجهات المنظورة في الفنّ والحيثية المقصودة، مثلاً أهل فنّ النحو إنما يكونون بصدد بيان حيثية الاعراب والبناء، فتكون تلك الحيثية موضوعاً لعلم النحو، وأهل فنّ الأصول إنما يكونون بصدد بيان الحجة، وأنه ماذا يكون حجة في الفقه، فيكون موضوع الأصول مفهوم الحجة في الفقه، فتكون مصاديقها، مثل خبر الواحد أو الكتاب مثلاً محمولة عليها، وإن كان المحمول في المسائل موضوعاً، والموضوع محمولاً، فإنه لاضير في ذلك، ومقصود القوم من جعل الأدلة موضوعاً لهذا الفنّ هو حيثية حجيتها، فينطبق على ما ذكرناه من موضوع الفنّ.

فلم يبق مجال لما أورده عليهم بعض الاجلة^(١) من خروج جلّ المسائل الأصولية، كالأصول العملية، لعدم دليليتها، فإن الحجة عبارة عما يكون شاملة

(١) ولعلّ مراده قدس سره ببعض الاجلة هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم (عبدالرحيم) الطهراني الاصفهاني الحائري المتوفى سنة (١٢٥٠) هـ.

لمثل الأصل العملي، فأنها عبارة عما يكون عذراً للمكلف، وهو موجود في الأصل العملي، كما تكون في بعض المقامات منجزةً للتكليف.

وعلى ما ذكرناه من التحقيق فنحن في فسحة عما تكلفه المصنّف: من جعل موضوع علم الاصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، وإن لم يكن معنوياً بعنوان خاص ومسمّى باسم مخصوص، فيصحّ أن يعبر عنه بكلّ ما دلّ عليه، مثل مفهوم احدها، فراراً عما يكون عنده محكماً من الاشكال الوارد على جعل موضوع العلم عبارة عن الأدلة.

ومن جعل تمايز العلوم بتمايز الأغراض لا الموضوعات أو المحمولات، خلافاً لطريقة القوم، وما هو الحق من كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، فراراً عما يرد عليه من الاشكال على جعل الموضوع مفهوم احدها، فإن هذا المفهوم موجود في سائر العلوم، فلا يمتاز ذاك العلم من سائر العلوم بالموضوع الكذائي. وبالجملّة إن موضوع كلّ علم عبارة عما يكون أهل الفنّ بصدد بيانه، والبحث عن عوارضه على ما بيناه آنفاً هو تعيين مصاديقه، وبيان محمولاته الطارئة على نفس ذاته من غير واسطة حيشية أخرى، مثلاً موضوع علم الاصول عبارة عن عنوان (الحجة في الفقه)، والبحث عن عوارضه هو البحث في نفس مصاديقها، ألا ترى أن الاصولي يبحث في أن الكتاب مثلاً حجة أم لا؟، بمعنى أنه هل يكون من مصاديقها وعوارضها أم لا؟.

وهذا التقرير يندفع جميع الاشكالات، سوى خروج ابواب الالفاظ عن ذلك، ولاضير، لأنها من المبادي اللغوية والحكمية والعقلية، وذلك من غير إتعاب النفس والوقوع في التكلف كما أوقع المصنّف قدس سره نفسه الشريفة في ذلك.

أي بلا واسطة في العروض -

قوله: «أي بلا واسطة في العروض».

أن الجنس بالقياس الى الفصل عرض عام، والفصل بالقياس الى الجنس خاصة غير شاملة، مع أنها بالقياس الى النوع من الذاتي، وهو غير المصطلح عند الطبيعيين من الموجود في الموضوع، حيث أنه ليس امراً نسبياً ولا يختلف بالاضافات، مع أن المعنى الأول يصدق على الجواهر ايضاً كما أشرنا اليه، والمعنى الثاني يقابلها.

والوجه في ظهور ما ادعيناه أن عاداتهم كانت مستقرة على ذكر موضوع العلم وتعريفه في فن المنطق، والظاهر إرادة المعنى المصطلح في هذا الفن ما لم تكن قرينة على خلافها، مع أن الامور المبحوث عنها في الفنون غالباً ليست عوارض للموضوع إلا بهذا المعنى، ألا ترى أن الاهليين يبحثون عن الماهيات اللاحقة للوجود بما هو موجود، وهي ليست أعراضاً بالمعنى الثاني، وهكذا غيرهم لما سيأتي الإشارة اليه فيما بعد.

ثم الظاهر أنه ليس المراد بالذاتي^(١) هنا ما هو المصطلح في باب الایساغوجي، لأنه مقابل للعرض فلا يوصف به، ولا ما هو المصطلح في كتاب البرهان من الاعراض المنتزعة عن ذات المعروض غير المتأخرة عنه بحسب الوجود، لعدم كون المبحوث عنه في العلوم غالباً ما يكون بالنسبة الى الموضوع من هذا القبيل، بل ما يكون هذا الموضوع موضوعاً له حقيقة عند العقل بما هو هو، بحيث لا يكون هو بما هو متبوع له عقلاً وموضوع له محتاجاً الى حيثية

(١) الذاتي يستعمل في موردين: الأول الذاتي في الایساغوجي اي الكلّيات الخمس وهو ما ليس خارجاً عن ذات الشيء بل كان من اجزائه سواء أكان جزءاً مشتركاً كالجنس أم جزءاً مختصاً كالفصل، والثاني الذاتي في البرهان وهو ما ينتزع من الذات ولا يفتقر في الانتزاع الى غيره.

تقييدية اخرى غير حيثية ذاته، تكون هذه الحيثية متبوعة له بنفسه وهذه متبوعة له بالعرض وباتحادها معها، او يكون لهذه الحيثية الزائدة دخل في المتبوعية، وان كان للمقيّد بها دخل أيضاً، بل يكون هو بها هو متبوع وموضوع له مستغنياً من حيثية اخرى متحدة معها، بل المعتبر في كون العرض ذاتياً للموضوع (مضافاً الى ما ذكر) ان يكون الموضوع بتام ذاته متبوعاً له، بحيث لا تكون في ذاته حيثية لا تكون دخيلاً في موضوعيته، والا كان العرض ذاتياً لجزئه الذي يكون بذاته متبوعاً له.

نعم ذكر بعضهم: ان موضوعية الشيء للعرض بجزئه المساوي (اي بفصله) لا يضرّ بكونه من الاعراض الذاتية بالنسبة الى النوع، فيبحث عنها في الفن الذي يكون هذا الموضوع موضوعاً له وليس ببعيد، لكن الاذعان به موقوف على تصفّح الفنون وما يبحث فيها، بل قيل: بأن توسط الحيثية الخارجية المساوية للموضوع لا يضرّ بصدق العرض الذاتي هذا.

فظهر بهذا معنى الواسطة في العروض، وأنها الحيثية التي تكون متحدة مع الموضوع المفروض، وموضوعة للعرض بذاته بالمعنى المذكور، ويكون موضوع المفروض موضوعاً له باتحادها معها، فيكون مصداق العروضين والحملين واحداً، وإن اختلفا اعتباراً.

وظهر بما ذكرنا أن التمثيل لما تكون بالواسطة بالسرعة العارضة للحركة العارضة للجسم، والشدة العارضة بالضرب العارض للجسم إنما يليق اذا فسر العرض بمصطلح الحكيم، وكان انقسامه وغيره باعتبار وجوده في نفس هذا الموضوع، او وجوده في الوجود في هذا الموضوع من الاعراض، وفسر الواسطة في العروض بما يكون موضوعاً لعرض وعرضاً لموضوع، وقد عرفت ضعفه.

هو نفس موضوعات مسائله عيناً ، وما يتحد معها خارجاً ، وإن كان يغايرها مفهوماً ، تغاير الكلّي ومصاديقه ، والطبيعي وأفراده ، والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة ،

وظهر ايضاً أن العرض الذاتي المبحوث عنه في الفن لا بد أن يكون أمراً متحداً مع موضوع الفن وجوداً ، وإن كان غيره مفهوماً ، ولا ضير في كونه أخص من الموضوع ، ألا ترى أن الفصل عرض ذاتي للجنس بالمعنى المذكور مع أنه أخص منه ، وكذا لا ضير في جعله في المسئلة موضوعاً وجعل موضوع الفن محمولاً عليه ، بل الغالب في مسائل الفنون كونها كذلك ، كما تريهم يجعلون المسئلة الباحثة عن وجود المادّة في الجسم من مسائل الآلهي ، مع أن الموجود الذي هو موضوع ذلك الفن محمولاً فيها ، بل اذا تصفحت مسائل الفن الآلهي وجدت جلّها كذلك ، وكذا المنطق موضوعه المعروف والحجّة ، مع أنك تجدها في غالب مسائله محمولاً والعرض موضوعاً ، وكذا غيرها من الفنون فتدبر .

قوله : (هو نفس موضوعات مسائله عيناً) الخ .

محصله أن الضابط في ضبط موضوع الفن هو ملاحظة موضوعات مسائله ، وأخذ مفهوم الجامع بينها وتجريده من الخصوصيات المميّزة لها ، فهو موضوع الفن ، فإن محمولات المسائل أعراض ذاتية بالنسبة إلى موضوعاتها ، والعرض الذاتي للأفراد عرض ذاتي للمفهوم الجامع بينها لكونه عينها خارجاً .

وهذا كما ترى لا ينطبق على ما ذكرناه عن القوم في تفسير العرض الذاتي ، إذ العرض الذاتي للفرد لا يمكن أن يكون عرضاً ذاتياً للكلّي الجامع بينه وبين فرد آخر ، إذ الخصوصية المائزة بينها إن كان لها دخل في الموضوعيّة فيحتاج الكلّي الجامع في موضوعيته إلى حيثية زائدة على ذاته ، وإن لم يكن له دخل كان الموضوع بالذات هو الكلّي لا الفرد ، بل يكون بالنسبة إلى الفرد عارضاً لجزئه .

جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دُون هذا العلم ، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل ، مما كان له دخل في مهمين ، لأجل كل منهما دُون علم على حدة ، فيصير من مسائل العلمين .

إن كان الكلّي ذاتياً له، أو لحشية زائدة إن كان عرضياً كما هو الغالب، إذ الغالب أنه لا جامع ذاتي بينها يختصّ بها، بل الجامع في الغالب هو مفهوم أحدها، أو شبهه من الانتزاعيات، هذا مع أننا لم نر إلزامهم في جعلهم محمول المسائل عرضاً ذاتياً لموضوعها.

قوله: (جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض) الخ.

لما كان تعيين موضوع العلم، بناء على ما أفاده قدس سره في بيان الموضوع، موقوفاً على تعيين مسائله بحيث تصير جملة من القضايا متعينة لكونها مسائل هذا العلم، حتى يكون الجامع بين موضوعاتها موضوع العلم، فلا بد أن يكون تعيين المسائل مسائل للفنّ بشيء آخر غير الموضوع وإلا دار.

فالتزم قدس سره بأن المسالك في كون المسائل مسائل الفنّ الخاصّ الواحد هو ترتب غرض واحد دوّنت هذه المسائل لأجله عليها، فجهة وحدة مسائل الفنّ على هذا هي وحدة الغرض، وجهة إمتيازها عن المسائل فنّ آخر هو تعدّد الغرض، كما أن جهة وحدتها وتميّزها عن غيرها على المسلك المتقدّم هي وحدة ما يبحث فيها عن عوارض الذاتية وتعدّده.

وربما أمكن الاشكال فيما أفاده، بأن كلّ باب من أبواب الفنّ يختلف الغرض منه مع الغرض من باب آخر.

فإن أجيب بأنه وإن كان كذلك، لكن هنا غرض واحد أوسع منه يترتب على كلّها أمكن أن يناقش بأن ملاحظة الغرض الأوسع لا إنضباط لها، اذ ربما

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

فإنه يقال : مضافاً إلى بُعد ذلك ، بل امتناعه عادة ، لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين ، بل تدوين علم واحد ، يبحث فيه تارة لكلا المهمين ، واخرى لأحدهما ، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل ، فان حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة ، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة ، لأجل مهمين ، مما لا يخفى .

وقد انقدح بما ذكرنا ، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين ، لا الموضوعات ولا المحمولات ، وإلا كان كل باب ، بل كل مسألة من كل علم ، علماً على حدة ، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل ، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد ، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد .

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص ، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دلّ عليه ، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً .

تعلق بمسائل علمين أو الأزيد غرض واحد، والإحالة الى غرض المدوّن، إن أُريد بها الإحالة إليه بما هو غرض المدوّن، لم يُفد شيئاً، إذ كلّ هذه الأغراض المختلفة سعة وضيقاً غرض للمدوّن لها، وإن أُريد غرض المدوّن لها بما هو فنّ واحد بتماميته، فهذا إرجاع الى اختيار المدوّن جزافاً من دون معيّن.

وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول ، هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة ، لا خصوص الأدلة الأربعة 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 الأدلة ، ورجوع البحث فيهما - في الحقيقة - إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد ، في مسألة حجية الخبر - كما أفيد - وبأي الخبرين في باب التعارض ، فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد ،

قوله: « وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الاصول » الخ.
 ذكر جماعة أن موضوع الأصول هو أدلة الفقه^(١)، وظاهرهم كونها بما هي أدلة، لا ذواتها^(٢)، فمرجهه إلى كون الموضوع هو عنوان الدليل في الفقه.
 ثم الظاهر أن مرادهم بالدليل هو الحجّة، لا ما يفيد العلم أو الظن بالأحكام الفقهية مطلقاً، والشواهد عليه في كلماتهم كثيرة، ولذا أورد عليهم المحقق^(٣) القمي قدس سره بأنه يلزم حينئذ أن يكون القضايا الباحثة عن حجية خبر الواحد وغيره خارجة عن مسائل الفن، وداخله في مبادئه، لكون

(١) نسب ذلك الى المشهور.

(٢) كما يظهر من الفصول فإنه صرح بأن الموضوع في علم الاصول ذات الادلة لا هي مع وصف الدلية.

(٣) المحقق القمي: آية الله العظمى ابو القاسم بن محمد حسن الفقيه الاصولي من تصانيفه القيمة: القوانين المحكمة في الاصول، والغنائم، والمناهج في الفقه، توفي بقم ودفن في مقبرتها الشهيرة بشيخون سنة (١٢٣١) هـ.

فان البحث عن ثبوت الموضوع ، وما هو مفاد كان التامة ، ليس بحثاً عن عوارضه ، فإنها مفاد كان الناقصة .
لا يقال : هذا في الثبوت الواقعي ، وأما الثبوت التعبدي - كما هو

البحث فيها بحثاً عن مقوم الموضوع لا عن عوارضه، مع أنها عُمد مسائل الفن، بل هي مسائل الفن لا غيرها، كما يظهر من كتب مهرة الفن، حيث يجعلون غيرها من المبادي.

هذا محصل كلامه، فلو كان مرادهم بالدليل المفيد للعلم بالشيء، لم يكن وجه لهذا الكلام إذا الحجية بهذا المعنى ليست من المقومات كما هو ظاهر.

ثم أن الحق في الجواب عن هذا الاشكال هو أن البحث في هذه القضايا بحث عن عوارض الحجّة، إذ عنوان خبر الواحد وغيره مما يحمل عليه عنوان الحجّة بالحمل الشائع عرض لها، إذ يكون خارجاً عنها ومحمولاً عليها، وذاتي لها أيضاً كما ذكرنا ايضاً، فلا يتنافيه كونه موضوعاً في المسئلة والحجّة محمولاً كما ذكرناه سابقاً من أن هذا هو الغالب في مسائل الفنون.

فظهر بذلك أن هذه المسائل هي مسائل الفن لا غيرها، بل يذكر غيرها من باب المبادي ، كما هو دأب محققي الفن، فلا حاجة الى التكلف بجعل الموضوع ذوات الأدلة حتى تكون متكررة ومختلفة بحسب اختلاف الآراء في تعيين ذوات الادلة، أو جعل العوارض أعم من أجزاء الشيء، بدعوى أنها بمعنى التوابع في الذهن، والأجزاء ايضاً كذلك، كما يلوح عن بعض المعاصرين، وبطلانه ظاهر، ولا إلى غيرها مما هو مذكور في المتن.

قوله: «فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة» الخ.
يمكن أن يقال: إن البحث عن ثبوت شيء بحث عن معلوليته له، لا عن وجوده وهي من عوارضه بالمعنى المتقدم.

المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة .

فإنه يقال : نعم ،

لكنه مما لا يعرض السنة ، بل الخبر الحاكي لها ، فإن الثبوت التعبدى يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به ، وهذا من عوارضه لا عوارضها ، كما لا يخفى .

وبالجملة : الثبوت الواقعي ليس من العوارض ، والتعبدى وإن كان منها ، إلا أنه ليس للسنة ، بل للخبر ، فتأمل جيداً .

وأما إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها ، فلأن البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى ، إلا أن البحث في غير واحد من مسائلها ، كمباحث الألفاظ ، وجملة من غيرها ، لا يخص الأدلة ، بل يعم غيرها ، وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها ، كما لا يخفى .

ويؤيد ذلك تعريف الأصول ، بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) ، وإن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام ، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل) .

بناءً على أن مسألة حجية الظن على الحكومة ، ومسائل الأصول

قوله: «تأما لا يعرض السنة بل الخبر» الخ.

يمكن أن يقال: إن حجية الخبر بالنسبة إلى السنة معنى منتسب إلى الخبر والسنة، فيمكن إعتباره وصفاً لها، كما يمكن وصفاً له، فإن السنة محجوج عليها به.

قوله: «بناءً على أن مسألة حجية الظن على الحكومة» الخ.

ظاهره أن هذه المسألة بناء على الكشف، ومسائل حجية خبر الواحد

العملية في الشبهات الحكمية من الأصول ، كما هو كذلك ؛ ضرورة أنه لا وجه للالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات .

وغيره مما يشبهه مما تقع في طريق إستنباط الأحكام.

ووجهه غير ظاهر، إذ إستنباط الواقع على وجه القطع لا يحصل منها أصلاً، وعلى وجه الظن قد لا يحصل، وقد يحصل من دخل لهذه المسائل فيه، والحكم الظاهري عين تلك المسائل، لا أنه يستنبط منها.

هذا إذا قلنا بجعل الحكم الظاهري في مواردنا، وإلا فليس إلا الواقع وظهر حالها بالنسبة إليه، فالحق أن هذه المسائل ومسائل أصول العملية إنما يبحث الأصولي عنها من حيث يعين فيها الحجّة بالنسبة إلى الأحكام الفقهية من المكلف (بكسر اللام) على المكلف (بفتح اللام)، أو بالعكس، والثاني هو الذي يعبر عنه بالعدر، سواء اقلنا بأنه ليس للأمارات والأصول إلا الحجّة والعدر بالنسبة إلى الواقع كما بقاؤه المصنف قدس سره في بعض^(١) افاداته، أم قلنا بجعل أحكام ظاهرية في موارد الأمارات وبعض الأصول، أم قلنا بثبوت أحكام حقيقية موضوعية في مواردنا، فإنها أيضاً لا تخلو مع هذا عن الحجّة بالنسبة إلى الواقع، وبحث الأصولي عنها من هذه الحيثية.

فظهر أن مسائل الأمارات والأصول على نسق واحد، فإن إلزمتنا بما هو ظاهر القوم من كون مباحث الألفاظ وشبهها من المبادئ، كان الأولى تعريفها بأنها المسائل التي يبحث فيها عن العوارض الذاتية للحجّة في الفقه، أي يعين بها ما يكون متحداً معها من العناوين هذا بناء على كون أسماء العلوم بمعنى المسائل، لما على كونها بمعنى التصديق أو الملكة فيظهر حاله بالمقايسة.

(١) في التنبيه الثالث من تنبيهات القطع من حاشيته المبسوطة على الفرائد.

الأمر الثاني

الوضع هو نحو اختصاص لفظ بالمعنى ، وارتباط خاص بينهما ، ناش من تخصيصه به تارة ، ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني ، كما لا يخفى .

ثم إن الملحوظ حال الوضع : إما يكون معنى عاماً ، فيوضع اللفظ له تارة ، ولأفراده ومصاديقه أخرى ؛ وإما يكون معنى خاصاً ، لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام ، فتكون الأقسام ثلاثة ، وذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للمحاذ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك ، فإنه من وجوهها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاص ، فإنه بما هو خاص ، لا يكون وجهاً للعام ، ولا لسائر الأفراد ، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ، ولا لها - أصلاً - ولو بوجه .

قوله: «الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص» الخ.

إعلم أن حقيقة الوضع عبارة عن ربط خاص بين اللفظ والمعنى، يحصل تارةً بالجعل، وأخرى بكثرة الاستعمال والطبع، وهذا الجامع (أعني الربط الخاص) يصح تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيني، فإنه لا بد في التقسيم من جامع كان مقسماً كما لا يخفى.

قوله: (ثم إن الملحوظ حال الوضع) الخ.

إعلم أن للوضع تقسيمات أخرى، بعضها باعتبار اللفظ، وبعضها باعتبار المعنى، أما الأول: فالواضع إما أن يلاحظ لفظاً ثم يضع شخص اللفظ بأزاء المعنى، سواء أكان المعنى خاصاً أم عاماً، وإما أن يضع نوع اللفظ بأزاء المعنى، سواء أكان المعنى عاماً أم خاصاً، وذلك بأن كان للفظ الملحوظ نوع، يوضع ذلك

نعم ربّما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه ، فيوضع له اللفظ ، فيكون الوضع عاماً ، كما كان الموضوع له عاماً ، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص ، فإن الموضوع له - وهي الأفراد - لا يكون متصوّراً إلا بوجهه وعنوانه ، وهو العام ، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه ، وتصوره بنفسه ، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر .

النوع مرآة للمعنى، مثل لفظ «فاعل» فإنّه لوحظ بنوعه، أعني كلّ ما كان على هذا الوزن يجعل بأزاء المعنى، يسمّى القسم الأول بالوضع الشخصي، والثاني بالنوعي.

وإمّا التقسيم باعتبار المعنى فالمعنى الملحوظ حين الوضع إمّا عامّ أو خاصّ ، وعلى الأول إمّا يوضع اللفظ بأزاء نفسه، أو يوضع بأزاء مصاديقه، وإمّا على الثاني فلا محالة يكون الموضوع له نفس المعنى الملحوظ، وذلك لأنّه لا بدّ من تصور الموضوع له إمّا بوجهه وعنوانه، وإمّا بنفسه وذاته، وعلى أيّ حال إمّا أن يوضع بأزاء نفسه وذاته، وإمّا أن يوضع بأزاء مصاديقه، فالأقسام ثلاثة ليس غير، وإمّا القسم الرابع المتوهم، (وهو أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً)، فهو غير معقول، فإنّ الموضوع له في ذاك القسم لم يتصور أصلاً، لا نفساً وذاتاً، ولا وجهاً، وعنواناً، أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ الخاصّ بها هو خاصّ لا يصلح لأن يكون وجهاً وعنواناً للعامّ، ومع التعرّية عن الخصوصيات يخرج من هذا القسم ويدخل في الأقسام الثلاثة.

ثم إنّ بعض الأجلّة^(١) ذهب إلى إمكان القسم الرابع في بعض المقامات، وهو فيما إذا كان الشخص الملحوظ بجامعه وعنوانه مجهولاً، وإن كان بحسب

(١) المراد به هو العلامة المحقّق المولى حبيب الله بن محمد علي الرشتي الفقيه الاصولي صاحب

«البدائع» توفي بالنجف الاشرف سنة (١٣١٢) هـ.

ولعلّ خفاء ذلك على بعض^(١) الأعلام ، وعدم تميّزه بينهما ، كان موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع ، وهو أن يكون الوضع خاصاً ، مع كون الموضوع له عاماً ، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل .

الواقع معلوماً، مثلاً إذا رأينا جسماً من بعيد، ولم نعلم بأنه من أي نوع فنضع اللفظ بازاء ما هو متحد مع هذا في الواقع، فيكون هذا الشخص وجهاً وآلة للجامع.

لكن فيه مالا يخفى، فإن الجهل بالواقع لا يصير ملاكاً لصيرورة الخاصّ وجهاً للعامّ فإن الخاصّ الكذائي إمّا أن يلاحظ بجميع خصوصيّاته، فلا يمكن أن يقع وجهاً للعامّ وإن كان العامّ مجهولاً، وإمّا يلاحظ معرّياً، عنها فيصير العامّ المجهول ملحوظاً بنفسه وذاته، لا بوجهه وعنوانه. وبالمجملة لا بدّ للواضع من العلم بالموضوع له إمّا بنفسه أو بوجهه وعنوانه، والمفروض في كلامه هو مجهوليّة العامّ، والعلم بالخاصّ والخصوصيّة لا يوجب العلم بالعامّ ولو إجمالاً، بل يكون الواقع عنده باقياً على جاله.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت والتصور، وأمّا بحسب الاثبات والوقوع فلا ريب في ثبوت الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ كوضع الاعلام، وكذا الوضع العامّ والموضوع له العامّ كوضع اسماء الأجناس ، وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فقد توهم^(٢) أنّه وضع الحروف وما الحق بها من الاسماء. وقال بعض^(٣) تنزلاً عن ذلك بأنّ المستعمل فيه فيها خاصّ ، بعد

(١) المراد به صاحب « الفصول » أو اخوه المحقق الشيخ محمد تقي المتوفى سنة (١٢٤٨) هـ صاحب «هداية المسترشدين».

(٢) المتوهم جماعة منهم المحقق السيد شريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى بشيراز سنة (٨١٦) هـ.

(٣) عزى هذا القول الى التفتازاني سعد الدين مسعود الاديب المتوفى بسمرقند سنة (٧٩١) هـ.

ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام ، وكذا الوضع العام والموضوع له العام ، كوضع أسماء الأجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص ، فقد توهم أنه وضع الحروف ، وما ألحق بها من الأسماء ، كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص

الاعتراف بكون الموضوع له عامًا كالوضع.

والتحقيق حسب ما يؤدي إليه النظر الدقيق كما ذهب إليه أهل التحقيق والتدقيق هو أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء في كونها عامين.

وتوضيح المرام يحتاج الى صرف عنان الكلام في تحقيق ما للحروف من المعنى، فنقول، إعلم أنه وإن ذكر أهل الأدب^(١) لمعنى الحروف عبارات لا تخلو عن الاشكال والتسامح.

لكن التحقيق فيه يحتاج الى بيان مقدمة، هو أن الأشياء الموجودة في الخارج سولة كانت من الجواهر أو الاعراض لها إرتباطات وإضافات خاصة، مثل ظرفية الكوز للماء، وأبوة زيد لعمره، وبنوة عمرو لزيد، إلى غير ذلك، وليس لتلك الإرتباطات والإضافات وجود في الخارج سوى نفس المرتبطات والمضافات كما هو واضح، وكذلك الأمر في الذهن، فإنها إن وجدت في الذهن مرتبطات

(١) عبارات الأدباء والاصوليين واقوالهم في وضع الحروف ومعناها مختلفة جداً، منها قول نجم الائمة الشارح الرضي بأن الحروف لا معاني لها بل هي علامات لخصوصية المعاني الموجودة في مدخولاتها، ومنها القول بأنها موضوعة لمعنى لوحظ حالة للغير ونعتاً له كالأعراض الخارجية، ومنها القول بأنها موضوعة للنسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، ومنها القول بأن المعنى اذا لوحظ ألياً فهو معنى حرفي واذا لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمي، ومنها القول بأن معانيها ايجادية لا اخطارية. ومنها القول بالتفصيل بأن معاني بعض الحروف ايجادية كحروف النداء والترجي ومعاني بعضها اخطارية.

مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً

والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء ، وذلك لأن الخصوصية المتوهمة ، إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً ، فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً ، وهو كما ترى . وإن كانت هي الموجبة

لم يكن لارتباطاتها سوى نفس المرتبطات وجود أصلاً، يشهد بذلك الوجدان، نعم لما كانت للذهن قوة بها تتصرف في الأشياء يمكنه التحليل والتجزئة بين المرتبطين والربط، بحيث يصير المرتبطان في هذا النظر الثانوي ثلاثة، بعد كونها في النظر الأولي إثنين، لكنه يخرج المرتبطان في هذا النظر عن كونها مرتبطتين، ويصيران مع الربط بينهما ثلاثة أشياء مستقلة غير مرتبطات، مثل الماء والكوز مثلاً، فإنه إذا توجه ذهن اليها مرتبطتين بالظرفية والمظروفية لا يوجد في ذهن سوى نفس المرتبطتين، وإذا نظر اليها ثانياً وينتزع عنها تلك الخصوصية توجد في ذهن ثلاثة أشياء غير مربوطة: الكوز، والماء، والظرفية، وقس على هذا المثال سائر الأمثلة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المعنى الحرفي عبارة عن تلك الارتباطات والاضافات التي ليس لها سوى المتعلقات وجود أصلاً، لا في الخارج ولا في ذهن، كما لا يخفى، والمعنى الاسمي عبارة عن نفس تلك العناوين المنتزعة عن الأشياء المرتبطة مثل عنوان الظرفية، والإبتدائية، والإنتهائية، وغيرها من سائر العناوين المنتزعة.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنه يمكن أن يقال: بأن الموضوع له في الحروف، وكذا المستعمل فيه هو نفس تلك المفاهيم المنتزعة التي هو كليات مجعولة مرآتاً

لكونه جزئياً ذهنياً ، حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً ، إلا إذا لوحظ حالة لمعنى 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 دلّ على معنى في غيره ، فالمعنى ، وإن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً ، كما لوحظ أولاً ، ولو كان اللاحظ واحداً ، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه ، وإلا فلا بدّ من لحاظ آخر ، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ ، بداهة أن تصوّر المستعمل فيه مما لا بدّ منه في استعمال الألفاظ ،

لما هو حقيقة لمعنى الحروف.

وذلك لأن معنى الحروف حقيقة، وفي عالم اللب والواقع كليّ يصدق على كثيرين، وأن الخصوصيّات والمشخصات الوجودية إنّما تكون من قبل المتعلّقات، وتكون خارجة عما هو الموضوع له والمستعمل فيه.

والدليل على كلية المعنى الحرفي هو صحة انتزاع تلك المفاهيم الكلية، فإنّه مع عدم كلية المعنى لا يصحّ انتزاع مفهوم كليّ، وعلى ذلك لا فرق بين الاسم والحرف بحسب المعنى، وإنّما الفرق هو أنّ الحرف وضع ليستعمل ويراد منه معناه حالة لغيره، وبما هو في الغير، ووضع الاسم ليستعمل ويراد منه معناه بما هو هو، وأمّا لحاظ الآلية، مثل لحاظ الاستقلالية، خارج عن المستعمل فيه، فإنّ المستعمل فيه هو نفس الملحوظ الذي يحمل عليه بالحمل الشائع ملحوظ، والواقع لا يتغيّر عما هو عليه باللحاظ، فلاحظ وتأمّل.

ويمكن ان يقال: إنّ الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف خاصّ، وذلك لأنّ الموضوع له وكذا المستعمل فيه في كلّ لفظ ليس الّا معناه، والمعنى الحرفي كما حقّقناه آنفاً عبارة عن الربط الخاصّ بين الاشياء الموجودة في الخارج او

وهو كما ترى . مع أنه يلزم أن لا يصدق على
الخارجيات ، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها ، حيث لا موطن له إلا
الذهن ، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد وإلغاء
الخصوصية ، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا
كلحاظه في نفسه في الأسماء ، وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في
المستعمل فيه فيها ، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف ، كما لا يخفى .

وبالجملة : ليس المعنى في كلمة (من) ولفظ الابتداء - مثلاً - إلا

الذهن، الذي لا وجود له سوى نفس المتعلقات والمرتبطات، ومعلوم بأن كلّ
موجود منها يمتنع صدقه على غيره، وإن كان ذاك الموجود أمراً كلياً كالمنشأة منها،
والمفاهيم المتصورة التي بينها ارتباطات، مثل مفهوم الضاحك المحمول على
مفهوم الانسان باعتبار الربط الاتحادي بينهما، فإن الربط الكذائي بينها
شخصي لا يصدق على الربط بين مصاديقها، وإن كان ذلك الربط الاتحادي بين
مصاديقها مناطاً لصدق اتحاد المفهومين كما لا يخفى، ولانعني بالخاصّ الأ ذلك،
بعبارة اخرى الحروف أنّها وضعت لإراءة المرتبطات، وليس بحذائها معنى أصلاً
فافهم.

قوله: «وهو كما ترى».....الخ.

اقول: إنّ الخصوصيات الزائدة على المعنى الكلّي التي بها يصير الكلّي
جزئياً إضافياً إنّما تفيده الألفاظ المتعلقات، وهي تستعمل فيها لا الحروف، مثلاً
لا يستفاد من قولنا: «سرت من البصرة الى الكوفة» إلا الارتباط الذي إذا أردنا
إفهامه مستقلاً عبرنا عنه بلفظ الابتداء، وأمّا كون أحد متعلقيه السير، والآخر
البصرة، فلا يستفاد إلا من لفظ «سرت» و «البصرة» فتكون كالاسم المقيد
الذي يكون هو مستعملاً في نفس معناه، والقيد دلّ عليه بدال آخر.

الإبتداء ، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً ، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة ، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته ، فليكن كذلك فيها .

إن قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ، ولزم كون مثل كلمة (من) ولفظ الإبتداء مترادفين ، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر ، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة 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 مرّت الإشارة إليه غير مرّة ، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع ، يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر ، وإن اتفقا فيما له الوضع ، وقد عرفت - بما لا مزيد عليه - أنّ نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته .

قوله : «حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه»
..... الخ.

إشارة الى العقدة التي صعب حلّها على كثير من الافهام، واختلفت فيها عبارات أرباب النظر والمحققين العظام، وهي أنّ القوم في مقام بيان معاني الحروف يذكرون اسماً كما يقولون: «من» للإبتداء و «الى» للانتهاء وقضية هذا ترادفهما مع أنّه لا يمكن استعمال شيء منها مقام الآخر، وبعبارة أخرى: إمّا يكون معناها واحداً أولاً، وعلى الأول يلزم ان يجوز استعمال كلّ منها مقام الآخر، وعلى الثاني يلزم أن لا يصحّ قولهم: «من للإبتداء»، وبطلان التالين ظاهر، فيلزم بطلان المقدم فيها وهو ارتفاع النقيضين.

وقد اختلفت عبارات أرباب النظر في بيان الفرق بين معاني الأسماء والحروف على وجه لا ينافي الإتحاد، فبعضهم إقتصروا في المقام بأن معنى الاسم هو الكلّي من المفاهيم المذكورة، ومعنى الحرف هو الجزئيّ منها، فمعاني الحروف متّحدة مع معاني الأسماء وجوداً، ومتغايرة مفهوماً، فيصحّ قولهم: «من للابتداء»، لكونها موضوعة لجزئياتها، ولا يصحّ استعمال كل منها مقام الآخر للتغاير بحسب المفهوم، وفيه ما تقدّم في المتن مع ما علّقناه عليه.

وبعضهم ذكر على ما بيالي أن بين المعاني من الجواهر والأعراض إرتباطاً خاصاً من الابتداء، والانتهاء، والاستعلاء، وغيرها، وهذه المعاني الجوهرية والعرضية بعضها منتسب إلى بعض بهذه الارتباطات، فالأسماء المذكورة موضوعة للارتباطات، والحروف للانتساب الحاصل فيها بالارتباطات المذكورة، فقولهم: «من للابتداء» معناه أن «من» لانتساب شيء إلى شيء بأوليّة له، لا لنفس الابتداء.

وفيه أن انتساب شيء إلى شيء بالارتباطات الخاصّة ليس أمراً زائداً على تلك الارتباطات.

وبعضهم ذكر أن الحروف موضوعة لإنشاء الارتباطات، لا لإفادة العلم بها، بخلاف الأسماء، والشاهد عليه أن الإتيان بها في الكلام يوجب العلم بالمعاني مرتبطة، فالإرتباط بين المعاني يوجد بها، بخلاف الأسماء الموضوعة للإرتباطات، فإنّ مجيئها في الكلام لا يوجب إلّا تصور الإرتباطات، ولا يحصل بها ربط أصلاً. وفيه أن وضع اللفظ للإنشاء إنّما يصلح بالنسبة إلى المعاني الاعتبارية التي يكون منشأ اعتبارها وانتزاعها عند العقلاء هو جعل المتكلمين، ولو في الجملة، كالطلب، والبيع، والولاية، وشبهها، لا بالنسبة إلى المعاني الحقيقية كالإنسان، ولا

في المعاني الاعتبارية التي يكون منشأ انتزاعها غير الجعل، كالأبوة، والأخوة، لكون الإنشاء حينئذ لغوياً، ووضع الألفاظ للمعاني جعلاً وإفادة إنَّها هو للحاجة، كما هو ظاهر، والارتباط بين المعاني بالاولية والآخرية، والظرفية، والعلو، وغيرها، إنَّها هو من الاعتبارات المنتزعة عن خصوصيات وجود الطرفين، لا من جعل الجاعل لها وإنشائها، ووجود الارتباط بين المعاني المفهومة عند استعمال الحروف واستعمال الأسماء، ليس ملاكاً مذكراً من إنشاء الربط في الاول دون الثاني، بل الملاك ما نذكره فيما بعد إنشاء الله تعالى.

والتحقيق في الفرق بين الحروف وما يترأى ترادفه معها من الاسماء، أنَّ الاسماء موضوعة لإفادة مفاهيم الارتباطات على وجه الاستقلال، والحروف لإفادتها تبعاً لملاحظة المتعلقات.

وهذه العبارة ذكرها كثير من المحققين في مقام الفرق، لكن لم يذكروا كيفية نحو الإفادة.

إن قلت: المعنى الواحد كيف يتصور على وجهين؟

قلت في توضيحه: إنَّ المفاهيم الجوهرية والعرضية بعضها مرتبط ببعض بأنحاء كثيرة من العلية، والمعلولية، والتقدم، والتأخر، والاولية، والآخرية، والعلو، وغيرها، وهذه الارتباطات لا وجود لها في الخارج إلا بوجود المرتبطين، فوجودها بالنحو الخاص منشأ لانتزاعها، ولا يمكن أن يوجد الارتباط في الخارج بوجود غير وجود الطرفين، وأمَّا في الذهن فيمكن أن يوجد الارتباط بعين وجود الطرفين، ويتصور بتصورها كما في الخارج، وذلك بأن يتصور الطرفان متخصصين بالخصوصية التي بها يصح انتزاع الارتباط بينهما، كما إذا تصورت السير المتناهي المنقطع من أحد طرفيه بالبصرة، ومن الآخر بالكوفة، مع سبق

الأول زماناً على الثاني.

ويمكن أن ينتزع من خصوصية وجود الطرفين مفهوم ثالث، ويتصور مستقلاً بغير تصور الطرفين، كما إذا تصورت السير مطلقاً، والبصرة والأولية، والكوفة والآخريّة، فالطرفان في النحو الأول من التصور مرتبطان في الذهن كارتباطهما في الخارج، وفي النحو الثاني غير مرتبطين، لخروج الارتباط عن كونه ارتباطاً بالحمل الشائع عند وجوده مستقلاً كما هو واضح.

فالارتباط إنما يكون ارتباطاً في الذهن حقيقة وبالحمل الشائع إذا كان لحاظه مندكاً في لحاظ المتعلقات، وملحوظاً بعين لحاظها، ولما كان الانسان محتاجاً في مقام إفادة ما في ضميره للغير الى إفادة هذه الافادات بكلا النحويين، وضع الواضع لإفادتها على النحو الأول ألفاظاً، وللثاني ألفاظاً أخرى، وهي الحروف، والأولى الاسماء كساير الاسماء الموضوعية لغير الارتباطات من المفاهيم. وهذا هو السر في عدم إفادة الحروف أصلاً عند ذكرها بدون المتعلقات، وإفادة الاسم مفهوم الارتباط الخاص تصوراً ولو ذكر بدون المتعلقات. ولعل من فرق بينهما بأن الاسم مادل على معنى في نفسه، والحرف ما دل على معنى في غيره نظره الى ما ذكرنا.

فاذا تحقق ما ذكر علم أن إفتراق الاسم والحرف الموضوعين للارتباط إنما يكون من حيث نحوي الإفادة، ومن المعلوم أن إفادة اللفظ المعنى، وحصول العلم به من اللفظ ليس مأخوذاً في المعنى الذي يجعل بحذائه ويراد تفهيمه باللفظ، فعمل اللفظ في المعنى مختلف، لا أن المعنى الذي يعمل فيه اللفظ ويؤثر فيه إفادة مختلف، وهذا هو المراد من قوله: «فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع».

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك ،

قوله: «ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والإنشاء أيضاً كذلك» الخ.

اي كاختلاف الاسم والحرف في أنه يكون في الاستعمال لا المستعمل فيه، لا أنه مثله في جميع الجهات حتى في كون اللحاظ إستقلاليا في أحدهما وتبعياً في الآخر، بل المراد أنه يكون الاختلاف في نحوي عمل اللفظ في المعنى وتأثيره فيه لخصوص كل من النحويين بكل من الخبر والإنشاء بالوضع، فإن تأثير اللفظ في المعنى يمكن أن يكون بنحو الایجاد بأن يوجد المعنى باللفظ، ويمكن أن يكون بنحو الافادة وتحصيل العلم بالمعنى باللفظ، والأول إنما يكون في المعانى الاعتبارية التي يكون منشأ اعتبارها وانتزاعها هو الجعل، والثاني يكون فيها وفي غيرها.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

التحقيق في المبهات.

إعلم أن المستعمل فيه كالموضوع له في الخبر والإنشاء معنى عام مثل إضرب، وأطلب منك الضرب، فأنهما موضوعان لمعنى كلي وهو طلب الضرب، والاختلاف إنما يكون ناشئاً من قبل الاستعمال، فإن الخبر إنما يستعمل لحكاية ثبوت طلب الضرب في موطنه، والإنشاء إنما يستعمل لايجاد طلب الضرب وقصد تحققه، وكذلك الأمر في جميع المبهات، مثل أسماء الاشارة، والضمائر، والموصولات، فإن المستعمل فيه فيها كالموضوع له معنى عام، والخصوصية ناشية من قبل الاستعمال، فإن الاشارة مقتضية للتشخيص، وقس عليها ساير الاسماء. هذا ما افاده المصنف قدس سره، ولكن التحقيق، على ما ذهب السيد الاستاذ مد ظله، هو أن المستعمل فيه كالموضوع له في الضمائر، والموصولات،

وأسماء الاشارات هو مفهوم الاشارة، واستعمالها فيها عبارة عن إنشاء الاشارة وايجادها، والدليل على ذلك أن العرف لا يفهمون من تلك الألفاظ إلا الاشارة، ولذا يقال لمن يتكلم بتلك الالفاظ: إنه أشار، غاية الامر أنه لما كانت الاشارة مندكة في المشار اليه، يدخل في ذهن السامع نفس المشار اليه، فلا يرد على ما ذكرنا إشكال أن المتبادر منها هو نفس المشار اليه، وذلك دليل على أنه مدلوها كما لا يخفى، ولا بد في المشار اليه من جهة يتعين بها، لأنه بدون ذلك لا يصح، بل لا يمكن الاشارة، وجهة التعيين مختلفة: ففي أسماء الاشارة هي الحضور خارجاً او ذهنياً، وفي ضمير الغيبة سبق ذكر المشار اليه. وفي الخطاب كونه مخاطباً، وفي المتكلم وحده كونه متكلماً، وفي المتكلم مع الغير كون بعضه متكلماً وبعضه متعيناً بالقرائن الحالية او المقالية، وفي الموصولات هو ثبوت الصلة له.

ومحصل الكلام من بدء البحث في الحروف الى هنا، أن لكل واحد من الناس مقاصد وحوائج شتى لا يمكن التوصل اليها إلا بوسيلة من الوسائل، وأسهلها في مقام الاعلام وتفهم المقاصد والمرام هو . ساط، والمقاصد مختلفة، فمنها ما يحتاج الى الاعلام تصوراً مثل «زيد» و «القيام»، أو تصديقاً مثل «زيد قائم» و «بكر عالم»، ومنها ما يحتاج الى الایجاد، كالطلب والاشارة، وغيرها من الامور التي يحتاج تحقيقه الى الایجاد.

وكذلك الالفاظ التي تكون وسيلة وطريقاً للوصول إلى المقاصد مختلفة ايضاً:

فمنها ما وضع لإعلام الامور التصورية مثل لفظ «زيد» و «قائم» وغيرها من الألفاظ المفردة إسماً كان أو فعلاً.

ومنها ما وضع لإعلام الامور التصديقية، مثل لفظي «زيد قائم» والفاظ

«سرت من البصرة الى الكوفة» وغيرها من الجملات والمركبات، ولما كان التصديق محتاجاً الى النسبة والارتباط بين شيئين أو الاشياء شرطاً أو شرطاً، فلا بد أن يوضع شيء بازائها، فوضعت الحروف مثل «من» و «إلى» في المثال المذكور، وما بمعناها من الهيئات الجمالية والتركيبية بازاء تلك النسبة.

ومنها ما وضع لإيجاد المعاني كالإنشاءات وألفاظ الطلب، والتمني، والترجي، والإستفهام، والنداء وألفاظ الاشارات، والضمان، والموصولات.

إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لا إختلاف بين تلك الالفاظ بحسب المعنى، بل الاختلاف إنما يكون من أطوار الاستعمال، فاستعمال لفظ في مقام لفظ آخر، مثل لفظ «من» في مقام لفظ «الابتداء» غلط، وإن كان معناها واحداً. فإنه على خلاف الوضع والمجمل، وبعبارة أخرى، وإن كان مثل هذا الاستعمال استعمالاً فيما وضع له لكنه استعمال بغير ما وضع له فتأمل.

بقي شيء، وهو أن الألفاظ التي وضعت للإعلام التصديقي لا تفيد تلك الفائدة إلا بشروط:

منها كون المتكلم بصدد الإعلام إعلاماً تصديقياً، فإنه إن لم يكن بصدد ذلك، وإن في مقام الهزل والمزاح لم يترتب على إعلامه ما يترقب من كلامه من التصديق، ولم يعمل اللفظ عمل المترقب منه، وإن كان يترتب على كلامه تصورات، والدليل على ذلك فهم العرف.

ومنها كونه صادقاً في مقالته عند المخاطب، فإنه بدون ذلك لم يحصل للمخاطب تصديق أصلاً، والدليل أيضاً فهم العرف والوجدان.

ومنها كونه عالماً بما أخبر به عند المخاطب، فإنه مع جهله بالواقع في علم المخاطب لم يحصل للمخاطب تصديق كما هو واضح فافهم، فإنه يمكن أن يقال:

فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه ،
والإنشاء ليستعمل في قصد تحقيقه وثبوته ، وإن اتفقا فيما استعملا فيه ،

إنَّ عمل الفاظ الجملات والمركبات ليس تصديق المخاطب بمضامينها حتى يقال: إنَّ دلالتها على ذلك مشروطة بالشروط الثلاثة، بل إنَّها يكون هو إحضار مضامينها في ذهن المخاطب على ما هي عليه من كونها مرتبطة، في مقابل ألفاظ المفردات التي وضعت ليعمل في معانيها بإحضارها في ذهن المخاطب بانفسها غير مرتبطة.

قوله: «فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه» الخ.

لا تخلوا العبارة في كلا القسمين عن مسامحة، فإنَّ الحكاية هي إعلام المخاطب بما جعل اللفظ بحذائه من المعنى، وقد تقدم أنَّ الاعلام هو إستعمال اللفظ، لا إنَّه مستعمل فيه، وكذا قصد تحقيق المعنى باللفظ في الانشاء إنَّما هو قصد عمل اللفظ، لا أنَّه مستعمل فيه.

ثم إعلم أنَّ غير ما وضع للانشاء من الالفاظ على قسمين:
أحدهما ما وضع لإفادة العلم بالمعنى تصوراً كلفظ «زيد»، و «إنسان»، و «من»، و «إلى».

والآخر ما وضع لإفادة العلم بالمعنى تصديقاً كهيئة الجملة الخبرية، والفعل غير الانشائي، فإنَّها موضوعان لإفادة الارتباط الاتحادي والصدوري بين الموضوع والمحمول، وبين الفعل وفاعله، ولا يحصل عند التكلم بأسماء تلك النسب إلَّا تصورها، وكون المتكلم صادقاً، والتقييد بالصدق في كلامنا إنَّما هو لاشتراط الدلالة التصديقية في الكلام بعلم المخاطب بصدق المتكلم، وكونه بصدد البيان بخلاف الدلالة التصورية، فإنَّها تحصل ولو صدر اللفظ من تموج

فتأمل .

ثم إنه قد انقذ مما حققناه ، أنه يمكن أن يقال : إن المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام ، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها ، حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها ، وكذا بعض الضمائر ، وبعضها ليخاطب به المعنى ،

والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص كما لا يخفى ، فدعوى أن المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكور ، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة ، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه ، فإن

الهواء مثلاً، وهذا الاختلاف أيضاً اختلاف في نحو الاعادة.
قوله: «فتأمل».

يمكن أن يكون إشارة إلى أن اتحاد المعنى والمستعمل فيه في الألفاظ الانشائية والاعبارية إنما يصح في الألفاظ الخبرية المحاكية عن ماهية المعنى المنشأ بالألفاظ الانشائية تصوراً كلفظ «أطلب الضرب» مثلاً إنشاءً، لأن الإيجاد والانشاء يتعلق بهاهية طلب الضرب، كما أن التصور أيضاً يتعلق بها، لا الإخبارات المحاكية عن المعنى تصديقاً كلفظ «أطلب منك الضرب» إخباراً عن المستقبل، فمعناه مخالف لمعنى «أطلب الضرب» إنشاءً، كما أن نحو الافادة أيضاً مختلف، إذ المحكي عنه في الخبر بالحكاية التصديقية هو وجود الطلب عيناً، ومتعلق الانشاء هو نفس الماهية لا الوجود العيني.

قوله: «والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص» الخ.

إن اراد أن الإشارة فرع تشخيص المشار اليه، فلا يشار إلا إلى الجزئي، فهو مع أنه مخالف لما هو بصدد إثباته من كون المستعمل فيه كلياً ظاهر الفساد، إذ كثيراً ما يشار بلفظ «هذا» مثلاً الى الطبائع الكلية، كقوله عليه السلام: «ألا

الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه ، غير مجازفة
فتلخص مما حققناه : ان الشخص الناشئ من قبل الاستعمالات ،
لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصاً خارجياً - كما في مثل
أسماء الإشارة - أو ذهنياً - كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما - من

تعجب من هذا الانسان كيف يبصر بشحم وينطق بلحم ويسمع بعظم^(١).
وإن اراد أن الإشارة تكون الى الكلي، وبالإشارة يصير جزئياً، كما هو
ظاهر كلامه، بل صريحه، حيث إنه بصدد إثبات أن المستعمل فيه مفهوم واحد
كلي، هو مفهوم المفرد المذكور، والاستعمال يصيره جزئياً.
ففيه أولاً أن مقتضى ذلك أن تكون الاشارات الواقعة بهذا الى مفهوم
المفرد المذكور، وخلافه بديهي، إذ لا يكون هذا المفهوم في الاشارات ملحوظاً
للمشير اصلاً، ومعلوم أن لحاظ المشار اليه شرط في الإشارة، نعم الاشارات تقع
في أمور مختلفة يكون كل واحد منها مفرداً مذكراً بالحمل الشائع.
وثانياً أن الإشارة الى المفهوم الكلي لا يصيره جزئياً، إذ مناط تشخص
الجزئيات هو الوجود على التحقيق، والعوارض المشخصة على قول، والإشارة
ليست شيئاً منها، فإنها إمتداد اعتباري بين المشير والمشار اليه يقصد المشير أن
يلتفت اليه ذهن من يراه او يسمع كلامه، بل من لوازم الإشارة عدم خروج
المشار اليه عن حده الذي كان عليه قبل الإشارة.
إن قلت: يصير جزئياً ذهنياً، لوجوده في ذهن المتكلم قبل الإشارة عليه،
وفي ذهن المخاطب بعدها.

(١) لعله من قبيل النقل بالمعنى، فإن متن الحديث في نهج البلاغة هكذا: إعجبوا لهذا الانسان
ينظر بشحم، ويتكلم بلحم، ويسمع بعظم، ويتنفس من خرم.

غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ، 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 ،

قلت: المشير في الإشارة إلى الكلّي يجردّه عن الوجود الذهني، ويشير إليه نفسه من دون نظر إلى وجوده الذهني، وكذلك المخاطب رأه بنفسه منتهى الامتداد لا باعتبار وجوده الذهني.

وبالجملة لا ريب في أن الإشارة بلفظ «هذا» مثلاً في الاستعمالات لا تكون إلى مفهوم واحد هو مفهوم المفرد المذكّر، بل الإشارة في كل مقام إلى شيء غير ما يشار إليه في الآخر، كلياً كان أو جزئياً، ولا ريب أن الإشارة لا تغيّر المشار إليه عما هو عليه قبل الإشارة من الكلّية والجزئية، فلا يمكن التزام كون المستعمل فيه عاماً كالموضوع له بما أفاده من التقريب.

وأما ما ذهب إليه جُل المتأخرين من كون الموضوع له خاصاً، وأنّ المعنى الكلّي الملحوظ حال الوضع هو مفهوم المشار إليه، مثل مفهوم المفرد المذكّر مثلاً، ثم وضع بأزاء أفرادهِ.

ففيه أن صيرورة شيء فرداً لهذا المفهوم مبنية على وقوع الإشارة إليه، فلا بد حينئذ من الإشارة إلى الشيء ثم استعمال «هذا» فيه، وهو معلوم فسادهِ، ولا يمكن الالتزام بأنّ المعنى الكلّي الملحوظ هو مفهوم المفرد المذكّر بإلغاء قيد المشار إليه، وأنّه وضع بأزاء كلّ فرد من هذا المفهوم، لأنّ الإشارة ملحوظة حين استعمال «هذا»، ولا يستعمل بدون الإشارة.

فإن أردت التخلّص ممّا أوردناه على هذين التقديرين فالتزم بكون

الموضوع له خاصاً، وأن الملحوظ حال الوضع هو مفهوم المفرد المذكّر، لكن وضع ليستعمل في أفرادهِ إستعمالاً اشارياً، فيندفع حينئذ ماأوردناه من الاشكالات على كلّ واحد من المسلكين.

والتحقيق في هذا المقام أن أسماء الاشارة موضوعة لنفس الاشارة، لا لأن يتصوّر بها مفهوم الاشارة، بل لأن يوجد بها الاشارة، فالمستعمل فيها هو الاشارة، ونحو إستعمالها فيها هو ايجاده بها، غاية الامر أن الاشارة مقيّدة في كلّ واحد بقيد كونها الى مذكّر أو مؤنث مفرد أو غيره، ولما كانت الاشارة متى وجدت كانت موجبة لالتفات ذهن المخاطب إلى المشار اليه، والذهول عن نفس الاشارة، لكونها مندكة في المشار اليه إندكاك المرأة في الصورة واللفظ في المعنى، بحيث لا يلتفت الذهن حين الاشارة إلا الى ذات المشار اليه، فلا يحكم على هذه الأسماء باحكام الإشارة، بل بأحكام المشار اليه، وتجعل مبتدئاً أو خبراً بهذا الاعتبار، ثم الظاهر أن الموصولات وضائير الغيبة، بل الخطاب والتكلم أيضاً كذلك، غاية الامر أن جهة التعيّن التي تعتبر في الاشارة مختلفة، ففي أسماء الاشارة هي الحضور خارجاً أو ذهنياً، وفي الضمير سبق الذكر، وفي الخطاب هو كونه مخاطباً، وفي المتكلم وحده كونه متكلماً، والمتكلم مع الغير كون بعضه متكلماً وبعضه متعیناً بالقرائن الحالية أو المقالية، وفي الموصولات هو ثبوت الصلة له، ويشهد لما ذكرنا التأمل التأمّل في المحاورات وملاحظة ما يتبادر إلى الازهان من هذه الالفاظ ومرادفاتها في جميع اللغات.

والغفلة من أن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه ، لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره ، وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك ، فتأمل في المقام فإنه دقيق ، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق .

قوله: «والغفلة عن أن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه» الخ. قد تحصل من مطاوي ما أفاده وما علّقناه عليه أن عمل اللفظ في المعنى الذي يقصده المتكلم ويسمى قصده إستعمالاً فيه على أنحاء، لأنه إما يؤثر فيه أيجاداً أو إفهاماً، والأول على قسمين: لأنه إما أن يكون المعنى الموجود به فانياً في شيء مستقلّ التصور مندكاً فيه بحسب التصور فبهذا الفناء والاندكاك يصير اللفظ كالأسماء التي يتصور بها معانيها مستقلاً، أو لا يكون كذلك، فالأول كألفاظ الاشارات، والثاني كالانشاءآت، والثاني ايضاً على قسمين: لأنّ الإفهام المقصود باللفظ إما تصوري وإما تصديقي، فالثاني كهيئة الجملات الإسمية والفعلية الخبرية، والأول إما أن يكون تصوّره بعين تصور أشياء آخر، أو تصوّراً مستقلاً، فالأول كالحروف، والثاني كالاسماء المفردة.

وهذا التقسيم إنّما هو على مختارنا، وأمّا على مختاره فلا يصحّ بعض ما ذكر، وقد مرّ ما يعلم به جهات الفرق.

ثم إن إختصاص كلّ لفظ بنحو من أنحاء الإستعمال إنّما هو بالوضع تعييناً أو تعيناً، وكما يكون الوضع متبعاً بالنسبة إلى المستعمل والمستعمل فيه، ويكون الخروج عن إتباعه موجباً للغلط ولا يصحّ التكلم وضعاً ولغة، كذلك يكون متبعاً في أنحاء الاستعمالات ويكون الخروج عنه غلطاً، فلا يصحّ استعمال «من» نحو إستعمال لفظ «الابتداء»، ولا إستعمال «إضرب» نحو إستعمال «أطلب الضرب»، وهكذا... وهي هنا دقايق تركتها للاختصار.

الثالث

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له ، هل هو بالوضع ،
أو بالطبع ؟ وجهان ، بل قولان ،

قوله: «صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له...» الخ.
قالوا: إذا أُستعمل اللفظ فيما وضع له سُمي بالحقيقة لثبوته على مقتضى
الوضع، وإذا أُستعمل في غير ما وضع له سُمي بالمجاز لجوازه عن مقتضى الوضع،
واشترطوا في الثاني أن يكون بين المستعمل فيه والموضوع له علاقة ومناسبة من
العلائق التي ذكروها، وربما اختلفوا في عددها، فمن مُقلٍّ، وقائل بعدم انحصارها
في عدد معين.

ثم تنبه جماعة على أنه يمكن أن يستشكل ويقال: إن صحة استعمال كل
لفظ في كل لغة منوط بكون الاستعمال على طبق أوضاع الالفاظ في تلك اللغة،
فإذا كان المجاز مستعملاً في غير ما وضع له فما المصحح لاستعماله لغة؟ فالتزموا
بوضع آخر نوعي لجميع الالفاظ الموضوعية بالنسبة الى المعاني التي لها علاقة مع
المعنى الموضوع له، وقالوا: إن الواضع بعد وضع الالفاظ تصور مفهوم اللفظ
الموضوع، ووضع كل فرد منه لكل معنى له علاقة معه باحدى العلائق التي
ذكروها على اختلافهم فيها، وبعد ذلك اختلفوا في أنه يكفي نقل فرد من النوع
في إثبات الوضع بالنسبة الى النوع، أم لابد من نقل الأفراد، فلا يصح غير ما
ثبت استعماله، هذا.

والتزم قدس سره بأن صحته ليست بالوضع، بل بالطبع، وسبقه اليه
صاحب «الفصول» في الاستعارة، وقال: لا تخلوا في المجاز المرسل عن خفاء،

أظهرهما أنه بالطبع

لكنه لا يخفى عليه ذلك، لشهادة الوجدان بحسن استعمال الألفاظ فيما يناسب المعنى الموضوع له ولو مع منع الواضع عنه، وعدم حسنه فيما لا يناسبه ولو مع الإذن منه، هذا ما ذكره القوم وما أفاده قدس سره.

أقول: عدم إحتياج صحة الإستعمالات المجازية إلى وضع آخر غير وضع الألفاظ المستعملة للمعاني الحقيقية التي باعتبارها تستعمل فيها واضح، لا شبهة فيه عند التأمل في كيفية الاستعمالات المجازية، وسنتلو عليك ما يوضحه لك إن شاء الله:

فمما يشهد عليه أن الأعلام التي نضعها نحن للأشخاص يصح إستعمالها فيما يشبه معانيها، أو يضادها، أو يناسبها بنحو آخر بمجرد وضعنا الأول، مع أننا لم نضعها إلا لها، ولم يخطر ببالنا المعاني المناسبة حتى نضعها لها أيضاً، والتزام وضع واضح آخر للفظ الذي وضعناه لما يناسب المعنى الذي وضعناه كما ترى. ومما يشهد عليه أيضاً أنك ترى عدم التفاوت بين اللغات في مجازاتهم، فكل معنى يشبه ما وضع له أو يضاده يصح إستعمال اللفظ فيه في لغة العرب والفرس والترك والإفرنج، وغيرهم من الطوائف، مع أنه قلما يتفق لفظ أو معنى له علاقة لاحظها الواضع حين الوضع، هذا يكشف عن أن ما ذكر لأمر عقلي لا يختلف.

ومما يشهد عليه أيضاً أن الإستعمالات المجازية تختلف في الحسن والملاحة والقبح والبشاعة غاية الاختلاف، ولو كانت من إستعمال اللفظ فيما وضع له لم يكن وجه للاختلاف في الحسن والقبح ومراتبهما، وسيتضح لك أكثر من هذا. قوله: «أظهرهما أنها بالطبع».

الأظهر أنه أراد بالطبع الأمر العقلي الذي ليس تحققه بالمواضعة، فالمراد

أنه يحكم العقل بصحته من دون جعل من الواضع، ويمكن أن يراد ما يكون الاستعمال عليه من الملاحظة بالطبع أي بالذات، ومرجعه إلى الأول.

وهذا الاختيار وإن كان واضحاً عندي بعد ما اخترناه سابقاً من عدم الوضع، لكن لم يتبين فيه ملاك الملاحظة في بعض الاستعمالات وعدمها في آخر، وأنه ما السبب فيها.

والتحقيق أن استعمال اللفظ في المعاني المجازية في أي لغة كان إنما هو بتوسط الاستعمال في المعاني الحقيقية، لا بأن يستعمل اللفظ في المعنيين في عرض واحد، بل يستعمل اللفظ في الموضوع له، ويدعى المتكلم إتحاده مع غير الموضوع له بنفس هذا الاستعمال، وينصب القرينة على أن المراد الجدي هو غير الموضوع له، وأن استعمال اللفظ في الموضوع له إنما هو بدعوى الإتحاد وعدم التغاير، فاللفظ جعل في الكلام تحذاء الموضوع له مع أن المراد الجدي المتعلق بالنفي والاثبات جداً هو غير الموضوع له بدعوى أنه هو وليس غيره، فالمتكلم بالكلام الواحد إذا استعمل لفظاً مجازاً كأنه تكلم بكلامين وأخبر بامرئين:

أحدهما ثبوت الحكم المذكور في الكلام للمراد الجدي من اللفظ المذكور في الموضوع.

والثاني كونه بحيث يمكن أن يدعى إتحاده مع الموضوع له.

ففي قولك: (جاء الأسد) كأنك أخبرت بامرئين: مجيء زيد، وكونه شجاعاً، بخلاف قولك: (جاء زيد)، وهذا هو السر في كون المجاز غالباً أملح، وأكثر فائدة من الحقيقة.

ولعلك إذا تأملت المجازات، وأمعنت النظر في كيفية انتقال الذهن من الألفاظ إلى المعاني المجازية، لم يبق لك شك في أن انتقال الذهن إليها إنما هو

بتوسط إنتقاله إلى المعنى الحقيقي، ودعوى إتّحاده مع المعنى المجازي لداع ملحوظ للمتكلم.

ومما يشهد لما ذكر أنه كثيراً ما يكون اللفظ الذي يراد به المعنى المجازي مركباً، والمعنى المجازي واحد لا تركب فيه، كما في قوله تعالى: ﴿بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^(٢)، المراد بهما قبل عذاب، ومن قبله، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾^(٣) المعنى لما ندموا وتحروا في المخرج من الأمر الواقع بهم، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «هذه مكة قد رمتكم بافلاذ كبدها»^(٤) أي ساداتها الى غير ذلك من أشباهها.

فإنه لو كان الاستعمال في تلك الموارد في نفس المعنى المجازي أولاً وبلا واسطة لزم أن لا يكون لفظاً «بين» و «يد» مثلاً مستعملين في شيء، وكان المجموع بها هو مستعملاً، ويكون كل منها بمنزلة زاء «زيد» ويائه وداله مثلاً، ومن الواضح أنه ليس كذلك، فتدبر في الإستعمالات، بل في مجازات كلامك تجد ما ذكرناه واضحاً.

إن قلت: ماذكر واضح في الإستعارة، وأما في المجازات المرسلة فلا يخلو من خفاء، فإن القول بأن إستعمال لفظ الجزء في الكل في قوله: أعتق رقبة، وعكسه في قولك: رأيت زيدا، وقد رأيت وجهه مثلاً، ولفظ المسبب في السبب

(١) سورة سبأ: ٤٦.

(٢) سورة فصلت: ٤٢.

(٣) سورة الاعراف: ١٤٩.

(٤) قال الزبيدي في تاج العروس ج ٩ ص ٤٥٤ ط الكويت: وفي حديث بدر «هذه مكة قد رمتكم بافلاذ كبدها» اراد صميم قريش ولبابها واشرافها.

مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(١) حيث أريد إزادة القيام، ولفظ المجاور للشيء في هذا الشيء في قولك: جرى النهر، ولفظ الضد في ضده في قولك: جاء الأسد، عند مجيء الجبان، ولفظ العام في الخاص في موارد التخصيص، الى غيرها من المجازات مبني على دعوى الإتحاد في غاية البعد، وبأي وجه يمكن دعوى إتحاد الرقبة مع الانسان، أو الوجه مع زيد، وإرادة الشيء مع نفس الشيء، والماء مع النهر، والجبان مع الأسد؟ فهل هذا إلا الجزاف من القول؟!

قلت: جملة من أمثال ما ذكر ليس من المجاز في شيء، ففي مثل رايت زيدا، أو كتبت بيدي لم يستعمل زيد في الوجه، واليد في الأنملة، بل أستعملا في نفس معناها، غاية الأمر أنه يكفي وقوع هذه الأحداث بالنسبة الى الجزء في صحة النسبة الى الكل، تقول: سجدت على الارض، أو وضعت يدي على الحجر، أو سكنت الدار، والحال أنك سجدت على جزء من الارض، ووضعت يدك على جزء من الحجر، وهكذا، وإنما هو توسع في النسبة لا يخرج الكلام به لا مادة ولا هيئة عن حد الحقيقة، ولا وجه لالتزام إستعمال القيام في قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾^(٢) في الإرادة، بل الظاهر استعماله في نفس معناه، فإن القيام الى الشيء هو القيام المتحقق قبل الشيء المنتهي اليه، وقد حققنا في مباحث العموم والخصوص، وفاقاً لشيخنا قدس سره، أن التخصيص لا يوجب إستعمال لفظ العام في غير معناه.

وأما قولنا: أعتق رقبة، فالظاهر أنه من الإستعارة لا المرسل، وأريد من

بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه ،
وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ، ولا معنى لصحته

عق الرقبة التحرير، تشبيهاً للمملوكية بكون الإنسان مقيداً بالحبل بالرقبة،
والحرية بالاطلاق من القيد المذكور، ولم يرد من الرقبة الإنسان، ولذا لا يحسن
استعمال الرقبة فيه في غيره.

وأما قولنا: «جاء الاسد» مراداً به الجبان، فواضح أنه مبني على دعوى
الاتحاد على سبيل التهكم والاستهزاء، ولولا دعوى الاتحاد لم تكن فيه ملاحظة.
وأما قولنا: «جرى النهر» فإن كان من باب التجوز في الإسناد فهو غير
مربوط بالمقام، وإن كان من باب المجاز في الكلمة، فيمكن أن يكون من باب
إرادة جريان الماء من جريان النهر، لاتحادهما في الحس، فكان النهر يجري، لا
من استعمال النهر في الماء، ولكن الظاهر أنه مجاز في الإسناد، فتحصل أن اللفظ
في باب المجازات يستعمل في نفس معناه الموضوع له، وأن إرادة غير الموضوع
له وانتقال الذهن إليه إنما هو بتوسط إرادة الموضوع له، وانتقال الذهن من
اللفظ إليه، فالمصحح للاستعمال المجازي ليس إلا وضع اللفظ لنفس الموضوع
له، لا وضعاً آخر لغير الموضوع له، ولا الطبع من حيث هو، وللمطلب بقية تذكر
في التعليق الآتي إن شاء الله.

قوله: «بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، ولو مع منع الواضع
عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، ولو مع ترخيصه، ولا معنى
لصحته إلا حسنه».

اقول: الظاهر أن صحة الاستعمال غير حسنه، فالصحة أن يكون
الاستعمال مطابقاً للوضع من حيث المستعمل والمستعمل فيه ونحو الاستعمال،
ويقابلها الغلط في الاستعمال من حيث المستعمل أو المستعمل فيه أو كيفية

إلا حسنه ، والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله ، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله .

الاستعمال، والصحة بهذا المعنى، أي للصحة اللغوية، ليست مقولة بالتشكيك، كما هو واضح، وملاكها موافقة الأوضاع والاصطلاحات.

وأما الحسن فهو ملاحظة الاستعمال، ويقابله القبح وبشاعة الاستعمال، وهما مقولان بالتشكيك، فربّ كلام يكون أملح وأحسن من الآخر، وهكذا إلى أن يصل إلى حد الإعجاز، وملاكهما في الحقايق هو كون نقل ذهن المخاطب إلى المعنى بهذا اللفظ واقعاً موقعه، بحسب الفرض الداعي للمتكلّم، أو غير واقع موقعه بحسبه، وفي المجازات كون نقل ذهن المخاطب إلى المعنى المجازي الذي هو المراد بالإعلام جدّاً واقعاً موقعه حسب الغرض ، أو غير واقع موقعه، وهي من هذه الجهة كالحقايق، من حيث ملاك الحسن والقبح ومراتبها، وتزيد على الحقايق في ملاك الحسن والقبح بأن يكون نقل الذهن إلى المراد الجدّي المجازي بتوسط ما يحسن عند العقل جعله طريقاً إليه، أي يحسن دعوى اتحاده معه أو لا يحسن.

وبعبارة أوضح لما كان «رأيت زيداً» إخباراً عن رؤية زيد، فملاك حسنه كونه واقعاً موقعه، وملاك ضده ضده، وأمّا قولك : «رأيت أسداً» فهو إخبار برؤية زيد وكونه اسداً، فحسنة مبني على كون كلّ منهما واقعاً موقعه، فقد يكون من إحدى الجهتين حسناً دون الأخرى، والجهة الخاصة بالمجاز هو حسن الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المجازي، وملاكه حسن دعوى الاتحاد، وحسن دعوى الاتحاد قد يكون لوجود المشابهة التامة في أظهر خواص المعنى الحقيقي، وقد يكون لوجود ضده، فيكون في دعوى الاتحاد تهكم وهزء فتكون مليحة، وقد يكون لأجل أن الاتحاد محصل للغرض فيدعيه توصلاً إلى حصول الغرض، وإن

الرابع

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ ، وإرادة نوعه به ، كما إذا قيل :
ضرب - مثلاً - فعل ماض ،

لم تكن شبهة ولا ضدية، كقول الشاعر:

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئاً نَجِدَ لَكَ طَبْخَهُ
قُلْتُ اطْبَخُوا لِي جُبَّةً وَقَمِيصاً^(١)

فإن وعدهم بطبخ ما يقترحه يؤذن بحصول ما يكون طبخاً، فدعويه كون خياطة الجبة والقميص طبخاً تقرب الى حصول الغرض، وملاك ملاحظة هذه الدعوى في الموارد بمراتبه الكثيرة مما لا يضبط، وما ذكرنا تقرب ما اخترناه الى الذهن، وفي ما ذكرناه كفاية، وإنما أطلت الكلام في المقام لأن جل من عثرت على كلامه ممن تعرض لهذه المسئلة لم يأت بشيء مفيد.

قوله: «لاشبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه به كما إذا قيل:
ضرب مثلاً فعل ماض الخ.»

المراد بالنوع هو مطلق اللفظ الذي تلفظ به غير مقيد بقيد خاص كلي

(١) الشعر لابي الزينقي، وكان له اربعة اصحاب اجتمعوا يوماً وارسلوا اليه أن ياتيهم وان يختار طعاماً من غير روية وفكر حتى يطبخوه له، وكان عرياناً ليس له ثوب يستره وكان الوقت بارداً فكتب اليهم: اخواننا عزموا الصبح بسحرة، فاتي رسولهم الي حصيصاً، قالوا اقترح... فارسل اليه كل واحد منهم خلعة وعشرة دنانير، (جامع الشواهد) باب القاف بعده الالف.

أو صنفه كما إذا قيل : (زيد) في (ضرب زيد) فاعل ، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كـ (ضرب) في المثال فيما إذا قصد .

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

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

بيان ذلك : أنه إن اعتبر دلالة على نفسه - حينئذٍ - لزم الاتحاد ، وإلا لزم تركيبها من جزءين ، لأن القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن

أو جزئي ، والمثال صحيح إذا كان مناط كونه فعلاً هو دلالة تصوراً شأننا ، وأما إذا كان المنطوق إرادة المعنى الفعلي ، أو دلالة التصديقية التي تتفرع على الإرادة ، أو دلالة تصوراً فعلاً فلا يصح المثال ، والأحسن التمثيل للنوع بقولنا : « زيد لفظ » إذا أريد نوعه لا شخصه .

قوله : « أو صنفه كما إذا قيل : « زيد » في « ضرب زيد » فاعل » .

قد يكون المراد من الصنف ما يشمل الفرد الملفوظ المستعمل ، وقد لا يشمل ، والمثال من الثاني ، وكان مراده من الصنف ما هو من قبيل الأول ، فتدبر وتأمل وانتظر لما هو التحقيق .

قوله : « وقد أشرنا إلى أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع » .

قد عرفت أن الصحة غير الحسن ، وستعرف أن الصحة هنا ذاتية لا وضعية بخلاف المجاز فإن الصحة فيه وضعية لا بوضع زائد على ما هو المعنى

المحمول والنسبة ، لا الموضوع ، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين ، مع امتناع التركيب إلا من الثلاثة ، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين .

قلت : يمكن أن يقال : إنه

يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً ، وإن اتحد ذاتاً ، فمن حيث أنه لفظ صادر عن لاقظه كان دالاً ، ومن حيث أن نفسه . وشخصه مراده كان مدلولاً ،

مع أن حديث تركيب القضية من جزءين - لولا اعتبار الدلالة في البين -

الحقيقي، وإما الحسن فهو مفقود هنا إلا بمعنى عدم القبح، بخلاف المجاز، فإن فيه مضافاً الى عدم القبح ملاحظة لها مراتب متفاوتة جداً.

قوله: «يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتحد ذاتاً».

الدلالة كون الشيء بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر وهذا الشيء هو المدلول، فإتحاد الدليل والمدلول مستلزم لإتحاد العلة والمعلول بالنسبة الى العلم، وامتناعه أولى، ولا يكفي في تصحيحه تغاير الاعتباري، إلا أن تكون لشيء واحد حيثيتان يوجب العلم باحدهما العلم بالآخرى، كالتعجب والضحك في الانسان، فهو بما هو ضاحك دليل، وبما هو متعجب مدلول، ومعلوم أن التغاير حقيقي لا إعتباري، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، اذ لو كان هناك دلالة، فالدليل هو اللفظ وهو المدلول أيضاً، وليس هو بما هو لفظ-دليلاً عليه بما هو مراد.

قوله: «مع أن حديث تركيب القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين أنها يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه».

إعلم أن هذا هو التحقيق في هذا الباب في جميع الاقسام، وتوضيحه أن

إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، وإلا كان أجزاءها الثلاثة تامة ، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الأمر أنه نفس الموضوع ، لا الحاكي عنه ، فافهم ، فإنه لا يخلو عن دقة .

المتكلم إنما يحتاج في تفهيم مقاصده الى الدليل، لأن المقاصد لا يمكن ايصالها الى ذهن المخاطب بنفسها أو بطريق أسهل من اللفظ، ولما لم يكن بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية توجب إنتقال الذهن منه اليه أحدثوا بينها علاقة وضعيّة بها يصير اللفظ كالفاني في المعنى، فجعل لكل معنى من المعاني لفظ من الألفاظ يتلفظ به إذا احتيج الى تفهيم هذا المعنى ليحصل اللفظ في سمع المخاطب، وينتقل ذهنه به الى ما يريد من المعنى ليحكم عليه أو به، وأما إذا كان مراد المتكلم أن يحكم على نفس اللفظ بشيء، أو يحكم به على شيء فبمحض التلفظ يحصل ما أراد الحكم عليه أو به في ذهن المخاطب بقوة السامعة، فلا يحتاج في تفهيم ما أراده الى واسطة ولا الى علاقة ذاتية أو وضعيّة، إذ هي فرع الحاجة الى الواسطة، فبطل القول بأنّ هنا دلالة شيء على شيء، وإرادة شيء من شيء، أو إستعمال شيء في شيء، أو وضع شيء لشيء، بل هنا إيجاد شيء ليلتفت ذهن المخاطب اليه بنفسه، نعم لما كانت الألفاظ الموضوعات غير متعينة لإرادته الحكم على نفسها لإمكان إرادة الحكم على معناها، بل هي منصرفة إذا لم تكن قرينة، لاندكاكها الوضعي في معناها، فيحتاج التصديق بإرادة نفسها الى قرينة، ولا ينافيه كون إنتقال الذهن اليه بلا واسطة فتدبر، ولا يحتاج التصديق المذكور الى شيء آخر في المهملات وهو واضح.

ثم إن اللفظ الذي يوجد المتكلم ويسمعه المخاطب يكون جزئياً حقيقياً، ومع قطع النظر عن وجوده الخاص الصادر عن الالفاظ يكون كلياً، فقد يريد المتكلم الحكم عليه مثلاً بشخصه، وقد يريد الحكم عليه لا بشخصه بل بالكلي

وعلى 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 ومصادقه حقيقة ، لا لفظه وذلك معناه ، كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى ، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً ، قد أحضر في ذهنه بلا واسطة حاكٍ ، 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 مصادق لكلي اللفظ ، لا بما هو خصوص جزئيّه .

الصادق عليه، وفي كلا القسمين يكون انتقال ذهن السامع اليه بنفسه لا بشيء آخر، ففي الثاني لم يكن انتقال الذهن الى المطلق من الجزئي المعين، بل أنتقاله اليه بنفسه وبلا واسطة، ولو سلم أنه بواسطة الشخص فمعلوم أنه ليس كاللفظ بالنسبة الى المعنى.

ثم إن المتكلم في القسم الثاني، أي ما يراد فيه إثبات الحكم لنفس اللفظ بلا نظر الى التشخيص قد يحكم على هذا الكلي غير مقيد بقيد زائد يخصه لصنف خاص، أو جزئي معين، ويأتي بلفظ آخر يدل على تلك القيود كما تقول: (زيد في قولك ضرب زيد فاعل) مريداً به القول الخاص، فيكون من الثاني، أو العام فيكون من الأول، ففي مثل هذا لم يستعمل شيء في شيء، ولا دلالة شيء على شيء، ولا إرادة شيء من شيء، بل إيجاد اللفظ، ليسمع وينتقل الذهن اليه، لا بما هو شخص موجود بالوجود الخاص ، بل بما هو هو، مقيداً بقيد مدلول عليه بقولنا في قولك ضرب زيد، فتدبر تفهم، فظهر أن التكلم باللفظ والحكم عليه بشخصه أو بنوعه أو بصنفه الشامل لهذا الشخص أو غير الشامل، ومقيداً بقيد يجعله جزئياً آخر خارج عن باب الاستعمال والدلالة، وأن صحته عقلية لا

نعم فيما إذا أُريد 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 - حينئذٍ - كما إذا قصد به فرد مثله .

وبالجملة : فإذا أُطلق وأريد به نوعه ، كما إذا أُريد به فرد مثله ، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى ، وإن كان فرداً منه ، وقد حكم في القضية بما يعمه ، وإن أُطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّه ومصداقه ، لا بما هو لفظه وبه حكايته ، فليس من هذا الباب ، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك ، كما لا يخفى ،

وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك ، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ ، كما في مثل : (ضرب فعل ماض) .

وضعية، فما أفاده من كون إرادة فرد مثله من قبيل استعمال اللفظ في المعنى وكذا إرادة نوعه في الاستعمالات المتعارفة لعلّه في غير محله.

إن قلت: أي وجه من هذه الوجوه أظهر في اللفظ الذي أريد الحكم عليه أو به حتى يحمل عليه في المهملات الواقعة في الكلام مطلقاً، وعند وجود القرينة الصارفة عن المعنى في الالفاظ الموضوعية؟

قلت: الأظهر إرادة النوع، إذ ما يقع في الذهن المخاطب بواسطة السمع، وإن كان فرداً موجوداً لكن تشخصه وجوده الخاص القائم بالمتكلم بالصدور ليس مما يلتفت إليه إلا بقرينة، وهو ظاهر عند التأمل في المحاورات.

وقوله: وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ كما في مثل «ضرب فعل ماض».

أقول: قد عرفت في حواشينا أنه يمكن كون المثال من قبيل إرادة

الخامس

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي ، لا من حيث هي مرادة للفظها ، لما عرفت بما لا مزيد عليه ، من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال ، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه .

النوع، وأنَّ يعمَّ الشخص ايضاً بأن يكون مناط كون اللفظ فعلاً هو دلالة التصورية الشأنية، وكونه من قبيل ارادة الصنف الغير الشامل بكون المناط هو الارادة أو الدلالة التصديقية أو التصورية الفعلية، وقد عرفت أنه ليس من قبيل الاستعمال في المعنى على التقدير الثاني ايضاً.

قوله: لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي

لا من حيث مرادة. الخ. تحقيق كاپيتور علوم اسلامی

اختلاف الاصوليين في هذه المسألة، وذهاب كل فريق الى قول مسطور في المسطولات، ولما كان ما اختاره وفاقاً للمحققين قريباً من البداهة، وليست المسألة مما يكون للشهرة فيه مدخل، تركنا الاطالة في نقل الكلمات، واقتصرنا على ما ينبه الأذهان الى مبادئ المسألة، فاستمع لما يتلى عليك:

لا يخفى أن الغرض من وضع الالفاظ تسهيل طريق افادة المقاصد واستفادتها، فجعل لكل شيء مما يضطر الانسان اليه لفظ يتلفظ به اذا أراد إفهام ذلك الشيء فاللفظ يصير بالوضع كالمرآة لهذا الشيء كلما أراد الانسان إرائته، وتوجيه الأذهان اليه تلفظ به، فكل من تصور المتكلم اللفظ والمعنى، وإرادته إفهام المعنى باللفظ وتلفظه بالألفاظ، وسماح المخاطب له، وفهمه للمعنى عند سماعه وإن كان مما يتم به فائدة الوضع، لكن ليس منها مما يرى بمرآة اللفظ

هذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل ، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف ، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة ، لما صح بدونه ؛ بداهة أن المحمول على (زيد) في (زيد قائم) والمسند إليه في (ضرب زيد) - مثلاً - هو نفس القيام والضرب ، لا بما هما مرادان ، مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً ، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللفظين فيما وضع له اللفظ ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه ، كما لا يخفى ، وهكذا الحال في طرف الموضوع .

سوى الشيء الذي جعل بحذائه من نفس المعنى ، وما ينبّه عليه أنك إذا سمعت قول القائل: (زيد) لا يخطر ببالك غير الشخص ، و (قائم) لا يخطر ببالك إلا المفهوم المقابل للقاعد، أما إرادة المتكلم إفهام المعنيين فليست مما يترأى في مرآة اللفظين، كسائر المقدمات والمقارنات المذكورة.

فإن قلت: إنا إذا سمعنا لفظاً من متكلم، فكما نفهم معنى كذلك يحصل لنا الإذعان بأن المتكلم أراد إفهام معناه وليست هذه الدلالة بالذات فلا بد أن يكون بالوضع، فالإرادة مما يدل عليها: اللفظ بالوضع.

قلت: الظاهر أن هذا منشأ لتوهم القائلين باخذها في الموضوع له، وهو سخيّف جداً، إذ معلوم أن هذه الدلالة ليست باللفظ بها هو حاك عن المعنى، بل هي دلالة له بها هو فعل اختياري صادر عن المتلفّظ به، وإرادة الفعل الاختياري الغير المحبوب بذاته لا تكون إلا عن إرادة امر آخر، وهكذا الى أن ينتهي غاية محبوبة بالذات ، فإذا تكلم المتكلم بلفظ علم أنه صدر بإرادة منه، وهي عن إرادة ما يترتب على اللفظ من الفائدة، والفائدة الظاهرة للألفاظ هي افهام المعاني، فدلّ صدور اللفظ على إرادة افهام المعنى لا اللفظ بنفسه، دلالة المعلول على العلة، وبنحو الآن.

وأما ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس ، والمحقق الطوسي) من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة ، فليس ناظراً الى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ، كما توهمه بعض الأفاضل ،

بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها ، ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت ، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ، فإنه لولا الثبوت في الواقع ، لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال ،

وما أشبه حكاية اللفظ عن المعنى وحكايته عن إرادة إفهامه بحكاية المرأة التي ينصبها زيد قدام عمرو عن وجه عمرو وعن إرادة زيد رؤية عمرو وجهه في المرأة، فإن الأولى حكاية الثاني عن المعنى فيه، والثانية حكاية المعلول عن علته، غاية الامر أن الفناء في المرأة طبيعي، وفي اللفظ وضعي، وتوهم أخذ الارادة في معاني الألفاظ يشبه توهم أن المرأة كما تحكي عن الصورة تحكي عن إرادة زيد الذي نصب المرأة قدام عمرو أيضاً.

ومما يرشد الى فساد هذا التوهم أيضاً أنه يلزم أن يكون لكل لفظ معنيان: أحدهما معنى خبري ولو في المفردات، وبطلان ذلك غني عن البيان.

قوله: بل ناظر الى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية (أي دلالتها على كونها مرادة للافظها) تتبع إرادتها منها وتتفرع عليها.. الخ.

اقول: الدلالة التصديقية بالمعنى الذي أفاده هي ما ذكرناها في الحاشية السابقة، وأنها من باب دلالة المعلول على العلة، وهي في الألفاظ حتى المفردات، وتبعيتها للارادة بالنحو الذي أفاده من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان، ولا يترتب عليه فائدة علمية، إذ حاصله أن العلم الحاصل من اللفظ بالارادة إذا كان مطابقاً للواقع كان تابعاً لوجود الارادة، والصواب أن مرادها بالدلالة هي

ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة ، وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة ، وإن كانت له الدلالة التصورية ، أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له ، ولو كان من وراء الجدار ، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار .

إن قلت : على 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 - على ما بيّناه -

الدلالة التصديقية الثابتة للقضايا الصادرة من المتكلمين على ثبوت النسبة في الواقع، وهو نفس معناها، ودالتها عليه هي المقصودة لواضعها، كما ذكرنا سابقاً في اقسام عمل اللفظ في المعنى، وهذه الدلالة التصديقية تابعة لإرادة المتكلم إفهام المعنى بتبعية العلم بالنتيجة للمقدمات في الاقيسة.

توضيحه أن دلالة بعض الألفاظ على معانيها تصورية، ودلالة بعضها عليها تصديقية، فما يكون دلالة تصورية تحصل دلالة بمجرد سماعه ولو من غير العاقل، وما يكون تصديقية كالهئية الدالة على النسبة الاتحادية في الجمل الخبرية وشبهها لا تحصل إلا بضميمة مقدمات:

منها كون المتكلم بصدد الافهام اي مريداً له، ومنها كونه عالماً لما يفهمه، ومنها كون علمه مطابقاً للواقع فاذا حصلت تلك المقدمات حصل التصديق من الكلام بالنسبة التي يحكيها، فهذه الدلالة التصديقية تابعة للإرادة لكونها من جملة مقدماتها.

قوله: ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة.. الخ.

كونه بصدد الإفادة عين الارادة، فيتحد النتيجة مع المقدمة.

واضح لا محيص عنه ، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل ، فضلاً عما هو عَلم في التحقيق والتدقيق ١٩ .

السادس

لا وجه لتوهم وضع للمركبات ، غير وضع المفردات ، ضرورة عدم الحاجة إليه ، بعد وضعها بموادها ، في مثل (زيد قائم) و(ضرب عمرو بكرأ) شخصياً ، وبهياتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً ، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب والإضافات ، بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً ؛ بداهة أن وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها ، كما لا يخفى ، من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها ،

مع استلزامه الدلالة على المعنى : تارة بملاحظة وضع نفسها ، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها ، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك ، هو وضع الهيئات على حدة ، غير وضع المواد ، لا وضعها بجملتها ، علاوة على وضع كل منهما .

قوله: مع استلزامه الدلالة على المعنى.. الخ.

اقول: إن الدلالة التي تكون بملاحظة وضع نفسها تكون على هذا الفرض دلالة إفرادية لا تركيبية، أي يدل مجموع اللفظ على مجموع المعنى من غير دلالة أجزائه على أجزائه كما تكون في الألفاظ المفردة مثل لفظ زيد مثلاً، فيكون زيد في «زيد قائم» على هذا بمنزلة الزاء في لفظ زيد، وهكذا، إذ لا يقتضي هذا الوضع دلالة الأجزاء، وهو ظاهر مع أنك حين تسمع هذا الكلام لاتفهم الشخص إلا من لفظ «زيد» ولا تفهم الوضع الخاص إلا من لفظ «قائم» ولا

السابع

لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه ؛ بداهة أنه لولا وضعه له ، لما تبادر .

تفهم النسبة الخبرية الإتحادية إلا من الهيئة الخاصة، فظهر عدم وضع المجموع للمجموع اذ المراد به اختصاص اللفظ بالنسبة الى المعنى بحيث يوجب دلالة عليه، وظهر أن القول بوضع المركب كالقول بالتناقض، اذ بهذا الوضع ينتفي التركيب، اذ المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه، إلا أن يكون التركيب باعتبار وضع آخر.

قوله: السابع لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه... الخ.

هذا الفصل معقود لبيان ما به يمتاز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي عند التردد بينها، وكيفية هذا التردد على مختار المشهور ظاهرة، وأما على ما اخترناه فكيفيته أنا اذا علمنا أن المراد الجدي للمتكلم المعنى الفلاني، ولكن شككنا في أن اللفظ استعمل فيه أيضاً، أو المستعمل فيه معنى آخر وبتوسطه أفاد هذا المعنى؟ فاحسن الطرق للتمييز التأمل التأم في المحاورات، حتى يعلم أن ارادة المعنى المشكوك فيه بتأمل وتأول ودعوى اتحاده مع شيء آخر، أم جعل اللفظ بحذائه بها هو هو من دون إرجاعه الى شيء آخر.

قوله: لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ.. الخ.

يمكن الاستشكال بأن هذا عين الوضع لا علامة له، إذ هو نفس دلالة

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

فإنه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، فإن العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر ،

اللفظ على المعنى، وحيثية الوضع الذي يراد العلم به بهذه العلامات ليست إلا حيثية الدلالة، إذ ليس المراد به هنا التعييني الذي هو فعل لفاعل مختار، وإلا لما دلت عليه، ولا فائدة في تحصيله أيضاً، بل الأعم منه ومن التعييني، والجامع ليس إلا كونه بحيث يفهم منه المعنى كما لا يخفى.

إن قلت: من المشهورات أن التبادر موقوف على العلم بالوضع، ويشهد عليه أن ألفاظ كل لغة إنما يتبادر معانيها منها عند أهل اللغة لا غيرهم، وهذا ينافي ما ذكرت من أن التبادر عين الوضع.

قلت: أُلْذي يشهد عليه الوجدان أن التبادر في كل زمان، وفي اذهان آحاد كل قوم ينشأ من المخالطة مع من يتبادر عندهم هذا المعنى، فينتهي منشأ التبادر في أهل كل زمان الى التبادر عند من قبلهم، وهكذا الى أن ينتهي الى الوضع التعييني من شخص أو من كثرة الاستعمال بتأول ومع قرينة إلى أن استغنى عنها، فإن أُريد بالوضع الذي جعل العلم به مقدّمة للتبادر ما ينتهي اليه منشأ التبادرات المتدرجة، فكثيراً ما لا يخطر ببال من يتبادر عنده في الأزمنة المتأخرة، وإن أُريد به التبادر عند أهل الزمان السابق، فهو عين الاشكال.

وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به ، لا التفصيلي ، فلا دور .
هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم ، وأما إذا كان المراد به
التبادر عند أهل المحاورة ، فالتغاير أوضح من أن يخفى .

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

ثم إن عدم صحة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن
اجملاً كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ، كما أن صحة سلبه
عنه علامة كونه مجازاً في الجملة .

قوله قدس سره: وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي لا
التفصيلي. الخ.

كأن المراد بالعلم الاجمالي هنا العلم المخزون في القوة الحافظة المغفول
عنه وعن متعلّقه، وبالتفصيلي غيره.

قوله قدس سره: ثم إنَّ عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز
الخ.

قد اشتهر في ألسنة القوم ذكر صحة السلب وعدمها علمين للحقيقة
والمجاز، ومعلوم أنَّ المسلوب عنه في العلامتين أي موضوع السالبة التي صحتها
علامة للمجاز، وعدمها علامة للحقيقة، هو المعنى المشكوك حاله، وأما المسلوب
أي محمولها، فقيل: إنَّه جميع معاني الحقيقة في علامة المجاز، وبعضها في علامة
الحقيقة.

وهو باطل لا لما ذكروا من الدور، بل لأنَّ المسلوب إن كان هو مفهوم

والتفصيل : إن عدم صحة السلب عنه ، وصحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي ، الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً ، علامة كونه نفس المعنى ، وبالحمل الشائع الصناعي ، الذي ملاكه الاتحاد وجوداً ، بنحو من أنحاء الاتحاد ، علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية .

كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منها ، 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^(١) ، واستعلام حال اللفظ ، وأنه حقيقة أو

المعنى الحقيقي أو جميع معاني الحقيقة، أو بعضها بنفس هذا العنوان إتحاد العلامة وذوا العلامة، إذ مرجعه أن صحة قولنا: إن هذا ليس معنى حقيقياً علامة أنه ليس معنى حقيقياً، ونقيضه علامة نقيضه، وإن كان المسلوب ما هو معنى حقيقي بالحمل الشائع، لا بعنوان أنه معنى حقيقي، فمعلوم أن صحة سلب المعاني بهذا المعنى وعدمها ليست علامة، إذ كل معنى يفرض لا يصح سلبه عن نفسه ويصح سلب غيره عنه، وشيء منها لا يستلزم كونه موضوعاً له للفظ، أو كونه غير موضوع له فتدبر، ولقد أجاد قدس سره حيث جعل المسلوب هو اللفظ المشكوك كونه حقيقياً أو مجازياً.

لا يقال: سلب اللفظ عن المعنى صحيح وإن كان موضوعاً له، إذ لا اتحاد بينهما، إذ اللفظ كيفية الصوت المعتمد على المخارج، ومعلوم أنه غير المعنى. إذ يجاب أن اللفظ وإن كان مغايراً للمعنى، لكن الوضع يجعله فانياً في المعنى ومنذ كآ إندكاك المرأة في الصورة المرئية فيها، وبهذا الاعتبار يصح حمله على المعنى ولا يصح سلبه عنه، تقول للشخص المسمى بزيد: هذا زيد، وندفع

(١) السكاكي: يوسف بن أبي بكر بن محمد الخوارزمي الأديب المتوفى سنة (٦٢٦) هـ.

مجاز في هذا المعنى بهما ، ليس على وجه دائر ، لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ، بالإجمال والتفصيل أو الإضافة الى المستعلم والعالم ، فتأمل جيداً .

ثم إنه قد ذكر الإطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات ، حيث لا يطرّد صحة استعمال اللفظ معها ،

قول من يقول: ليس بزيد، فكان اللفظ يصير بالوضع وجهاً من وجوه المعنى، وعنواناً له متحداً معه بوجه ومغايراً بوجه.

إن قلت: اللفظ حين يحمل على المعنى هل يلحظ فانياً في المعنى أم لا؟ فعلى الأول يتحد الموضوع والمحمول بلا تغاير، وعلى الثاني لا يصح الحمل أصلاً. قلت: الظاهر أنه لا يلحظ فانياً فيه ولا يكون مغفولاً عنه بقول مطلق، بل يكون اللفظ كأنه من وجوه المعنى وعناوينه وإن كان حقيقته أنه مسمّى به لكن مفهوم التسمية غير ملحوظ، وإن كان هو ملاك الحمل والاتحاد، وهنا دقائق تركتها خوفاً للاطالة.

قوله: قدس سره: قد ذكر الاطراد وعدمه علامة الحقيقة والمجاز ايضاً.... الخ

اعلم أن الاستعمال المجازي لما كان متضمناً لدعوى الاتحاد بين الموضوع له وغير الموضوع له بداعي اظهار اتصافه بوصف من اوصافه أو بضده أو غيره مما اوماننا اليه سابقاً، وكانت الدعوى المذكورة مختلفة بحسب المقامات في الحسن والقبح والملاحة وعدمها، كان التعبير عن معنى بعبارة ما يدعى اتحاده معه مختلفاً في العذوبة وعدمها غاية الاختلاف بحسب المقامات والاحكام المتعلقة بها، وهذا الاختلاف موجود في اللفظ الواحد، والمعنى الواحد، والعلاقة الواحدة،

والأ فبملاحظة خصوص ما يصح معه استعمال ، فالمجاز مطرد كالحقيقة ، وزيادة قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقة) ،

وليس مناطه إختلاف العلائق، ألا ترى أن التعبير عن الخياطة بلفظ الطبخ حسن في قوله: «اطبخوا لي جبّة وقميصاً» ولا يحسن في قولك ابتداء للخياطة: إطبخ لي هذا الثوب، والتعبير عن «رُستم» بالأسد مع المشابهة الظاهرة لا يحسن إلا عند بيان الحروب والمدائح، وليس مستحسنًا عند بيان احواله الأخر، مثل مجيئه من سجستان الى اصفهان، وغيره من احواله العادية، وكذا التعبير عن الجبان لا يحسن في غير مقام الذم بالأسد، ولو بني أحد أن يعبر عن الشجاع عند حكايات احواله المختلفة بالأسد ساعة واحدة، لصار مضحكة للحاضرين، وليس هكذا استعمال اللفظ في الموضوع له، فإنه ليس فيه سوى إرائة نفسه، ولذا يكون في كلّ المقامات بمرتبة واحدة من الحسن أي عدم القبح، نعم يكون للكلام المركّب من الحقائق إختلاف في الحسن والقبح من جهات أخرى لا في استعمال مفرداته في معانيه، والظاهر أن هذا مراد القوم من جعل الإطراد وعدمه علامتين للحقيقة والمجاز، ولا ارتباط له بالعلاقة.

قوله: والأ فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة.... الخ

هذا واضح الورد على ما ذكره القوم في باب المجاز من أن المجاز يستعمل في غير الموضوع له ابتداء وبلا واسطة، وأن مصحح الاستعمال ومحسنه وجود العلاقة والمناسبة بينه وبين الموضوع له، فعلى هذا إذا كان بين الموضوع له وبين معنى مناسبة مصححة للاستعمال في مورد فلازمه صحة استعماله فيه في جميع الموارد لوجود العلة المصححة والمحسنّة، وأنت لما عرفت مما تلونا عليك في الحاشية السابقة أن المجاز غير مطرد بالوجدان والتأمل في المحاورات في جميع

وإن كان موجباً لاختصاص الأطراد كذلك بالحقيقة ، إلا أنه - حينئذٍ - لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر ، ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة ، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالإطراد ، أو بغيره .

الثامن

أنه للفظ أحوال خمسة ، وهي : التجوّز ، والاشتراك ، والتخصيص ، والنقل ، والإضمار ،

لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي ، إلا بقرينة صارفة عنه إليه .

اللغات، سهل لك ترتيب البرهان على فساد ما اختاروه في باب المجازات من كيفية الاستعمال ومصحّحه بأن تقول: لو كان استعمال المجاز على هذا النحو لكان مطّرداً، لكنّه ليس كذلك، فليس ، فلا تغفل.

قوله: والإضمار.

حقيقة الإضمار أن تكون المعاني المرتبة في الذهن التي أريد إظهارها بمرائي الألفاظ زائدة على الألفاظ المجعولة بحذائها بواحد، أو أزيد، ولم يتلفظ بلفظ هذا الواحد أو أزيد، لدلالة القرينة عليه، والاستغناء عنه، لا بأن يستعمل سائر الألفاظ فيه.

قوله: لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي. الخ.

أي بينه وبين ضده، إذ هذه الأمور لا يستلزم التجوّز لما عرفت في

وأما إذا دار الأمر بينها ، فالأصوليون ، وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً ، إلا أنها استحسانية ، لا اعتبار بها ، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك ، كما لا يخفى .

التاسع

إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال ، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو : أن الوضع التعيني ، كما يحصل بالتصريح بإنشائه ، كذلك يحصل بإستعمال اللفظ في

الاضمار ، وستعرف في التخصيص ، ومعلوم أن الاشتراك والنقل ليسا بتجاوز مع أن الشك فيهما شك في تعيين الموضوع له لا في تعيين المراد ، واصالة الحقيقة المدفوع بها احتمال التجوز أنها هو في الشك في المراد ، ثم إن طريقة العقلاء مستقرة على التشبث بالكلام في اثبات إرادة معناه الحقيقي إرادة جديّة عند احتمال التجوز ، وفي اثبات كون معاني أجزائه تمام المراد لا أنه بعض المراد والبعض الآخر لم يتلفظ به ، وبالعوم في اثبات إرادة الاستغراق عند احتمال التخصيص ، وأما اصالة عدم الاشتراك والنقل عند الشك فيهما ، فكأنهم متسالمون فيهما ، ولي في ثبوت اصالة عدم الاشتراك شك .

قوله : وأما إذا دار الامر بينها الخ .

قد عرفت أن ثلاثة منها في تعيين المراد واثنتان منها في تعيين الاوضاع ، فالدوران بين الخمسة غير متصور ، ويمكن ارادة الدوران بينها في الجملة ، ثم الدوران بين الثلاثة قد يكون مع اتحاد المراد على كلّها ، فلا ثمرة في التعيين ، وقد يكون مع الاختلاف ، وكذا الاثنان .

غير ما وضع له ، كما إذا وضع له ، بأن يُقصد الحكاية عنه ، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة ، وإن كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة ، إلا أنه للدلالة على ذلك ، لا على إرادة المعنى ، كما في المجاز ، فافهم .

وكون استعمال 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 يستنكره ، وقد عرفت سابقاً ، أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز .

إذا عرفت هذا ، فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ 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 ، فأي علاقة بين الصلاة سرعاً والصلاة بمعنى الدعاء ، ومجرد إشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما ، كما لا يخفى . هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا .

قوله: غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع.

إذا كان استعمال اللفظ في معنى مما يترتب عليه فائدة كان غير مستنكر ، واللفظ إذا كان غير موضوع للمعنى كان استعماله فيه بلا فائدة غالباً ، لأنه لا يفهمه إلا بالقرينة ، فالفهم هو القرينة والاستعمال لغو ، وأما إذا كان مراد المتكلم متابعة قومه له في الاستعمال فيصير موضوعاً له ويخرج عن اللغوية والاستنكار . وأما الاستعمال المجازي فقد عرفت حاله وكون فائدته أكثر في الغالب ، ولذا يكون أحسن في الغالب من الحقيقة ، فالمدار الحقيقي هو وجود الفائدة .

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

قوله قدس سرّة: وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة الخ. هذا لاشك فيه لمن تصفح احوال القرون الماضية، وتتبع تواريخ الملل والامم السابقة، أما الحجّ فالعرب قبل الاسلام كان من جملة عباداتهم ونسكهم حجّ البيت، ووقايعهم في أزمنة الحجّ مشهورة مسطورة، وسقاية الحاجّ وإطعامهم، وسدانة البيت كانت من المناصب العظيمة بين العرب يتداولونه بينهم الى ان انتهت الى قصي بن كلاب^(١)، ووقايع أبرهة^(٢)، حين استيلائه على اليمن بجيوش الحبش ، وبنائه بيتاً، وامره الناس بحجّه، وترك الكعبة، وعزمه على تخريبه لا يخفى على العالم بالسير، نعم كان نسكهم يخالف في الجملة لما جاء في الاسلام، ولذا أنكر عليه صلى الله عليه وآله وسلم في المتعة لمخالفته لحجّ الجاهليين^(٣)، بل

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

(١) قصي بن كلاب (بضم القاف وفتح الصاد المهملة) هو الأب الخامس في سلسلة النسب النبوي صلى الله عليه وآله اسمه زيد مات ابوه وهو طفل فتزوجت أمّه برجل من بني عذرة فانتقل بها الى اطراف الشام فشبه في حجره وسمي قصياً لبعده عن دار قومه ولما كبر عاد الى الحجاز وهدم الكعبة وجدّد بنائها.

(٢) أبرهة: بن الاشرم الحبشي حاكم اليمن سار لهدم الكعبة لاربعين سنة من ملك انوشروان.

(٣) اشار قدس سرّه الى وجه من وجود انكار من انكر حجّ التمتع بعد ما صرح بجوازه النبي صلى الله عليه وآله قولاً وفعلاً:

في صحيح مسلم ج ١ ص ٤٧٤ باسناده عن عمران بن حصين : نزلت آية المتعة في كتاب الله ، وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينه عنها رسول الله صلى الله عليه وآله حتى مات، قال رجل برأيه بعد ما شاء .

والرجل هو الذي روى عنه البيهقي باسناده في سننه ج ٧ ص ٢٠٦: كانتا متعتان على =

قبلكم ﴿ وقوله تعالى ﴿وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ وقوله تعالى ﴿ وَأَوْصَانِي
 بالصلاة والزكاة ما دمت حياً ﴾ إلى غير ذلك ، فالفاظها حقائق لغوية ،
 لا شرعية، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً ، لا يوجب اختلافها في الحقيقة
 والماهية ؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات ،
 كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا ، كما لا يخفى .

هذه العبادة كانت عند اليهود ايضاً، كانوا يحجّون (اورشليم) قبل داود عليه
 السلام، وقبل بناء المسجد، وبعده، ويذبحون عنده القرابين، ولا ريب أن العرب
 قبل الاسلام كانوا يعبرون عن هذا القسم من العبادة بالحجّ، وهو لفظها عندهم،
 وأمّا الصلوة وهي نحو من أنحاء العبادات إعتبارها هو التوجّه الى المعبود
 والاقبال اليه على وجه يليق به من التذلل والخضوع، فكانت ثابتة في جميع ملل
 العالم قبل الطوفان وبعده عند الصابئين الذين هم كانوا اكثر فرق الناس في
 الزمن السابق وكذا اليهود، والمجوس، والنصارى، كل على نحو من توسيط
 الهياكل والأوثان وعدمه، وكان كل فرقة يعبرون عنها بلفظ، والعرب كانت تعبر
 عنها بلفظ الصلوة قبل الاسلام، غاية الامر أنهم كانوا يأتون فيها بأشياء منكّرة،

= عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنا أنهي عنها، وأعتاب عليهما : أحدهما متعة النساء
 والاخرى متعة الحج.

قال العيني في «عمدة القاري في شرح صحيح البخاري» ح ٤ ص ٥٦٢: أجمع المسلمون
 على إباحة التمتع في جميع الاعصار وأنما اختلفوا في فضله .. الى ان قال: ان اهل الجاهلية كانوا
 لا يجيزون التمتع ولا يرون العمرة في اشهر الحجّ الا فجوراً، فبين النبي صلى الله عليه وآله
 (كما في حديث جابر) ان الله قد شرع العمرة في اشهر الحج الى يوم القيامة.

فرأى الخليفة في النهي عن التمتع وامره في غير اشهر الحج عود الى الرأي الجاهلي - ومن
 اراد التفصيل فليرجع الى الغدير ج ٦ ص ١٩٨ - ٢٢٠.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال ، لا مجال لدعوى الوثوق - فضلاً عن القطع - بكونها حقائق شرعية ، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها ، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه ، ومنه قد إنقذ حال دعوى الوضع التعيني معه ، ومع الغض عنه ، فالإنصاف 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 الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت ، وعلى معانيها الشرعية على الثبوت ، فيما إذا عُلِمَ تأخر الاستعمال ، وفيما إذا جهل التاريخ ، ففيه إشكال ، وأصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع ، لا دليل على اعتبارها تعبدًا ، إلا على القول بالأصل المثبت ، ولم يثبت بناء من

وأما الصوم، وهو نحو آخر، اعتبار سكون النفس عن النهوض الى ملاذها وشهواتها، فهو أيضاً كان قبل الاسلام، كما عن تاريخ التوراة من حكاية الأمر به في الفصح^(١)، واليهود ملتزمون به الى يومنا هذا، وحكاية صوم مريم مذكورة في الكتاب الكريم^(٢)، وغيره والعرب كانت تعبر عنه بالصوم، وهكذا غيرها من ساير العبادات التي لا شبهة في وجود أمثالها في الامم السابقة بادنئ تفاوت في حقايقها، واختلاف تعبير في ألفاظها.

(١) الفصح (بكسر الفاء وسكون الصاد) عند النصارى: عيد تذكّار قيامة المسيح عليه السلام، وفصح اليهود: عيد تذكّار خروجهم من مصر، وهو تعريب (فصح) بالسين بالعبرانية، ومعناه اجتياز وعبور او نجاة هذا العيد عند المسيحيين يقع في الاحد الذي بعد البدر الاول من الربيع، وعند اليهود يقع في يوم (١٥) من شهر نيسان.

(٢) إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنِ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًا - سورة مريم: ٢٦.

العقلاء على التأخر مع الشك ، وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل ، لا في تأخره ، فتأمل .

العاشر

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات ، أسامٍ لخصوص الصحيحة أو للاعم منها ؟

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين ، يذكر أمور :

منها : إنه لا شبهة في تأني الخلاف ، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال .

في الصحيح والاعم

قوله قدس سره: لخصوص الصحيحة أو الأعم منها الخ.

أي لعنوان تكون مصاديقه لخصوص أفراد الصحيحة التي يحصل بها إمتثال الاوامر المتعلقة بهذه العبادات، فيكون هذا العنوان مساوياً لمفهوم الصحيح من هذه العبادة، لا أن مفهوم الصحيح مأخوذ فيه، أو لعنوان يكون بعض ما هو فاسد في مقام الامتثال من مصاديقه ايضاً، فلا تغفل.

قوله: لا شبهة في تأني الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.

إعلم أن تحقيق الحال في هذا الامر مبني على ذكر محتملات المسئلة السابقة، أي الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية، بعد الفراغ عن ثبوت الحقيقة المتشعبة.

والمحتملات لا تخلو من أربعة:

إحداها كون الالفاظ المستعملة في لسان الشارع حقيقة في معانيها

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره : إن النزاع وقع - على هذا - في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع ، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم ، 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 .

المستحدثة إما بتصريحه وإما باستعماله تلك الألفاظ في المعاني المستحدثة بقصد صيرورتها موضوعاً لها.

الثانية كون تلك الألفاظ مستعملة في لسانه مجازاً، وبكثرة الإستعمال في لسان تابعيه وأصحابه صارت حقيقة.

الثالثة كونها مستعملة في تلك المعاني حقيقة بمعنى أن هذه المعاني لما كانت مستحدثة، بل هي المعاني اللغوية الثابتة عند الشرايع السابقة وعند العرب قبل الشرع، واستعملها الشارع موافقاً لاستعمال من كان قبله.

الرابعة كونها مستعملة في معانيها اللغوية مثل الدعاء بالنسبة الى لفظ الصلوة، وأما الزوائد فهي دخيلة في المأمور به لا في مسمى الصلوة وتدل على هذه الزوائد الفاظ أخرى مثل لفظ السجود والركوع الى غيرها كما ذهب اليه الباقلاني^(١) إذا عرفت هذا فاعلم أنه لاشبهة في تأني الخلاف على الإحتمال

(١) الباقلاني: القاضي محمد بن الطيب، بن محمد بن جعفر، من كبار علماء الكلام، انتهت اليه الرياسة في مذهب الاشاعرة ولد في البصرة سنة ٣٣٨ - وتوفي ببغداد سنة ٤٠٣.

وجّهه عضد الدولة سفيراً عنه الى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها له كتب في الكلام والاصول بين مطبوع ومخطوط.

حكى أنه ناظر الشيخ الجليل المفيد المتوفى (٤١٣) فقلبه المفيد، فقال الباقلاني للشيخ: ❁

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

الأول بان يقال ان المعنى الحقيقي لهذه الألفاظ هل هو الصحيح فقط، أو الاعم منه ومن الفاسد، ولا يخفى ان المقصود من كون الصحيح او الاعم موضوعاً له ليس عنوانها، بل يكون مساوqاً لها، وما يحمل عليه عنوان الصحيح او الاعم بالحمل الشايع.

وكذا لا شبهة في تأتي الخلاف على الاحتمال الثالث، وذلك بأن يقال: إن الموضوع له في تلك الالفاظ هل هو الصحيح او الاعم، فافهم. وأما على الاحتمال الثاني فإن قلنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة في لسان المتشرعة باعتبار كثرة الاستعمال، وقلنا بكاشفة ثبوت مثل تلك الحقيقة عن كون الاستعمالات الصادرة عن الشارع مجازاً، فلا إشكال ايضاً في تأتي الخلاف في أن هذا الاستعمال مجازاً هل هو في خصوص الصحيح او الاعم منه ومن الفاسد.

= ألك في كل قدر مغرفة؟

فقال المفيد: نعم ما تمثلت بادواة أبيك.

وبالاقلائي بكسر القاف نسبة الى الباقلّي (بتشديد اللام) وبيعه، وفيه لغتان: من شدد اللام قصر الالف، ومن خففها مدّ الالف فقال: باقلاء وهذه النسبة شاذة لاجل زيادة النون فيها، وهو نظير قولهم: في النسبة الى صنعاء صنعائي، والى بهراء بهرائي، وقد انكر الحريري في «درّة الغواص» هذه النسبة وقال: من قصر الباقلّي قال في النسبة اليه: باقلّي، ومن مدّها قال باقلاوى وباقلائي، ولا يقاس على صنعاء وبهراء - واقه اعلم بالصواب.

وقد انقذ بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلاني -
وذلك بأن يكون النزاع ، في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها
إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه - هو تمام الأجزاء
والشرائط ، أو هما في الجملة ، فلا تغفل .

وإنما الاشكال في الصغرى عن كاشفية مثل ذلك عن تعيين خصوصية
المعنى المستعمل فيه في استعمالات الشارع من خصوص الصحيح أو الاعم،
وذلك لأنَّ صيرورة الالفاظ حقيقة في خصوص الصحيح مثلاً عند المشرعة لا
يكشف عن كون استعمالات الشارع ايضاً في خصوص الصحيح ، بل يمكن
كون استعمالاته في الاعم ، ولكن التابعين ومن بعدهم استعملوها في خصوص
الصحيح حتى صارت حقيقة فيه.

واما ان قلنا بعدم الكاشفية كما هو كذلك، ففي تأني الخلاف عليه
اشكال، نظراً الى عدم وقوع الاستعمالات المجازية تحت قاعدة كلية منضبطة بها
يمتاز خصوص الصحيح أو الاعم، وغاية ما يمكن ان يقال في تصوير النزاع
على ذلك الاحتمال ما افاده المصنف بقوله: «أنَّ النزاع وقع على هذا في أن الأصل
..الخ» وحاصله أن النزاع واقع في ان الشارع هل يستعمل الالفاظ الكذائية في
خصوص الصحيح واعتبر العلاقة ابتداء بينه وبين المعنى اللغوي، ثم استعملها
في الاعم بملاحظة العلاقة بين الاعم والصحيح الذي يعبر عنه بسبك المجاز من
المجاز، أو استعملها أولاً في الاعم، كي ينزل كلام الشارع عليه مع القرينة
الصارفة عن المعنى اللغوي، وعدم قرينة معينة، ولكن اورد عليه قدس سره
بقوله: «وانت خير..الخ»، وحاصله أن هذا أنها يصح بعد احراز مقدمتين: احديهما
أن العلاقة أنها اعتبرت كذلك، الثانية أنه استقرَّ بناء الشارع عند عدم نصب
قرينة معينة على ارادة خصوص ما اعتبر العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي من

الصحيح او الاعم، بحيث كان هذا البناء منه قرينة معنية، ودون اثبات ذلك
خطر القتاد^(١).

والوجه في لزوم احراز المقدمتين هو ان حمل كلام الشارع على خصوص
الصحيح او الاعم موقوف على اظهرية كلامه في خصوص احدهما، ولا يكاد
تحصل الاظهرية الا بثبوت المقدمتين، فلا بد من احرازهما في تنزيل كلامه عليه
السلام على ارادة خصوص احدهما كما لا يخفى، هذا.

ولكن يرد على كلام المصنف على ما أفاده السيد الاستاذ أولاً بأن سبك
المجاز من المجاز غير ملازم للأظهرية حتى يحمل كلامه عليه السلام على ما هو
اظهر، وثانياً بأن سبك المجاز من المجاز فاسد على ما هو المشهور في
الاستعمالات المجازية من كونها مجازاً في الكلمة، وأنه يستعمل اللفظ في معنى غير
الموضوع له باعتبار العلاقة بينه وبين الموضوع له، وذلك لأن العلاقة المصححة
لإستعمال اللفظ في غير الموضوع له هي العلاقة التي تكون بين الموضوع له
وغيره، لا العلاقة التي كانت بين غير الموضوع له وبين معنى آخر غير الموضوع
له، وأما على ما إختاره السيد الاستاذ فسبك المجاز من المجاز ممتنع، فإنه يقول:
إن اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي الموضوع له بالارادة الاستعمالية، ويجعل
المعنى الموضوع له عبرة لإرادة معنى غير الموضوع له إرادة جذية بدعوى كونه
من مصاديق الموضوع له، ويعبر عنه بالمجاز العقلي، وأما إرادة معنى من المعاني
المجازية باللفظ المستعمل في الموضوع له، بدعوى كونه فرداً لمعنى مجازي آخر

(١) دون ذلك خطر القتاد: الخراط هو قشر الورق عن الشجر اجتذاباً بالكف، والقتاد شجر له
شوك امثال الابر وهذا مثل يضرب للامر دونه موانع.

ومنها : أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد ، وهو التمامية ، وتفسيرها 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 المعنى ، كما لا يسوجه

فهو غير معقول، لأن إرادته كذلك تقع بلا واسطة من اللفظ، فإنه على المفروض لم يكن مستعملاً فيه، ولا المعنى الموضوع له، فإنه لم يجعل في الفرض عبره وواسطة، لأن الواسطة لا تكون إلا اجنبية، ومعلوم أن ارادة معنى بلا واسطة غير معقول فافهم.

وأما على الاحتمال الرابع، وهو ما نسب الى الباقلاني، فتصوير النزاع فيه، على ما ذكره المصنف قدس سره، أن قضية القرينة المضبوطة المتكفلة لبيان الاجزاء والشرايط في المأمور به، هل هي تمام الاجزاء والشرايط اوها في الجملة. وفي هذا التصوير ما لا يخفى، لبداية عدم قرينة مضبوطة متكفلة لبيان الاجزاء والشرايط، وذلك لأن كل جزء وشرط لابد لثبوته من دليل خاص لا يكون دليلاً على جزئية الجزء الآخر او شرطية الشرط الآخر، وبعبارة اخرى الأجزاء والشرايط ثابتة بدلائل متشعبة، لا بدليل واحد جامع لشتاتها، كما لا يخفى هذا ما افاده السيد الاستاذ مدّ ظلّه.

قوله: أن الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية. الخ. اعلم أنه وان فسرت الصحة بتفاسير لكنها رسوم لا حدود، والحق على ما عليه أهله عبارة عن التمامية، واختلفوا في ان التمامية وعدمها هل تعتبر وتضاف بالنسبة الى الموجود الخارجي، او تعتبر بالاضافة الى العنوان الذي يترقب منه اثر كذا في ظرف وجوده، ظاهر عبارة المصنف الاول، اعني قوله: «ومنه ينقدح أن الصحة والفساد امران اضافيان» ولكن السيد الاستاذ اختار

اختلافها بحسب الحالات من السفر ، والحضر ، والاختيار ، والاضطرار إلى غير ذلك ، كما لا يخفى .

ومنه ينقدح أن الصحة والفساد أمران إضافيان ، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات ، فيكون تاماً بحسب حالة ، وفساداً بحسب أخرى ، فتدبر جيداً .

الثاني وهو التحقيق، لأن كل موجود في حدّ وجوده تامّ بحيث لا يصح إضافة الفساد إليه، بخلاف العنوان، فإنه يصحّ إضافة الصحة والفساد إليه في مرتبته وماهيته، لكن لا بها هي هي، بل باعتبار وجوده، مثل أن يقال: عنوان الصلوة قابل لأن يوجد تاماً بحيث يترتب عليه اثر كذا، وإن يوجد ناقصاً غير تامّ بحيث لم يترتب عليه الاثر المذكور، فاتصافه بالصحة أنّها هو باعتبار لحاظ عنوان يمكن صدقه عليه وعدمه، والّا فهو من حيث ذاته الذي هو موجود بالفعل صحيح وتامّ، فعلى هذا يمكن اتصاف شيء واحد بهما باعتبار عنوانين، فاتصاف الشيء بالصحة أنّها هو باعتبار تماميته بها هو عنوان كذا، وبالفساد باعتبار عدم تماميته بها هو بهذا العنوان، ولازم هذا الكلام عدم صدق العنوان الذي باعتباره يتصف الشيء بعدم التمامية وبالفساد، ومن هنا يمكن للصحيح ان يستظهر باخذ برهان من هذه الجهة بأن يقول: العبادات الفاسدة أنّها توصف بالفساد في عرف المتشرعة باعتبار عناوين هذه العبادة، لا باعتبار عنوان المأمور به او ما يساوقه، ولازمه عدم كون الفاسد من افراد عناوين العبادات.

قوله: فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات الخ.

اختلاف صلوة ركعتين صحة وفساداً بحسب حالي السفر والحضر ليس من اجتماع المتضائفين في موضوع باختلاف متعلقي الاضافة، بل النوع هنا مختلف، اذ ركعتان من المسافر غيرها من المقيم، فلعل الصواب كون التضاييف

ومنها : أنه لا بد - على كلا القولين - من قدر جامع في البين ، كان هو المسمى بلفظ كذا ، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة ، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره ،

فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد ، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع ،

باعتبار ما ذكرناه في الحاشية السابقة.

قوله: لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين الخ.

لوضوح أنّ كلّ من تكون هذه الالفاظ متداولة في لسانه أنّها يستعملها في الموارد المختلفة بمعنى واحد، ويحملها على الافراد المختلفة بحيث يرى المحمول على هذا عين المحمول على ذاك، ويرى الحمل حقيقياً شائعاً صناعياً، لا كحمل اللفظ على المعنى، فلا مجال لاحتمال الاشتراك، ولا وضع العام للموضوع له الخاصّ . مع أنّ الثاني مبني على وجود الجامع.

قوله: فإنّ الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد الخ.

لاشبهة في أنّ وحدة اثر الاشياء المتكثرة تكشف عن حيثيّة واحدة في هذه الاشياء المتعدّدة، بها يقع التشاكل والتناسب بين العلل المتعددة والمعلول الواحد، وبها يرتفع التعدد في تمامية العلة، اذ العلة حينئذ ذات جهة الوحدة، لاجهات الكثرة.

لكن لقائل ان يقول: هذه الدالة على ترتّب الاثر أنّها تدلّ على وجود جهة الوحدة بين ما يكون صحيحاً من العبادة الخاصّة فقط لو ثبت عدم ترتّبه على غيره، والآ كانت جهة الوحدة المفروضة اعمّ ممّا يراد اثباته، ولم يثبت بهذه الأدلة عدم ترتّبه على غيره، الآ ان يقال بمفهوم اللقب ، فتدبر.

فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً : بالناحية عن الفحشاء ، وما هو معراج المؤمن ، ونحوهما .

والإشكال فيه - بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً ، إذ كل ما فرض جامعاً ، يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً ؛ لما عرفت ،

قوله: فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء. الخ.

ان قلت: ان كل صلوة من كل احد لا يترتب عليها تلك الآثار، وانما ترتب بشروط خاصة، ومن اشخاص مخصوصة، فكيف يشار به اليها؟ قلت: المراد ورود الجامع بين الصلوة المختلفة بعدد الركعات والاضاع وغيرها غاية الاختلاف، ومعلوم ان هذه الاختلافات لا تؤثر في ترتبها وعدمه، بل تؤثر الكل فيها اذا وجدت مع الشروط فيشار بها يؤثر اذا وجدت مع الشروط الخاصة في اثر كذا الى جميع تلك المختلفات بجهة وحدتها، ثم ان هذا الكلام على ان مداليل هذه الالفاظ مسمياتها غير متصورة الا بكونها مؤثره لآثار خاصة دل الشرع على ترتبها عليها، مثل النهي عن الفحشاء والمنكر، وعروج المؤمن في الصلوة وكونه جنة من النار في الصوم، وهكذا، ومن المعلوم ان المتكلم والمخاطب بهذه الالفاظ كثيراً ما يكونان غافلين عن هذه الآثار او جاهلين، فكيف يشيرون بها اليها وهم ذاهلون عنها؟ فيلزم ان لا يكون حينئذ في اذهانهم شيء من المعنى، لعدم تصورهم المعنى بالكنه ولا بالوجه، فتدبر.

قوله: لا يكاد يكون أمراً مركباً اذ كل ما فرض جامعاً يمكن ان يكون صحيحاً وفاسداً الخ.

محضه ان الصلوة مثلاً ان كان مفهومها نفس المركب من اجزائها ، بان

تكون نفس اجزائها مأخوذة في مفهومها فإما يكون جميع ما يكون جزءاً ولو في بعض الحالات مأخوذاً في المفهوم، وجميع ما هو شرط ولو في بعض الحالات مقيداً بوجوده، وعدم كل ما هو مانع كذلك، فهو غير شامل للأفراد الصحيحة الفاقدة لبعض الاجزاء او الشروط او المقارنة لبعض الموانع في الحالات التي لا يكون جزءاً، او شرطاً، او مانعاً، اذ ليس المراد من اخذ الاجزاء والشروط وعدم الموانع في المفهوم اخذها بهذه العناوين، بل اخذ ما هو بالحمل الشائع لذلك، والمفروض اخذ ما هو لذلك ولو في بعض الحالات.

وإما لا يكون جميع الاجزاء مقيداً بوجوب جميع الشروط وعدم جميع الموانع مأخوذاً في مفهومه، بل البعض، فحينئذ لا ينحصر المفهوم في الصحيح، اذ البعض المفروض اذا وجد في حال يكون ما فقد من الاجزاء والشروط دخيلاً في الصحة في هذا الحال كان باطلاً، مع ان المفهوم المفروض يشمل، على ان هذا المفهوم لا يشمل الفرد الصحيح المشتمل على غير المأخوذ فيه من الاجزاء، بل الشروط الوجودية والعدمية، لعدم صدق الجزء على الكل، بل على الجزء الذي في ضمن الكل، وعدم صدق المطلق على المقيد بما هو مقيد، بل على المطلق الذي في ضمن المقيد، فتأمل في الثاني.

مع ان المطلوب في المقام تحصيل مفهوم يصدق على جميع الافراد الصحيحة، ولا يصدق على غيرها. وان كان مفهوم الصلوة عنواناً غير عناوين الاجزاء بذواتها، صادقاً فيما وجد الفرد الصحيح، قلت اجزائه او كثرت، وكذا شروطه وموانعه، فهذا المفهوم لا تركب فيه، بل هو بسيط معلوم وجوبه، والشك في الجزئية والشرطية ان كان فانها هو بالنسبة الى سببه، فالشك فيهما يرجع الى الشك في وجود ما هو معلوم الوجوب في الخارج اذا لم يوجد مشكوك

ولا أمراً بسيطاً ، لأنه لا يخلو : أما أن يكون هو عنوان المطلوب ، أو ملزوماً مساوياً له ، والاول غير معقول ؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها ؛ لعدم الإجمال - حينئذ - في المأمور به فيها ، وإنما الإجمال فيما يتحقق به ، وفي مثله لا مجال لها ، كما حقق في محله ، مع أن المشهور القائلين بالصحيح ، قائلون بها في الشك فيها ، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً -

مدفوع ، بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة . بحسب اختلاف الحالات ، متحد معها نحو إتحاد ، وفي مثله تجري البراءة ، وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً

الجزئية أو الشرطية، فالعقل يحكم بلزوم القطع بايجاده، مع أن المعروف هو البراءة.

قوله: ولا أمراً بسيطاً لأنه لا يخلو أما يكون هو عنوان المطلوب . الخ. ذكر هذا أنها يكون لاستيفاء كلها يتصور من الشقوق، وآلاً فمن المقطوع عدم ترادف لفظ الصلوة ولفظ المطلوب كما أفاده على أن المطلوب إن أخذ مطلقاً صدق على غير الصلوة مثلاً من الامور المطلوبة، ومعلوم عدم صدق الصلوة عليها، وإن أخذ مقيداً بأمر «اقيموا الصلوة» فهذا الامر لا يتميز عن غيره الآ بمتعلقه، فلو لم يكن تحصيل للمتعلق الآ به لزم الدور.

قوله: مدفوع بأن الجامع أنها هو مفهوم واحد منتزع. الخ.

اختيار للشق الثالث، اي مفهوم الصلوة ليس عنوان المطلوب، ولا عناوين الاجزاء بذواتها، بل يكون عنواناً عرضياً صادقاً على كل الاجزاء الاصلية تارة، وعلى البعض اخرى. وعلى ابدالها ثالثة، مع وجود جميع الشروط

واحداً خارجياً ، مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر ، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما ، هذا على الصحيح ،
وأما على الأعم ، فتصوير الجامع في غاية الإشكال ، فما قيل في تصويره أو يقال ، وجوه :

أحدها : أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ، كالأركان في الصلاة مثلاً ، وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمى .

وفيه ما لا يخفى ، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان ، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى ، 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 الكلّي على الفرد والجزئي ، كما هو واضح ، ولا يلتزم به القائل بالأعم ، فافهم .

في الجملة تارة، ومع عدمها أخرى، وهكذا في الموانع، وهذا العنوان العرضي لما كان صادقاً على الأجزاء بالفعل متحداً معها في الخارج، كان وجوده عين وجودها، فكان بحسب الوجود مركباً، وإن كان بحسب المفهوم بسيطاً، فإذا شك في جزئية شيء شك في نفس متعلق الوجوب فينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالوجوب والشك البدوي فيه فتجري البرائة العقلية على مختاره، والعقلية ايضاً على مختارنا تبعاً للقوم، وأنا لا تجري البرائة فيما اذا كان البسيط المعلوم مسبباً عن المركب، فإن وجوده غير صادق عليه.

ثم اقول: وإن شئدنا اركان القول بجريان البرائة العقلية عند الشك في الجزئية والشرطية، ودفعنا ما اورده شيخنا قدس سره، لكم جريان البرائة فيما اذا كان المكلف به مفهوماً منتزعاً من جملة وجودات، باعتبار الاضافة الى شيء

ثانيها : أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى ، وعدم صدقه عن عدمه .

آخر أما بالعلية، او بغيرها، وشك في مدخلية وجود في انتزاع هذا المفهوم وتحقق هذه الاضافة في نفس الامر عند عدم هذا الوجود في غاية الاشكال، وان كان هذا المفهوم متحداً معها حين ما يصدق، وصادق عليها حين يتحقق، ألا ترى أنه اذا امر المولى عبده بازهاق روح حيوان، وهو يتحقق منه بجملة امور شك في دخل واحد فلم يوجد ولم يتحقق الازهاق لم يعدّ معذوراً، وان كان الازهاق حين تحققه صادقاً على نفس هذه الجملة، وهكذا عنوان التعظيم اذا تحقق بجملة امور صادق عليها وشك في دخل شيء جزءاً او شرطاً، وتام الكلام في محله.

قوله: ثانيها ان تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدار التسمية عرفاً - الخ.

ان كان مراد القائل مفهوم الاجزاء، او مفهوم معظم أجزاء الصلوة، او مفهوم أجزاء المطلوب بامر «أقيموا الصلوة» او الصحيح من الصلوة، فتحصيله دوري، لأنّ تحصيل هذه المفاهيم متوقف على تحصيل مفهوم الصلوة، ومفهوم الصلوة متوقف على المفاهيم المفروضة فيدور.

وان كان مراده مصداق معظم الاجزاء، فمصاديقه كثيرة، فلا بد من الالتزام بتعدد الوضع، او الوضع لواحد منها، وكلاهما خلاف مطلوبه وخلاف الواقع.

اللهم الآن يقال بالاول، ويلاحظ كلّ الاجزاء بذواتها، لا بما هي اجزاء، واضيف مفهوم معظم الاجزاء اليها، وهو ايضاً كما ترى، خصوصاً مع أن الصحيح الذي هو جميع الاجزاء، او مفهوم المعظم الملحوظ بالقياس اليه ليس في كل

وفيه - مضافاً الى ما أورد على الأول أخيراً - أنه عليه يتبادل ما هو
المعتبر في المسمى ، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة ، وخارجاً عنه أخرى ،
بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء ، وهو كما
تري ، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش
بحسب الحالات .

ثالثها : أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كـ (زيد) فكما
لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ، ونقص
بعض الأجزاء وزيادته ، كذلك فيها .

الاحوال واحداً بحسب الأجزاء، فأبها لوحظ في مقام المقايسة كلها او بعضها
فيعود محذور الشق الثاني.

قوله: ثالثها ان يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد - الخ.
حاصله ان الاختلافات الطارئة في المسمى بلفظ زيد كما لا توجب تفاوتاً
فيه حقيقة، فإنه مع كثرة الاختلافات من الصغر والكبر وغيرهما لا ينشلم شخصه
ووحده كذلك تلك المركبات، لأن الواضع لاحظ شيئاً واحداً موجوداً في جميع
تلك المركبات المختلفة.

وحاصل ما اجاب عنه المصنف أنه فرق بين ما نحن فيه وبين الاعلام
الشخصية، فإن الاعلام الشخصية موضوعة للأشخاص مثل لفظ زيد، فانه
موضوع لابن الفلان، والموضوع له ليس جسم زيد وبدنه المركب حتى يكون
اختلافه بحسب الزيادة والنقيصة موجباً لاختلاف معناه، بل الموضوع له يكون
امراً واحداً باقياً ما دام وجوده باقياً، وهو كونه فرداً للإنسان، والاختلافات
الطارئة عليه خارجة عنه كما هو واضح، وهذا بخلاف الحقايق المركبة، فإن كل
فرد منها موجود بوجود خاص.

وفيه : أن الاعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص ، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً ، 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 موضوعاً له ، إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها ، كما عرفت في الصحيح منها .

اقول: يرد عليه ايضاً أن الامر الواحد الذي لاحظته الواضع لا يخلو أما ان يكون امراً خارجاً عن نفس المركبات، فيستل عن قائله أي شيء هو؟ وبأي شيء يشار اليه، وأما ان يكون من اجزاء المركب ، فيقال: ليس في الاجزاء ما يكون مناطاً لصدق الصلوة في جميع افرادها.

قوله: وفيه أن الاعلام أنها تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص أنها يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقياً الخ.

اقول: لو تمثل في المقام (اي تصوير الجامع) باسماء بعض الانواع، بدل الاعلام الشخصية، مثل الانسان الصادق على الفرد التام الاجزاء بتمام اجزائه، وعلى الفرد الفاقد لجملة من الاجزاء من اليدين والرجلين والعينين وغيرها، مما لا ينتفي اسم الانسان بانتفائها، لم يرد عليه هذا الاشكال، اذ من المعلوم عدم اخذ الوجود في مفاهيم الالفاظ الموضوعية للمهيات، ولكان اقرب من جميع ما ذكر وجهاً.

اذ الانواع المركبة من المادّة والصورة او ما هو كالصورة، بقائها أنها هو ببقاء الصورة، اذ بها فعلية هذا النوع، والمادّة أنها اخذت فيه على وجه الابهام، فهادمت الصورة باقية مع مادّة ما، بقي الموضوع، وصدق الاسم، ولعل في مثل

رابعها : إن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط ، إلا أن العرف يتسامحون - كما هو ديدنهم - ويطلقون تلك

زيد، من الاعلام الشخصية ايضاً يكون ملاك بقاء صدق الاسم ما ذكرنا، لا ما افاده قدس سره، من بقاء الوجود، فإن لفظ زيد موضوع للشخص الانساني، لا الوجود الشخصي الذي كان له اطوار قبل الانسانية وبعدها، ولا يتقيد بالانسانية، ومعلوم ان بقاء الانسانية بالملاك الذي ذكرناه.

لكن هذا التمثيل. وان كان كافياً في مقام امكان وجود الجامع كما هو محل الكلام، اثباته في المقام مبني على اثبات جزء صوري للعبادات، وكونه باقياً مع انتفاء بعض ما له دخل في الصحة جزءاً وشرطاً.

قوله: رابعها ان ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح التام...الخ.

اعلم انه يرد على هذا الوجه مضافاً الى ما افاده المصنف قدس سره في رده ان استعمال اللفظ الموضوع للصحيح في الصحيح واردة الفاسد منه بدعوى كونه فرداً منه، وتنزيلاً له منزلة الصحيح، لا يوجب وضع اللفظ للاعم وحقيقة فيه، ولا يحدث بين الافراد المختلفة جامعاً حقيقياً، وان فرض استعماله في الاعم بحيث يصير حقيقة فيه ايضاً، فيصير اللفظ مشتركاً بين الصحيح والاعم اشتراكاً لفظياً، هو خلاف المدعى.

ومن الوجوه التي يمكن التمسك بها للاعمي هو ان يكون وضع اسامي العبادات مثل وضع الالفاظ الموضوعه للانواع والكليّات مثل لفظ الانسان الموضوع للحيوان الناطق، فان معناه كما مرّ قريباً جامع لشتات مصاديقه مع كثرتها واختلافها اختلافاً فاحشاً، ولا ينشلم وحدته باختلاف المصاديق، وكذلك الفاظ العبادات.

الألفاظ على الفاقد للبعض ، تنزيلاً له منزلة الواجد ، فلا يكون مجازاً في

قلت: ما ابعد بين المثال وبين ما نحن فيه، لأن الانسان مثلاً لا يختلف حقيقته وماهيته باختلاف مصاديقه بل يكون حقيقة باقية وموجودة بوجود مصاديقه، وذلك لأنه مؤتلف من مادة وصورة، وكلّ منها باق وموجود بوجود افراده مع اختلافها، أما الصورة التي تكون عبارة عما به فعلية الشيء، وفي الانسان هي النفس الناطقة، فبقائها ووجودها بوجود الأفراد أوضح من أن يخفى، وأما المادة التي يكون قوام الصورة بها فهي أيضاً موجودة بوجود الأفراد وإن كانت تختلف باختلاف المصاديق إختلافاً تشكيكياً، وإختلافها كذلك لا يضرّ بشيء، ضرورة كفاية مادة ما في قوام الصورة كما لا يخفى، وبالجمله معنى الانسان بوحدته موجود بوجود افراده المختلفة مادة وصورة، بخلاف المقام، فإنه لا يتصور لألفاظ العبادات معنى واحد كان منطبقاً على جميع الأفراد المختلفة غاية الاختلاف، وليس في نفس المركبات وأجزائها ما كان باقياً وموجوداً بآدته وصورته في كلّ فرد منها، بل إنّها يكون كلّ فرد منها غير الآخر مادة وصوراً كما لا يخفى، فافهم فإنه لا يخلو من دقة.

فائدة مهمّة أعلم أن ملاك الصّحة والفساد كما ذكرنا سابقاً إذا أضيفا إلى شيء من الموجودات هو انطباق عنوان يترقب منه أثر خاصّ عليه وعدم انطباقه، فإن كان الموجود ينطبق عليه العنوان المفروض يقال: صحيح وإن لم ينطبق عليه يقال: فاسد، ولا يكونان باعتبار شخصه الموجود. فإنّ الموجود بما هو موجود يكون تاماً في مرتبة ذاته، مع قطع النظر عن اعتبار انطباق عنوان عليه، وذلك لأنّ كلّ موجود لابدّ وأن يكون واجداً لما يعتبر في وجوده، مثلاً إضافة الصّحة أو الفساد إلى فرد من الصلوة ليست باعتبار ذاته الموجود، فإنّ الفرد الموجود منها محفوظ في مرتبة وجوده، بل إنّها تكون باعتبار انطباق عنوان الصلوة

الكلمة - على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة -

عليه وعدم انطباقه. إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لم يبق مجال للنزاع في أن لفظ الصلوة مثلاً موضوع للصحيح أو الأعم، وذلك لبداية أن الفرد الموجود في الخارج إن كان مصداقاً لعنوان الصلوة فلا شبهة في صحته، فإنه لا نغني بصحة الموجود إلا كونه مصداقاً لعنوانها، وإن لم يكن الموجود مصداقاً لعنوان الصلوة، فلا صلاة حتى يقال: إنها فاسدة، وبالجمللة الأمر في معاني الفاظ العبادات دائر بين الوجود والعدم، لا الصحة والفساد، حتى يقال: إنها موضوعة للصحيحة منها أو الأعم، هذا ما أفاد السيد الأستاذ مدّ ظله.

أقول: يمكن أن يقال في رفع الإشكال: إن الشارع قد لاحظ أولاً عنواناً كلياً صادقاً على أفراد كثيرة مختلفة كما وكيفاً حسب الأشخاص والاحوال، وعبر عنه بلفظ الصلوة مثلاً. لكنه لما لم يكن بها هو هو وافياً بالمقصود ومحصلاً له، بل بخصوصية زائدة وحيثية أخرى إعتبر أجزاءً مخصوصة وشرايط خاصة، التي لا يحصل المقصود إلا بها، وعليه فإن أتى المكلف بالمعنون بعنوان الصلوة مثلاً واجداً لما اعتبر فيه من الأجزاء والشرايط المفروضة يقال: أتى بالصلوة صحيحة، وإن أتى بها فاقدة لما اعتبر في حصول الخصوصية يقال أتى بالصلوة فاسدة، فإضافة الصحة والفساد إليها باعتبار كونها واجدة لما هو المقصود منها من الخصوصية، أو فاقدة لها مع وجود العنوان في كليهما، وبالجمللة إضافة الصحة والفساد إليها ليست بإعتبار نفس العنوان حتى يقال: لا مجال للنزاع المذكور لعدم إتصافها بهما، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، بل إضافتهما إليها باعتبار حيثية أخرى كشف عنها الشارع بقوله: «لا صلوة الا بطهور»^(١) في الشرط، وبقوله: «لا

(١) الفقيه، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهور، الحديث ١ .

بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه ، بعد الاستعمال فيه كذلك
دفعة أو دفعات ، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة ، للأنس الحاصل من
جهة المشابهة في الصورة ، أو المشاركة في التأثير ، كما في أسامي

صلوة الا بفاتحة الكتاب»^(١) في الجزء.

ولا يخفى أن ما ذكر ليس مستتباً للقول بكون الصلوة مقولة بالتشكيك
وأن لها مراتب، حتى يرد علينا ما اورد، وذلك لأن عنوان الصلوة بتلك الخصوصية
صارت تمام المطلوب، وبها تكون مأموراً بها، بحيث لم تكن بدونها مطلوبة ابداً،
كما لا يخفى، ولتوضيح الحال يقال: لا يبعد أن يكون المقام نظير المطلق والمقيّد
في مثل «أعتق رقبة»، و «أعتق رقبة مؤمنة»، وذلك لأن العتق عنوان كلي صادق
على عتق الكافر والمؤمن، والايان المأخوذ في متعلق الأمر حيشية زائدة موجبة
لخصوصية أخرى لعنوان العتق، وهذا غاية ما يمكن أن يقال في المقام على ما
خطر ببالي القاصر عن التأمل التام في تحقيق المرام، وهو العليم بالعلام.

قوله: بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه
كذلك...الخ.

هذا على فرض تسليمه غير نافع في تحصيل الجامع، اذ اطلاق اللفظ
على المعاني المتعددة بدعوى اتحادها مع المعنى الموضوع له الواحد إذا صار سبباً للوضع
التعيني، وموجباً لفهمها من اللفظ، بلا تأويل ولا دعوى اتحاد، صار اللفظ
مشتركاً لفظياً بين المعاني المذكورة، إذ لم يطلق حين المجازية على مفهوم المشابهة
تأثيراً وصورة حتى يكون واحداً، بل على ما هو كذلك بالحمل الشائع وهو
متعدد، ولا يكون وحدة الملاك في الإطلاق عليها موجبة لوحدة المعنى المجازي

(١) المستدرک، کتاب الصلوة، الباب ١ من ابواب القراءة في الصلوة، الحديث ٥ نقلًا عن
عوالي اللئالي.

المعاجين الموضوعية ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة ، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة ، والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة .

وفيه : إنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين ، وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً ، خاصاً ، ولا يكاد يتم في مثل العبادات ، التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

خامسها : أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان ، مثل المثقال ، والحق ، والوزنة إلى غير ذلك ، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة ، فإن الواضح وإن لاحظ مقداراً خاصاً ، إلا أنه لم يضع له بخصوصه ، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص ، أو أنه وإن خص به أولاً ، إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية أنهما منه ، قد صار حقيقة في الأعم ثانياً .

مركز تحقيق كاتيب علوم اسلامی

وفيه : إن الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة

الذي صار بالفرض معناً حقيقياً للفظ.

قوله: ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف...الخ.

لم أجد لاختلاف أفراد الصحيح بحسب الحالات تفاوتاً فيما هو المهم، ولعل ما ذكرناه أجود.

قوله: وفيه أن الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة...الخ.

على أن الكمية ملحوظة في معاني ألفاظ المقادير بحسب الذات والمهيبة،

ونقيصة ، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه ، كي يوضع اللفظ لما هو الأعم ، فتدبر جيداً .

ومنها: ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامّين ، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً ، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع ، في مثل : (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنّة من النار) مجازاً ، أو منع استعمالها فيه في مثلها ، وكل منهما بعيد إلى الغاية ، كما لا يخفى على أولى النهاية .

ومنها : أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح ،

فيمكن دعوى عدم أخذ الكميّة الخاصّة الذي لا يشمل لشيء من الاقلّ ولا الأكثر في معانيها، بل الأوسع الشامل لها في الجملة، وليس هكذا ألفاظ العبادات، إذ معلوم عدم أخذ شيء من الكمّيّات المتصلة والمنفصلة في مفاهيمها، وإن عرضها العدد ببعض الإعتبارات.

قوله: منها «أنّ ثمرة النزاع اجمال الخطاب على القول الصحيح...الخ».

إعلم أنّه قد ذكر ثمرة النزاع الرجوع إلى البرائة على الأعمى، وإلى الاشتغال على الصحيح، وجعل ذلك من الثمرة مبنيّ على ما ذهب إليه جماعة في مسألة البرائة والاشتغال من التفصيل بين ما إذا كان منشأ الشك في مدخلية شيء من الجزء أو الشرط في المأمور به إجمال النصّ، فالأصل هو الاحتياط، أو عدم النصّ، فالأصل هو البرائة، وذلك لأنّه إذا حصل الشك في دخل شيء في المأمور به فعلى الصحيح يكون الشكّ في المسمّى، فيصير متعلّق الخطاب مجملًا، وعلى الاعمّ يكون الشك في الزائد على المسمّى، بعد ما كان متعلق

وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه ، في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمى ، كما لا يخفى ،

الخطاب مبيناً ومبرهنًا، فمنشأ الشك على الأول إجمال النص، وعلى الثاني عدم النص.

لكن التحقيق في المسئلة خلاف التفصيل المذكور، ضرورة عدم الفرق بين إجمال النص وعدمه فيها هو الملاك في البرائة والاشتغال كما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله: «وقد انقدح بذلك» الخ فراجع هناك حتى تظهر لك حقيقة الحال، ولما ذكرنا من عدم الفرق بين كون منشأ الشك إجمال النص أو عدم النص ذهب المشهور إلى البرائة مع ذهابهم إلى الصحيح، هذا ولكن التحقيق على ما ذهب إليه أهل التدقيق هو أن ثمرة النزاع هو التمسك بالإطلاق على الأعم، وعدم التمسك على الصحيح، وذلك لعدم الإجمال في الأول والاجمال في الثاني، أقول: ومن ذلك يظهر أنه لا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البرائة على الأعم، وإلى الاشتغال على الصحيح، وذلك لأنه على فرض وجود الإطلاق لا موقع للرجوع إلى الأصول مطلقا، سواء أقلنا بالصحيح أم قلنا بالأعم، وعلى فرض الاجمال لا فرق بين الصحيح والأعم في مسئلة الرجوع إلى البرائة أو الاشتغال.

اعلم أنه وإن ذكرت للقولين أدلة ووجوه أخرى: من التبادر، وصحة السلب وعدمها، وصحة التقسيم وغيرها إلا أنا لم نتعرض لها لأنها ليست بمثابة توجب الوثوق والاطمينان.

قوله قدس سره: وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه...الخ.

وكذا لا يجوز الرجوع إلى الإطلاق إذا دار الامر بين القول بالصحيح والقول بالأعم وتوقف المجتهد، ولم يترجح أحدهما عنده، لعدم إحراز الإطلاق

وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى ، في غير ما إحتمل دخوله فيه ، مما شك في جزئيه أو شرطيته ، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان ، كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات ، وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال ، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

وقد إنقذ بذلك : إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين ، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم ، والاشتغال على الصحيح ، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة ، مع ذهابهم إلى الصحيح وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً .

حينئذ، والتمسك به فرع إحرازه.
قوله: فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم والإشتغال على الصحيح... الخ.

هذا على ما هو التحقيق في مسألة الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له، كما مر من عدم الفرق بين كون منشأ الشك عدم النص أو إجماله في جريان البراءة والإشتغال، وأما على القول بالفرق بينها بإجراء البراءة في الأول، والإشتغال في الثاني كما هو مذهب جماعة ممن قارب عصرنا^(١) فتظهر الثمرة في صورة الإجمالي، فالأعمى الذي يرى هذا التفصيل لا يرى الإشتغال في كل ما يحتمل دخله في مسمى لفظ المأمور به، والمتوقف في كلتا الثمرتين كالقائل بالوضع الصحيح.

(١) كصاحب «القوانين» وصاحب «الرياض».

قلت : وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى ، ولو علم بفساد صلاته ، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم ، وعدم البرء على الصحيح ، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة ، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية ، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية ، فافهم .

وكيف كان ، فقد استدل للصحيح بوجوده :

أحدها : التبادر ، ودعوى أن المنسب إلى الأذهان منها هو الصحيح ، ولا منافاة بين دعوى ذلك ، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات ، فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه ، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه .

ثانيها : صحة السلب عن الفاسد ، بسبب الإخلال ببعض أجزائه ، أو شرائطه بالمداقة ، وإن صح الإطلاق عليه بالعناية .

ثالثها : الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من

قوله: وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه.

لكن عرفت أنّ تبادر المعنى بالوجوه التي أشار إليها في العبارة، وهي كونه مؤثراً للآثار الخاصة، موقوف على تصور تلك الآثار كلاً أو بعضاً عند سماع اللفظ، والظاهر خلافه، إذ كثيراً ما لا يخطر شيء من الآثار ببال السامع.

قوله قدس سره: ثالثها الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص...الخ.

هذا تمسك بالإطلاق في نفي فردية ما علم عدم ثبوت الحكم له، وشك في فرديته للمطلق، بل لإثبات مفهوم لفظ لا تسع دائرته لهذا المشكوك، إذ عدم

(النار) إلى غير ذلك ،

أو نفي ماهيتها وطبائعها ، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) 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 ؛ لشيوخ 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 ، حتى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مما يعلم أن المراد نفي الكمال ، بدعوى استعماله في نفي الحقيقة ،

ثبوت هذه الخواص للفساد معلوم ، والشك إنما هو في فرديته لمفاهيم هذه المطلقات ، لأجل الشك في نفس هذه المفاهيم سعة وضيقاً ، وليس هذا من طريقة العقلاء في أصالة العموم والإطلاق ، بل المسلم هو التمسك بها لإثبات الحكم لكل فرد من مفهوم العام والمطلق ، بعد الفراغ عن فرديتها لأجل تبين المفهوم وضعاً والعلم بانطباقه عليه خارجاً ، وأما إثبات نفس المفهوم ، أو إثبات إنطباقه على شيء أو نفيه ، مع معلومية حكم هذا الشيء من الخارج فلا ، كما لا يخفى ، وقد اعترف قدس سره بهذا على ما يبالي في باب التمسك بالعام في مثل المقام . قوله قدس سره : أو نفي ماهيتها وطبائعها مثل لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب... الخ.

يرد على التمسك بها أولاً أنها لا تستلزم الوضع للصحيح ، غاية كونه الفاتحة ، والظهور ، وقليل من الأجزاء والشروط الآخر مما ورد فيه هذا النفي مأخوذة في مفاهيمها ، نعم لو ورد في كل جزء وشرط ومانع هذا النفي لكان مجموع السلوب دليلاً واحداً على الوضع للصحيح .

وثانياً أن هذا التمسك نظير التمسك بأصالة الحقيقة لإثبات كون

في مثله أيضاً بنحو من العناية ، لا على الحقيقة ، وإلا لما دل على المبالغة ، فافهم .

رابعها : دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم ، وضع الألفاظ للمركبات التامة ، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه ، والحاجة وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً ، إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كان مسامحة ، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد .

والظاهر أن الشارع غير متخط عن هذه الطريقة .

ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة ، إلا أنها قابلة للمنع ، فتأمل .

وقد استدلل للأعمى أيضاً ، بوجوه :

منها : تبادر الأعم ، وفيه : أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه ، فكيف يصح معه دعوى التبادر .

مركز حقيقته كالمشهور علوم إسلامي

المستعمل فيه موضوعاً له، كما ينسب إلى السيد قدس سره، إذ استعمال اللفظ في نفي الماهية معلوم، وانتفاء الصحيح أيضاً معلوم، كعدم انتفاء الأعم، ومردّد بين أن يكون موضوعاً للصحيح، حتى يكون على سبيل الحقيقة، أو موضوعاً للأعم، حتى يكون على سبيل المجاز والعناية، وأريد بالتمسك بأصالة كونه على سبيل الحقيقة إثبات الوضع للصحيح.

قوله: وفيه أنه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع...الخ.

لقائل أن يقول: إن الجامع يمكن تصوّره ببعض الآثار المترتبة على الأعم، مثل حقن الدم كما ذكره المحقق القمي، فتأمل.

والإشكال على التبادر بهذا الوجه بأنه فرع تصور هذا الأثر عند سماع

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

ومنها : صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم .

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

ومنها : استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة ، كقوله عليه الصلاة والسلام (بني الإسلام على خمس : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، والولاية ، ولم ينأ أحد بشيء كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع ، وتركوا هذه ، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ، ومات بغير ولاية ، لم يقبل له صوم ولا صلاة) ، فإن الأخذ بالأربع ، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية ، إلا إذا كانت أسامي للأعم . وقوله عليه السلام : (دعي الصلاة أيام اقرائك) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة ، لزم عدم صحة النهي عنها ، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها .

وفيه : أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، مع أن المراد في الرواية

اللفظ مشترك الورد كما ذكرنا.

قوله قدس سره: بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية.

إن أراد أن لفظ الصلوة مثلاً في قولنا: «الصلوة إما صحيحة وإما فاسدة» أستعمل عناية في مفهوم اعمّ، والمفهوم الأعمّ ينقسم إليهما، فهو فرع تصوير الجامع، وإن أراد أنه أستعمل في مفهوم ما يستعمل فيه اللفظ فهو غريب، إذ لا يتصور حين التلفظ بهذا ولا حين سماعه لفظ الصلوة إلا تصوراً مرآتياً، فانياً في معناه.

الأولى ، هو خصوص الصحيح بقريته أنها مما بني عليها الإسلام ، ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية ، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم ، والاستعمال في قوله : (فلو أن أحداً صام نهاره) إلى آخره ، كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة والمشاكلة .

وفي الرواية الثانية ، الإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة ، وإلا كان الإتيان بالأركان ، وسائر ما يعتبر في الصلاة ، بل بما يسمى في العرف بها ، ولو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفاً . محرماً على الحائض ذاتاً ، وإن لم تقصد به القرية .

ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية ، فتأمل جيداً .

ومنها : أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه . وحصول الحث بفعلها ، ولو كانت الصلاة المنذور تركها

قوله: وفي الرواية الثانية النهي للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة...الخ.

ملخصه أن النهي لم يُرد به التحريم، حتى يتوقف على قدرتها على الصلاة مع أنها فاسدة، فيلزم كونها أعم من الصحيحة، بل النهي للإرشاد إلى كون الحيض مانعاً عن الصلاة، وحينئذ أريد منها الصحيحة، إذ هي التي تمنع عنها الحيض.

قوله قدس سره: ومنها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه...الخ.

كان مأخذ هذا الدليل هو منافاة الوضع للصحيح في الفاظ العبادات مع تعلق النهي التحريمي بها بنفس عناوينها ومعانيها، إذ النهي التحريمي مستلزم

خصوص الصحيحة ، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً ، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها ، كما لا يخفى ، بل يلزم المحال ، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ، ولا يكاد يكون معه صحيحة ، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال .

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

لفسادها، وفسادها مستلزم لخروجها عن متعلق النهي.
وهو مستلزم لصحتها بعد استجماع سائر الأجزاء والشروط، وصحتها مستلزمة للدخول في متعلق النهي، وهو الفساد، وهكذا، فيلزم من متعلق النهي بها عدم تعلقه بها، ومن عدمه وجوده، وكذا يلزم من صحتها فسادها، ومن فسادها صحتها.

وأيضاً فإن النهي إنما يصح تعلقه بما يكون مقدوراً بعد النهي، والإتيان بالصحيح بعد النهي غير مقدور.

وإنما خصّ النهي الذي يحصل من قبل النذر وشبهه بالذكر، إذ لا يمكن الجواب عنه بأن النهي للإرشاد إلى الفساد كما أجيب به عن «دعي الصلوة أيام أقرانك» إذ معلوم كون النهي عن الحنث المتخذ من الأمر بالوفاء بالنذر للتحريم، إذ ليس هو وراء وجوب الوفاء بالنذر، وهو تكليف لا وضع، ولا الجواب عنه بأن متعلق النهي ليس عنوان العبادة، إذ معلوم أنه تابع لإنشاء الناذر، فما كان متعلق نذره فهو الواجب بنفس عنوانه، ونقيضه مخالفة للأمر بالوفاء بعنوانه، إذ الواجب هناك ما هو بالحمل الشائع وفاء، وهو عين وجود ما نذر وجوده، وعين ترك ما نذر تركه.

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

بقي أمور :

الاول : إن أسامي المعاملات ، إن كانت موضوعة للمسيبات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم ، لعدم إتصافها بهما ، كما لا يخفى ، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وأما إن كانت موضوعة للأسباب ،

ثم إن تقرير الدليل هو أن لفظ الصلوة مثلاً لو كان موضوعاً للصحيحة لما حرمت، لمنافاة الحرمة للصحة، فتكون غير مقدور بعد النهي، وشرط التحريم القدرة على الحرام بعده.

قوله: بقي امور: الاول ان أسامي المعاملات...الخ.

إعلم أن حقيقة الحال تحتاج إلى بيان مقال: وهو أن كل قسم من المعاملات عبارة عن معنى إعتباري ليس له حقيقة ولا وجود سوى منشأ إعتباره، وهو معنى بسيط له اضافات، مثلاً عنوان البيع عبارة عن التمليك الذي ليس له وجود سوى منشأه، وله اضافات: إضافة إلى البائع، وإضافة إلى المبيع، وإضافة إلى المشتري. وهذا المعنى لما كان من الأمور الانتزاعية المجعولة لا بد له من سبب يكون منشأً لإنتزاعه، وبعبارة أخرى المعنى المذكور يكون معلولاً لأمر تكون علة له، بحيث إن إختل جزء منها لم يوجد المعلول.

إذا عرفت ذلك إنقذح لك بأنه لا يعقل ولا يصح الخلاف والنزاع في كونها أسامي للصحيحة أو الأعم، لعدم إتصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارة، وبالعدم أخرى، وما يتوهم من إطلاق تلك الأسامي على الفاسدة منها إنما يكون بضرب من المسامحة، وعدم التفطن بحقيقتها كما لا يخفى.

فللنزاع فيه مجال ، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً ، وإن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً . والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد ، لا يوجب الإختلاف بينهما في المعنى ،

هذا إذا كانت موضوعة للمسببات، وأما إذا كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال، فإنه يمكن أن يقال: إنها موضوعة للعقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، أو للأعم منه ومن غير المؤثر.

ولا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة شرعاً وعرفاً.

هذا ما أفاده المصنف قدس سره، ولكن تفصيله بين كونها أسامي للمسببات في عدم قابلية النزاع وبين كونها أسامي للأسباب في إمكان الخلاف لا يخلو عن الإشكال كما أفاد السيد الاستاذ مد ظله.

وذلك لأن أسامي المعاملات عبارة عن ألفاظ المصادر كلفظ البيع والصلح مثلاً، ولا شبهة في كونها موضوعة بأزاء الماهيات الصرفة من غير إعتبار حيثية الوجود والعدم فيها، والدليل على ذلك صحة إطلاق المعدوم عليها، وحمله من غير تناقض في الحمل، وكذا يصح إطلاق الوجود وحمله عليها من غير وقوع التكرار، كما لا يخفى مثلاً يصح أن يقال: البيع موجود، كما يصح أن يقال: البيع معدوم، مع عدم لزوم التكرار في الأول، وعدم لزوم التناقض في الثاني. وذلك دليل على أن لفظ البيع مثلاً موضوع بأزاء نفس ماهية البيع، وأن حيثية الوجود خارجة عنها، وإلا كان قولنا: البيع موجود، بمنزلة ماهية البيع الموجودة موجودة وأيضاً كان قولنا: البيع معدوم مثلاً بمنزلة ماهية البيع الموجودة معدومة. والتالي باطل، فالمقدم مثله.

فما أفاده قدس سره من ملاك الفرق بين كونها أسامي للمسببات، وبين كونها أسامي للأسباب في عدم تأني الخلاف في الأول، لأن المسبب مثل الملكية

بل الاختلاف في المحققات والمصاديق ، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققاً لما هو المؤثر ، كما لا يخفى فانهم .

الثاني : إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة ، لا يوجب إجمالها ، كالألفاظ العبادات ، كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في

مثلاً إما أن يوجد في الخارج أولاً، فإن وجد في الخارج وجد تاماً وإلا فلا، فلا معنى لاتصافها بالصحة والفساد كما لا يخفى، وهذا بخلاف السبب فإنه كما يمكن أن يوجد تاماً صحيحاً بحيث كان مؤثراً، يمكن أن يوجد غير تام بحيث لم يكن مؤثراً.

ففي غير محله، وذلك لأن السببية والمسببية من لوازم الوجود، لا الماهية، وقد ذكرنا أن أسامي المعاملات موضوعة بأزاء الماهيات المعرأة عن حيثية الوجود، فما جعله فارقاً من السببية والمسببية خارج عن معاني الألفاظ الموضوعة للمعاملات، وهي المصادر، نعم سائر الألفاظ المشتقة الموضوعة للإخبار، مثل لفظ «باع» مثلاً، والموضوعة للطلب، مثل «بع» يمكن أن يقال: إنها حاكية عن وجود مصادرها، أو طلب إيجادها.

وعلى ما ذكرنا فالتحقيق عدم تأني الخلاف في أسامي المعاملات مطلقاً من غير تفصيل. خلافاً لما ذهب إليه المصنف قدس سره.

قوله: الثاني أن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها... الخ.

إعلم أنه لا بد قبل الخوض في تحقيق المرام من تحقيق مقال: وهو أن متعلق الأحكام هل هو نفس الطبيعة كما ذهب إليه السيد الاستاذ موافقاً لجماعة من الأصحاب، أو وجودها كما ذهب إليه المصنف؟ فيه خلاف.

اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك لأن إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - ينزل على أن المؤثر عند الشارع ، هو المؤثر عند أهل العرف ، ولم يعتبر في تأثيره عنده . غير ما اعتبر فيه عندهم ، كما ينزل عليه إطلاق كلام

وأيضاً إن التمسك بإطلاق المتعلق لا يكاد يصح إلا بوجود أمور تسمى بمقدمات الحكمة، وقد وقع الخلاف فيها، فذهب المصنف إلى أنها ثلاثة أمور:
الأول كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال ولم يكن في المتعلق إجمال.

الثاني إنتفاء ما يوجب تعيين فرد دون فرد.
الثالث إنتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب بمعنى عدم كون فرد أو أزيد متيقناً عند المخاطب في شمول الحكم له بحيث كان هذا المتيقن عنده قرينة عقلية على التعيين.

وذهب السيد الأستاذ إلى أنها أمران: **مهم**
أحدهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، مع عدم الإجمال في المتعلق بحسب المعنى.

ثانيهما عدم الإتيان بشيء دال على مدخلية حيثية أخرى غير حيثية مستفادة من لفظ المطلق، بل يمكن القول بانحصار المقدمة في الأمر الأول فقط، تأمل تعرف.

والوجه في الاختلاف الثاني هو الاختلاف الأول، لأن إطلاق المتعلق، بناءً على ما ذهب إليه السيد الأستاذ من تعلق الأحكام بنفس الطبايع، يوجب ظهور لفظ المتعلق في أن تمام المراد هو نفس تلك الطبيعة كلما تحققت وتحصلت من غير خصوصية لفرد دون فرد، وإن كان متصفاً بما يوجب تيقنه عند المخاطب، وأنه ليس لحيثية أخرى مدخل في ثبوت الحكم، هذا مع كون المتكلم في مقام

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 بالإطلاق في أبواب المعاملات ، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح .

البيان، وعليه فوجود قدر المتيقن بين الأفراد لا يوجب صرف الحكم عن الطبيعة إلى هذا الفرد الخاص .

وهذا بخلاف ما ذهب إليه المصنف من تعلق الأحكام بوجود الطبيعة لا نفسها، فإن وجود المتيقن بين الأفراد يوجب صرف الحكم من سائر الأفراد، وذلك لأن تيقن فرد في شمول الحكم له، والشك في غيره يكون بمنزلة قرينة عقلية متصلة بالكلام، فتأمل في الكلام، فإنه من مزال الأقدام.

إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لا شبهة في جواز التمسك بالإطلاق في المقام بناءً على ما اختاره المصنف من تعلق الأحكام بالأفراد، بمعنى تعلقها بالطبيعة لا بما هي هي بل بوجودها السعي، وذلك لأن إطلاق المتعلق لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشرع هو المؤثر عند العرف، وعدم مدخلية ما شك فيه في التأثير عند الشرع، وإلا كان عليه البيان، وحيث لم يبين بان عدم اعتباره عنده أيضاً.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه السيد الأستاذ من تعلق الأحكام بنفس الطبايع، فإنه عليه يشكل التمسك بالإطلاق لإثبات عدم مدخلية ما شك في دخالته، لأن الشك في إعتبار شيء يوجب الشك في فردية العقد الفلاني للطبيعة الكذائية. وعلى ذلك يكون التمسك به تمسكاً بالإطلاق في الشبهة المصادقية، وقد ذكرنا في غير المقام بعدم قابلية الإطلاق لإثبات فردية ما شك في فرديته للطبيعة، وليس الشك في المقام شكاً في مدخلية حيثية زائدة على نفس الطبيعة

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً ، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره ، بل لا بد من اعتباره ، لأصالة عدم الأثر بدونه ، فتأمل جيداً .

الثالث : إن دخل شيء وجودي أو عديمي في المأمور به :

حتى يثبت عدم مدخليتها بالإطلاق.

اقول: هذا مدفوع أولاً ببناء العقلاء بعد ثبوت المقدمات على العمل طبق المطلق وعدم إعتنائهم بالاحتمال، فإنهم بعد تحقق فردية المشكوك شرعاً عند العرف يحكمون بفرديته عند الشرع، وذلك لأنه إن لم يكن الفرد الكذائي المشكوك فيه فرداً عند الشرع واقعاً مع كونه عند العرف فرداً كان عليه البيان قطعاً، وإلا ليس له علينا من حجة جزماً.

وثانياً بأن الشك في الفردية لا بد وأن يكون باعتبار الشك في مدخلية شيء في الفردية، وذلك لا محالة يكون زائداً على نفس الطبيعة، وإلا لما شك فيه أحد، وذلك لمعلومية نفس الطبيعة على ما هو المفروض كما لا يخفى، وعليه فالشك في الفردية يرجع إلى الشك في اعتبار حيثية زائدة على نفس الطبيعة، فافهم فإنه دقيق.

وثالثاً بأنه يمكن أن يقال: إن الشك في المقام ليس شكاً في الفردية، بل إنما يكون شكاً في مدخلية حيثية زائدة، وذلك لأن البيع مثلاً عند العرف عبارة عن طبيعة معلومة بأفرادها ومصاديقها، فالشك في اعتبار شيء عند الشرع شك في اعتبار حيثية زائدة، فتأمل.

قوله: الثالث أن دخل شيء وجودي أو عديمي...الخ.

إعلم أن هذا الأمر متكفل لبيان حقيقة المأمور به جزأً وشرطاً، والمميز بينهما شرعاً وعرفاً، فذهب المصنف إلى أن المأمور به عبارة عن مجموع مركب من أشياء متكررة بالأصالة والحقيقة يعتبرها المعتبر شيئاً واحداً إعتبارياً، لكن لا

تارة: بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره ، وجعل جملته متعلقاً للأمر ، فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه .

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه ، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه ، كما إذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحقاً به أو مقارناً له ، متعلقاً للأمر ، فيكون من مقدماته لا مقوماته .

وثالثة : بأن يكون مما يتشخص به المأمور به ، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه ، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة ، ودخل هذا فيه أيضاً ، طوراً بنحو الشرطية وآخر بنحو الشرطية ، فيكون الإخلال بماله دخل بأحد النحويين في حقيقة المأمور به وماهيته ، موجباً لفساده لا محالة ، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً . شرطاً كان أو شرطاً . حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية ، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى ، غير موجبة لتلك المزية ، بل كانت موجبة لنقصانها ، كما أشرنا إليه ، كالصلاة في الحمام .

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

مطلقاً، بل بخصوصية لا تكاد تحصل إلا بضميمة مقدمات، ثم ما كان منها داخلاً في قوام نفس المركب، كالتكبيرة، والركوع والقراءة، وأمثالها يكون شرطاً ويسمى جزءاً له، وما كان له دخل في حصول الخصوصية المأخوذة في المركب يكون مقدمة ويسمى شرطاً، هذا، لكن يرد عليه.

أولاً بأن جعل عدم المانع شرطاً أو شرطاً كما هو ظاهر كلامه خلاف التحقيق، لأنّ العدم بما هو عدم ليس له تأثير ولا تأثر، وعدم المضاف الى شيء، مثل عدم القهقهة، فكذلك، لأنّ إضافته اليها دالة على كون القهقهة مخللاً، وبذلك ظهر أنّ وجود المانع مخرب للمأمور به، لا أنّه لعدمه دخل في المأمور به شرطاً وشرطاً.

ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه ، بلا دخل له أصلاً - لا شطراً ولا شرطاً - في حقيقته ، ولا في خصوصيته وتشخصه ، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته ، 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 الإخلال به موجباً للإخلال به مناهية 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

وثانياً بأنه يشكل الامر بالإضافة إلى الأجزاء المندوبة كالقنوت مثلاً، بناءً على جعل المأمور به نفس المركب، كما يلوح من كلامه قدس سره، وذلك لأنه إن كان الجزء الكذائي داخلاً في المأمور به لابد وأن يكون واجباً، بحيث يكون الإخلال به إخلالاً بالواجب، وإن كان خارجاً عنه فإدخاله في المركب عملاً وخارجاً إن لم يكن مخرباً وموجباً لفساد المركب يستلزم كونه خارجاً عن المركب، وكون المركب متحققاً بغير هذا الجزء معه، وهو خلاف لما عند أهل الشرع، فإنهم يرونه جزءاً للمركب، ويكون المأمور به مؤثلاً منه ومن غيره.

فالتحقيق هو ما ذهب إليه السيد الأستاذ من أن المأمور به ليس نفس المركب، بل إنها هو عنوان كليّ إعتباري منطبق على تلك المركبات الخارجية، منتزعة عنها، وهو عنوان الإقبال إلى الله تعالى بنحو الخضوع والتذلل، فالمركب مع كثرة أجزائه وتعددتها واستقلالها يكون بذلك العنوان واحداً شرعاً وعرفاً.

وعلى ما ذكرنا شواهد كثيرة، منها صدق عنوان الإقبال إلى الله وعنوان الصلوة مثلاً على الأفراد المركبات مع اختلافها بحسب الأحوال والأشخاص والأزمنة غاية الاختلاف.

ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها ، فيمكن الذهاب أيضاً إلى عدم دخله في التسمية بها ، مع الذهاب إلى دخل ماله الدخل جزءاً فيها ، فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها ، دون الإخلال بالشرط ، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها .

الحادي عشر

الحق وقوع الاشتراك ، للنقل والتبادر ، وعدم صحة السلب ، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد . وإن أحاله بعض ، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن ، لمنع الإخلال أولاً ، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة ، ومنع كونه مخللاً بالحكمة ثانياً ، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً ، كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم ، لأجل لزوم التطهّل بلا طائل ، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال ، لولا الاتكال عليها . وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه ، كما لا يخفى ، وذلك لعدم لزوم التطويل ، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر ، ومنع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى ، مع كونه مما يتعلق به الغرض ، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه ، وقد أخبر في كتابه الكريم ، بوقوعه

إذا عرفت حقيقة المأمور به، وأنه عبارة عن عنوان اعتباري وماهية اعتبارية، فكلما يكون له دخل في تحقق الماهية يكون شرطاً ويسمى جزءاً، وكل ما يكون له دخل في انطباقها على المركب، ولكن كان خارجاً عن المنطبق يكون مقدّمة ويسمى شرطاً، ولما كان العنوان الكذائي والماهية الكذائية من الامور الاعتبارية العرفية يصحّ التشكيك فيه، بخلاف المركب نفسه، فإنه لا يصحّ التشكيك فيه، لكون التشكيك فيه تشكيكاً ذاتياً لا عرضياً، وعليه فالمأمور به مراتب لا يكاد يحصل كلّ مرتبة منها إلا بإتيان ما له دخل في تحقق تلك المرتبة، فربّ شيء له دخل في تحقق أصل الماهية، بحيث إن لم يأت به لم يتحقق شيء

فيه قال الله تعالى ﴿فيه آيات محكمة هن ام الكتاب واخر متشابهات﴾ .

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات ، لأجل عدم تناهي المعاني ، وتناهي الألفاظ المركبات ، فلا بد من الاشتراك فيها ، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية ، ولو سلم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناه ، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية ، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية ، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها ، يغني عن وضع لفظ بإزائها ، كما لا يخفى ، مع أن المجاز باب واسع ، فافهم .

الثاني عشر

إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ ، في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال ، بأن يراد منه كل واحد ، كما إذا لم يستعمل إلا فيه ، على أقوال :

أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً

من مراتبها أصلاً كالأجزاء الواجبة والشروط اللازمة، ويختلف ذلك بحسب أفراد المكلفين وأحوالهم، وبحسب اختلاف الزمان والمكان، ورب شيء له دخل في تحقق مرتبة كاملة منها، مثل الأجزاء المندوبة، والشروط غير اللازمة، والكمال أيضاً يختلف مراتبه حسب اختلاف الأجزاء والشرائط زيادة ونقيصة.

قوله: الثاني عشر أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من

معنى...الخ.

قبل الخوض في المقصود لابد من تحرير محل النزاع، وهو عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع لمعنيين أو أكثر فيها أو في أزيد منها باستعمال واحد على نحو استعماله في كل واحد بنحو الاستقلال، بأن يراد منه في استعمال واحد

وبيانه : إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى ، بل جعله وجهاً وعنواناً له ، بل بوجه نفسه كأنه الملقى ، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى ، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك ، إلا لمعنى واحد ، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر ، حيث أن لحاظه كذلك ، لا يكاد يكون إلا يتبع لحاظ المعنى فانياً فيه ، فناء الوجه في ذي الوجه ، والعنوان في المعنوي ، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد ، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال .

كل من المعنيين أو المعاني كما اذا لم يستعمل إلا في واحد^(١)، لا ما توهمه بعض من كونه عبارة عن إستعماله في الجامع، فإن الإستعمال كذلك ليس استعمالاً في الأكثر، بل إستعمال في معنى كلي وإرادة مصاديقه على فرض صحته، ولا ما توهمه الآخر من كونه عبارة عن إستعماله في المجموع من حيث المجموع، فإنه لا شبهة في جواز الإستعمال بهذا النحو، والمراد بالجواز هو الإمكان عقلاً، إلا أنه خارج عن محل البحث على فرض صحته وضعاً وعرفاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه تارة يقع النزاع في جوازه وإمكانه عقلاً، وأخرى في جوازه لغة ووضعاً، وثالثة في وقوعه خارجاً، والعمدة في المقام هو النزاع في إمكانه ذاتاً وعقلاً، وإلا فمع فرض عدم الإمكان عقلاً، كما هو الحق، وسيأتي بيانه، لم يبق مجال للنزاع فيه وضعاً ووقوعاً، وعلى فرض إمكانه عقلاً لا مانع من جوازه وضعاً، وذلك لعدم صحة ما قيل في المنع: من لزوم التجوز على قول، بتقرير أنه إستعمال لفظ موضوع للكل في الجزء، بتوهم أنه موضوع للمعنى مع قيد الوحدة، وفي مثل هذا الاستعمال يلغى قيد الوحدة.

(١) يعني بحيث يكون كل واحد منها مدلولاً مطابقاً للفظ، لا تضمنياً كما في الصورة الثالثة.

وبالجملة : لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد ، لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين ، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين .

فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً - مفرداً كان أو غيره - في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز ، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع ، وكون الوضع في حال وحدة المعنى ، وتسويقيته لا يقتضي عدم الجواز ، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً

ومن لزوم التناقض على قول آخر، بتقرير أن إرادة المعنى وحده يناقض إرادته مع غيره.

وكلاهما مدفوع بأن اللفظ إنما يكون موضوعاً لنفس المعنى وحقيقته، من غير إعتبار شيء زائد على المعنى في الموضوع له، والدليل عليه هو التبادر، فإنه عند إطلاق اللفظ يتبادر منه نفس المعنى، ولوازمه خارجة عن المعنى الموضوع له، وعليه بقي الكلام في جوازه عقلاً، والتحقيق كما أفاده المصنف قدس سره، ومال إليه السيد الاستاذ مد ظله، عدم جوازه عقلاً، وذلك لأن استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن دكه وإفئائه في المعنى، فاللفظ بالإضافة الى معناه يكون بمثابة في مقام كانه عينه ونفسه كانه الملقى، وعليه فلا يعقل إفناء لفظ واحد شخصي في زمان واحد في معنيين أو أكثر، فإنه بفئائه في أحدهما يعدم، ولا يبقى حتى يفنيه المستعمل في الآخر في ذاك الاستعمال، وإستحالة مثل ذلك وجداني لا يحتاج الى مزيد بيان، وإقامة برهان.

نعم إن قلنا بأن الإستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، كما ذهب اليه جماعة وما استبعده السيد الاستاذ مد ظله، فلا مانع من جعل اللفظ علامة لمعنيين أو أكثر فافهم.

وما ذكره بعض كصاحب «المعالم» من التفصيل بين المفرد، وجوازه فيه

للموضع ، ولا للموضوع له ، كما لا يخفى .

ثم لو تنزلنا عن ذلك ، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع ، وعلى نحو المجاز في المفرد ، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما ، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ ونحو 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 ،

مجازاً بتوهم أن اللفظ موضوع بأزاء المعنى مع قيد الوحدة، فإذا أُستعمل في الأكثر يلغى قيد الوحدة ويستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء، وبين التثنية والجمع في جوازه فيهما حقيقة، بتوهم أنها في قوة تكرار المفرد الذي يراد من كل واحد معنى غير الذي يراد من الآخر.

مدفوع بشقيه، وذلك لأن المفرد لم يوضع إلا بأزاء نفس المعنى، والوحدة خارجة، مضافاً إلى أنه مع تسليمه ليس استعماله في الأكثر بجائز أصلاً ولو بنحو المجاز، لأن المستعمل فيه، وهو الأكثر، يبين المعنى الموضوع له مباينة الشيء المشروط بشرط الشيء، وهو المعنى الموضوع له بقيد الوحدة، والشيء المشروط بشرط لا، وهو الأكثر.

والتثنية والجمع، وإن كانا في قوة التكرار، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرّر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنى من معانيه.

هذا على ما أفاده المصنف قدس سره، ولكن على ما أفاده السيد الاستاذ، لم يرد ما أورده قدس سره على صاحب «المعالم» من عدم جواز مثل هذا الإستعمال باعتبار المباينة المذكورة، وذلك لأن إلغاء قيد الوحدة في الاستعمال لم يبين إعتبارها في الموضوع له، ولفظ التثنية والجمع ليسا موضوعين بمجموع

وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني ، بلا ملاحظة قيد الوحدة ، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر ؛ لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة ، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء ، والشيء بشرط لا ، كما لا يخفى ، والتثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كُـرِّرَ وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه ، لا أنه أريد منه معنى من معانيه ، فإذا قيل مثلاً : (جثني بعينين) أريد فردان من العين الجارية ، لا العين الجارية والعين الباكية ، والتثنية والجمع في الأعلام ، إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها ، مع أنه لو قيل بعدم التأويل ، وكفاية الاتحاد في اللفظ ، في استعمالهما حقيقة ، بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة ، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر ، لأن هيتهما إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما ، فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه ، استعمالهما في معنى واحد ، كما إذا استعملنا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما ، كما لا يخفى .

موادّهما وهيئتهما لاثنين والثلاث ، حتى يقال : إنها في قوة التكرار ، بل يكون موادّهما موضوعاً للمعنى المفرد ، وهيئتهما تدل على إرادة أكثر مما يراد من لفظ المفرد ، فالتثنية والجمع يدلّان على إرادة المعنيين أو الأكثر ، لا فردين أو الأكثر من معنى واحد فافهم .

وبالجمله جعل التثنية والجمع في قوة تكرار لفظ المفرد غير صحيح ، للفرق بينهما وبين لفظ مفردهما في مقام التكرار بحسب المفاد والمعنى ، فإن مفاد التثنية هو مفهوم الإثنيّة بالحمل الأوّلي ، والمراد بها الإثنيّة المتعلقة بمفاد مادة اللفظ المفرد ، ومفاد اللفظ المكرر من المفرد هو ليس الآ نفس المعنى ، لكنه لما كان مفاده باعتبار تكرّره واستعمال كل واحد في معنى التكرار في المعنى وتعددده ، يحمل عليه الإثنيّة بالحمل الشايع ، لا أن عنوان الإثنيّة مأخوذ في اللفظ

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 يكون 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 يخفى .

وهم ودفع :

لعلك تتوهم أن الاخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً-سبعة أو سبعين - تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، فضلاً عن جوازه ، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى ،

المكرّر من المفرد، بخلاف التثنية، فإن العنوان المذكور مأخوذ فيها كما لا يخفى. هذا كله في الجواز عقلاً ووضعا، وأما وقوعاً فقد توهم بعض أنه واقع في القرآن واستدلّ عليه بالاخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين، لكنه في غير محله، وذلك لعدم دلالة تلك الاخبار على تعدّد معاني ألفاظه، بل المقصود منها أن لمعاني ألفاظ القرآن مراتب تستفاد منه حسب مراتب الإدراكات والعقول، مثلاً لفظ الشمس لا يفهم منه عقل العاقل العامي إلا الجرم المرئي في السماء، ولكنّ العقول العالية المتصرفة تتصرف في معناه فتأخذ بالصورة، أعني الحيثية النورية بإلغاء المادّة، وهذا أيضاً يتفاوت بتفاوت مراتب العقول.

ويمكن أن يكون المقصود منها ما يستفاد من الحروف المقطعات وغيرها من المركّبات، لكن لا من حيث تركيبها، بل ذواتها، والعلم بها مخزون عند أهل البيت عليهم السلام.

لا من اللفظ ، كما إذا استعمل فيها ، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها .

الثالث عشر

إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال ، بعد الاتفاق على كونه

قوله: الثالث عشر أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة...الخ.

قبل الخوض في المقصود لابد من تحرير محل النزاع، ولما كان له جهتان: إحداهما من جهة مورد إطلاق لفظ المشتق، وأخرى من جهة بيان المراد من المشتق وتعيينه، كان اللازم بيان كلتا الجهتين، وبيان الجهة الأولى يحتاج إلى بيان أمرين:

الأول أنه لا شبهة في اختلاف المفاهيم الموضوعة لها ألفاظ المشتقات سعة وضيقاً، فمنها ما يصدق ويتحد مع مصاديقه من أول وجودها إلى آخره، مثل مفهوم الضاحك بالقوة مثلاً، فإنه يتحد ويصدق على كل فرد من الانسان من أول وجوده الى آخره، ومنها ما لا يكون كذلك، بل إنما يصدق ويتحد في بعض الأزمنة مثل مفهوم الضارب مثلاً، فإن اتحاده مع شخص إنما يكون في بعض الأوقات لا في جميعها^(١).

والثاني أن صدق المفهوم الكذائي لابد وأن يكون بإعتبار جهة وحيثية بحيث إن لم تتحقق تلك الجهة لا يصدق أصلاً وتلك الجهة عبارة عن تحقق المبدء

(١) لا يخفى أن الضاحك والضارب متساويان في الضيق والسعة، فإن الضحك بالقوة ثابت لكل انسان في كل ازمته وجوده كذلك الضرب بالقوة ثابت له في كلها. وكما أن الضرب بالفعل يقع في بعض الاوقات كذلك الضحك بالفعل، فالمثال ليس في محله.

مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال ، وقبل الخوض في المسألة ، وتفصيل الأقوال فيها ، وبيان الاستدلال عليها ، ينبغي تقديم أمور :

وإتحاده مع مصداقه بنحو من الإتحاد.

إذا عرفت ذلك ظهر لك خروج القسم الأول من المفاهيم من محل النزاع، كما أنه ظهر أيضاً خروج ما إذا أطلق اللفظ باعتبار حال التلبس بالمبدء وزمان إتحاده معه، فإنه بهذا الاعتبار حقيقة قطعاً، ولا خلاف ولا نزاع فيه جزماً، مثل خروج ما إذا أطلق واستعمل فيما لم يتلبس ولكن يتلبس في الاستقبال، وذلك لعدم ما هو مناط الصدق والحمل أعني إتحاده بالمبدء، فمحل النزاع هو ما إذا أطلق اللفظ وأريد معناه بعد إنقضاء المبدء، وكان الإطلاق باعتبار حال الإنقضاء لا باعتبار حال التلبس، وإلاً بالاعتبار المذكور فلا شبهة في صحة الإطلاق بنحو الحقيقة ولم يكن محلاً للخلاف، وبالجمله وقع النزاع والخلاف في صحة إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدء باعتبار حال الإنقضاء، وكونه مصداقاً لمفهوم المشتق في تلك الحال حقيقة، كما كان مصداقاً له في حال التلبس أو باعتباره، أو لم يكن كذلك، بل كان إطلاقه كذلك مثل إطلاقه باعتبار حال التقدم على زمان التلبس في عدم الصحة مطلقاً أو بنحو الحقيقة.

وبما ذكرناه سابقاً في الأمر الثاني من أنه لا بد في صدق عنوان المفهوم من تحقق حيثية بها يصح الإطلاق ظهر وانقدح أن إطلاق المشتق باعتبار حال الإنقضاء لا يصح مطلقاً أو بنحو الحقيقة كما لا يخفى، وذلك لبداية دوران صحة الإطلاق وصدق المفهوم وكون المصداق مصداقاً له مدار الملاك أي الحيثية الكذائية وجوداً وعدماً.

وما يمكن أن يقال للقول المخالف أمران:

أحدهما دعوى صحته عقلاً، بمعنى حكم العقل بصحة الإطلاق باعتبار

حال الإنقضاء، وتلك الدعوى مدفوعة بأن الوجدان يحكم بخلافه، وذلك لأن العقل لا يحكم جزافاً، بل بملاك يكون في المقام مفقوداً، وهو الهيئة الكذائية وعلى هذا يصير النزاع عقلياً.

ثانيهما دعوى أن ألفاظ المشتقات موضوعة بأزاء المفاهيم المنتزعة عن الذوات باعتبار إتحادها مع مبادي المشتقات، مثل لفظ «الضارب» مثلاً للضاربة المنتزعة عن ذات الضارب باعتبار إتحادها مع الضرب إتحاداً صدورياً، ومعلوم أن هذا الأمر الانتزاعي يكون باقياً ولو بعد إنقضاء المبدء الذي كان منشأً للإنتزاع، وبعبارة أخرى الأمر الانتزاعي لا يدور مدار منشأ وجوداً وعدمياً بعد تحقق المنشأ، وعليه فإطلاق لفظ موضوع بأزاء المفهوم الكذائي على من إنقضى عنه المبدء يكون حقيقة، لأنه يكون مصداقاً له.

وهذه الدعوى أيضاً مدفوعة بأن ألفاظ المشتقات ليست موضوعة بأزاء المعاني الاعتبارية المنتزعة، بل إنما تكون موضوعة للمعاني المصدريّة أي معاني مباديها، لتبادرها عند الإطلاق، وعليه فلا يصح إطلاق ألفاظها باعتبار حال الإنقضاء، لمكان عدم الملاك في الصدق والحمل من إتحاد الذات بالمبدء على ما هو المفروض.

فإن قيل: ما الفرق بين المعنى المصدري والإشتقائي بعد إرجاع معاني المشتقات إلى معاني مباديها مع صحة حمل ألفاظ المشتقات على الذوات بخلاف المصادر فإنها لا يصح حملها عليها؟

يقال: إن ألفاظ المصادر موضوعة بأزاء نفس المعاني الحديثة المصدريّة، بخلاف ألفاظ المشتقات فإنها موضوعة بأزاء تلك المعاني لكن لا مطلقاً بل باعتبار إتحادها مع الذوات بنحو الصدور أو الوقوع أو الحلول أو غيرها من

أحدها: إن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات ، بل خصوص ما يجري منها على الذوات ، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات ، بملاحظة اتصافها بالمبدأ ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد ، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد ، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات ، بل وصيغ المبالغة ، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات ، كما هو ظاهر العنوانات ، وصريح بعض المحققين ، مع عدم صلاحية ما يوجب

أنحاء الإتحاد، وهذا الاعتبار يصحّ الحمل فيها دون المصادر كما لا يخفى، وعليه فلا يصحّ الإطلاق وإرادة المعنى في غير حال التلبس باعتبار حال الإنقضاء أصلاً كما لا يخفى، وعلى هذا بصير النزاع لفظياً ولغوياً.

قوله: أحدها أن المراد بالمشتق... الخ.

هذه هي الجهة الثانية وبيان لما هو محل النزاع، وقبل الخوض في المقصود لا بأس في ذكر أقسام الاشتقاق، وإن كان غير مهم للمقصود هنا. أعلم أن الاشتقاق على ثلاثة أقسام: كبير، وصغير، وأصغر، فالأصغر ما كان متفقاً مع مبدئه مادة وترتيباً بين الحروف ومختلفاً في الهيئته مثل أكثر المشتقات كضارب، وضرب، ويضرب، بالنسبة إلى مبدئها وهو الضرب، والصغير ما كان متفقاً في المادة والهيئته ومختلفاً في الترتيب مثل جذب وجذب^(١)، والكبير ما هو المتفق في الهيئته والترتيب دون الحروف مثل «نق» و«نهب».

(١) قال صاحب «جامع العلوم»: الاشتقاق على ثلاثة أنواع: «صغير، وكبير، وأكبر» أما الاشتقاق

الصغير فكون اللفظين متناسبين في أحد المدلولات الثلاثة ومشاركين في الحروف والترتيب كضرب من الضرب، وأما الكبير فهو أن تكون بينهما مناسبة ومشاركة في الحروف دون الترتيب كجذب من جذب، والأكبر أن يكون بينهما مشاركة في أكثر الحروف مع تقارب ما بقي في المخرج كنهب من نهب.

اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به ، وهو غير صالح ، كما هو واضح .

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة ، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها ، وخروج سائر الصفات ، ولعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى ، مما اتفق عليه الكل ، وهو كما ترى ، واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادي المشتقات ، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكية - حسبما نشير إليه - لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ها هنا ، كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المراد بالمشتق هنا ليس مطلق المشتقات ولو كان من الأفعال، بل المقصود منه ما يجري ويحمل على الذات مما يكون مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة إتصافها بالمبدء، وإتحادها معه بنحو من أنحاء الإتحاد، والنزاع المذكور جارٍ في جميع المشتقات التي تكون جاريةً على الذات وقابلةً للحمل عليها، ولا وجه لإخراج بعضها عن مورد النزاع، كما فعله بعض الأجلة مثل صاحب «الفصول» عليه الرحمة، من قبيل إسم الزمان، والمكان، والآلة. بتوهم كون المذكورات حقيقية في الاعم، مثلاً إطلاق اللفظ الموضوع للآلة كلفظ المفتاح على الآلة المخصوصة في حال إنقضاء مبدئه وهو الفتح مما لا شبهة في صحته بنحو الحقيقة، وقس عليه سائر المذكورات، سوى توهم أن العبرة في تحقق الإنقضاء هو إنقضاء المبدء وأن المبدء في المثال المذكور هو الفتح، والمفروض صدق عنوان المفتاح على الآلة المذكورة حقيقة مع إنقضاء المبدء.

ولكن هذا التوهم كسائر التوهمات الواقعة في المقام مدفوع بأنه لا عبرة في تحقق الإنقضاء بإنقضاء نفس المبدء، بل لا بد من ملاحظة كيفية التلبس، وأنه هل أخذ في مفهوم المشتق بنحو الفعلية كالتلبس بالضرب بالإضافة إلى الضارب، أو بنحو الشأنية والتهيو كالتلبس بالفتح بالقياس إلى المفتاح، أو بنحو

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع ، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعا عنها ، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً ، كالزوج والزوجة والرق والحر ، وإن ابترت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق ، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه ، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع .

كما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع ، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ، أرضعتا زوجته الصغيرة ، ما هذا لفظه : « تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين ، وأما المرضعة الأخرى ، ففي تحريمها خلاف ، فاختر والدي المصنف (رحمه الله) وابن إدريس تحريمها لأن هذه يصدق عليها أم زوجته ، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا ها هنا » ، وما عن المسالك في هذه المسألة ، من ابتناء الحكم فيها

الإعداد مثل التلبس بالصلوة بالنسبة إلى المصلي ، أو غيرها من أنحاء التلبسات . ومما ذكرنا ظهر عدم اختصاص النزاع بالمشتقات بل يشمل الجوامد التي تكون مفاهيمها منتزعة عن الذات ومحمولة عليها أيضاً ، مثل مفهوم الزوج والزوجة وغيرها ، والشاهد عليه ما عن « الإيضاح » في مسألة « من كانت له زوجتان كبيرتان قد أرضعتا زوجته الصغيرة » ، فراجع ^(١) نعم ربما يشكل بعدم

(١) قال فخر المحققين في « إيضاح الفوائد » ج ٣ ص ٥٢ في كتاب النكاح في ذيل قول والده العلامة قدس سرهما : (ولو أرضعت الصغيرة زوجته على التعاقب فالأقرب تحريم الجميع) :

اقول: تحريم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين ، بالإجماع ، وأما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف ، وإختر والدي المصنف ، وابن إدريس تحريمها ، لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته ، لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه ، فكذا هنا ، ولأن عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم ، بل لو صدق قبله كفى ، فيدخل تحت قوله تعالى : ﴿ وَأُمَّهَاتُ نَسَائِكُمْ ﴾ - النساء - ٢٧ .

على 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 والإضافات ، 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 على الذوات ، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان ، لأن 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 الماضي ؟

إمكان جريان النزاع في اسم الزمان، وذلك لأن الذات المتلبس بالقتل في مثل المقتل وهو نفس الزمان ينقضي ويتصرم ولم يكن باقياً غير متلبس حتى يقال بأن إطلاق لفظ المقتل على الزمان الذي إنقضى عنه المبدء وهو القتل حقيقة أو مجاز.

ويمكن حل الاشكال بأحد الوجهين:

الأول ما ذكره المصنف قدس سره وهو أن إنحصار المفهوم العام في فرد بحسب الوجود الخارجي «مثل إنحصار مفهوم المقتل الزماني في الفرد المتلبس لعدم بقائه بعد التلبس» لا يوجب وضع لفظ المقتل مثلاً بأزاء خصوص الفرد المتلبس دون الأعم حتى يقال بعدم جريان النزاع فيه، مثلاً إنحصار واجب الوجود في الفرد خارجاً لا يوجب وضع لفظ الجلالة بأزاء خصوص الفرد حتى يكون وضعه شخصياً، بل يمكن أن يكون موضوعاً لمعنى عام، أعني عنوان

ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - 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 الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع ، لكونها غير جارية على الذوات ، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة ، في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى - وأن الأفعال إنما تدل على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها ، على اختلافها .

واجب الوجود، مع إنحصاره فيه تبارك وتعالى، ولذا وقع الخلاف في لفظ الجلالة هل وضع لمفهوم عام مع القطع بإنحصاره في الفرد عز اسمه، أو موضوع للفرد فافهم.

الثاني ما أفاده السيد الاستاذ مدّ ظلّه، وهو أن الزمان ليس كما توهمه المستشكل من أن كلّ أن منه فرد حتى يقال بانصرامه وعدم بقاءه، وذلك لإستلزامه تنالي الأناات وهي تستلزم القول بالجزء الذي لا يتجزأ مع أنه باطل عقلاً، بل إنما يكون الزمان من أول وجوده إلى آخر وجوده فرداً واحداً مستمراً كالخطّ المستطيل، وعليه يتّضح جريان النزاع في إسم الزمان أيضاً، لصدق عنوان الإنقضاء بالنسبة إلى المبدء مع بقاء الذات المتلبس به وهو الزمان.

أقول: ما أفاده السيد الاستاذ محلّ تأمل وإشكال، وعلى ما خطر ببالي في مجلس البحث سبقني بعض المعاصرين في بيان الإشكال بأن الشيء الواحد الذي له أبعاد بتجويز العقل إذا اتصف بصفة ولو ببعضه صدق عليه أنه متّصف بمجموعه، مثلاً إذا حدثت حادثة مثل القتل في ساعة من ساعات يوم

إزاحة شبهة :

قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان ، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه . وهو اشتباه ، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه ، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك ، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في

الجمعة يطلق على مجموعها، وهي المسّات بيوم الجمعة، المقتل بنحو الحقيقة، وكذلك المكان، فإنه ربّما يتصف مكان وسيع بصفة المسجدية مع وقوع السجدة في بعض أجزائه، وعليه فالزمان باعتبار وحدته إلى آخر وجوده يكون متلبساً ولا يتصور له حال الإنقضاء، بل لا يزال يكون متلبساً فلم يبق مجال للنزاع فيه.

ولكن يمكن الذبّ عن هذا الإشكال بأن الزمان وإن كان بهذا الاعتبار واحداً عقلاً، وخارجاً عن مورد النزاع إلا أن العرف لما يرونه حصصاً كثيرة ويجوزون له أفراداً يصحّ النزاع فيه كما لا يخفى.

قوله: إزاحة شبهة قد اشتهر في السنة النحاة...الخ.

إعلم أنه وإن ذهب النحاة إلى دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا عنوان الإقتران بالزمان في تعريفه وأنه جزء معناه، لكنّه خلاف التحقيق، وذلك بالنسبة إلى الأمر والنهي واضح، فإنهما موضوعان لإنشاء طلب الفعل والترك على قول المصنّف، وللبعث والزجر الإنشائي عند السيّد الأستاذ، وأمّا بالاضافة إلى سائر الأفعال مثل الماضي والإستقبال فقد منع المصنّف دلالتها على الزمان، ووجهه بأنّه يلزم منه القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غير الزمانيات مثل نفس الزمان والمجردات، مع أن إطلاقها بالاضافة إلى غيرها خال عن التجريد والمجازية، ولكنّه قدّس سرّه إدعى أن لكل واحد من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّة غير الاقتران بالزمان موجبة للدلالة على وقوع النسبة

الحال ، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما ، كما لا يخفى ، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات ، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد ، عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات .

في الزمان إذا كان الفاعل من الزمانيات، ولا يبعد كون المراد من الخصوصية عنوان التقدم في الفعل الماضي والتأخر في المضارع، هذا. ولكنه على ما أفاد السيد الاستاذ مد ظله مدفوع، لأن الخصوصية المدعاة ليس لها شاهد ولا دليل، وليس في المقام برهان إلا صرف الدعوى، بل الدليل على خلافه فإن عنوان التقدم والتأخر من الأمور الإضافية التي لا بد لها من المضاف إليه، وليس في المقام ما يضاف إليه عنوان التقدم أو التأخر، بل يمكن أن يقال بتبادر ما يكون مساوفاً للقبليّة في الماضي والبعديّة في المضارع، فأنه إذا أطلق لفظ ضرب مثلاً يتبادر منه وقوع الضرب في السابق الذي يعبر عنه بالزمان الماضي، وكذا في المضارع، وهذا دليل على أخذ الزمان في المدلول ولو مقارنا، هذا مع أن التوجيه المذكور في غير محله، لأن وجه الإلتزام بالتجريد والمجازية في الماضي والمضارع فيما إذا أسندا إلى غير الزمانيات أمران: أحدهما توهم أن دلالة فعل الماضي مثلاً على صدور الفعل في الزمان السابق يلزم عدم ثبوت الفعل للفاعل في غيره، فلا يمكن إسناد الفعل إلى الله تعالى في مثل «علم الله» أو «كان الله» إلا بالتجريد لأنه تعالى منزّه عن إتصافه بالعلم في وقت دون وقت وبالكون في زمان دون آخر، تعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً.

ثانيهما توهم دخول الزمان في مدلول الفعل بنحو الشرطيّة أو الشطريّة، فلا يصحّ إسناذه إلى من هو خارج عن الزمان الا بالتجريد. وكلا الامرين مدفوعان، أمّا الأول فلأن دلالة على صدور الفعل في زمان

نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى موجبة للدلالة على 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 معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما ، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما ، كما أن الجملة الاسمية كـ (زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة ، مع عدم دلالتها على

لا يلزم عدم ثبوته في غيره، بل هو أعم من أن يكون ثابتاً مطلقاً من غير اختصاص بزمان دون زمان، وعليه فلا مانع من تلك الجهة من إسناد الفعل إلى الله تعالى في زمان خاص مثل الزمان السابق في مثل «كان الله عليماً» من غير احتياج إلى التجريد والتجوز. تحقيق كاپيتور علوم ردي

وأما الثاني فلأنه يكفي في صدق صدور الفعل في الزمان مقارنته للزمان، وإن كان الفعل والصدور وكذا الفاعل خارجاً عن الزمان، ومعلوم بأن المجردات بأفاعيلها مقارنة للزمان ومحيطه عليه، وعليه فلا مانع عن الإسناد إلى الواجب تعالى وسائر المجردات من غير تجوز وتجريد.

قوله: ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والإستقبال... الخ.

جعل مثل هذا تأييداً لوجود خصوصية في الماضي والمضارع موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان باعتبار فرض عدم الجامع بين الحال والإستقبال، وعدم صحة جعل الجامع مفهوم الزمان لمكان أعمية مفهومه من الحال والإستقبال وشموله للماضي أيضاً، ولا جامع بين خصوص الحال

واحد منها أصلاً ، فكانت الجملة الفعلية مثلها .

وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله ، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع ، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة ، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة ، وفي المضارع ماضياً كذلك ، وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة ، 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 جيداً .

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه ، بما يناسب المقام ؛ لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام .

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام ، أن الحرف ما دل على معنى في غيره ، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه ، إلا أنك عرفت فيما تقدم ، عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى ، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه

والإستقبال، ومجموعهما ليس جامعاً بينهما بحيث يصدق على كلّ منهما، بل المجموع عبارة عن نفس الأجزاء.

قوله: فاعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام.....الخ.

اعلم أنه وإن بينا سابقاً ما هو التحقيق في وضع الحروف وأن مفاهيمها كلية لكن لا مانع من التكرار على سبيل الإختصار ، فنقول: مجمل الكلام فيه أن الغرض من وضع الألفاظ هو التفهيم والتفهم، والوصول والإيصال إلى المقاصد، وهي بحسب الموارد مختلفة: فتارة يتعلّق القصد بإحضار المعنى في ذهن المخاطب بنحو التصوّر، وأخرى بنحو التصديق، وتارة المقصود إيجاد المعاني بنحو الإستقلال، وأخرى بنحو الآلية، وتارة تعلّق القصد بإحضار المعاني في الذهن مرتبطة، فالواضع عين بأزاء كلّ من المذكورات ألفاظاً لا يجوز التخطي

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 المعنى ، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي ، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي ، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له ، وإن كان بغير ما وضع له ، فالمعنى في كليهما في نفسه كلياً طبيعي يصدق على كثيرين ، ومقيداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي كلياً عقلي ، وإن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً ، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، وإن كان بالوجود الذهني ، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام ، من الخلط والاشتباه ، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً ، بخلاف ما عداه فإنه عام .

وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً ، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له ؟ وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد ، ليس مما يعتبر في الموضوع له ، ولا المستعمل فيه بل في

عن وضعه ، بل لا بد في مقام الإستعمال من رعاية وضعه وجعله ، بحيث لا يصح إستعمال لفظ عينه لإستعمال خاص في غير ما عينه وإن كان معناها واحداً ، مثلاً لفظة «من» لا يصح إستعمالها في مورد خاص للفظ «الإبتداء» وبالعكس ، وإن كان معناها واحداً ، وهو مفهوم الإبتداء ، لكنه وضع الحرف لإحضار المفاهيم مرتبطة ، مثل إحضار مفهومي السير والبصرة مرتبطين بارتباط خاص أي صدور السير من أولها ، ووضع الإسم مثل لفظ «الإبتداء» لإحضار مفهوم الإبتداء غير مرتبط بشيء ، مع أن المعنى في كل من اللفظين واحد ، وهو مفهوم الإبتداء الذي

الاستعمال ، فلم لا يكون فيها كذلك ؟ كيف ، وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية ؛ لكونها على هذا كليات عقلية ، والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن ، فالسير والبصرة والكوفة ، في (سرت من البصرة إلى الكوفة لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة ، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية ، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجية .

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمى ، والصدق على الكثيرين ، وإن الجزئية باعتبار تقيّد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً ، وكليته بلحاظ نفس المعنى ، ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف ، بل يعم غيره ، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام ، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام ، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والإفادة . فافهم .

رابعها : إن اختلاف المشتقات في المبادئ ، وكون المبدأ في بعضها حرفاً وصناعة ، وفي بعضها قوة وملكة ، وفي بعضها فعلياً ، لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها ، كما لا يخفى ، غاية الأمر إنه يختلف التلبس به في الماضي أو الحال ، فيكون التلبس به فعلاً ، لو أخذ حرفاً أو ملكة ، ولو لم يتلبس به إلى الحال ، أو انقضى عنه ، ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً ، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات ، كما أشرنا إليه .

يكون معنى عاماً ، فظهر أنه لا فرق بين الإسم والحرف بحسب المعنى ، وأن في كل منهما مفهوماً عاماً كما أن المستعمل فيه فيها هو ذاك المفهوم العام . نعم الفرق بينهما إنما يكون في ناحية الإستعمال بحيث لا يصح إستعمال أحدهما في مورد الآخر وإن لم يكن إستعمالاً في غير ما وضع له ومجازاً .

خامسها : إن المراد بالحال في عنوان المسألة ، هو حال التلبس لا حال النطق بضرورة أن مثل (كان زيد ضارباً أمس) أو (سيكون غداً ضارباً) حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس ، في المثال الأول ، ومتلبساً به في الغد في الثاني ، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس ، وإن مضى زمانه في أحدهما ، ولم يأت بعد في آخر ، كان حقيقة بلا خلاف ، ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل (زيد ضارب غداً) مجاز ، فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال ، كما هو قضية الإطلاق ، 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 والإشكال . ولو كانت لفظة (أمس) أو (غد) قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً كان المثالان حقيقة .

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

لا يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه ، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه ، وادعي أنه الظاهر في المشتقات ، إما لدعوى الانسباق من الإطلاق ، أو بمعونة قرينة الحكمة .

لأنا 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 يعول عليه عند الشك ، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية ، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم ، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له ، وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز . إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة ، فممنوع ؛ لمنع الغلبة أولاً ، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً .

وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد ، فأصالة البراءة في مثل (أكرم نكبل عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب ، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء .

فإذا عرفت ما تلونا عليك ، فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت ، إلا أنها حدثت بين المتأخرين ، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين ، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى ، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ، وقد مرت الإشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددده ، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو اعتبار التلبس في الحال ، وفاقاً لمتأخري الأصحاب والأشاعرة ، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة ،

ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال ، وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه ، كالمتلبس به في الاستقبال ، وذلك

قوله: ويدلّ عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدء في الحال... الخ.
إعلم أنه أُستدلّ على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء

بوجوه:

أحدها التبادر ومنشأه ما ذكرناه في عنوان المسئلة من أن صدق مفهوم

لوضوح أنّ مثل : القائم والضارب والعالم ، وما يرادفها من سائر اللغات ، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب ، ويصح سلبها عنه ، كيف ؟ وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان 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 المعنى ، كما لا يخفى .

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

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

إن قلت : لعل ارتكازها لأجل الانتساب من الإطلاق ، لا الاشتراط .

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

المشتق على شيء إنما يكون باعتبار إتحاده مع حيثية مأخوذة في مفهومه مثل هيئة القيام الحاصلة للإنسان بحيث يدور الصدق وعدمه مدار وجود الحيثية المذكورة، ولذلك إذا أطلق لفظ القائم يتبادر منه خصوص المتلبس في الحال باعتبار وجود مناط الصدق في تلك الحال وعدمه في غيرها.

ثانيها صحة السلب عمن إنقضى عنه المبدء، فإنه يصح سلب الضرب عمن إنقضى عنه ويقال: إنه ليس بضارب.

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

لا يقال : كيف ؟ وقد قيل : بأن أكثر المحاورات مجازات . فإن ذلك لو سلم ، فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد . نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي ، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه . لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك ؟ فافهم .

قلت : مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد ، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه ، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس ، مع أنه بمكان من الإمكان ، فيراد من (جاء الضارب أو الشارب) - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ ، لا حينه بعد الانقضاء ، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ، وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه ، ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين .

وبالجملة : كثرة الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق ، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد - ولو بالانطباق - لا وجه لملاحظة حالة أخرى ، كما لا يخفى ، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم ، فإن استعماله - حينئذ - مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً ، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو

ثالثها المضادة بين الصفات المتقابلة على ما ارتكز لها من المعاني، مثلاً
التضاد بين القائم والقاعد إذا نسباً معا إلى شخص واحد في زمان واحد
ضروري، فإنه لا يمكن صدق القائم عليه في حال قعوده بعد القيام وإنقضائه،
وهذا دليل على عدم كونه حقيقة في المنقضي عنه المبدء، ويمكن أخذ الوجه
الأخير في مقدمات صحة السلب كما ذكره المصنف قدس سره.

الحقيقة بمكان من الإمكان ، فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة ، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة ، كما لا يخفى ، فافهم .

ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب ، بما حاصله : إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً ، فغير سديد ، وإن أريد مقيداً ، فغير مفيد ؛ لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق .

وفيه : إنه إن أريد بالتحديد ، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه ، إلا أن تقييده ممنوع ، وإن أريد تقييد السلب ، فغير ضائر بكونها علامة ، ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كل حال ، مع إمكان منع تقييده أيضاً ، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق ، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال ، كما لا يصح سلبه بلحاظ

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

قوله: ثم أنه أورد على الاستدلال بصحة السلب...الخ.

والظاهر أن المورد صاحب «الفصول» وحاصل ما أورده أنه إن أريد بالسلب السلب المطلق (أي غير مقيد بحال الانقضاء) فغير سديد، لأن سلب الضاربة مثلاً عن زيد مطلقاً بدون التقييد بزمان بعد تلبسه بالضرب في زمان غلط وكذب، وإن أريد بصحة السلب مقيداً بحال الانقضاء فغير مفيد في إثبات المجازية، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق وذلك لأن السلب المقيد أعم من السلب المطلق الذي هو علامة المجاز.

وقد أجاب عنه المصنف قدس سره بما حاصله أنه إن أريد أن القيد المفروض، أي زمان الانقضاء، يكون قيداً للمسلوب وهو عنوان الضارب مثلاً (نحو زيد ليس بضارب في حال الانقضاء) فصحة سلبه وإن لم تكن علامة كما

حال التلبس ، فتدبر جداً .

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ ، بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً ، لصحة سلب الضارب عن كون 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 إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة ، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى ، كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه ، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه ، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضاً - وإن كان معه أوضح ، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل ، فلا نطيل بذكرها على التفصيل .

عرفت^(١) ، لكن كونه قيداً للمسلوب ممنوع ، وإن أريد أن القيد قيد للسلب (نحو زيد ليس في حال الإنقضاء بضارب) فغير ضائر بكونها علامة ، إذ يصح سلب الضاربية مطلقاً عن زيد بلحاظ حال الإنقضاء ، فيكون صحة سلب مفهوم المشتق الذي يكون مطلقاً علامة لعدم كون المفهوم صادقاً في حال الإنقضاء ، ومنه يستكشف عدم كون اللفظ الموضوع حقيقة وموضوعاً للاعم ، وإلا فلا بد من صدقه في حال الإنقضاء أيضاً ، ضرورة كونه فرداً للمطلق ، وعدم الصدق كاشف عن عدم كونه فرداً له ، هذا مع أنه يمكن أن يلاحظ حال الإنقضاء قيداً للموضوع ، نحو (زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب) مطلقاً ، فيكون صحة سلبه علامة للمجاز ، فتقييد الموضوع لا يضر بكون صحة السلب علامة للمجاز . هذا كله بناء على ما أفاده المصنف قدس سره ، ولكن التحقيق على ما

(١) وجه عدم علاميتها على مجازية المطلق هو أن المراد بصحة السلب صحته مع قطع النظر عن الضمائم الخارجة عن معناه .

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه :

الأول : التبادر ، وقد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس .
الثاني : عدم صحة السلب في مضروب ومقتول ، عمن انقضى عنه المبدأ .

وفيه : إن عدم صحته في مثلهما ، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال ، ولو مجازاً .

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

مركز تحقيق كتاب توحيد علوم اسلامی

الثالث : استدلال الإمام - عليه السلام - تأسيساً بالنبي - صلوات الله عليه - كما عن غير واحد من الأخبار بقوله ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة ، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة ، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم ، وإلا لما صح التعريض ، لانقضاء تلبسهم بالظلم

أفاده السيد الأستاذ هو أنه لا مانع من جعل التقييد تقييداً للمسلوب ويكون علامة، وذلك لأن السلب إذا دخل على المقيّد إنّما يكون أعمّ من سلب المطلق فيها إذا احتمل وروده على القيد، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل يقطع بعدمه لمكان عدم قابليته للرفع، مثل ما إذا كان وجود القيد مقطوعاً ووجدانياً مثل قيد حال

وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة ، والجواب منع التوقف على ذلك ، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس .

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : إن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام ، تكون على أقسام :

أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم ، لمعهوديته بهذا العنوان ، من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً .

ثانيها : أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدأ للحكم ، مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ، ولو فيما مضى .

ثالثها : أن يكون لذلك مع عدم الكفاية ، بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه ، واتصافه به حدوثاً وبقاءً .

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

وأما إذا كان على النحو الثاني ، فلا ، كما لا يخفى ، ولا قرينة على أنه على النحو الأول ، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني ، فإن الآية

الإنقضاء فيما نحن فيه فإن وجوده يكون وجدانياً ومقطوعاً فلا محالة يكون السلب وارداً على المطلق، ومعه يكون علامة لمكان تحقق ما هو شرط فيها كما لا يخفى.

الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ، ورفعته محلها ، وإن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية ، ومن المعلوم أن المناسب لذلك ، هو أن لا يكون المتمم بها متلبساً بالظلم أصلاً ، كما لا يخفى .

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

قلت : لو سلم ، لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً ، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فيكون معنى الآية ، والله العالم : من كان ظالماً ولو آنأ في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً ، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال ، لا بلحاظ حال التلبس .

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

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

بقي أمور :

الأول : إن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف 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 الإمكان الخاص ضرورة ، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان ، وثبت الشيء لنفسه ضروري . هذا ملخص ما أفاده الشريف ، على ما لخصه بعض الأعظم .

وقد أورد عليه في الفصول ، بأنه يمكن أن يختار الشق الأول ، ويدفع الإشكال بأن كون الناطق - مثلاً - فصلاً ، مبني على عرف المنطقيين ،

قوله: بقي أمور: الأول أن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف... الخ.

قبل الشروع في بيان ما أفاده المحقق الشريف في هذا المقام وما أفاده المصنف قدس سره من المرام نقول: إن مفهوم المشتق على ما أفاده السيد الأستاذ أمر بسيط ومفهوم واحد لا تركيب فيه أصلاً خلافاً لمن ذهب إلى أخذ الذات أو الشيء في مفهومه، وذلك لأننا إذا رجعنا إلى وجداننا لا نفهم من مفهومه إلا حيثية واحدة. مثل حيثية العلم في لفظ العالم، وحيثية الضرب في لفظ الضارب، وحيثية الشيئية والذاتية أو غيرها خارجة من الحيثية المحكية بلفظ المشتق، وإن كانت المحكية به متحدة مع سائر الحيثيات الأخر وجوداً، والشاهد عليه صحة سلب مفهوم الذات أو الشيء عن مفهومه، مثلاً يصح أن يقال: إن العالم ليس بذات، وهكذا يشهد عليه صحة حمل المعدوم عليه، وعدم التكرار وجداناً في مثل زيد عالم، مع أنه على فرض أخذ الذات في مفهومه يلزم التكرار،

حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات ، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك .
وفيه : إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في
معناه أصلاً ، بل بماله من المعنى ، كما لا يخفى .

والتحقيق أن يقال إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي ، بل لازم ما هو
الفصل وأظهر خواصه ، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا
لم يعلم نفسه ، بل لا يكاد يعلم ، كما حقق في محله ، ولذا ربما يجعل لازمان
مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه ، كالحساس والمتحرك بالإرادة في
الحيوان ، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق ، فإنه وإن كان
عرضاً عاماً ، لا فصلاً مقوماً للإنسان ، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به
كان من أظهر خواصه .

وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق ، إلا دخول

وايضاً يمكن فرض الوجود والتحقيق لتلك الحيشية التي تكون محكية المشتق
معراًتاً عن جميع الحيشيات، مع أنه على فرض أخذ الذات في الحيشية المذكورة لا
يعقل فرض الوجود لها معراًتاً عنها كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى ما أفاده المحقق الشريف في وجه البساطة، مع كونها
وجدانية، من أن الحيشية المتوهم كونها مأخوذة في مفهوم المشتق لا يخلو على سبيل
منع الخلو عن أمرين: أحدهما مفهوم الشيء أو غيره من سائر المفاهيم العامة،
ثانيهما مصداق الشيء وما يحمل عليه الشيء بالحمل الشائع، ولا شبهة في عدم
صلاحية شيء منها لذلك، لإستلزام أخذ المفهوم كون العرض داخلاً في الفصل
في مثل الناطق مع أنه باطل بل غير معقول، وذلك لأن الفصل إنما يكون مقوماً
للنوع ومحصلاً له ولا بد أن يكون من ذاتياته، والعرض سبباً العام منه لا يمكن
أن يكون فصلاً أصلاً كما لا يخفى.

العرض في الخاصة التي هي من العرضي ، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الداتي ، فتدبر جيداً .

ثم قال :

إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ، ويجاب بأن المحمول 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 داخلياً بما هو معنى حرفي ، فالقضية لا محالة تكون ضرورية ، ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً ، فقضية (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة الى قضيتين إحداهما قضية (الإنسان إنسان) وهي

مركز تحقيق كاتيبوز علوم اسلامی

وإن أخذ مصداق الشيء في المشتق يستلزم إنقلاب مادة الإمكان الخاص ضرورة في مثل الضاحك، وذلك لأن ثبوته للإنسان إنما يكون بالإمكان لا بالضرورة، وقضية أخذ مصداق الشيء أعني الانسان في مفهوم الضاحك هو إنقلابه بالضرورة، ضرورة كون ثبوت الإنسان لنفسه ضرورياً.

هذا ما أفاده المحقق الشريف في وجه البساطة، ولكنه مردود أولاً بما أفاده السيد الاستاذ مدّ ظله، وهو أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء أو مصداقه محذور عقلي أصلاً، غاية الأمر يكون في الأول على خلاف ما ذهب اليه المنطقيون من جعل مثل «الناطق» فصلاً مجرداً عن الذات، وأنه يكون على خلاف ما يتبادر منه من الحيثية البسيطة، وفي الثاني أيضاً يكون على خلاف مذهبهم من أن مثل قضية «الانسان ضاحك» قضية ممكنة، وعلى فرض أخذ مصداق الشيء تكون

ضرورية ، والأخرى 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 لأن الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً ، إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة ، مثلاً : لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة . انتهى .

ولا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة ، بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية ، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة ، كما لا يكاد يضر

ضرورية، وأنه خلاف ما يتبادر منها من كونها ممكنة، ولكن قول المنطقيين ليس وحياً منزلاً حتى يجب علينا إتباعهم.

وثانياً بما ذكره صاحب «الفصول» من أن مفهوم الشيء إنما يكون مأخوذاً في معنى المشتق لغة، وهذا لا ينافي كون مثل «الناطق» فصلاً عند أهل الميزان مجرداً عن مفهوم الذات، ومن أن مصداق الشيء ليس محمولاً مطلقاً بل مقيداً بالوصف الكذائي، ومن المعلوم أن ثبوت الشيء لنفسه مقيداً ومتصفاً بالوصف الكذائي ليس ضرورياً لجواز عدم كون الوصف ضرورياً.

وثالثاً بما ذكره المصنف قدس سره، من أن مثل «الناطق» ليس بوصف حقيقي بل هو فصل مشهوري، ومفهوم الشيء عرضي لا يمكن أن يكون داخلاً فيه، بل يكون من لوازمه وأظهر خواصه.

واعلم أن ما أجاب المصنف به عن «الفصول» بقوله: (ويمكن أن يقال:

بها صدق السلب كذلك ، بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً ، 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 واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك ، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ، ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعاً ضرورياً ، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول .

وبالجملة : الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة ، فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الامكان .

وقد انقذح بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الأول ، كما زعمه (قدس سره) ، فإن لحقوق مفهوم الشيء والذات

إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً... الخ) لا يخلو عن تأمل وإشكال لأن خروج القيد من المحمول مع كون التقيّد داخلاً فيه لا يوجب كون القضية ضرورية، بل إنما تكون ممكنة، لأن ثبوت الذات لنفسه إنما يكون ضرورياً فيما إذا كان مطلقاً، وأمّا مع التقيّد والاتصاف فلا كما لا يخفى.

هذا في الشق الأول، وأمّا في الشق الثاني منه فلأنّ انحلال القضية الواحدة الممكنة إلى القضيتين:

(الضرورية والممكنة) لا يوجب خروجها عن الإمكان وإنقلابها إلى الضرورة في حال وحدتها وقبل الانحلال بلا إشكال فتأمل.

قوله قدس سره: وقد انقذح بذلك عدم نهوض ما أفاده ره.... الخ.

إعلم أن صاحب «الفصول» قدس سره أبطل الوجه الأول في كلام المحقق الشريف، حيث قال: (إن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً

لمصاديقهما ، إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما ، لا مطلقاً ، ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً ، وقد عرفت حال الشرط ، فافهم .

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل ؛ ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان ، كان أليق بالشرطية الأولى ، بل كان أولى لفساده مطلقاً ، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته ، فتأمل جيداً .

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة ، بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ، ولزومه من التركيب ، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه .

وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو أُعتبر في مفهومه مصداق الشيء إنقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة) بكلام الشريف نفسه في إبطال الوجه الثاني وقال: ولا يذهب عليك إنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً لأنَّ لحوق مفهوم الشيء أو الذات لمصاديقهما أيضاً ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني، أي يكون في أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق محذوران: محذور أخذ العرض العام في الفصل، ومحذور الانقلاب.

فتعرض المصنف قدس سره لرد كلامه هذا بقوله: (وقد انقدح بذلك) أي بأنَّ الضرورة بشرط المحمول ليست ضرورة (عدم نهوض ما أفاده قدس سره بإبطال الوجه الأول كما زعمه، فإنَّ لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما لا مطلقاً...الخ، وبيانه أن ثبوت مفهوم الشيء لمصداقه مثل الإنسان مثلاً ولحوقه له إنما يكون ضرورياً فيما إذا أُعتبر المفهوم مطلقاً وبمجرداً عن التقيد والتوصيف بالوصف الكذائي كالضحك، وأمّا مع التقيد والتوصيف فلا يكون ثبوته ولحوقه كذلك ضرورياً كما ذكرناه آنفاً في إبطال الوجه

إرشاد :

لا يخفى أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً ، بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا شيان ، وإن انحل بتعمّل من العقل إلى شيئين ، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية ، مع وضوح بساطة مفهومهما .

وبالجملة : لا يتلّم بالانحلال إلى الاثنينية - بالتعمّل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم ، كما لا يخفى ، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد ، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمّل يحلّل

الثاني، نعم القضية بشرط المحمول وثبوته واقعاً كما ذكره أخيراً في تصحيح الانقلاب تصير القضية ضرورية، لكنّه عرفت أنّ المناط في القضايا بحسب الجهات والمواد إنّما هو ملاحظة نفسها بما هي هي من دون النظر الى الواقع ثبوتاً أو نفياً فافهم.

قوله قدّس سره: ارشاد لا يخفى أنّ معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكاً وتصوراً...الخ.

لا سترّة في معنى البساطة حتى يحتاج الى البيان، لكنّه عند التحقيق رجوع عن القول ببساطة المشتقّ كما يظهر من تنظيره بالنوع الذي ينحلّ بالتعمّل العقلي إلى جنس وفصل، وذلك لأنّه معنى التركّب وعدم البساطة، ولا نعي به إلا ذلك، فأين البساطة مع الإنحلال؟

والذي يسهّل الخطب هو أنّه لا شبهة في بساطته وعدم إنحلاله ولو بالتعمّل العقلي، وإنّه لا يكون نظير النوع الذي يكون مركّباً عن المادّة والصورة حقيقة، فافهم.

النوع ، ويفصله إلى جنس وفصل ، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً ، وشيئاً فardاً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتح ما هو عليه من الجمع والرتق .

الثاني : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً ، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ، ولا يعصي عن الجري عليه ، لما هما عليه من نحو من الاتحاد ، بخلاف المبدأ ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك ، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره ، لا هو هو ، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد

قوله: الثاني الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً....الخ.

قبل الخوض في تحقيق الحال في المقام لابد من بيان مقال يظهر منه ما اختلف فيه الأعلام من المرام، وهو أن النفس إذا توجهت إلى شيء فإما أن تتوجه إليه توجهاً تحقيقياً بحيث تراه في تلك النظرة متعيناً ومتحصلاً بتحصيلات وتعينات، ومحدوداً بحدود، وكان ذلك في تلك النظرة بمثابة إذا قيس الى غيره يباينه.

وإما أن تتوجه إليه توجهاً إجمالياً ونظراً إبهامياً بحيث تراه في تلك النظرة غير متعين ولا متحصل، وكان ذلك في تلك النظرة بمثابة إذا قيس الى غيره لم يباين ذلك الغير بل هو هو، وذلك يتضح في المركب سواء كان مركباً حقيقياً، مثل النوع المركب من الجنس والفصل، أو اعتبارياً مثل الصلوة المركبة من الأجزاء المعلومة، فإن الجزء الكذائي مثل مادة الإنسان الذي يكون نوعاً للحيوان التي يعبر عنها بما به القوة اذا نظر اليها فإما أن تكون منظورة متعينة ومتحصلة بحيث تباين غيرها، وإما أن تكون منظورة مبهمه غير متعينة ولا متحصلة بحيث لا تأبى أن تكون غيرها، فبالاعتبار الأول يعبر عما به القوة بالمادة، ولا يصح حمله في هذا اللحاظ والإعتبار على الجزء الآخر من النوع أعني الفصل الذي إذا لوحظ باللحاظ الأول يكون ويعبر عنه بالصورة التي تكون

والهوهوية ، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما ، من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدء يكون بشرط لا ، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ، ومفهوم المبدء يكون آبياً عنه ، وصاحب الفصول (رحمه الله) - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين ، بلحاظ الطوارئ -

عبارة عما به الفعلية، وإذا لوحظ باللحاظ الثاني يكون ويعبر عنه بالفصل، وبالإعتبار الثاني يصح حمله على الآخر.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الفرق بين المشتق ومبدئه، مع ما هما عليه من وحدة المعنى وجدانا، هو أنه بالإعتبار الأول، أي إعتبار المعنى الذي يكون من شئون الذات المتلبس به وأطوارها متحصلاً ومتحققاً بحيث يباين غيره، يعبر عن المعنى بهذا الإعتبار بالمبدء، ولا يصح حمله بالإعتبار المذكور على الذات. وبالإعتبار الثاني، أي إعتباره بها غير متعين بحيث لا يأبى عن كونه غيره ومتحصلاً بتحولات أخرى يعبر عنه بالمشتق ويصح حمله على الذات في ذاك الإعتبار، فإنه بهذا الإعتبار لم يباين الذات بل هو هي، وبالجمله الفارق بين المشتق ومبدئه هو إعتبار المعنى مع وحدته ذاتاً متحصلاً ومتعيناً، أو إعتباره مبهماً غير معين، فبالإعتبار الأول مبدء، وبالإعتبار الثاني مشتق، وإلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط، والمبدء يكون بشرط لا، فإن المعنى الواحد بالإعتبار الأول يكون بشرط لا، وبالإعتبار الثاني لا بشرط كما لا يخفى، ولا يرجع الى ما ذكره المصنف في الفرق بينهما من البيئونية بينهما كما يظهر من كلامه هنا، ونص على البيئونية في بعض مباحث الأوامر فراجع، ولا إلى ما توهمه صاحب «الفصول» من كلام أهل المعقول في الفرق بين المشتق ومبدئه بالتعبير عن الأول بلا بشرط، وعن الثاني بشرط لا، فإنه يلوح من كلامه (رحمه الله) أنه إستفاد من كلامهم أن مقصودهم

والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد-أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك ، لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات ، وإن اعتبروا لا بشرط ، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا ، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل ، وبين المادة والصورة ، فراجع .

الثالث : ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهووية والاتحاد من وجه ، والمغايرة من وجه آخر ، كما يكون بين المشتقات والذوات ، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين ، واعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحداً ،

من التعبير بها هو ما إصطلحوا عليه في لحاظ الماهية من أنها تارة تلاحظ مطلقة ومرسلة من غير تقيّد وجود شيء أو عدمه معها، ويعبر عن ذلك بلا بشرط، وأخرى تلاحظ مقيدة بوجود شيء ويعبر عنها بشرط شيء، وثالثة تلاحظ مقيدة بعدم شيء معها ويعبر عن ذلك بشرط لا فأورد بأن ذلك صرف اعتبار لا يستقيم الفرق به، فإنه لا يصح حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبروا لا بشرط، لكنه غفل عن أن إصطلاحهم هنا وتعبيرهم بلا بشرط وبشرط لا هو ما ذكرناه أنفاً لا ما إصطلحوا عليه هناك، وذلك لأنهم جعلوا اعتبار اللا بشرط وبشرط لا ملاكاً للفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة، ومعلوم أنه لا مساس بين تلك المسئلة ومسئلة الماهية التي يمكن إعتبارها لا بشرط، وبشرط شيء، وبشرط لا، فافهم.

قوله قدس سره: الثالث ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية والاتحاد من وجه...الخ.

إعلم أنه لا بد في الحمل من المغايرة بين الموضوع والمحمول بوجهٍ والاتحاد من وجهٍ آخر في أي مرتبة كان في المرتبة الماهوية والواقع النفس الأمري مع قطع النظر عن الوجود مثل حمل مفهوم الإنسان على نفسه، أو في مرتبة

بل يكون لحاظ ذلك محلاً ؛ 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 يلحظ 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 .

الوجود سواء أكان ذهنياً أم خارجياً، وإن كان الحمل في الشق الأول خالياً عن الفائدة أو قليل الفائدة، هذا.

ولكن صاحب «الفصول» (رحمه الله) قال: يعتبر في صحة الحمل من ملاحظة التركيب بين المتغايرين وإعتبار كون مجموعهما واحداً، وفيه أولاً أن مثل هذا اللحاظ مؤكّد للمغايرة، لأنّ لحاظ التركيب يستلزم المغايرة بالجزئية، وثانياً عدم جريان ذلك في القضايا الحملية التي تقع في مقام التحديد، مثل قضية «الإنسان حيوان ناطق» وكذا بالإضافة الى القضايا التي تقع في مقام الحكاية والإخبار مثل قضية «زيد قائم» مثلاً، لوضوح أنّه لم يلاحظ في طرفي الموضوع والمحمول إلا نفسيهما من لحاظ التركيب بينهما كما لا يخفى، فافهم، فإنه يمكن إرجاع كلام «الفصول» الى ما ذكرناه من أن ملاك الحمل هو إعتبار الوحدة بين المتغايرين وإعتبار كلّ منهما لا بشرط أي مبهماً ولا متحصلاً بحيث يرى كلّ منهما أنّه الآخر، لا أنّه منضمّ بالآخر وكان غيره، فراجع كلامه في «الفصول» حتى يظهر لك ما قلنا. نعم الفرق هو أنّه قدّس سرّه إعتبر اعتبار الوحدة وإعتبار اللابشرطية في الأجزاء في المركّبات الإعتباريّة لا الحقيقيّة الخارجيّة بخلاف المختار، فإنّه عليه لا بدّ في صحّة حمل كلّ جزء من المركّب على الآخر من إعتبار الوحدة في الأجزاء وإعتبار اللا بشرطية بالمعنى المتقدّم في كلّ جزء

فانقذح 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 اتحدا عيناً وخارجاً ، فصدق الصفات - مثل : العالم ، والقادر ، والرحيم ، والكريم ، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالى ، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته ، يكون على الحقيقة ، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً ، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً .

ومنه قد انقذح ما في الفصول ، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ، بناء على الحق من العينية ، لعدم المغايرة المعتبرة

منها وإن كان مركباً خارجياً حقيقةً متحداً في الوجود، وذلك لأن الحمل إنها يكون باعتبار الذهن لا الخارج حتى يكون الإتحاد في الوجود كافياً في صحة الحمل فتأمل.

قوله قدس سره: الرابع لا ريب في كفاية مغايرة المبدء مع ما يجري عليه المشتق...الخ.

إشارة إلى ما يعتبر في صدق المشتق على الذات وحمله عليها على نحو الحقيقة، والجواب عما إعتبره بعض مثل صاحب «الفصول» في الصدق والحمل. أعلم أن صاحب «الفصول» ذهب إلى إعتبار المغايرة بين المبدء وبين ما يجري عليه المشتق ذاتاً وخارجاً ووجوداً وإتحادها إعتباراً وأدعى عليه الاتفاق، وقال: صدق ألفاظ الصفات مثل لفظ «العالم» على الله تعالى ليس على نحو الحقيقة، بل إنها يكون بنحو من التجوز والعناية، لعدم التغاير بين المبدء والذات بالإضافة إليه تعالى، لأن صفاته عند أهل الحق عين ذاته وجوداً وخارجاً، لكنه غفل عن كفاية المغايرة ولو مفهوماً وإن كان هناك الإتحاد والعينية.

بالاتفاق ، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ، ولا اتفاق على اعتبار غيرها ، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره ، كما لا يخفى ، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادئ الصفات .

الخامس : إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتق ، في اعتبار قيام المبدأ به ، في صدقه على نحو الحقيقة ، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار ، بصدق الضارب والمؤلم ، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - .

والتحقيق : إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب ، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها ، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص ، على اختلاف أنحاء الناشئة من اختلاف المواد تارة ، واختلاف الهيئات أخرى ، من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه ، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً ، كما في صفاته تعالى ، على ما أشرنا إليه آنفاً ، أو مع عدم تحققه إلا للمنتزع عنه ، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء ، وتكون من الخارج المحمول ،

قوله: الخامس أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة...الخ.

إعلم أنه وقع الخلاف بين الأعلام في صدق المشتق على الذات حقيقة في اعتبار قيام المبدء بالذات وعدمه، بمعنى أنه هل لابد في الصدق والحمل حقيقة من كون المبدء حالاً وعارضاً على الذات أم لا بل يكفي في ذلك تلبس الذات بالمبدء بنحو من أنحاء التلبسات وإن لم يكن بنحو العروض والحلول والقيام، والمخالف في ذلك أيضاً صاحب «الفصول» فإنه إشتراط في الصدق والحمل على نحو الحقيقة كون المبدء حالاً في الذات وعارضاً عليها، ولذا قال بالمجازية والنقل في الفاظ صفات الله من تلك الجهة أيضاً غير الجهة المذكورة في الأمر الرابع، وذلك لعدم كون مبادئها عارضاً على ذاته تعالى كما لا يخفى، ولكنه غفل

لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً ، وقائماً به عيناً ، لكنه بنحو من القيام ، لا بأن يكون هناك اثنيّية ، وكان ما بحذائه غير الذات ، بل بنحو الاتحاد والعينية ، وكان ما بحذائه عين الذات ، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة ، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ، ولو بتأمل وتعمّل من العقل . والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم ، لا في تطبيقها على مصاديقها .

وبالجملة : يكون مثل العالم ، والعاقل ، وغيرهما - من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد ، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد ، وكيفية التلبس بالمبدأ ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى ، وينحو الحلول أو الصدور في غيره ، فلا وجه لما التزم به في الفصول ، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى ، كما لا يخفى ؛ كيف ؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظ بلا معنى ، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها ، ففي مثل ما إذا قلنا : إنه تعالى

وذهل عن أن ملاك الحمل والصدق ليس إلا تلبس الذات بالمبدء بأيّ نحو كان ولو بالعينية، ولا يلزم أن يكون بنحو الحلول والعروض والإثنيّة حتى يقال هناك بالنقل والمجازية.

بقي شيء وهو أن توهم إعتبار ذلك في صدق المشتقّ عند بعض أوقع جماعة من الأشاعرة في الغلط والإشتباه والكفر والضلال من الذهاب إلى تعدّد القدماء والإلتزام بما يخالف العقل والنقل والضرورة، غفلة عما ذكرناه من مناط صدق المشتقّ على الذوات وحمله عليها من غير فرق بين الواجب والممكن كما لا يخفى.

عالم ، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام ، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى ، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وإما أن لا نعني شيئاً ، فتكون كما قلناه من كونها صرف اللفظة ، وكونها بلا معنى ، كما لا يخفى .

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

السادس : الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة ، 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 إلى الميزاب ، وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز ، إلا أنه في الإسناد ، لا في الكلمة ، فالمشتق في مثل المثال ، بما هو مشتق قد استعمل في

مركز تحقيق كابويز علوم إسلامي

قوله: السادس الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق....الخ.

هذا جواب عما ذكره صاحب «الفصول» ره من اعتبار كون تلبس الذات بالمبدء حقيقة وبلا واسطة في العروض مثل الماء المتلبس بالجري، فإن صدق المشتق وحمله عليه يكون حقيقة بلا تجوز فيه أصلاً، بخلاف ما إذا كان بنحو التجوز والواسطة مثل «الميزاب جار»، فإن صدق المشتق عليه لا يكون إلا بنحو من العناية.

ومحصل ما اجاب عنه المصنف قدس سره هو ان اسناد الجري الى الميزاب لا يكون مجازاً في الكلمة بل في الاسناد، وذلك لان لفظ الجاري لم يستعمل في غير معناه كما ان الميزاب ايضا كذلك، نعم اسناد الجري الى الميزاب مجاز، فانه اسناد الى غير ما هو له، لكنه لا يصلح للجواب، لان الجملة موضوعة

معناه الحقيقي ، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما أصلاً ، كما لا يخفى ، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه ، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة ، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة ، وهذا - ها هنا - محل الكلام بين الأعلام ، والحمد لله ، وهو خير ختام .

لا إسناد المحمول الذي كان ثابتاً للموضوع، فإذا اسند إلى غير موضوعه الأصلي لا محالة تكون مجازاً، وذلك كاف في عدم صدق المشتق في المثال المذكور على نحو الحقيقة فافهم^(١).



(١) يمكن أن يكون إشارة إلى ما قيل من التفصيل: وهو أن النزاع تارة في استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، وأخرى في تطبيقه على موضوعه وإسناده وصدقه، فإن كان المتنازع فيه الأول فالحق مع المصنف لعدم استلزام المجاز في التطبيق والإسناد المجازي في الاستعمال، وإن كان الثاني فالحق مع صاحب «الفصول» إذ لا شبهة في أن الإسناد على وجه الحقيقة متوقف على تلبس الشيء بالمبدء حقيقة مثل «الماء جار».



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

لِقَصْدِ الْأَوَّلِ

الأوامر

مركز تحقیق کتاب و ترویج علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الأول : في الاوامر

وفيه فصول :

الأول : فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات ، وهي عديدة :

الأولى : إنه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعددة ، منها الطلب ، كما يقال : أمره بكذا .

ومنها الشأن ، كما يقال : شغله أمر كذا .

قوله: المقصد الاول في الأوامر وفيه فصول الاول فيما يتعلق بمادة الامر...الخ.

لا يخفى أن المصدر لا يجمع باتفاق الأدباء، ولا يتوهم أن الأمور جمع للأمر بالمعنى المصدرى، بل هو جمع للأمر بمعنى آخر. ولفظ الأوامر جمع الأُمرة (على وزن الفاعلة) مثل القواعد جمع القاعدة، ولما كان المقصود في الأبحاث الآتية هو بيان أحكام الألفاظ التي بها يقع الطلب والامر، جيئ بلفظ الأوامر في عنوان المسئلة، ويكون بتقدير موصوف مثل (الالفاظ الاوامر)^(١)، والوجه في إسناد الطلب والأمر الى الألفاظ والصيغ، مع

(٢) لا يجمع على وزن فواعل إلا ما كان ثلاثياً زيد بعد فائه الف او واو نحو جواهر وخواتم جمع جواهر وخاتم، وكواكب وقواعد جمع كوكب وقاعدة، فعلى هذا لفظ الاوامر لا يكون جمعاً قياسياً للأمر، نعم يمكن ان يكون جمعاً سماعياً على خلاف القياس قال امير المؤمنين عليه السلام على ما في دعاء كميل: «وخالفت بعض اوامرك» او يكون جمعاً للأُمرة على وزن الفاعلة كما صرح به المقرّر قدّس سرّه، والله يعلم.

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 لأمر كذا .

ولا يخفى أن عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ؛ ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما يستعمل في معنى الغرض ، بل اللام قد دل على الغرض ، نعم يكون مدخوله مصداقه ، فافهم ، وهكذا الحال في قوله تعالى ﴿فلما جاء أمرنا﴾ يكون مصداقاً للتعجب ، لا مستعملاً في مفهومه ، وكذا في الحادثة والشأن .

وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول ، من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين ، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء ، هذا بحسب العرف واللغة .

وأما بحسب الاصطلاح ، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص ، ومجاز في غيره ، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق ، فإن

أنه مستند في الحقيقة إلى المتلفظ والطالب ، هو وقوعها آلة للطلب فيكون بنحو من التجوز والعناية .

إعلم أنه وإن ذكر للفظ الأمر معان يتوهم استعماله فيها ، لكن التحقيق أنه مستعمل في العرف واللغة في الطلب والشيء في الجملة على نحو الحقيقة ، أما الاستعمال فلوجوده في الآثار والأخبار والكتاب والسنة والأدعية ، وأما كونه على نحو الحقيقة فللتبادر والإنسباق ، هذا بالإضافة الى معناه عرفاً ولغة ، وأما اصطلاحاً فقد ذهب بعض إلى أنه منقول عن معناه وموضوع للقول المخصوص

معناه - حينئذ - لا يكون معنى حديثاً ، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم ، لا بالمعنى الآخر ، فتدبر .

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

وكيف كان ، فالأمر 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 على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز .

وما ذكر في الترجيح ، عند تعارض هذه الأحوال ، لو سلم ، ولم يعارض بمثله ، فلا دليل على الترجيح به ، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل ، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ، ولو احتمل أنه كان للانسياق من الإطلاق ، فليحمل عليه ، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالمخصوص ، أو فيما يعمه ، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول .

الجهة الثانية : الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر ، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً ، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية ، كما أن

أي صيغة الامر، لكنّه خلاف التحقيق ولا شاهد عليه إن كان المقصود بالإصطلاح إصطلاح الأصوليين كما هو الظاهر، بل الشاهد على خلافه، فإن معناه حينئذ لا يكون معناً حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح بينهم، اللهم إلا أن يكون المقصود منه هو الطلب بالقول.

قوله: الجهة الثانية الظاهر: اعتبار العلو في معنى الامر... الخ .

إعلم أنه وإن وقع الخلاف والنزاع بين الأعلام في اعتبار العلو والإستعلاء

الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء ، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه .

وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف ، وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه ، وتوبيخه بمثل : إنك لم تأمره ، إنما هو على استعلائه ، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه ، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه ، وكيف كان ، ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل ، ولو كان مستعلياً كفاية .

الجهة الثالثة : لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ، لأنسباقه عنه عند إطلاقه ، ويؤيد قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن

معاً ، أو الأول فقط ، أو الثاني كذلك ، أو أحدهما على سبيل البدلية في صدق الأمر على الطلب ، لكن التحقيق ، بناءً على ما أفاده السيد الأستاذ مدّ ظله ، هو عدم اعتبار شيء مما ذكر في صدق الأمر على معناه وهو الطلب ، أي لا يعتبر أخذ شيء من المذكورات في مفهومه جزءاً أو شرطاً ، وذلك لوضوح عدم الدليل عليه ، بل الدليل على خلافه ، وهو تبادل نفس الطلب من دون شيء زائد عليه ، نعم يمكن القول باعتبار العلو في معنى الأمر بمعنى آخر ، وهو أنه لما يتصور صدور الطلب على نحوين : أحدهما بداعي إنبعاث المأمور بنفس الطلب وجعله تمام السبب للإيصال إلى المطلوب من دون إنضمامه بشيء آخر في التوصل .

وثانيهما بهذا الداعي لكن لا بمجرد الطلب ونفس ذاته ، بل بانضمام أشياء آخر من المرغبات والمحسنات ، فتارة يصدر على الوجه الأول ، وأخرى على الوجه الثاني ، فإن صدر على الوجه الأول يصدق عليه الأمر حقيقة ، وذلك من غير فرق بين صدوره بالوجه المذكور عمّن له الإمارة والمولوية والعلو على المأمور مثل المولى بالإضافة إلى عبيده ، وعمّن لا يكون كذلك كالسافل

أمره ﴿ وقوله صلى الله عليه وآله : (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) وقوله صلى الله عليه وآله - لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟ - : (لا ، بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك ، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره ، وتوبيخه على مجرد مخالفته ، كما في قوله تعالى ﴿ ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ .

وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب ، إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه ، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة ، كما لا يخفى ، وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت ، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز ، فهو غير مفيد ، لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى ، وفي تعارض الأحوال ، فراجع .

والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة ، وكل طاعة فهو فعل المأمور به ، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى ، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي ، وإلا لا يفيد المدعى .

مركز تحقيق تكامل العلوم الإسلامية

والمساوي، غاية الأمر أنه لما كان صدوره بالوجه الأول من شغل العالي الذي له الإمارة والولاية يكفي صدوره عنه بالوجه المذكور في صدق الأمر على طلبه، بخلاف من ليست له هذه الإمارة، فإنه ليس من شغله، ولذا يحتاج في صدق الأمر على طلبه بالوجه الأول من جعله نفسه كذلك وبدعوى كونه أميراً، بمعنى أنه يفعل ما يفعله الأمير مع عدم كونه شغلاً له.

ومما ذكرنا ظهر أن توبيخ السائل بأنك لم تأمره؟ إنما يكون على طلب الذي صدر عنه على وجه لا يكون شغلاً له لا على استعلائه كما قال به المصنف قدس سره، وبالجملّة اعتبار العلو بالمعنى المزبور في معنى الأمر لا يخلو عن وجه فافهم.

الجهة الرابعة : الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي ، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً ، بل طلباً إنشائياً ، سواء أنشئ بصيغة إفعال ، أو بمادة الطلب ، أو بمادة الأمر ، 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 الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب ، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة ، من المغايرة بين الطلب والإرادة ، خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة ، من اتحادهما ، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام ، وإن حققناه في بعض فوائدها إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية ، والإعادة بلا فائدة ولا إفادة ، كان المناسب هو التعرض لها هنا أيضاً .

قوله: الجهة الرابعة الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر... الخ.

اعلم أن غرض المصنف في هذا البحث، بعد اثباته واختياره بأن المقصود بالطلب الذي يكون معنى الأمر ليس الطلب الحقيقي بل الإنشائي منه، هو الجمع بين كلمات الأشاعرة والعدلية من المتكلمين فيما اختلفوا فيه من المغايرة بين الطلب والإرادة كما ذهب إليه الأشاعرة، ومن الاتحاد كما ذهب إليه العدلية. ووجه الاختلاف على ما ذكره المصنف قدس سره هو المغايرة بين الطلب والإرادة التي تكون من مقولة الفعل، وبين الإرادة الحقيقية التي تكون من مقولة الكيف، والاتحاد بين الإنشائيين والحقيقيين منها، فبالاعتبار الأول ذهبت الأشاعرة إلى القول بالمغايرة، وبالعبار الثاني ذهبت العدلية إلى القول

فاعلم ، أن الحق كما عليه أهله - وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة ، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وماً بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر ، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية ، وبالجمله هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً ، لا أن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً ، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس . فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية ، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان ، فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها ، يكون هو الطلب غيرها ، سوى ما هو مقدمة تحققها ، عند خطوط الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه ، والتصديق لفائدته ، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها .

بالاتحاد، ومما ذكرنا في وجه الاختلاف ظهر وجه الجمع بين كلماتهم فإن المغايرة التي قال بها الأشاعرة، أي مغايرة الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، لا ينكرها العدلية، لأن مغايرتهما واضحة غاية الوضوح بحيث لا يمكن لاحد انكارها، وذلك لوضوح المغايرة بين ما يكون من مقولة الفعل وما يكون من مقولة الكيف، وكذا اتحاد الإرادة والطلب الحقيقيين واضح ، فإن الوجدان يحكم بالضرورة بعدم صفة أخرى غير الإرادة قائمة بالنفس يعبر عنها بالطلب، وظهر بهذا التقرير أنه لا نزاع بينهم بحسب المعنى فالنزاع لفظي بمعنى أن الأشاعرة القائلين بالمغايرة ذهبوا إلى أن لفظ الطلب موضوع بأزاء الطلب الإنشائي، أو المنصرف عنه هو الإنشائي، وأن لفظ الإرادة موضوع بأزاء الإرادة الحقيقية التي تكون من الكيفيات النفسانية أو المنصرف عنها ذلك.

والعدلية قالوا: إن لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد، وما بأزاء أحدهما

وبالجملة : لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلا يحصى عن اتحاد الإرادة والطلب ، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة ، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراد لا كذلك ، مسمى بالطلب والإرادة كما يعبر به تارة وبها أخرى ، كما لا يخفى . وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية ، والجمل الخبرية ، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس ، من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك ، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس ، وقد دل اللفظ عليها ، كما قيل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وقد انقذ بما حققناه ، ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة ، كما في صورتي الاختبار والاعتذار من الخلل ، فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين ، لا طلب كذلك فيهما ، والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي ، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة ، ولم يكن بيناً ولا مبيئاً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية .

في الخارج يكون بأزاء الآخر، وذلك سواء أكان بوجوده الكيفي الذي موطنه الذهن أم بوجوده الفعلي الذي موطنه في الخارج، هذا بناء على ما استفدنا من كلام المصنّف قدس سره ولكن التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ مدّ ظله هو أن النزاع بينهم معنوي لا لفظي، وذلك لأن العدلية ذهبوا إلى أنه ليست هناك غير الصفات المعروفة من العلم والقدرة والإرادة والكراهة صفة قائمة بالنفس في الممكن ومتحدة بالذات في الواجب تعالى، ومثل صفة التكلم، والمخالقية والرازية أنما تكون من صفات الفعل الذي يتجدد وينصرم، وهذا بخلاف الأشاعرة فإنهم ذهبوا إلى تحقق صفة أخرى غير الصفات المذكورة، قائمة بالنفس تسمى بالطلب في الانشآت، وبالخبر في الاخبارات ويعبرون عنها

وبالجملة : الذي يتكفله الدليل ، ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية ، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها . وهو مما لا يحصى عن الالتزام به ، كما عرفت ، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً ، لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي ، كما لا يخفى .

ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصلح بين الطرفين ، ولم يكن نزاع في البين ، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً ، ويكون المراد بالمغايرة والاثنية هو اثنية الإنشائي من الطلب ، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه ، والحقيقي من الإرادة ، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها ، فيرجع النزاع لفظياً ، فافهم .

بالكلام النفسي، ويجعلون الكلام اللفظي دليلاً عليه، واستدلوا على ذلك بالاوامر الصادرة عن الشرع من غير ارادة البحث، مثل الاوامر الاختبارية، فإنه ليست فيها ارادة، وهذا يكشف عن أن هناك صفة اخرى مدلوله للفظ الامر، وهي الطلب الذي يعبر عنه بالكلام النفسي، كما أنهم (اي الاشاعرة) ذهبوا الى أن حقيقة الاستفهام والتمني والترجي ثابتة ومحقة هناك، ويعبر عنها ايضاً بالكلام النفسي، والفاظها دليل عليها، بخلاف العدلية فإنهم قالوا: يستحيل ذلك في حقه تعالى، فإن كلاً من المعاني المذكورة بحقيقتها مسبقة بالجهل وتعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً، بل لما كانت الالفاظ الموضوع لها موضوعاً لايجاد معانيها، وهو تارة يكون بداعي ثبوت تلك المعاني وتحقيقها، واخرى بدواعي اخرى، فلا محالة تكون الالفاظ الواردة في كلامه تعالى مستعملة في ايجاد معانيها لا بداعي ثبوتها وتحقيقها بل بدواعي اخرى، هذه خلاصة كلام الطرفين في هذا البحث، وأما التحقيق هو ما ذهبت اليه العدلية، والدليل على ذلك هو الوجدان، لأننا اذا رجعنا الى وجداننا وتأملنا حق التأمل لا نجد في انفسنا غير

دفع وهم : لا يخفي أنه ليس غرض الأصحاب 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 الأصحاب والمعتزلة ؟ .

قلت : أما الجمل الخبرية ، فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها ، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج ، كالإنسان نوع أو كاتب .

الصفات المعروفة في مقام الانشآت والاختبارات، ففي الاولى لا نجد غير مقدمات الارادة التي تكون عبارة عن تصور الشيء والميل اليه والتصديق بفائدته، ونفس الارادة التي هي عبارة عن الشوق المؤكد، وفي الثانية لا نجد غير العلم بالنسبة وثبوتها وتصور الطرفين، وهذا يرجع الى العلم لا الى صفة اخرى زائدة عليه، وهذا يجاب عن دليل الاشاعرة، وبالجمله قد استدل الاشاعرة على المغايرة بالاوامر الصادرة عن الشرع من غير ان تكون هناك ارادة مثل الاوامر الامتحانية كالامر بالذبح (في قصة ابراهيم وولده) فانه تعلق الامر به من غير ارادة الذبح، وذلك لعدم لزوم البداء في حقه تعالى، ومعه يصح اطلاق الطلب عليه مع عدم ارادة في البين اصلاً، وهذا يدل على المغايرة كما لا يخفى، وهذا التقريب في بيان وجه الدلالة انها يكون من المصنف قدس سره بزعم كون النزاع لفظياً والمقصود من المغايرة والاتحاد هو تعدد معنى لفظ الارادة ولفظ الطلب ووحدته، والجواب عنه بالتقريب المذكور هو ما اجاب به عنه المصنف قدس سره، وأما بناء على ما ذهب اليه السيد الاستاذ من ان وجه الدلالة هو ان الانشاء اللفظي لما كان من الافعال الاختيارية لا بد له من مبدء في النفس متحد مع الذات يحصل به الداعي الى الطلب ، والمفروض عدم

وأما الصيغ الإنشائية ، فهي - على ما حققناه في بعض فوائدها - موجودة لمعانيها في نفس الأمر ، أي قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها ، وهذا نحو من الوجود ، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار ، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات .

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتعني - بالدلالة الالتزامية - على ثبوت هذه الصفات حقيقة ، إما لأجل وضعها لإيقاعها ، فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات ، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة ، فلو لم تكن هناك قرينة ، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها ، لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس ، وضعاً أو إطلاقاً .

الارادة، فلا محالة يكون المبدء هو الطلب النفسي الذي يكون مدلولاً للطلب اللفظي، وهذا يكشف عن مغاييرته للارادة وتعددتها في النفس في غير المقامات التي يكون الامر فيها عن ارادة البعث، فالجواب عنه، على ما افاد السيد الاستاذ، هو ان المبدء في تلك المقامات هو ارادة انبعاث المكلف نحو المطلوب، غاية الامر ان المطلوب في مثل تلك المقامات هو نفس تحصيل المقدمات وتحمل المشاق الذي يقع في طريق ما يتوهم انه مطلوب، وذلك لتكميل النفس، واحتمال كون المبدء ذلك كاف في عدم تمامية دليلهم ان لم نقل به جزمًا.

اقول: يمكن ان يقال: ان المبدء في تلك المقامات ليس ارادة نفس المقدمات لاستكمال النفس بها، كما هو كذلك ايضاً في غير تلك المقامات من الموارد التي تحققت فيها الارادة، وذلك لما هو الحق من ان مدلول الانشاء اللفظي ليس الا ايجاد الطلب، بل المبدء فيها كون الامتحان داعياً الى ايجاد الطلب لفظاً، كما هو كذلك ايضاً في غيرها من الموارد التي كانت الارادة فيها حاصلة وبحققة فافهم.

إشكال ودفع : أما الإشكال ، فهو إنه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة ، في تكليف الكفار بالإيمان ، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان ، إما أن لا يكون هناك تكليف جدي ، إن لم يكن هناك إرادة ، حيث أنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي ، وإعتباره في الطلب الجدي ربما

قوله: اشكال ودفع.....الخ.

اعلم أنه استدلل الاشاعرة على مذهبهم بأنه يلزم بناءً على الاتحاد وعدم المغايرة ما لا يلتزم به احد، وهو عدم كون الكفار بل مطلق العصيان والفجار مكلفين بالفروع، او تخلف ارادته تعالى عن المراد، وذلك لأنه أما ان لا يكون هناك إرادة فيلزم الاول، او كانت فيلزم الثاني، وكلاهما باطلان بالضرورة، أما الاول فيدل عليه العقل والنقل، أما العقل فلأن اختصاص التكليف بالمطيعين من المسلمين يوجب المحال، لأنه لا يكون إلا على وجه دائر، وأما النقل فلقيام الكتاب والسنة والاجماع على اشتراكهم في التكليف، بل يكون ذلك من الضروريات بحيث لا يحتاج الى دليل.

وأما الثاني فكذلك ايضاً، فإنه لا يتخلف مراده عن ارادته تعالى، ﴿إنما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون﴾^(١).

وأما دفع الاشكال فقد اجاب عنه العدلية على ما افاده السيد الاستاذ مدّ ظله بأنه يستحيل التخلف فيما اذا تعلق ارادته تعالى بفعل نفسه لا بفعل غيره فان التخلف حينئذ بمكان من الامكان، وذلك لأنه انها يكون بتوسيط ارادة العبد (المختار)، ولا محذور فيه غير ما سيأتي من بعض التوهّمات.

وأما ما اجاب عنه به المصنّف قدّس سرّه فراجع كلامه تعرف مراده، ولا ستره فيه حتى يحتاج الى التوضيح والبيان، نعم الفرق بينه وبين ما افاده السيد

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 الإرادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام ، دون الإرادة التشريعية ،

الاستاذ هو ان المصنّف قدّس سرّه ذهب الى مغايرة الارادة المتعلقة بغير افعال العباد فقال: أنّها ارادة تكوينيّة لا يمكن تخلفها عن المراد، بخلاف ما تعلق منها بافعال المكلفين بتوسيط ارادتهم، فإنّه قدّس سرّه قال: انها ارادة تشريعية يمكن تخلفها عن المراد.

وما ذكره المصنّف قدّس سرّه هنا في مقام الجواب من ارجاع الارادة التكوينية الى العلم بالنظام على النحو الكامل التام، كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من اهل الكلام، وإرجاع الإرادة التشريعية الى العلم بالمصلحة في فعل المكلف، مع عدم مدخلية هذا الارجاع في الجواب، لا يخلو عن الاشكال من وجوه:

الاول أنّه يلزم منه اجتماع العلمين بالاضافة الى افعال العاصين كل منها متعلّق بنقيض الآخر، وذلك محال، وبيان الملازمة أنّ العلم بالنظام التام يقتضي عصيان المكلف، والعلم بالمصلحة في فعله يقتضي الاطاعة، واجتماع المؤثرين اللذين كلّ منهما يؤثر في خلاف ما يؤثر الآخر فيه غير معقول بالضرورة.

الثاني أنّه يلزم منه التكليف بغير المقدور وهو محال، وذلك لأنّ الفعل الحرام مثل الزنا مثلاً بعد كونه متعلقاً للعلم بالنظام الذي لا يمكن تخلفه عن المعلوم لا بدّ وان يوجد في الخارج ويصدر عن المكلف، ومعه كيف يمكن تعلّق النهي به؟ وهل هذا الاّ التكليف بغير المقدور.

الثالث أنّه يلزم من ذلك عدم تعلّق التكليف بالعاصين رأساً ومن اول

وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف . وما لا يحصى عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية ، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان ، وإذا تخالفتا ، فلا يحصى عن أن يختار الكفر والعصيان .

الامر، وذلك لان الصلاح في فعل المكلف مزاحم بها يكون اقوى منه في التأثير من المصلحة الكائنة في النظام، بحيث لا يبقى معه مجال للتكليف فافهم والجواب عن تلك العويصة يحتاج الى التنبيه على امور:

الاول انه لا شبهة في كون ترتب سلسلة الممكنات، من الدرة الى الذرة، ومن الصادر الاول الى الهيولى على النهج المخصوص والانتظام الخاص، ذاتياً لها ولا تناله يد الجعل كما لا يخفى، وان كان اصل وجودها من قبل الواجب تعالى، وجعله عزّ وعلى آياها، وذلك لعدم امكان تأخير ما حقه التقدم في الوجود ذاتاً، بحيث يوجب الاخلال في ذلك اختلال النظام، ومعلوم ان من جملة افعال الصادرة من العباد مترتباً على مبادئها وعللها، من الارادة ومقدماتها، بحيث يكون هذا الترتيب ذاتياً لها لا يمكن التخلف عن ذلك اصلاً كما لا يخفى، وبالجملّة لابد ان يوجد كلّ من الموجودات الامكانية مطلقاً من المجردات والماديات في موطنه من التقدم والتأخر، بحيث لا يعقل أن يوجد بغير هذا الترتب والانتظام لاخلاله بالنظام الكامل التام.

الثاني انه لا شبهة ايضاً في أن حديث استحالة تعلق الطلب بغير المقدور أنها يجري ويصح فيها اذا كان الفعل غير مقدور ذاتاً كاجتماع النقيضين، لا فيما اذا امتنع الفعل بالأرادة وسوء الاختيار، فإنه يجوز ويصح تعلق الطلب بالفعل المقدور ذاتاً وان صيره المكلف على نفسه بسوء اختياره ممتنعاً فافهم.

الثالث لا ريب في أنه اذا علم المولى مصلحة في فعل العبد وصدوره عنه بارادته واختياره فلا بد من ان يتوسل الى مطلوبه بانشاء الطلب بداعي البعث

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

والانبعاث، وإنشاء الطلب بهذا الداعي أنها يكون مطلقاً من دون اختصاص وتقيّد بالمطيعين، وذلك لوجهين: أحدهما لزوم الدور، وثانيهما عدم اختصاص المصلحة الكائنة في الفعل الكذائي بشخص دون شخص، غاية الأمر أن الطلب الكذائي يختلف في صيرورته داعياً للمكلف ومحركاً له نحو المطلوب، وفي كونه مؤثراً في نفس المكلف حسب اختلاف الأشخاص في الصفات النفسانية ومراتب العبودية، وهذا الاختلاف الحاصل فيهم لا يوجب قصوراً في ناحية طلب المولى بداعي البعث أو الزجر في كونه مقتضياً لأحداث الداعي في نفس المكلف، وإرادة الفعل من المكلف بهذا النحو من الإرادة، وهو إنشاء ما يقتضي أحداث الداعي في نفس العبد من الطلب والتوسل به إلى مطلوبه، وإن كان ربما لا يقتضي ذلك في بعض الأشخاص كافية في استحقاق المطيعين المثوبة والعاصين العقوبة، وبالجمله المقصود من الإرادة المتعلقة بأفعال العباد ليس إلا ذاك المقدار، وهذا النحو من الإرادة والطلب كاف في ترتب الأحكام شرعاً وعقلاً، فتأمل جيداً.

وبذلك اندفع الأشكال بحذاقيره، وذلك لأن الأول وهو لزوم التناقض واجتماع الإرادتين المتضادتين مدفوع، ضرورة أن تعلق الإرادة التشريعية بفعل المكلف لما كان بحسب اللب والواقع مقيداً بما يؤثر من الطلب الانشائي المطلق، والمفروض عدم تأثيره في حقّ العاصين، فلم تكن في البين إلا إرادة واحدة تكوينية.

فإن قلت: على هذا يعود حديث لزوم عدم كون العاصين مكلفين.

قلت: نعم ولكن إطلاق مصلحة الفعل، وكذا إطلاق الطلب الانشائي،

قلت : إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية ، وإلا فلا بد من صدورهما بالاختيار ، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وكون الطلب مقتضياً لانبعاث كل احد، وإن كان يمنع عن التأثير ما في نفس العاصي، يكفي في دخول العاصي في المكلفين، وترتيب آثار التكليف عليه شرعاً وعقلاً، وبعبارة أخرى عدم تأثير الطلب في نفس العاصي مع كونه مقتضياً لذلك لا يخرج عن سلسلة المكلفين، وإن كانت الإرادة الجذبة باعتبار سوء اختيار المكلف قاصرة.

والثاني وهو لزوم تعلق الإرادة بغير المقدور أيضاً مدفوع بما ذكرناه آنفاً من أن امتناع الفعل بسوء الاختيار لا يخرج عن الاختيار، وملاك المحالية مفقود في المقام كما يظهر بالتأمل التام، ضرورة أنه عبارة عن تعلق التكليف بما لا يمكن اتيانه في الخارج وإن كان المكلف مريداً لاتيانه وإيجاده في الخارج، وذلك مفقود في المقام، فإنه مع إرادته يكون مقدوراً، وأنها يمتنع باعتبار عدم تعلق إرادة المكلف.

والثالث، وهو لزوم التزام بين الجهة التي يكون الفعل بها متعلقاً للإرادة التكوينية وبين الجهة التي يكون بها الفعل الكذائي متعلقاً للإرادة التشريعية أيضاً مدفوع بأن الفعل الكذائي ليست فيه إلا جهة واحدة، وهي المصلحة فيما يكون مأموراً به، والمفسدة فيما يكون منهيّاً عنه، ولا تكون فيه جهة أخرى يكون بها داخلاً في سلسلة الممكنات ونظامها حتى يقع التزام بينهما وبالجمله الفعل الكذائي الذي يقع مورداً للتكليف ليس له دخل في النظام لا وجوداً ولا عدماً بحيث لولاها لاختل النظام وإن كانت مصلحة للمكلف، غاية الأمر أن وجوده الذي اختاره المطيع وعدمه الذي اختاره العاصي كان مما علمه الله بعلمه الأزلي.

إن قلت : إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما ، إلا أنها منتهيان إلى ما لا بالاختيار ، كيف ؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار ؟ .

قلت : العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته ، الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها ، فإن (السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أمه . والناس معادن كمعادن

قوله: أن الكفر والعصيان.....الخ.

تقرير الاشكال هو أنه وإن كان الفعل باعتبار توسيط ارادة المكلف يصير اختيارياً، لكنه بالمأل يكون غير اختياري، وذلك لسبق ارادة الله الازلية التي تكون علة لجميع الممكنات التي من جملتها ارادة المكلف، وكذا مقدماتها حتى الطلب الانشائي منه تعالى.

قوله قدس سره: قلت: العقاب أنها يتبعه الكفر والعصيان.....الخ.

هذا اشارة الى الجواب عن الاشكال المذكور آنفاً، وبيان الجواب هو أنه يكفي في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة كون العصيان اختيارياً، وإن كان ذلك مسبباً عن الشقاوة الذاتية اللازمة للذات، فإن السعيد سعيد في بطن أمه والذاتي لا يقع مورداً للسؤال بلم، هذا ما اجاب به قدس سره، ولكن التحقيق في الجواب هو ما ذكرناه آنفاً من أن وقوع الفعل مورداً للارادة الازلية لا يخرج عن الاختيار الذي هو المدار في احكام العقلية والشرعية في صحة المؤاخذة وتوجه التكليف وغيرها.

وأما ما ذكره قدس سره من أن السعادة والشقاوة ذاتيان للانسان ففي غير محله، وذلك لأن في خلقه الانسان وطينته جهتين وحيثيتين كما تدل عليه

الذهب والفضة ، كما في الخبر ، والذاتي لا يعمل ، فانقطع سؤال : إنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً ؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ، وإنما أوجدهما الله تعالى قلم اينجارسيد سر بشكست ، قد إنتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام ، ومن الله الرشده والهداية وبه الاعتصام .

الآيات والاختبار، مثل الآية المباركة: ﴿أَنَا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾^(١) والخبر المذكور في «الكافي» في كيفية خلق آدم^(٢) فراجع، وهاتان الجهتان: جهة نورانية وجهة ظلمانية وبذلك يتردد ويتفكر في مقام اختيار الطاعة والعصيان فيختار أحدهما بالارادة والاختيار.

وأما الاختبار الموهمة للخلاف أما موضوعة كما ادّعاها بعض الاجلة والاعاظم، وأما محمولة على ما ذكرنا فإنها لا تأبى عن ذلك، هذا مع أن معنى «السعيد سعيد في بطن أمه» هو أنه في علم الله الأزلي كذلك^(٣) بمعنى أن اختيار

(١) سورة الانسان: ٢ .

(٢) اصول الكافي باب طينة المؤمن والكافر ج ٢ ص ٥ ح ٧ .

(٣) كما صرح بهذا المعنى الامام السابع على ما روى الصدوق قدس سره في «التوحيد» باسناده عن ابن ابي عمير قال: سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليها السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه» فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل اعمال الاشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل اعمال السعداء، قلت له: فما معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»؟ فقال: أن الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فيسر كلا لما خلق له: فالويل لمن استحب العمى على الهدى - «التوحيد» ص ٣٦٦ - بحار الانوار ج ٥ ص

وهم ودفع : لعلك تقول : إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل ، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم ، وهو بمكان من البطلان .

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 عيناً وخارجاً ، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى ؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة ، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه^(٢) : (وكمال توحيده الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه) .

الانسان السعادة باعتبار جهته الروحانية كان من معلومات الباري تعالى، وكذا اختياره الشقاوة باعتبار حيثيته الظلمانية.

قوله: وهم ودفع: لعلك تقول: ...الخ.

اعلم أن هذا الاشكال تولد من لازم كلام العدلية في الرد على الاشاعرة القائلين بالكلام النفسي الذي يعبر عنه بالخبر النفسي في الاخبار وبالطلب النفسي في الانشاء، حيث جعلوه مدلولاً للكلام اللفظي، فلازم كلام العدلية بأنه ليس في النفس غير الارادة ما يكون مدلولاً للكلام اللفظي كون الارادة مدلولاً للطلب الانشائي في الانشاءات والعلم في الاخبارات، فاجاب قدس سره عنه بأن مدلول الانشائي اللفظي هو الطلب الانشائي والارادة الانشائية لا الحقيقية منها حتى يرد الاشكال، هذا ولكن التحقيق هو أنه ان كان مرادهم من المدلول المعنى، ومن الدلالة دلالة اللفظ على المعنى بالدلالة الوضعية، فالجواب المذكور متين وواقع في محله، ولكنه ليس كذلك، بل مرادهم من دلالة المعلول على علته لا دلالة اللفظ على معناه، فإن الاشاعرة قالوا: علة الطلب الانشائي هو الطلب

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر وفيه مباحث :

الأول : إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها ، وقد عد منها :
الترجي ، والتمني ، والتهديد ، والإنذار ، والإهانة ، والاحتقار ، والتعجيز ،
والتسخير ، إلى غير ذلك ، وهذا كما ترى ، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في
واحد منها ، بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب ، إلا أن الداعي إلى ذلك ، كما
يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي ، يكون أخرى أحد هذه
الأمور ، كما لا يخفى .

الحقيقي القائم بالنفس غير الإرادة، وعبروا عن العلة بالمدلول وعن المعلول
بالدال، والعدلية قالوا: ليست العلة المعبر عنها بالمدلول الآ الإرادة، فظهر بها
ذكرناه أنه لا مساس للاشكال المذكور وجوابه بما قاله العدلية والاشاعرة،
فافهم.

قوله: الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث:
الاول....الخ.

اعلم أن التحقيق في المقام هو ما ذهب اليه اهل التدقيق من الاعلام من
أن الصيغ الانشائية مثل طيغة الامر موضوعة لايجاد، الطلب كما ان الالفاظ
الموضوعة للتمني والترجي والاستفهام وغيرها موضوعة لايجاد تلك المعاني،
ضرورة عدم استعمال صيغة الامر فيما توهم أنه من معانيها كالتسخير والتعجيز
والانذار وغيرها، وعدم الانسلاخ في صيغة التمني والترجي واستعمالها في غيرها
فيما اذا وقعت في كلامه تعالى، وكذلك الالفاظ الموضوعة للاستفهام أنها تكون

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

إيقاظ : لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر ، جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية ، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام

موضوعة لايجاد الاستفهام، ولا زال تكون مستعملة فيه، وليس عنوان التقرير والانكار وغيرها من معاني صيغ الاستفهام ولا مستعملا فيهما، بل أنها تكون تلك العناوين من جملة الدواعي لايجاد الطلب في صيغة الأمر، وإيجاد التمني والترجي في صيغتهما، وإيجاد الاستفهام في صيغه، هذا ولكن صدور تلك الصيغ والالفاظ بلا قرينة على تعيين ما هو داعٍ لصدورها يحمل على تحقق حقائقها في نفس المتكلم بالفاظها، وإنما صدرت بداعي إرادة البعث في صيغة الأمر، وبداعي حقيقة التمني والترجي في صيغتهما، وبداعي حقيقة الاستفهام في صيغه، والوجه في ذلك بناءً على ما ذهب إليه المصنف قدس سره هو أن صيغة الأمر أنها وضعت لايجاد الطلب، لكن فيما إذا كان الداعي إليه هو إرادة البعث، فيكون استعمالها بهذا الداعي حقيقة، وبغيره مجازاً بمعنى أن استعمالها على خلاف الوضع، لا أنها مستعملة في خلاف الموضوع له.

وهذا الوجه لا يخلو عن تأمل، ضرورة أنه إن أريد بذلك كون الداعي كذلك شرطاً وقيداً للمستعمل فيه فخلافه أوضح من أن يخفى، وإن أريد أن الداعي من شئون الاستعمال وانحائه، فمعلوم أن الإرادة أمر خارج عن الاستعمال وعن اللفظ، وإن أريد أن الواضع تعاهد تعاهداً خارجاً عن الوضع بأن المستعملين للصيغة لا يستعملونها إلا فيما إذا كان بهذا الداعي، أي بداعي

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 الإنشائي الإيقاعي ، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة ، كما عرفت ، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً ، لا لإظهار ثبوتها حقيقة ، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك ، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً .

البعث، فاثباته في غاية البعد، بل يمكن دعوى القطع على خلافه.
وأما بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ فالوجه هو أن التكلم والتلفظ بالصيغة لما كان من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المتكلم له ظهور عرفي عند العقلاء أنه صدر عنه بداعي البعث، وبالجمللة انشاء الطلب ظاهر في أنه صدر بداعي البعث، لا بداع آخر بالظهور الفعلي بما هو فعل، ويمكن ان يكون ملاك الظهور عند العقلاء هو أن الطلب لو خلى وطبعه وسيلة الى المطلوب، ومنذك فيه، وليس له استقلال في مقام اللحاظ، ولا غاية منظورة، بل يكون طريقاً الى المطلوب، ومقتضاه كون انشائه بداعي البعث الى المطلوب، فافهم، فإنه يمكن ان يقال: أن ظهور الفعل مقصور بأنه صدر عن ارادة، وأما ظهوره في اثبات انحاء الارادة فمحل تأمل بل منع.

اقول: يمكن ان يقال: أن الوجه في ذلك هو الاطلاق، وبيان ذلك هو أن انشاء الطلب مطلقاً وبما هو هو يدل على أنه يكون بداعي البعث بحيث يحتاج غيره الى البيان والأتيان بدال آخر، وبما ذكرناه في صيغة الامر ظهر لك الحال في سائر الصيغ الانشائية من التمني والترجي والاستفهام. فإنها مجردة عن

المبحث الثاني : في أن الصيغة حقيقة في الوجوب ، أو في الندب ، أو فيهما ، أو في المشترك بينهما ، وجوه بل أقوال ، لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة ، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب ، 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 تحمل على تحقق معانيها في نفس الامر، وأنها انشئت بداعي تحققها لا بداع اخر.

قوله في المبحث الثاني: لا يبعد...الخ.

إعلم أنه لا بد من تمهيد مقال لتحقيق الحال، وهو أن الطلب الذي ثبت كونه مفاداً للصيغة بعد كونه مشتركاً بين الإيجاب والندب واستعمالها فيهما بنحو الحقيقة لا بد فيه من مميّز يمتاز به الإيجاب عن الندب في الواقع وعالم الثبوت، وقد اختلفوا في ذلك على وجوه بل أقوال:

ذهب بعض إلى أن الطلب بمنزلة الجنس وفصله هو المنع من الترك في الإيجاب والاذن في الترك في الندب، وهذا القول ليس بسديد بل ممنوع، لأن النوع الذي عبارة عن الجنس والفصل لا بد وأن يوجد بوجود واحد كالإنسان بالنسبة إلى جنسه وهو الحيوان وفصله وهو الناطق، فأنهما يوجدان فيه بوجود واحد، مع أن الطلب فيما نحن فيه والمنع من الترك في الإيجاب، والاذن في الترك في الندب يوجدان بوجودين ويتحققان بتحقيقين.

وذهب المصنف قدس سره إلى كونه مقولاً بالتشكيك الخاصي وما به الاشتراك عين ما به الامتياز أي الإيجاب هو الطلب الشديد، والندب هو الطلب الضعيف، وهذا القول لا يبعد عن التحقيق.

القرينة المصحوبة ، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ، ليرجح أو يتوقف ، على الخلاف في المجاز المشهور ، كيف ؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص ، حتى قيل : (ما من عام إلا وقد خص) ولم ينثلم به ظهوره في العموم ، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص .

وذهب السيد الأستاذ مد ظله الى وجه آخر وفقاً لبعض الاعلام، وهو أن الطلب معنى كلي متواط في الوجود، والطلب الايجابي والندبي من مصاديقه، وبعبارة اخرى ليس في الطلب تشكيك بالشدة والضعف ولو بالتشكيك الخاصي حتى يقال ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، بل لا تفاوت فيه بحسب الذات، والمميز بين مصاديقه هو العوارض والخواص والمقارنات الخارجة عن نفس الطلب، فينتزع منه باعتبار تلك المقارنات الايجاب والندب، مثل ما اذا قرن الطالب طلبه بما ينتزع عنه الايجاب مثل لا ارضى بتركه، او أتى بلفظ موضوع للتأكيد مثل لفظ البتة، ولام التأكيد، ونونه، مثل ليفعل او افعلن، او قرنه بما ينتزع عنه الندب، مثل لفظ لا مانع من الترك.

اقول: هذا الوجه وان كان وجيهاً ومتيناً كالوجه السابق، ولكن يمكن ان يقال إن المقارنات كواشف عن مراتب وجود الطلب، وما به الامتياز أنها يكون في نفس الطلب، ولا يخفى عليك ايضاً أن المقصود بالطلب المأخوذ في عنوان البحث هو الطلب الانشائي منه لا الحقيقي، وأن الوجوه المتصورة أنها تكون بالاضافة اليه.

ومما ذكرنا يستخرج وجه رابع وهو أن الطلب الانشائي لما كان مسبباً عن الطلب الحقيقي المساوق مع الارادة الحقيقية القائمة بالنفس فيما كان هناك طلب حقيقي، فكل ما يوجد من الطلب الانشائي تابع للحقيقي منه في الايجاب

المبحث الثالث : هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل : يغتسل ، ويتوضأ ، ويعيد - ظاهرة في الوجوب أو لا ؟ لتعدد المجازات فيها ، وليس الوجوب بأقواها ، بعد تعذر حملها على معناها من الأخبار ، بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها .

والندب، لانه معلوله، ولا محالة يكون المعلول من سنخ علته، ومعلوم بالبدهة أن التفاوت في الطلب الحقيقي أنها يكون بحسب المراتب لا بالفصول والمقارنات، لأنه ليست هناك فصول ولا مقارنات، فافهم.

وعليه فالمقارنات اللفظية وغيرها تكون كواشف عما هو الواقع من الايجاب والندب، وبها يستكشف عما هو الموجود في النفس من المراتب، وهذا الوجه من احسن الوجوه تأمل واغتنم.

اذا عرفت ذلك فاعلم أن النزاع في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في القدر المشترك بينهما مبني على أحد من الوجهين الأولين وأثباته، وأما على الوجهين الآخرين فلا يأتي النزاع، وذلك لعدم قابليتهما له، بيان ذلك هو أن حيثية الايجاب أو الندب ان كانت من خصوصيات نفس الطلب وطبيعته، وكان المقصود من الطلب المأخوذ في العنوان هو الانشائي منه لا الحقيقي، يمكن ان يقع النزاع في أنها موضوعة لايجاد نفس الطلب وطبيعته، أو لايجاد خصوص قسم منه، الايجابي، أو الندي، وكون الحيثية من خصوصيات نفس الطلب مبني على أحد الوجهين: أما القول بأن ما به الامتياز بين الايجاب والندب هو الفصل الذي يعبر عنه بالمنع من الترك في الايجاب، وبالأذن في الترك في الندب، وأما القول بأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك الذي يعبر عنه بالشدة في الايجاب وبالضعف في الندب، وهذا بخلاف الوجهين الآخرين، فإنه بناء على القول بأن الحيثية الايجابية أو النديّة خارجة عن نفس الطلب

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

وحقيقته، وتكون منتزعة عن تقارن المقارنات والعوارض، ليس الايجاب والندب من اقسام نفس الطلب، بل انها يكونان خارجين عن حقيقته، فلا يتصور النزاع المزبور، وكذلك بناء على القول بأن الايجاب والندب من آثار الطلب الحقيقي الذي هو سبب للطلب الانشائي، لم يبق ايضاً مجال للنزاع والبحث في أن الصيغة حقيقة في أي قسم من الطلب، وذلك لأنه على الفرض يكون الايجاب والندب خارجين عن مقولة اللفظ والمعنى فلا يجري فيه بحث الوضع اصلاً، نعم يجري البحث فيها يكشف عن السبب من الالفاظ ومقدار الكشف، أي كشف المعلول عن علته لا كشف اللفظ عن المعنى، اذا عرفت ذلك ظهر لك أن تصوير النزاع على ما صورّه المصنّف قدس سرّه مبنيّ على ما اختاره من أن موضوع البحث هو الطلب الانشائي لا الحقيقي، وأنه مقول بالتشكيك وأن المميز في نفس الطلب ولا يكون خارجاً عنه، وعليه فدعواه بأنها حقيقة في خصوص الوجوب ليست بخارج عن التحقيق، وأما على ما اختاره السيّد الاستاذ من أن ما به الامتياز في مقام الثبوت عبارة عن المقارنات المنتزعة عنها حيثية الوجوب والندب، فإنه وإن لا يأتي النزاع المذكور فيه، لكنه في مقام الاثبات تكون الصيغة المجردة عمّا ينتزع عنه الندب، أي الاذن في الترك، ظاهرة في الوجوب، وذلك لبناء العقلاء عليه، واحتجاجهم على العبيد في مقام مخالفتهم لمثل هذا الطلب المجرد عمّا يدلّ على الندب، وبنائهم على ذلك حجة في الوجوب، بحيث لا نحتاج معه الى مزيد بيان، ولكن لا مضايقة عن بيان ما هو الملاك في الظهور،

لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة ، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية ، على ما عرفت من أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعي آخر ، كما مر .

لا يقال : كيف ؟ ويلزم الكذب كثيراً ، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج ، تعالى الله وأوليأؤه عن ذلك علواً كبيراً .

فإنه يقال : إنما يلزم الكذب ، إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام ، لا لداعي البعث، كيف ؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات ، فمثل (زيد

وهو على ما اختاره السيد الاستاذ عبارة عن عدم مقارنة الطلب بما يدل على الندب من الاذن في الترك، وهو ما يتحقق به الايجاب، ولا يحتاج في انتزاع الوجوب من الطلب الى مقارنته بشيء وجودي، بخلاف الندب، فإنه يحتاج في تحققه بشيء وجودي، وهو الاذن في الترك كما مر.

اقول: يمكن ان يقال: ان مفاد الصيغة ليس الا نفس طبيعة الطلب، وهو بطبيعته يدل على الايجاب، الا ان يمنع مانع، ولا يحتاج في كشف الطلب الانشائي عن ارادة الوجوب كشف المعلول عن علته الى شيء زائد عن نفس ايجاد الطلب، وهذا بعكس الندب، فإنه لا بد في كشف الطلب الانشائي عن ارادته الى شيء زائد عن الطلب، وهذا هو الملاك، وليس لعدم المقارنة الذي ذكره الاستاذ دخل في انتزاع الوجوب.

وبالجملة لا شبهة في ظهور الصيغة المجردة في الوجوب، وانما الاشكال في وجهه وملاكه وهو لا يخلو من وجوه:

احدها ما افاده السيد الاستاذ في تعيين ما يميز الوجوب عن الندب في مقام الثبوت، وهو عبارة عن المقارنة في الندب وعدمها في الوجوب، والمفروض في مضمع البحث هو الطلب المجرد عن المقارنة.

كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً ، إذا قيل كناية عن جوده ، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً ، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد ، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ ، فإنه مقال بمقتضى الحال . هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان ، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب ، فإن تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه ، فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصده ، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب ، موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان ، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره ، فافهم .

ثانيها ما افاده الاستاذ ايضاً من أن ظهوره في ذلك أنها يكون باعتبار كونه فعلاً من الافعال الصادرة عن المختار، لا باعتبار ظهور اللفظ في المعنى، ومن المعلوم أن صدور الطلب عنه باعتبار كونه فعلاً من افعاله ظاهر في الطلب الحتمي عند العقلاء ويحتجون به على العبيد، والشاهد على هذا الظهور الفعلي أنه ظاهر في الوجوب وان اوجده الطالب بالاشارة فقط، والسر في ذلك هو أن التوجه الى المطلوب باي نحو كان ظاهر في أن المتوجه اراد وجود المطلوب في الخارج حتماً، فافهم.

ثالثها ما ذكرناه آنفاً، ويمكن تقريره بوجه آخر، وهو اثبات الظهور بجريان نظير مقدمات الحكمة، وهو ان يقال: ان الصيغة باطلاقها تفيد الوجوب، والندب يحتاج الى قيد زائد.

رابعها ما افاده المصنف قدس سره، وهو تبادر الوجوب عند الاطلاق. خامسها ما افاده ايضاً في المبحث الرابع، وهو اثبات ظهور الصيغة في الوجوب بمقدمات الحكمة، ولكن الكلام في مراده من مقدمات الحكمة، فإنه ان كان مراده بها هو ما افاده في بحث المطلقة، المقدمه ان شاء الله تعالى .

المبحث الرابع : إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب ، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون ؟ قيل بظهورها فيه ، إما لغلبة الاستعمال فيه ، أو لغلبة وجوده أو أكمليته ، والكل كما ترى ، ضرورة أن الاستعمال في النذب وكذا وجوده ، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر . وأما

مقدمات بل اربع: الاولى اتيان المتكلم بلفظ دال على الماهية التي لها افراد، الثانية كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده لا الاهمال والاجمال، الثالثة انتفاء ما يوجب تعيين بعض الافراد، من الدوال اللفظية او اللبّي، الرابعة انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب، فجريانها في المقام ممنوع، وذلك لأنه، مضافا الى أن البحث في المقام أنها هو في الحكم لا في متعلقه حتى نتشبت باطلاق المتعلق، لا اطلاق في البين أصلاً، وذلك لأنه منحصر في الفردين الايجابى والنذبى الذين كلّ منها مقيد بقيد لا يكون الآخر مقيداً به، ومعه ارادة كل واحد منها يحتاج الى البيان.

وان كان مراده منها أن اطلاق اللفظ وعدم تقييده بها يدل على النذب مع كونه في مقام البيان كاف في بيان الوجوب، لكنّه على مبناه في حقيقة الطلب، وأنه مقول بالتشكيك له مرتبتان: الشدة والضعف، يكون الاول عبارة عن الايجاب، والثاني عن النذب، مشكل، ضرورة أنه عليه فلا بد أن يكون للطلب فردان، بالشدة والضعف الذين كل منهما يحتاج الى بيان زائد عن نفس الطلب، اللهم الا ان يقال: أن المرتبة الضعيفة تحتاج الى البيان، فإنها بالدقة العقلية تكون واجدة لمرتبة من الطلب، وفاقدة لمرتبة اخرى، وفقدانها يحتاج الى البيان الزائد، وهذا بخلاف المرتبة الشديدة التي هي عبارة عن الايجاب، فإن الشدة ليست زائدة على نفس الطلب، بل هي صرف الطلب فلا يحتاج الى بيان زائد، كما يمكن ان يقال في تصحيحه ايضاً: أن الشدة ليست بمثابة الضعف في

الأكملية فغير موجبة للظهور ، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى ، بحيث يصير وجهاً له ، ومجرد الأكملية لا يوجبه ، كما لا يخفى ، نعم فيما كان الأمر بصدد البيان ، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على

الاحتياج الى مزيد بيان، لكنني لم اعرف لهذا الوجه محصلاً.
ولابأس ببيان ما ذهب اليه المصنف ، وما اختاره السيد الاستاذ والفروق بينهما، فاعلم ان الاستاذ ذهب بأن مقدمة الحكمة مركبة من امرين: احدهما كون المتكلم في مقام بيان ما له دخل في متعلق حكمه من حيثية واحدة او ازيد، فيما اذا لوحظ الاطلاق في طرف المتعلق، او في نفس الحكم فيما اذا لوحظ الاطلاق في طرف الحكم، ثانيهما عدم الاتيان بالزائد عما يحكيه لفظ المطلق، فالفرق بين القولين من جهتين: احديهما جعل متعلق البيان عنوان المراد، كما فعله المصنف في المقدمة الاولى، او عنوان المتعلق او الحكم، كما ذهب اليه الاستاذ في تلك المقدمة، وقول المصنف لا يخلو عن الاشكال والاجمال، وذلك لان المتكلم المجمل ايضاً يكون في مقام بيان تمام مراده، وان كان مراده مجملًا، ثانيتهما اخذ انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب في المقدمات، كما ذهب اليه المصنف قدس سره بخلاف السيد الاستاذ، فانه اسقط تلك المقدمة والوجه في ذلك اختلافهما في متعلق الاحكام، فان المصنف قدس سره ذهب الى ان متعلق الاحكام هو الافراد، والحيثية المأخوذة في لسان الدليل مرآة لها، لا انها بنفسها متعلقة، بخلاف السيد الاستاذ فانه ذهب الى ان متعلق الاحكام هو نفس العناوين والحيثيات المأخوذة في السنة الادلة وأما الافراد فهي باعتبار كونها معنونة بعنوان كذا مطلوبات ، بحيث لولا هذه الحيثية لم تكن مطلوبات اصلاً، فانقذح بذلك وجه لزوم تلك المقدمة في مقدمات الحكمة على مذهب المصنف قدس سره، واسقاطها على مبنى الاستاذ العلامة، ضرورة انه على مبنى المصنف يقع المتيقن

الوجوب ، فإن النذب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب ، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقيد ، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان ، كاف في بيانه ، فافهم .

المبحث الخامس : إن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً ، فيجزئ إتيانه مطلقاً ، ولو بدون قصد القرية ، أو لا ؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعديته وتوصليته إلى الأصل .

في طرف الافراد، ووجوده فيها في مقام التخاطب يوجب التعيين، لان وجوده وان كان خارجاً عن الخطاب لكنه بمنزلة قرينة متصلة لفظية مبيّنة لما هو المراد من الاطلاق، وغير المتيقن من ساير الافراد يكون مشكوكاً فيه في تعلق الحكم بها كما لا يخفى، ولذلك لا بدّ في الاخذ بالاطلاق من انتفاء المتيقن بينها، وهذا بخلاف مبنى السيّد الاستاذ فإنه على مبناه يقع المتيقن في طرف الحيثية المأخوذة في متعلق الحكم، وعليه يكون المتيقن هو الحيثية المذكورة في لسان الدليل، المأخوذة في متعلق الحكم، فلا مجال لأخذ تلك المقدمة في المقدمات فضلاً عن لزومها. ومنه يعلم ان كون المتكلم في مقام البيان، وعدم أتيانه بها يكون زائداً عما يحكيه لفظ المطلق، من الالفاظ الحاكية عن الحيثيات الأخر التي تكون مشكوكة عندنا، كاف في اثبات الاطلاق والأخذ به من غير احتياج الى اعتبار شيء آخر.

المبحث الخامس إن اطلاق الصيغة...الخ.

اعلم انه لا ريب في ورود واجبات توصلية وتعبدية في الشريعة، ولكن الكلام فيما اذا ورد في الشرع واجب وشككنا في أنه توصلي او تعدي، هل يقتضي اطلاق الصيغة كون الواجب توصلياً، حتى يتمسك به في اثبات التوصلية ام لا يقتضي، حتى نحتاج في مقام الشك الى الاصل العملي؟

لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات :

إحداها : الوجوب التوصلّي ، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ، ويسقط بمجرد وجوده ، بخلاف التعبدّي ، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك ، بل لا بد - في سقوطه وحصول غرضه - من الإتيان به متقرباً به منه تعالى .

ثانيها : إن التقرب المعتبر في التعبدّي ، إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره ، كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً ، لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً ، وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً ، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر ، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها .

لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

أحديها أن الواجب التوصلّي عبارة عما يحصل به الغرض مطلقاً، من غير اعتبار قصد التقرب في حصوله، بأي وجه اتفق، ومن أي شيء تحقق، بخلاف التعبدّي منه، فإنه لا يحصل إلا مقروناً بقصد التقرب إلى الله تعالى.

ثانيها أنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في أن التقرب المعتبر في التعبدّي هل يكون ممّا هو مأخوذ في متعلق الأمر أو لا؟ بل يكون ممّا له دخل في حصول الطاعة وسقوط الغرض، فذهب المصنّف وبعض من تقدّم عليه إلى عدم كونه مأخوذاً في متعلق الأمر، لعدم معقوليته، ولكن اختلفوا في وجه عدم المعقولية، فما أفاده ذاك البعض يرجع إلى امتناعه في تعلق الأمر ومقام الطلب، بخلاف ما أفاده المصنّف قدّس سره، فإنه يرجع إلى امتناعه في الامتثال ومقام الطاعة، إذا عرفت هذا فاعلم أن ما أفاده البعض في وجه الامتناع أمور:

أحدها لزوم اجتماع اللحاظين في موضوع واحد، أحدهما آلي، والآخر

وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر ، وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي ، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة ، والتمكن من إتيانها كذلك ، بعد تعلق الأمر بها ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر، واضح الفساد؛ ضرورة أنه وإن

استقلالي، وذلك غير معقول، بيان ذلك هو أن الأمر العاقل المختار لا بد له في مقام الطلب من اللحاظين: أحدهما متعلق بموضوع الحكم، والآخر متعلق بنفس الحكم، والمفروض أن داعي الأمر الذي هو من شئونه وأطواره يكون من اجزاء موضوع الحكم، فلا بد من لحاظه مستقلاً، مع وضوح لحاظ الأمر ايضاً لحاظاً ألياً، فيلزم اجتماع اللحاظين في موضوع واحد اعني الأمر وهو مستحيل كما لا يخفى. وهذا الاشكال ممنوع بوجوه:

الاول أن المستحيل هو كون اللحاظ الواحد استقلالياً وألياً، وأما اجتماع اللحاظين الذين كان أحدهما استقلالياً والآخر ألياً في موضوع واحد باعتبار تعدد الحيثية فيه فليس بمحال أصلاً.

الثاني أنه يمكن أن يقال: ليس في المقام إلا لحاظ واحد ألي متعلق بنفس الأمر، وذلك لأن داعي الأمر أنها يكون مأخوذاً في المتعلق بنحو الشرطية، والشرط الشرعي أنها يرجع الى الشرط العقلي، ومن المعلوم أن الشرط العقلي ربما يكون مغفولاً عنه غير منظور اليه، مثل نصب السلم بالنسبة الى الذي يأمر ويقول: كن على السطح، فإنه يكون مغفولاً عنه حين الأمر، وبعبارة اخرى ليس المأمور به مركباً من داعي الأمر وغيره حقيقة حتى يحتاج الى لحاظه مطلقاً ولو استقلالا، بل هو عنوان بسيط، كعنوان الصلوة مثلاً، لا يحصل عند العقل إلا باتيان تلك الاجزاء مقارنة بداعي الأمر، غاية الأمر أنه كشف عنه الشارع ونبه عليه، وأنها قلنا بالمقارنة لأنه ان كان بنحو التقيد فلا محالة يكون التقيد

كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان ، إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها ؛ لعدم الأمر بها ، فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر ، ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به ، لا إلى غيره .

ملحوظاً ومع لحاظه يعود المحذور.

الثالث يمكن ان يقال بتعدد الموضوع، وذلك لأن المنظور اليه بالنظر الاستقلالي أنها هو طبيعة الامر، بخلاف المنظور اليه بالنظر الآلي فإنه شخص الامر الصادر.

ثانيها لزوم الدور في مقام الامر والطلب، وذلك ايضاً يقرر بوجهين: الاول أن الامر يتوقف على موضوعه ومتعلقه، فإنه متقدم على الامر طبعاً، والموضوع في التعبديات على ما هو المفروض من اخذ الداعي في متعلق الامر ايضاً موقوف على الامر، وذلك لأن داعي الامر الذي يكون جزء او شرطاً للمأمور به يكون موقوفاً على وجود الامر، فإنه من شئونه المتأخرة عنه، والحاصل أن الحكم موقوف على موضوعه كما أن الموضوع موقوف على حكمه فيدور.

الثاني أن الامر موقوف على قدرة المكلف على اتيان المأمور به، كما أن قدرته على اتيان المأمور به بداعي الامر، كما هو المفروض موقوف على الامر، وذلك لأنه لا يتمكن من اتيانه كذلك إلا بعد الامر، فكل من الامر والقدرة يتوقف على الآخر، فلا يمكن تعلق الامر بمثله إلا على وجه دائر.

وأما الجواب عن الدور على التقريب الاول فهو أن الموقوف عليه في طرف الامر غير الموقوف عليه في طرف الموضوع، وذلك لأن ما يتوقف عليه الامر من الموضوع هو الوجود الذهني منه وتصوره، وما يتوقف على الامر هو الوجود الخارجي من الموضوع، فلا دور.

وجوابه على التقريب الثاني وجهان: الأول بالنقض وهو أنه على القول بعدم اخذ القربة في الامر لما كان لقصد التقرب دخل في حصول الغرض لا محالة يلزم الدور ايضاً، وذلك لأن الامر وان كان متعلقاً بذات الفعل، لكنه أنها يتعلق به بما هو محصل للغرض، ومعه يكون الامر متوقفاً على قدرة المكلف على تحصيل الغرض، وقدرته على تحصيل الغرض باعتبار دخل قصد التقرب في حصوله تتوقف على الامر فيعود الدور .

والثاني بالحل وهو أن الموقوف عليه في طرف الامر غير الموقوف عليه في طرف القدرة، وذلك لأن ما يتوقف عليه الامر من قدرة المكلف واعتبارها في التكليف هو تصورهما في موطنها، وهو زمان الفعل وظرف وقوعه لا القدرة الخارجية وما يتوقف عليه القدرة من الامر أنها هو وجوده الخارجي، وبعبارة اخرى أن قدرة المكلف حين الفعل أنها تكون معتبرة في التكليف عقلاً، فأنها من اجزاء علته كذلك بنحو الشرط المتأخر، وتصورها لدى الأمر عند التكليف يكفي في حصول التكليف، ووجود التكليف يقدر المكلف على اتيان الفعل بقصد التقرب بداعي الامر، هذا.

وأما ما افاده المصنف قدس سره في وجه الامتناع من لزوم الدور على تقدير، ولزوم التسلسل على تقدير آخر فحاصله أن اخذ الداعي في المتعلق لا يخلو أما ان يكون بنحو الشرطية او الشطرية، وعلى كليهما يلزم الدور، بيانه على تقدير الشرطية أن شرطية شيء لشيء أنها تكون عبارة عن كون الشيء الكذائي معنوياً بعنوان خاص لا يكاد يوجد بتلك الخصوصية بدون ذلك الشيء، ومعنى شرطية قصد القربة واخذه في المتعلق دخله في صيرورة المتعلق

إن قلت : نعم ، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها
مقيدة .

معنواً بعنوان خاص به يكون مطلوباً، وعليه يلزم من اخذه كذلك في متعلق الامر امتناع الامتثال، وتقريبه أن الامر لا يكون محرّكاً وداعياً الى متعلقه إلا فيما اذا كان الفعل معنواً بعنوان خاص كعنوان الصلوة مثلاً، وكونه معنواً بعنوان كذا يتوقف على حصول الداعي ووجوده كما هو المفروض، فيكون الداعي موقوفاً على الداعي، وبعبارة اخرى كون الامر داعياً الى الفعل يتوقف على كون الفعل منطبقاً مع عنوان المأمور به، وكونه كذلك يتوقف على حصول الداعي ووجوده فيدور، والدور محال.

وأما على تقدير الجزئية فبيانه أن الامر لا يدعو إلا الى متعلقه، لا الى الاخص منه ولا الاعم ولا المبين، والمفروض أن الداعي من اجزاء المتعلق، فيلزم أن يكون الامر داعياً الى داعوية نفسه، لأن الامر المتعلق بالكل يدعو الى كل واحد من اجزائه التي منها الأتيان بداعي الامر، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

قوله: ان قلت: نعم ولكن نفس الصلوة.....الخ.

اشارة الى دفع اشكال امتناع اخذ الداعي في المتعلق بنحو الشرطية، من حيث ان عنوان المأمور به الذي يكون قصد القرية دخيلاً في حصوله لا يكاد يحصل إلا بداعي القرية، وداعي القرية لا يكاد يوجد الا بعد كون الامر داعياً. وبيان الدفع هو أن المطلق، وهو نفس الصلوة، ايضاً يكون مأموراً به، فإن الامر بالمقيّد بداعي القرية امر بالمطلق، وعليه يصحّ الاتيان بالمطلق بداعي امره، ويمكن الامتثال بلا حصول دور.

قلت : كلاً ؛ لأن ذات المقيّد لا يكون مأموراً بها ، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً ، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي ، كما ربما يأتي في باب المقدمة .

إن قلت : نعم ، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً ، وأما إذا أخذ شرطاً ، فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد ، يكون متعلقاً للوجوب ، إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر ، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ، ويصح أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب ؛ ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه .

قوله: قلت كلاً لأن ذات المقيّد.....الخ.

إشارة إلى الجواب عن الدفع المذكور، وهو أن المطلق أعني عنوان الصلوة مثلاً ليس بمأمور به أصلاً، لأن عنوان الصلوة مع تقيده ليس مركباً من جزئين حتى يقال: أن الأمر بالكل أمر بالأجزاء، بل أنها يكون مع تقيده وجوداً واحداً وعنواناً فardاً بسيطاً، وعنوان الصلوة جزء تحليلي عقلي، لا جزء خارجي لما تعلق به الأمر، غاية الأمر أنه يكون معناً بسيطاً خاصاً وخصوصيته ناشئة من قبل الداعي.

قوله: إن قلت نعم لكنه إذا قصد قصد الامتثال شرطاً.

إشارة إلى تسليم لزوم الامتناع بناء على أخذ قصد الامتثال بنحو الشرطية، وأما على الجزئية فلا محالة يكون نفس الفعل مأموراً به، لا نبساط الأمر على جميع أجزاء المركب، فيكون نفس الفعل مأموراً به بالأمر الضمني، فيصح ويمكن الإتيان بالمركب بداعي الأمر الضمني الذي تعلق بالأجزاء، ضرورة صحة الإتيان بكل جزء من المركب بداعي وجوب ذاك الجزء.

قلت : مع امتناع اعتباره كذلك ، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري ، فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختياريًا ، إلا أن إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى ، وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية ، كما لا يخفى . إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي ، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الامتثال ، بداعي امتثال أمره .

قوله : قلت مع امتناع اعتباره كذلك.....الخ.

إشارة إلى امتناع أخذه جزءً لوجهين :

الاول لزوم تعلق الأمر بغير المقدور، وذلك لأن كل فعل من الأفعال إنما يكون اختياريًا باعتبار الإرادة وتعلقها به، فقصد الامتثال الذي يكون إرادة الفعل بداعي القرينة لا بد وأن يكون ناشئاً عن إرادة أخرى وهكذا إلى أن يتسلسل والتسلسل باطل، فلا بد أن ينتهي عن إرادة ليست عن الإرادة، فلا محالة تكون غير اختيارية.

أقول: نفس الإرادة وإن كانت غير اختيارية باعتبار ما أفاده، لكن انحاء الإرادة لا محالة تكون اختيارية، ولذلك نهى عن الرياء وأمر بالاخلاص، وما نحن فيه من قبيل ذلك فافهم.

الثاني لزوم الدور، لأنه إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه فيما إذا أتى به في ضمن المركب الذي يكون من جملة أجزائه الداعي، فضرورة الأمر الضمني محركاً وداعياً إلى الإتيان بسائر الأجزاء تتوقف على الداعي الذي يكون على الفرض من الأجزاء، ووقوع هذا الداعي عبادياً يتوقف على إتيانه بقصد الامتثال، فيتوقف الداعي على نفسه، وهو محال، فلا يحصى عن الأشكال.

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 أصلاً ، كما لا يخفى . فللأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده ، بلا منعة .

قلت :- مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد ، كغيرها من الواجبات والمستحبات ، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمها فيها

قوله: ان قلت نعم لكن هذا كله.....الخ.

اشارة الى ان امتناع المذكور انما يتصور فيما اذا لم يكن في البين الا امر واحد، وأما اذا توسلنا في تحصيل الغرض بأمرين: احدهما متعلق بنفس الفعل، والآخر بالاتيان به بقصد القرية وداعي الامتثال، فلا محذور اصلاً.

قوله: مضافاً الى القطع.....الخ.

اشارة الى ان هذا الجواب ليس دافعاً للاشكال، وذلك لوجهين: الاول انا نقطع بأنه ليس في العبادات الا امر واحد، والثاني ان الاتيان بنفس الفعل لا يخلو اما ان يكون مسقطاً للأمر المتعلق به، وأما لا يكون كذلك بل يكون باقياً على حاله، فعلى الاول لم يبق مجال للأمر الثاني لانتفاء موضوعه، وعلى الثاني عدم السقوط ليس الا لاجل عدم حصول الغرض به، فيستقل العقل بان قصد القرية معتبر في حصول الغرض وحينئذ لا احتياج الى التشبث بحيلة تعدد الامر.

هذا كله ما افاده المصنف قدس سره، وأما ما افاده السيد الاستاذ فهو جواز اخذ الداعي في متعلق الامر مطلقاً شرطاً وشطراً من غير محذور اصلاً، وذلك بناءً على ما افاده مدّ ظله يعلم بتمهيد مقدّمة ضرورية وهي بناءً على

المثوبات والعقوبات ، بخلاف ما عداها ، فيدور فيه خصوص المثوبات ، وأما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة - أن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته ، ولو لم يقصد به الامتثال ، كما هو قضية الأمر الثاني ، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله ، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة ، وإن لم يكد يسقط بذلك ، فلا يكاد

الشرطية أنه إذا أمر المولى بأمر مقيد مركب من حيثيات متعددة تركيباً تحليلياً أو عقلياً، مثل عنوان الصلوة المتحيت بحيثيات آخر مثل حيثية التستر والتطهر عن الحدث والخبث، معلوم بأن ذلك الأمر كما يدعو إلى الاتيان بجميع ما يكون منشأ ومحصلًا لتلك الحيثيات فيما إذا لم تكن موجودة بأسرها، كذلك يدعو إلى الاتيان ببعض فيما إذا كان البعض الآخر موجوداً قبل الأمر كالتستر والتطهر الحاصلين قبل دخول الوقت أو بعده لا بداعي ذلك الأمر، والحاصل أنه معلوم بالوجدان والعيان أن الأمر بالمقيد يصلح بنفسه لأن يقع محرراً وداعياً إلى المطلق فيما إذا كان القيد موجوداً وحيثية التقيد متحققة من غير احتياج إلى الالتزام بالأمر الضمني أو الغيري المقدمي ليكون أحدهما داعياً إلى المطلق كما قيل، حتى يتوجه ما أفاده المصنف قدس سره من أن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً ليكون داعياً إلى المطلق كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك ظهر لك بأن الأمر المتعلق بالمقيد بداعي الأمر يجوز أن يقع محرراً إلى المطلق ونفس الفعل، وذلك لأنه وإن لم يكن ذاك القيد قبل موجوداً بوجود آخر غير وجوده الذي يكون علّة لايجاد نفس الفعل، لكن علم المكلف بتحقيقه منه (أي بتحقيق الداعي من نفسه) يكفي في كون الأمر المتعلق بالمقيد داعياً ومحرراً، فيكون الداعي بمنزلة سائر القيود في كونها موجودة قبل الأمر، أو بعده لكن بداعي الأمر، فكما أن الأمر بالمقيد بها يصح أن يقع محرراً وداعياً

يكون له وجه ، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره ؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله ، وإلا لما كان موجباً لحدوثه ، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر ، لاستقلال العقل ، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه ، فيسقط أمره .

إلى المطلق فيما إذا كانت القيود موجودة، فكذلك بالاضافة الى الداعي فافهم.
فان قيل: ان الداعي لما كان من قيود المأمور به مع فرض كونه عبادياً لا بد من ايجاده بداع آخر، فيدور او يتسلسل.

يقال: ان القيد والشرط توصلي لا يحتاج الى القربة، فينطبق عنوان المأمور به على الفعل مع فرض وجود قيده، اعني قصد القربة، فانطبق عنوان المأمور به على الفعل وان كان موقوفاً على اتيانه بداعي القربة، لكنه بالفرض حاصل وهو لا يتوقف على شيء أصلاً كما لا يخفى. وما ذكرناه في الشرطية جار في الجزئية ايضاً، وذلك لأنه اذا أمر المولى بمركب فكما يصح ويمكن الاتيان بجميع اجزائه بداعي امره المتعلق بنفس المركب بالنظر للوحداني فيما اذا لم يكن شيء منها موجوداً، فكذلك يمكن الاتيان ببعضها بداعي الامر بالمركب فيما اذا كان بعض الآخر موجوداً من غير احتياج الى الالتزام بالامر الضمني او الغيري ليكون داعياً ومحركاً حتى يتوجه ما افاده قدس سره من أنه لا يصير محركاً وداعياً الا فيما اذا اتى بجزء الواجب بداعي وجوب ذلك الجزء في ضمن المركب الذي يكون من اجزائه الداعي، فيدور او يتسلسل، اذا عرفت ذلك ظهر لك بان الامر بالمركب من قصد الامتثال وغيره يصح ان يكون داعياً الى ساير الأجزاء، فان الجزء الآخر، اعني الداعي، لما كان في علم المكلف متحققاً يكون بمنزلة الاجزاء الموجودة التي يصح مع وجودها الاتيان بسائر الاجزاء

بداعي الامر المتعلق بالكل. الحاصل أنه كما يصح الاتيان بجميع اجزاء المركب بذاك الامر النفسي الاصيل المتعلق بالمركب كذلك يصح الاتيان ببعضها بذاك الامر النفسي فيها اذا كان البعض الآخر موجوداً مثل الاجزاء الخارجية، او بمنزلة الموجود في تصحيح الاتيان بسائر الاجزاء بداعي القرية.

فان قيل: ان الداعي على ما هو المفروض يكون من اجزاء العبادة، فيتوقف وقوعه على الوجه العبادي على الداعي، وهو يتوقف على وجود الداعي، لان الامر لا يدعو الا الى متعلقه فيدور.

يقال: نعم، ولكن الداعي بنفسه يكون عبادياً ومقرباً لا يحتاج الى داع آخر، كيف مع أنه يكون ملاكاً لعبادية كل عبادة ومناطاً لمقربة كل طاعة. تنبيه اعلم أنه يقع الفرق بين المقيد والمركب فيها اذا كان بعض القيود او بعض اجزاء المركب موجوداً ويدعو الامر الى بعض، فإنه يصدق بان المقيد بجميع حيثياته وجد بداعي الامر، وذلك لأنه بجميع حيثياته وجود واحد وان كثرته اعتباري، وذاك الوجود الواحد يكون مدعواً اليه، بخلاف المركب فإنه باعتبار كثرته الحقيقية وتعدد الوجودي لا يصدق بان المركب بجميع اجزائه وجد بداعي الامر، بل بعضه وجد بذاك الداعي، وبعضه وجد بداع آخر فافهم.

وملخص ما ذكر في وجه الامتناع هو أنه معلوم بالبداهة ان الامر لا يدعو الا الى متعلقه بحيث لا يمكن ان يدعو الى ما يباينه ولا الى بعض متعلقه، سواء اكان المتعلق مقيداً او مركباً، فلا بد ان يكون الامر داعياً الى تمام متعلقه، ولا يمكن في المقام ان يدعو الى تمام متعلقه، فان من جملة قيوده على الشرطية، ومن جملة اجزائه على الجزئية هو الداعي، ولا يمكن ان يكون الامر داعياً الى الداعي.

وملخص الجواب عن الامتناع هو أن الامر وان كان لا يدعو إلا الى متعلقه، لكن معناه أن الامر أنها يدعو الى ايجاد متعلقه مقيداً كان او مركباً، ومقتضى ذلك هو أنه لا محالة يكون الامر داعياً الى ايجاد جميع قيود المتعلق واجزائه فيها اذا لم يكن شيء منها بموجود اصلاً، والى اتمامه والاتيان بالمتعم فيها اذا كان بعض القيود او بعض الاجزاء موجوداً، ولما كان المكلف يعلم أنه اذا اتى بالمأمور به بداعي الامر يقع مطلوباً لمولاه ومحضاً لغرضه ينقدح في نفسه الداعي الى ايجاد سائر القيود غير الداعي فيها اذا كان مقيداً، والى ايجاد سائر الاجزاء فيها اذا كان مركباً، فيكون الداعي بهذا الاعتبار بمنزلة الموجود، وسائر القيود او الاجزاء متممة له.

ثم أنه يمكن ان يقال: يتوجه الاشكال الوارد على فرض الاخذ بكلا قسميه ايضاً في صورة عدم الاخذ وأنه مما يعتبر في حصول الطاعة وتحقيق الغرض، وليس مأخوذاً في متعلق الامر، وذلك لأن تعلق الامر بنفس الفعل وبها هو اوسع من الغرض أنها هو بحسب الظاهر والصورة، لا في مقام اللب والواقع، فإنه في ذاك المقام متعلق بها هو تمام المطلوب الذي يكون محضاً للغرض، والشاهد عليه، بعد عدم امكان الطلب وتوجه النفس بها ليس بمطلوب اصلاً، هو عدم سقوط الأمر بمجرد الاتيان بالمتعلق من دون اتيانه بقصد الامتثال كما هو المفروض ووضح من ان يخفى، ومعه يعود المحذور، ضرورة أن الامر حينئذ لا يدعو إلا الى ما هو مطلوب واقعاً، ومحصل للغرض ذاتاً، والفرض ان قصد الامتثال أنها يكون بها له دخل في المطلوبة، فيتوقف وجود الداعي على نفسه، فتأمل تعرف.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامثال .

وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه ، أو كونه ذا مصلحة أوله تعالى ، فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان ، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً ، لكفاية الاختصار على قصد الامثال ، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهياً .

تأمل فيما ذكرناه في المقام ، تعرف حقيقة المرام ، كيلا تقع فيما وقع

قوله: هذا كله إذا كان التقرب.....الخ.

اعلم أنه قدس سره وإن ذهب إلى إمكان اخذ التقرب في متعلق الأمر بمعنى إتيان الفعل بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة، لكن وجهه غير ظاهر، وذلك لأن ما أفاده قدس سره في وجه الامتناع جار هنا مع شيء زائد، ضرورة أن الفعل العبادي لا يصير حسناً ولا يكون ذا مصلحة إلا فيما إذا أتى به بداعي التقرب بالمعنى المذكور كما هو واضح، فيغود محذور توقف الداعي عليه توقف الشيء على نفسه، وأنه لا يمكن الإتيان بالفعل بداعي الحسن إلا على وجه دائر، هذا مع أنه في المقام لا يمكن تعلق الأمر بها هو أوسع من الغرض، وذلك لأن الغرض أنها يترتب على ما هو حسن وذو مصلحة، وكلاهما ذاتيان للفعل المأمور به، فلا يمكن تعلق الأمر بها ليس فيه حسن ولا مصلحة.

وابيضاً لا محالة يكون التقرب بداعي امتثال الأمر لا بداعي الحسن فيما إذا كان الفعل مورداً للأمر ومتعلقاً له، وذلك لأنه على فرض الإتيان وعدم المخالفة والعصيان ينقدح في نفس المكلف إرادة الفعل بواسطة الأمر، فلا محالة يصدر الفعل عنه بداعي الأمر، فلا احتياج إلى اخذ التقرب بالمعنى الثاني في متعلق الأمر، لكفاية الاختصار بداعي الأمر في حصول القرب والغرض ولعل قوله قدس سره: «وأما إذا كان بمعنى الإتيان» الخ راجع إلى ما ذكرنا فافهم.

فيه من الاشتباه بعض الأعلام .

ثالثها : إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه ، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً ، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه .
فانقدح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة

قوله: ثالثها أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه.....الخ.

اعلم أنه ان علم حال الواجب من حيث كونه توصلياً او تعبدياً فهو،
والأ فلابد في مقام الشك من الرجوع الى الاطلاق في اثبات ذلك والعمل
بمقتضاه بشرايطه ان كان موجوداً، والأ فلابد من الرجوع الى الاصل العملي،
اذا عرفت ذلك فاعلم ان جواز التمسك باطلاق المتعلق في اثبات التوصلية
وعدمه مبنيان على جواز اخذ الداعي في متعلق الامر وامتناعه، فان قيل
بالامتناع كما هو مختار المصنف قدس سره فلا يبقى مجال للتمسك بالاطلاق،
ضرورة عدم جريان مقدمات الحكمة التي بها يتحقق الظهور ويصير حجة عقلاً،
وذلك لان من مقدمات الحكمة انتفاء قرينة توجب تعيين المراد، وتلك المقدمة انها
تفيد فيما اذا كان ذكر القيد واخذه في المتعلق ممكناً، والأ لم يستكشف من انتفاء
القيد عدم مدخلية المشكوك، وهذا بخلاف القول بالجواز فان التمسك به بمكان
من الامكان، اللهم الا ان يقال ان اعتبار القيد الزائد في المقام، وهو اعتبار قصد
الامتثال، لا يحتاج الى بيان زائد عن نفس الامر المتعلق بالمطلق، حتى يقال بعدم
الاعتبار في صورة عدم البيان، وذلك لان الأمر انما يتسبب بامره الى المأمور به،
وتسببه به انما يكون باعتبار صيرورة الامر داعياً ومحركاً للمأمور نحو المأمور
به، فاذا علم المأمور بتلك الخصوصية القائمة بنفس الطلب والامر، يكفيه عن

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 بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه ، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ، ومعه سكت في المقام ، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله ، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه ، وإلا لكان

بيان زائد على نفس الأمر، فبيان القيد الزائد أنها يكون بنفس الأمر بحيث لا يحتاج الى بيان زائد، ولازم ذلك هو التعبدية لا التوصلية.

اقول: نعم، ولكنه اذا علم الطالب من المأمور أنه قد يأتي بالمأمور به بهذا الداعي، وقد لا يأتي به بل بداع آخر ويتخلف الأمر عما هو عليه من السببية، فلا بد من بيان اعتبار ذاك القيد ببيان زائد، هذا مضافاً الى ان البيان المذكور أنها يكون من البيانات التي لم يعلمها الا الواحد من اهل العلم والتحقيق، فلا بد للحكيم الشاعر الأمر ان يبين ذلك بياناً جلياً ولا يكتفي بالخفي، فافهم، واذا علم ان الطالب أنها يكون بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه وشككتنا في مدخلية شيء في حصول غرضه ولم ينصب قرينة على اعتباره، يكشف عدم النصب عن عدم الاعتبار، وأما اذا شك في كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه، وقلنا ايضاً بعدم جواز التمسك باطلاق المتعلق، كما هو مختاره قدس سره وعرفت وجهه آنفاً، فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل، وليس في المقام الا الاشتغال.

وذلك لأنه ان قلنا بالاشتغال في كل ما شك في اعتباره في المأمور به شرطاً وشطراً كما هو مختار جماعة، فلا كلام في اقتضاء الاصل في المقام الاشتغال ايضاً، وذلك لعدم ما يوجب البرائة في خصوص المقام ان لم نقل بالاشتغال.

وان قلنا بالبرائة هناك لابد وان نقول بالاشتغال هنا، لأن مرجع الشك

سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة ، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام ، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل .

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

هناك هو الشك في التكليف ومقتضى العقل والنقل هو البرائة، لمكان كون العقاب عقاباً بلا بيان بالنسبة الى ما شك في تعلّق التكليف به، وأنّه غير معلوم التعلّق به وهو مرفوع كما هو مقتضى حديث الرفع، وهذا بخلاف المقام، فإنّ مرجع الشك هنا هو الشك في سقوط التكليف المعلوم لا في ثبوته، وذلك لأنّه، بناء على ما اختاره قدّس سرّه في المقام من امتناع اخذ الداعي في متعلّق الامر شرعاً، وأنّه معتبر في حصول الغرض عقلاً، يكون التكليف المتعلّق بنفس الفعل معلوماً، وأنما الشك في سقوطه بمجرد الأتيان بنفس الفعل بغير قصد الامتثال، فإنّ الشك في حصول الغرض شك في سقوط التكليف المعلوم، وعلى هذا يكون التكليف بالنسبة الى نفس الفعل معلوماً، وعدم تعلّقه بالداعي الذي شك في اعتباره في حصول الغرض مقطوعاً، فليس في المقام تكليف مجهول حتى يرفع بحديث الرفع، كما انه ليس مورداً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، فإنّ التكليف المعلوم المتعلّق بنفس الفعل كاف في البيان واقامة البرهان.

وهذا بخلاف ما اختاره السيّد الاستاذ من امكان اخذ الداعي في متعلّق الامر، فإنّه على مختاره كما يصحّ التمسك بالاطلاق في الحكم بعدم اعتبار قصد الامتثال كما مرّ بيانه آنفاً، كذلك يصحّ التمسك بالبرائة العقلية والنقلية في الحكم بعدم الاعتبار كما هو كذلك في سائر الشروط والاجزاء ووافقه المصنّف في

الخروج عنها ، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة عليه بلا برهان ، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة ، وعدم الخروج عن العهدة ، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة ، وهكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة ، والخروج به عن العهدة ، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز .
نعم : يمكن أن يقال : إن كل ما ربما يحتمل بدواً دخله في الامتثال ،

سائرهما، وإن خالفه في جريان برائة العقلية فإنه قدس سره قال بعدم جريانها فيها وجريان النقلية منها فيها وعدم الجريان في المقام مطلقاً كما لا يخفى على من تأمل في بحث البرائة فراجع تعرف.

اقول: اعلم أن ملاك سقوط الأمر عند العقل ان كان هو امتثال الامر المعلوم باتيان ما علم من متعلقه فلا وجه للقول بالاشتغال وعدم جريان برائة العقلية في خصوص المقام. وذلك لأن خصوصية امتناع اخذ ما يحتمل اعتباره في متعلق الأمر من الداعي وغيره مما يكون من شئون الأمر ليس لها دخل في حكم العقل بعدم صحة المؤاخذة وقبحها عند امتثال الامر باتيان متعلقه، بل لابد من القول بالبرائة في المقام ممن قال بها في سائر الشروط والاجزاء.

وان كان هو تحصيل الغرض فلا وجه ايضاً للقول بالبرائة عقلاً في غير المقام من سائر الاجزاء والشرايط، وذلك لاستقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم المتعلق باجزاء وشروط معلومة، ولا يكاد يحصل الخروج عن العهدة ولا سقوط الامر المعلوم الا بتحصيل الغرض، فالعقل مستقل ويحكم بلزوم الاتيان بكل ما احتتمل دخله في الغرض كما في المقام من قصد الامتثال، او في المأمور به كما في سائر الشروط والاجزاء، فإن كل ما يحتمله دخله في المأمور به يحتمل دخله في حصول الغرض، ضرورة أن الشيء الفلاني انما يكون جزء

أمراً كان مما يغفل عنه غالباً العامة ، كان على الأمر بيانه ، ونصب قرينة على دخله واقعاً ، وإلا لأخل بما هو همّه وغرضه ، أما إذا لم ينصب دلالة على دخله ؛ كشف عن عدم دخله ، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا أثر في الأخبار والآثار ، وكأنا مما يغفل عنه العامة ، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصة ، فتدبر جيداً .

أو شرطاً للمأمور به بما له دخل في حصول الغرض، وعلى هذا إذا علمنا بتعلق الأمر باجزاء وشروط معلومة وشككتنا في جزء مثل الفاتحة، أو شرط كالتستر في جميع أحوال الصلوة واكوانها، فالعقل مستقل بلزوم الاتيان بهما في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم المتعلق بالاجزاء والشروط المعلومة، فإنه بدون الاتيان بهما يشك في حصول الغرض وسقوط الأمر المعلوم.

وبالجملة لا وجه للتفصيل بين المقام وغيره في جريان البرائة العقلية هناك وعدم جريانها في المقام، فإن الحكم بالجريان وعدمه يدور مدار ما هو مناط حكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف وسقوطه من الاتيان بما هو مأمور به فعلاً من الاجزاء المعلومة كونها داخلاً فيه، وكذلك الشروط، أو من تحصيل الغرض، فعلى الاول نقول بالبرائة مطلقاً في المقام وغيره لاستقلال العقل بذلك، وعلى الثاني نقول بالاشتغال مطلقاً من غير فرق بين المقام وغيره.

هذا ولكن الظاهر أن مناط حكمه هو الاول كما هو مختار جماعة في غير المقام فراجع بحث البرائة يظهر لك حقيقة الحال وقام المرام بعد التأمل التام، ووجه الظهور هو أن العبودية التي يستقل بها العقل أنها يكون مناطها عنده هو كون العبد بصدد امتثال امر المولى والاتيان بكل ما أمر به، كما أن الخروج عن العبودية أنها هو بترك الامتثال ومخالفته لتلك الأوامر المعلومة بمتعلقاتها لا في مقام تحصيل الغرض، فإنه خارج عن وظيفة العبد وطريقة العرف، فإنهم لا

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول : إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم 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 القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي ، 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 .

يعلمون ولا يعرفون في مقام العبودية إلا الاتيان بها امرهم به، بل لا يخطر ببالهم غير ذلك.

هذا كله بالنسبة الى البرائة العقلية، وأما النقلية فعلى ما اختاره السيد الاستاذ مدّ ظلّه فلا شبهة في جريانها كما لا يخفى، وأما على ما اختاره المصنّف قدس سرّه فجريانها في مثل المقام ممّا له دخل في الغرض ولم يكن مأخوذاً في المأمور به محلّ اشكال بل منع، وذلك لوجهين:

احدهما أنّ تعلّق التكليف بها شكّ في دخله معلوم العدم، فلا شك ولا جهل به حتى يقال أنّه مرفوع بحديث الرفع، وثانيهما أنّ دخل قصد القربة في الغرض ليس بشرعيّ، بل عقليّ واقعيّ ليس قابلاً للوضع والرفع وإن قلنا بجريانها في سائر الشروط والاجزاء، وإنّ كون الشرطية والجزئية من الامور الواقعية العقلية ليس بمانع عن جريانها فيها، وذلك لانه وان لم تكن بنفسها قابلة للجعل والرفع، لكنّه يمكن تطرّق يد الجعل والرفع باعتبار التكليف الذي هو منشأ لانتزاعها ضرورة أنّها من الامور المنتزعة عن التكاليف والمجعولة بجعلها وان لم تكن بنفسها مجعولة فافهم وتأمل.

المبحث السادس : قضية إطلاق الصيغة ، كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً ، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته ، فإذا كان في مقام البيان ، ولم ينصب قرينة عليه ، فالحكمة تقتضي كونه

قوله: المبحث السادس قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً....الخ.

اعلم أن التحقيق، بناء على ما افاده المصنف قدس سره في المقام، هو انه اذا دار الامر بين كون الواجب نفسياً او غيراً مقديماً، وكذا بين كونه كفائياً او عينياً، وكذا بين كونه تعينياً او تخييرياً، وشككنا في ذلك فمقتضى اطلاق الصيغة بمعونة مقدّمات الحكمة هو كونه نفسياً عينياً تعينياً، وذلك لأن كلّ واحد مما يقابلها يحتاج الى قيد زائد على نفس الصيغة، ضرورة أن كلّاً من الغيرية والكفائية والتخيرية تقييد للواجب يحتاج الى بيان زائد على اصل الصيغة، مثلاً الواجب الغيري مقيد بوجوب شيء آخر، بخلاف النفسي، والواجب الكفائي مقيد بعدم اتيان الغيرية، بخلاف العيني، والواجب التخيري مقيد بعدم الاتيان بالآخر، بخلاف التعينيّ هذا.

ولكن التحقيق على ما افاده السيّد الاستاذ يحتاج الى بيان الفرق بين النفسي والعيني والتعيني وبين ما يقابلها وبيان حقيقتها، وهو أن الواجب النفسي عبارة عما هو مطلوب لذاته بما له مصلحة في نفسه، والواجب الغيري عبارة عما هو مطلوب لا لنفسه، والواجب العيني عبارة عما هو مطلوب من كلّ احد بنحو الاستقلال بحيث يتعدّد بتعدّد المكلفين كالصلوة اليومية مثلاً، بخلاف الكفائي، فانه عبارة عما هو مطلوب منهم وجوداً واحداً لا يتكرّر ولا يتعدّد حسب تعددهم بحيث يكون كلّهم مكلفين بايجاده، فاذا وجد يسقط الأمر بمجرد اول وجوده مطلقاً، سواء أكان الموجد كلهم او واحد منهم، واذا لم يوجد في الخارج اصلاً

مطلقاً ، وجب هناك شيء آخر أو لا ، أتى بشيء آخر أو لا ، أتى به آخر أو لا ، كما هو واضح لا يخفى .

يكون كل واحد منهم مخالفاً وعاصياً ، كصلوة الميت ودفنه مثلاً ، والواجب التعيني عبارة عما تعلق به التكليف تعيينياً بحيث يكون تمام المطلوب هو العنوان الخاص ، او الشخص المخصوص . بخلاف التخييري ، فإنه عبارة عما تعلق به التكليف تعلقاً ترديدياً من العنوانين ، مثل عنوان العتق ، وعنوان صوم شهرين ، بحيث يكون كل واحد منها متعلقاً لذلك التكليف الذي له بها تعلق ترديدي ، ويكون كل منها مطلوباً بمثل هذا الطلب ، ومقتضاه كفاية وجود احدهما عن الآخر وسقوط مثل هذا الطلب بوجود احدهما كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك ظهر لك بأنه لا مجال للتمسك باطلاق الصيغة لاثبات العينية والنفسية والتعينية في مقام الشك ، فإن كل واحد منها مبين لمقابلها ، ويكون محتاجاً الى البيان لمكان التقييد والخصوصية في كل منها .

هذا مضافاً الى أن عدم الاتيان بالآخر لا يمكن ان يكون قيداً للواجب التخييري ، وكذا عدم اتيان الآخر لا يجوز جعله قيداً للواجب الكفائي ، إلا على وجه دائر في كليهما فتأمل تعرف .

ولكن يمكن ان يقال : ان ظهور الكلام يدل على الوجوب النفسي العيني التعيني لكن بما هو فعل لا بما هو لفظ ، وذلك لأن التوجه الى شيء ظاهر في أن هذا الشيء يكون بنفسه ولنفسه مطلوباً ، والمطلوب الواجب ظاهر في أن وجوده مطلوب من كل مكلف وقع مكلفاً به ، كما هو ايضاً ظاهر في أن كل واحد من العنوانين او الشخصين مطلوب بطلب تعيني او ترديدي ، فإن كون المتوجه اليه مطلوباً على نحو البدلية خلاف لما هو ظاهر التوجه ، فتأمل جيداً فإنه لا يخلو عن دقة .

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة . وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب ، وإلى بعض تبعيته لما قبل النهي ، إن علق الأمر بزوال علة النهي ، إلى غير ذلك .

قوله: السابع أنه اختلف القائلون بظهور الصيغة في الوجوب...الخ.
اعلم أن القائلين بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً اختلفوا في ذلك إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال: الإباحة كما نسب إلى المشهور، والوجوب كما نسب إلى بعض العامة، والتبعية لما قبل النهي كما نسب إلى بعض آخر، والسر في هذا الاختلاف هو أن وقوع الأمر عقيب المنع أو في مقام توهمه هل يكون قرينة نوعية على أن المراد من الأمر هو الإباحة بمعنى عدم المنع عما منع عنه سابقاً الذي يجمع مع الوجوب والندب؟ أم لا بل ليست لذلك قرينة أصلاً، ويكون حاله حال سائر موارد، وبعبارة أخرى هل يكون ذلك قرينة على كون الأمر في ذاك المقام إرشاداً إلى عدم الحظر والمنع الذي كان قبله، لا بعثاً إلى متعلقه ومولويماً أم لا؟ بل يكون على حاله من كونه ظاهراً في البعث والمولوية، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(١) أمر سبحانه بالانتشار في الأرض للبيع وغيره من الأمور العادية بعد انقضاء الصلوة في يوم الجمعة بعد المنع عن البيع بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(٢).

والتحقيق في هذا المقام كما عليه اهله هو أنه ليست لذلك قرينة كذائية، بل يختلف باختلاف الموارد من حيث وجود القرينة على الوجوب أو على

والتحقيق : إنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال ، فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب ، أو الإباحة ، أو التبعية ، ومع فرض التجريد عنها ، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه .

غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها ، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى ، كما أشرنا .

المبحث الثامن : الحق أن صيغة الأمر مطلقاً ، لا دلالة لها على المرة ولا التكرار ، فإن المنصرف عنها ، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة النامور بها ، فلا دلالة لها على أحدهما ، لا بهيئتها ولا بمادتها ، والاكتفاء بالمرة ، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة ، كما لا يخفى .

الإباحة، ومع فرض التجريد عنها لا يوجب وقوعه كذلك وظهوره في غير ما كان ظاهراً فيه في غير المقام الكذائي، لكن غاية ما يمكن أن يقال هو أن وقوعه في ذاك المقام يوجب اجماله وعدم ظهوره في واحد من المحتملات الا بقرينة اخرى فتأمل.

قوله: البحث الثامن الحق أن صيغة الأمر مطلقاً لا دلالة لها على المرة والتكرار.....الخ.

اعلم أنه لا بأس قبل الخوض في المطلوب بدفع ما يتوهم كونه موجباً لانهصار محل النزاع في الهيئة وأنه لا يجري في المادة من أن المادة عبارة عن المصدر. وقد ادعى السكاكي الاتفاق على أنه لا يدلّ إلا على الماهية، والمرة والتكرار خارجان عن معناه، ومعه لا مجال لوقوع المادة بالمعنى المذكور محلاً للنزاع ومورداً للاختلاف، وذلك لأن جعل المصدر مادة للمشتقات كما في «الفصول» ليس إلا عن غفلة وذهول عن أن المصدر، الذي يكون عبارة عن

ثم لا يذهب عليك : أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين ، لا يدلّ إلّا على الماهية - على ما حكاه السكاكي - لا يوجب كون النزاع هاهنا في الهيئة - كما في الفصول - فإنه غفلة وذهول عن كون المصدر كذلك ، لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدلّ إلا على الماهية ، ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات ، بل هو صيغة مثلها ، كيف ؟ وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى ، فكيف بمعناه يكون مادة لها ؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها ، كما لا يخفى .

إن قلت : فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام .

قلت : مع أنّه محلّ الخلاف ، معناه أن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه ، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه ، بصورة ومعنى كذلك ، هو المصدر أو الفعل ، فافهم

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

هيئة خاصّة وصيغة مخصوصة، ليس مادة لسائر المشتقات والهيئات، وأنّما هو صيغة مثلها، بل المادّة عبارة عمّا هو موجود وسائر في جميع المشتقات والمصدر منها، ضرورة أنّ للمصدر بهيئته معنى لا يمكن وقوعه بهذه الهيئة والمعنى مادة لسائر المشتقات، لمكان ما عرفته سابقاً في بحث المشتق من مباينة المصدر لسائر المشتقات من إبانته عن الحمل وعدم إبانها عنه، فظهر لك أنّه لا وجه لاختصاص النزاع بالهيئة بل يعمّ المادّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التحقيق في المقام أنّه لا دلالة للصيغة مطلقاً، لا بهيئتها ولا بمادّتها، على التكرار والمرّة، بل تدلّ فقط على طلب إيجاد الطبيعة، بمعنى أنّ مفاد هيئتها ليس إلّا للطلب، كما أنّ مفاد المادّة ليس إلّا الطبيعة،

ثم المراد بالمرّة والتكرار ، هل هو الدفعة والدفعات ؟ أو الفرد والأفراد ؟

والتحقيق : أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع ، وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول ، وتوهم أنه لو أريد بالمرّة الفرد ، لكان الأنسب ، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي ، من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ؟ فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلقه بالفرد ، هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد ؟ أو لا يقتضي شيئاً منهما ؟ ولم يحتج إلى 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 على 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 المرة والتكرار بكلا المعنيين ، فيصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

وارادة المرّة والتكرار تحتاج إلى دليل آخر، وأدلة الطرفين بحذافيرها مخدوشة. أقول: يمكن منع جريان النزاع في المقام مطلقاً، مادة وهيئة، بدليل أن المرّة والتكرار إنما يكونان من قيود المطلوب لا الطلب، بل لا يتصور تقيّد الطلب بالمرّة والتكرار إلا باعتبار انشائه مرّة أو مرّات، هذا بالنسبة إلى الهيئة، وأما بالنسبة إلى المادة فلائها لا تخلو أما أن يكون المراد بها هو المصدر، أو المراد بها ما به القوة، وهي في المقام عبارة عن نفس الحروف التي تتصوّر تارة بصورة المصدر، وأخرى بصور سائر المشتقات، وعلى كل تقدير لا يجري النزاع المذكور، بل لا يعقل، وذلك لأنّه على الاول، مضافاً إلى ما نسب إلى السكاكي من دعواه الاتفاق على أن المصدر لا يدلّ إلا على الماهية اللا بشرط، لا يمكن جعل المصدر مادة لسائر المشتقات لوجهين:

أمّا بالمعنى الأول فواضح ، وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات ، وإنّما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد ، غاية الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلزم المطلوب وخارج عنه ، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد ، فإنه مما يقوم .

تنبيه : لا إشكال بناءً على القول بالمرّة في الامتثال ، وأنه لا مجال للآتيان بالمأمور به ثانياً ، على أن يكون أيضاً به الامتثال ، فإنه من الامتثال بعد الامتثال . وأمّا على المختار من دلالاته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار ، فلا يخلو الحال : إما أن لا يكون هناك إطلاق

أحدهما: ما ذكرناه آنفاً، من أن المصدر بمعناه مباين لسائر المشتقات، فكيف يمكن أن يقع مادة لها.
 ثانيهما: أن المصدر ما لم ينسلخ عن الصورة المصدرية لا يمكن وقوعه مادة لسائر الصور، ضرورة عدم إمكان تصور الشيء الواحد بصورتين مختلفين في زمان واحد، ومع الانسلاخ عن صورتها يخرج عن كونه مصدراً.
 وعلى الثاني فكذلك أيضاً، فإن الحروف مع قطع النظر عن تركيبها وتصورها بصورة مهملات ليس لها معنى أصلاً حتى يقع النزاع في معناها.
 قوله: تنبيه لا إشكال بناءً على القول بالمرّة.....الخ.

اعلم أن تحقيق الحال يحتاج إلى بسط المقال، فيقال وعلى الله الاتكال:
 أن قيد المرّة على القول به لا يخلو في مقام الثبوت إمّا أن يكون مأخوذاً في المأمور به بنحو اللابشرط، فمقتضاها هو الاكتفاء بفرد واحد في مقام الامتثال، وأنه لا مجال للآتيان به ثانياً بعد الآتيان بع أولاً، وذلك لسقوط الأمر بآتيانه أولاً بحيث يقع الآتيان به ثانياً لغواً وعبثاً، نعم في ذلك الفرض إذا أمكن الآتيان بأزيد من

الصيغة في مقام البيان ، بل في مقام الإهمال أو الإجمال ، فالمرجع هو الأصل . وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام ، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامثال ، وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها ، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها ، هو الإتيان بها مرّة أو مراراً لا ، لزوم الاقتصار على المرّة ، كما لا يخفى .

والتحقيق : إن قضية الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها مرّة في ضمن فرد أو أفراد ، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامثال ، كإيجادها في ضمن الواحد ، لا جواز الإتيان بها مرّة ومرّات ، فإنه مع الإتيان بها مرّة

فرد في عرض واحد، كاعطاء الدراهم في آن واحد، يمكن ان يقال بوقوع كل واحد منها امثالاً ويتحقق امثالات، كما يمكن القول بوقوع المجموع امثالاً واحداً، ويمكن ايضاً القول بوقوع فرد منها امثالاً، وسيأتي على القول بالطبيعة مزيد بيان.

وإما ان يكون مأخوذاً بشرط شيء، ومقتضى ذلك هو الاكتفاء بالفرد الواحد في مقام الامثال، وعدم الاكتفاء به فيها اذا اتى به في ضمن افراد، وذلك واضح.

وأمّا ان يكون بشرط لا، ومقتضاه عدم الاكتفاء فيها اذا أتى بأزيد من واحد، سواء أكان الأتيان بالزائد في زمان واحد او ازمّة مختلفة، وذلك اوضح، وهذا كلّ على القول بالمرّة، ومنه يعلم حكم القول بالتكرار بأدنى تأمل وتفاوت. وأمّا على القول بالطبيعة فيقال ايضاً: لا شبهة في حصول الامثال بالأتيان بفرد منها بحيث لا يبقى مجال للأتيان بها ثانياً اصلاً، وذلك لسقوط الأمر بالطبيعة بوجودها الاول، ويكون الزائد لغوا اذا وقع طويلاً، وأمّا اذا أتى بالزائد عرضاً اي في ضمن افراد مجتمعة، ففي وقوع كل واحد منها امثالاً حتى يتحقق

لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر ، فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى ، بحيث يحصل بمجردده ، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر ، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً ؛ لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها ، وسقوط الغرض معها ، وسقوط الأمر بسقوطه ، فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً ، وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض ، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به ، ولم يشرب أولم يتوضأ فعلاً ، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه ، بل مطلقاً ، كما كان له ذلك قبله ، على ما يأتي بيانه في الإجزاء .

المبحث التاسع : الحق أنه لا دلالة للصفة ، لا على الفور ولا على التراخي ، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي ، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد

امتنالات، او وقوع المجموع امتثالاً واحداً، او كان الامتثال بفرد منها، احتمالات بل وجوه اقواها هو الاول، وذلك لأن امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة أنها يكون بإيجادها ومن المعلوم أن كل واحد من وجودات الطبيعة وجودها المأمور به بلا تفاوت أصلاً، فعلى هذا نسبة الامتثال بواحد دون واحد كما هو مقتضى الاحتمال الثالث ترجيح بلا مرجح، كما أن نسبة الامتثال وصدقه على المجموع كما هو مقتضى الاحتمال الثاني لا وجه لها، فإن المجموع بوصف كونه مجموعاً ليس مأموراً، وأما وقوع كل واحد منها امتثالاً مستقلاً بحيث تكون هناك امتتنالات فلا مانع منه عقلاً، هذا كله في مقام الثبوت، وأما الاثبات فراجع كلامه تعرف مرامه.

قوله: المبحث التاسع الحق.....

اعلم أنه وإن اختلفوا في دلالة الصيغة على الفور أو التراخي وعدمها وأقاموا عليها أدلة، لكن الأقوال بادلتها ضعيفة، والتحقيق أن الصيغة لا تدل

الطبيعة منها ، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما ، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى ، كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية .

وفيه منع ، ضرورة أن سياق آية ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ وكذا آية ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق الى الخير ، من دون استتباع تركهما للغضب والشر ، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر ، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب ، كما لا يخفى ، فافهم .

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات ، وكثير من الواجبات بل أكثرها ، فلا بدّ من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب ، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق ، وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك ، كآيات والروايات الواردة في الحثّ على أصل الإطاعة ، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ، ولو لم يكن هناك أمر بها ، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية ، فافهم .

تتمة : بناء على القول بالفور ، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً ، في الزمان الثاني ، أو لا ؟ وجهان : مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول ، هو وحدة المطلوب أو

على ازيد من ايجاد طلب الطبيعة كما مرّ، وتوهم دلالة آيتي المسارعة والمسابقة الى المغفرة والخير مدفوع بوجه: أولاً على فرض الدلالة يلزم ورود كثرة التخصيص في المستحبات وكثير من الواجبات، وثانياً أنّ الآيتين مسوقتان لبيان المسارعة والمسابقة الى المغفرة والخير لئلا يفوتا من غير استتباع لحكم شرعي، وثالثاً أنّ الامر فيهما ارشاديّ لأنّ العقل مستقلّ بحسنها، ورابعاً أنّه على فرض الدلالة خارج عن دلالة الصيغة على الفور كما هو واضح.

تعدده، ولا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيداً.

الفصل الثالث

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة، وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام، ينبغي تقديم أمور:

أحدها: الظاهر أن المراد من (وجهه) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون (على وجهه) قيداً توضيحياً، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع، بناءً على المختار، كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا الوجه المعتبر

قوله: الفصل الثالث الأتيان بالمأمور به..... الخ.

اعلم أن مراده قدس سره من الأمور الثلاثة المذكورة بيان ما هو التحقيق من المراد بالعناوين المأخوذة، بيان ذلك بطريق الاختصار هو أن المقصود من قيد (على وجهه) هو أتيان المأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعاً، مثل الأجزاء والشروط الشرعية المأخوذة في المأمور به، وعقلاً مثل قصد الامتثال وكذا قصد الوجه والتميز بناءً على اعتبارهما، كما أن المراد بالاعتناء في المقام هو الاعتناء بنحو العلوية والتأثير، لا بنحو الدلالة والكشف، فإنه بالمعنى الأول يناسب الإضافة إلى الأتيان.

فإن قيل: الاعتناء بنحو العلوية أنها يناسب فيما إذا لوحظ الإجزاء بالنسبة إلى أمره، مثل المأمور به بالأمر الواقعي، أو المأمور به بالأمر الظاهري،

عند بعض الأصحاب ، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم ، وعدم اعتباره عند من اعتبره ، إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار ، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى ، وهو ما ذكرناه ، كما لا يخفى .

ثانيها : الظاهر أن المراد من الاقتضاء - ها هنا - الاقتضاء بنحو العلية والتأثير ، لا بنحو الكشف والدلالة ، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة .

إن قلت : هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره ، وأما بالنسبة إلى أمر آخر ، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي ، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره ، بنحو يفيد الإجزاء ، أو بنحو آخر لا يفيد .

قلت : نعم ، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما ، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم ، غاية أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما ، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما ، هل أنه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه ، وعدم دلالة ؟ ويكون النزاع فيه صغرياً أيضاً ، بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره ، فانه لا يكون إلا كبروياً ، لو كان هناك نزاع ، كما نقل عن بعض . فافهم .

وكذا المأمور به بالأمر الاضطراري، كلّ بالإضافة الى أمر نفسه، لا الى امر آخر مثل المأمور به بالأمر الظاهري او الاضطراري بالنسبة الى امر غيرها من الامر الواقعي، فإنّ المناسب بل المتعين حينئذ هو الاقتضاء بالمعنى الثاني، فإنّ البحث فيه أنّما هو في دلالة دليلهما.

يقال: أنّه وان كان الامر كما ذكر، لكنّه لا ينافي ما ذكرنا، لأنّ النزاع فيهما من جهتين: الاولى في دلالة دليلهما على الإجزاء، وهذا نزاع صغروي، والثانية في استقلال العقل بأنّ الأتيان به مفيد الإجزاء وعلة له، وذلك نزاع كبروي،

ثالثها : الظاهر أن الإجزاء - ها هنا - بمعناه لغة ، وهو الكفاية ، وإن كان يختلف ما يكفي عنه ، فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي ، فيسقط به التعبد به ثانياً ، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي ، فيسقط به القضاء ، لأنه يكون - ها هنا - اصطلاحاً ، بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء ، فإنه بعيد جداً .

رابعها : الفرق بين هذه المسألة ، ومسألة المرة والتكرار ، لا يكاد يخفى ، فإن البحث - ها هنا - في أن الإتيان 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 الإجزاء لكنه لا بملاكه ، وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء ، فإن البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها ، بخلاف هذه المسألة ؛ فإنه - كما عرفت - في

والفرق بينها أنه على فرض دلالة دليلهما يمكن أن يدل دليل آخر على عدم الإجزاء فيؤخذ به ، بخلاف الثاني ، فإنه مع فرض استقلال العقل بالإجزاء لا بد من طرح ما يدل على عدم الإجزاء على فرض نهوضه على ذلك ، فافهم .

قوله : رابعها الفرق..... الخ.

اعلم أن الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار ، وكذا بينها وبين تبعية القضاء للأداء أوضح من أن يخفى ، لأن البحث هنا في إجزاء الإتيان بما هو معلوم كونه مأموراً به ، بخلافه في المرة والتكرار فإنه هناك في تعيين المأمور به ، كما أن البحث في مسألة تبعية القضاء يكون في أن وجوب القضاء بعد عدم الأتيان بالمأمور به في الوقت هل هو بأمر جديد أو بالأمر الاول المتعلق باصل الفعل في الوقت ، بخلاف المقام ، فإن البحث في اجزاء المأتي به عن أتيانه ثانياً أداء أو قضاء فافهم .

أن الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً ، أو لا يجزي ، فلا علاقة بين المسألة والمسألين أصلاً .

إذا عرفت هذه الأمور ، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين :

الأول : إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي - بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً - يجزي عن التعبد به ثانياً ؛ لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه ، لاقتضائه التعبد به ثانياً .
نعم لا يبعد أن يقال : بأنه يكون للتعبد بتبديل الامتثال والتعبد به ثانياً ، بدلاً عن التعبد به أولاً ، لا منضماً إليه ، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة ، وذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض ، وإن كان وافياً به لو اكتفى به ، كما إذا أتى بماء أمر به موله ليشربه ، فلم يشربه بعد ، فإن الأمر بحقيقته وملاكمه لم يسقط بعد ، ولذا لو أهرق الماء واطلع عليه

قوله: إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين: الاول أن الإتيان.....الخ.

اعلم أن مجمل الكلام في تحقيق المرام هو أن الإتيان بالمأمور به سواء أكان بالأمر الواقعي أو الاضطراري، بل والظاهري لا شبهة في إجزائه عن التعبد به ثانياً. وذلك لأنه مع فرض الإتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرعاً أو عقلاً لم يبق مجال للأمر به ثانياً عقلاً، لأنه حينئذ أمر بتحصيل الحاصل وهو لغو بل محال، نعم للتعبد بتبديل الامتثال به ثانياً بتفويته الفرد الاول وإتيانه بفرد آخر، لكنه ليس له ذلك في كل مورد، بل فيما إذا علم عدم كون الامتثال الاول علة تامة لحصول الغرض، فللتعبد حينئذ بتبديل الامتثال، ضرورة بقاء الأمر ببقاء الغرض، ويدل على ذلك بناءً على ما أفاده المصنف قدس سره ما ورد من

العبد ، وجب عليه إتيانه ثانياً ، كما إذا لم يأت به أولاً ، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه ، وإلا لما أوجب حدوثه ، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر ، كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه .

نعم فيما كان الإتيان علة تامة لحصول الغرض ، فلا يبقى موقع للتبديل ، كما إذا أمر بإهراق الماء في فم من 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 صلى فرادى جماعة ، وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه .

الموضع الثاني : وفيه مقامان :

المقام الأول : في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري ، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً ، بعد رفع الاضطرار في الوقت

الروايات في باب إعادة من صلى فرادى بالجماعة، لكن لا يخفى ما في ذلك الاستدلال، فإن مفروض الكلام في المقام هو تبديل الفرد الاول وابطاله والإتيان بفرد آخر، بخلاف مورد الروايات، فإن الفرد الاول الذي وقع فرادى يكون باقياً على حاله وصحته، والإتيان بفرد آخر جماعة لا يوجب بطلان ما وقع أولاً، هذا والذي يمكن ان يقال في مورد الروايات في وجه ذلك ثبوتاً، بعد دلالة الدليل عليه اثباتاً، هو ان كلاً من الفردين يكون مأموراً به غاية الأمر ان الأول يقع فرداً للواجب، بخلاف الثاني فإنه يقع ندباً، فيختار الله تعالى ما احب منها عنده عز وجل.

قوله: الموضع الثاني وفيه مقامان: المقام الاول.....الخ.

اعلم ان المأمور به بالأمر الاضطراري يمكن وقوعه بحسب الواقع ومقام الثبوت على انحاء:

إعادة ، وفي خارجه قضاء ، أو لا يجزي ؟ .

تحقيق الكلام فيه يستدعي التّكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء ، وبيان ما هو قضية كلّ منها من الأجزاء وعدمه ، وأخرى في تعيين ما وقع عليه .

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار ، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار ، وافياً بتمام المصلحة ، وكافياً فيما هو المهم والغرض ، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك ، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن . وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه ، أو يكون بمقدار يستحب ، ولا يخفى أنه إن كان وافياً به يجزي ، فلا يبقى مجال أصلاً للتّدارك ، لا قضاء ولا إعادة ، وكذا لو لم يكن وافياً ، ولكن لا يمكن تداركه ، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصّورة إلا لمصلحة كانت فيه ، لما فيه من نقض الغرض ، وتفويت مقدار من المصلحة ، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم ، فافهم .

لا يقال : عليه ، فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار ، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء .

فإنه يقال : هذا كذلك ، لولا المزاوجة بمصلحة الوقت ، وأما تسويق البدار أو إيجاب الانتظار في الصّورة الأولى ، فيدور مدار كون العمل - بمجرد الاضطرار مطلقاً ، أو بشرط الانتظار ، أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار - ذا مصلحة ووافياً بالغرض .

منها ان يكون مثل الاختياري وافياً بتمام المصلحة والغرض ، بحيث لا يشذّ منها عنه شيء ، ولا شبهة في إجزائه .

ومنها ان لا يكون وافياً بتمام المصلحة والغرض بحيث بقي منها شيء ،

وإن لم يكن وافياً ، وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت ، أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت ، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي ، بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء ، وإلا فيجزي ، ولا مانع عن البدار في الصورتين ، غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعملين : العمل الاضطراري في هذا الحال ، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار ، والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار ، وفي الصورة الثانية يجزي البدار ويستحب الإعادة بعد طرؤ الاختيار .

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء ، وأما ما وقع

وذلك على أنحاء:

منها: أن لا يكون الباقي مقداراً يمكن استيفائه باتيانه ثانياً، وفي هذه الصورة لا شبهة أيضاً في الإجزاء، ولا يجوز في تلك الصورة للبعد البدار ولا للمولى تجويزه، لأن ذلك تفويت لمقدار من المصلحة مع عدم إمكان التدارك.

ومنها أن يكون بمقدار يمكن استيفائه وكان ذلك المقدار مقتضياً لإيجاب التدارك، وعلى هذا النحو لا شبهة في عدم الإجزاء، وأنه لابد من إيجاب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

ومنها أن يكون بمقدار لم يكن مقتضياً للإيجاب بل كان مقتضياً للاستحباب، وعليه يجزي عن الإيجاب ثانياً، وإن كان للمولى الأمر به ثانياً استحباباً، وفي تلك الصورة وما قبلها يجوز البدار ولا يجب الانتظار، بل للبعد الاختيار هذا كله في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فالظاهر من أدلته هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء، مثل قوله تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء

عليه فظاهر إطلاق دليله ، مثل قوله تعالى ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً ﴾ وقوله (عليه السلام) : (التراب أحد الطهورين) و : (يكفيك عشر سنين) هو الإجزاء ، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء ، ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص .

وبالجملة : فالمتبع هو الإطلاق لو كان ، وإلا فالأصل ، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة ، لكونه شكاً في أصل التكليف ، وكذا عن إيجاب

فتيمموا صعيداً طيباً^(١) . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: التراب احد الطهورين^(٢) ، ويكفيك عشر سنين^(٣) وان اغمضنا عن ذلك فمقتضى الاصل البرائة عقلاً ونقلاً، لأنّ الشك أنّها يكون في اصل التكليف فتأمل.

هذا على ما افاده المصنّف قدّس سرّه، ولكن التحقيق على ما افاده السيّد الاستاذ مدّ ظله هو أنّه لا بدّ أولاً ان يعرف موضوع البحث ومحطّ خلافهم حتى ينكشف الحال، فنقول: انّ مفروض المسئلة عندهم في المقام هو أنّ الإتيان بالفرد المأمور به الاضطراري في جزء من الوقت كالإتيان بالصلوة بالطهارة الترابية حال الاضطرار هل يجزي عن الإتيان بفرد آخر بالطهارة المائية ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت او خارجه ام لا يجزي؟

وبعبارة اخرى هل الإتيان بالمأمور به الاضطراري مجز عن الإتيان بالمأمور به الاختياري، بعد كونها فردين لطبيعة واحدة المأمور بهما بامرهما امراً تخييرياً شرعياً او عقلياً، ام غير مجز؟

وبالجملة بعد معلومية انّ كلّ واحد منها فرد للطبيعة الواحدة، وإنّ كل

(١) سورة النساء: ٤٣ ، المائة: ٦.

(٢) التهذيب : ١ / ١٩٦ - ١٩٧ ، ٢٠٠ باب التيمم وأحكامه .

(٣) التهذيب : ١ / ١٩٤ ، الحديث ٣٥ ، التيمم وأحكامه ، صفحة ١٩٩ ، الحديث ٥٢ .

القضاء بطريق أولى ، نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع ، ولو لم يكن هو فريضة ، كان القضاء واجباً عليه ، لتحقيق سببه ، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض .

واحد منها مأمور به بالأمر التخييري التوسعي شرعاً أو عقلاً، لا أن كل واحد منها طبيعة غير الآخر، بحيث كان كل منها مأموراً به بالأمر التعيني ليكون في البين امران:

أحدهما متعلق بالأمر الاضطراري، والآخر بالاختياري كما هو ظاهر كلام الشيخ في «تقريراته»، والمصنف في «الكفاية» يجري البحث في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري التخييري التوسعي حال الاضطرار مجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري التخييري في حال رفع الاضطرار أو لا؟ والتحقيق كما هو مقتضى إطلاق دليله الإجزاء فيما إذا أتى بالفرد الاضطراري حاله وإن ارتفع الاضطرار في الوقت وتبدل، فإن مقتضى الإطلاق فردية ذلك للطبيعة المأمور بها كما لا يخفى، ولا يشترط ببقاء الاضطرار في جميع الوقت.

وعلى ما ذكرناه في تحقيق المسألة ثبوتاً وإثباتاً ظهر لك بأنه لا موقع لما ذكره المصنف قدس سره من التشقيقات والمتصورات واحكامها ثبوتاً، ثم استظهار بعضها الذي يفيد الإجزاء إثباتاً، وذلك لأنه بعد فردية الاضطراري للطبيعة المأمور بها لا بد وأن يكون وافياً بتمام المصلحة والغرض، وأنه لا يجوز احتمال خلاف ذلك إلا بخروجه عن الفردية وهذا خلف، وبالجمله الفرد الاضطراري بضميمة دليله كالفرد الاختياري في جميع الآثار والأحكام بلا تفاوت بينها أصلاً، وكل منها فرد من المأمور به وهو الطبيعة، وليس في البين إلا أمر واحد متعلق بها، فكلما حصلت في أي فرد منها يحصل الامتثال ويسقط الأمر

المقام الثاني : في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه .

والتحقيق : إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه ، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه ، كقاعدة الطهارة أو الحلية ، بل واستصحابها في وجه قوي ، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي ، فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ، ومبيناً لدائرة الشرط ، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فأنكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لأنكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً ، كما هو لسان الأمارات ، فلا يجزي ، فإن دليل حجته حيث

بها ، فلا مجال للقول بإيجاب الإعادة أو القضاء ، ولو بدليل آخر ، لأنه لو كان أنها يكون دالاً على ثبوت امر مستقل وواجب آخر لا ربط له بالاول ، وليس الأتيان به إعادة للأول ولا تداركاً لفقدهم .

قوله : المقام الثاني في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري الخ.

المقصود بالأمر الظاهري في مورد النزاع هو الأمر الظاهري الشرعي المتكفل لبيان ما هو جزء أو شرط للمأمور به ، أو مانع عنه ، وما ليس بجزء وشرط ومانع ، لا مطلقه ولو كان عقلياً ، فإنه لا نزاع في عدم إجزائه حال كشف الخلاف ، مثل البرائة العقلية ، وصورة القطع بالحكم ، أو الظن في صورة الانسداد والقول بالحكومة ، أو كان متكفلاً لبيان اصل الحكم وجوداً أو عدماً ، فإنه على فرض قيامه على عدم الوجوب لا مجال لجريان النزاع فيه ، وكذا على فرض قيامه على وجوده ، فإن كشف الخلاف فيه لا يخلو من امرين :

احدهما ان لا يكون في الوقع حكم اصلاً ، والآخر ان يكون حكم ولكن

كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً .

هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات ، من أن حجيتها ليست بنحو السببية ، وأما بناءً عليها ، وأن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه ، يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له ، مع كونه فاقده ، فيجزى لو كان الفاقد معه - في هذا الحال - كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض ، ولا يجزى لو لم يكن كذلك ، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي - إن وجب - وإلا لاستحب .

هذا مع إمكان استيفائه ، وإلا فلا مجال لإتيانه ، كما عرفت في الأمر الاضطراري .

كان متعلقاً بموضوع آخر غير موضوع الأمر الظاهري، مثل ما اذا قام الدليل أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة تعييناً في زمان الغيبة فانكشف وجوب صلاة انظر كذلك ، فانه لا مجال لجريان النزاع فيه ايضاً وتوهم الإجزاء كما لا يخفى .
 إذا عرفت هذا فاعلم أن التحقيق كما أفاده المحقق المذوق السيد الاستاذ مد ظله هو الإجزاء مطلقاً، سواء أكان مورداً للاصول، ام كان مورداً للامارات، وذلك لأن مقتضى أدلة حجية الاصول بل الامارات هو كون مؤداها عما يحصل به الطبيعة المأمور بها في حال الشك كما في مورد الاصل او حال الجهل كما في مورد الامارات، وان كان ذاك الفرد في هذا الحال فاقداً لما يعتبر في حصول الطبيعة واقعاً، مثل ما اذا نهض دليل او اصل على عدم جزئية السورة للصلاة، فإن مقتضى دليل حجيتها هو كون الصلاة بدون السورة تمام الصلاة في حال الشك او الجهل، وذلك مطلقاً ولو انكشف الخلاف لمكان اطلاق دليل الحجية كما لا يخفى، فلا مجال لتوهم عدم الإجزاء ولو في صورة كشف الخلاف.

ولا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجة - على هذا - هو الاجتزاء بموافقة
أيضاً ، هذا فيما إذا أحرز أن الحجة بنحو الكشف والطريقة ، أو بنحو
الموضوعية والسببية ، وأما إذا شك فيها ولم يحرز أنها على أي الوجهين ،
فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية لإعادة في الوقت ،
واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي ، ولا يثبت
كون ما أتى به مسقطاً ، إلا على القول بالأصل المثبت ، وقد علم اشتغال ذمته
بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي .

وهذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعاً ، وشك في أنه يجزي عما هو
المأمور به الواقعي الأولي ، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية ، بناءً على أن
يكون الحجة على نحو السببية ، فقضية الأصل فيها - كما أشرنا إليه - عدم
وجوب الإعادة ؛ للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً ، وأصالة عدم فعلية
التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف .

وبعبارة أخرى مقتضى أدلة الأوامر الظاهرية هو كون الصلوة الكذائية
الفاقة للجزء الكذائي في هذا الحال (أي حال الشك) مثل الصلوة الواجدة
للجزء الكذائي في حال العلم في كونها فرداً للصلوة المأمور بها من غير تفاوت
بينها في حصول الطبيعة بها أصلاً ، نظير متعلق الأوامر الاضطرارية بالاضافة
الى الاختيارية، فإن المأمور به بالامر الاضطراري يكون فرداً للطبيعة المأمور
بها، كما أن المأمور به بالامر الاختياري ايضاً فرد لها، هذا ولكن يمكن ان يقال
بالفرق بين الاوامر الظاهرية والاضطرارية في ان متعلق الاوامر الاضطرارية
يكون مقيداً لمتعلق الاوامر الاختيارية، وذلك لكون الاوامر الاضطرارية في مرتبة
الاختيارية وفي عرضها، فيكون متعلق الاضطراري مع كونه مقيداً فرداً للمطلق،
ومعه يوجب الاجزاء، وهذا بخلاف الاوامر الظاهرية، فإنها بمتعلقها لا يمكن
ان تكون مقيدة لما يتعلق به الاحكام الواقعية، وذلك لان الشك فيها وكذا الجهل

وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد ، وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الإتيان ، إلا على القول بالأصل المثبت ، وإلا فهو واجب ، كما لا يخفى على المتأمل ، فتأمل جيداً .

ثم إن هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف ، من الأمارات الشرعية والأصول العملية ، وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف ، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة ، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها ، فلا وجه لإجزائها مطلقاً ، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها - أيضاً - ذات مصلحة لذلك ، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة ، كما لا يخفى ، إلا أن يقوم دليل

بها مأخوذ في موضوع الاحكام الظاهرية، ومعه تكون الاحكام الظاهرية متأخرة عنها بمرتبة واحدة او ازيد، وحينئذ تقع في طولها لا في عرضها كما لا يخفى، وعلى ذلك كيف تقيدها بها، ومن ذلك بشكل الامر في كون وقوع متعلق الامر الظاهري فرداً للطبيعة المأمور بها حتى يحكم بأجزاء الإتيان به عن الواقع مع الانكشاف، لكنه يمكن ان يقال في حل الاشكال والحكم بالاجزاء ثبوتاً بعد قيام الدليل عليه اثباتاً بوجهين:

الاول أنه وان كان الحكم الظاهري متأخراً عن الواقعي بمعنى كون الشك فيه او الجهل به مأخوذاً فيه لكنه يمكن ان تكون في متعلقه باعتبار الشك او الجهل بالحكم مصلحة في عرض مصلحة الواقع. بحيث كان الإتيان به من الشاك والجاهل بالحكم الواقعي مثل الإتيان بالواقع من العالم به في كونه محصلاً للطبيعة المأمور بها ووافياً بالغرض المتعلق بها من غير تفاوت في ذلك بينها اصلاً بحيث لا يبقى لفعلية الواقعي بالإضافة اليه بعد علمه بالواقع وكشفه لديه مجال مطلقاً كما لا يخفى.

بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد .

تذنيبان :

الأول : لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ ، فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها ، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً ، وهو أوضح من أن يخفى ، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال ، أو على مقدار منها ، ولو في غير الحال ، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها ، ومعه لا يبقى مجال لامتناع الأمر الواقعي ، وهكذا الحال في الطرق ، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء- بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما ، كما في الإتمام والقصر ، والإخفات والجهر .

الثاني أنه يمكن أن يقال: أن الحكم الظاهري بالاضافة الى الشاك والجاهل انها يكون في عرض الواقع بالاضافة الى العالم به، نظير الاضطراري بالاضافة الى الاختياري في صيرورة المضطرين صنفاً غير صنف المختارين. وأن تكليف كل منها مغاير للآخر ولا ينافيه شمول الحكم الواقعي للجاهلين واخذ الجهل به في موضوع الحكم الظاهري، بعد عدم فعليته بالاضافة اليهم، وقصور ارادة البعث بالنسبة اليهم، وذلك لعدم التنافي بين إجزاء الإتيان بمتعلق الحكم الظاهري في حال الشك او الجهل بملاك كونه تمام المأمور به في هذا الحال بحيث كان ذاك التكليف تكليفاً واقعياً في حقه، وبين شمول الحكم الواقعي له واطلاقه بحيث لو علم به لصار فعلياً في حقه وتنجز عليه بعد عدم فعليته في حقه وعدم تعلق ارادة البعث نحوه في حقه، والوجه في سوق الحكم الواقعي مطلقاً بعد عدم ارادة البعث به أما ان يكون باعتبار عدم امكان اخذ العلم في موضوعه الآ على وجه دائر، او باعتبار كون الحكمة فيه أنه لو علم به لتنجز عليه، ومع فرض

الثاني : لا يذهب عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات ، على ما عرفت تفصيله ، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد ، فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها ، فإن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ، ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية ، بحسب ما يكون فيها من مقتضيات ، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الأمارات ، وإنما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعْثي ، وهو منفي في غير موارد الإصابة ، وإن لم نقل بالإجزاء ، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه ، إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري ، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم

التقيّد يكون كونه مكلفاً بالواقع محتاجاً الى دليل آخر غير دليل الواقع، وبالجمله لا شبهة في دلالة ادلة الاحكام الظاهرية على الإجزاء، وذلك مطلقاً اعم من ان تكون من الاصول او الامارات، وكون لسان الامارات لساناً حكائياً عن الواقع لا يضرّ في دلالة ادلة حجيتها على ان العمل على طبقها يجزي عن الواقع ولو انكشف الخلاف، فانها تدلّ على ان مؤدّاتها من مصاديق الطبيعة المأمور بها كما لا يخفى كالاصول بلا تفاوت اصلاً، فلا وجه لتفصيل المصنّف قدّس سرّه بين الاصول والامارات، كما أنّه لا وجه للتفصيل بين كون جعل الامارات بنحو السببية او الطريقية، ضرورة ان القول بالإجزاء وعدمه يدور مدار دلالة الدليل وعدمها، وان عنوان الموضوعية والطريقية خارج عن مدلول الدليل، ويكون حكمة للجعل في مقام الثبوت، نعم ان قام الدليل من الخارج على ان الحكمة في جعل الامارة هي الطريقية، وكان دليل الاعتبار ظاهراً في الإجزاء، لا بدّ من رفع اليد عن ظهوره، لا أنّه يخرجّه عن الظهور ويوجب اجماله، كما أنّه ان لم يكن له ظهور في الإجزاء وقد قام الدليل الخارجي على الموضوعية والسببية، كان ذلك قرينة على ارادة الإجزاء، وموجباً لحمله عليه ان كان له اطلاق، والحاصل

الاصابة ، وسقوط التكليف بحصول غرضه ، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على 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 يخفى .

فصل

في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ، ينبغي رسم أمور :

الأول : الظاهر أن المهم 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

أن الاعتبار في مقام الاثبات والعمل بدلالة دليل الاعتبار، فمع دلالة الدليل وظهوره في الإجزاء يحكم به ويعمل على طبقه ما لم يقم دليل خارج على خلافه، وإن لم يكن وجه ذلك ثبوتاً منكشفاً عندنا، مع أنه عرفت وجهه آنفاً، فارجع البصر كرتين حتى يظهر لك ما هو الحق في البين، ولا تكون من المقلدة اللذين هم على صراط المشبهة والرين.

قوله: فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور: الاول الظاهر....الخ.

لابأس بذكر ما هو التحقيق من محل النزاع، اعلم أنه اذا تعلّق الامر الوجوبي بها يحتاج ويتوقف وجوده على غيره واحداً كان الغير ام متعدداً. بمعنى كون ذاك الغير متقدماً على وجود الواجب طبعاً ومن اجزاء علته بحيث لولاه

إمكان أن يكون البحث على 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 على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنه ذكرها في مباحث اللفاظ ، ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الاشكال ، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث ، كما لا يخفى .

لم يوجد، وإن لم يكن متقدماً عليه زماناً، هل تجب الملازمة بين وجوبه ومطلوبيته ووجوب ذلك الغير ومطلوبيته بحسب الواقع ومقام الثبوت، أم ليست بينها ملازمة، والحاكم في ذلك العقل.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أمران:

الأول أن المسئلة اصولية وقاعدة كلية تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي من وجوب المقدمة وعدمه، لا أنها مسئلة فرعية كما توهمه بعض، وإن كان يمكن ارجاع كلام المتوهم الى مسئلة اصولية، فإن القائل بذلك لا اظنه ان يجعل منشأ النزاع في وجوب المقدمة وعدمه غير الملازمة وعدمها من قيام دليل خاص لفظي على وجوبها او عدم قيامه.

الثاني أنها مسئلة عقلية لا لفظية كما توهمه صاحب «المعالم»، ويلوح من ظاهر عناوين بعض الآخر، وذلك لبداهة عدم كون مثل ذلك من مدلول الامر مطلقاً لا مطابقة ولا تضمناً، وأما التزاماً فأما ان يرجع الى حكم العقل بالملازمة بين وجوب الواجب ومقدمته وعدمها فتكون عقلية، وأما ان لا يرجع اليه، بل يرجع الى ما ذهب اليه اهل المنطق من معنى الدلالة الالتزامية، اعني الملازمة بين تصور الشيء وتصور لازمه، مثل ملازمة تصور العمى لتصور البصر، فلا

الأمر الثاني : إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات :

منها : تقسيمها إلى داخلية وهي الاجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها ،
والخارجية وهي الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه .

وربما يشكل في كون الاجزاء مقدمة له وسابقة عليه ، بأن المركب ليس
إلا نفس الاجزاء بأسرها .

مساس له في المقام كما يظهر بالتأمل التام، وبما ذكرنا انقدح لك ما أفاده المصنف
قدس سره في الامر الاول فلا حاجة الى بيانه.

قوله: الامر الثاني أنه ربما تنقسم المقدمة الى تقسيمات: منها تقسيمها
الى داخلية.....الخ.

اعلم أولاً أن المقدمات الداخلية عبارة عما له دخل في الماهية وتحققها،
مثل اجزاء المركب الصلوية مثلاً، والخارجية عبارة عما له دخل في وجودها، مثل
الطهارة بالاضافة الى الصلوة.

وثانياً أنه قد استشكل على جعل اجزاء المركب مقدمة له بأن المركب
ليس الا نفس الاجزاء بأسرها، فتتحد المقدمة مع ذبها، ويتوقف الشيء على
نفسه، وهو باطل بالضرورة، مع أن مقدمة شيء للآخر، اعني علميته له تقتضي
المغايرة تغاير العلة لمعلوها وتقتضي ايضاً تقدمها وجوداً عليه كما لا يخفى.
ولكن الاشكال مدفوع بوجوه:

الاول ما افاده السيد الاستاذ من المغايرة بينهما، اي بين الاجزاء والمركب
مغايرة الكل لجزئه، وذلك لأن المقدمة انما تكون ثابتة لنفس كل جزء جزء،
بحيث تكون الاجزاء مقدمات، لا مجموعها مقدمة له بحيث كان كل جزء جزء
من المقدمة، ولكنه مد ظله اورد على كلامه بأن الكل ليس له تحقق ووجود سوى

والحل : إن المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر ، وذو المقدمة هو الأجزاء 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 الأجزاء الخارجية كالمهولي والصورة ، هي الماهية المأخوذة بشرط لا ينافي ذلك ، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية ، من الجنس والفصل ، وأن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة ، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً ، لا بالإضافة إلى المركب ، فافهم .

نفس اجزائه بالأسر، ومعه ليس في المقام الآ نفس الاجزاء، فهاذا هو المحتاج حتى تكون الاجزاء محتاجاً اليها ومقدمة له؟

الثاني ما افاده مد ظله ايضاً من ان المقدمة عبارة عن نفس الاجزاء، وذا المقدمة عبارة عن اعتبار المجموع شيئاً واحداً، فتكون وحدتها الاعتبارية مغايرة لانفسها. وبعبارة اخرى الكثرة الحقيقية، كما هو المفروض في المقام، تغاير الوحدة الاعتبارية.

اقول: في هذا الوجه ما لا يخفى، ضرورة ان الاعتبار واللاحظ معنى آلي تابع لما يعتبره اللاحظ المعتبر (بكسر الباء) والواقع لا يتغير عما هو عليه بالاعتبار واللاحظ.

الثالث ما خطر ببالي القاصر وهو ان للمركب حثيتين: احديهما حيثية نفسانية قائمة بكل جزء جزء تكون الاجزاء بتلك الحيثية مقدمة، ثانيتهما الحيثية التركيبية وتلك الحيثية محصلة ومحقة لعنوان به يقع مورداً للأثار والاحكام ومنشأ لها، فتكون تلك الحيثية بهذا الاعتبار ذا المقدمة كما لا يخفى. وبذلك ظهر التغاير

ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع ، كما صرح به بعض وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً ، وإنما كانت المغايرة بينهما اعتباراً ، فتكون واجبة بعين وجوبه ، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه ، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر ، لامتناع اجتماع المثليين ، ولو قيل بكفاية تعدد الجهة ، وجواز اجتماع الأمر والنهي معه ، لعدم تعددها ها هنا ؛ لأن الواجب بالوجوب الغيري ، لو كان إنما هو نفس الأجزاء ، لا عنوان مقدميتها والتوسل بها إلى المركب المأمور به ؛ ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة ، لأنه المتوقف عليه ، لا عنوانها ، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون .

فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب

بين المقدمة وذيها تغييراً حقيقياً لا اعتبارياً، نظير المركبات الخارجية الحقيقية، مثل المعاجين فإن لها حشيتين: أحدهما حشية نفسانية قائمة بنفس اجزائها، وأخرى حشية تركيبية قائمة بمجموعها بها تكون منشأ لآثر كذا، كاسهال الصفراء مثلاً كما لا يخفى.

الرابع ما افاده المصنف قدس سره من التغاير بينهما اعتباراً، بمعنى أنه اعتبر جزء المركب بلا شرط والكل بشرط الانضمام والاجتماع تغاير الشرط لا بشرط وبشرط الشيء، ومثل هذا كاف لما اعتبر في المقدمة وذيها من التغاير. لكنه مخدوش بأن المقدمة والعلية إنما تكون في مقام الوجود والخارج لا بحسب الاعتبار والذهن كما هو واضح.

وقد اورد على الفرق بين الجزء والمركب بلحاظ الجزء بنحو لا بشرط والمركب بشرط الشيء، بأنه مناف لما ذهب اليه اهل المعقول من أن الاجزاء الخارجية للماهية تعتبر بشرط لا، هذا لكن الجواب عنه اوضح من ان يخفى، فإن

النفسي والغيري ، باعتبارين ، فباعتبار كونه في ضمن الكل واجب نفسي ، وباعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيري ، اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين ، وإن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه ، فتأمل .

هذا كله في المقدمة الداخلية ، وأما المقدمة الخارجية ، فهي ما كان خارجاً 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 .

اعتبار الجزء لا بشرط في المقام أننا يكون في مقام الفرق بين المركب واجزائه بخلافه هناك، فإنه يكون في مقام الفرق بين المادة والصورة وبين الجنس والفصل بمعنى أنه إذا اخذ الجزء بشرط لا، تكون مادة وصورة، ولا يصح بهذا الاعتبار حمل أحدهما على الأخرى، وإذا اخذ لا بشرط يكون الجنس والفصل، فيصح حمل أحدهما على الآخر، هذا مضافاً إلى أن الاعتبارين المذكورين أننا اعتبرنا في المقام بالاضافة إلى امرين: أحدهما بالاضافة إلى نفس الجزء. والآخر إلى عنوان المركب بخلاف غير المقام، فإنه اعتبرنا هناك بالاضافة إلى امر واحد وهو نفس الجزء، فإنه تارة يعتبر بشرط لا، فيكون بهذا الاعتبار هبولى او صورة، وأخرى لا بشرط، فيكون الجنس او الفصل، وبالاختبار الاول لا يصح الحمل بخلاف الثاني فإنه يصح الحمل فيه فتأمل.

هذا كله في بيان تصوير مقدمة الاجزاء الداخلية وتعقلها، وأما باعتبار الحكم فعلى ما افاده المصنف قدس سره لا يخفى خروجه عن محل النزاع، وذلك لاستحالة تعلق الوجوب الغيري بالاجزاء بعد تعلق الامر النفسي بها، للزوم اجتماع المشلين في موضوع واحد، ضرورة عدم كفاية تغاير الاعتباري في تعدد الموضوع، فإن الموضوع في المقام عبارة عما يكون بالحمل الشائع مقدمة لا

ومنها : تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية :

فالعقلية هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه .

والشرعية على ما قيل : ما استحيل وجوده بدونه شرعاً ، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية ؛ ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلًا ذلك شرعاً ، إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً ، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده ، يكون عقلياً .

وأما العادية ، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة ، بحيث يمكن تحقق ذيلها بدونها ، إلا أن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها ، فهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية ، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل

عنوانها، هذا مجمل مرامه من كلامه، والتفصيل موكول الى كتابه فراجع وتأمل في بعض فقراته فإنه لا يخلو عن بحث وتأمل، وذلك لأنه أتى يلزم ذلك فيها اذا كان المكلف (بكسر اللام) والمكلف (بفتح اللام) وكذا المكلف به واحداً، والمقام ليس كذلك لبداهة تعدد المكلف به، فإن متعلق الامر الغيري المقدمي هو نفس كل جزء بها هو هو، ومتعلق الامر النفسي وان كان ايضاً هو الاجزاء ويكون كل واحد منها واجباً بالوجوب الضمني النفسي لكن لا بها هو هو، بل باعتبار كونه في ضمن الكل، وبهذا يخرج عن اتحاد الموضوع.

اقول: أنها يفيد ذلك في رفع الاستحالة فيها اذا قلنا بأن الاحكام من مقولة الاضافات وتعلقها بموضوعاتها ومتعلقاتها من قبيل الامور الاضافية بأطرافها، فإنه يصح حينئذ تعلق امرين اضافين بموضوع واحد حقيقي باعتبار التغاير الاعتباري ، مثل الابوة والبنوة بالاضافة الى واحد، وأما ان قلنا بأنها من مقولة الاعراض كما هو مختاره قدس سره فليس ذلك بمفيد في رفع الاستحالة اصلاً، ضرورة أنه مع معروضية الجزء بها يعرض الكل يمتنع وقوعه معروضاً

النزاع ، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً ، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح ، إلا أنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة إلى العقلية ؛ ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً ، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً ، فافهم .

ومنها : تقسيمها إلى مقدمة الوجود ، ومقدمة الصحة ، ومقدمة الوجوب ، ومقدمة العلم .

لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود ، ولو على القول بكون الاسامي موضوعاً للأعم ؛ ضرورة أن الكلام في مقدمة الواجب ، لا في مقدمة المسمى بأحدها ، كما لا يخفى .

لعرض آخر، وإن كان عروضه له بنحو الاستقلال، نظير المعروضات الخارجية والاعراض الحقيقية كالألوان بالاضافة الى معروضاتها، ولكن الاستاذ مدّ ظله، بعد تصحيح توجه الامرين وعدم لزوم اجتماع المثليين في موضوع واحد، ذهب الى عدم كون الاجزاء في المقام متصفاً بالوجوب الغيري لعدم مقتضى لذلك، فانه بعد تعلق الامر النفسي بالاجزاء للمركّب بما هو مركّب لا يبقى مجال ومقتضى لتعلق الامر الغيري بها ثانياً وذلك لأن الداعي الى الامر بالشيء هو بعث المكلف نحو هذا الشيء والتسبيب به الى ذاك الشيء، ومع تسببيه بامر آخر الذي يقع محرّكاً له نحوه لا يبقى مقتضى للأمر به ثانياً.

اقول: ليس الامر كما افاده، وذلك لأن مقتضى للأمر الغيري هو المقدمة، وهي ثابتة للاجزاء بذواتها كما لا يخفى.

هذا مضافاً الى أنه على الملازمة لا مناص عن توجه الارادة بها هو مقدّمة سواء أكانت داخلية ام خارجية، حيث أنه خارج عن الاختيار، وتكون الارادة التوليدية المتوجهة الى ما هو مقدّمة بلا اختيار، تأمل تعرف.

ولا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع ، وبداية عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها ، وكذلك المقدمة العلمية ، وإن استقل العقل بوجوبها ، إلا أنه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز ، لا مولوياً من باب الملازمة، وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة .

ومنها : تقسيمها إلى المتقدم ، والمقارن ، والمتأخر ، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة ، وحيث أنها كانت من أجزاء العلة ، ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة ، كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض ، والاجازة في صحة العقد على الكشف كذلك ، بل في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المتصرم حينه ، كالعقد في الوصية والصرف والسلم ، بل في كل عقد بالنسبة

قوله: ومنها تقسيمها إلى المتقدم والمتأخر بحسب الوجود....الخ.
اعلم أن المقدمة لما كانت من أجزاء علل وجود ذي المقدمة اشكل الأمر في التأخر منها كاغسال الليلة المتأخرة للمستحاضة بل في المتقدم منها، بل في المقتضيات التي توجد وتنصرم مثل الايجاب والقبول، وذلك لأنه لا بد لكل علة أن يوجد مقارناً لوجود معلوله، لعدم امكان تأثير المعدوم في الوجود، ومجمل المقال في حل الاشكال أن وروده وان كان مما لا ينكر وليس قابلاً للدفع والرفع، لكنه بالاضافة الى الأمور الخارجية والعلل الحقيقية ومعلولاتها، لا بالنسبة الى الامور الاعتبارية والاضافات المنتزعة عن امور مثل العبادات والمعاملات، فإنه يصح وقوع امر مقارناً منشأً لانتزاع عنوان كوقوع الغسل في النهار في كونه منشأً لانتزاع الصحة، وكذلك يصح وقوع امر متقدماً كالغسل في الليلة السابقة او متأخراً كالغسل في الليلة المتأخرة منشأً لانتزاع الصحة، هذا في العبادات،

إلى غالب أجزائه ، لتصرمها حين تأثيره ، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً ، فليس إشكال انخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات - كما اشتهر في الألسنة - بل يعم الشرط والمقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر .

والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال : إن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها ، لا يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف ، أو الوضع ، أو المأمور به .

والمعاملات ايضاً كذلك، ضرورة أن وقوع الأجازة مثلاً فيما بعد له دخل في انتزاع الصحة عن العقد الفضولي وترتيبها عليه، وقس عليها سائر الموارد. ولا يخفى أن المصنف قدس سره جعل الحكم الوضعي كالعقد الفضولي والوصية وغيرها من سائر الاحكام الوضعية مما له شروط متأخرة كالتكليف في أن ما يتوهم وجوده الخارجي شرطاً مثل الاجازة في الفضولي ليس كما توهم، بل أنها وجوده العلمي ولحاظه بلحاظ تصديقي لا تصوري شرط في كلا القسمين منه، ومعلوم بأن الوجود العلمي موجود حين الوضع والتكليف ومقارنته لمعلوله، وجعل الحكم الوضعي كالتكليف في ذلك منه قدس سره أنها يكون باعتبار كون الحكم الوضعي من الامور المجعولة التي تتحقق بجعل الجاعل، وعلى هذا تكون الامور المتأخرة بوجودها العلمي شرطاً له لا بوجودها الخارجي، مثل شروط نفس التكليف كالقدرة وغيرها من الشروط العامة، ولكن جعل الوضع كالتكليف في ذلك لا يخلو عن نظر وتأمل، هذا مع أن في اصل جعل اللحاظ والوجود العلمي شرطاً لا الوجود الخارجي بالاضافة الى التكليف ما لا يخفى، وذلك لأن مثل القدرة مثلاً التي جعلت شرطاً للتكليف أنها تكون بوجودها الخارجي شرطاً لا بوجودها العلمي، ضرورة كون العلم واللحاظ طريقاً

أما الأول : فكون أحدهما شرطاً له ، ليس إلا أن للمحاطة دخلاً في تكليف الأمر ، كالشرط المقارن بعينه ، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلاً في أمره ، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر ، كذلك المتقدم أو المتأخر .

وبالجملة : حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية ، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ، ليرغب في طلبه والأمر به ، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أرادته واختاره ، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً ، لأجل دخل لحاظه في حصوله ، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك ، متقدماً أو

لا حرازها، لا أن لنفس العلم دخلاً في التكليف من دون مدخلة ما هو المعلوم في ذلك، والدليل على ذلك هو أنه لو فرض العلم بقدرة المكلف حين الفعل ثم انكشف عدم قدرته ينكشف بأنه ليس في المقام تكليف أصلاً كما أنه يصح التكليف بما يكون مقدوراً واقعاً وإن لم يكن معلوماً عند الأمر بنحو التعليق على القدرة، ومن ذلك يكشف أن الشرط هو وجود القدرة خارجاً لا العلم بها كما لا يخفى.

وما يمكن أن يقال في حل الاشكال بالاضافة الى شرائط التكليف، بناء على ما افاده السيد الاستاذ، هو أن مثل القدرة ليس بشرط للتكليف ولا من اجزاء علله حتى يقال أنه لا بد من وجوده قبل وجود معلوله، بل أنها يكون من قيوده، ووجود القيد قبل وجود المقيّد ليس بلازم، بل يمكن أن يوجد مقارناً ومتأخراً.

توضيح ذلك أن معنى شرطية شيء لشيء هو عدم امكان ذاك الشيء بدونه، ففي المقام قضيتان عقليتان: حكم العقل بالامكان وحكمه بالامتناع، وملاك حكمه بالامكان أمران: وجود العلة وقابلية الحمل، فإذا انتفى أحدهما يحكم بالامتناع، وملاك حكمه بامكان التكليف في صورة قدرة المكلف وبامتناعه في

متأخراً ، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً ، كان فيهما كذلك ، فلا إشكال ، وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً ، فإن دخل شيء ، في الحكم به وصحة انتزاعه لدى 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 ،

صورة عدمها هو من قبيل الثاني، وذلك لأن التكليف لا يكاد يقبل التحقيق إلا بقيده وهي قدرة المكلف على الفعل في موطنه بحيث ان لم يكن القيد في موطنه موجوداً لامتنع وجود المقيّد اعني التكليف وان كانت علته موجودة، وهذا نظير ماهية الانسان، فإنه لا يكاد يقبل الوجود الا متصفاً بالكتابة بالقوة، فللصفة الكذائية والقيد الكذائي دخل في قابليته للوجود مع وضوح عدم كونه علة له فتأمل.

اقول: يمكن ان يقال بورود الاشكال ايضاً على تقدير كون القدرة قيداً للتكليف لا شرطاً، وذلك لأن القيد ان كان قيداً في حكم العقل بامكان الشيء المقيّد، فهو وان كان تأخره عنه وجوداً ممكناً في حكم العقل بالامكان، لكنه خارج عن محل الكلام، فإن الكلام في كونه قيداً للوجود، وان كان القيد قيداً للوجود، كما هو المفروض، فيستحيل عند العقل وجود المقيّد، اعني التكليف فعلاً به بدون قيده، وهو قدرة المكلف فإنه لا بدّ في وجوده فعلاً من وجود المقيّد مقارناً له.

والإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً ، كما لا يخفى على المتأمل ، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان ، يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض ، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم ؛ بداهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً ، فلولا حدوث التأخر في محله ، لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والأمر به ، كما هو الحال في المقارن أيضاً ، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله ، بلا انخرام للقاعدة أصلاً ؛ لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف

ثم اجاب السيد الاستاذ عن ذلك بوجهين:

احدهما أن القدرة قيد للمأمور به، بمعنى أن المأمور به بوصف كونه مقدوراً للمكلف يكون متعلقاً للتكليف فيكون من قيود الموضوع، ولا شبهة في تأخر الموضوع عن الحكم وجوداً وإن كان مقتضياً للتقدم تصوراً.

ثانيهما أن المقدمة عبارة عن كون الشيء المتقدم محتاجاً إليه، والاحتياج لا يقتضي عند العقل ازيد من تقدم المحتاج إليه على المحتاج طبعاً ورتبة، بمعنى أن لوجود المحتاج إليه في ظرف وجوده وكونه محدوداً بحدّ زمان كذا دخلاً في وجود المحتاج في ظرف وجوده وكونه محدوداً بحدّ زمان كذا، وذلك سواء أكان وجود المحتاج إليه متقدماً أم مقارناً أم متأخراً، وأمّا كونه مقتضياً لتقدمه عليه زماناً وخارجاً كما في بعض العلل الوجودية الخارجية الزمانية، مثل تقدم وجود النار على الاحتراق، فليس برهان عليه لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً، كما ترشدنا إليه الشروط المتأخرة في الشرعيّات ونظائرها في العرفيّات كثيرة كما يظهر بالدقة والتأمل.

اقول: لا يخفى أن ما ذهب إليه المصنف قدس سره فيما يكون مقدّمة خارجية للمأمور به من الشروط المتأخرة بل والمتقدّمة من أنه ليس إلا ما يحصل

الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن ، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والأعتبارات ، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات .

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر ، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه ، كإطلاقه على المقارن ، إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه ، الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً ، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوره فيه ، كدخل تصور سائر الأطراف والحدود ، التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف ، أو لما صح عنده الوضع .

به لذات المأمور به عنوان خاص ووجه مخصوص يكون بذاك حسناً ومتعلقاً للغرض يكون نظير الأجزاء الداخلية في كونها متعلقات للامر النفسي وبها يمثل الامر النفسي، وذلك لأنه بعد فرض كون الشرط الكذائي منشأ لانتزاع العنوان الكذائي للمأمور به، ومعلوم أنه ليس للامر الانتزاعي سوى منشأ وجود، بل كان وجوده بعين وجوده، ومع تحقق عنوان المأمور به يتحقق منشأ الانتزاع، فلا محالة يصير عنوان المأمور به بجميع اطرافه وشروطه متعلقاً للامر، ويكون الإتيان به وبشرطه امتثالاً، لا أن الشرط خارج عن تحت المأمور به، وكذا عن تحت امتثال الامر المتعلق به، وأنه يكون مأموراً به بالامر المقدمي الترشيحي الغيري كما هو الشأن في المقدمات الخارجية عن تحت عنوان المأمور به، كنصب السلم مثلاً بالاضافة الى عنوان الكون على السطح، فإنه امر خارج عن عنوان الكون على السطح، فلا يكون من متعلقات الامر بالكون على السطح وان كان مأموراً به بالامر المقدمي، وبالجمل على مبناه قدس سره يكون جميع الشروط الخارجية عن ذات المأمور به داخلية في عنوانه الذي به يكون مأموراً به، وذلك لأنه على مفروضه له دخل في حصوله وانتزاعه، بحيث لولاه لما يكون المأمور به معنوياً بعنوان كذا، ولا منتزعاً عنه شيء أصلاً، ومعه يكون مما

وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال ، في بعض فوائدها ، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم ، فافهم واغتنم .

ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخلة في محل النزاع ، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق ، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة ، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه ، فلولا اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صح الصوم في اليوم .

الأمر الثالث : في تقسيمات الواجب

منها : تقسيمه إلى المطلق والمشروط ، وقد ذكر لكل منهما تعريفات

يقع به امتثال الأمر النفسي، ومما له دخل في عنوان المأمور به وذلك نظير المقيّد بالاضافة الى قيده، فإنه وإن كان القيد خارجاً عنه وجوداً وفي تعلّق الأمر به اثباتاً، لكنّه باعتبار كونه ممّا له دخل في حصول عنوان المقيّد الذي باعتبار انطباق هذا العنوان عليه يكون ذات المقيّد مأموراً به، يكون داخلاً في المأمور به اعتباراً، بمعنى أنّه اعتبرت في المقيّد حيثيّة لا تكاد تحصل إلاّ بالإتيان بالقيد الكذائي مقدّماً او مقارناً او متأخراً، فكيف يكون الأتيان بالقيد امتثالاً للأمر بالمقيّد، فكذلك في الشرط، فإنّ الأتيان به يعدّ امتثالاً للأمر بالمشروط.

والحاصل أنّ تصوير الشرط بها افاده قدّس سرّه من كونها منشأ لانتزاع عنوان للمأمور به يوجب خروج المقدمات عن حريم النزاع، بل يوجب خروجها عن كونها مقدّمة فافهم.

قوله: الأمر الثالث في تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط....الخ.

اعلم أنّ المقصود من الواجب المشروط هو ما كان وجوبه مشروطاً بشيء كالقدرة مثلاً او الاستطاعة بحيث لولاه لما كان ايجاب ولا وجوب، بخلاف

وحدود ، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود ، وربما أطيل الكلام بالنقض والإبرام في النقض على الطرد والعكس ، مع أنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية لشرح الاسم ، وليست بالحد ولا بالرسم ، والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط ، بل يطلق كل منهما بماله من معناه العرفي ، كما أن الظاهر أن وصفي الإطلاق والاشتراط ، وصفان إضافيان لا حقيقيان ، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق ، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور ، لا أقل من الشرائط العامة ، كالبلوغ والعقل .

المطلق، فإنه عبارة عما لا يكون وجوبه مشروطاً بشيء وإن كان له دخل في المتعلق، وبما ذكر ظهر أن الواجب الواحد يمكن أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى شيء مثل المقدمات الوجودية كالسعي إلى الحج، ومشروطاً بالإضافة إلى شيء آخر مثل الاستطاعة، فالإطلاق والشرط في الواجب أمران إضافيان لا حقيقيان، فلا يمتنع وجودهما في واحد من الواجب، وعلى هذا فيدخل في محل النزاع الواجبات كلها مطلقاً كان أم مشروطاً، غاية الأمر أن النزاع بالإضافة إلى المشروط تقديري فيما إذا لم يكن الشرط موجوداً، بمعنى أنه يبحث فيه أن المقدمات التي ليست دخيلة في الوجوب ولكن لها دخل في الوجود، على فرض وجود ماله دخل في الوجوب، هل يكون واجبة بوجوب ذيلها أم لا، وفعلياً فيما إذا كان شرط الوجوب موجوداً.

ثم اعلم أنه قد ذكر في المقام ما ليس له دخل فيما هو المهم من المرام، وهو ما نسب إلى الشيخ الانصاري قدس سره من أنه ليس في الشرعيات واجب مشروط، وكل ما توهم كونه شرطاً للوجوب وجعل في لسان الدليل قيداً للماهية لابد وأن يكون شرطاً للوجود ومقدمة للواجب وقيداً للمادة، وذلك منه لوجوه:

أحدهما أنه في مقام الثبوت والواقع لا يخلو أما أن يكون الشيء الفلاني

فالحرّي أن يقال : إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ، إن كان وجوبه غير مشروط به ، فهو مطلق بالإضافة إليه ، وإلا فمشروط كذلك ، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس .

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه ، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط ، بحيث لا وجوب حقيقة ، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط ، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ؛ ضرورة أن ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئة ، وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على

مطلوباً للمولى وذا مصلحة ملزمة من غير تقيّد بشيء آخر في ذلك، بمعنى أن مطلق وجوده كان ذا مصلحة ومتعلقاً للمطلوبية، فلا بدّ وأن يتعلّق به الطلب فعلاً ومطلقاً، وأمّا ان لا يكون كذلك، بل كانت الامور المذكورة مترتبة عليه على فرض وجود شيء آخر، فلا يمكن التوجه والبعث اليه ولا تعلّق الطلب به الا بعد وجود الشيء الذي فرض دخله في ترتّب المذكورات عليه، فهذا معنى الواجب المشروط؟

ثانيها أنه في مقام الاثبات لا يعقل جعل الشرط قيداً للهيئة، بل لا بدّ وأن يكون قيداً للمادة، وأن كان مقتضى القواعد النحوية كونه قيداً للهيئة، وذلك لأن الايجاب والوجوب الذي هو مفاد الهيئة معنى حرفي آلي، فلا بدّ وأن يلاحظ بلحاظ آلي، فلا يمكن بهذا اللحاظ تقييده بشيء، لأن تقييده يحتاج الى لحاظ استقلالي، فيلزم الجمع بين اللحاظين المتنافيين وهو محال غير معقول فافهم.

ثالثها أنه ايضاً في مقام الاثبات لا يمكن جعله قيداً لمفاد الهيئة، اي الوجوب والطلب، لما ذكرناه آنفاً بأن مفاد الهيئة معنى حرفي وقد ثبت أن الموضوع له في الحروف خاص، والمعنى الخاص لا يقبل التقييد اصلاً كما لا يخفى.

المجيء ، لا أن الواجب فيه يكون مقيداً به ، بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً ، وإنما الواجب يكون خاصاً ومقيداً ، وهو الإكرام على تقدير المجيء ، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة ، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، مدعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً ، ولزوم كونه من قيود المادة لئلا ، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهراً .

رابعها أنه وإن قلنا أن الموضوع له في الحروف عام، لكنه بعد الانشاء والإيجاب يصير الوجوب والطلب فرداً خاصاً، لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد، وبعد تشخصه باعتبار وجوده كيف يمكن تقييده؟ فإن التقييد لا يمكن إلا بالاضافة الى المطلق والمعنى العام فتأمل.

ولكن يرد عليه، مع قطع النظر عن عدم ورود شيء من الاشكالات المذكورة على ما ذهب اليه المشهور من وجود الواجب المشروط في الواجبات، بمعنى كون الشيء الكذائي شرطاً للوجوب لا الواجب لما سيأتي من اجوبتها ، أنه يلزم على ما ذهب اليه قدس سره من انكار الواجب المشروط، وأن كل شرط لابد وان يكون قيداً للواجب المأمور به، ما لا يلتزم به احد، حتى نفسه القدسية، من وجوب تحصيل جميع المقدمات المقدورة مثل الاستطاعة مثلاً، مع أن عدم وجوب تحصيلها مما لا ينكر، وذلك لأن مفروض كلامه قدس سره كون الوجوب والواجب مطلقاً يجب تحصيل مقدماته المقدورة، وما افاده قدس سره في التفصي عنه من أن المقدمة الكذائية مثل الاستطاعة، وإن لم تكن مقدمة للوجوب بل كانت قيداً للواجب، لكنه قد اخذ الشرط الكذائي على نحو لا يترشح الأمر اليه وهو كونه قيداً للواجب على تقدير وجوده قهراً، لم يكن وافياً لدفع الاشكال والتفصي عنه، وذلك لأن واقع الطلب والبعث لا يخلو من أمرين:

أما امتناع كونه من قيود الهيئة ، فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة ، حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه ، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة ، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة .

وأما لزوم كونه من قيود المادة لباً ، فلأن العاقل إذا توجه الى شيء والتفت إليه ، فإما أن يتعلق طلبه به ، أو لا يتعلق به طلبه أصلاً ، لا كلام على الثاني .

الاول ان يتعلّق البعث بالواجب المقيّد الكذائي مطلقاً من غير تقييد بفرض وجود القيد يجب تحصيله ان كان مقدوراً ومجرد فرض وجوده لا يخرج عن كونه واجب التحصيل، لأنه قد بعث المولى عبده الى المقيّد بجميع قيوده بعثاً فعلياً، وهذا البعث وجوب الأتيان بالمتعلق وتحصيل جميع ما يتوقف عليه.

الثاني ان لا يتعلّق البعث بالواجب المقيّد مطلقاً، بل يتعلق بالمقيّد على فرض وجود قيده، وحينئذ وان لم يكن القيد واجب التحصيل، لكنه انما يكون باعتبار تعليق البعث عليه وتقييد البعث بوجوده، وهذا معنى الواجب المشروط الذي قال به المشهور، وبالجملّة ما لم يرجع القيد الى الطلب والوجوب يلزم تحصيل القيد، ومع ارجاعه اليه يكون الواجب مشروطاً ولا نتعلّق ما ذكره من تصوير المشروط على نحو لا يلزم تحصيل شرطه، غاية الامر انه يلزم علينا الجواب عما ذكره من الوجوه في مقام الاشكال، فنقول أولاً بناء على ما افاده السيّد الاستاذ: انا علمنا بالوجدان ان القيود المأتي بها في الكلام انما ترد على المعاني الحرفيّة من الارتباطات والأضافات، لا على معاني المتعلّقات والمعاني الاسميّة، مثلاً اذا قيل: جاء زيد راكباً، فقيد الركوب انما يرد على نسبة المجيء الى زيد وثبوته له لا على نفس المجيء، فان معنى هذه الجملة هو ان المجيء

وعلى الأول : فإما أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه ، أو على تقدير خاص ، وذلك التقدير ، نارة يكون من الأمور الاختيارية ، وأخرى لا يكون كذلك ، وما كان من الأمور الاختيارية ، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف ، وقد لا يكون كذلك ، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به ، من غير فرق في ذلك بين القول

ثابت له حال ركوبه، فالقيد قيد لثبوته له لا لنفسه، وقس عليها ساير القضايا وتأمل فيها، فكيف يصح انكار تقييد المعاني الحرفية كما افاده المصنف قدس سره، ومع ذلك لا بد من الجواب عما أورده من امتناع تقييد مفاد الهيئة بشيء، وما يقتضيه ظاهر الكلام كونه قيداً لها لا بد من ارجاعه الى المادة، فيقال: ما ذكره قدس سره في المعنى الحرفي بأنه خاص، بمعنى كون الموضوع له في الحروف خاصاً، خلاف ما هو التحقيق فيه، فإنا قد اثبتنا مراراً أن الموضوع له فيها عام، مثل المعاني الاسمية فراجع.

وما ذكره أيضاً في وجه الامتناع من أن الطلب بعد الانشاء يصير فرداً، والفرد جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد بخلاف الكلي، وذلك لأن القيد إنما يؤتى به لتقليل الاشتراك وتضييق دائرة المقيد وتمييزه عن غيره، وهذا المعنى يتصور في المعنى الكلي لسعته واشتراكه بين افراد، مثل ان يقال: أن الانسان عالم او جاهل، بخلاف الجزئي الحقيقي فإنه ليس فيه سعة واشتراك حتى يقيد لتقليل الاشتراك فيه وتضييق دائرته.

مدفوع ايضاً بأن هذا الكلام منه في باب التقييد والقيد على نحو الموجبة الكلية ممنوع، لأن القيد كما يأتي لتقليل الاشتراك كذلك يمكن ان يؤتى به لتعيين احد محتملات فرد موجود عند عدم العلم بخصوصيته، مثل ان يقال: جاء زيد وهو عالم، اذا كان المخاطب جاهلاً بعلمه، وبعبارة اخرى القيد اما ان يكون

بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، والقول بعدم التبعية ، كما لا يخفى ، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت ، ولا يخفى ما فيه .

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة ، فقد حققناه سابقاً ، إن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها ، وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء ، وإنما الفرق بينهما أنها وضعت

من محققات الفرد، وأما أن يكون من احواله وعوارضه، فإن كان من محققاته لا يصح تقييد الفرد به بخلاف الثاني، هذا ولكن الجواب التحقيقي هو أن الفرد الموجود الجزئي أنها لا يقبل التقييد بعد وجوده، وأما قبل وجوده مثل الطلب قبل انشائه لما كان من الامور الاعتبارية المجعلولة، فجعله تابع لجعل جاعله، فيمكن أن يتصور الطلب بنحو خاص وعلى تقدير مخصوص ثم ينشئه على هذا النحو المخصوص المتصور، وبعبارة أخرى الجاعل أنها يوجد الطلب المقيد أولاً، لا أنه يوجد مطلقاً عن القيد الكذائي ثم يقيد وينشئه.

وأما ما ذكره من اجتماع اللحاظين: الآلي والاستقلالي فمدفوع أولاً بعدم كون لحاظ الطلب آلياً، بل أنها هو ملحوظ بلحاظ الاستقلال، فإن المطلوب لا يخلو عن اللحاظ، ولحاظه لحاظ للطلب استقلالاً لكنه ضمناً.

وثانياً بأن مثل هذا اللحاظ المتعلق بالطلب يكفي في تقييده ولا يحتاج في إيراد القيد عليه الى لحاظ الطلب بلحاظ آخر مستقل حتى يلزم اجتماع اللحاظين في موضوع واحد، فتأمل.

اقول: هذا الجواب لا يخلو من اشكال، وذلك لأنه لا شبهة في أن ارتباط الطلب لمتعلقه وضافته اليه يحتاج الى لحاظه كذلك، كما أن ارتباطه بقيد وجعله موضوعاً للقيد الكذائي يحتاج الى لحاظه كذلك، ومعلوم أن كل واحد منها مغاير للآخر باعتبار تغاير متعلق اللحاظين، فكيف يصح القول بكفاية اللحاظ الأول

لستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو ، والحروف وضعت لستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة ، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى ، بل من مشخصات الاستعمال ، كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى .

فالطلب المقاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق ، قابل لأن يقيد ، مع أنه لو سلم أنه فرد ، فانما يمنع عن التقيد لو أنشئ أولاً غير مقيد ، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً ، غاية الأمر قد دل عليه بدالين ، وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً ، فافهم .

عن الثاني؟! مع أن اللحاظ الاول لحاظ الشيء محمولاً، واللحاظ الثاني لحاظه موضوعاً، فيجتمع اللحاظان في محل واحد وهو الطلب، نعم يمكن ان يجاب بوجه آخر، وهو أن اللاحظ أنها يلاحظ طلباً خاصاً وهو لحاظه مقيداً، وعليه فليس في المقام الآ لحاظ واحد وهو لحاظ الطلب الخاص متعلقاً بموضوعه.

وأما ما افاده قدس سره في وجه الامتناع بحسب مقام الثبوت والواقع وتوجه الطالب نحو مطلوبه من أن الفعل المتوجه اليه لا يخلو من امرين: أما ان يكون بوجوده المطلق من غير تقدير دون تقدير ذا مصلحة، فلا يمكن في هذه الصورة إلا ان يبعث اليه ويطلبه حين العلم بوجود المصلحة المترتبة على وجوده المطلق، ولا ينفك ارادة البعث عن العلم بالمصلحة، وأما ان لا يكون كذلك بل يكون بوجوده الخاص وتقدير مخصوص ذا حسن ومصلحة فلا شبهة في هذا القسم ايضاً في عدم انفكاك الارادة فعلاً عن العلم بالمصلحة المترتبة على ذاك الفعل المقيد، بمعنى أنه لا بد وان يتعلق فعلاً طلبه بذاك المقيد وان يبعث اليه في الحال وان كان وجود القيد في الاستقبال، فما المورد للواجب المشروط الذي يكون عبارة عن تعليق الارادة على وجود القيد؟ فلازال يكون الواجب

فإن قلت : على ذلك ، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط .

قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله ، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب ويبعث ، وإلا لتخلف عن إنشائه ، وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الإمكان ، كما يشهد به الوجدان ، فتأمل جيداً .

وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لباً ففيه : إن الشيء إذا توجه إليه ، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها ، كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه ويطلبه حالاً ؛ لعدم مانع عن طلبه كذلك ، يمكن أن يبعث إليه معلقاً ، ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب

مطلقاً ولم يبق ما يسمى بالمشروط.

فمدفوع أولاً بأن الدليل اخضع من المدعى ، وذلك لأن المدعى نفى الواجب المشروط مطلقاً ، ودليله مقتضى لنفي الواجب المشروط الذي ليس الشرط مأخوذاً فيه بنحو الشرط المتأخر ، وأما ما كان الشرط فيه مأخوذاً بنحو الشرط المتأخر فلا محالة يكون البعث في الحال قبل حصول شرطه ، مع أن مثل ذلك واجب مشروط ، وبالجمله دليل المذكور يدل على لزوم فعلية الإرادة واليتها ، وذلك المعنى حاصل في الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر كما لا يخفى .

اقول : هذا غير وارد عليه قدس سره ، لأن مدعاه انكار ما ذهب اليه المشهور في الشروط من أن وجود الوجوب موقوف ومعلق على وجود شرطه بنحو الشرط المتقدم بحيث لا طلب فعلاً ولا وجوب واقعاً إلا بعد وجوده ، والدليل المزبور دال على نفيه ، وأنه لا يتوقف وجود الوجوب على وجود الشرط بل أنها يوجد قبل وجود الشرط وأنه يكون الطلب حالياً .

وثانياً بأن ما افاده من حديث عدم خلو الواقع عن الامرين المذكورين

والبعث فعلاً قبل حصوله ، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله ، لا مطلقاً ولو متعلقاً بذلك على التقدير ، فيصح منه طلب الإكرام بعد مجيء زيد ، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للإكرام المقيد بالمجيء ، هذا بناء على تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح .

في غير المحلّ، وذلك لأنّه كما يمكن ان يكون الفعل بوجوده المطلق حسناً ومطلوباً وذا مصلحة واقعاً وفي نفس الامر من غير تقييد على شيء وتقدير دون تقدير، ولا بدّ بهذا الاعتبار من تعلّق الارادة به فعلاً والبعث اليه حالا، يمكن ان يمنع عن توجّه البعث والطلب اليه مطلقاً وحالاً مانع مثل وقوع العبد في المشقة الشديدة والحرّج العظيم في مقام الاتيان بمتعلّقه وامتنال امره، فلا بدّ من ان يتعلق امر الأمر بذلك الفعل معلقاً على حصول امر يوجب ارتفاع المانع الكذائي، والحاصل أنّ الفعل الكذائي مع تمامية مصلحته وكاشفيته عن ملاك حسنه ومطلوبيته في ذاته من غير دخل شيء آخر في ذلك، قابل لعدم توجه التكليف به فعلاً والبعث اليه حالا وذلك باعتبار تحقق مانع عن البعث اليه مطلقاً مثل المشقة الشديدة، فلا بدّ من تعلّقه به مشروطاً ومعلقاً مثل الحج مثلاً، فانه مع كونه بوجوده المطلق مطلوباً وحسناً وذا مصلحة في ذاته واقعاً من غير مدخلية الاستطاعة في ذلك بحيث اذا اتى به العبد لا عن استطاعة فلا شبهة في وقوعه على وفق الغرض والمصلحة والمحبوبة من غير نقص في ذلك اصلاً ان لم يوجب ذلك فيه ازدياداً كما لا يخفى، لكن وقوعه منه عن غير الاستطاعة موجب لمشقته وعسره ووقوعه في ذلك مانع عن الزام الشارع له مطلقاً، لذا علّق بعثه والزامه على ما يوجب ارتفاع المانع الكذائي من حصول الاستطاعة في قوله: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً﴾^(١).

وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به ، والمنهي عنه فكذلك ؛ ضرورة أن التبعية كذلك ، إنما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية ، لا بما هي فعلية ، فإن المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز ، كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها ، وفي بعض الأحكام في أول البعثة ، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه ، مع أن حلال محمد (صلى الله عليه وآله)

وبعبارة أخرى يمكن ان لا يكون في طرف الفعل قصور بحسب المصلحة والمطلوبية الموجبة للبعث اليه مطلقاً من غير تقيّد بشيء زائد على وجوده المطلق، لكن الزام الشارع بذلك مطلقاً لما يوجب وقوع العبد في حرج ومشقة في تحصيل الاستطاعة فلا بد من تعلّقه به معلقاً على حصول الاستطاعة القهرية لئلا يقع العبد في محذور مشقة الفعل في صورة الإتيان به حال عدم الاستطاعة، وحرج تحصيل الاستطاعة فيها اذا اراد الأتيان به عنها، وهذا المحذور اقوى تأثيراً في مانعيتها عن الالتزام الفعلي من المصلحة الكائنة في نفس الفعل في انقذاح الارادة الفعلية في المبدء العالي، وبالجملّة تعقل طلب التعليقي والارادة الترديدية وعلى تقدير بمكان من الامكان ولا يحتاج الى مزيد بيان هذا.

ومن معظم الاشكالات الواردة على الواجب المشروط، وقد يستفاد من بعض كلمات الشيخ قدس سرّه في الاصول والفقه، هو ان الانشاء عبارة عن الایجاد الذي يعبر عنه بالفارسية «وجود دادن»، والوجود غير قابل للتعليق على شيء، فان التعليق في الوجود عبارة عن عدم الوجود الا على تقدير وجود المعلق عليه، وفيه مناقضة للاوجود مع الوجود ولا يتوهم كون القيد قيداً للماهية، لانها بما هي ليست قابلة للتقييد، بل معرفة عن جميع التقيّدات حتى التقيّد بالاطلاق. واجاب عن ذلك الاشكال السيد الاستاذ بما حاصله ان كلّ ما يترانى من الدليل كونه معلقاً عليه الطلب، وسيقت القضية بنحو التعليق، مثل قضية

حلال، إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة ، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي والأيام ، إلى أن تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام ، كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام) .

فان قلت : فما فائدة الانشاء ؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً ، وبعثاً حاليّاً .

حجّ ان استطعت، هو راجع الى التقيد والقيد يكون للمكلف كما في القضية المذكورة، فإنّ عنوان الاستطاعة قيد للمكلف وعنوان له كأنه قيل: ايها المستطيع حجّ، فتعليق الحكم على الاستطاعة في ظاهر الدليل أنّها يكون لتنويع المكلفين على نوعين: المستطيع وغيره.

أقول: ولا يخفى ما فيه من خروجه عن محل البحث، وأيضاً أنّما يصح ذلك فيما اذا كان القيد صالحاً لذلك مثل العناوين الكلية التي يشار بها الى اشخاص المعنويين، مثل عنوان الاستطاعة وغيرها، وأمّا اذا لم يكن كذلك مثل العناوين الجزئية والقضايا الشخصية مثل ان جائك زيد فاكرمه، وان ظهرت فكفر، وغيرها من القضايا الشخصية فلا يصح ان يكون القيد للتنويع وان يجعل القيد للمكلف فافهم.

ويمكن أن يقال في حل الاشكال هو ان الماهية المطلقة كما تقبل لان توجد في الخارج مطلقة فكذلك تصح ان توجد فيه مقيدة ومعلقة على تقدير شيء، واذا كانت الماهية الكذائية قابلة لذلك قبل وجودها فلا مانع من ايجادها على نحو خاص، وبعبارة اخرى القيد قيد للماهية بما هي هي، بل باعتبار وجودها، بمعنى ان الماهية حين وجودها توجد بنحو التعليق والترديد، لا ان التعليق يرد عليها قبل الوجود، حتى يقال: بعدم قابلية الماهية للتقييد بل ولا

قلت : كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط ، بلا حاجة إلى خطاب آخر ، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب ، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط ، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه ، وتقديرية بالنسبة إلى الفاقد له ، فافهم وتأمل جيداً .

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط ، في محل النزاع أيضاً ، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق ، غاية الأمر تكون في الإطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناءً على وجوبها من باب الملازمة .

الاطلاق القسمي، او بعد وجودها، حتى يقال: بتنافي الوجود للتعلق الذي مفاده اللاوجود فتأمل.

واجاب السيد الاستاذ ايضاً عن الاشكال بأن المعلق في القضية التعليقية أنها هو المطلوب والمتوجه اليه لا الطلب حتى يقال: بأن الطلب الموجود لا يقبل التعليق بل يمتنع، لكن التعليق بما هو مطلوب وبما هو متوجه اليه، ومقتضى ذلك هو تعليق الطلب تبعاً لمتعلقه، وذلك لما كان اندكاه فيه لا بما هو مع قطع النظر عن وصف المطلوبية حتى يقال: بخروجه عن الواجب المشروط ودخوله في الواجب المطلق.

قوله: الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع...الخ.

اعلم أنه لا شبهة في دخول المقدمات الوجودية للمشروط في محل النزاع، وذلك لأنه يصح البحث عن أن المقدمة التي كان المشروط بالإضافة اليه مطلقاً هل تكون واجبة بوجوب ذيها، وهل يسري الوجوب منه اليها على فرض وجود شرطه ام لا، لكن الكلام أنها يأتي بالإضافة الى ما علق عليه الايجاب في ظاهر

وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب ، فخروجه عما لا شبهة فيه ، ولا ارتياب :

أما على ما هو ظاهر المشهور والمتصور ، لكونه مقدمة وجوبية .

وأما على المختار لشيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - فلأنه وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب ، إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه ، فانه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط ، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب ؟ وهل هو إلا طلب الحاصل ؟ نعم على مختاره - قدس سره - لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه ، لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال ، وذلك لأن إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي ، والواجب إنما هو استقبالي ، كما يأتي في الواجب المعلق ، فإن الواجب المشروط على مختاره ، هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق ، فلا تغفل .

مركز تحقيق كاتوليوس علوم إسلامي

الخطاب فيقال بأنه لا شبهة في خروجه، بناء على ما ذهب اليه المشهور في الواجب المشروط من جعل القيد قيداً للإيجاب كما هو ظاهر الخطاب، وذلك لكون الشرط عليه من علل الوجوب، فلا يترشح اليه إلا على وجه دائر، فإن وجوب ذمها موقوف عليها على المفروض، ووجوبها موقوف على وجوب ذمها كما لا يخفى.

وأما على ما ذهب اليه الشيخ قدس سره فيشكل الامر، فإن مقتضى كلامه هو دخوله في محل النزاع لجعله آية من مقدمات الواجب وقيوده، لا الوجوب، وعلى القول بوجوب المقدمة الوجودية يلزم تحصيله، ولم يلتزم به احد حتى نفسه القدسية لكنه قدس سره تصدى لتصحيح كلامه بما حاصله ان الشرط الكذائي قد اخذ بنحو لا يترشح الوجوب اليه، وهذا النحو هو ان الأمر

هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات ، وأما المعرفة ، فلا يبعد القول بوجوبها ، حتى في الواجب المشروط - بالمعنى المختار - قبل حصول شرطه ، لكنه لا بالملازمة ، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها ، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف ، فيستقل بعده بالبراءة ، وإن العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان ، والمؤاخذه عليها بلا برهان ، فافهم .

تذنيب : لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط ، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً ، وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره - قدس سره - في الواجب المشروط ؛ لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه ، إلا أن تلّسه بالوجوب في الحال ، ومجاز على المختار ، حيث لا تلّس بالوجوب عليه قبله ، كما عن البهائي (رحمه الله) تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط ، بعلاقة الأول أو المشاركة .

حين الأمر يفرض وجود الشرط ومع فرض وجوده لا يمكن تعلّق الأمر به لانه تحصيل للحاصل، مثل وجود الشيء حقيقة في الخارج، فانه كما لا يمكن تعلّق الأمر بالوجود الخارجي، كذلك الأمر لا يتعلّق بالوجود المفروض هذا.

وقد اجاب عن ذلك السيّد الاستاذ مدّ ظلّه العالی بأنّ لا نتعلّق ذلك، لانه مع فرض اطلاق الطلب وكون القيد قيداً للواجب ومن مقدماته الوجودية لا شبهة في سراية الوجوب من ذیها اليها، فانّ السراية والترشح امر قهري عقلي واقعي خارج عن الاختيار، وفرض الوجود لا يجعلها موجودة حتى يكون الامر بها امراً بتحصيل الحاصل كما لا يخفى.

اقول: يمكن ان يقال دفاعاً عنه قدّس سرّه: انّ القيد الكذائي ليس فيه ملاك الوجوب اصلاً حتى يكون واجباً، فيجب تحصيله، وذلك لأن ملاكه لا يخلو عن امرين:

وأما الصيغة مع الشرط ، فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره - قدس سره - في الطلب المطلق ، وعلى المختار في الطلب المقيد ، على نحو تعدد البدال والمدلول ، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد ، لا المبهم المقسم ، فافهم .

ومنها : تقسيمه إلى المعلق والمنجز ، قال في الفصول : إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له ، كالعرفة ، ولَيْسَ منجزاً ، وإلى ما يتعلق وجوبه به ، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له ، ولَيْسَ معلقاً كالحج ، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة ، أو خروج الرفقة ، ويتوقف فعله على مجيء وقته ، وهو غير مقدور له ، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب ، وهنا للفعل . انتهى كلامه رفع مقامه .

الأول كونه ذا مصلحة كائنة في نفسه، والمفروض خلافه.
والثاني هو التوقف العقلي ، وهو منتف في القيود التي جعلت قيوداً للوجوب على المذهب المشهور مثل الاستطاعة مثلاً، فإن الحج لا يتوقف وجوده عليها توقفاً عقلياً كما لا يخفى، لامكانه بدونها من غير مدخلة لها في وجوده أصلاً، نعم لها دخل في سهولة الأمر على المكلف، هذا بالإضافة إلى تلك المقدمة، وأما سائر المقدمات الوجودية فما حضرنى فيها جواب في الحال، وذلك لتشتت البال وسوء الاحوال ولا بد من التأمل حتى يظهر حقيقة المقال.

قوله: ومنها تقسيمه إلى المعلق والمنجز... الخ.

ذهب صاحب «الفصول» إلى أن للواجب المطلق المقابل للمشروط تقسيماً آخر وهو تقسيمه إلى المنجز والمعلق، وفسر المعلق أنه عبارة عن كون الوجوب في الحال والواجب في الاستقبال.

لا يخفى أن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى ، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً ، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك ، أي إثباتاً وثبوتاً ، على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور ، كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي ، أنكر على الفصول هذا التقسيم ، ضرورة أن المعلق بما فسر ، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك ، كما هو واضح ، حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول ، كان هو المعلق المقابل للمشروط .

ومن هنا انقذ أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط ، بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور ، والقواعد العربية ، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور .

وحيث قد عرفت - بما لا مزيد عليه - إمكان رجوع الشرط إلى الهيئة ، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد ، فلا يكون مجال لإنكاره عليه .

نعم يمكن أن يقال : إنه لا وقع لهذا التقسيم ؛ لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا توجه ما لم

وهذا التقسيم إنما يكون لمكان تصوير ما ورد في الشرع من وجوب بعض مقدمات الواجب الموقت قبل مجيء وقته مثل وجوب الغسل في ليلة الصيام مع أن ظرف الصوم وإيجابه يكون في النهار، ونظائره في الشرع كثيرة. والحاصل أنه لما كان وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذيلها اشكل الأمر في المقدمات التي دلّ الدليل على وجوبها شرعاً قبل مجيء وقت ذيلها، مثل وجوب الغسل في ليلة الصيام. بأنه كيف يمكن ذلك بحسب الواقع ومقام الثبوت عقلاً. لكن يمكن التفصي عن ذلك الاشكال بوجوه يرجع حاصلها الى شيء واحد، وهو كون وجوب ذي المقدمة حالياً:

توجب الاختلاف في المهم ، وإلا لكثرة تقسيماته لكثرة الخصوصيات ، ولا اختلاف فيه ، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلاً - كما يأتي - إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته ، لا من استقبالية الواجب ، فافهم .

ثم إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق ، وهو أن الطلب والإيجاب ، إنما يكون بأزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد ، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد ، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به ، فكيف يتعلق بأمر استقبالي ؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر .

قلت : فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي ، كما تتعلق بأمر حالي ،

أحدها بالتعليق كما عن «الفصول».

وثانيها جعل الشرط قيداً للواجب لا للوجوب كما عن الشيخ قدس سره بالمعنى الذي عرفته.

وثالثها بجعل الشرط شرطاً للوجوب ولكن بنحو الشرط المتأخر كما يظهر ذلك من كلام المصنف قدس سره.

ورابعها بجعل وجوب المقدمات التي دلّ الدليل على إيجابها وجوباً نفسياً، لكنه بملاك إمكان التوصل بها إلى ذيلها، لا لمصلحة كائنة في نفس ذواتها توجب إيجابها وقد عبّر المصنف قدس سره عن ذلك بالوجوب التهيئي، فإنه بإتيانها تهيئاً المكلف ويستعدّ لأيجاب ذيلها عليه كما لا يخفى.

لكن في هذا الوجه ما لا يخفى ضرورة خروجه عن محلّ الكلام وإن كان مفيداً للتفصي عن الاشكال، مضافاً إلى أن ذاك الملاك ليس إلا ملاك التوقف والمقدمية، غاية الأمر أنه يكون الأمر المقدّم في تلك المقامات منصوباً بخلاف

وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ؛ ضرورة أن تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات - فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة - ليس إلا لأجل تعلق إرادته به ، وكونه مريداً له قاصداً إياه ، لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك ، ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد ، وتوهم أن تحريكها نحو المتأخر عما لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه محركاً 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 الإرادة - بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة ، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك ؛ لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدمة ، ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق

غيرها فإنه ليس بمنصوص كمالاً لا يخفى.

وبالجملة لما ورد في الشرع ما يدل على إيجاب بعض مقدمات الواجب في الحال مع كونه واجباً في الاستقبال مثل ما ذكرناه من المثال في مقام الظاهر والاثبات تصدى قدس سره لتصحيح ذلك في مقام الواقع والثبوت وتطبيقه على طبق القاعدة، فافاد بأن الموارد الكذائية يكون الواجب استقبالياً والوجوب حالياً ويعبر عنه بالواجب المعلق.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط أن الوجوب في الواجب المشروط أيضاً مشروط بخلاف الوجوب في الواجب المعلق فإنه ليس بمشروط بل مطلق وإن كان الواجب مقيداً، هذا على المعنى الذي ذهب إليه المشهور، وأما على المعنى الذي ذهب إليه الشيخ قدس سره فالفرق بينها وكذا الفرق بينه وبين المشروط الذي قد أخذ الشرط فيه بنحو

المحرك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي ، محتاج إلى ذلك .

هذا مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث ، ضرورة أن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به ، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة ، وعلى 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 والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ، ولعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه ، والإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب .

وربما أشكل على المعلق أيضاً ، بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث ، مع أنها من الشرائط العامة .

وفيه : إن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه ، لا في زمان الإيجاب والتكليف ، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن ، من غير انخراط للقاعدة العقلية أصلاً ، فراجع .

ثم لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور ، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر ، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف ، وترشح عليه الوجوب من الواجب ، أو لا ، لعدم تفاوت فيما يهّمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق ، دون

الشرط المتأخر، فقد ذهب الشيخ إلى أنه ليس للمعلق معنى آخر معقول غير ما اخترناه في المشروط، وذلك لأن الوجوب في جميعها مطلق يجب ترتيب آثار الواجب المطلق عليها، مثل لزوم الإتيان بالمقدمات الوجودية قبل مجيء زمان الواجب فيما إذا علم المكلف بعدم القدرة على إتيان المقدمات الكذائية بعد دخول الوقت، وذلك لما ذكرنا من ترشح الوجوب منه إليها على القول بالملازمة.

المشروط ، لثبوت الوجوب الحالي فيه ، فيترشح منه الوجوب على المقدمة ، بناء على الملازمة ، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط .

نعم لو كان الشرط على 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 .

تنبيه : قد انقدح - من مطاوي ما ذكرناه - أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية ، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها ، هو فعلية وجوب ذمها ، ولو كان أمراً استقبالياً ، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم ، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً ، أو مطلقاً ، منجزاً كان أو معلقاً ، فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضاً ، أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل 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

إذا عرفت ذلك فاعلم بأنه لا كلام في لزوم الإتيان بجميع مقدمات الواجب قبل زمانه فيها إذا كان وجوبه حالياً على نحو التوسع والتخير، وتعييننا فيها إذا لم يقدر على الإتيان بها في زمان الواجب. وذلك لاستقلال العقل بذلك، وإن لم نقل بوجوبها بالملازمة، بداهة أن عدم الإتيان بها يفضي إلى ترك الواجب على ما هو المفروض، ومعه يكون عصيان الواجب بذلك ومخالفتها حين مخالفته نظير تركه بترك المقدمة في زمان الواجب بلا تفاوت في ذلك أصلاً.

أقول: يمكن أن يقال بلزوم الإتيان بالمقدمة قبل دخول وقت ذمها عقلاً

يكون وجوبه طلب الحاصل ، كما أنه إذا أخذ على 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 لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه ، فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً ، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر ، كان معلوم الوجود فيها بعد ، كما لا يخفى ، ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته ، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها ، وإنما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به ، بل لزوم الإتيان بها عقلاً ، ولو لم نقل بالملازمة ، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان ، كالإتيان 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 الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد ، إذ يكشف به بطريق الإن 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 على

فيما إذا علم بأن تركها يفضي الى ترك ذبيها، وإن لم نقل بالوجوب الحالي وقلنا باشتراطه بمجيء زمان الواجب ولم يكن قبله وجوب أصلاً ولا طلب ابداءً، وذلك لأنه وإن لم تكن المقدمة واجبة بتبع وجوب ذبيها، لكنه لما كان ترك المقدمة موجباً لسلب القدرة على الواجب في زمانه، ومع عدم القدرة عليه لا يمكن توجه التكليف، وعليه يكون المكلف مفوتاً للتكليف على نفسه ومانعاً عن توجهه اليه،

وجوبها ، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهيؤاً ، ليتهيأ بإتيانها ، ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه ، فلا محذور أيضاً .

إن قلت : لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً 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 .

قلت : لا محيص عنه ، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة ، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه ، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه ، فتدبر جداً .

تتمة : قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل ، وكونه مورداً للتكليف وعدمه ، فإن علم حال قيد فلا إشكال ، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئة ، نحو الشرط المتأخر أو المقارن ، وأن يكون راجعاً إلى المادة على نهج يجب تحصيله أولاً يجب ، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله ، وأنه راجع إلى أيها من القواعد العربية فهو ، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية .

وربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة ، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة ، وتقييد المادة ، بوجهين :

أحدهما : إن إطلاق الهيئة يكون شمولياً ، كما في شمول العام لأفراده ،

فيحكم العقل بلزوم الإتيان بها ، ويستقل باستحقاق العقاب على تركها ، وذلك منه وإن لم يكن بمثابة حكمه باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف لكنه لا يخلو عن الحكم بذلك ، وهذا منه حكم كلي لا يقبل التخصيص فيه أصلاً ، فإن دل دليل شرعي على جواز الترك وعدم وجوب الإتيان بها قبل حضور وقت الواجب مطلقاً وإن كان مفضياً إلى ترك الواجب ومانعاً عن التكليف وموجباً

فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق ، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرأ له ، وإطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة .

ثانيهما : إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس ، وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى .

أما الصغرى ، فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة ، لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة ، بخلاف تقييد المادة ، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله ، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه .

وأما الكبرى ، فلأن التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا أنه خلاف الأصل ، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر ، وبطلان العمل به .

وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقررِّي بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه ، وأنت خبير بما فيها .

أما في الأول : فلأن مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة ، إلا أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها ، لأنه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الأمر أنها تارة يقتضي العموم الشمولي ، وأخرى البدلي ، كما ربما يقتضي التعيين أحياناً ، كما لا يخفى .

لسلب القدرة عليه، لابد من التصرف فيه، بأن يقال أن مقتضى ذاك الدليل هو اشتراط قدرة خاصّة، وهي القدرة في خصوص زمان الواجب لا الاعمّ منها ومن القدرة قبل زمان الواجب، فإنّه على ذلك ليس عدم توجّه التكليف لكون المكلف مانعاً عنه، بل لفقدان شرطه في موطنه فافهم، وذلك مؤيد بالأخبار، ومستفاد من

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع ، لا لكونه شمولياً ، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة ، فيكون العام أظهر منه ، فيقدم عليه ، فلو فرض أنها في ذلك على العكس ، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي ، ومطلق بإطلاقه دل على الشمول ، لكان العام يقدم بلا كلام .

وأما في الثاني : فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل ، إلا أن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة ، وانتفاء بعض مقدماته ، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً ؛ إذ معه لا يكون هناك إطلاق ، كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل .

وبالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل ، 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 الأثر ، وبطلان العمل بإطلاق المطلق ، مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً .

وكأنه توهم : أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ، ورفع اليد عن العمل به ، تارة لأجل التقييد ، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به ، وهو فاسد ، لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات .

نعم إذا كان التقييد بمنفصل ، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال ، حيث انعقد للمطلق إطلاق ، وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة ، فتأمل .

الأصحاب في الفروع الفقهية، مثل مسألة المرتد الفطري المأمور بالعبادات المشروطة بالإسلام مع عدم قدرته عليه بناء على عدم قبول توبته، وغيرها من المسائل التي تناسب المقام فراجع وتأمل فيها تأمل التام.

ومنها : تقسيمه إلى النفسي والغيري ، وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع ، فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب ، لا يكاد التوصل بدونه إليه ، لتوقفه عليه ، فالواجب غيري ، وإلا فهو نفسي ، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه ، كالمرقة بالله ، أو محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه ، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات .

هذا ، لكنه لا يخفى أن الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك - أي بماله من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً ، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً ، لما دعي إلى إيجاب ذي الفائدة .

قوله: منها تقسيمه الى النفسي والغيري.

اعلم أن الواجب باعتبار آخر ينقسم الى نفسي وغيري، والنفسي عبارة عما تتعلق به الارادة ثبوتاً ويكون بنفسه وبها هو هو متعلقاً للطلب والبعث واقعاً، بخلاف الغيري فإنه عبارة عما لا تتعلق الارادة به ثبوتاً ولا يتعلق به الطلب واقعاً بل أنها تتعلق به الارادة والبعث بها هو طريق الى الغير، وبها هو يتوصل به الى واجب آخر، بحيث لولا ذلك الغير لما تتعلق به البعث اصلاً، وبعبارة اخرى النفسي عبارة عما يتعلق به الايجاب ثبوتاً وواقعاً بملاك كائن في نفس ذاته وحقيقة وجوده، بخلاف الغيري فإنه يتعلق به الايجاب لا بها هو كذلك بل بملاك في غيره بحيث لولاه لما توجه اليه اصلاً، ولا يخفى أن ذلك التقسيم إنما يكون باعتبار مقام الواقع والثبوت لا الظاهر، فإنه قابل لذلك وان لم يكن في البين لفظ ودلالة اصلاً.

وقد اورد على ما ذكرناه في تفسير الواجب الغيري «من أنه عبارة عما يكون الداعي الى ايجابه هو التوصل به الى الغير، وأنه يكون متعلقاً للايجاب باعتبار الفائدة المترتبة عليه» بأن مثل هذا التفسير للواجب الغيري يوجب

فلان قلت : نعم وإن كان وجودها محبباً لزوماً ، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف ، لما كاد يتعلق بها الإيجاب .

قلت : بل هي داخلية تحت القدرة ، لدخول أسبابها تحتها ، والقدرة على السبب قدرة على المسبب ، وهو واضح ، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج والطلاق والعناق . . . إلى غير ذلك من المسببات ، مورداً لحكم من الأحكام التكليفية .

فالأولى أن يقال : إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً ، إلا أن ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله ، بل وببذم تاركه ، صار

خروج جلّ الواجبات النفسية بل كلّها عن كونها نفسية، وينحصر الواجب النفسي بالمعرفة بالله تعالى، وذلك لأنه ليس فيها واجب الا وتعلّق به الإيجاب باعتبار ما يترتب عليه من الفائدة، ويكون الداعي الى إيجابه هو التوصل به الى فائدة كذائية، مع أن كونها واجبات غيرية باطل بالضرورة.

وقد اجيب عن الاشكال بأن تلك الفوائد المترتبة عليها لما كانت خارجة عن الاختيار والقدرة لا يكاد يصح تعلّق الإيجاب بها، فليست الفوائد المذكورة بواجبات حتى تكون الواجبات مقدمات لها، فيكون تعلّق الإيجاب بها باعتبار نفسها لا باعتبار كونها مقدّمة لواجبات أخرى، لكن هذا الجواب غير مرضي فانه يمكن ان يقال: الفوائد المفروضة تدخل تحت قدرة المكلف باعتبار أسبابها المقدورة كما لا يخفى.

فالتحقيق في الجواب هو أن الواجبات الكذائية أنها تكون واجبة ومتعلّقة للإيجاب باعتبار صيرورتها معنونة بعنوان حسن تكون بذلك العنوان متعلقة للإيجاب ومورداً للخطاب، ولا ينافيه كونها مقدمات لما هي مطلوبة واقعاً من

متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك ، ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً ، بخلاف الواجب الغيري ، لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي . وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه ، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري ، ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه ، وما أمر به لأجل غيره ، فلا يتوجه عليه بأن جلّ الواجبات - لولا الكل - يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية ، فإن المطلوب النفسي قلما يوجد في الأوامر ، فإن جلها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها ، فتأمل .

الآثار والفوائد الكذائية، وهذا بخلاف الواجب الغيري فانه ممحّض لكونه مقدّمة للغير وطريقاً اليه بحيث لم يكن مع قطع النظر عن كونه كذلك بمطلوب أصلاً ولا متعلقاً للإيجاب ابداً.

هذا وقد ذهب السيّد الاستاذ الى أنه لا موقع لهذا التقسيم، اي تقسيم الواجب بالنفسي والغيري، وذلك لأنه وإن وقع في لسان الدليل مورداً للإيجاب ومتعلقاً للأمر والمخاطب، لكنّه في مقام اللب والواقع لم يكن متعلقاً للارادة والبعث فإن البعث اليه حقيقة بعث الى الغير لا الى نفسه بحيث لم يكن منظوراً اليه أصلاً، وبالجمله ايجاب الواجب الغيري عند العقل يعدّ لا ايجاب، ووجوبه لا وجوب، فلم يكن في البين وجوب حقيقة ولا ايجاب واقعاً متعلّق به حتى يكون قسماً للواجب وطرفاً وقسماً للنفسي، ومن جهة كون البعث الى المقدّمة بعثاً الى ذبيها حقيقة عند العقل وقع بعض الاعلام في الاشتباه من جهة التفصيل بين ايقاع المقدّمة بقصد التوصل بها الى ذبيها فقال بوقوعها على صفة الوجوب، وعدم وقوعها كذلك فقال بعدم وقوعها على صفة الوجوب كما ذهب اليه صاحب «المعالم» ونسب الى شيخنا الانصاري، وكذا من جهة التفريق بين كونها موصلة الى ذبيها ومترتبة عليها فتقع على صفة الوجوب، وعدم كونها كذلك فيكشف عن

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين ، وأما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري ، فالتحقيق أن الهيئة ، وإن كانت موضوعاً لما يعتمدها ، إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً ، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم .

وأما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة ، لدفع الشك المذكور ، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد ، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب ، صح القول بالإطلاق ، لكنه بمراحل من الواقع ، إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر ، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب ، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها ، لا بواسطة مفهومها ، وذلك واضح لا يعتره ريب .

عدم وقوعها على صفة الوجوب كما ذهب إليه صاحب «الفصول» وسيأتي الإشارة إلى كلامهما وبيان مرامهما وحقيقة الحال انشاء الله تعالى.

قوله: ثم أنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين وأما إذا شك...الخ.

قد سبق في المباحث السالفة أن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً ، وذلك لأن وجوب شيء للغير أمر زائد على نفس الوجوب يحتاج إلى التنبيه عليه بخلاف النفسي ، فإنه ليس زائداً على نفس الوجوب ، وإذا دار الأمر بين كونه نفسياً أو غيرياً فلا بد من الرجوع إلى الإطلاق في التعيين إن كان إطلاقاً ، وإلا فلا بد من العمل على طبق ما يقتضيه الأصل ويختلف ذلك حسب اختلاف الموارد ، فربما يكون المورد مقتضياً لجريان الاشتغال ، وذلك فيما إذا علم بوجوب شيء فعلاً وشك في ملاكه هل يكون باعتبار مصلحة كائنة في نفس

ففيه : إن مفاد الهيئة - كما مرت الإشارة إليه - ليس الأفراد ، 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 الأسباب الخاصة .

نعم ربما يكون هو السبب لإنشائه ، كما يكون غيره أحياناً .

واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والإرادة الحقيقية - الداعية إلى إيقاع طلبه ، وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلى مراده الواقعي - لا ينافي اتصافه بالطلب الإنشائي أيضاً ، والوجود الإنشائي 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 بالمصداق ، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له ، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً ، وعدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادة خصوصه ، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها ، كما لا يخفى . فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط ، كما مرّ هاهنا بعض

متعلقه أو يكون باعتبار كونه مقدّمة وشرطاً للغير بعد العلم بوجوب ذلك الغير فعلاً، كما ربما يكون المورد مقتضياً للبرائة، وذلك فيما إذا علم بكون الشيء الكذائي مقدّمة للغير، وكان وجوب ذلك الغير مقطوع العدم أو مشكوكاً، فإنّه حينئذ يصير الشيء الكذائي مشكوك الوجوب بالشك البدوي ومقتضى الاصل في مثله هو البرائة، والحكم بعدم وجوب ذاك الشيء، فإنّه ان كان واجباً أنّا يكون بالوجوب النفسي، والمفروض كونه مشكوكاً بالشك البدوي.

الكلام ، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة ما يجدي [في] المقام .

هذا إذا كان هناك إطلاق ، وأما إذا لم يكن ، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً ، للعلم بوجوبه فعلاً ، وإن لم يعلم جهة وجوبه ، وإلا فلا ، لصيرورة الشك فيه بدوياً ، كما لا يخفى .

تذنيبان

الأول : لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته ، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً ، وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ، ففيه إشكال ، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على 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 على كثرتها ، أو وافقه وأتاه بماله من المقدمات .

قوله: تذنيبان: الأول لا ريب في استحقاق الثواب....الخ.

لا شبهة في أن الأمر المقدمي الغيري ليس امتثاله بها هو امتثال له مقرباً ولا مخالفته مبعداً، فلا يترتب على امتثاله بها هو هو ثواب ولا على مخالفته كذلك عقاب، وذلك لاستقلال العقل بثواب واحد فيما إذا أتى المكلف بذى المقدمة ومقدماته على كثرتها، وعقاب كذلك فيما إذا خالفه بجميع مقدماته، وذلك يتضح فيما إذا أتى المكلف بجميع المقدمات لكنه لم يأت بذىها، فإنه عند العقل السليم لا يستحق ثواباً على المقدمات ولكنه يستحق العقاب عنده على ترك ذىها كما لا يخفى، وذلك كله واضح لا ستره عليه، ولكن يشكل الأمر على ما ذكرناه في بعض المقدمات كالطهارات الثلاث من جهتين:

أحدهما أنه لا شبهة في حصول القرب بها ويترتب الثواب على امتثال أوامره، وذلك مناف لما ذكر من استقلال العقل على عدم حصول القرب. والثانية

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة ، وبزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له ، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال ، حيث صار أشقها ، وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات ، أو على التفضل فتأمل جيداً ، وذلك لبداية أن موافقة الأمر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي - لا توجب قرباً ، ولا مخالفة - بما هو كذلك - بُعداً ، والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد .

أنه على ما ذكر يكون الأمر الغيري توصلياً لا يحتاج الى قصد القربة والاطاعة أصلاً، مع أن اعتبارها فيها مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه، ومحصل الاشكالين هو أن امثال الامر الغيري مع عدم كونه مقرباً وعدم حصول التقرب به عقلاً كيف صار في الطهارات الثلث مقرباً وموجباً لترتب الثواب واعتبر في صحتها قصد التقرب، هذا.

مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی

وقد اجيب عن ذلك بوجوه:

احدها ما افاده المصنف قدس سره من أن الطهارات عبادات اصلية ومستحبات نفسية قد جعلت بها هي كذلك مقدمة فلا بد من حصولها مقدمة، وتحققها كذلك ان يؤتى بها بقصد التقرب فيترتب الثواب عليها، واشترط قصد التقرب بها وفيها أنها يكون باعتبار كونها كذلك، وأنا يأتي ذلك فيها من قبل الأمر النفسي المتعلق بها.

فان قيل: أنها يصح ذلك فيما اذا اتى بها بداعي امرها النفسي، وأما اذا اتى بها بداعي امرها الغيري مع عدم امكان كونه مقرباً كما سبق وعدم حصول التقرب به فلا يصح ذلك مع أن الاكتفاء بالإتيان بهذا الداعي مما لا شبهة فيه. يقال ان الإتيان بهذا الداعي والاكتفاء به أنها يكون باعتبار كونه داعياً

إشكال ودفع :

أما الأول : فهو أنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له ، ولا قرب في موافقته، ولا مثوبة على امتثاله ، فكيف حال بعض المقدمات ؟ كالطهارات ، حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها ، هذا مضافاً إلى أن الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً ، وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة .

وأما الثاني : فالتحقيق أن يقال : إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة ، وغاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات ، فلا بد أن يؤتى بها عبادة ، وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها ، فقصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية ومستحبات نفسية ، لا لكونها مطلوبات غيرية

إلى الإتيان بما هو عبادة مستحبة في نفسه لا باعتبار كون امتثال الأمر الغيري مقرباً ومنشأً لترتب الثواب، وبعبارة أخرى الاكتفاء به أنها يكون باعتبار كونه داعياً إلى الداعي الذي يصلح للتقرب وترتب الثواب لا باعتبار نفسه فافهم.

ثانيها ما أفاده شيخنا الانصاري قدس سره على ما نسب إليه من أن اعتبار قصد التقرب في الطهارات ليس باعتبار اقتضاء الأمر الغيري لذلك حتى يقال بمنافاته لحكم العقل بعدم الاقتضاء، بل أنها يكون باعتبار كون المقدمة عنواناً واقعياً قصدياً لا نفس الحركات المخصوصة، وهذا العنوان لما كان عنواناً قصدياً يحتاج تحققه إلى قصده وكان مجهولاً بكنهه عندنا، اعتبر قصد أمره لأجل احرازه والاشارة إليه اجمالاً.

وفيه مضافاً إلى ما أفاده المصنف في رده أن العنوان المذكور ليس إلا عنوان الطهارة وهو معلوم عندنا بكنهه ذاته يمكن لنا قصده، وحينئذ لا يحتاج إلى

والاكتفاء بقصد أمرها الغيري ، فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه ، حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة ، فافهم .

وقد تُفْضَى عن الإشكال بوجهين آخرين :

أحدهما ما ملخصه : إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفاً عليها ، فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها ، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه ، فيكون عنواناً إجمالياً ومراًة لها ، فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك ، بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان ، الذي يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها .

ما اشير به اليه من قصد امره، هذا مع أنه لم يتفوه بما ذكره قدس سره احد من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين.

ثالثها ما افاده قدس سره ايضاً من أن لزوم قصد القربة فيها، مع كونها مقدمات ليست مأموراً بها الا بالامر الغيري، أنها يكون باعتبار مدخلية الإتيان بها بقصد العبادة في حصول الغرض المتعلق بغاياتها، بحيث لا يحصل بدون ذلك كما لا يخفى لا باعتبار اقتضاء امرها الغيري لذلك.

وفيه مضافاً الى ما افاده المصنف في ردّه أن هذا الوجه أنها يكون وجهها وحكمة لجعل التقرب واعتبار قصده في الطهارات في مقام الثبوت بعد قيام الاجماع على اعتباره في مقام الاثبات، ولا يكاد ينهض لدفع الاشكال، وذلك لأن الكلام أنها يكون في اخذ قصد التقرب في متعلق الامر الغيري مع عدم صلاحية امثال مثل ذلك الامر للتقرب، وذلك لما عرفت مراراً من أنه ليس للأمر الغيري التبعية امثال اصلاً، بل ليس في الحقيقة امر كما لا يخفى، فالوجه المزبور لم يكن ناهضاً لتصحيح اعتبار قصد التقرب كما هو واضح.

وفيه : مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي الإتيان بها كذلك ، لا مكان الإشارة إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر ، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً ، بل كان الداعي إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها ، غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المشوبة عليها ، كما لا يخفى .

ثانيهما : ما مُحَصَّلُهُ أن لزوم وقوع الطهارات عبادة ، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها ، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته ، كذلك لا يحصل ما لم يؤثر بها كذلك ، لا باقتضاء أمرها الغيري .

رابعها ما افاده السيد الاستاذ من أن ملاك التقرب في الطهارات هو قصد الامر المتعلق بغاياتها، وذلك لمن يريد الإتيان بأحد الغايات من دون نظر الى نفس الطهارة كما هو الغالب للعوام بل للخواص وجداني بأن تمام المحرك نحو الطهارات هو الامر المتعلق بغاياتها، وهذا الوجه أنها ذكره المصنف قدس سره في طي كلامه في التذنيب الثاني: «انه قد انقدح....الخ» فراجع كلامه رفع الله مقامه.

اقول: كيف يمكن الجمع بين كلامهما وبين ما هو معلوم بالضرورة من العقل بأن الامر لا يدعو الا الى متعلقه، مع وضوح خروج الطهارات، كغيرها من ساير الشروط والمقدمات، عن متعلق اوامر الغايات؟ نعم يمكن ان يقال: بأن المصحح لاعتبار قصد القرية هو الامر الغيري لا الامر النفسي ولا الامر المتعلق بالغايات بحيث يكون امثاله مقرباً، وبعبارة اخرى الامر الغيري يصلح لأن يتقرب به الى المولى، ولكن لا مطلقاً وبها هو هو، حتى ينافي حكم العقل بعدم صلاحيته للمقربة بل يكون مقيداً بكونه متوصلاً به الى احد الغايات وبها هو موصل اليها، فالإتيان بها بداعي الامر الغيري بعنوان أنه

وبالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة ، إنما هو لأجل أن الغرض في الغايات ، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً ، بقصد الإطاعة .

وفيه أيضاً : إنه غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها ، وأما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات ، من

موصل إليها وبقصد التوصل بها إليها مما لا شبهة في صحته وقوعها عبادة وحصول القرب بها الى المولى، وايضا بعبارة اخرى ملاك القرب والتقرب ليس الا امتثال امر المولى بها هو امر منه تعالى وان كان امراً تبعياً غيرياً كما يحصل ذلك في الاوامر التوصلية قطعاً فيما اذا اتى بمتعلقاتها بداعي اوامرها وبعنوان امتثال امر المولى مع عدم اعتبار ذلك في تحقق متعلقاتها وحصول الغرض بها فافهم.

قوله: واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة...الخ.
اعلم انه يرد ايضاً على اعتبار قصد القربة في متعلق الامر الغيري ما يرد على اعتباره في متعلق الاوامر النفسية من عدم امكان الامتثال على فرض الاعتبار كما مر تفصيله سابقاً، وما افاده المصنف هناك من تعلق الامر بالاوسع من الغرض اعني ذات العمل غير جار في المقام قطعاً، لأن تعلق الامر الغيري بالمقدمة امر ترشحي توليدي قهري، ومعه لا يمكن تعلقه بها هو اوسع من المقدمة وهو في المقام عبارة عن ذات العمل، اعني نفس الطهارة من دون قصد التقرب، وذلك لخروجه عن تحت الاختيار، فلا يتعلق الامر الغيري الا بها هو مقدمة واقعاً وبها يتوقف عليه ذو المقدمة ذاتاً ، فلا محالة يتعلق بها كان مقدمة لا الاوسع منها، وهي في المقام عبارة عن الطهارة المأتي بها عبادة واطاعة، ومما ذكرنا ظهر لك عدم جريان ما ذكر هناك لتصحيح اعتبار قصد القربة في العبادات من

الالتزام بأمرين :

أحدهما كان متعلقاً بذات العمل ، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأول ، لا يكاد يجزي في تصحيح اعتبارها في الطهارات ، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها ، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر 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 على 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 أمرها 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 .

الالتزام بأمرين:

أحدهما متعلق بذات العمل، والآخر باتيانه بداعي الاطاعة وامتثال الامر الاول في المقام، وذلك لأن الأمر الآخر المفروض أما ان يكون امراً نفسياً وأما امراً غيرياً، فعلى الاول يرجع الى ما ذكرناه سابقاً من كون الطهارات بنفسها مستحبة وعبادة وجعلت بها هي كذلك مقدّمة، وعلى الثاني لا يجدي شيئاً، وذلك لأن الأمر الغيري لا يكاد يتعلّق إلا بما هو مقدّمة واقعاً، والمفروض عدم كونها نفس العمل مع قطع النظر عن قصد التقرب، والأمر الغيري وان فرض اكثر من اثنين فضلاً عنها، لا يمكن ان يتعلّق بنفس العمل مالم يكن بنفسه مقدّمة، والمفروض عدم كون نفسه مقدّمة، فمن اين يجيء امر آخر غيري متعلّق

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 بناءً على الملازمة ، يتبع في الإطلاق 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 ، قال : وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب ، في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها ، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر .

وأنت خير بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى ، وإن كان

بذات العمل فافهم وتأمل، فالتفصي عن هذا الاشكال منحصر بما افاده قدس سره في هذا المقام من القول باستحباب النفسي في الطهارات، وبما افاده السيد الاستاذ هناك من عدم استلزام اخذ القربة في متعلق الأمر محالاً فراجع، وايضاً بما افاده مدّ ظله في المقام من أن ملاك المقربية في الطهارات وغيرها من المقدمات هو امتثال اوامر ذبها كما لا يخفى.

قوله: الامر الرابع لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة...الخ.

اعلم أن هذا الأمر متكفل لبيان ما ذهب ليه صاحب «المعالم» وجوابه، وما نسب الى الشيخ الانصاري وجوابه، وما افاده صاحب «الفصول» وجوابه،

نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة ، كما لا يخفى .

وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذي المقدمة ؟ كما يظهر مما نسبته إلى شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بعض أفاضل مقرري بحثه ، أو ترتب ذي المقدمة عليها ؟ بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب ، كما زعمه صاحب الفصول (قدس سره) أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منها .

الظاهر عدم الاعتبار : أما عدم اعتبار قصد التوصل ، فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمة والتوقف ، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ، ولذا اعترف بالاجتزاء 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

فأنه قد ذهب الأول الى اعتبار قصد التوصل بالمقدمة الى ذي المقدمة في وجوبها ، وانه يشترط وجوب المقدمة على ارادة فعل الواجب المتوقف عليها ، وذلك يستفاد من كلامه في بحث الضد في مقام الرد على من ذهب الى حرمة ضد الواجب من جهة كون ترك الضد مقدمة للواجب ، ومقدمة الواجب واجبة ، فتركها الذي يتحقق بفعل الضد حرام ، فإن ترك الواجب حرام ، قال : « وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل الواجب المتوقف عليها » ومراده من تلك العبارة كما ذكرناه آنفاً ان ارادة ذي المقدمة وقصد التوصل بها اليه شرط في وجوبها ، وفي كلامه ما لا يخفى ، فإن تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة في الاطلاق والاشتراط بديهي ، فان كان وجوبه مطلقاً ، كما هو المفروض في ان وجوبه ليس مشروطاً بارادته ، بل ليس

بها بدونه ممثلاً لأمرها ، وأخذاً في امتثال الأمر بذيها ، فيُشَاب بشواب أشقّ الأعمال ، فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب ، ولو لم يقصد به التوصل ، كسائر الواجبات التوصلية ، لا على حكمه السابق الثابت له ، لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه ، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراماً ، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدمية ، غاية الأمر يكون حينئذ متجرباً فيه ، كما أنه مع الالتفات يتجرباً بالنسبة إلى ذي المقدمة ، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً .

وأما إذا قصده ، ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي ، بل بداعٍ آخر أكدّه بقصد التوصل ، فلا يكون متجرباً أصلاً .

وبالجملة : يكون التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة ، لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب ، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً ، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به ، كما لا يخفى .

معقولاً، لرجوعه الى عدم وجوبه، فلا محالة يكون وجوبها مطلقاً غير مشروط بآرادته، وذلك لما ذكرناه مراراً من أن وجوب المقدمة، بناء على الملازمة، وجوب توليدي قهري يترشح من ذي المقدمة الى ما هي مقدمة له ذاتاً ويتوقف هو عليها واقعاً، بحيث لا يكاد يمكن ان يتعلق بها هو اضيق منه ولا بها هو اوسع، ومعلوم بأن ارادة فعل الواجب وقصد التوصل بها اليه خارجة عما يكون بالحمل الشايع مقدمة، كما أنه ان كان وجوبه مشروطاً فلا محالة يكون وجوبها ايضاً مشروطاً، فإنه مالم يجب لم تجب لاستحالة التفكيك بين ايجابها وايجاب ذي المقدمة كما لا يخفى ضرورة تبعية ايجابها لايجابه، فإن ايجابها متولد من ايجابه، فالدليل على وجوب المقدمة، عقلاً كان او غيره، اوفى على التبعية اطلاقاً واشتراطاً من اصل الملازمة

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها ، حيث يسقط به الوجوب ، مع أنه ليس بواجب ، وذلك لأن الفرد المحرم انما يسقط به الوجوب ، لكونه كغيره في حصول الغرض به ، بلا تفاوت أصلاً ، إلا أنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب ، وهذا بخلاف [ما] ها هنا ، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض ، فلا بد أن يقع على 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 على صفة الوجوب قطعاً ، وانتظر لذلك تنمة توضيح .

والعجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة ، واعتبار ترتب ذي المقدمه عليها في وقوعها على صفة الوجوب ، على ما حرره بعض مقرري بحثه (قدس سره) بما يتوجه على 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 على صفة الوجوب ، فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ماله دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه

واصل الوجوب، كما أنه قد ذهب الشيخ قدس سره على ما نسب إليه الى أنه اعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ان يكون الداعي الى الإتيان بها هو التوصل بها الى ذي المقدمة، بحيث ان لم يكن بهذا الداعي لم تقع مطلوبة، ومعه ليست صحيحة، ومراده قدس سره هو أن قصد التوصل بالمقدمة الى ذي المقدمة شرط للواجب لا الوجوب كما ذهب اليه صاحب «المعالم» بمعنى أن الوجوب الغيري انما يترشح من ذي المقدمة ويتعلق بها مقيدة بكون الداعي الى الإتيان بها هو التوصل بها الى ذي المقدمة لأنه يتعلق بنفس ذاتها بما هي هي ومطلقة، بحيث ان وجدت معرأة عن القيد المذكور لم تقع على صفة الوجوب، بل تقع فاسدة فيما

والباعث على 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 فائده وأثره ، ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب ، وما لا يترتب عليه أصلاً ، وأنه لا محالة يترتب عليهما ، كما لا يخفى .

وأما ترتب الواجب ، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها ، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات ، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات ، فإن الواجب إلا ما قل في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري ، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته ، وأخرى عدم إتيانه ، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته ، مع عدم ترتبه على تمامها ، فضلاً عن كل واحدة منها ؟

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسيبية والتوليدية ، كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته ، لعدم تخلف المعلول عن علته .
ومن هنا قد انقذح أن القول بالمقدمة الموصلة ، يستلزم إنكار

إذا كانت عبادة، هذا.

ولكن الجواب عنه بطريق الاجمال هو أن تمام الملاك في حكم العقل بالملازمة هو التوقف والإحتياج ليس غير، ومعلوم بالضرورة من العقل الحاكم في المقام أن ذاك المعنى قائم بنفس ذات المقدمة، لا بضميمة شيء آخر، فبتحقق ذات المقدمة يرتفع الإحتياج من غير انتظار شيء زائد عليها من القصد وغيره، وبالجمله، مضافاً الى عدم دليل على ذلك، يدل العقل بالعلم القطعي على عدم اعتبار شيء زائد على نفس المقدمة في مقام التوقف ورفع الإحتياج، وذلك من غير احتياج الى مزيد بيان واقامة برهان.

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 استحال 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 معتبراً فيه الترتب ، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها ، من دون انتظار لترتب الواجب عليها ، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه ، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته ، أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه ، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة ، أو بالعصيان والمخالفة ، أو بارتفاع موضوع التكليف ، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن ، بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه ، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة .

وأما ما ذهب إليه صاحب «الفصول» من جعل ترتب ذي المقدمة عليها شرطاً لوقوعها على صفة الوجوب، بمعنى جعله قيداً للواجب لا الوجوب، بحيث ان لم تقع في الخارج كذلك تكون فاسدة فيما إذا كانت عبادة، فانه مع عدم ذلك يكشف عن عدم وقوعها على صفة بها صارت متعلقة للامر الغيري، والإتيان بالمأمور به فاقد لما يعتبر في مطلوبيته قيداً كان او جزءاً او شرطاً، فاسد قطعاً، فالجواب عنه اوضح من سابقه، وذلك لأن الغرض الداعي الى ايجابها عقلاً ليس الا التمكن عن الإتيان بذي المقدمة بحيث لولاها لما تمكن من الإتيان بذي المقدمة، وهذا الغرض اعني التمكن حاصل بإتيان ذات المقدمة كما لا يخفى، وأما ترتب ذي المقدمة عليها خارج عما وقع متعلقاً للغرض، ويحتاج الى

إن قلت : كما يسقط الأمر في تلك الأمور ، كذلك يسقط بما ليس بالأمور به فيما يحصل به الغرض منه ، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير ، أو المحرمات .

قلت : نعم ، ولكن لا يحصى عن أن يكون ما يحصل به الغرض ، من الفعل الاختياري للمكلف متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع ، وهو كونه بالفعل محرماً ، ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً ، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر ؟

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه ، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب ، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ، ما هذا لفظه :

(والذي يدلّك على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية ، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور ، وأيضاً لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم : أريد الحجج ، وأريد المسير الذي

علل وشروط أخرى من الإرادة وغيرها كما لا يخفى ، فكيف يمكن ويصح أن تكون فائدة إيجابها ترتب ذي المقدمة عليها مع أن هذا العنوان ، أي الترتب الكذائي في الخارج يحتاج إلى علل أخرى ، هذا على ما أفاده المصنف قدس سره وتبعه في ذلك السيد الاستاذ مدّ ظله العالی .

اقول: يمكن أن يجاب بأن المراد بكون ترتب ذي المقدمة عليها شرطاً لا يخلو من أمرين:

أحدهما أن يكون شرطاً خارجياً غير داخل فيما هو المقدمة ، وإنّ المقدمة ليست الّا نفس ذاتها .

ثانيهما أن يكون له دخل في حقيقتها وتحقيقها ، وكلاهما ممنوع ، وذلك لأنّه

يتوصل به إلى فعل الواجب ، دون ما لم يتوصل به إليه ، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك ، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً ، أو على تقدير التوصل بها إليه ، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه ، وأيضاً حيث أن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله ، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها ، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه ، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر ، لا يريده إذا وقع مجرداً عنه ، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله . انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علم مقامه .

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ، أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة ، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب ، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه ، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة ، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها ، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها .

وقد انقذ منه ، أنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح ، وأن دعوى أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة ، كيف يكون ذامع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً ؟ كما عرفت .

على الأول أنها يكون الواجب عبارة عن نفس المقدمة، ضرورة أن الأمر الغيري أنها يترشح ويتعلق بها هو مقدمة واقعاً ومحتاج اليه ذاتاً ولا يمكن تعلقه بها هو اضيق او اوسع، ومع كون ذاتها واجبة لا محالة تقع على صفة الوجوب وان لم يقع ذو المقدمة بعد كما لا يخفى، وعلى الثاني يلزم الدور لتوقف ذي المقدمة عليها وتوقفها عليه على المفروض، فلا يكون وجود ذي المقدمة شرطاً لها الا على وجه دائر، وبطلانه اوضح من ان يخفى، هذا كله مع عدم دليل صالح لاثبات مثل ذلك، سوى ما توهمه قدس سره دليلاً من الأدلة الثلاثة التي ذكرها المصنف في «الكفاية» وما

نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداها ، وعدم حصوله في الأخرى ، من دون دخل لها في ذلك أصلاً ، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره ، وجاز للأمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداها ، وعدم حصوله في الأخرى ، بل من حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب ، وإنما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه ، كما يأتي أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعي ، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً ؛ لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة ، فضلاً عن كونها مطلوبة ، كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت إليها ، كما لا يخفى ، فافهم .

إن قلت : لعل التفاوت بينهما في صحة انصاف إحداها بعنوان الموصلية دون الأخرى ، أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها ، وجواز التصريح بها ، وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر ، كما مر .

قلت : إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما ، لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة ، لا فيها إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً - كما هنا - ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب ، وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها ، وكونها في كلا صورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة ، ضرورة أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة ، وعدم الإتيان به كذلك أخرى ، لا يوجب تفاوتاً فيها ، كما لا يخفى .

ذكرناه كاف في الجواب عنها.

ولعل ما أوقعهما فيما أفاده ، من اعتبار قصد التوصل أو اعتبار الترتب ، هو ما ذكرناه سابقاً من أن الوجوب الغيري والامر المقدمي ليس وجوباً وأمراً عند العقل حقيقه ، بل وإن كان في الظاهر أمراً فهو أنها يكون صورياً وليست له واقعية.

وأما ما أفاده (قدس سره) من أن مطلوبة المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها ، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها .

ففيه : إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها ، لا لأجل 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 إلى إيجابها ، وصريح الوجدان إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية ، وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها ، يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية ، كيف ؟ وإلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده ، ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها .

وهو كما ترى ، ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية ، بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية ، وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده ، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً 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 إلى المطلوب النفسي ، فافهم واغتنم .

ثم إنه لا شهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها ، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلاً ، ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب

قوله: ثم أنه لا شهادة على الاعتبار.....الخ.

إشارة إلى ما أفاده بعض الاعلام لتصحيح القول بالمقدمة الموصلة، من أن الشاهد على اعتبار ترتب الواجب على مقدمته في وقوع المقدمة على صفة الوجوب هو أنه يصح النهي عن المقدمة عقلاً فيما إذا لم تكن موصلة إلى

منها حينئذ غير الموصلة ، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة ، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب ها هنا ، كما لا يخفى .

الواجب، والوجه في شهادة مثل ذلك على ما ذكر، هو أنه لا شبهة في عدم وقوع ما هو محرم فعلاً من المقدمة على صفة الوجوب، لأنه مع ابتلائها بالتحريم لا يمكن أن يقع واجبة، وصحة المنع بضميمة ما هو لازمه من عدم وقوع المنهي عنه تكشف عن أن وقوع المقدمة على صفة الوجوب مشروط بكونها موصلة الى الواجب بحيث ان لم يأت به بعدها وقعت محرمة غير واجبة.

واجاب المصنف قدس سره عن ذلك بوجوه:

احدها باننا لا نسلم صحة النهي والمنع عقلاً عما لم يكن موصلاً الى الواجب، وذلك لأن المقدمة بعد كونها على ما هي عليه من الملاك الذي تكون به واجبة عقلاً على الملازمة، اعني توقف الواجب عليها واحتياجه في الوجود اليها، لا يصح النهي عنها الا جزافاً، او بملاك آخر غير ملاك عدم ترتب الواجب عليها مثل ملاك الغصبيّة وغيرها.

ثانيها بعد تسليم ذلك بان عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب بعد فرض المنع عنه لا يكشف عن اختصاص الوجوب بالموصلة منها، ضرورة أن عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب أنها يكون باعتبار المانع، وهو ابتلائه بالنهي عنه فعلاً لا لعدم مقتضى الوجوب فيه، وبالجمله عدم وقوع المقدمة غير الموصلة على صفة الوجوب في صورة المنع عنه اعم من ان يكون باعتبار عدم المقتضي للوجوب، او من جهة النهي وابتلائه بالمزاحم، وعليه كيف يكون ذلك كاشفاً عن أن الواجب من المقدمة هو الموصلة واختصاص الواجب بها لا غيرها.

ثالثها ما افاده بقوله: «مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظر....الخ»

مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظر ، وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً ، لعدم التمكن شرعاً منه ، لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به .

ومحصل هذا الوجه هو أنه يلزم من صحة المنع امران:

احدهما عدم العصيان في مقام ترك الواجب ومخالفته، وذلك لأنه مع ترك الواجب يخرج الواجب عن كونه واجباً لعدم القدرة عليه من جهة عدم التمكن من مقدمته شرعاً، لأن المقدمة على ما هو المفروض تكون منهيّاً عنها شرعاً فليست مقدورة فلم يكن الواجب من جهتها ايضاً مقدوراً فلم يكن واجباً حتى يكون تركه عصياناً. ولا يخفى بطلان هذا الامر.

ثانيهما اختصاص الايجاب لذي المقدمة بصورة إتيانه، والايجاب بعد الإتيان طلب للحاصل وهو ايضاً باطل ومحال، وذلك لأن ايجاب الفعل مشروط بقدرة المكلف عليه شرعاً وعقلاً، والمفروض أنه ليس مقدوراً له شرعاً إلا بعد إتيانه، لأنه مع فرض عدم الإتيان بالواجب تكون المقدمة حراماً شرعاً، ومع كونها حراماً كذلك ليست مقدورة، فلم يكن الواجب ايضاً مقدوراً، ولازمه ان لا يكون واجباً إلا بعد الإتيان به فايجابه حينئذ طلب للحاصل، وبعبارة اخرى ايجاب الواجب يتوقف على القدرة عليه عقلاً وشرعاً، والقدرة عليه كذلك تتوقف على القدرة على المقدمة عقلاً وشرعاً، والمفروض توقف القدرة على المقدمة شرعاً على الإتيان بالواجب، فنفس الإتيان بالواجب يحقق شرط الايجاب، والايجاب بعده طلب للحاصل وهو محال هذا.

ولكنه على ما افاده السيد الأستاذ مد ظله العالي نحو مغالطة، وذلك لأن قياس القدرة الشرعية على القدرة العملية في توقف ايجاب الواجب على اباحة مقدمته قياس مع الفارق، ضرورة أن القدرة العملية انما تكون شرطاً في تحقق

وبالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان ، لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال ، فتدبر جيداً .

بقي شيء وهو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة ، هي تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب ، بناءً على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعله ضده ، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ، ليكون فعلها محرماً ،

التكليف بحيث يتوقف عليها، بخلاف القدرة الشرعية التي تكون عبارة عن عدم تعلّق نهي الشارع بها يقع مورداً لأمره، فإن إيجابه وأمره لا يتوقف على إباحة متعلّق إيجابه توقف المعلول على علته والمشروط على شرطه، غاية الأمر عدم اجتماع الإيجاب مع النهي في موضوع واحد لمكان المضادة بينهما، وهذه خبيثة أخرى غير خبيثة توقف المعلول على علته، ومعلوم بالضرورة من العقل أنه يشترط في صدق الاجتماع ومحالّيته اتحاد الموضوع ومحلّ الاجتماع، وهذا المعنى مفقود في المقام، لأن الإيجاب أنها يكون متعلّقاً بها يكون مقدمته مباحة غير منهي عنها وموصلة إليه، وأما النهي فيكون متعلّقاً بالمقدمة التي لم تكن كذلك، وبعبارة أخرى أن اختصاص الإيجاب بها كانت مقدمته مباحة لا يوجب توقف الإيجاب على الإتيان بالواجب حتى يلزم طلب الحاصل، بل أنها يكون مقتضياً لعدم سريّة الوجوب من الواجب إلى ما يكون موصلاً لوجود المانع عنها بالأضافة إلى ما لا يكون موصلاً من المقدمة.

قوله: بقي شيء وهو أن ثمرة القول... الخ.

اعلم أنه قد جعل من ثمرة القول بالمقدمة الموصلة صحّة العبادة فيها إذا توقف فعل الواجب المضيق على تركها ومع ذلك أتى بها، وحاصل الوجه في ذلك، بعد فرض القول بأن ترك الضدّ مما يتوقف عليه الواجب، لا أنه من مقارناته كما عليه المحققون، وبعد القول بوجوب المقدمة وبعد جعل ترتب ذي المقدمة عليها

فتكون فاسدة ، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ، ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب ، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً ، فلا يكون فعلها منها عنه ، فلا تكون فاسدة .

وربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد ، وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة، بناءً على المقدمة الموصلة ، إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقيض ، حيث أن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه ، وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد ، وهذا يكفي في إثبات الحرمة ، وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً ؛ لأن الفعل ايضاً ليس نقيضاً

من شروط الواجب وقيوده، كما صرح به صاحب هذا القول، لا من شروط الوجوب، فإنه ليس ترك الضد حينئذ واجب اصلاً فلا يكون نقيضه بحرام ابداً، وعليه لا يصح التكلم كما لا يخفى، بل أنها يصح التكلم فيه من وجه التصحيح والرد عليه بناءً على كونه شرطاً للواجب، هو أن ملاك فسادها عند من يقول به من باب كونها تركاً لما يجب مقدمة لفعل الواجب المضيق من ترك العبادة الكذائية الذي يكون مقدمة لفعل المضيق، هو كونها مبغوضة وحراماً باعتبار كونها موجبة لترك الواجب المقدمي، وهذا الملاك أنها يتحقق في العبادة فيما إذا كان مطلق تركها واجباً لا الترك الخاص، وهو كونه موصلاً الى الواجب المضيق وذلك على ما افاده المصنف قدس سره، لأن العبادة على الاول ان لم تكن نفسها تعاند الترك المطلق الذي يكون واجباً كذلك، بل كانت لازمة لما يعاند الترك المزبور من ترك الترك، لكنه متحدة معه عيناً وخارجاً، وهذا يكفي في الفساد، ان لم نقل بأنها عين ما يناقض الترك الواجب، وهذا بخلاف الثاني فإنها ملازمة لما يكون حراماً من نقيض الترك الواجب وهو ترك الترك، بل مقارنة لما يكون حراماً من رفع الترك الواجب، وذلك لأن نقيض الاخص، اعني

للترك ، لأنه أمر وجودي ، ونقيض الترك إنما هو رفعه ، ورفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً ، وليس عينه ، فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل ، فكذلك تكفي في المقام ، غاية الأمر أن ما هو النقيض في مطلق الترك ، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط ، وأما النقيض للتترك الخاص فله فردان ، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصددده ، كما لا يخفى .

قلت : وأنت خير بما بينهما من الفرق ، فإن الفعل في الأول لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض ، من رفع الترك المجامع معه تارة ، ومع الترك المجرد أخرى ، ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلزمه ، فضلاً عما يقارنه أحياناً .

نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا أن يكون محكوماً بحكمه ، وهذا بخلاف الفعل في الثاني ، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه ، لا ملازم لمعاندته ومنافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً ، لكنه متحد معه عيناً وخارجاً ، فإذا كان الترك واجباً ، فلا محالة يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً ، فتدبر جيداً .

التترك الخاص الذي يوصل به الى الواجب اعمّ يكون له فردان:
احدهما التترك المجرد عن الايصال.

والآخر تركه، فالإتيان بالعبادة حينئذ أنها يكون مقارناً لما يكون حراماً من نقيض التترك الواجب، اعني ترك التترك الخاص الذي قد يوجد في الخارج مقارناً لوجود العبادة وقد يوجد بغير وجودها.

ولكنه على ما افاده السيد الاستاذ مدّ ظلّه العالي لا يخلو عن تأمل واشكال، وذلك لا نعقل لنقيض التترك وان كان خاصاً معنى وحقيقة في نفس الامر الا الفعل، وان كان قد يعبر عنه بترك التترك، لكنه صرف التعبير، لا ان له حقيقة وراء الفعل الذي يضاف اليه التترك، تأمل تعرف.

ومنها : تقسيمه إلى الأصلي والتبعي ، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت ، حيث يكون الشيء تارة متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً ، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه ، كان طلبه نفسياً أو غيرياً ، وأخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره ، لأجل كون إرادته لازمة لإرادته ، من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته ، لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات ، فإنه يكون في هذا المقام ، تارة مقصوداً بالإفادة ، وأخرى غير مقصود بها على حدة ، إلا أنه لازم الخطاب ، كما في دلالة الإشارة ونحوها .

وعلى ذلك ، فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما ، واتصافه بالأصالة والتبعية كليهما ، حيث يكون متعلقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمة ، وأخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك ، فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة .

كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضاً بالأصالة ، ولكنه لا يتصف بالتبعية ، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية ، ومعها يتعلق الطلب بها مستقلاً ، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً ، كما لا يخفى .

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة ، اتصف النفسي بهما أيضاً ،

قوله: ومنها تقسيمه الى الاصلي والتبعي....الخ.

أن تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي يمكن ان يكون بلحاظ دلالة الدليل وباعتبار مقام الاثبات كما ذهب اليه بعض المحققين، والمراد بالاصلي هو الواجب الذي يكون مقصوداً بالإفهام، والتبعي ما لم يكن مقصوداً بالإفهام، ولكنه من لوازم الخطاب كما في دلالة الإشارة التي تكون عبارة عن دلالة الخطاب على لوازم مدلوله التي لم تكن مقصودة من الدليل، كدلالة الآيتين على أن أقل

ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة ، بل أُفيد بتبع غيره المقصود بها ، لكن الظاهر - كما مر - أن الانصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه ، وإلا لما انصف بواحد منهما ، إذا لم يكن بعد مفاد دليل ، وهو كما ترى .

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة ، فإذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعي ، فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي ، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية ، كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية .

نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمه ، وإن كان يلزمه ، لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت ، كما هو واضح ، فافهم .

تذنيب : في بيان الثمرة ، وهي في المسألة الأصولية - كما عرفت سابقاً - ليست 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 برء النذر بإتيان مقدمة واجب ، عند نذر الواجب ، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة ، لصدق الإصرار على الحرام بذلك ، وعدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة .

الحمل ستة أشهر، ويتصف الواجب بذلك الاعتبار، أي بلحاظ مقام الدلالة بالأصالة والتبعية مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً.

ويمكن أن يكون بلحاظ مقام الثبوت، وإن لم تكن في البين دلالة، كما ذهب إليه المصنف قدس سره، ومعنى كون الواجب كذلك بهذا الاعتبار وذاك

مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر ، فلا برء 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 يخفى .

ولا يكاد يحصل الإصرار على 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 يخفى .

وأخذ الأجرة على الواجب لأبأس به ، إذا لم يكن إيجابه على 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 الأجرة عليها لذلك ، أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا أخذها ، هذا في الواجبات التوصيلية .

وأما الواجبات التعبدية ، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعي امتثالها ، لا على نفس الإتيان ، كي ينافي عباديتها ، فيكون من قبيل الداعي إلى الداعي ، غاية الأمر يعتبر فيها - كغيرها - أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستاجر ، كي لا تكون المعاملة سفهية ، وأخذ الأجرة عليها أكلاً بالباطل .

وربما يجعل من الثمرة ، اجتماع الوجوب والحرمة - إذا قيل

للحافظ هو أنه ان كان الشيء متعلقاً للأرادة والطلب واقعاً مستقلاً من جهة الالتفات اليه بما هو عليه من ملاك المطلوبة يكون الواجب بهذا الاعتبار أصلياً، وان لم يكن كذلك، بل كان متعلقاً للأرادة المتولدة عن ارادة اخرى يكون بهذا الاعتبار تبعياً، ولا يخفى أن الواجب الغيري يتصف بلحاظ مقام الثبوت بالاصالة والتبعية بخلاف النفسي فإنه لا يكاد يتصف بالتبعي اصلا، وذلك لأن

بالملازمة - فيما كانت المقدمة محرمة ، فينتفى على جواز اجتماع الأمر 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 على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة .

وثانياً : 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 على القول بالامتناع ، قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه ، وجواز التوصل بها على 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 يخفى .

في تأسيس الأصل في المسألة

إعلم أنه لا أصل في محل البحث في المسألة ، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة ، بل تكون الملازمة

النفسي لا بدّ وإن يكون متعلقاً للأرادة مستقلاً ، فإنه مطلوب بها له من الملاك في نفسه لا باعتبار آخر غيره فافهم .

قوله: في تأسيس الاصل في المسئلة.....الخ.

انّ ما افاده قدّس سرّه من التفصيل بين الملازمة ونفس الوجوب في عدم جريان الاصل في الملازمة وجوداً وعدمًا، وجريانه في نفس الوجوب باعتبار كونه مجعولاً عرضاً وتبعاً لجعل وجوب ذي المقدّمة، وان لم يكن مجعولاً ذاتاً لا بسيطاً

أو عدمها أزلية، نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم ، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة ، فالأصل عدم وجوبها .

وتوهم عدم جريانه ، لكون وجوبها على الملازمة ، من قبيل لوازم الماهية ، غير مجعولة ، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه ، ولو كان لم يكن بمهمها 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 كافٍ في جريان الأصل .

ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة ، لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة ، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين ، وإنما ينافي الملازمة بين الفعلين ، نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية ، لما صح التمسك بالأصل ، كما لا يخفى .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

ولا تأليفاً، ليس في محله، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن وجوب المقدمة قهري ذاتي، لا يتطرق إليه يد الجعل أصلاً، وتابع لوجوب ذي المقدمة في كل ما هو عليه من الإطلاق والاشتراط والفعلية والتنجز والشأنية والاقتضاء، لأنه يكون من رشحاته فكيف يمكن اثبات عدم الفعلية أو عدم التنجز بالأصل مع فرض وجوب ذي المقدمة في هاتين المرتبتين، وليس ذلك إلا التفكيك بين الشيء ولازمه الذاتي والقهري، والوجوب المقدمي كما ذكرنا بالاضافة الى وجوب ذي المقدمة يكون من اللوازم الذاتية لا يمكن انفكاكها عن ملزومها، فما أورده المصنف على نفسه بقوله: «ولزوم التفكيك.....الخ» غير قابل للجواب كما لا يخفى على أولى الالباب، وما أجابه عنه قدس سره بقوله: «لا ينافي....الخ» غير واف للجواب.

إذا عرفت ما ذكرنا ، فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة ، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل ، والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان ، حيث أنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات ، أراد تلك المقدمات ، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ، ويقول مولوياً (أدخل السوق واشتر اللحم) مثلاً ، بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) في كونه بعثاً مولوياً ، وأنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ، ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق ، بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدمة له ، كما لا يخفى .

ويؤيد الوجدان ، بل يكون من أوضح البرهان ، وجود الأوامر 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 ، لتحقيق ملاكه ومناطه ، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه ، وأنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة .

قوله: اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد.....الخ.

بعد ما عرفت من المقدمات لا بد من بيان ما هو الحق في المقام من وجوب المقدمة او عدم وجوبها، والحق ما ذهب اليه السيد العلامة مدّ ظلّه من عدم وجوبها، وذلك لعدم الدليل على الوجوب لا شرعاً وهو واضح، ولا عقلاً فكذلك أمّا بحسب البرهان فإن غاية ما يمكن ان يقع برهاناً على الوجوب هو ما ذكره ابو الحسين البصري ^(١) من ترتيب قضية شرطية تقع في نتيجتها ذلك على ما توهمه مع وضوح فساده كما يتضح ذلك مضافاً الى ما افاده قدّس سرّه في ردّه

(١) هو محمد بن عليّ الطيّب، ابو الحسين البصري المعتزلي، ولد في البصرة وتوفي ببغداد سنة (٤٣٦) هـ ومن كتبه «المعتمد» في أصول الفقه - اعلام الزركلي ج ٧/١٦١.

ولابأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره - مما ذكره الأفاضل عن الاستدلالات - وهو ما ذكره أبو الحسين البصري ، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها ، وحينئذ ، فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه .

وفيه : - بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الأولى ، لا الإباحة 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 يخفى ؛ فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين ، ولا يلزم أحد المحذورين ، فإنه وإن لم يبق له وجوب معه ، إلا أنه كان ذلك بالعصيان ، لكونه متمكناً من الإطاعة والإتيان ، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره ، مع حكم العقل بلزوم إتيانها ، إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب .

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً ، يلزم أحد المحذورين ، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الأولى ممنوعة ، بداهة أنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً ؛ لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً ، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً ، وهذا واضح .

بالتأمل في اطراف دليله ، فإنه مع تسليم صحة اطراف ما رتبته من البرهان ليس دليله مستلزماً لخروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ، بل أنها يلزم منه عدم وجوب مقدمته ولا ينافي عدم وجوبها وجوبه أصلاً .

أقول: فيه مالا يخفى من أن الترخيص الفعلي في ترك المقدمة كما هو المفروض ينافي ويناقض إيجاب ذو المقدمة كما لا يخفى .

وأما التفصيل بين السبب وغيره ، فقد استدل على وجوب السبب ، بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور ، والمقدور لا يكون إلا هو السبب ، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته ، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه .

ولا يخفى ما فيه ، من أنه ليس بدليل على التفصيل ، بل على أن الأمر النفسي إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب ، مع وضوح فساد ، ضرورة أن المسبب مقدور المكلف ، وهو متمكن عنه بواسطة السبب ، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة ، كانت بلا واسطة أو معها ، كما لا يخفى .

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ، فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً ، حيث أنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة .

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي - أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب ، فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار ، والشرطية وإن كانت متزعة 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 - وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة ، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً ،

وأما بحسب الوجدان فإنه وإن ذكر المصنف بأنه حاكم على أن من يريد شيئاً ويطلبه وله مقدمات فلا محالة يريد تلك المقدمات لكن الأنصاف أن الوجدان أنها يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة ارشاداً إلى امتثال ذيلها لكونه موقوفاً عليها، لا بملاك كائن في نفسها، وأما حكمه بمطلوبية المقدمة للأمر وكونها واجبة فغير معلوم عندنا، فإنا إذا راجعنا إلى وجداننا لم نر فيه ذلك أصلاً.

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 لا 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 جعلتها 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 .



فصل

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ، أو لا ؟

فيه أقوال ، وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور :

الأول : الاقتضاء في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية ، أو الجزئية ، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين ، وطلب ترك

قوله: فصل الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا.....الخ.
المراد بالاقتضاء في العنوان اعم من ان يكون بنحو العينية او الجزئية او الملازمة، كما ان المراد بالضد في المقام ايضاً اعم من الضد المصطلح في الفلسفة فليس منحصرأ في الامر الوجودي، بل يعمه والامر العدمي كما افاده في الامر الاول.

الأخر ، أو المقدمة على ما سيظهر ، كما أن المراد بالضد ها هنا ، هو مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان أو عديمياً .

الثاني : إن الجهة المبحوثة عنها في المسألة ، وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة ، إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص ، إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدمة ترك الضد ، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال ، في المقدمة وعدمها ، فنقول وعلى الله الاتكال :

إن توهم توقف الشيء على ترك ضده ، ليس إلا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين ، وقضيتها الممانعة بينهما ، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات .

وهو توهم فاسد ؛ وذلك لأن المعاندة والمنافرة بين الشئيين ، لا تقتضي إلا عدم اجتماعهما في التحقق ، وحيث لا منافاة أصلاً 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 على الآخر ، كما لا يخفى .

قوله: الثاني أن الجهة المبحوثة عنها في المسألة.....الخ.

اعلم أن أكثر القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص أننا ذهبوا إليه بملاك مقدمة ترك الضد لوجود الآخر، وهذا منهم توهم بحث، فإن غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال لاثبات القول بمقدمة ترك الضد هو أنه لا شبهة في كون كل واحد من الضدين مانعاً عن الآخر وعدم اجتماعهما في الوجود من شخص واحد في زمان واحد لمكان التمانع بينهما، كما لا ريب في كون عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الممنوع، ومن مقدمات وجوده وعقله، فإذا ثبت مقدمة ترك

فكما أن قضية المناقاة 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 ، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه ، بداهية 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 يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له ، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ، ولعله كان محالاً ، لأجل 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 .

إن قلت : هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد ، وأما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص ، فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء ، وأراد الآخر سكونه ، فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجوداً ، فالعدم - لا محالة - يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع .

الضد للواجب ومقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الترك الذي يتحقق بفعل الضد حراماً ومنهياً عنه، وذلك لمكان معلومية كون ترك الواجب منهياً عنه. وهذا الاستدلال صغرى وكبرى ممنوع أما الصغرى فلأنه ليس في البين ما يوجب توقف الواجب على عدم ضده وكون الضد الكذائي مقدماً على الواجب طبعاً أو وجوداً سوى التمانع بين الضدين وجوداً، وهذا العنوان أي التمانع في الوجود لا يقتضي ازيد من عدم اجتماعهما في التحقق، وليس هذا إلا عبارة عن مقارنة احد الضدين مع عدم الآخر، وليس للعدم الكذائي تقدم عليه ولا توقف المعلول على علته، وبعبارة اخرى ليس مقتضى التمانع إلا صرف

قلت : هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منها في إرادته ، وهي مما لا بد منه في وجود المراد ، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد ، لكونه مسبقاً بعدم قدرته - كما لا يخفى - غير سديد ، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور ، إلا أنه غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها ، لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه [الشيء] موقوفاً عليه ، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه ، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه .

والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى : أن قضية كون العدم مستنداً إلى وجود الضد ، لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي ، وإن كانت صادقة ، إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك ، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها ، مساوق لمنع مانعية الضد ، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين ؛ ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر ، إلا توهم مانعية الضد - كما أشرنا إليه - وصلوحه لها .

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

التقارن بين أحد الضدين وعدم الآخر، وإن فرضنا أن التمانع يقتضي التوقف والتقدم يلزم منه توقف عدم أحدهما على وجود الآخر وتقدم هذا الوجود على ذاك العدم توقف عدم الشيء على وجود مانعه، وذلك لبداهة ثبوت المانعية في الطرفين.

والحاصل أن التمانع أن كان مقتضياً لتوقف أحد الضدين على عدم الآخر لكان مقتضياً لتوقف عدم الآخر على الآخر لاتحاد ملاك التوقف في الطرفين، وهذا دور بين، وما قيل في منع الدور والتفصي عنه من أن توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فعلي، وذلك لأن وجود الشيء يتوقف فعلاً على علته والمفروض أن عدم المانع من جملتها كما لا يخفى، بخلاف توقف عدم الضد على وجود الآخر المانع عنه فإنه شأني فرضي تقديري، وذلك لأن استناد عدم

إن قلت : التمانع بين الضدين كالنار على النار ، بل كالشمس في رابعة النهار ، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه ، مما لا يقبل الإنكار ، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة .

قلت : التمانع بمعنى 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 مقدماً عليه ولو طبعاً ، والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره ، لا ما يُعاند الشيء ويزاحمه في وجوده .

نعم العلة التامة لأحد الضدين ، ربما تكون مانعاً عن الآخر ، ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره ، مثلاً تكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له ، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة ، لإرادة إنقاذه

الممنوع الى وجود المانع إنما يكون بعد فرض وجود المقتضي للممنوع من الإرادة وغيرها، ولعلّ استناد عدم الضد الممنوع الى وجود الضد الآخر الذي كان مانعاً، وهو كونه بعد وجود المقتضي للممنوع بان يكون متعلقاً للإرادة الفعلية، لكن منع عن وجوده المانع اعني وجود الضد، ممنوع ومحال، وذلك لأن عدم الضد الذي فرض ممنوعاً لازال يكون مستنداً الى عدم المقتضي وهو عدم تعلّق الإرادة به، وقد اجاب عنه المصنف قدّس سرّه بأنه فاسد غير سديد، وذلك لأنّه وان كان قد ارتفع به الدور لعدم فعلية التوقف من الطرفين، لكن غائلة توقف الشيء، اعني عدم الضد في المقام، على ما يصلح لان يكون موقوفاً عليه كافية في الاستحالة، لأن توقف امر، وان كان عديمياً على شيء ولو في بعض الاحيان، كافٍ في صدق التوقف عليه فعلاً، فيكون محالاً فافهم وتأمل.

اقول: بل الجواب المذكور غير سديد، لأن الكلام في الافعال

مع المزاخمة فينقذ به 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 مقتضى لسبقه ، بل عرفت ما يقتضي عدم سبقه .

فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام ، حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود ، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم ، فتأمل في أطراف ما ذكرناه ، فإنه دقيق وبذلك حقيق .

فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة .

الاختيارية، فلا يكاد يستند عدم الممنوع الى وجود المانع ابداً ولو في بعض الأحيان، فإنه مع تعلّق الارادة بايجاد المانع كما هو المفروض لا يمكن تعلقها بايجاد الممنوع، والآ فلا بدّ من التزاحم بين الارادتين وعدم التأثير في كليهما الآ ان يكون هناك مرجح لاحدهما، فلا بدّ من تأثير ما يتعلّق بذوي المرجح، وفي هذا الفرض ايضاً يستند عدم الآخر الى عدم المقتضي له لا الى وجود المانع فافهم.

وأما الكبرى فلما ذكرناه في بحث المقدمة من عدم الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فراجع، مضافاً الى أنّ دلالة الدليل المذكور على المطلوب تحتاج الى اثبات مقدّمة اخرى، وهي اثبات اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام، اعني مطلق الترك، وهو في حيز المنع كما ستعرفه هذا.

وفصل بعض الاعلام على ما حكى بين الضدّ الموجود وبين المعدوم منه، فقال بالتوقف في الاول دون الثاني، وفيه مالا يخفى ضرورة عدم التفاوت فيها هو الملاك للتوهم المتوهم بين الموجود منه والمعدوم، فإن التمانع ان كان صالحاً لذلك ومقتضياً له كما توهمه بعض لم يكن تفاوت بينهما في ذلك اصلاً، وان لم يكن كذلك فكذلك.

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 إما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً ، بل على ما هو عليه ، لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي ، من الحكم الواقعي .

الأمر الثالث : إنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام ، بمعنى الترك ، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك . والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً ، ومرتبة وحيدة أكيدة من الطلب ، لا مركباً 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 حداً ، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء

مركز تحقيق كاتيب علوم اسلامی

اقول: يمكن ان يقال بان في الوجود منه جهة اخرى ليست في المعدوم تكون تلك الجهة مقتضية للتوقف فيه دونه، وهي كون الضد الموجود مانعاً عن تأثير الآخر ورافعاً لبعض مقدماته وعلل وجوده من قابلية المحل لتأثير الآخر، والشاهد عليه هو احتياج رفع المانع الموجود بمقدمات كثيرة في الاضداد الحقيقية الخارجية كالسواد القائم بالجسم مثلاً، فإنه يحتاج تأثير ضده، اعني الحمرة مثلاً، الى اعدام السواد، مع كونه محتاجاً الى مقدمات ايضاً، فتأمل.

قوله: الثالث أنه قيل بدلالة الامر...الخ.

ذهب جماعة بالدلالة في الضد العام، اعني مطلق الترك، وهم بين من يقول بالعينية وبين من يقول بالتضمن، واستدلوا على مذهبهم بما لا يخفى فساده فراجع كتب القوم وتأمل.

الوجوب ومقوماته ، بل من خواصه ولوازمه ، بمعنى أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محالة ، وكان ييغضه البتة .

ومن هنا انقذح أنه لا وجه لدعوى العينية ، ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنينية ، لا الاتحاد والعينية .

نعم لا بأس بها ، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد ، وهو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه ، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه ، فافهم .

الأمر الرابع : تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة ، وهي النهي عن الضد بناء على الاقتضاء ، بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد ، ينتج فساده إذا كان عبادة .

وعن البهائي (رحمه الله) أنه أنكر الثمرة ، بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهي عن الضد ، بل يكفي عدم الأمر به ، لاحتياج العبادة إلى الأمر .

قوله: الأمر الرابع تظهر الثمرة في أن....الخ.

اعلم أنه قد جعل من ثمرات المسئلة فساد العبادة فيما إذا كانت ضدّاً للواجب على القول بالاقتضاء، وعدمه على القول بعدمه، وقال شيخنا البهائي قدس سره: أن الحكم بالفساد لا يحتاج إلى النهي عنه، بل عدم الأمر كاف في الفساد، ومدّعاى مركّب من جزئين:

الاول أن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بالضدّ وإن لم يكن مقتضياً للنهي عنه، وذلك لاستحالة الأمر بالضدين في آن واحد لأنّه تكليف بالمحال، بل تكليف محال.

وفيه : إنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبة للمولى ، كي يصح أن يتقرب به منه ، كما لا يخفى ، والضد بناءً على عدم حرمة يكون كذلك ، فإن المزاحمة على هذا لا يوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً ، مع بقاءه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة ، كما هو مذهب العدلية ، أو غيرها أي شيء كان ، كما هو مذهب الأشاعرة ، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث ، بناءً على الاقتضاء .

ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل ، لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان ، وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر ، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم ، أو المقارن ، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك ، أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً ، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر ، أو البناء والعزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً .

قلت : ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد ، آتٍ 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

والثاني أن صحة العبادة منوطة بقصد التقرب وهو الإتيان بها بداعي أمرها ، ومع عدمه كما هو المفروض لا يكاد يتمشى قصد القربة .

والجواب عنه ، بعد تسليم ما افاده قدس سره من عدم الأمر ، مع أنه في محل المنع كما سيأتي انشاء الله ، أنه يكفي في صحة العبادة رجحانها والاتيان بها بهذا الداعي بعد كونها سالحة لأن يتقرب بها الى الله تعالى وعدم كونها مبعوضة هذا .

مضافاً الى أن ما ذكره من عدم الأمر ممنوع ، لأنه يمكن تصحيح تعلق الأمر بالضد وكونه مأموراً به بوجهين :

فعلية الأمر بغيره أيضاً ، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً .

لا يقال : نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي فيها بعد بالاختيار ، فلولا لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم ، ولا برهان على امتناع الاجتماع ، إذا كان بسوء الاختيار .

فإنه يقال : استحالة طلب الضدين ، ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال ، واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته ، لا تختص بحال دون حال ، وإلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد ، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب ، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال .

إن قلت : فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك ، فإن الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر ، بخلافه في الثاني ، فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم ، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه ، وعدم عصيان أمره .

قلت : ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم ؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ، ومضادة متعلقه للأهم ؟ والمفروض فعليته ، ومضادة متعلقه له .

الاول ما ذكره جماعة منهم الميرزا الشيرازي قدس سره، وهو تعلق الامر بالضد بنحو الترتب، بمعنى تعلقه به مترتباً على عصيان الامر المتعلق بالشيء ومشروطاً بعدم اطاعته بنحو الشرط المتأخر، او على البناء وقصدها بنحو الشرط المتقدم او المقارن، ضرورة ارتفاع ما هو ملاك الاستحالة من التكليف بالمحال والمطاردة بين الأمرين، لان لزوم المحال فيما اذا كان الأمران في عرض واحد واما اذا تعلق احدهما باحد الضدين في مرتبة لم يكن الآخر متعلقاً بالآخر في تلك المرتبة فلا يلزم منه محذور اصلاً، كما اذا كان الأمر بالأهم مطلقاً، وبالمهم

وعدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه ، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره ، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير ، مع ما هما عليه من المطاردة ، من جهة المضادة بين المتعلقين ، مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم ، فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد ، كما كان في غير هذا الحال ، فلا يكون له معه أصلاً بمجال .

إن قلت : فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات ؟

قلت : لا يخلو : إما أن يكون الأمر بغير الأهم ، بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة .

وإما أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاغة ، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحققه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم ، لا أنه أمر مولوي فعلي كالأمر به ، فافهم وتأمل جيداً .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

مشروطاً بعدم اطاعة امر الاهم، فالأمر بالمهم أنما يكون في مرتبة لم يكن الأمر بالاهم في تلك المرتبة موجوداً، وهي عصيانه وسقوطه بذلك، كما ان الامر بالاهم أنما يكون في مرتبة لم يكن الأمر بالمهم في تلك المرتبة متحققاً، وهي عدم تحقق شرطه، وهو عصيان امر الاهم وسقوطه، وتعلق الأمر بالضدين بهذا النحو مما لا مانع عنه عقلاً ولا محذور فيه شرعاً، هذا.

الثاني ما افاده بعض المحققين من أنه لا مانع عقلاً من تعلق الأمر بالضدين ولو في عرض واحد فيما اذا كان احدهما موسعاً ومطلوباً في مجموع الوقت، والآخر مضيقاً ومطلوباً في بعض المعين منه، لعدم لزوم محذور المطاردة بينها والتكليف بالمحال كما لا يخفى. وذلك لأنه بناء على ما هو الحق من تعلق

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب ، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ، ولذا كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) لا يلتزم به - على ما هو ببالي - وكنا نورد به على الترتب ، وكان بصدد تصحيحه ، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة ، مع مصادتها لما هو أهم منها ، إلا ملاك الأمر .

نعم فيها إذا كانت موسعة ، وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت ، لا في تمامه ، يمكن أن يقال : إنه حيث كان الأمر بها على حاله ، وإن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها ، أمكن أن يؤق بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر ، فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها ، إلا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها ، كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال ، والإتيان به بداعي ذاك الأمر ، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً .

ودعوى أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها ، وما زوحم منها بالأهم ، وإن كان من أفراد الطبيعة ، لكنه ليس من

مركز حقیقت کلامی وعلوم اسلامی

الأمر بالطبيعة وعدم سرايته إلى الأفراد، لا تزاحم بين الطبيعة المأمور بها وبين الشيء المأمور به، وإن كان بعض أفرادها مزاحماً للآهم مثلاً، لكنه لا يوجب استحالة الأمر بها في عرض الأمر بالآهم، غاية الأمر أن المكلف قد يمثل امر المتعلق بها بما يزاحم الآهم من بين أفرادها بسوء اختياره، وذلك لا يقتضي عدم الأمر بها، هذا بناء على عدم السراية، وأما بناء على سراية الأمر بالطبيعة إلى الأفراد كما هو مختار المصنف، فيمكن أيضاً تصحيح العبادة باتيانها بداعي الأمر، وذلك لما افاده قدس سره من أن الفرد المزاحم للآهم وإن كان لا يكاد ان يتعلق به الأمر ويسري إليه لمكان المزاحمة لكنه لما كان وافياً لتمام الغرض الذي يكون داعياً إلى الأمر ومساوياً لسائر الأفراد في المصلحة والمطلوبية وحصول الغرض

أفرادها بما هي مأمور بها ، فاسدة ، فإنه إنما يوجب ذلك ، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة ، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها ، إلا أنه ليس لقصور فيه ، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً ، وعلى كل حال ، فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة الأمر بها ، بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً .

هذا على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع .

وأما بناء على تعلقها بالأفراد فكذلك ، وإن كان جريانه عليه أخفى ، كما لا يخفى ، فتأمل .

ثم لا يخفى أنه بناء على إمكان الترتب وصحته ، لا بد من الالتزام بوقوعه ، من دون انتظار دليل آخر عليه ، وذلك لوضوح أن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد ، لا كذلك ، فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة ، ولم يكن في الملاك كفاية ، كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر بها في هذا الحال ، كما إذا لم تكن هناك مضادة .

بها ، فلامانع من الإتيان به بداعي الأمر المتعلق بسائرهما عقلاً.

ولما لم يكن الترتب خالياً عن الدقة فلا بأس بذكر ما يوضحه فيقال وعلى الله الاتكال: ان ملاك استحالة الأمر بالضدين عدم قدرة المكلف على اتيانها في زمان واحد وفي عرض واحد ومرتبة واحدة، مثل ان يبعث المولى عبده الى فعلهما مطلقا وعلى اي تقدير، وأما اذا بعثه الى احدهما الا هم مطلقا والى الآخر مقيداً ومشروطاً بمخالفة الأمر بالا هم وعصيانه فلا استحالة، بل صريح الوجدان يحكم بامكانه، لأن تعلق ارادة المولى بفعل عبده لما لم يكن علة تامة لفعله وامتناله، بل أنها يكون الامر منه لمجرد احداث الداعي في المكلف، ويختلف

فصل

لا يجوز أمر الأمر ، مع علمه بانتفاء شرطه ، خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا^(٢) ، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته ، كما هو المفروض هاهنا ، فإن الشرط من أجزائها ، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى ، وكون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام .

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر ، الأمر ببعض مراتبه ، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر ، بأن يكون النزاع في أن أمر الأمر يجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه ، بمرتبة فعلية .

وبعبارة أخرى : كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه ، لكان جائزاً ، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات

ذلك على حسب اختلاف المكلفين في السعادة والشقاوة، فيمكن ان يتعلق امر المولى بها هو اهم عنده كإنقاذ ابنه مطلقا وعلى كل تقدير، ويأمر ايضاً بإنقاذ اخيه على تقدير مخالفة العبد الامر بالاهم وبشرط عصيانه له، وذلك مما لا مانع عنه عقلاً ولا محذور فيه شرعاً، ومثل ذلك كثير في العرفيات.

وما يقال بأنه لا مجال لتعلق الامر بالمهم اصلاً، أما قبل حصول شرطه وهو عصيان امر الاهم فواضح، وأما بعد حصول شرطه فلأن عصيان الاهم انما يتحقق بإنقاذ المهم، وبعد الانقاذ يكون الامر به تحصيلاً للحاصل وهو محال.

يمكن الجواب عنه بأن تحقق الشرط وان كان بحسب الزمان متأخراً او مقارنة لانتفاء موضوع امر المهم، لكنه متقدم عليه طبعاً ورتبة، ويكون الشرط الكذائي بنحو الشرط المتأخر، بحيث يكون حصوله كاشفاً عن سبق الأمر

غنى وكفاية ، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونة برهان .

وقد عرفت سابقاً أن داعي إنشاء الطلب ، لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة ، بل قد يكون صورياً امتحاناً ، وربما يكون غير ذلك .

ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعاً ، وإن كان في محله ، إلا أن إطلاق الأمر عليه ، إذا كانت هناك قرينة على أنه بداعٍ آخر غير البعث توسعاً ، مما لا بأس به أصلاً ، كما لا يخفى .

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقص والإبرام ، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين ، فتأمل جيداً .

فصل

الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد ، ولا

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

وتقدمه، فافهم.

والحاصل أن العقل الحاكم باستحالة تعلق الأمر بالضدين في عرض واحد يحكم بإمكان تعلقه بالأهم منها مطلقاً وبالمهم مترتباً على عصيان أمر الأهم وعلى تقدير مخالفته ومشروطاً بها، فإنه ليس في تلك المرتبة ما يزاحم الأمر بالمهم من الأمر بالأهم لسقوطه في تلك المرتبة، والشاهد على إمكانه هو الوجدان فلا يحتاج إلى دليل ولا برهان ، وبعد اثبات إمكان الترتب وصحته في مقام الشبوت لا نحتاج في مقام الإثبات والوقوع إلى دليل آخر غير دليل أصل الحكم وإطلاقه، فإنه كاف في إثباته وأن الضد يكون مأموراً به في هذا الحال مع عدم ما يصلح للتقييد.

قوله: فصل الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع....الخ

اعلم أنه قبل الخوض في المقصود لابد من بيان ماهو المراد بالطبيعة، وما

يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد ، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك ، ومتعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود ، 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 الأحكام ، بل في المحصورة ، على ما حقق في غير المقام .

وفي مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك ، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع ، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية ، وعوارضها العينية ، وإن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب ، وإن كان ذاك الوجود

هو المراد بالفرد، فيقال إن الطبيعة عبارة عما يحمل عليه مفهوم الكلّي، ويحمل هو على أفرادها باعتبار اتحادها معها وجوداً وخارجاً كالإنسان مثلاً، فأنه طبيعة كلية يحمل عليه مفهوم الكلّي، فيقال: الإنسان كلّي، كما يحمل هو على أفرادها فيقال: زيد إنسان، مثلاً، وبعبارة أخرى المراد بالطبيعة هو ما يكون سارياً في أفرادها وجامعاً لشتاتها، كما أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعة الخارجية مع زوائد آخر من الحيشات والمشخصات الخارجية، إذا عرفت ذلك فنقول: أنه وقع الخلاف في متعلق الأحكام هل هو نفس الطبيعة أو الأفراد، ولكن يمكن أرجاع القولين إلى قول واحد وهو القول بأن المتعلق هو وجود الطبيعة لا نفسها بما هي هي، ولا الفرد بما عليه من الخصوصيات والمشخصات، وذلك لا مكان كون مراد القائلين بالطبيعة هو وجودها، كما يمكن أن يكون مراد القائلين بتعلقها بالأفراد هو تعلقها بما أنها وجودات للطبيعة، لا بما عليه من الخصوصيات الخارجية بحيث كانت من أجزاء المطلوب وداخلة فيه.

لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية .

فانقذ بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد ، انها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلاً 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 للأمر ، فإنه طلب الوجود ، فافهم .

دفع وهم : لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب ، إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد ، وجعله بسيطاً الذي هو 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 .

وذلك كله لاستبعاد القول بأنه نفس الطبيعة بما هي هي، بل لعدم امكانه، ضرورة عدم قابلية الطبيعة بما هي هي، مع قطع النظر عن وجودها، لان تكون متعلقة للاحكام وموضوعة للأوامر والنواهي، ولا اظنّ قائلاً بذلك.

كما أنه يستبعد القول بأنه الفرد بما عليه من الخصوصيات والمنضّمات، ضرورة خروجها عما يحصل به الغرض ويتحقق به المطلوب، وإنّ المطلوب بتمامه هو نفس وجود الطبيعة، بحيث ان امكن وجودها في الخارج مجرداً عن الخصوصيات الخارجية واوجدها المكلف كذلك فإنها اوجد تمام المطلوب كما لا يخفى.

فما افاده المصنف قدّس سرّه في هذا المقام واختاره من تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد، لكن لا بما هي هي بل بوجودها السعي، يمكن جعله جامعاً للقولين ورافعاً للنزاع من البين.

وأما ما افاده السيّد الاستاذ في المقام واختاره فيختار الى بيان مقدّمة، وهي

وقد عرفت أن الطبيعة بما هي هي ليست إلا هي ، لا يعقل أن يتعلق بها طلب 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 بناءً على أصالة الوجود .

وأما بناءً على أصالة الماهية ، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضاً ، بل بما هي بنفسها في الخارج ، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان 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 .

أن الطلب يكون من الأمور الإضافية ولا بد له في تحققه من أمور ثلاثة يكون بها قوامه، بحيث لولاها لما كان له تحقق أصلاً: الطالب، والمطلوب، والمطلوب منه، إذا عرفت ذلك ظهر لك بأن الطلب لا يمكن أن يوجد ويتحقق إلا بعد وجود ما به قوامه من الطالب، والمطلوب منه والمطلوب، لا كلام في الأولين، وأما الثالث أعني المطلوب فالمراد بوجوده اللازم في تحقق الطلب لا يكاد أن يكون هو الوجود الخارجي، لأن تعلق الطلب بالوجود الخارجي طلب للحاصل، فلا بد أن يكون المراد به الوجود الذهني، لكن لا بما هو موجود في الذهن، فإنه أيضاً غير معقول أن يتعلق به الطلب كما هو واضح، بل هو مع قطع النظر عن الذهن، فالشيء الفلاني مع قطع النظر عن وجوده خارجاً وذهناً كلياً لا يمتنع صدقه على كثيرين، فثبت بذلك كله أن متعلق الطلب لا يمكن أن يكون إلا كلياً فينتج بأن متعلق الأمر هو الطبيعة لا الأفراد، وذلك بضميمة ما افاده مدّ ظله أيضاً في المقام يتم المطلوب، وهو أن الطلب إنما يتعلق بالايجاد، والايجاد يتعلق بالطبيعة

فصل

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ، ولا بالمعنى الأخص ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام ، ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن ، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا بد للتعيين من دليل آخر ، ولا مجال لاستصحاب الجواز ، إلا بناءً على جريانه في القسم

لا بوجودها والّا لتكرّر، فينتج بأن متعلّق الطلب هو وجود الطبيعة لا الطبيعة بما هي هي، كما ذهب إليه المحقق القمي صاحب «القوانين» قدّس سرّه، لما فيه من عدم قابليتها بما هي هي لأن تكون مطلوبة ولا وجودها الخارجي الذي يكون عبارة عن الافراد الخارجية ولا الذهني بما هو ذهني كما توهمه بعض، لما فيه من الامتناع كما عرفت وجهه ولا وجودها السعي الحقيقي كما افاده المصنّف قدّس سرّه، لما فيه ايضاً من الامتناع لان الوجود الحقيقي السعي ليس الّا وجود الطبيعة خارجاً وفي العين، وطلبه، وان لم يكن بمُشخصاته مطلوباً بل بنفسه، طلب للحصول، فحينئذ متعلّق الطلب ليس الّا مفهوم وجود الطبيعة الذي يكون مرآةً للوجود الحقيقي السعي.

وبذلك ظهر الفرق بين ما افاده المصنّف قدّس سرّه وما افاده السيّد الاستاذ الطباطبائي البروجردي.

وتوضيح ذلك أنّه وان كان قول العلمين مشتركاً في كون متعلّق الطلب هو وجود الطبيعة، لكنّه يفرّق من جهة ما يراد بالوجود، فإنّ المصنّف قدّس سرّه اراد بالوجود الوجود السعي الحقيقي الذي كان سارياً في جميع الوجودات

الثالث من أقسام استصحاب الكلّي ، وهو ما إذا شك في حدوث فرد كليّ مقارنة لارتفاع فرد 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 الأحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً ، من المباينات والمتضادات ، غير الوجوب والاستحباب ، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً إلا أنها متباينان عرفاً ، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر ، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب .

للافراد والاشخاص، وأما السيّد الاستاذ اراد بالوجود مفهومه الذي يكون مرآة للوجود الحقيقي السعي، وبالجملية الفارق بين مفهوم الوجود وحقيقته هو الفارق بين القولين، هذا.

واعلم أنّ ما افاده المصنّف قدّس سرّه في ردّ من ذهب الى أنّ متعلّق الطلب هو الطبيعة بقوله: «فانها كذلك ليست الا هي» لا يصلح للردّ، لأنّ تلك القضية انما تطلق وتجعل دليلاً في مقام الحمل، بمعنى أنّ الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود لا يصلح لان يحمل عليها شيء، فإنّ مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود، والماهيّة بما هي ليست الا هي، لا أنّ الماهية بما هي لا يضاف اليها امر، ولا تصلح لتعلق شيء بها، فأنّه لا شبهة في صلاحيتها لذلك، والشاهد على ذلك اضافة الوجود اليها، فيقال: وجود الماهيّة، كما أنّ نسبة الوجود اليها واضافته وتعلّقه بها موجود في كلامه قدّس سرّه، فثبت أنّه لا مانع عن تعلّق الطلب بها واضافته اليها من هذه الجهة المذكورة في كلامه قدّس سرّه، بل يمتنع ذلك من جهة اخرى، وهي أنّه لا يتصور لتعلّقه بها معنى كما لا يخفى.

فصل

إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال .
والتحقيق أن يقال : إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين ، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما ، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام

قوله: فصل اذا تعلق الامر بأحد الشيئين او الاشياء...الخ

اختلفوا في الواجب التخييري على اقوال:

احدها ان الوجوب فيه انما يكون متعلقاً بكل واحد من الشيئين او الاشياء على نحو التخيير، بمعنى عدم جواز ترك كل واحد الا الى بدل.

ثانيها انه متعلق بواحد غير معين.

ثالثها انه متعلق بكل منهما فيكون الوجوب والواجب متعدداً، لكن مع سقوط احدهما بفعل الآخر.

رابعها انه متعلق بما هو معين عند الله تعالى، ومنشأ ذلك الاختلاف عدم جريان ما ذكره في تعريف الواجب، من انه عبارة عما لا يجوز تركه، ويترتب على تركه استحقاق العقاب، كما يترتب على فعله استحقاق الثواب، والوجه في عدم جريانه هنا اوضح من ان يبين، وذلك منهم ليس الا لعدم وضوهم الى حقيقة الواجب التخييري، فلا بد ان نبين لك حقيقته حتى لا تقع في الاشتباه فنقول اولاً كما افاد السيد الاستاذ: ان ما ذكره في تعريف الواجب تعريف باللازم لا بالكنه ومثل هذا التعريف مما اوقعهم في هذا الاختلاف، والا فان كانوا عارفين بكنه الواجب لما وقعوا في ذلك، واما نحن فنقول: ان حقيقة الواجب هو ما تعلق

الغرض ، ولذا يسقط به الأمر ، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما بخسب الواقع عقلياً لا شرعياً ، وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ، ما لم يكن بينهما جامع في البين ، لا اعتبار نحو من السخية بين العلة والمعلول .

وعليه : فجعلها متعلقين للخطاب الشرعي ، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين .

به الطلب الحتمي، وهذا المعنى بضميمة ما ذكره في معنى التخييري منه يوضح الحال، فإن معنى الواجب التخييري هو ما تعلق به بعث واحد وطلب فارد من الشئين على نحو الترديد، بخلاف التعييني منه، فإنه ما تعلق به الطلب واحداً أو أكثر على نحو التعيين، ولهذا المعنى من الوجوب وذاك النحو من الواجب احكام وآثار: منها عدم جواز تركها معاً، وجواز ترك احدهما، ومنها استحقاق مثوبة واحدة على فعلها أو فعل واحد منها، واستحقاق عقوبة واحدة على تركها.

واعلم أن ما ذكرناه في حقيقة الواجب بحث اصولي في مقام الاثبات، وأما ما ذكره المصنف قدس سره فهو بحث حكمي في مقام الثبوت، ومقصوده وان كان هو الجواب عن القائلين بالاقتوال المذكورة، لكنه يستفاد من كلامه الجواب عما يمكن ان يورد على الواجب التخييري في مقام الثبوت، من أن ملاك الأمر في الواجب التخييري لا يخلو أما ان يكون غرضاً واحداً مترتباً على كل واحد من اطرافه، بحيث يكون كل واحد منها محصلاً له ومسقطاً للأمر، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما بوجوب تعييني وذاك الجامع يكون محصلاً للغرض، لا كل منها على نحو التخيير شرعاً، بل ان كان في البين تخيير كان عقلياً، وذلك لعدم امكان ترتب غرض واحد عليهما بالخصوص ما لم يكن في البين

وإن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض ، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه ، كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب ، يستكشف عنه تبعاته ، من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر ، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما ، والعقاب على تركهما ، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً ، كما هو واضح ، إلا أن

جامع به يكون كل واحد محصلاً للغرض ، ضرورة عدم إمكان صدور الواحد من اثنين بما هما اثنان كما برهن في محله ، فإين الواجب التخييري؟ وأما أن يكون الملاك غرضين فيهما ، لا غرض واحد مترتب عليهما ، فلا محالة يتعلق بكل واحد منهما امر تعييني ويصير كل واحد منهما بالخصوص واجباً بحيث لم يكن الإتيان بأحدهما مسقطاً للآخر ، فلم يكن في البين أيضاً واجب تخيري .

والجواب أنا نختار الشق الثاني ولكن نقول بأنه مع وجود الغرضين في الواقع يمكن أن يكون بينهما بحسب الواقع في نظر الأمر تمنع وتزاحم بحيث لم يبق مجال لتحصيل أحدهما مع حصول الآخر ، وحينئذ لا بد أن يأمر الأمر بأمر واحد متعلق بهما على نحو التخيير ، وذلك لعدم إمكان تعلق امرين تعييناً لفرض التزاحم بين ملاكهما ، وعدم إمكان رفع اليد عن الطلب رأساً لكونه تفويتاً للغرض ، وعدم إمكان تعلق امر واحد بأحدهما بالخصوص عيناً لانه لا مرجح في البين كما هو المفروض فالامر بأحدهما بالخصوص يكون ترجيحاً بلا مرجح وهو قبيح عقلاً ، تأمل في المقام .

بقي هنا شيء ، وهو أنه إذا أتى المكلف باطراف الواجب التخييري دفعة واحدة ، هل يقع الامتثال بواحد من الاطراف ، او يقع بالمجموع ، او لا يقع امتثال أصلاً فيه وجهان بعد القطع ببطلان الشق الاخير عقلاً :

أحدهما أنه يقع الامتثال بواحد منها ، كما افاده السيد الاستاذ ، لأن

يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملك الأول ، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما ، ولا أحدهما معينا ، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه وافٍ بالغرض [ولاكل واحد منهما تعينا مع السقوط بفعل أحدهما ، بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض ، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه] فتدبر .

بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والاكثر ،
أولاً ؟

المكلف لم يشتغل ذمته إلا بواحد من الاطراف في مقام الاثبات وليس في البين إلا غرض واحد او ازيد لم يمكن استيفائه ولا يكاد يحصل إلا الواحد في مقام الثبوت كما ذكرناه سابقا، وبرائة ذمة المكلف وإبراء ذمته عن مثل ذاك التكليف بنظر العرف أنها تتحقق بواحد ضمني، والزائد أنها يقع بلا ملك ولا اثر، وبالجمله الامتثال لا يحصل بالمجموع لعدم كونه مأموراً به، بل أنها يحصل بالواحد فقط.

ثانيهما أنه يقع الامتثال بالمجموع لا بواحد منها، وذلك لأنه على ما فرضناه سابقا في تحقيق معنى الواجب التخييري من تعلق الامر بكل واحد من الاطراف، وكون كل منها مأموراً به لكن بنحو الترديد لا التعيين، لا وجه لوقوع الامتثال بالواحد اصلاً، إلا الوجه المذكور آنفاً وفيه ما لا يخفى، بل الوجه وقوع المجموع امتثالاً لصلاحية كل واحد منها للامتثال، وعدم ترجيح لخصوص فرد منها لا ظاهراً ولا واقعاً، ومقتضاه، بعد خلو المقام عن المانع العقلي، هو وقوع الامتثال بالمجموع، وهذا الوجه عندي اقوى.

قوله: بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير....الخ

اعلم أنه لا يمكن التخيير ولا يعقل بين الأقل والاكثر، وذلك لأن الفارق بينهما ليس إلا كون الأقل فاقداً لما يكون الاكثر واجداً له من الزيادة، وبالجمله

ربما يقال ، بأنه محال ، فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة ، ولو كان في ضمن الأكثر ، لحصول الغرض به ، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب ، لكنه ليس كذلك ، فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيها إذا وجد الأكثر ، هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه ، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله ، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً ، فلا يحصى عن التخيير بينهما ، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا تخصيص ، فإن الأكثر بحده يكون مثله على الغرض ، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد ، لا على القصير في ضمنه ، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ؟ ومن الواضح كون هذا الغرض بمكان عن الإمكان .

الفارق هو الوجدان والفقدان، لكن لا بحيث يكون عنوان الفقدان داخلاً في مفهوم الأقل ومن أجزائه، وإن كان يحمل على الأقل بالحمل الشائع أنه فاقده، وعلى هذا كلما وجد الأقل في الخارج ولو في ضمن الأكثر فلا محالة يحصل الواجب ويسقط به الغرض، وحينئذ كيف يمكن التخيير بينه وبين الأكثر الذي لا زال وجوده متأخراً عن الأقل، ولم يبق مجال لوقوعه واجبا وكونه محصلا للغرض ومسقطاً للأمر، لسبق ما هو واجب ومحصل له عليه وجوداً، وهل يكون التخيير في مثله إلا التخيير بين الواجب وما ليس بواجب؟ فإذا ورد امر متعلق بهما تخييراً يستكشف منه الترخيص في الزائد، وأنه ليس به مانع ولا قاذح، هذا بالنسبة إلى التخيير الشرعي وفرض غرضين مترتبين عليهما، وكذلك الأمر في التخيير العقلي أيضاً وأنه لم يكن في البين إلا غرض واحد يترتب على الجامع بينهما، وذلك لأنه لا يمكن تجويز التخيير بين ما يقع من الأقل لا محالة ولو في ضمن الأكثر فرداً للواجب الذي يحصل الغرض بحصوله في ضمن فردة، وبين ما لا يقع فرداً للواجب من الأكثر، وهل يكون ذلك إلا التخيير بين الفرد وغيره؟

إن قلت : هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد ، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة ، كالحظ 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 الأقل قد وجد بحده ، وبه يحصل الغرض على الفرض ، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لادخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب ، لا من أجزائه .

قلت : لا يكاد يختلف الحال بذلك ، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الفرض على الأقل في ضمن الأكثر ، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتام .

وما افاده المصنف قدس سره في الجواب من اعتبار عنوان عدم الانضمام في طرف الأقل ليس إلا خروجاً عن محل البحث، وذلك لأن محل البحث هو الأقل والأكثر اللذان يكون النسبة بينهما هي النسبة بين الشيء المأخوذ بلا بشرط وبين المأخوذ بشرط شيء، واعتبار الأقل بشرط عدم الانضمام يدخله في المتباينين الثابتين بين الشيء المأخوذ بشرط لا، والشيء المأخوذ بشرط شيء، قافهم.

ثم أعلم أنه ربما يتوهم كون التخيير بين القصر والاقتمام في مواضع التخيير من هذا الباب، لكنه في غير محله، لأنه ليس من هذا الباب، بل أنها يكون من باب التخيير بين المتباينين، فإنه أنها يعتبر في كل واحد منهما ما لا يعتبر في الآخر من كون التسليمة جزء للركعة الثانية في القصر، وجزء للرابعة في التام، ومعلوم بأن التفاوت بين الشئيين على هذا النحو هو التفاوت بين الشيء المأخوذ بشرط شيء، وبين الشيء الآخر المأخوذ كذلك، والتفاوت بمثل ذلك يوجب التباين بينهما كما لا يخفى.

وبالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحده مما يترتب عليه الغرض ، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد ، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان ، على ما عرفت .

نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل ، من دون دخل للزائد ، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له ، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره ، مستحباً كان أو غيره ، حسب اختلاف الموارد ، فتدبر جيداً .

فصل

في الوجوب الكفائي :

والتحقيق أنه سنخ من الوجوب ، وله تعلق بكل واحد ، بحيث لو أُخلّ بأمثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً ، وإن سقط عنهم لواق به بعضهم ، وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد ، حصل بفعل واحد ، صادر عن الكل أو البعض .

قوله: فصل في الواجب الكفائي....الخ

اعلم أن توضيح معنى الواجب الكفائي وبيان حقيقته يحتاج الى بيان مقدّمة، وهي أنه كما يمكن ان يكون للأمر، في الواقع ونفس الأمر، اغراض متعددة مترتبة على وجودات كثيرة من طبيعة واحدة حسب كثرة المأمورين، بحيث كان لصدور كل واحد منها من كلّ واحد منهم بالخصوص دخل في حصول الغرض وتحقيق المطلوب، ويعبر عن مثل ذلك بالواجب العيني، كذا لك يمكن ان يكون له غرض واحد مترتب على نفس الطبيعة، من غير تقيّد بوجود واحد او اكثر، بحيث كلّما تحققت حصل الغرض، وحينئذ فأمّا ان لا يكون لصدورها من احد دخل في حصول المطلوب والغرض، كدفن الميت مثلاً، ويعبر عنه بالواجب

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة ، واستحقاقهم للمثوبة ، وسقوط الغرض بفعل الكل ، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على مغلول واحد .

التوصلي الذي لا يعتبر في تحققه صدوره عن ارادة مريد، وأمّا ان يكون لصدوره عن ارادة مريد دخل في حصول المطلب وسقوط الغرض، وذلك على وجهين: احدهما ان يكون صدوره من شخص بالخصوص معتبراً، مثل الصلوات اليومية، ويعبر عنه بالواجب العيني.

ثانيهما ان لا يكون كذلك، بل كان لطلق الصدور دخل في ذلك من غير تقيّد بشخص مخصوص او اشخاص بالخصوص، بحيث كلّما صدر حصل المطلوب وسقط الغرض، سواء اكان ذلك الصدور بفعل المجموع او واحد منهم بالخصوص، ومقتضى ذلك هو تعلّق الامر بنفس الطبيعة، لكن متوجّها الى جميع المكلفين وكلّ واحد واحد منهم، لعدم ما يوجب تعيين المجموع بها هو مجموع، وعدم ما يوجب ترجيح واحد بالخصوص، وعدم معنى للواحد غير المعين، مثل صلوة الميت، ويعبر عن ذلك بالواجب الكفائي.

اذا عرفت ذلك ظهر لك بأن الوجوب الكفائي سنخ من الوجوب، وهو عبارة عن بعث جميع المكلفين وكل واحد واحد منهم الى ايجاد الطبيعة، وله آثار عند العقل: منها سقوط الامر بمجرد وجود الطبيعة المأمور بها ولو بفعل واحد منهم، بحيث لم يبق مجال لامتنال السائرين، ومنها عدّ الآتي بها ممتثلاً ومثاباً دون غيره، ومنها أنّه اذا اتى الجميع بها واشتركوا في اتيانها يعدّ الجميع ممتثلاً ومستحقاً للثواب، ومنها أنّه اذا لم يأت بها احد عدّ كل واحد من المكلفين عاصياً ومستحقاً للعقاب، فتأمل في المقام.

فصل

لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعاً فيكون موقتاً، وأخرى لا دخل له فيه أصلاً 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 عقلياً.

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً، ضرورة أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى، ووقوع الموسع فضلاً عن

قوله: فصل لا يخفى أنه وإن كان الزمان.... الخ

اعلم أنه كما يمكن أن يكون نفس الطبيعة للفعل، أي مع قطع النظر عن العوارض والمشخصات الخارجية من الزمان والمكان وغيرها، بل من حيث هي، متعلقة للامر، بمعنى عدم دخل شيء من الخصوصيات الزائدة عن نفسها في حصول الغرض أصلاً، كذلك يمكن أن تكون الطبيعة المقيدة بخصوصية، مثل وقوعها في زمان كذا أو مكان كذا، متعلقة للامر، بملاك دخلها في المطلوب، بحيث أن وجدت الطبيعة لا بتلك الخصوصية لا يكاد يحصل الغرض، مثل الصلوة بالنسبة إلى أوقاتها المخصوصة، فأنها لو وجدت في غيرها لما حصل المطلوب بها، ومثل الوقوف بالعرفات فإنه لو تجرد الوقوف عن خصوصيته المكانية أو الزمانية لما حصل المطلوب.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الوقت الكذائي أو المكان الفلاني، الذين لها دخل في حصول الغرض، أما أن يكون بمقدار الواجب من غير زيادة ولا

إمكانه ، مما لا ريب فيه ، ولا شبهة تعتريه ، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات .

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت ، بعد فوته في الوقت ، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به .

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل ، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت ، 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

نقيصة، بمعنى كون فعله شاغلاً لجميع أجزاء الوقت بالاضافة الى الزمان، ويعبر عنه بالواجب المضيق، او شاغلاً لجميع أجزاء المكان، وأما ان لا يكون كذلك، بل يكون الزمان او المكان اوسع من الفعل، لا كلام لنا في الصورة الاولى، وأما الثانية فهو محل الكلام، ومورد للنقض والابرام، ويمكن تصويره بصورة لم يبق معها ريب ولا اشكال، وهو أنه وان كان كل جزء من أجزاء الوقت الكذائي جزءاً له لا من جزئياته وافراده، لكن الواجب، باعتبار امكان وقوعه في كل جزء جزء منه، يصير كلياً له افراد كثيرة، حسب أجزاء الوقت، فيكون الواجب بهذا الاعتبار واجباً تعيينياً يحكم العقل بالتخير بين افراده التدريجية، كما يحكم بذلك ايضاً بين افراده الدفعية، فالتخير في وقوع الواجب في اي جزء من الوقت، او الوقوف في اي جزء من المكان الفلاني يكون تخيراً عقلياً لا شرعياً.

وبما ذكرناه في تحقيق الواجب الموسع من أنه كلياً له افراد دفعية باعتبار امكان وقوعه في كل مكان، وكذلك له افراد تدريجية باعتبار امكان وقوعه في اي

النحو من دلالة ، ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت ، ومع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت ، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت ، فتدبر جيداً .

فصل

الأمر بالأمر بشيء ، أمر به لو كان الغرض حصوله ، ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به ، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي . وأما لو كان الغرض 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 يخفى .

وقد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر ، على كونه أمراً به ، ولا بد في الدلالة

جزء من اجزاء الوقت، فيكون الواجب شيئاً واحداً بالوجوب التعييني، وإن كان العقل يحكم بالتخير بين أفراد التدرجية والدفعية، يندفع ما توهمه بعض من عدم امكان الواجب الموسع، فتأمل في المقام.

قوله: فصل الامر بالامر بشيء امر به....الخ

اعلم ان واقع الأمر وفي مقام الثبوت لا يخلو من امور ثلاثة:

أما ان يكون الغرض متعلقاً بنفس ذلك الشيء من دون دخل لامر الواسطة في ذلك، ويترتب عليه أنه ان علم المكلف بأن ذلك الشيء مطلوب للمولى فلا بد من اتيانه امتثالاً لامره، وان لم يتعلّق من الواسطة به امر اصلاً، وايضاً لا بد من اتيانه بداعي امر المولى، ولا يكفي الإتيان به بداعي امر الواسطة فيما امر به الواسطة، كما هو المتعارف في اوامر الرسل ونواهيهم.

وأما ان يكون الغرض متعلقاً بذلك الشيء لكن لا مطلقاً، بل يكون امر

عليه من قرينة عليه .

فصل

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ، فهل يوجب تكرار ذلك الشيء ، أو تأكيد الأمر الأول ، والبحث الحاصل به ؟ قضية إطلاق المادة هو التأكيد ، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين ، من دون أن يجيء تقييدها في البين ، ولو كان بمثل (مرة أخرى) كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر ، كما لا يخفى ، والمنساق من إطلاق الهيئة ، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده ، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها ، فيما كانت مسبقة بمثلها ، ولم يذكر هناك سبب ، أو ذكر سبب واحد .

الواسطة دخيلاً في حصوله وشرطاً في مطلوبيته، و يترتب عليه أنه ان علم المكلف بمطلوب المولى من دون تبليغ الواسطة وامره لم يجب عليه الأتيان، وان اتى به من دون امره اتى به فاسداً. مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

وأما ان يكون الغرض مترتباً بنفس امر الواسطة من غير ان يكون للشيء الفلاني دخل في حصوله، وثمرة هذا القسم واضحة، ولا يبعد دعوى مثل ذلك في الاوامر المتعلقة بالصغار بتوسيط اوليائهم.

هذا كله في مقام الثبوت، وأما في مقام الاثبات فلا بد من دلالة دليل ولا يبعد دعوى ظهور الامر، لا من حيث هو لفظ، بل من حيث هو فعل من الافعال، في الاول، بمعنى أن البعث الى الشيء ولو بتوسيط امر الغير، من حيث كونه فعلاً، ظاهر في مطلوبيته، كما أنه يمكن التشبث باطلاق المتعلق، اعني الشيء الفلاني، لنفي احتمال القيد الزائد، وهو احتمال مدخلة تعقب الإتيان عن امر الواسطة في مطلوبيته، لأنه يحتاج الى بيان زائد هذا.

ولكن اقول: أن اثبات مدخلة امر الواسطة وعدمها يحتاج الى دليل

آخر، ولا يمكن اثبات عدم مدخليته باطلاق الامر، لأنه مع وجود ما يصلح ان يكون قرينة على دخالة امر الواسطة في المطلوبية من توسل المولى بامر الواسطة في حصول غرضه وتحقيق مطلوبه لم ينعقد اطلاق وظهور اللفظ، حتى يتشبه به في نفي المدخلية وعدم الخصوصية فتأمل.

* * *



مركز تحقیق کتاب و ترویج علوم اسلامی

المَقْصَدُ الثَّانِي

النَّوَاهِي

مركز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثاني : في النواهي

فصل

الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب ، مثل الأمر بمادته وصيغته ، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود ، وفي الآخر العدم ، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً ، نعم يختص النهي بخلاف ، وهو : إن متعلق الطلب فيه ، هل هو الكف ، أو مجرد الترك وأن لا يفعل ؟

قوله: المقصد الثاني في النواهي، فصل الظاهر أن النهي بمادته...الخ
اعلم أنه يظهر من كلام المصنف قدس سره أنه لا فرق بين الأمر والنهي بحسب المفاد والذات، فإن مفاد كل منهما هو الطلب، وإنما الفرق بينهما بحسب المتعلق. فإن متعلق الطلب في الأمر هو الوجود والفعل، وفي النهي هو العدم والترك، فالاعتبار فيهما واحد، والتمييز بينهما بحسب المتعلق، وعلى تلك الطريقة يتفرع الخلاف المذكور في المقام من أن متعلق النهي هل هو مطلق الترك وإن لم يكن بداعي النهي وبعد الشوق إلى المنهي عنه، أو ترك خاص، وهو كونه بداعي النهي بعد الشوق إليه الذي سمي في لسانهم بالكف هذا.
ولكن التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ هو أن كل واحد منها

والظاهر هو الثاني ، وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار ، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب ، فاسد ، فإن الترك أيضاً يكون مقدوراً ، وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار ، وكون عدم الأزلي لا بالاختيار ، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف .

يتميز عن الآخر بحسب الذات والمفاد، بعد اتحاد متعلقيهما معنى وحقيقة، وذلك حقيقة الامر ومفاده هو البعث الى الفعل بالمأمور به، كما أن حقيقة النهي ومفاده هو الزجر عن الفعل المنهي عنه، ولاريب في الفرق بين المفادين وتغايرهما بالذات، وأن المتعلق فيهما كليهما شيء واحد وهو الوجود والفعل، لا الفعل في الامر بالخصوص، والترك في النهي كما توهم، وعلى تلك الطريقة يسقط الخلاف المذكور، ضرورة كون متعلق النهي هو الوجود والفعل على الفرض، لا الترك حتى يبحث في أنه مطلق الترك أو ترك خاص، وفي المقام نكتة لطيفة لا بأس بالتنبيه عليها، وهي أن البحث في امكان اخذ داعي النهي في متعلقه وعدمه هو البحث في امكان اخذ داعي الامر في متعلقه عيناً، فان قلنا بإمكانه هناك قلنا به هنا، وان لم نقل به هناك لم نقل به هنا، لكن هذا على طريقة المصنف في المقام من جعل متعلق النهي ما يكون اطاعة وامتناعاً للنهي من الترك، وأما ما ذهب اليه السيد الاستاذ في المقام من جعل متعلق النهي ما يكون عصياناً للنهي وهو فعل المنهي عنه، فمضافاً الى البحث السابق، فيشكل الامر في المقام من جهة اخرى، وهي أنه لا يخلو الامر من وجهين: أما ان يقال: بان داعي النهي مأخوذ فيما فرضناه متعلقاً للنهي وهو وجود المنهي عنه وفعله، وأما ان يقال بانه مأخوذ في الترك الذي لم يكن متعلقاً للنهي على ما هو المفروض، وعلى كل تقدير لا يعقل اخذه في شيء منها، أما في الاول وهو الفعل المنهي عنه فلا أنه يتحقق به

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار ، كما لا دلالة لصيغة الأمر وإن كان قضيتها عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقها ، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدتها تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى ، ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد ، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع ، كما لا يخفى .

العصيان، ولا معنى لأخذ الداعي فيما يتحقق به العصيان، وأمّا في الثاني وهو الترك فلأنه وإن كان الترك ممّا يتحقق به الاطاعة، لكنه لم يكن ملحوظاً للنهائي حتى يلاحظه بقيد الداعي، مع أن اخذه فيه تابع للمحاذة، والمفروض عدم المحاذة، وذلك اعتباراً، وإن كان الترك المذكور مساوياً للزجر عن الفعل عقلاً، فافهم.

ولا يخفى عليك أنّ الاختلاف المذكور في المقام يوجب الاختلاف في مقامات أخرى:

الاول مقام الامتثال فإنه إذا لم يأت المكلف بشيء من المنهي عنه يعدّ ممثلاً بامتثال واحد على ما ذهب إليه المصنّف في المقام بخلاف ما ذهب إليه السيّد الاستاذ، فإنّ المكلف كلّما التفت الى فرد من المنهي عنه، كالشرب الكذائي في زمان مشخص ولم يأت به عدّ ممثلاً في هذا الحال، ويتعدّد الامتثال بتعدد افراد المنهي عنه، وذلك لأنّ النهي على طريقة المصنّف متعلّق بترك الطبيعة، ومعلوم أنّ ترك الطبيعة امر بسيط وعنوان واحد غير متكرر، ولا متعدد، لأن تعدّد الامتثال أنّها يكون بتعدّد اتيان متعلّق الطلب، ولا تعدّد في ترك الطبيعة، فإن ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها، وهذا بخلاف ما ذهب إليه السيّد الاستاذ، فإنّ النهي عنده عبارة عن الزجر عن وجود الطبيعة المنهي عنها، ومعلوم أنّ وجود الطبيعة يتكرر ويتعدد بتعدد افرادها، فكّلما التفت المكلف الى فرد منها وتركه عدّ ممثلاً، وبالجملّة السرّ في ذلك هو اخذ الوجود والعدم في متعلق

ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار ، إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال ، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة ، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدريجية .

النهي، فإنه على الاول يمكن تحقق الكثرة والتعدد بخلاف الثاني فإن العدم لا يتكرر ولا يتعدد.

الثاني مقام المخالفة، وهو أيضاً كالمقام السابق، فإنه على مذهب المصنف يلزم ان لا يكون في البين الا مخالفة واحدة، ولو اتى بالطبيعة المنهي عنها مراراً، فإنه بمجرد الاتيان بها ولو مرة واحدة يسقط الطلب المتعلق بتركها، وذلك لأن النهي على هذا المبنى لا ينحل، فليس الا نهى واحد باعتبار وحدة متعلقه، فيسقط بمجرد عصيانه. وهذا بخلاف مبنى السيد، فإن الإتيان بكل فرد من الطبيعة المزجور عنها مخالفة، فيتكرر المخالفة، وذلك لانحلال النهي الى نواهي متكررة حسب تكرر افراد الطبيعة المزجور عنها.

الثالث مقام جريان البرائة في الشبهة الموضوعية، مثل ما اذا شككنا في خيرية الماء الكذائي بعد العلم بحرمة الخمر، فإنه على مذهب المصنف لا مجال لجريان البرائة في المورد بخلاف مذهب السيد الاستاذ فانه من موارد جريان البرائة، وذلك لأنه في جريان البرائة لا بد من الشك في اصل الحكم او فيما يرجع الشك فيه اليه، فاذا شككنا في مصداقية شيء لما علم حكمه من الوجوب او الحرمة فلا يجري البرائة فيه اصلاً، فعلى مذهب المصنف قدس سره يكون المورد داخلاً تحت الشك في المصادقية فلا يكون مورداً للبرائة، بخلاف مذهب السيد الاستاذ، فانه يرجع الشك فيه الى الشك في اصل الحكم، وذلك لأن الترك المطلوب على مذهب المصنف معلوم حكمه ولا شك فيه، ولا يتكرر عنوان الترك على ما ذكرناه آنفاً حتى يتكرر الحكم بتكرره ولا ينحل الحكم الى احكام ويشك

وبالجملة قضية النهي ، ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له ، كانت مقيدة أو مطلقة ، وقضية تركها عقلاً ، إنما هو ترك جميع أفرادها .

ثم إنه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف ، أو عدم إرادته ، بل لابد في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة ، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات ، فتدبر جيداً .

فصل

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد ، وامتناعه ، على

في حكم الفرد الكذائي حتى يحكم بارتفاعه، بل أنها يكون الشك في كونه مصداقاً لما علم حكمه، وهذا بخلاف مذهب السيد الاستاذ، فإن متعلق النهي اعني طبيعة شرب الخمر مثلاً يتكرر بتكرر افرادها، والزجر عنها ايضاً يتكرر ويتعدد حسب تعدد المتعلق، فإذا شك في أن المانع الكذائي خمر ام ليس بخمر، هذا الشك يرجع الى الشك في اصل الحكم وبالجملة لما كان الحكم، مطلقاً وجوباً او حرمة، منحلاً الى احكام متعددة حسب افراد المتعلق، فلامحالة يكون الشك شكاً في اصل الحكم، ضرورة أن كل فرد من الطبيعة يكون محكوماً بحكم على حدة؛ فكلما شك في فردية شيء لما علم حكمه شك في اصل حكمه فالمؤاخذه عليه مؤاخذه بلا بيان ولا برهان، فإن بيان حكم سائر الافراد ليس بياناً لحكم الفرد المشكوك حكمه.

في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه

قوله: فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد

وامتناعه.... الخ

إذا تعلق الامر بعنوان مثل الصلوة مثلاً وتعلق النهي بعنوان آخر مثل

أقوال : ثالثها : جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً ، وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور :

الغضب، واجتماعاً في واحد فيبحث في أنه هل يجوز سراية الامر والنهي معا الى ذاك الواحد ام لا، اذا عرفت ذلك فلنشرح المراد بالواحد، اعلم ان القوم ذهبوا الى ان المراد بالواحد في عنوان المسئلة هو الواحد العددي الشخصي الخارجي مثل الصلوة الخارجية الواقعة في الدار المغصوبة مثلاً ولكن المصنف قدس سره ذهب الى ان المراد به الاعم، سواء أكان شخصياً خارجياً، ام كان واحداً نوعياً كلياً مثل عنوان الصلوة في الدار المغصوبة، فإنه عنوان واحد كلي له مصاديق كثيرة اجتمع فيه العنوانات: الصلوة، والغضب، ام كان واحداً جنسياً، لا الواحد بالجنس اي بحسب المفهوم، مثل مفهوم السجود الذي يكون جامعاً لعنوان السجود لله تعالى الذي تعلق به الامر، وعنوان السجود للصنم الذي تعلق به النهي ولم يمكن اجتماعهما وجوداً أصلاً كما لا يخفى، ضرورة البيئونة بين السجود المقيّد بكونه لله تعالى الذي يكون بهذا القيد مأموراً به، وبين السجود المقيّد بكونه للصنم الذي يكون منهياً عنه، وبالجمله يعتبر في كلّ منها مالا يعتبر في الاخر، فان السجود المأمور به مقيّد بكونه لله بخلاف السجود المنهي عنه فإنه مقيّد بوقوعه للصنم، ومع هذه البيئونة كيف يجمع بينهما وجوداً فلا يدخل في محل البحث لعدم مصداقيته له.

ولكن ما افاده المصنف قدس سره في المراد من الواحد على ما افاده السيّد الاستاذ ليس في محله، وذلك لان الواحد النوعي مثل عنوان الصلوة في الدار المغصوبة الذي مثل به له ليس مجمعا لعنوانين، فان وحدته ليست الا باعتبار لحاظ العنوانين، اي مفهوم الصلوة ومفهوم الغضب في الذهن معا بهذا العنوان الثانوي، ومعلوم ان بين المفاهيم بيئونة بالعزلة، كما قال به جماعة، وان

الأول : المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ، ومندرجاً تحت عنوانين ، بأحدهما كان مورداً للأمر ، وبالأخر للنهي ، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين ، كالصلوة في المغصوب ، وإنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر

جمع بينها اللاحظ في اللحاظ، ولكن كل منها متميز عن الآخر، فظهر أنه لا يمكن الاجتماع إلا في الواحد الشخصي الخارجي، فالحق مع الذين فسروا الواحد في المقام بالواحد الشخصي فافهم.

اعلم أنه قد وقع الخلاف في أنه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في فرد واحد شخصي مثل الصلوة في الدار المغصوبة مثلاً، باعتبار كفاية تعدد الجهة والحيشية في رفع استحالة الاجتماع، أو لا يجوز باعتبار عدم كفاية تعدد الجهة في رفع استحالة الاجتماع، فعلى الأول يسري الأمر والنهي إلى مورد الاجتماع، وعلى الثاني يخرج الفرد الذي يكون مورداً للاجتماع عن تحت الأمر والنهي.

قوله: الأول المراد بالواحد...

إشارة إلى خلاف وقع في تفسير الواحد المذكور في العنوان، فذهب بعض إلى أنه واحد شخصي لا الواحد الجنسي كالسجود لله والسجود للصنم، فإنها وإن كانا بحسب الجنس واحداً ولكنها متعددان بحسب الشخص والوجود فباعتبار تعدده وجوداً يصح أن يؤمر به تارة وينهى عنه أخرى، وإن كانا بحسب الجنس واحداً.

ولكن المصنف قدس سره رداً على هذا التفسير قال: إن المراد بالواحد في العنوان مطلق ما كان ذا عنوانين؛ وذا جهتين أعم من أن يكون كلياً مقولاً على كثيرين مثل الصلوة في المغصوب مثلاً، فإنه واحد كلي مندرج تحت عنوانين عنوان الصلوة، وعنوان الغصب، فالصلوة في المغصوب واحد كلي مأمور بها من جهة عنوان الصلوة، ومنهي عنها من جهة عنوان الغصب، أو واحداً شخصياً

والنهي ولم يجتمعا وجوداً ، ولو جمعهما واحد مفهوماً ، كالسجود لله تعالى ، والسجود للصنم مثلاً ، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكلين المعنويين بالصلاتية والغصبية .

الثاني : الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة ، هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل ، هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي ، بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد ، أو لا يوجب ، بل يكون حاله حاله ، فالنزاع في سراية كل

كفرد الصلوة المأتي بها في الدار المغصوبة، وذكر الواحد في العنوان أنها يكون لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، لا لاخراج الواحد الجنسي كما توهم.

ولكن ما افاده قدس سره من ان المراد بالواحد في العنوان هو مطلق ما يكون ذا عنوانين وان كان امراً كلياً كمفهوم الصلوة في المغصوب المنتزع من افرادها الواقعة في المغصوب ليس في محله، فان النزاع أنها يكون فيما اذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر كعنوان الصلوة المأمور بها وعنوان الغصب المنهي عنه، واتحدا في فرد واحد وجوداً كوقوع الصلوة في المغصوب، وهو لا يجيء في المفهوم المنتزع، فان عنوان الصلوة وعنوان الغصب لم يتحدا في هذا المفهوم لمكان البيئونة بينهما مفهوماً وان اتفق اتحادهما وجوداً، وضّم مفهوم الى مفهوم اعتباراً لا يصيرهما متحداً كما لا يخفى.

قوله: الثاني الفرق بين هذه المسألة.....الخ

اشارة الى بيان الفرق بين مسألة الاجتماع، ومسألة النهي في العبادة فانهم اختلفوا في الفرق بينهما، فذهب بعض كصاحب «الفصول» الى ان الفرق بينهما أنها يكون بحسب الموضوع، فان الموضوع في مسألة الاجتماع هو تعلق الامر

من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر ، لاتحاد متعلقيهما وجوداً ، وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً ، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الأخرى ، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة [أو المعاملة] يوجب فسادها ، بعد الفراغ عن التوجه إليها .

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع ، يكون

والنهي بطبيعتين مختلفتين بحسب الحقيقة، والموضوع في مسألة النهي في العبادة أنها هو تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متحدتين حقيقة، ومتغايرتين إطلاقاً وتقييداً، كالأمر بالصلوة المطلقة، والنهي عن الصلوة المقيدة بكونها في المغصوب، فإن متعلق الأمر والنهي فيهما طبيعة واحدة وهي طبيعة الصلوة، غاية الأمر أن متعلق الأمر هو مطلقها، ومتعلق النهي مقيدتها، وذهب بعض أيضاً إلى أن الفرق بحسب الموضوع إلا أنه بوجه آخر، فإنه في المقام في حكم العقل، وهناك في دلالة لفظ النهي.

ولكن إذا تأملت تعرف أن كلا القولين خال من التحقيق، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذات لا يوجب التمايز بين المسائل مالم يكن في البين اختلاف الجهات كما لا يخفى، ومع اختلافها لا حاجة إلى تعدد الموضوعات أصلاً، بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، فمناطق الفرق تعدد الجهات.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الفارق بين المسألتين هو جهة البحث فيها، فإن الجهة في مسألة اجتماع الأمر والنهي هي أن تعدد الوجه والعنوان في الواحد كتعدد عنوان الصلوة مع عنوان الغصب في الصلوة الواقعة في المغصوب هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي، بحيث يرتفع غائلة استحالة الاجتماع في الواحد، أو لا يوجب التعدد، بل حال الواحد مع تعدد الجهة يكون كحاله مع

مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة .

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح ، وأما ما أفاده في
الفصول ، من الفرق بما هذه عبارته :

(ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم ، وهو أن الأمر والنهي هل
يجتمعان في شيء واحد أو لا ؟ أما في المعاملات فظاهر ، وأما في العبادات ، فهو
أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ،
وإن كان بينهما عموم مطلق ، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق
والتقييد ، بأن تعلق الأمر بالمطلق ، والنهي بالمقيد) انتهى موضع الحاجة ،

وحدة الجهة في استحالة الاجتماع ، فالنزاع في المقام يرجع في العاقبة الى أن مع
تعدد الوجه هل يسري الأمر عن العنوان الذي تعلق الأمر به كعنوان الصلوة
الى العنوان الذي تعلق النهي به كعنوان الغصب ، وبالعكس ، اي هل يسري
النهي عن عنوان المنهي عنه الى عنوان المأمور به بملاك اتحاد متعلق الأمر
والنهي وجوداً فيحكم باستحالة الاجتماع ، فانه عليه يصير متعلق الأمر والنهي
عنواناً واحداً ، او لا يسري بملاك تعدد متعلقها وجهاً وعنواناً فيحكم بجواز
الاجتماع .

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في مسألة النهي في العبادة ، فإن البحث
فيها إنما يكون في أن النهي في العبادة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن توجه
النهي اليها .

وبالجملة البحث في أن النهي في العبادة هل يوجب فسادها او لا متأخر
عن البحث في جواز الاجتماع ومتفرع عليه ضرورة أن البحث في مفسدية النهي
فرع توجهه .

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي ، بان قيل : أن الأمر لا

فاسد ، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات ، لا يوجب التمايز بين المسائل ، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات ، ومعه لا حاجة أصلاً إلى تعددها ، بل لا بد من عقد مسألتين ، مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها ، وعقد مسألة واحدة في صورة العكس ، كما لا يخفى .

ومن هنا انقذ أيضاً فساد الفرق ، بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً ، وهناك في دلالة النهي لفظاً ، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة في البين ، لا يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة ، لا عقد مسألتين ، هذا مع

يسري الى الفرد المنهي عنه لقصوره في مقام مزاحمته للنهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلوة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسئلة.

هذا ما افاده المصنف قدس سره واختاره السيد الاستاذ مع اختلاف يسير، فانه مدّ ظله قال في بحثه: ان المختار في تمايز المسائل ما افاده المصنف قدس سره من ان تمايز المسائل وتعددتها انها يكون بحسب اختلاف الجهة، الا ان تغاير مسألة النهي في العبادة مع مسألة الاجتماع ليس متفرعاً على ما افاده من ان جهة البحث في مسألة الاجتماع هي سراية الامر من عنوان المأمور به الى عنوان المنهي عنه وبالعكس، وعدم سرايته، فانه وان جعلنا جهة البحث فيه كفاية تعدد العنوان مع وحدتها وجوداً وعدم الكفاية يثبت الفرق وان لم نقل بالسراية أصلاً، فإن البحث في المقام انما يكون فيما اذا فرض امر ونهي تعلق كل منهما بعنوان غير ما تعلق به الآخر واتفق اتحادها وجوداً، وهذا بخلاف مسألة النهي في العبادة، وليست متفرعة على ان يكون في قبال النهي امر، كما هو كذلك في المعاملات فانه يبحث فيها ان النهي هل يوجب فسادها او لا، مع انها ليست بمأمور بها.

وايضاً ليس القول بفساد العبادة في مسألة النهي متفرعاً على القول

عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ ، كما سيظهر .

الثالث : إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط ، كانت المسألة من المسائل الأصولية ، لا من مبادئ الأحكامية ، ولا التصديقية ، ولا من المسائل الكلامية ، ولا من المسائل الفرعية ، وإن كانت فيها جهاتها ، كما لا يخفى ، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى ، يمكن عقدها معها من المسائل ، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من

بالامتناع في مسألة الاجتماع، فإنه يصح القول به هنا مع القول بالجواز هناك، لعدم المناقات بينهما، وكذلك القول بعدم الفساد ليس متفرعاً على القول بالجواز، فإنه يصح القول بعدم الفساد مع القول بعدم الجواز لعدم المناقات بينهما كما لا يخفى.

وعلى هذا ليس لجعل هذه المسألة، على القول بالامتناع وترجيح طرف النهي، من صغريات مسألة النهي في العبادة، دليل، فإنه على القول بالامتناع يصح القول بعدم الفساد، لكفاية آتيان الفعل بداعي ملاك امره في التقرب وحصول الغرض، فافهم.

قوله: الثالث

إشارة الى ان مسألة الاجتماع أنها يكون من المسائل الأصولية حيث يقع نتيجتها في طول الاستنباط، وان كانت فيها جهات بها يمكن ان تكون من المبادئ الاحكامية باعتبار معرفة حال مفاد الامر والنهي من الوجوب والحرمه، او المبادئ العقلية باعتبار حكم العقل بالجواز او الامتناع، او من المسائل الكلامية باعتبار جواز اجتماع الارادة والكراهة بالنسبة الى الأمر وعدمه، فإنه لا منافاة بين وقوعها في سلسلة المسائل الأصولية باعتبار، ووقوعها في المسائل الكلامية باعتبار آخر، وكونها من المبادئ باعتبار، ضرورة أن تمايز المسائل أنها

غيرها في الأصول ، وإن عقدت كلامية في الكلام ، وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة ، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين ، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة ، كانت بإحدهما من مسائل علم ، وبالأخرى من آخر ، فتذكر .

الرابع : إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ، أن المسألة عقلية ، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحرير باللفظ ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ، إلا أنه

يكون بالاغراض لا بالموضوعات، كما هو كذلك بالاضافة الى العلوم ايضا كما مر في صدر الكتاب.

هذا بناء على ما افاده المصنف قدس سره من أن تمايز العلوم والمسائل إنما يكون بالاغراض لا بالموضوعات، مطاوي علوم رسي
وأما بناء على ما افاده السيد الاستاذ، من أن تمايز العلوم والمسائل إنما يكون بالموضوعات كما عليه المشهور، وافاد أيضاً بأن موضوع الاصول إنما يكون مفهوم الحجة في الفقه، فلا يكون مسألة الاجتماع من المسائل الاصولية، فإن البحث فيها لا يكون بحثاً عن عوارض الحجة، بل يكون من المبادئ الاحكامية كما هو الظاهر، او العقلية كما هو الاظهر.

قوله: الرابع انه ظهر من مطاوي كلامنا.....الخ

اشارة الى دفع توهم اختصاص النزاع بما اذا كان الايجاب والتحرير باللفظ، وبيان دفعه هو أن المسئلة عقلية، فإن النزاع فيها إنما يكون في حكم العقل بالجواز والامتناع، لا في دلالة دليل الوجوب والحرمه، حتى يختص النزاع بما اذا كان الدليل لفظياً، كما لا يخفى.

لكون الدلالة عليهما غالباً بهما ، كما هو أوضح من أن يخفى ، وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ، ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنين ، وأنه بالنظر المساعي العرفي واحد ذو وجهين ، وإلا فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي ، غاية الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع ، فتدبر جيداً .

الخامس : لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير ، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي ،

قوله: الخامس لا يخفى أن ملاك النزاع.....الخ

إشارة إلى عدم تخصيص النزاع بها إذا كان الإيجاب والتحرير نفسيين عينيّين تعينيين، بل يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحرير، ومحصل كلامه أن ملاك جواز الاجتماع وعدمه، الذي هو عبارة عن كفاية تعدّد الوجه والعنوان وعدم كفايته، جارٍ في جميع الأقسام، بلا تفاوت أصلاً، كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي، ودعوى انصرافهما إلى النفسي العيني التعيني في مادّتهما غير خالية عن الاعتساف، وإن سلّم في صيغتهما، مع أنه فيها أيضاً ممنوع، نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة، وهي غير جارية في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، هذا ما أفاده المصنّف قدّس سره.

وأما ما أفاده السيّد الاستاذ فهو أن النزاع بملاكه يعمّ جميع الأقسام كما أفاده المصنّف في المقام، ولكنّ الكلام في ثبوت ذلك للنهي، أي هل يثبت الأقسام الطارئة على الأمر، من الكفائي والتخييري والغيري، للنهي أيضاً، أو لا يثبت؟

والتحقيق أنّها يقتضي التفصيل في المقام، وهو أن يقال: إنّ النهي الغيري المقدّمي كالامر الغيري، كما أنّ الأمر الغيري ليس مستتباً لوجوب متعلقه، بحيث يكون فاعله مثاباً، كذلك النهي الغيري ليس مستتباً لحرمة متعلقه،

ودعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العيينيين في مادتهما ، غير خالية عن الاعتساف ، وإن سلم في صيغتهما ، مع أنه فيها ممنوع .

نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسياق من الإطلاق ، بمقدمات الحكمة

بحيث يكون فاعله معاقباً، بل النهي عنه كلا نهى، كما أن الأمر فيه يكون كلا أمر، كما مرّ تفصيله في بحث الأوامر.

ومع الغض عن ذلك، والقول باستتباع الأمر الغيري الوجوب، بدعوى الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته بملاك التوقف، لا يمكن أيضاً استتباع النهي الغيري الحرمة، سواء أقلنا بأن مفاد النهي هو طلب الترك، أم مفاده هو الزجر عن الفعل، أمّا على الأول فظاهر، ضرورة عدم توقف الترك على شيء زائد عليه، بل نقض هذا الترك يكون متوقفاً على شيء زائد وهو خارج عن متعلق النهي، وأمّا على الثاني فلأن العقل لا يرى الملازمة بين حرمة شيء وحرمة ما يتوقف عليه ذلك الشيء، نعم يمكن ثبوت الحرمة لما يكون سبباً تاماً لفعل الحرام كما مرّ تفصيله.

أمّا كون النهي على نحو التخيير فهو خال عن الحقيقة، ضرورة أن توجه النهي بشيئين على نحو التخيير والترديد أنّها يقتضي أن يكون النهي عن الجمع بينهما، لأن عصيان النهي المتعلق بهما بهذا النحو أنّها يكون بالجمع بينهما لا الأتيان باحدهما، وبالمآل يكون النهي على هذا النحو نهياً عن الجمع بينهما بنحو التعيين، والمنهي عنه يكون شيئاً واحداً وهو الجمع بينهما كما لا يخفى.

هذا على القول بأن مفاد النهي هو الزجر، وأمّا على القول بأن مفاده هو الطلب المتعلق بالترك فيمكن تعلّقه بهما على نحو التخيير، ضرورة أن الطلب أنّها يتعلّق بها يكون طاعة له وامتنالاً، وهو ترك الشيئين على نحو التخيير، وذلك

الغير الجارية في المقام ، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام ، وكذا ما وقع في البين من النقض والابرار ، مثلاً إذا أمر بالصلاة والصوم تخييراً بينهما ، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار ، فصلى فيها مع

يحصل بترك احدهما من غير احتياج الى ترك الآخر، ومع حصول المطلوب يسقط الطلب.

وهنا اشكال آخر من حيث الملاك، وهو أن الملاك في الواجب التخييري على ما بيناه لا يخلو من احد الامرين:

الاول ان يكون الملاك غرضاً واحداً مترتباً على كل واحد من طرفي التخيير باعتبار ما لهما من القدر الجامع الذي به يكون محصلاً للغرض بحيث لو اتى باحدهما حصل الغرض وبحصوله يسقط الامر.

الثاني ان يكون هناك غرضان يترتب كل واحد منهما على كل واحد من طرفي التخيير على نحو التوزيع والمزاحمة، بحيث اذا أتى باحدهما حصل الغرض المترتب عليه ولم يبق مجال للإتيان بالآخر، وبحصوله يسقط الامر.

اذا عرفت هذا فاعلم ان ثبوت الملاك بكلا الوجهين في المقام لا يخلو عن الاشكال، فان ثبوته في المقام يقتضي جواز الإتيان باحد المحرمين مع ترك الآخر مع ما في كل منهما من المبغوضية لفعلها المستتبعة للنهي عنها كما هو المفروض في المقام، وهذا مالا يلتزم به العوام فضلاً عن الخواص من ذوي الافهام، اللهم ان يقال بأنه يمكن التخيير بين المحرمين بالحرمة التعييني بعنوان ثانوي طار عليها كالاضرار بفعل احدهما لا على التعيين، فإنه حينئذ يصح التخيير بينهما بحسب توجه النهي اليهما بهذا النحو، وبحسب ثبوت ملاك التخيير فيها من دون شوب الاشكال، ضرورة جواز الاتيان باحدهما مع ترك الآخر فافهم وتأمل.

مجالستهم ، كان حال الصلاة فيها حالها ، كما إذا أمر بها تعييناً ، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع ، وبجيء أدلة الطرفين ، وما وقع من النقض والإبرام في البين ، فتفطن .

وأما تصويره على نحو الكفائي فهو متفرع على القول بأن مفاد النهي هو طلب الترك، ومتفرع أيضاً على أن تعلق الطلب بالترك يكون بملاك مطلوبة نفس الترك بما له من المصلحة، فإن النهي حينئذ يصير كالأمر في كونه بعثاً، غير أن متعلق الأمر يكون أمراً وجودياً وفي النهي عدمياً، فكما أن تصويره في الأمر بمكان من الامكان فكذلك في المقام، لثبوت ملاكه فيها على نحو سواء، وهو أن البعث إنما يتوجه الى كل واحد من المكلفين بايجاد الطبيعة من غير تقييد الاصدار بجميعهم او ببعضهم المعين، بحيث اذا اتوا بها جميعاً كانوا ممثلين، واذا اتى بها بعض كان ممثلاً، وعن غيره ساقطاً لمكان حصول ما يكون واقياً بتمام الغرض، سواء اكانت الطبيعة أمراً وجودياً أم عدمياً، وعلى هذا فاذا استمر الترك بفعل واحد كان المطلوب حاصلًا، وان نقض بفعل الآخرين كما هو كذلك في طرف الامر.

واما اذا قلنا بأن مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما هو الحق فلا يمكن تصوير الكفائي في المقام، ضرورة أن الزجر عن الفعل يكون بملاك مبغوضية ذاك الفعل بما فيه من المفسدة، فلا محالة يكون وجوده مبغوضاً، فاذا اتى به بعض فقد اتى بالمبغوض، ويكون مستحقاً للعقاب، وان لم يأت به الباقيون طرأً، وهذا خلاف ما يقتضيه الكفائي، فإن مقتضاه كفاية قيام البعض في حصول الغرض الداعي الى التكليف، ومع حصول الغرض لا مجال لتوهم عد من لم يقم به مخالفاً، وهذا كاشف عن عدم امكان تصوير الكفائي في النهي عقلاً.

وكذلك لا يعقل تصويره اذا قلنا بأن مفاد النهي هو طلب الترك، ولكن

السادس : إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامثال ، بل ربما قيل : بأن الإطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح ، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال .

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال ، وهو اجتماع الحكيم المتضادين ، وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في رفع غائلة اجتماع الضدين ، أو عدم لزومه ، وأن تعدد الوجه مجدي في رفعها ، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها ، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع .

لا باعتبار مطلوبة نفس الترك، بل بملك مبعوضة نقضه بفعل وجودي بها فيه من المفسدة، لوضوح أنه إذا أتى به بعض المكلفين يعدّ مخالفاً ومستحقاً للعقاب وإن أبقاه الباقيون على حاله أبداً، وهذا أيضاً خلاف ما يقتضيه الكفائي فإن مقتضاه في المقام هو كفاية قيام البعض بمثل هذا النحو من التكليف في حصول الغرض، ومع حصوله بفعل البعض وإبقاء الترك على حاله يسقط التكليف، ومع سقوطه لا مجال لتوهم عدّ مَنْ لم يقم به مخالفاً، وهذا أيضاً كاشف عن عدم إمكان تصوير الكفائي في النهي، فافهم.

قوله: السادس أنه ربما يؤخذ.....الخ

اعلم أنه اختلفوا في اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع، وقبل الخوض في المقصود لابد من بيان مورد تحقق المندوحة، وهو فيما إذا كان بين مورد الأمر مع النهي عموم من وجه، أو كان مورد النهي اخصّ ومورد الأمر اعم مطلقاً كما إذا أمر المولى عبده بالصلوة من غير أن يقيدها بمكان خاص، ونهاه عن التصرف في مكان خاص، بخلاف ما إذا كانا متساويين في المورد، أو كان مورد الأمر اخصّ ومورد النهي اعم مطلقاً، فإنه حينئذ لا يتحقق المندوحة.

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً ، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً ، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً .

ويشمل لا وجه لاعتبارها ، إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال ، وعدم لزوم التكليف بالمحال ، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال ، فافهم واغتنم .

السابع : إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والامتناع ، يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع ، وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى ، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ، ولو كان ذا وجهين على هذا القول .

إذا عرفت المورد فاعلم أن التحقيق هو ما ذهب إليه المصنف من عدم اعتبار المندوحة فيما هو المهم في المقام من كفاية تعدد الجهة والحيشية في رفع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين في مورد خاص ومحل مخصوص باعتبار تعدد المتعلق باعتبار تعددها ، أو عدم كفاية تعددها في رفعها باعتبار اتحاد متعلقيهما ، وعدم كفاية تعدد الجهة في تعدد متعلقيهما .

وبالجملة لا وجه لاعتبار المندوحة إلا لأجل اعتبار القدرة في الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال ، وهو محذور آخر ، لا دخل له فيما هو المحذور في المقام من التكليف المحال بلا كلام .

قوله : السابع أنه ربما يتوهم..... الخ

توهم بعض أن النزاع في الجواز والامتناع إنما يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع ، وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يصح أن ينزع فيها ، ضرورة لزوم اجتماع الحكمين وتعلقهما بواحد شخصي ، وهو مما لا ريب في امتناعه .

وأخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع ، لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً عليه ، وإن اتحد وجوداً ، والقول بالامتناع على القول بالافراد ، لاتحاد متعلقها شخصاً خارجاً ، وكونه فرداً واحداً .

وأنت خير بفساد كلا التوهمين ، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد، لكان يجدي ولو على القول بالافراد ، فإن الموجود الخارجي الوجه بوجهين ، يكون فرداً لكل من الطبيعتين ، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد ، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد

وتوهم بعض آخر بأن القول بالجواز إنما يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد، بمعنى أنه من يقول بأن الامر يتعلق بالطبيعة لا الفرد يقول بجواز الاجتماع باعتبار تعدد تعلق الامر والنهي ذاتاً وإن اتحد متعلقها وجوداً. والقول بالامتناع إنما يبتنى على القول بتعلقها بالافراد، بمعنى أن من يقول بتعلقها بالافراد يقول بالامتناع باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي شخصاً وخارجاً.

وأنت خير بفساد كلا التوهمين بناء على ما افاده المصنف قدس سره، وملخص كلامه أنه ان قلنا بكفاية تعدد الجهة في تعدد المتعلق وعدم ضرر الاتحاد وجوداً قلنا بكفايته ولو على القول بأن الامر يتعلق بالفرد، فإن الفرد الموجود في الخارج الوجه بوجهين والمعنون بعنوانين يكون متعلقاً للامر بوجه وللنهي بوجه آخر، كالصلوة الموجودة في الدار المغصوبة، فإنها موجهة بوجهين: عنوان الصلوة وهي بهذا العنوان مأمور بها، وعنوان الغصب وتكون به منهيّاً عنها فكما لا يضر وحدة الوجود تعدد الطبيعتين وتعدد المتعلق على القول بالطبيعة، فكذلك لا يضر الفردية تعدد الجهة وتعدد المتعلق باعتبار تعددها، والألما يجدي تعدد الجهة مطلقاً ولو على القول بالطبائع كما لا يخفى، هذا.

الطبيعتين ، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين ، وإلا لما كان يجدي أصلاً ، حتى على القول بالطبائع ، كما لا يخفى ، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً ، فكما أن وحدة الصلاتية والغضببية في الصلاة في الدار المفصولة وجوداً غير ضائر بتعدددهما وكونهما طبيعتين ، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة ، فيكون مأموراً به ، وفرداً للغضب فيكون منهيّاً عنه ، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين ، لكونه مصداقاً للطبيعتين ، فلا تغفل .

ولكن اورد عليه السيّد الاستاذ بأنّه ان كان مراده من تعلّق الامر بالفرد تعلّقه به بجميع خصوصياته فلا وجه لردّه على من ابتنى النزاع على القول بالطبيعة او ابتنى قول الجواز عليه، فانه لا يكاد يمكن النزاع على الفرض في الجواز وعدمه، ضرورة أنّ الامر لا يتعلّق بوجه والنهي بوجه آخر حتى يقال أنّ تعدد الوجه هل يجدي في تعدد المتعلّق او لا، بل الامر على ما هو المفروض أنّها يتعلّق بالفرد بجميع جهاته، ولا يمكن تعلّق النهي به كذلك وبالعكس.

وان كان مراده من تعلّق الامر بالفرد تعلّقه به بما هو يكون محصّلاً للوجه والعنوان من غير نظر الى خصوصياته الخارجيّة وجهات اخر في متعلّق الامر، فهو وان كان منشأً لفساد ابتناء النزاع على القول بالطبائع، الاّ انه راجع الى ما اختاره من أنّ الامر أنّها يتعلّق بالطبائع باعتبار وجودها السعي، لا نفس الطبيعة بما هي هي، ولا بالفرد بجميع خصوصياته، مع أنّ مبناه لا يلائم كلامه في مبحث الاوامر، فانه فسّر الفرد هناك بما يكون بجميع خصوصياته وحديثاته متعلّقاً للامر، فراجع وتأمل في كلامه.

الثامن : إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع ، إلا إذا كان في كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً ، حتى في مورد التصادق والاجتماع ، كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين ، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى ، كما يأتي تفصيله .

قوله: الثامن أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع.....الخ
اعلم أنه إذا ورد امر متعلق بعنوان، ونهي بعنوان آخر، وتصادقا واتحدا وجوداً، لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا فيما إذا كان في كل واحد من المتعلقين مناط الحكم موجوداً حتى في مورد التصادق، وذلك لأن هذا الباب هو باب التزاحم، ولا بد فيه من وجود المقتضي في كل واحد من المتعلقين حتى يصح الحكم بوجود الحكمين فعلاً على القول بالجواز أو بوجود حكم الاقوى منها مناطاً على القول بالامتناع، أو بحكم آخر فيما لم يكن أحدهما أقوى، وأما إذا لم يكن كذلك، بأن كان أحدهما فقط ذا مناط أو لم يكن في البين مناط أصلاً في مورد التصادق، فلا يكون من هذا الباب، بل يكون من باب التعارض بين الدليلين ولا بد من العلاج المذكور في محله، هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فلا بد من احراز ذلك، فإن احرزنا ثبوت المناطين حتى في مورد التصادق بإجماع أو ضرورة، فعلى القول بالجواز نقول بثبوت الحكمين، وعلى الامتناع نقول بثبوت ما هو الاقوى مناطاً منها، والآن يتساقطان ونرجع الى ما يقتضيه الأصول والقواعد، وإن لم نحرز ثبوت المناطين، بأن احرزنا ثبوت احد المناطين في مورد التصادق، فلا يخلو أما ان نعلمه بعينه فنحكم بحكمه ونطرح الآخر، وأما لا نعلمه بعينه بل تردّدنا فلا بد من علاج التعارض، وأما إذا لم نعلم بأن مورد التصادق من باب التزاحم أو من باب التعارض ولم يكن طريق لاثبات أحدهما

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك ، فلا يكون من هذا الباب ، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما ، إذا كان له مناطه ، أو حكم آخر غيرهما ، فيما لم يكن لواحد منهما ، قيل بالجواز والامتناع ، هذا بحسب مقام الثبوت .

فلا بدّ من ملاحظة اصل الدليلين في أنّه هل يكون فيهما دلالة أو لا ، كما يأتي تفصيله في الامر التاسع ، واجماله أنّه لا يخلو أمّا ان يكون اطلاقه في مقام بيان الحكم الاقتضائي ، بمعنى كونه دليلاً على ثبوت الحكمين بما هو هو ومع قطع النظر عن طروء الطواري ، وأمّا ان يكون في مقام بيان الحكم الفعلي ، بمعنى كونه دليلاً على ثبوت الحكمين مطلقاً ولو في مورد الاجتماع وطرؤ الطواري ، فعلى الاول لا شبهة في استكشاف كون مورد الاجتماع من باب التزاحم ، وذلك لعدم التنافي بين الاحكام الاقتضائية ، والاحكام الاقتضائية بمناطها ثابتة ولو في مورد الاجتماع ، فيدخل في هذا الباب ، فإن قلنا بجواز الاجتماع نحكم بفعالية الحكمين في المقام ، وإن قلنا بالامتناع فلا بدّ من ملاحظة اقوى المناطين في التأثير ، وعلى الثاني فإن قلنا بالجواز فلا شبهة في استكشاف ثبوت مناط الحكمين ، اللهم الا ان نعلم من الخارج اجمالاً كذب احد الدليلين ، فيعامل معها معاملة المتعارضين ، وأمّا على الامتناع فالاطلاقان متنافيان ، ولا مجال لاستكشاف ثبوت المناطين ، وذلك لأن انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له ، كذلك يمكن ان يكون لاجل انتفاء المقتضي ، وبالجملّة كلّها كانت ههنا دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع ، وكلّما لم يكن كذلك فهو من باب التعارض ولا بد فيه من العلاج .

واعلم أنّه على ما افاده السيّد الاستاذ في هذا المقام لا وجه لعدّ هذا الامر من مقدّمات المسئلة ، بل أنّها يكون من متفرعاتها ، فانه بعد الفراغ عنها وبعد

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات ، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان ، إذا احرز أن المناط من قبيل الثاني ، فلا بد من حمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخير ، وإلا فلا تعارض في البين ، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين ، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً ، لكونه أقوى مناطاً ، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً ، بل لا بد من

اطلاعنا على الدليلين بينهما عموم من وجه، مثل دليل وجوب الصلوة ودليل حرمة الغصب، فلا بد من لحاظ المناط، وهل مناط الحكمين موجود أولاً، فعلى الأول يكون من باب التزاحم، وعلى الثاني يكون من باب التعارض.

اعلم أن التحقيق على ما ذهب إليه السيد الاستاذ متع الله المسلمين بطول بقائه هو أن البحث في المقام أننا يكون ممحّضاً في جواز الاجتماع بملاك كفاية تعدد الجهتين في رفع غائلة استحالة اجتماع الحكمين المتضادين في موضوع واحد، وعدم جوازه بملاك عدم كفاية تعدد الوجه في رفعها، هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت والامكان، ويتفرّع عليه في مقام الوقوع واثبات الحكم بالوقوع وعدمه، فيحكم بوقوع اجتماع الحكمين فعلاً، بعد القول بإمكانه ذاتاً، فيما إذا احرز مناط الحكمين حتى في مورد التصادق والاجتماع، لعدم التزاحم بين المقتضيين بعد كفاية تعدد الجهتين في تعدد المتعلّقين، ويحكم بعدم وقوع اجتماع الحكمين، على القول بالامتناع، فيما إذا احرز مناط الحكمين حتى بالاضافة إلى مورد التصادق، لما فيه من التزاحم والتنافع بين المقتضيين، وعدم كفاية تعدد الجهة في رفعه، نعم يحكم بكون مورد التزاحم محكوماً بأقوى المناطين فيما إذا كانت الاقوائية في البين، أو يحكم بحكم آخر غير الحكمين فيما إذا لم تكن اقوائية في البين.

وبالجملة أن مسألة المتزاحمين في التأثير تكون من نتائج مسألة جواز

مرجححات المقتضيات المتزاحمات ، كما يأتي الإشارة إليها .

نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي ، لوقع بينهما التعارض ، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة ، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاومة ، فتفطن .

الاجتماع وعدمه، فيحكم بالتمانع في التأثير على القول بالامتناع، وبعدم التمانع على القول بالجواز.

وايضاً يتفرع على هذه المسئلة مسئلة تعارض الدليلين الدالين على الحكمين وعدم التعارض، فيحكم بعدم التعارض على القول بالجواز، لوضوح تعدد مدلول الدليلين وتعدد موضوع الحكمين حتى في مورد التصادق، لكفاية تعدد الجهتين في تعدد المتعلقين، ويحكم بالتعارض على القول بعدم الجواز لاتحاد مدلول الدليلين وموضوع الحكمين في مورد تصادق المتعلقين، وعدم كفاية تعدد الجهتين.

وعلى هذا فان علمنا من الخارج بثبوت المقتضيين واقوى المناطين فكان الترجيح لما يوافق الاقوى، وان لم نعلم بثبوت المقتضيين، او علمنا به ولم نعلم باقوائية احدهما فالمرجع في التعارض هو مرجحات باب التعارض.

وبالجملة مسئلة التزاحم تكون من نتائج هذه المسئلة، فان قلنا هنا بجواز الاجتماع بملاك كفاية تعدد الجهة في تعدد الموضوع، ومعه لا يكون من باب اجتماع الضدين في محل واحد وان كانا متحدين وجوداً، قلنا هناك ايضاً بعدم التمانع، وأنه لا يكون كل واحد من المقتضيين مانعاً عن الآخر في التأثير.

وان قلنا هنا بالامتناع بملاك عدم كفاية تعدد الوجه في تعدد الموضوع، وأنه يكون من باب اجتماع الضدين في محل واحد، قلنا هناك ايضاً بالتمانع، وأنه يكون كل من العلتين مانعاً عن تأثير الآخر، الا اذا كان احدهما اقوى فيحكم

التاسع : إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب ، أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها ، مشتملة على مناط الحكم مطلقاً ، حتى في حال الاجتماع ، فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من اجماع أو غيره فلا إشكال ، ولولم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين ، ففيه تفصيل وهو :

إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي ، لكان دليلاً على ثبوت

على مقتضاه.

كما أن مسألة تعارض الدليلين أيضاً تكون من نتائج هذه المسئلة، فإنه ان قلنا هنا بالجواز بالملك الذي عرفته، قلنا هناك بعدم التعارض، لفقدان ملك التعارض وهو اتحاد الموضوع، وان قلنا هنا بالامتناع، قلنا هناك بالتعارض بملك اتحاد الموضوع.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه المسئلة أنها يكون من صغريات المسئلتين، كما أنه ظهر لك أيضاً أن هذه المسئلة والنزاع في الجواز والامتناع لا تكون مترتباً على احراز المناطين وثبوت المقتضيين، فإن البحث هنا في مقام الثبوت والامكان، واحراز المناط أنها يفيد في مقام الوقوع والاثبات، فلا وجه لاختذ احراز المناط في مورد النزاع، نعم احراز المناط أنها يكون محتاجاً اليه في مقام الوقوع وفي مسئلة التزاحم والتعارض كما لا يخفى، فافهم بتدبر.

قوله: التاسع أنه قد عرفت أن المعتبر....الخ

اعلم أن الامر الثامن كان متكفلاً لبيان أنه يعتبر في هذا الباب استعمال كل من الطبيعتين على مناط الحكم حتى في مورد الاجتماع والتصادق في مقام الثبوت والواقع، وأما الامر التاسع فهو لبيان ما هو طريق الى احراز المناط في مقام الاثبات.

وتوضيح كلامه زيد في علو مقامه هو أنه ان كان في المقام ما دلّ على

المقتضي والمناطق في مورد الاجتماع ، فيكون من هذا الباب ، ولو كان يصدد الحكم الفعلي ، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز ، إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . وأما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان ، من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً ، فإن انتفاء أحد المتنافيين ، كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له ، يمكن أن يكون لأجل

اثبات المناطق، من اجماع او قطع او غيرها فلا اشكال، وان لم يكن في المقام الا اطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل:

وهو انه لو كان الاطلاق في مقام بيان الحكم الاقتضائي الذاتي، بمعنى كونه في مقام بيان حكم الطبيعة بما هي هي، مع قطع النظر من طرو الطواري من الموانع وغيره، لكان الاطلاق دليلاً على ثبوت المقتضي والمناطق في مورد التصديق والاجتماع بالالتزام، لمكان ثبوت الملازمة بين الحكم الاقتضائي ومناطه، ولعدم التعارض بين الحكمين كذلك، فالدليل على ثبوت الحكم الذاتي في مورد الاجتماع يكون دالاً على ثبوت مناطه بالالتزام كما لا يخفى، فيكون من هذا الباب، فان قلنا بالجواز قلنا بثبوت الحكمين لعدم التضاد في البين، وان قلنا بالامتناع فالحكم تابع لاقوى المناطق ان كانت الاقوائية في البين، والا فالحكم يكون غير الحكمين.

هذا بخلاف ما اذا كان الاطلاق يصدد بيان الحكم الفعلي، بمعنى كونه يصدد بيان حكم الطبيعة مع طرو الطواري، فإنه ان قلنا بالجواز هنا فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي للحكمين لثبوت الملازمة بين الحكم ومناطه عليه، وعدم المعارضة في البين، الا فيما اذا علم بالعلم الاجمالي بكذب احد الدليلين، فإنه حينئذ لا يكون دليلاً على ثبوت المناطق ولا على احدهما بعينه، فيعامل

انتفائه ، إلا أن يقال : إن قضية التوفيق بينهما ، هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي ، لو لم يكن أحدهما أظهر ، وإلا فخصوص الظاهر منهما .

فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين ، كان من مسألة الاجتماع ، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه ، فهو من باب التعارض مطلقاً ، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز ، وإلا فعلى الامتناع .

معهما معاملة المتعارضين. ولا يكون من هذا الباب أصلاً، وأما على القول بالامتناع فالاطلاقان متعارضان ومتنافيان، ومع تعارضهما لا يكونان دالّين على ثبوت مناط الحكمين في مورد الاجتماع، فإن غاية ما يمكن أن يتوهم في ثبوت الدلالة هو أن انتفاء أحد الحكمين أنها يكون منتسبة إلى مانعية أحد المناطين عن تأثير الآخر بعد ثبوتها، وهو مدفوع بأنه كما يمكن أن يكون انتفاء أحد الحكمين لاجل مانع بعد ثبوت مناطه يمكن أن يكون لاجل انتفاء مناطه رأساً في مورد الاجتماع، ومع هذا الاحتمال لا دلالة على ثبوت المناط للحكمين كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: أن قضية التوفيق والجمع بينهما بعد التعارض فيها هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الاظهر منهما، ومعه يدل على ثبوت المناط لمكان الملازمة ورفع غائلة التعارض.

وبالجملة أنها يكون اطلاق الدليلين دالاً على ثبوت المناط بالالتزام فيها إذا لم يكن بينهما تعارض أما لكونها متكفلاً لبيان الحكم الاقتضائي ذاتاً، أو لحمل كل منهما على الحكم الاقتضائي في مقام الجمع بينهما عرضاً بعد تعارضهما في الحكم الفعلي بدواً، أو لجواز اجتماع الحكمين في واحد شخصي مع تعدد الجهة، فتلخص مما ذكرنا أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، وكلما لم تكن دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً فيما إذا

العاشر : إنه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ، ولو في العبادات ، وإن كان معصية للنهي أيضاً ، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر ، إلا أنه لا معصية عليه ، وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر به مطلقاً في غير

كانت هناك دلالة على انتفاء أحد المناطين بلا تعيين ولو على القول بالجواز، وإن لم تكن دلالة على الانتفاء فيكون من التعارض على الامتناع، فافهم.

قوله: العاشر أنه لا إشكال في سقوط الأمر.....الخ

اعلم أن هذا الأمر متكفل لبيان ثمرة النزاع، وهو أنه إن قلنا بالجواز فلا شبهة في سقوط الأمر وحصول الامتثال وصحة العمل، وإن كان عبادياً يحتاج إلى قصد القربة، وإن كان المكلف باتيانه مثل هذا العمل أيضاً عاصياً من جهة كونه أيضاً منهياً عنه، وأما إن قلنا بالامتناع ففيه تفصيل وهو أنه مع ترجيح جانب الأمر فالأمر كما ذكرناه على الجواز، وأما إذا رجحنا جانب النهي فمع الالتفات، أو بدونه، ومع التقصير لم يحصل الامتثال ولا يسقط الأمر، وذلك على الأول واضح، وأما على الثاني فلعدم صلاحية مثل هذا العمل للتقرب، لأنه مع التقصير عن السئوال يقع العمل الكذائي مبغوضاً، وإن كان في حال عدم الالتفات مأموراً به وأما مع عدم الالتفات والقصور في السئوال فلا إشكال في صحة العمل وحصول الامتثال وسقوط الأمر، وذلك لكونه مأموراً به وحصول قصد التقرب وصلاحية العمل للتقرب، هذا ملخص ما افاده المصنف قدس سره، ولا يخفى ما فيه، فإن جعل مثل ذلك من ثمرة المسئلة لا يخلو من تأمل واشكال، ضرورة أن العمل الكذائي بحسب وجوده في الخارج يقع لا محالة مبغوضاً، لا بتلانه بجهة المبغوضية، فلا يصلح للتقرب مطلقاً وإن قلنا بالجواز لكنه مع الجهل أو النسيان يقع العمل صحيحاً لعدم ابتلانه في الحالين بما هو

العبادات ، لحصول الغرض الموجب له ، وأما فيها فلا ، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً ، فإنه وإن كان متمكناً - مع عدم الالتفات - من قصد القربة ، وقد قصدتها ، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً ، فلا يقع مقرباً ، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة ، كما لا يخفى. وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً ، وقد قصد القربة بإتيانه ، فالأمر يسقط ، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به ، لاشتماله على المصلحة ، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً ، فيحصل به الغرض من الأمر ، فيسقط به قطعاً ، وإن لم يكن امثالاً له بناءً على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً ، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح ، لكونها تابعين لما علم منها كما حقق في محله .

مبغوض وإن قلنا بالامتناع، وبالجمله سقوط الامر وحصول الامتثال وصحة العمل دائر مدار صلاحية العمل للتقرب وحصول القربة، لا أنه مترتب على المسئلة، وعلى ذلك فاستكشاف ذهاب المشهور الى القول بالامتناع من ذهابهم الى القول بفساد العمل كما استكشفه المصنف قدس سره في غير محله فإن القائلين بالجواز قائلون بالفساد ايضاً، فافهم.

وللمقرر في ذيل هذه العبارة (العاشرة) تقرير آخر هو:

متكفل لبيان نتيجة مسئلة جواز الاجتماع وعدمه في مقام العمل والامتثال، وهذا الامر وإن عدّه في عداد ما يكون له مدخل في محل النزاع، إلا أنه يرجع الى نتيجة المسئلة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن اجمال تفصيل كلامه، زيد في علو مقامه، هو أن المكلف إذا أتى بفرد مجمع لعنوانين، كما إذا أتى بالصلوة في الدار المغصوبة فعلى القول بجواز الاجتماع يصحّ العمل ويسقط الامر، ويحصل الامتثال بلا ريب

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك ، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في التكفؤ بفرض الطبيعة المأمور بها ، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها ، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي .

ومن هنا انقذ أنه يجزي ، ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة ، وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحسوبة ، كما يكون كذلك في ضد الواجب ، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً .

وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً ، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً ، وبداعي الأمر بالطبيعة لا محالة ، غاية الأمر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها ، لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية ، وأما لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام ، لكان مما تسعه وامثالاً لأمرها بلا كلام .

واشكال، ضرورة أن الإتيان بالعمل عليه يكون جامعاً لجميع الاجزاء والشرايط من القربة وصلاحية العمل للتقرب وغيرها، غاية الأمر أنه يكون عصياناً للنهي ايضاً، كما يكون اطاعة للأمر، وكذلك على القول بالامتناع والقول بترجيح جانب الأمر في مقام التزاحم، إلا أنه لا معصية عليه لعدم ما يقتضي العصيان وهو وجود المنهي.

وأما اذا قلنا بالامتناع ورجحنا جانب النهي ففيه تفصيل، وهو أن المكلف لا يخلو اما ان يكون عالماً بالغصب والنهي عنه او لا، فعلى الاول لا شبهة في فساد العمل وعدم سقوط الامر، وعلى الثاني فهو لا يخلو اما ان يكون عدم علمه والتفاته الى الحرمة عن تقصير، او عن قصور، فعلى الاول لا يسقط الامر ولا يحصل الامتثال، ويكون عمله فاسداً، ضرورة أنه وان كان متمكناً من قصد القربة لمكان جهله بالحرمة إلا أنه مع التقصير لا يصلح عمله لان يتقرب به

وقد انقذح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين ، وقدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً ، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً ، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع .

وقيل بالامتناع ، وتقديم جانب الحرمة ، حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان ، لموافقته للغرض بل للأمر ، ومن هنا علم أن

لمكان عدم وقوع الفعل منه على جهة الحسن مع ما فيه من جهة القبح، وصلاحيّة العمل للتقرّب تكون ممّا له دخل في صحة العمل وسقوط الامر، وأمّا على الثاني اي ما اذا كان عدم الالتفات عن قصور فلا اشكال في صحة العمل وسقوط الامر، اذا اتى به بقصد القربة لمكان حصول الغرض باتيانه كذلك، ومع حصوله يسقط الامر لحصول ما له دخل في صحة العمل، وكونه صالحاً لان يتقرّب به، فإن صدوره منه مع جهله بالحرمة يكون حسناً بحيث يمدح فاعله عليه عقلاً وعرفاً، وان كان في الواقع حراماً، فإن ملاك صلاحيّة العمل للتقرّب هو صدوره عن الفاعل على وجه الحسن، ومع جهله بالحرمة على الغرض يقع العمل منه حسناً قطعاً، هذا ولكن وقوع العمل كذلك هل يكون امثالاً للأمر، او لا، بل يكون لمجرد الموافقة؟ فيه كلام:

وهو أن التحقيق أنّه ان قلنا بأن الاحكام تابعة لما هو الاقوى تأثيراً واقعاً من المصالح والمفاسد، قلنا بعدم كونه امثالاً له، فأنّه عليه لا يكون امر واقعاً، وان كان تصوراً وتخيلاً، لان جهة الامر لا تؤثر واقعاً لأقوائيّة جهة النهي تأثيراً، وأمّا ان قلنا بتبعيّتها لما هو الاقوى فعلاً لا واقعاً، قلنا بكونه امثالاً للأمر، فانه على المفروض يكون الامر موجوداً وقد قصده، ومعلوم أنّ جهة الامر فعلاً يكون اقوى تأثيراً، لعدم فعليّة النهي المانع عن فعليّة الامر، لأنّ فعليّة الحكم أنّها يكون في صورة العلم به وتابع له هذا.

الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة ، لا الانقياد ومجرد اعتقاد الموافقة .

وقد ظهر بما ذكرناه ، وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المقصوبة ، مع النسيان أو الجهل بالموضوع ، بل أو الحكم إذا كان عن قصور ، مع أن الجلل لولا الكلّ قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ، ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر ، فلتكن من ذلك على ذكر .
إذا عرفت هذه الأمور ،

فالحق هو القول بالامتناع ، كما ذهب إليه المشهور ، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل ، أو يمكن أن يقال ، من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال ، يتوقف على تمهيد مقدمات :

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتناع مع القول بتبعية الأحكام لما هو الأقوى واقعاً لا فعلاً ، وذلك لأنّ العقل لما لا يرى تفاوتاً بين هذا الفرد وسائر الأفراد في حصول الغرض المترتب على الطبيعة المأمور بها ، فيمكن اتيانه بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة وإن لم يسعه واقعاً ، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي ، وبالجمله مع الجهل بالحرمة قصوراً موضوعاً أو حكماً ، يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة ، غاية الأمر أنه لا يكون ممّا يسعه بها هو مأمور به لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها في الأحكام الواقعية ، وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان الأمر ممّا يسع هذا الفرد ، والإتيان به يكون امتثالاً للأمر بلا كلام .

قوله : فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور.... الخ
اعلم أن تحقيق القول بالامتناع يتضح بتمهيد مقدمات : منها أنه لا شبهة في أن الأحكام الخمسة متضادة متنافية لا يمكن اجتماع اثنين منها أو أكثر في موضوع واحد ، وتوضيح ذلك أنه لا ريب في تنافي البعث والزجر معاً مطلقاً ، وجوباً

إحداها : إنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها ، وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر ، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان ، وإن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة ، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ اليها ، كما لا يخفى ، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال ، بل من جهة أنه بنفسه محال ، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً .

⑤

وندباً وحرمة وكراهة، وكذلك بالاضافة الى الاباحة بالمعنى الاخص، اعني الترخيص من الشرع بالخصوص في الفعل المنهي عنه، وفي ترك الفعل المأمور به، وأما الطلب والبعث الايجابى مع الندبى وان لم يكن بينهما التنافي لكن يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين، وهو أيضاً محال، مضافاً الى عدم تعقل وجود المرتبة الضعيفة من الطلب بما هو كذلك مع المرتبة الشديدة منه بما هو كذلك، بل المرتبة الضعيفة فانية في القوية الشديدة، ومع وجود الشديدة لا مجال لوجود الضعيفة، وكذلك الحكم بالاضافة الى مراتب الزجر والنهي من التجريمي والتنزيهي، وامتناع اجتماع مثل ذلك في موضوع واحد في زمان واحد لا يحتاج اقامة دليل وبرهان، واتضح بذلك أن استحالة اجتماع الامر والنهي في واحد أنها يكون من باب التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما توهم.

ومنها أنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام هو الصادر عن المكلف وفعله، لا الاسم كما هو واضح، ولا العناوين المنتزعة عنه، وذلك لوضوح عدم صلاحية اتصاف العناوين، بما هي هي مع قطع النظر عن صدورها عن المكلف بالحسن او القبح او الاتصاف بالمصلحة والمفسدة، وأما اخذت في لسان الادلة آلة للحاظ متعلقات الاحكام واسارة اليها، لا باعتبار انفسها كما لا يخفى.

ثانيها : إنه لا شبهة في أن متعلق الأحكام ، هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه ، وهو فاعله وجاعله ، لا ما هو اسمه ، وهو واضح ، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه ، بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً ، لما كان بحذائه شيء خارجاً ويكون خارج المحمول ، كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبة ، إلى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات ، ضرورة أن البعث ليس نحوه ، والزجر لا يكون عنه ، وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ

ومنها أن تعدد الوجه والجهات والعناوين المنتزعة عن الواحد الموجود الذي لا تعدد فيه على كثرتها لا يوجب تعدد المعنوي الذي يكون هو متعلق الحكم حقيقة، وأقوى الشاهد على ذلك هو صدق العناوين الكثيرة على الواجب تعالى وانطباقها عليه جل ذكره، مع وضوح بساطته ووحدته وأحديته تعالى شأنه.

ومنها أن فعل المكلف الذي هو متعلق الأحكام، بحكم المقدمة الثانية، مع وحدته وجوداً، وعدم كونه تعدد الوجوه والعناوين موجباً لتعددته، بحكم المقدمة الثالثة، أنها يكون واحداً ماهية وبحسب الذات، فإن الوجود الواحد لا يعقل أن يكون متعدداً بحسب الذات والماهية، وذلك لأن الماهية أنها تكون من حدود الوجود، والواحد بها هو واحد لا يمكن أن يكون محدوداً بحدين ومذوّتا بذاتين وماهيتين، فلفاهيم الصادقة على الواحد الحقيقي لا تكاد أن يكون كل واحد منها ماهية على حدة، ومع ذلك كانت جميعها وكثرتها عين الواحد الموجود، فتلخص مما ذكرنا أن فعل المكلف الذي هو متعلق الأحكام مع وحدته وجوداً وماهية لا يمكن أن يقع مورداً ومجمعاً لحكمين مع تضاد الأحكام، هذا ما أفاده المصنف قدس سره، ولكن ما ذكره في وجه الامتناع لا يخلو عن التأمل والاشكال، وذلك لأن جعل الأحكام من العوارض وفعل المكلف موضوعاً ومعروضاً لها خلاف التحقيق على ما أفاده السيد الاستاذ، وذلك لأنه لا بد في

متعلقاتها ، والإشارة إليها ، بمقدار الغرض منها والحاجة إليها ، لا بما هو هو وبمنفسه ، وعلى استقلاله وحياله .

ثالثتها : إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ، ولا ينثلم به وحدته ، فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد ، وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة ، بل بسيط من جميع الجهات ، ليس فيه حيث غير حيث ، وجهة مغايرة لجهة أصلاً ، كالواجب تبارك وتعالى ، فهو على بساطته ووحدته وأحديته ، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية ، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا ، لكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الأحد .

تحقق العرض ووجوده من تحقق موضوعه قبل وجود العرض، مع أن الامر بالاضافة الى الاحكام ومعرضاتها بالعكس كما هو واضح، ضرورة تأخر فعل المكلف عن تحقق الاحكام، بل التحقيق أن الاحكام بالاضافة الى المحكوم بها ليست من مقولة الاعراض، بل أنها تكون بالنسبة اليه من مقولة الاضافة، نعم أنها تكون اعراضاً بالاضافة الى الحاكم وتكون قائمة به قياماً حلولياً في الاحكام النفس الامرية القائمة بنفس الحاكم، او قياماً صدورياً كما في الاحكام الانشائية، واجتماعها في الحاكم وقيامها به حلولياً او صدورياً بها هو مع قطع النظر عن اضافتها الى شيء واحد امر معقول، بل متحقق في النفوس، وبالجملية الطلب مثلاً الذي هو احد من الاحكام له اعتباران: احدهما بالنسبة الى الطالب،

وثانيهما بالاضافة الى المطلوب، فبالاعتبار الاول وان كان من مقولة العرض، لكنه لا مانع من اجتماعه مع حكم آخر، وقيامه مع الآخر بالطالب قياماً حلولياً او صدورياً، وبالاعتبار الثاني لم يكن من مقولة العرض بل من مقولة

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

رابعتها : إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد ، إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة ، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية ، فالمفهومان المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة ، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده ، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا محالة ، فالجمع وإن تصادق عليه متعلقا الأمر والنهي ، إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً ، يكون واحداً ماهية وذاتاً ، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية .

الاضافة، فيما ذكرنا ظهر عدم صحة المقدمة الاولى التي مهّدها قدّس سرّه في وجه الامتناع، كما يظهر بالوجدان أنّ متعلّق الطلب اعني المطلوب غير متعلّق النهي اعني المنهي عنه، ضرورة أنّ المضاف اليه في الطلب هو جهة الصلاتية مثلاً، وهي غير جهة الغضببة مثلاً، وذلك لأنّ كليهما يكون خارجاً عن جهة الصلاتية خارج عن طرف اضافة الطلب بحيث لا يكاد يسري الطلب الى ما يكون خارجاً من تلك الجهة من الخصوصيات المتحدّة معها خارجاً، او المقارنة معها من الشخصّات الفردية والمعيّنات الاختيارية التي ربما حصلت بسوء اختيار المكلف كاتيان الصلوة مثلاً في المكان المغصوب وكذلك الامر في طرف النهي المتعلق بجهة الغضببة، وبالجمله اتحاد جهة الصلاتية مع جهة الغضببة خارجاً بسوء اختيار المكلف لا يوجب اتحاد متعلق الامر والنهي في مقام تعلّقها الذي يكون مقدّماً على مقام امتثال المكلف وأتيانه في ضمن الغصب، والحاصل أنّ متعلّق الحكمين في مقام التعلّق متعدّد لا اتحاد فيه اصلاً، بحيث لا مجال لسراية احد الحكمين عن متعلّقه الى متعلّق الآخر وبالعكس، وان كان قد يتحدان معا في الخارج ومقام الامتثال بسوء اختيار المكلف فافهم.

ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة ، على القولين في تلك المسألة ، كما توهم في الفصول ، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج ، وعدم تعدده ، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له ، وإن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت ، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها ، وقعت جزءاً للصلاة أولاً ، كانت تلك الدار مفضوبة أولاً .

اقول: ما افاده السيد الاستاذ في الرد على المصنف، من عدم كون الاحكام اعراضاً ومتعلقاتها معروضاتها لا مداخلية له في رفع امتناع اجتماع الامر والنهي بعد الاعتراف باستحالة تعلّق الارادة والكراهة والبعث والزجر بشيء واحد في زمان واحد، لان امتناع اجتماع الحكمين يكون عند العقل بملاك التمانع بينهما، فالعمدة في المقام هو البحث في ان تعدّد الجهة هل يوجب تعدّد المتعلق، ويكفي في رفع الاجتماع، كما ذهب اليه السيد الاستاذ باعتبار ان متعلقات الاحكام هي نفس الجهات والحشيات، وان الخصوصيات المفردة والمشخصات خارجة، ام لا، كما ذهب اليه المصنف قدّس سرّه باعتبار ان متعلقاتها هي فعل المكلف، والعنوان انها أخذ مرأتاً وآلة لها، والحق في هذا المقام مع السيد الاستاذ، ضرورة انه ليس شيء عند الشارع مطلوباً الاّ جهة الصلاتية في المثال، وكل ما يكون خارجاً عن هذه الجهة ليس بمطلوب له، بحيث ان امكن الاتيان بها بمجردة عنها ليكفي في الاطاعة والامتثال، كما انه ليس شيء عنده مزجوراً ومبغوضاً الاّ جهة الغصبية، وكل ما يكون خارجاً عنها في المثال ليس مبغوضاً ولا مزجوراً عنه كما لا يخفى.

وللمقرر في ذيل العبارة تقرير آخر هو:

اعلم ان محصل كلامه، زيد في علوّ مقامه، في هذه المقدمات التي ذكرها،

إذا عرفت ما مهدفناه ، عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً ، كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ، ولو كان تعلقهما به بعنوانين ، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه ، متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه ، وأن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد ، فإن غاية تقريره أن يقال : إن الطبائع من حيث هي هي ، وإن كانت ليست إلا هي ، ولا تتعلق بها الأحكام الشرعية ، كالأثار

هو أنه معلوم أن الأحكام الخمسة بأسرها متضادة في مرتبة فعليتها، لبداهة ثبوت المنافات بين البعث الى شيء واحد في زمان، وبين الزجر عنه في ذلك الزمان، ومعلوم ايضاً أن متعلق الأحكام بأسرها أنها يكون ذات المعنون الذي هو فعل المكلف لا العنوان والاسم، فإن العنوان والاسم أنها يكون امراً انتزاعياً لا يكون بحذائه شيء خارجاً سوى منشأ انتزاعه، ومعه لا يمكن ان يتعلق به الطلب والبعث حقيقة، لعدم صلاحية العنوان مع قطع النظر عن المعنون لشيء من الحسن والقبح والمحبوبة والمبغوضة وغيرها مما يكون ملاك الطلب والبعث والنهي والزجر، واخذ العنوان ووقوعه في لسان الدليل وجعله متعلقاً له لا ينافي ذلك، فإن اخذ العنوان فيه وجعله متعلقاً للأوامر والنواهي أنها يكون باعتبار كونه حاكياً عن المعنون ومراًة له لا باعتبار نفسه.

وايضاً من المعلوم أن المعنون الذي عرفت أنه يكون متعلقاً للأمر والنهي أنها يكون واحداً شخصياً، وأنه لا يتكثر المرتني والمحكي بتكثر المرأة والحاكي، ضرورة أن البسيط الذي ليس فيه حيث غير ما يصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية كالواجب تعالى، فان تكثر صفاته لا يوجب تكثر ذاته تعالى شأنه علواً كبيراً.

وايضاً الموجود بوجود واحد ليس له إلا ماهية واحدة كما برهن في محله،

العادية والعقلية ، إلا أنها مقيدة بالوجود ، بحيث كان القيد خارجاً والتقييد داخلياً ، صالحة لتعلق الأحكام بها ، ومتعلقة الأمر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلاً ، لا في مقام تعلق البعث والزجر ، ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار .

أما في المقام الأول ، فلتعددتهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما ، بما هما كذلك .

ولا يتفاوت فيه القول باصالة الماهية او اصالة الوجود خلافا لمن توهم أنه على القول باصالة الماهية يمكن الاجتماع، وعلى القول باصالة الوجود يمتنع.

وبالجملة بعد ثبوت أن الأحكام متضادة، وأن متعلقها هو المعنوي لا العنوان، وأن المعنوي واحد وجوداً وماهية وحقيقة، لا يمكن اجتماع الحكمين في مورد تصادق العنوانين، فإن اجتماعهما فيه اجتماع الضدين في محل واحد شخصي، ولا يكفي تعدد الجهة في تعدده، هذا ما افاده المصنف قدس سره.

ولكن السيد الاستاذ مدّ ظله العالي ردّ عليه أولاً بمنع مقدمته الاولى، فإن الأحكام ليست من مقولة الاعراض، كما يلوح من كلام المصنف، بل أنها تكون من مقولة الاضافات، والشاهد على ذلك أن الحكم يوجد قبل وجود متعلقه، بل لا يمكن تعلقه به بعد وجوده للزوم تحصيل الحاصل كما برهن في محله، مع أن العرض لا يمكن ان يوجد الا في موضوع واحد، ووجود العرض تابع لوجود معروضه، فلا يمكن ان يوجد قبل وجود معروضه، لأن قوام العرض انها يكون بقوام موضوعه ومعروضه، بخلاف ما يكون من مقولة الاضافة، فإنه لا يحتاج الى وجود طرفها حين انتزاعه، بل أنها يحتاج تعقله الى تعقل طرفها، كالعلم والقدرة، فإنها وان كانا بالاضافة الى العالم والقادر من مقولة العرض، ويحتاج وجود كل منهما الى وجود معروضه، إلا أنها بالاضافة الى المعلوم والمقدور كانا

وأما في المقام الثاني ، فلسقوط أحدهما بالإطاعة ، والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان ، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد ؟ .

وأنت خير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت ، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات لا وجوداً ولا ماهية ، ولا تنظم به وحدته أصلاً ، وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات ، وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما

من مقولة الاضافة، وتعلقها بها انها يكون من قبيل تعلق الاضافة الى طرفها، وهما لا يحتاجان الى وجود المعلوم والمقدور كما لا يخفى، وكذلك الحكم والطلب، فإنه وان كان بالاضافة الى الحاكم والطلب من مقولة العرض، ويحتاج وجوده الى وجوده، لقيامه بالطلب قياماً صدورياً، الا أنه بالاضافة الى المطلوب من مقولة الاضافة، ولا يحتاج تعلقه به الى وجوده، نعم أنها يحتاج تعلقه الى تعلقه. ان قلت: لا فرق فيما هو المهم في المقام من تضاد الاحكام بين جعلها من مقولة الاضافة، وبين جعلها من الاعراض، فإنها مع كونها من الاضافات كانت بأسرها متضادة، ولا يمكن اجتماعها في موضوع واحد شخصي في زمان واحد كالاعراض.

قلت: نعم، ولكن الاجتماع في موضوع واحد انها يمتنع على القول بانها من الاعراض، فإنها لا بد ان تتعلق بفعل المكلف وما يصدر عنه، لعدم امكان وجود العرض من غير وجود معروضه، وعليه ففي مورد تصادق العنوانين ووجود المقتضيين لا يمكن تعلق احد الحكمين به بعد فرض تعلق الآخر به، فإنه يتعلق به بجميع خصوصياته وجميع حيثياته، ومع تعلقه به كذلك لا يمكن تعلق الآخر به، للزوم اجتماع الضدين في محل واحد، وأما على القول بانها من الاضافات فلا يلزم الاجتماع حتى في مورد التصادق، فإنها عليه أنها تتعلق بالطبايع لا بما هو موجود في الخارج وصادر عن المكلف، فيصح ان يكون المجمع مأموراً به، لا بما

هي حاكيات كالعبارات ، لا بما هي على حياها واستقلالها .

كما ظهر مما حققناه : أنه لا يكاد يجدي أيضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهي عنه ، وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار ، وذلك - مضافاً إلى وضوح فساده ، وأن الفرد هو

هو هو، بل بما هو منطبق مع عنوان المأمور به، ومنهياً عنه أيضاً لا بما هو هو، بل بما هو منطبق مع عنوان المنهي عنه.

ومن ذلك كله ظهر لك أيضاً منع المقدمة الثانية، فإن الالتزام بأن متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج وموجوداً فيه أنها يبتنى على القول بأن الاحكام اعراض، لا اضافات، فإنها على هذا المبنى تحتاج في تحققها الى وجود المعروض وتحقق الموضوع، لأنها بدونها لا تحقق لها ولا وجود كما لا يخفى.

وأما على القول بأنها اضافات فلا يحتاج الى وجود الموضوع، لكفاية تعقل متعلقها في تحصلها عن وجودها.

وإذا عرفت أن متعلق الحكم التحريمي غير ما يكون متعلقاً للحكم الوجوبي، حتى في مورد التصادق والاجتماع، فالقول بالجواز اقوى كما لا يخفى. وبالجمله الاحكام بأسرها وان كانت بالاضافة الى موجودها اعراضاً قائمة به بالقيام الصدوري، ألا أنها بالاضافة الى متعلقاتها من الامور الاضافية، وعليه فلا مانع من تعلقها بالطبايع، ولا يحتاج في هذا التعلق ان تكون صادرة وموجودة، فيتعلق الامر بطبيعة والنهي بطبيعة اخرى، ولا اجتماع في البين حتى في مورد تصادق الطبيعتين، لتعدد متعلقها، فان اختار المكلف بسوء اختياره فرداً يكون مجعاً لها فقد اتى بما يكون من جهة مأموراً به ومن جهة اخرى منهياً عنه ويكون ممدوحاً من جهة، ومذموماً من جهة اخرى، وانا اذا رجعنا الى

عين الطبيعي في الخارج ، كيف ؟ والمقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود ، ولا تعدد كما هو واضح - أنه إنما يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهية ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضاً واحد .

ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور :

وجداننا في الاوامر التوصلية والعرفية ونواهيها نرى الوجدان يحكم بجواز الاجتماع باعتبار اجتماع ملاكهما في مورد واحد فيما اذا امر المولى عبده بغسل ثوبه مثلاً، ونهاه عن التصرف في ملك الغير، فغسله بسوء اختياره بهاء مملوك للغير، يحكم الوجدان بان العبد اتى بالمأمور به والمنهي عنه معاً، هذا مع أن النزاع في التوصليات والتعدييات سواء، كما لا يخفى.

وحاصل ما ذكرناه أنه اختلفوا في جواز الاجتماع وعدمه بعد تسليم أن الاحكام بأسرها تكون من مقولة الاعراض، وهي ممنوع اجتماعها في موضوع واحد في زمان واحد، فالمجوزون ذهبوا الى كفاية تعدد الجهة في تعدد الموضوع والمتعلق، وبتعدد الموضوع والمعرض يرتفع غائلة استحالة الاجتماع، والممتنعون ذهبوا الى عدم كفاية تعدد الجهة في تعدد الموضوع والمعرض، فإنه لا محالة يكون موضوع الحرمة والوجوب في مورد التصادق واحداً، لأن موضوعها فعل المكلف خارجاً وهو في الخارج يكون واحداً وجوداً وماهية، والجهة والعنوان لا يكون متعلقاً للاحكام، بل يكون وجهاً ومرأتاً لما يكون متعلقاً واقعاً كما لا يخفى، هذا.

لكنه خال عن التحقيق، فإن الحق ما ذهب اليه السيد الاستاذ وافاده من أن الاحكام أنها تكون من الامور الاضافية بالاضافة الى المكلف والمكلف به، وان كانت اعراضاً بالنسبة الى المكلف (بكسر اللام) وقائماً به بقيام صدوري، فيرتفع حديث الاجتماع حتى في مورد التصادق، بداهة أن الاحكام على هذا

منها : إنه لو لم يحجز اجتماع الأمر والنهي ، لما وقع نظيره وقد وقع ،
كما في العبادات المكروهة ، كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام
في السفر وفي بعض الأيام .

بيان الملازمة : إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز
اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددها ، لعدم اختصاصهما من بين

المبنى أنما تتعلق بالطبايع لا الوجودات فلا اجتماع في البين حتى في مورد
التصادق، فإن مورد التصديق كما يكون منطبقاً مع عنوان المأمور به بما هو يكون
وجوداً لطبيعة الصلوة مثلاً، ومحضاً لها، كذلك منطبق مع عنوان المنهي عنه بما
هو يكون وجوداً لطبيعة الغضب مثلاً، فالأقوى هو القول بالجواز بهذا الملاك،
لا بما استدلل به القوم.

قوله: أنه لو لم يحجز الاجتماع.....الخ

أن بيان استدلال القوم بهذا الأمر على الجواز هو أن وجه الامتناع من
التضاد بين الأحكام وعدم كفاية تعدد الجهة في إمكان الاجتماع موجود في
العبادات المكروهة في الإسلام، مثل النوافل المبتدئة أو غيرها، فإن الوجه
المتوهم جار في المقام بلا كلام، بداهة أن تضاد الأحكام بأسرها يقتضي عدم
وقوع الاجتماع في مورد أصلاً، مع أن الاجتماع في العبادات المكروهة واقع قطعاً،
فبوقوعه ولو في مورد يكشف عن جوازه مطلقاً. هذا.

والجواب عن هذا الاستدلال بنحو الاجمال هو أنه بعد قيام الدليل
العقلي والبرهان القطعي على امتناع الاجتماع، لا بد من التصرف والتأويل فيما
ورد من الشرع مما ظاهره الاجتماع، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان.
مضافاً إلى أن مقتضى ظهور أدلة تلك الموارد هو اجتماع الحكمين في
موضوع واحد بعنوان واحد، ومعه لا اختلاف من أحد في امتناعه حتى القائلين

الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد ، بداهة تضادها بأسرها ، والتالي باطل ، لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب ، في مثل الصلاة في الحمام ، والصيام في السفر ، وفي عاشوراء ولو في الحضر ، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب ، في مثل الصلاة في المسجد أو الدار .

والجواب عنه أما إجمالاً : فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع ، بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان ، مع أن قضية ظهور تلك الموارد ، اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك ، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين ، فهو أيضاً لا بد [له] من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها لاسيما إذا لم يكن هناك مندوحة ، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها ، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً ، كما لا يخفى .

بالجواز ضرورة عدم ما يكون مجدياً في تعدد الموضوع من تعدد العنوان في مثل المقام وعلى هذا يمكن ان يتفصى الخصم عن اشكال الاجتماع فيها سيما اذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها مثل صوم عاشوراء ، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً . هذا .

ويمكن الجواب عنه بنحو التفصيل ، وهو أنه وإن كان قد اجيب عنه بوجوه: منها أن الكراهة فيها عبارة عن كونها اقل ثواباً ، ومنها أنها عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى بعض افرادها ، لا أنها عبارة عما اصطلح فيها في غير العبادات ، وهو كون متعلقها ذا منقصة ومفسدة غير اكيدة ، كما أن متعلق الحرمة يكون ذا مفسدة مؤكدة ، إلا أن الاولى على ما التحقيق في حسم مادة الاشكال ،

وأما تفصيلاً : فقد أُجيب عنه بسوجه ، يوجب ذكرها بما فيها من النقص والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام ، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال ، فيقال وعلى الله الاتكال : إن العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام :

أحدها : ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ، ولا بدل له ، كصوم يوم عاشوراء ، والنوافل المبتدئة في بعض الأوقات .

فيقال وعلى الله الاتكال:

أن العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام: أحدها ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدئة في بعض الاوقات، ثانيها ما تعلق به كذلك ولكن له بدل مثل الصلوة في الحَمَام، ثالثها ما تعلق به النهي لا بذاته، بل بما هو بجامع معه وجوداً او ملازم له خارجاً، كالصلوة في مواضع التهمة بناء على كون النهي عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها. فالعبادات المكروهة لا تخلو من هذه الاقسام، والجواب عن الاشكال فيها يحتاج الى تمهيد مقدّمة جامعة للمطالب يمكن التفصي بها عما يرد في المقام، وتلك المطالب وان لم تكن بأسرها جارية في جميع الاقسام، الا أنه يمكن جريان بعضها في جميع الاقسام، وبعضها في بعضها، وجريانها كذلك مجد لما هو المقصود في المقام:

منها أن الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين أنها تتعلق بها لما فيها من المصالح والمفاسد، فان كانت المصلحة او المفسدة اكيدة فالامر والنهي انها يكونان على نحو الوجوب والتحريم، وان لم تكن اكيدة فالامر والنهي يكونان على نحو الاستحباب والكراهة، وعلى هذا فان كانت المصلحة في شيء والمفسدة في شيء آخر، فلا اشكال في تأثير كل منهما في مقتضاه من الوجوب والاستحباب

ثانيها : ما تعلق به النهي كذلك ، ويكون له البديل ، كالنهي عن الصلاة في الحمام .

ثالثها : ما تعلق النهي به لابتدائه ، بل بما هو مجامع معه وجوداً ، أو ملازم له خارجاً ، كالصلاة في مواضع التهمة ، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها .

والحرمة والكراهة، وأمّا اذا اجتمعتا في شيء واحد، فان كانتا متساويتين في التأثير فلا تؤثران في شيء بل تتساقطان، وأمّا ان كان احدهما اقوى تأثيراً من الآخر فالتأثير للاقوى والحكم تابع له، والمصلحة والمفسدة كما يمكن ان تكونا في الفعل يمكن ان توجدا في الترك، فان كانت مصلحة في فعل مثلاً، وفي تركه مصلحة اخرى فيصير من قبيل المتزاحمين، فان كانتا في مرتبة واحدة وعلى حدّ سواء فيحكم بالتخير، وأمّا اذا كان احدهما اهمّ واقوى من الآخر فالحكم تابع للاهم والاقوى، هذا.

ومنها ان الطبيعة المأمور بها مطلقاً، سواء اكان وجوبياً ام نديبياً، تكون ذات مراتب متفاوتة بسبب الرجحان وعدمه، والمزية وعدمها، فالطبيعة المأمور بها مع كونها في حد ذاتها راجحة ربما يكون بالاضافة الى مرتبة مرجوحة، وبالنسبة الى مرتبة اخرى ارجح واكثر مصلحة، فالصلوة مثلاً مع كونها راجحة في ذاتها ان وقعت في الحمام، او في بعض الزمان من الايام، تكون مرجوحة بالاضافة الى وقوعها في غير الحمام، ووقوعها في الدار تكون راجحاً بالاضافة الى وقوعها في الحمام، ومرجوحاً بالاضافة الى وقوعها في المسجد.

ومنها انه يمكن ان يكون ملاك الصحة في العبادات هو العبودية التي يكون ملاكها التذلل للمولى التي يعبر عنها بالفارسية (پرستش) واذا كان

أما القسم الأول : فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً ، ومع ذلك يكون تركه أرجح ، كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك ، إماماً لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك ، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض ، وإن كان مصلحة الترك أكثر ، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين ، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين ، وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً ، حيث أنه كان راجحاً وموافقاً للغرض ، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات ، وأرجحية الترك من الفعل لا توجب حرازة ومنقصة فيه أصلاً ، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته ، ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع ، فإن الحرازة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به ، بخلاف المقام ، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض ،

ملاكها التذلل والعبودية فلا يتأني القول بصحة العبادة فيما إذا كانت بذاتها عبادة مع كونها ذات حرازة ومنقصة ومفسدة مطلقاً سواء كانت ملزمة أم غيرها، إلا أن يقوم دليل لفظي أو لبي على أنه يعتبر في صحتها وقوعها على وجه التقرب وكونها مقربة بلا حرازة ومفسدة.

إذا عرفت المطالب فاعلم أنه يمكن التفصي عن الاشكال في بعض الاقسام بأنه كما يمكن ان يكون النهي عنها تنزيها لحدوث حرازة ومفسدة فيها، وعليه تقع مورداً لاشكال المجوزين ودليلاً على مدعاهم، فإنها مع ذلك تقع صحيحة، كذلك يمكن ان يكون النهي عنها تنزيها، بعد الاجماع على انها تقع صحيحة، ارشاداً الى ان الترك بنفسه يكون ذا مصلحة ويكون أرجح من الفعل، او أن الترك ملازم لما يكون ذا مصلحة فيصير بها أرجح من الفعل، وبالاخرة النهي عنها كذلك يرجع الى الأمر بتركها لما فيه من المصلحة الغالبة على مصلحة الفعل، فانحل بالمطلب الاول من المطالب المقدمة اشكال الاجتماع في القسم

كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزاة فيه أصلاً .

ولما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك ، من دون انطباقه عليه ، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت ، إلا في أن الطلب المتعلق به حيث لا يكون بحقيقي ، بل بالعرض والمجاز ، فإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان ، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة ، كما في سائر المكروهات من غير فرق ، إلا أن منشأها فيها حزاة ومنقصة في نفس الفعل ، وفيه رجحان في الترك ، من دون حزاة في الفعل أصلاً ، غاية الأمر كون الترك أرجح .

الاول والثاني.

ويمكن أيضاً أن يقال في حل الاشكال: أن طبيعة الصلوة لمكان اختلافها بحسب المرتبة، يمكن أن يكون النهي عنها، بالإضافة إلى وقوعها في الحمام، إرشاداً إلى أن الطبيعة الواقعة في الحمام تكون أدنى مرتبة من الطبيعة الواقعة في غيره، فالنهي عنها يرجع إلى الأمر بما يكون أعلى مرتبة وأقوى رجحاناً.

ويمكن أيضاً التفصي عن الاشكال في جميع الاقسام بالمطلب الثالث بتقريب أن نهوض الاجماع على صحتها مع كونها منهيّاً عنها لا ينافي القول بامتناع الاجتماع، ضرورة أنه يمكن أن يكون ملاك الصحة فيها وقوعها على نحو التذلل والعبودية، وإن كانت مبغوضة ومرجوحة، وعليك بالتأمل وتطبيق المطالب على الاقسام هذا ولكن المطلب الاول والثاني لا ينهضان للجواب عن الاشكال في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالنهي به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً، كالصلوة في مواضع التهمة.

أما الاول فلأن النهي لا يتعلق بفعل المأمور به حتى يحمل على الارشاد بأن تركه يكون ذا مصلحة ويكون راجحاً، بل تعلق بما هو مجامع معه وجوداً كالكون في موضع التهمة.

نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الإرشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل ، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك ، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة ، لا بالعرض والمجاز ، فلا تغفل .

وأما القسم الثاني : فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول ، طابق النعل بالنعل ، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها ، لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها ، كما في الصلاة في الحمام ، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه ، لا يناسب كونها معراجاً ، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حزاظة فيه أصلاً ، بل كان راجحاً ، كما لا يخفى .

وأما الثاني فلأن الطبيعة بالاضافة الى هذا الفرد المجامع مع متعلق النهي لا تكون ذات مراتب، حتى يكون النهي عنه ارشاداً الى ما يكون اعلى مرتبة، بل تكون في مرتبة واحدة.

وأما الثالث فهو وان كان نهوضه بمكان من الامكان، الا ان الاجماع قائم على ان ملاك الصحة في العبادات هو وجود الامر، وهو مفقود في المقام على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي .

اللهم الا ان يقال: انه يكفي في الصحة ملاك الامر وهو حسن الفعل، وهو موجود في المقام لعدم وجود مانع عنه.

وهذا القول مردود من جهة اخرى وهي انه لا يمكن التقرب بفرد يكون عصياناً، فانه مانع عن قصد التقرب وهو مما لا بد منه في صحة العبادة.

والحاصل ان الاجوبة الثلاثة لا تنهض للجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة، وعليه قيدخل في مسئلة الاجتماع، فعلى القول بالجواز او الامتناع مع ترجيح جانب النهي، او القول بكفاية ملاك الامر في حصول

وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة ، وذلك لأن الطبيعة المأمورة بها في حد نفسها ، إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدة الملاءمة ، ولا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة والمزية ، كالصلاة في الدار مثلاً ، وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بماله شدة الملاءمة ، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة ، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى ، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيته فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه من سائر الأفراد ، ويكون أكثر ثواباً منه ، وليكن

التقرب وصحة العبادة فلا اشكال، إلا أنه لا يختص باجتماع الكراهة والوجوب او الاستحباب او هو مع الوجوب، بل يعم اجتماع الحرمة مع الوجوب لكنه في الكل نظر.

وأما على القول بالامتناع مع ترجيح جانب النهي وعدم كفاية ملاك الامر في حصول التقرب وصحة العبادة كما هو الظاهر، ضرورة أنه لا يمكن التقرب بها يكون مبعوضاً من جهة وان كان مأموراً به فعلاً من جهة اخرى كما لا يخفى، وعليه فيبقى القسم الثالث على حاله بلا جواب.

هذا بناء على ما افاده السيد الاستاذ، وأما ما افاده المصنف قدس سره في الجواب عن الاشكال في الاقسام الثلاثة فما اجاب به عنه في الاول والثاني يكون موافقاً لما اجابه الاستاذ فيها بتفاوت يسير.

وأما ما افاده قدس سره في الثالث بقوله: فيمكن ان يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان..... الخ اشارة الى تصحيح تعلق النهي بعنوان العبادة وتوجهه اليه صوراً بحسب ظاهر الدليل بعد تعلقه بعنوان خارج عن عنوان العبادة حقيقة وواقعاً في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت والواقع. وبيان التصحيح على ما ذكره أنه يمكن ان يكون النهي عن العبادة في

هذا مراد من قال : إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثواباً ، ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة ، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب ، لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة ، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثواباً ، إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ، ولا منقصة من الشخصات ، وكذا كونه أكثر ثواباً ، ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للإرشاد ، بخلاف القسم الأول ، فإنه يكون فيه مولوياً ، وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان .

وأما القسم الثالث : فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز ، وكان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان ، ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد ، مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له ، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة ، بلا ابتلاء بحزاة ذاك العنوان أصلاً ، هذا على القول بجواز الاجتماع .

هذا القسم بالعرض والمجاز، وكان المنهي عنه حقيقة ذاك العنوان الخارج عن عنوان العبادة، كما يمكن أن يكون النهي عن العبادة فيه حقيقة، لا عرضاً ومجازاً، لكن إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلائها بحزاة ذاك العنوان أصلاً كما لا يخفى هذا.

وأما تصحيح هذا القسم بحسب مقام الثبوت والواقع على ما ذكره المصنف قدس سره بقوله: هذا على القول بجواز الاجتماع، وأما على القول بالامتناع.... الخ هو أنه إن قلنا بجواز الاجتماع فلا اشكال في أن النهي عن

وأما على الامتناع ، فكذلك في صورة الملازمة ، وأما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر - كما هو المفروض ، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني ، فيحمل على ما حمل عليه فيه ، طابق النعل بالنعل ، حيث أنه بالدقة يرجع إليه ، إذ على الامتناع ، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت .

وقد انقدح بما ذكرناه ، أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً ، وفي هذا القسم على القول بالجواز ، كما انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها ، وأن الأمر الاستحبابي يكون على نحو

العنوان الخارج عن عنوان العبادة مفهوماً وحقيقة بعد اتحاده معه وجوداً يكون ارشاداً الى غير الفرد المتحد معه لاستيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة ومنقصة وكذلك على الامتناع مع كون العنوان ملازماً له لا متحداً معه.

وأما ان قلنا بامتناع الاجتماع وكان العنوان متحداً معه لا ملازماً فحينئذ ان قلنا بترجيح جانب الأمر كما هو المفروض في المقام، فان المفروض صحة العبادة اجماعاً، فكذلك يكون النهي فيه ارشاداً الى ساير الافراد التي تكون سالمة عن الابتلاء بحزاة ومنقصة اصلاً، هذا بناء على الامتناع، وأما على الجواز فلا اشكال في صحة العبادة من غير تأويل وتوجيه للنهي، لبقاء الأمر على حاله. ومما ذكرناه انقدح حال اجتماع الوجوب والاستحباب؛ فإنه على الجواز يقال: أنه لا مانع من القول بفعليتهما حتى في مورد تصادق العنوانين فيما اذا تعلّق احدهما بعنوان كتعلق الوجوب بعنوان الصلوة، والآخر بعنوان آخر كالكون في المسجد، واتحد عنوانهما، ضرورة عدم تضاد بينهما اصلاً، فإنها يكونان من جنس واحد وهو الطلب، غاية الأمر أنهما يختلفان باختلاف باختلاف مرتبته

الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة ، ومولويًا اقتضائياً كذلك ،
وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب ، أو متحداً
معه على القول بالجواز .

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا ، فإن انطباق عنوان راجح
على الفعل الواجب الذي لا يدل له إنما يؤكد إيجابه ، لا أنه يوجب استحبابه
أصلاً ، ولو بالعرض والمجاز ، إلا على القول بالجواز ، وكذا فيما إذا لازم مثل
هذا العنوان ، فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب إلا اقتضائياً
بالعرض والمجاز ، فتفطن .

ومنها : إن أهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد
المحرم ، مطيعاً وعاصياً من وجهين ، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه

في التأكيد وغيره، فالوجوب عبارة عن الطلب الأكيد، والندب هو الطلب الخالي
عن التاكيد، فاختلفا فهما إنما يكون بحسب المرتبة، وهو لا يقتضي التضاد بينهما
كما لا يخفى.

ان قلت: نعم، ولكنه يلزم اجتماع المثليين ولو كانا في مرتبتين، قلت: إنما
يلزم ذلك فيما إذا تعلّقاً بموضوع واحد واجتمعا فيه والمفروض خلافه لتغاير
موضوعهما حتى في مورد الاجتماع والتصادق، فالآتي بمجمع العنوانين يكون
مثاباً بثوابين، لامتناله الأمرين.

واما على الامتناع فيكون الأمر الاستحبابي ارشاداً الى أنه من افضل
الافراد.

هذا فيما له بدل، وأما إذا لم يكن له بدل، فالامر الاستحبابي فيه يكون
اقتضائياً على القول بالجواز، ومؤكداً للإيجاب على الامتناع، فافهم.
اعلم أن القول بجواز الاجتماع وان كان مقتضياً للقول بالصحة للعبادة

عن الكون في مكان خاص ، كما مثل به الحاجبي والعضدي ، فلو خاطه في ذاك المكان ، عد مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان .

وفيه - مضافاً إلى المناقشة في المثال ، بأنه ليس من باب الاجتماع ، ضرورة أن الكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً ، كما لا يخفى - المنع إلا عن صدق أحدهما ، إما الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر ، أو العصيان فيما غلب جانب النهي ، لما عرفت من البرهان على الامتناع .

المتحدة مع عنوان المنهي عنه، لوجود الأمر، وكونها مأموراً بها ولو في هذا الحال، إلا أنه يمكن المناقشة في صحتها باعتبار أنه يعتبر في وقوع الفعل في الخارج صحيحاً وعبادياً قصد التقرب، وهو يتفرع على كون الفعل صالحاً لأن يتقرب به، ويجمع العنوانين لا يصلح لذلك، لا بتلانه بالحرازة والمنقصة، ومعه لا يقع حسناً، ولا يكون فاعله ممدوحاً، وأن كان فيه جهة الحسن أيضاً، ويكون فاعله من هذه الجهة ممثلاً، لإتيانه بها كان مأموراً به لحسنه، ولكن مع ذلك ليس المجمع مقرباً، ولا بد من وقوع الفعل على وجه التقرب.

اللهم الا ان يقال: يكفي في وقوعه على وجه التقرب وقوعه بداعي امره وكونه منطبقاً مع عنوان المأمور به، وان لم يكن فعلاً حسناً بسبب ابتلائه بها يكون حريزاً قبيحاً، فافهم.

وحاصل ما ذكرنا هو القول بجواز الاجتماع، بمعنى أن الأمر والنهي يكونان باقيين على حالهما حتى في مورد التصادق، ولا يكون واحد منهما مخصصاً بالآخر في مورد التصادق كما هو مقتضى القول بامتناع الاجتماع، وما ادعى من الاجماع في المقام على الامتناع فإن المسئلة عقلي لا شرعي، والاجماع انها يكون دليلاً فيها اذا كانت المسئلة شرعية، ويمكن ارجاع الاجماع الى المسئلة الشرعية

نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصلات ، وأما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها ، إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبغوض عليه ، كما تقدم .

بقي الكلام في جال التفصيل من بعض الأعلام ، والقول بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً .

وفيه : إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع ، إلا طريق العقل ، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المساعي الغير المبني على التدقيق والتحقيق ، وأنت خير بعدم العبرة به ، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق ، وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي ، بل في الأعم ، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو

الفرعية، وهي صحة العبادة المتحدة مع المنهي عنه وعدمها في مقام الامتناع والاطاعة، لمكان امكان قصد التقرب بالمجمع، أي الفرد المبتلى بالحزاة والمنقصة، وعدم مكانه.

والحق هو القول بعدم الصحة حتى على القول بجواز الاجتماع، لعدم امكان التقرب بالمجمع، وعدم كفاية وجود الامر فيه، فانه انما يكون العبادة صحيحة فيما اذا اتى بها على وجه يكون مقرباً لا مبعداً، وان كانت يسقط بها الامر جزماً، واتيائها بهذا الوجه انما يكون ممكناً فيما اذا اتى بفرد يعدّ الاتيان به اطاعة وعبودية، والفرد المبتلى بالحزاة والمنقصة، المنهي عنه لا يصلح لذلك قطعاً لشهادة الوجدان السليم، والاجماع المدعى في المقام انما يكون بهذا الاعتبار، لا باعتبار عدم جواز الاجتماع، كما لا يخفى على من تتبع في كلمات المجمعين حق التتبع، وتأمل فيها حق التأمل، والشاهد عليه ان الفقهاء كلهم يقولون بصحة الصلوة في المكان المغصوب في حالتي الجهل والنسيان، ولا وجه للقول بها مع

المحكم في تعيين المداليل ، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف ، لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين ، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين ، فتدبر .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام ، وإن كان يوجب ارتفاع حرمة ، والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثراً له ، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام ، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار ، بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة ، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ ، وإن كان ساقطاً ، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذاك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب ، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب .

القول بالامتناع، فإن ملاك عدم الصحة عندهم عدم وجود الامر، وتخصيصه بالاضافة الى مورد التصديق، فهو بعينه موجود في حالتي الجهل والنسيان، فإن امتناع اجتماع الكراهة والارادة في موضوع واحد بالاضافة الى شخص واحد من أمر واحد ليس تابعا لعلم المأمور وعدمه، كما هو واضح على التأمل.

وأما ان كان القول بعدم الصحة باعتبار عدم قصد التقرب، كما هو الحق، فالقول بالصحة في حالتي الجهل والنسيان فانما هو لمكان التقرب بالعبادة في حالتي الجهل والنسيان، ولأن اتيان المأمور به في ضمن الغصب لا يعدّ قبيحا وظلماً، بل يعدّ حسناً وعبودية لمكان الجهل والنسيان.

قوله: وينبغي التنبيه على أمور: الاول.....الخ

اعلم أن الاضطرار الى ارتكاب الحرام تارة يكون بلا اختيار اصلاً، وتارة يكون بسوء الاختيار، أما الاول فلا شبهة في أنه يوجب ارتفاع حرمة، وأما الثاني كما اذا دخل في الدار المغصوبة باختياره، واضطرّ الى الخروج للتخلص

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره ، مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام ، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهيًا عنه ، أو مأمورًا به ، مع جريان حكم المعصية عليه ، أو بدونه ، فيه أقوال ، هذا على الامتناع .

وأما على القول بالجواز : فعن أبي هاشم أنه مأمور به ومنهي عنه ، واختاره الفاضل القمي ، ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء .

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه ، وعصيان له بسوء الاختيار ، ولا يكاد يكون مأمورًا به ، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه ، أو بلا انحصار به ، وذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً ، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره ، ويكون معاقباً عليه ، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه ، أو مع عدم الانحصار به ، ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به ، لكونه بسوء الاختيار .

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

عن الحرام ففيه اشكال في ان الخروج الكذائي هل يكون منهيًا عنه، او مأمورًا به مع جريان حكم المعصية عليه او بدونه، وفيه وجوه بل اقوال:

فذهب الشيخ الانصاري الى أنه يكون مأمورًا به بلا جريان حكم المعصية عليه، او مع جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب «الفصول»، وذهب المصنّف قدّس سرّه الى انه يكون منهيًا عنه.

ومجمل دليل القول الاول هو أن التخلص عن الحرام مطلوب جدًّا، وهو يتوقف على الخروج، فيكون الخروج مصداقاً للتخلص وسبباً له فيكون مطلوباً، ولا يمكن ان يكون حراماً، هذا.

ولكنه مخدوش بأن التخلص عن الحرام انما يتمكن من اول الأمر بترك

إن قلت : كيف لا يجديه ، ومقدمة الواجب واجبة ؟

قلت : إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة ، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة .

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها ، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة ، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار ، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية ، وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره ، وعدم حرمة مع اختياره له ، وهو كما ترى ، مع أنه خلاف الفرض ، وأن الاضطرار يكون بسوء الاختيار .

إن قلت : إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام ، بلا إشكال ولا كلام ، وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع

الدخول ، فالشيء كما يكون مقدوراً بنفسه يكون بسببه ، ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج به عن كونه مقدوراً .

ومن هنا ظهر فساد القول الثاني أيضاً ، مضافاً إلى ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ، ولا يرتفع غائلة استحالة الامتناع باختلاف زمان التحريم والایجاب قبل الدخول وبعده كما في «الفصول» مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما ، وإنما المفيد اختلاف زمان الفعل ، ولو مع اتحاد زمان التحريم والایجاب ، وهذا أوضح من أن يخفى ، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانياً للنهي السابق ، واطاعة للأمر اللاحق ، فعلاً مبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد ، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل

الظلم ، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام ، فهو ليس بحرام في حال من الحالات ، بل حاله حال مثل شرب الخمر ، المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات .

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول ، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج ، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول ، فمن لم يشرب الخمر ، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً ، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة ، لا أنه ما شرب الخمر فيها ، إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ، كما لا يخفى .

وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له - إلا مطلوباً ، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ، ويحكم عليه بغير المطلوبة .

مركز تحقيق كاتيب علوم اسلامی

بالامتنال.

وأما القول الثالث فكما اختاره المصنف هو انه يكون منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه، ويكون مبعوضاً من اول الامر، وفي كل الحالات، والاضطرار اليه لما كان بسوء الاختيار لا يخرج الخروج عن المبعوضة، ولا يوجب فيه حسناً، ولا يكون عقلاً في مخالفته معذوراً، لوقوعه بسوء اختياره، ومعه لا يكاد يكون مأموراً به.

لا يقال: ان المانع من الامر انما يكون فعلية النهي، وهو في المقام مفقود، ضرورة انه لا يمكن ان يتعلق النهي بالخروج مع انحصار التخلص به.

فانه يقال: ان عدم كون الخروج مأموراً به انما يكون لمكان المبعوضة وعدم مقتضي الامر من ملاكه، وكون الخروج مبعوضاً مما لا ينكر، لا لوجود

قلت : هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به ، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه ، على ما في تقارير بعض الأجلة ، لكنه لا يخفى أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب ، إنما يكون حسناً عقلاً ومطلوباً شرعاً بالفعل ، وإن كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ، ولم يقع بسوء اختياره : إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام ، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام ، لولا [أن] به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام ، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره .

وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً ، كما يتمكن منه دخولاً ، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ، ومنه بالواسطة ، وبمجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً ، كما هو الحال في البقاء ، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات ، فكذلك الخروج ، مع أنه مثله في

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

المانع كما توهم.

هذا ولكن العقل يرشد الداخل الى الخروج، لعدم وقوعه في اكثر المحذورين، ضرورة أن امر الداخل يدور بين الوقوف والخروج ولا شبهة في أن الوقوف يكون اكثر محذوراً من الخروج لمكان اكثرية التصرف في الوقوف، بخلاف الخروج فإنه يكون اقل تصرفاً، فيكون اقل محذوراً، ولا شبهة في ان العقل إنما يرشد الى ارتكاب اقل المحذورين لعدم الوقوع في اكثر المحذورين، لا لمطلوبيته، ولعل حكم العقل بالخروج ارشاداً اوقع القوم في الخلاف. هذا.

ولكن التحقيق على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله هو التفصيل بين الخروج الذي يكون من غير ندامة، والخروج الذي يكون عن توبة وندامة، فان كان الخروج من غير ندامة فالحق أنه يكون منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار والعصيان، ويكون مبعوضاً في كل الاحوال، والاضطرار اليه

الفرعية على الدخول ، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبتيه قبله وبعده ، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبتيه ، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين .

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة ، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار ، وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة ، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعاية من تركه ، لكون الغرض فيه أعظم ، من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس ، أو شرب الخمر ، لثلا يقع في أشد المحذورين منها ، فيصدق أنه تركها ، ولو بتركه ما لو فعله لأدى لا محالة إلى أحدهما ، كسائر الأفعال التوليدية ، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها ، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب ، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج ، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة .

ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع ، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ، ولو على نحو هذه السالبة ، ومن الفعل بواسطة

لا يخرج عن المبعوضيّة، لأنّه إنّما يكون بسوء الاختيار، وأمّا ان كان عن توبة وندامة فالحق انه يكون مطلوباً واطاعة كما يحكم العقل به قطعاً، ضرورة أنّ حرمة التصرف الدخولي ترتفع بالتوبة بجميع مراتبها وآثارها، وإنّ التوبة تصير النائب بمنزلة يوم ولدته أمه، وتطهره من جميع الأدناس، كما ينادى به ويدلّ عليه الاخبار القطعيّة والآثار المروية، فإذا عرفت ارتفاع حرمة الدخول بالتوبة فلا يبقى مجال لمبعوضيّة التصرف الخروجي، فإنّ مبعوضيّة الخروج إنّما يكون من قبل التصرف الدخولي الذي يكون بسوء الاختيار، ويكون من آثاره وفروعه، والّا فالخروج بما هو هو مع كونه اضطرارياً لا يكون مبعوضاً أصلاً، وإذا ارتفع

تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة ، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة ، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج ، أو يختار ترك الدخول والوقوف فيهما ، لثلا يحتاج إلى التخلص والعلاج .

إن قلت : كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً ؟ مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه ، و [وضوح] سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ، ولو كان بسوء الاختيار ، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً .

قلت : أولاً : إنما كان الممنوع كالممتنع ، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين ، وقد عرفت لزومه بحكمه ، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً ، لا بأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه ، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع ، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة .

وثانياً : لو سلم ، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلاً ، خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم ، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبة ، بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً ، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع ، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ ، لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً ، فتدبر جيداً .

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به ، مع إجراء حكم

حرمة ما يوجب حرمة الخروج بآثارها بالندامة والتوبة ارتفع حرمة الخروج بلا كلام ، وحينئذ يدور الامر بين اللبث والخروج ، ومعلوم أن اللبث مخالف للتوبة ومناف لها ، ويكون مبغوضاً ومنهياً عنه بلا اشكال ، والنهي المتعلق بالتوقف يستلزم الامر بالخروج ، فالخروج يكون مأموراً به بالامر المستفاد من النهي المتعلق

المعصية عليه نظراً إلى النهي السابق ، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب ، قبل الدخول وبعده ، كما في الفصول ، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما ، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانها ، وهذا أوضح من أن يخفى ، كيف ؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول ، عصيانياً للنهي السابق ، وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً ، ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد ، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز ، فضلاً عن القائل بالامتناع .

كما لا يجدي في رفع هذه الغائلة ، كون النهي مطلقاً وعلى كل حال ، وكون الأمر مشروطاً بالدخول ، ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك ، مع وجوبه في بعض الأحوال .

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه ، ففيه - مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين ، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام ، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص ، وكان بغير إذن المالك ، وليس التخلص إلا متبرعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج ، لا عنواناً له - أن الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال ، لتعدد العنوان ، وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد ، كان محالاً لأجل كونه طلب المحال . حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع ، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار ، وما قيل أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، إنما هو في قبال استدلال

باللبث، هذا.

مضافاً إلى أنه يمكن الاستدلال على كون الخروج مأموراً به بطريق آخر، وهو أن التوبة في مثل المقام إنما يكون بتحققها وتحصلها بنفس الخروج لا بمجرد العزم على عدم التصرف والندم على ما سبق، فيكون الخروج مصداقاً لها

الاشاعة للقول بأن الأفعال غير اختيارية ، بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد .

فانقذ بذلك فساد الاستدلال لهذا القول ، بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما ، ولا موجب للتقييد عقلاً ، لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين ، إذ منشأ الاستحالة : إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم ، مع تعدد الجهة ، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار ، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين ، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة ، مع عدم تعددها هاهنا ، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال ، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب .

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع ، وأما على القول بالامتناع ، فكذلك ، مع الاضطرار إلى الغضب ، لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج ، على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه ، أو مع غلبة ملاك الأمر

بل عينها كما لا يخفى، ومعلوم من الشرع أنّ التوبة تكون مطلوبة ومأموراً بها، فيكون الخروج مطلوباً ومأموراً به فأنه يكون محققاً ومحصلاً لها.

قوله: ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلوة.....الخ

اعلم أنّ القول بصحة الصلوة مع وقوعها في الدار المغصوبة يدور مدار وجود الامر في جميع الصور المفروضة كما عليه المصنّف قدّس سرّه.

ولكن التحقيق على ما افاده السيّد الاستاذ مد ظله هو أنّه يشترط في صحتها ان تكون صالحة للتقرّب، ولو لم يكن الفرد المأتي به مأموراً به فعلاً، وبيان ذلك أنّه يشترط في وقوع الفعل على وجه الصحة مضافاً الى قصد التقرب

على النهي مع ضيق الوقت ، أما مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد واقتضائه ، فإن الصلاة في الدار المغصوبة ، وإن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة ، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها ، بناءً على أنه لا يبقى مجال مع إحداها للأخرى ، مع كونها أهم منها ، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب ، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه ، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة ، وإن لم تكن مأموراً بها .

ان يكون الفرد المأتي به في مقام الامتثال صالحاً للتقرب، بحيث يكون الإتيان به عبادة واطاعة، والآتي به مطيعاً، وإذا عرفت ذلك ظهر لك أن الصلوة في الدار المغصوبة فاسدة جداً، حتى على القول بجواز الاجتماع، أو الامتناع مع ترجيح جانب الامر كما لا يخفى، ضرورة أن الصلوة في الدار المغصوبة لا تصلح للتقرب أصلاً، لابتلائها بحزاة الغصب والتصرف في مال الغير بعنوان اهله، والقول بفسادها من هذه الجهة لا ينافي القول بجواز الاجتماع، وأن الصلوة تكون مأموراً بها حتى في مورد التصديق والاجتماع، ضرورة أن الأمر أنها يكون متعلقاً بالطبيعة والماهية بما هي هي، والطبيعة بما هي هي لا تكون مبتلاة بحزاة أصلاً، بخلاف مقام الامتثال والاطاعة، فإنه أنها يكون بالوجود، ووجود الصلوة في الدار المغصوبة يكون مبتلاً بحزاة الغصب، وبعبارة أخرى كون الصلوة المأتي بها في الدار المغصوبة منطبقة مع عنوان المأمور به لا ينافي فسادها من جهة ابتلائها في مقام الامتثال بحزاة الغصب، وعدم ابتلائها بحزاة في مقام الامتثال شرط في صحتها كما لا يخفى.

الأمر الثاني : قد مرّ - في بعض المقدمات - أنه لا تعارض بين مثل خطاب (صلّ) وخطاب (لا تغصب) على الامتناع ، تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان ، كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً ، بل إنما هو من باب تراحم المؤثرين والمقتضيين ، فيقدم الغالب منهما ، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه ، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما ، وإلا كان بين الخطابين تعارض ، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً ، وبطريق الإنّ يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً ، هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي ، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منها لو كان ، وإلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية .

قوله: الامر الثاني قد مرّ في بعض المقدمات.....الخ

اشارة الى بيان أن المسئلة على الامتناع أنّها تكون من باب تراحم المؤثرين في المقتضيين، وأنه ليس من باب التعارض، وعلى فرض التعارض اشارة الى علاجه ومرجحات احد المتعارضين.

اعلم أنّ مفاد كلامه قدّس سرّه هو أنّ المقام أنّها يكون من باب تراحم المقتضيين لا تعارض الخطابين، وعليه فلا بدّ من احرار الغالب من المؤثرين واقعاً وثبوتاً بطريق القطع، فإن احرز الغالب منها يحكم على طبقه، وإن كان دليل المتكفل لبيان حكم الآخر اقوى واظهر منه في الظاهر ومقام الاثبات، وإن لم يكن احدهما غالباً على الآخر، بل كانا متساويين في التأثير يحكم بسقوطهما، ويرجع الى ما يقتضيه الاصول العمليّة، وإذا انسدّ باب الاحراز رأساً واقعاً وثبوتاً بطريق القطع من الخارج وانجرّ الامر الى اثبات ذلك من الدليل الظاهري، فلا بدّ لاثبات ذلك من الرجوع الى الخطابين وملاحظتهما، وحينئذ فان كان احدهما اقوى واظهر دلالة وسنداً من الآخر يحكم على طبقه، ويحرز بطريق الإنّ

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً ، كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين ، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً ، وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها ، فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها ، لا اضطرار أو جهل أو نسيان ، كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً ، كما

أن مدلول ما هو أقوى دلالة يكون أقوى مقتضياً من الآخر، وعلى فرض التكافؤ وعدم الأقوانية فالمرجع هو المرجح أن كان، ومع فقدته فالمرجع الأصول العملية، ولا يخفى أن تعارض الخطابين في المقام ليس بمثابة تعارض الدليلين في غيره، فإن مقتضى تعارض الخطابين في المقام هو استكشاف تمنع المؤثرين في التأثير مع فرض تكافؤ الخطابين أو مؤثرية أحدهما وعدم تأثير الآخر مع وجود مقتضى التأثير في الآخر أيضاً على فرض الأقوانية في أحدهما، غاية الأمر أنه لم يؤثر فعلاً لوجود المانع لا لعدم المقتضي له، بخلاف التعارض بينهما في غير المقام، فإن مقتضاه مع فرض الأقوانية في أحدهما هو استكشاف وجود المقتضى فيه وعدمه في الآخر كما لا يخفى.

بعبارة أخرى التعرض في المقام وتخصيص أحد الدليلين بالآخر لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً، كما قضية التقييد والتخصيص قطعاً.

الحاصل أنه لا يكون المقتضي للحكمين في الطرفين في المقام محرزاً وموجوداً، وإن كان ربما يمنع أحدهما من تأثير الآخر فعلاً بحيث لولا المانع لأثر، بخلافه في غيره فإنه مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين.

ومن هنا يظهر وينقدح أنه إذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً

إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى ، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً .

فانقذح بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما ، فيما إذا قدم خطاب (لا تغصب) كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين ، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً ، وذلك لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض ، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي ، فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما إذا لم يمنع عن

لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلوة مؤثراً لها فعلاً، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى ولم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد ذكرنا لترجيح جانب النهي وجوهاً: منها أنه أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع أفراد المنهي عنه، بخلاف الأمر فإنه لا يستلزم إيجاد جميع أفراد المأمور به.

وقد أورد عليه بأن ذلك الاستيعاب والاستلزام إنما يكون في النهي من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة، كما أن هذه الجهة إنما يأتي في طرف الأمر في دلالة على الاجتزاء بأي فرد كان، فلا اختصاص بالنهي أصلاً كما لا يخفى.

واجيب عن هذا الإشكال بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي مستنداً إلى إطلاق المتعلق بمعونة مقدمات الحكمة، وغير مستند إلى دلالة النهي نفسه بالاستلزام، لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب حقيقة وبلا تجوز، مع أنه واضح الفساد، لوضوح استهجان مثل هذا الاستعمال، ضرورة أن استعمال لفظ المطلق وإرادة المقيّد منه ليس مجازاً فإن المطلق إنما يستعمل في معناه

تأثيره مانع المقتضي ، لصحة مورد الاجتماع مع الأمر ، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضي للنهي له ، أو عن فعليته ، كما مرّ تفصيله .

وكيف كان ، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح ، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً :

منها : إنه أقوى دلالة ، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد ، بخلاف الأمر .

وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريئة الحكمة ، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان .

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة ، وغير مستند إلى دلالة عليه بالالتزام ، لكان استعمال مثل (لا تغصب) في بعض أفراد الغصب حقيقة ، وهذا واضح الفساد ، فتكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي ، يقتضي عقلاً سريان الحكم إلى جميع الأفراد ، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها ، إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه

الحقيقي وهو الطبيعة، والقيد أنها يستفاد من دالّ آخر، مع أنّ استعمال مثل لا تغصب في بعض الافراد وارادته منه يحتاج الى تجوّز في الاستعمال.

ومن هنا يستكشف بأن دلالة النهي على العموم والاستيعاب أنها يكون من جهة أنّ وقوع الطبيعة في حيز النفي مثل «لا رجل في الدار» أو في حيز النهي مثل «لا تغصب» يقتضي سريان حكمه الى جميع الافراد، ضرورة أنّ الانتهاء عن الطبيعة أنها يكون بالانتهاء عن جميع افراد الطبيعة، وانتفائها أنها يكون بانتفاء جميع الافراد كما لا يخفى.

فظهر أنّ استفادة العموم من النهي في مثل «لا تغصب» لا يكون باعتبار اطلاق المتعلق كما توهم.

قلت : دلالتها على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر ، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منها كذلك ، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقها ، فيختلف سعة وضيقاً ، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد ، إلا إذا أريد منه الطبيعة المطلقة وبلا قيد ، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص ، إلا بالإطلاق وقرينة الحكمة ، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان ، لم يكاد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة ، وذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق ، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق .

اللهم إلا أن يقال : إن في دلالتها على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق ، كما ربما يُدعى ذلك في مثل (كل رجل) ، وإن مثل لفظة (كل) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة

قوله: قلت: دلالتها على العموم.....الخ

هذا تقرير للاشكال الوارد على اصل الاستدلال أولاً ودفاع عما يرد على الاشكال ثانياً.

بيان ذلك أن دلالة الامر والنهي على العموم ظاهراً في غاية الوضوح ، بحيث يعد منكره مجازفاً ، ولكن العموم المستفاد منها إنما يكون بحسب ما يراد من متعلقها سعة وضيقاً ، فسعة العموم وضيقه المستفادان من الامر او النهي إنما يكونان تابعين لمتعلقها ، فيختلف باختلاف سعة المتعلق وضيقه ، وعلى هذا فلا يكاد يدل الامر والنهي على استيعاب جميع الافراد الا اذا اريد من المتعلق الطبيعة المطلقة بلا قيد ، فانها تقبل الاستيعاب لجميع الافراد ، ولا يكاد يستظهر أن المراد من المتعلق الطبيعة المطلقة الا بالإطلاق وقرينة الحكمة ، بأن كان لفظ الامر والنهي مطلقاً وكان الأمر او الناهي بصدد بيان تمام موضوع الحكم ، بحيث

إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة ، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالة على الاستيعاب وإن كان لا يلزم مجاز أصلاً ، لو أريد منه خاص بالقرينة ، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ، ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول ، لعدم استعماله إلا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال آخر ، فتدبر .

ومنها : إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة .

وقد أورد عليه في القوانين ، بأنه مطلقاً ممنوع ، لأن في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين .

ولا يخفى ما فيه ، فإن الواجب ولو كان معيناً ، ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة ، كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه .

لو لم يكن هناك قرينة الحكمة، بأن كان في مقام الاهمال والاجمال، لا في مقام البيان، لا يكاد يستفاد استيعاب افراد الطبيعة، وإذا كان الامر كذلك فلا فرق بين الامر والنهي.

وما توهمه الخصم من أن استعمال مثل «لا تغصب» في بعض الافراد وبطريق الاهمال يلزم ان يكون على نحو الحقيقة بلا تجوز، بناء على استظهار العموم من اطلاق المتعلق، مع انه واضح بأن مثل هذا الاستعمال لا يكون الا على نحو التجوز، وهذا كاشف عن أن العموم لا يستفاد من اطلاق المتعلق.

مدفوع بما ذكرنا من أن الامر والنهي تابعان لمعلقهما سعة وضيقاً، فإذا استعمل «لا تغصب» مثلاً مطلقاً وأريد منه فرد خاص لا يكون المستعمل مجازاً، ولا الاستعمال تجوزاً، فإن المطلق أنها يستعمل في معناه المطلق وان أريد منه المقيد، غاية الأمر أنه اذا كان الأمر او الناهي في مقام بيان تمام موضوع الحكم

ولكن يرد عليه أن الأولوية مطلقاً ممنوعة ، بل ربما يكون العكس أولى ، كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات ، خصوصاً مثل الصلاة وما يتلوها .

ولو سلم فهو أجني عن المقام ، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام .

ولو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع .

ولو سلم أنه يجدي ولو لم يحصل ، فإنما يجري فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال ، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمية التعيينين ، لا فيما تجري ، كما في محل الاجتماع ، لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته ، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلاً إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلاً ونقلاً .

ولم يأت بما يدل على ارادة المقيّد يحكم ظاهراً بأنه اراد المطلق، كما يقتضيه مقدمات الحكمة، وإن كان اراد منه المقيّد واقعاً.

والحاصل ان استعمال لفظ «لا تغصب» و ارادة الفرد لا يكون مجازاً كما توهمه الخصم. هذا.

ولكن يمكن ان يقال: ان العموم والاستيعاب انما يستفاد من النهي والنفي بنفسهما من غير حاجة الى مقدمات الحكمة، كما هو كذلك في مثل «كل رجل» فان النهي انما وضع للزجر عن مدخوله، والنفي وضع لليسية مدخوله، فاذا كان المدخول هو الطبيعة، غير مقيّد في اللفظ والانشاء، فالنهي او النفي يقتضي بظاهره ان تمام المدخول هو الطبيعة المطلقة، بحيث ان اريد به الطبيعة الخاصة وفرد مشخّص كان مخالفاً لما يقتضيه ظاهر اللفظ ومنافراً له، ونهوض القرينة على الخصوصية بنحو تعدد الدال والمدلول لم يخرججه عن التنافر ما لم تتصل بالكلام

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبخوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة ، فأصالة البراءة غير جارية ، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ، ولو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء والشرائط ، لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبخوضية ، فتأمل .

ومنها : الاستقراء ، فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب ، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار ، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين .

وفيه أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ، ما لم يفد القطع .

ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار .

بلا ريب ولا كلام.

وهذا ليس من باب أصالة الحقيقة أصلاً ، بل أنها يكون فهم العرف من سياق الكلام ، فإنها أنها تجري فيها إذا قلنا بأن المطلق أنها يستعمل في المقيّد في مقام ارادته منه ، وليس كذلك ، فإن المطلق أنها يستعمل في معناه ، والقيد والخصوصية أنها يستفاد من دليل آخر ، فافهم وتدبر .

وهذا بخلاف الحكم الايجابي ، فإن استظهار العموم منه لا يكاد يمكن الا باطلاق المتعلق وقرينة المحكمة ، فإن ثبوت الحكم الايجابي للمقيّد لا ينافي بثبوت للمطلق ، وتعلقه بالمقيّد يكون عين تعلقه بالمطلق ، فاستظهار ثبوته للمطلق من الدليل مع احتمال ارادة المقيّد منه لا يكون الا باطلاق المتعلق وقرينة المحكمة .

والحاصل مما ذكرنا هو أن للنهي خصوصية بها يكون ظاهراً في العموم ، وهي أن النهي يكون نهياً عن مدخوله ، فإن اتفق كون المدخول طبيعة يقتضي

ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام ، ولا عدم جواز الوضوء منها مربوطاً بالمقام ، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً ، فيحكم بجميع أحكامه ، ومنها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى ، هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض ، وإلا فهو خارج عن محل الكلام .

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين ، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً ، ولا تشريع فيما لو توضأ منها احتياطاً ، فلا حرمة في البين غلب جانبها ، فعدم جواز الوضوء منها ولو كذلك ، بل إراقتها كما في النص ، ليس إلا من باب التعبد ، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب ، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضئ من الإناء الثانية ، إما بملاقاتها ، أو بملاقة الأولى ، وعدم استعمال مطهر بعده ، ولو ظهر بالثانية مواضع الملاقة بالأولى .

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

بظاهرة العموم والاستيعاب لجميع الافراد، بحيث ان اريد بها فرد منها، ولم يتصل بالكلام ما يدل على ارادة الفرد، واخبر المتكلم في كلام منفصل انه اراد منها فرداً خاصاً بنحو تعدد الدال والمدلول، يكون منافياً لما يقتضيه النهي، فان ثبوت الحكم التحريمي للمقيّد لا يلزم ثبوته للمطلق، بل يكون ثبوته للمقيّد منافياً لثبوته للمطلق، بخلاف الحكم الايجابي، فان ثبوته للمقيّد لا يكون منافياً لثبوته للمطلق، بل ثبوته للمقيّد عين ثبوته للمطلق، فثبوت الحكم الايجابي في الواقع للمقيّد لا ينافي اثباته للمطلق في ظاهر الدليل، وان اخبر المتكلم بدليل منفصل عن الكلام الاول لا يكون مناقضاً لما يقتضيه الحكم الايجابي، فالحكم بثبوت الحكم الايجابي للمطلق لا يتم الا بمعونة قرينة الحكمة كما لا يخفى بخلاف الحكم التحريمي كما عرفت فافهم، هذا محصل ما ذكروا لترجيح جانب النهي

نعم لو ظهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها ، بلا حاجة إلى التعدد وانفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها ، وإن علم بنجاستها حين ملاقة الأولى أو الثانية إجمالاً ، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة .

الأمر الثالث : الظاهر لحوق تعدد الإضافات ، بتعدد العنوانات والجهات ، في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنون وجوداً ، في جواز الاجتماع ، كان تعدد الإضافات مجدياً ، ضرورة أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً ، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً ، فيكون مثل (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) من باب

في الوجه الاول.

وأما الوجه الثاني والثالث فما تعرضنا له، لكفاية ما ذكره المصنف قدس سره في كفايته.

واعلم أن الوجوه المذكورة لا تنفي بالمقصود، فإن كلها مخدوش يعلم بالتأمل فيها، ومع ذلك كله أن الجدل لولم نقل بالكل رجحوا جانب النهي على الامر، ولعل الوجه فيه ما ذهب اليه السيد الاستاذ مد ظله، من أن العقل يحكم بقبح تخصيص النهي بغير مورد الاجتماع بناء على الامتناع، بخلافه في جانب الامر، فان تخصيص النهي وتعميم الامر بحيث يشمل مورد الاجتماع ربما يوجب اللقاء المكلف في المفسدة بلا ضرورة الى ذلك ، فإن المكلف اذا التفت الى تعميمه ربما يأتي بالمأمور به في ضم المنهي عنه، وهو قبيح بلا كلام، فإنه يمكن استيفاء الغرض والمصلحة في ضمن الفرد الآخر بلا ابتلائه بالمفسدة المنهي عنها، هذا بخلاف تعميم النهي وتخصيص الامر، فانه لا يوجب ذلك، ضرورة امكان استيفاء تمام الغرض بلا ابتلاء بالمفسدة اصلاً، والانتهاه عن جميع الافراد المنهي عنها من غير محذور.

الاجتماع (كصل ولا تغصب) لا من باب التعارض ، إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى ، كما هو الحال أيضاً في تعدد العنوانين ، فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معاملة تعارض العموم من وجه ، إنما يكون بناءً على الامتناع ، أو عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع .

فصل

في أن النهي عن الشيء ، هل يقتضي فساده أم لا ؟

وليقدم أمور :

الأول : إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة ، وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها ، بما هو جهة البحث في الأخرى ، وإن البحث في هذه المسألة في دلالة النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة ، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في مورد الاجتماع أم لا ؟

قوله: في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده.....الخ

اعلم أن الفارق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة هو جهة البحث فيها كما عرفت سابقاً، فإن البحث في مسئلة الاجتماع هو البحث في أن النهي المتعلق بطبيعة اذا صادفت طبيعة المأمور به كالصلوة في الدار المغصوبة مثلاً، هل يسري منها اليها او لا، وأما البحث في هذه المسئلة هو في أن النهي اذا تعلقت بالطبيعة المأمور بها هل يقتضي فسادها أو لا، فهذه المسئلة أنها تكون من نتائج تلك المسئلة، فالبحث فيها أنها يكون بعد الفراغ عنها، مضافاً الى أن موضوع البحث في هذه المسئلة اشمل من موضوع البحث في مسئلة الاجتماع، وايضاً القول بالفساد في مسئلة الاجتماع أنها يكون لفقدان التقرب وقصد القرية مطلقاً، سواء

الثاني : إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ ، إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات ، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها ، ولا ينافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة ، وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما ، لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة ، بما تعم دلالتها بالالتزام ، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس ، فتأمل جيداً .

أقلنا بجواز الاجتماع ، أم قلنا بامتناعه ، بخلافه هنا ، فإن الفساد فيه إنما يكون من دلالة النهي عليه باحدى الدلالات .

قوله : الثاني انه لا يخفى أن عدّ هذه المسئلة من مباحث الالفاظ.... الخ

إشارة الى وهم ودفع ، أما الوهم فهو أنه قد توهم أن عدّ هذه المسئلة من مباحث الالفاظ إنما يكون لأجل أن في المسئلة قولاً بدلالة النهي على الفساد في المعاملات ، مع أنه لا ملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات ، فإنه ربما تكون المعاملة محرمة ولا تكون فاسدة ، كالبيع في وقت النداء ، فإنه مع كونه حراماً لا يكون فاسداً ، فالفساد في المعاملات إنما يستفاد من اللفظ ويكون مدلولاً بالصيغة .

ومنشأ هذا التوهم هو أن الفساد ان كان من باب الملازمة لا يكاد يمكن عدّ هذه المسئلة من مباحث الالفاظ ، فانه ربما تكون الحرمة مستفادة من غير اللفظ كالاجماع ، وعليه فلا وجه لعدّها من مباحثها ، بل لابدّ من عدّها في المسائل العقلية .

وهذا التوهم مدفوع بأنه يمكن ان يكون البحث في دلالة الصيغة ولو

الثالث : ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي ، إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهي ، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان ، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به ، كما لا يخفى .

كما لا وجه لتخصيصه بالنفسي ، فيعم الغيري إذا كان أصلياً ، وأما إذا كان تبعياً ، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث ، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى ، إلا أنه داخل فيما هو ملاكه ، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه ، إنما يكون لدلالته على

بالالتزام، فإن مدلول الصيغة أمّا ان يكون مدلولاً مطابقاً وأمّا ان يكون تضمينياً، وأما التزامياً، فالفساد وان كان من باب الملازمة بينه وبين الحرمة، الا أنه يكون من مداليل الصيغة ولو بالتزام، ولا ينافيه ثبوت الملازمة بين الفساد والحرمة فيما لا يكون الحرمة مستفادة من اللفظ والصيغة، كالأجماع القائم على حرمة عبادة او معاملة، فانه يمكن ان تكون الملازمة بين الحرمة التي تكون مستفادة من غير اللفظ بملاك لا ينافي القول بان الفساد أنها يكون مستفاداً من اللفظ ولو بالتزام فيما اذا فيها اذا كانت الحرمة مستفادة من اللفظ، فافهم.

قوله: الثالث ظاهر لفظ النهي وإن كان هو التحريمي.....الخ

اعلم أنّ لفظ النهي في العنوان ومحلّ النزاع وإن كان ظاهراً في التحريمي، إلا أنّه لا وجه لتخصيص العنوان به، فإنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي، وعدم جريان ملاك البحث في المعاملات لمكان عدم احتياجها بالأمر أصلاً لا يوجب الاختصاص بالتحريمي، ضرورة عدم الفرق بين التحريمي والتنزيهي في ذلك، وكذلك لا وجه لاختصاص النزاع بالنهي النفسي، بل يعمّه والغيري اذا كان أصلياً، وأمّا اذا كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محلّ البحث، لما عرفت أنّ البحث في دلالة لفظ النهي على الفساد، والتبعي منه ليس بلفظ، بل يكون من

الحرمة ، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك ، كما توهمه القمي (قدس سره) ويؤيد ذلك أنه جعل ثمرة النزاع في أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده ، فسادة إذا كان عبادة ، فتدبر جيداً .

الرابع : ما يتعلق به النهي ، إما أن يكون عبادة أو غيرها ، والمراد بالعبادة - هاهنا - ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى ، موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة ، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه ، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً ، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى ، كسائر أمثاله ، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة ، لا ما أمر به لأجل التعبد به ، ولا ما يتوقف صحته على النية ، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ، كما عرّف بكل منها العبادة ، ضرورة أنها بواحد منها ، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي ، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً ، أو بغيره ، كما يظهر من مراجعة المطولات ، وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محله ، لأجل كون مثلها من التعريفات ، ليس بحد ولا برسم ، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة ، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة ، ولا في تعريف غيرها كما هو العادة .

مقولة المعنى كما لا يخفى، إلا إذا دخل فيها هو ملاك البحث، فإن دلالة لفظ النهي على الفساد أنها يكون لدلالته على الحرمة فيما لم يكن للارشاد الى الفساد، وهو موجود في التبعي.

قوله: الرابع ما يتعلق به النهي أما ان يكون عبادة او غيرها....الخ
المراد بالعبادة في المقام ما يكون بنفسه وبذاته عبادة له تعالى، موجبا للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع وغيرها، او ما تعلق الأمر به مع قطع النظر عن كونه متعلقاً للنهي، بحيث لا يسقط إلا اذا أتى به بنحو

الخامس : إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد ، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر ، وأخرى لا كذلك ، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه ، أما ما لا أثر له شرعاً ، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه ، كبعض أسباب الضمان ، فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا ، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم ، والمعاملة بالمعنى الأعم ، مما يتصف بالصحة والفساد ، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما ، فافهم .

السادس : إن الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار ، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب آخر ، ومن هنا صح أن يقال : إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف ، بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية ، وإنما الاختلاف فيها هو المرغوب منها من الآثار

التقرب، وليس المراد بها ما يكون عبادة فعلاً ولو مع كونه متعلقاً للنهي، فإنه ليس محلاً للنزاع في صحته وفساده.

قوله: السادس أن الصحة والفساد وصفان إضافيان.....الخ

حاصل كلامه على ما افاده السيد الاستاذ هو أن صحة الشيء عبارة عن تماميته من حيث انطباقه مع عنوان يترقب من ذلك الشيء، لا من حيث هو، ضرورة أن كل موجود من حيث هو وبذاته يكون تاماً بحيث لا يشذ منه شيء، لبداهة أن الشيء لا يمكن أن يوجد إلا بعد اتمام ذاتياته وتماमितها كما لا يخفى، وعليه فلا يمكن أن يتصف الموجود من حيث هو بالفساد أصلاً، مثلاً صحة الصلوة بمعنى تماميتها اعني الصلوة الموجودة في الخارج، لا مفهومها، انها تعتبر من حيث انطباقها مع عنوان الصلوة، وكذلك فسادها يعتبر من حيث عدم انطباقها معه، لا من حيث هي، فإن الصلوة الموجودة من حيث هي أي من حيث

التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها ، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة ، إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر ، بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية ، كما هي معناها لغة وعرفاً . فلما كان غرض الفقيه ، هو وجوب القضاء ، أو الإعادة ، أو عدم الوجوب ، فسر صحة العبادة بسقوطها ، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة ، فسرهما بما يوافق الأمر تارة ، وبما يوافق الشريعة أخرى .

وحيث أن الأمر في الشريعة يكون على أقسام : من الواقعي الأولي ، والثانوي ، والظاهري ، والأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان ، كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر ومخالفة لآخر ، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر ، وغير مسقط لهما بنظر آخر ، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري ، تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه ، بناءً على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة

مركز تحقيق وتبويب علوم إسلامي

التكبير، والقراءة والركوع والسجود والتسليم، أنها تكون تامة بحيث لا يشذ منها شيء، وإن لم تكن منطبقة مع عنوانها، مع أنه لا يمكن اتصافها بالفساد أصلاً.

فعليه معنى الصحة والفساد على جميع الأقوال سواء، غاية الأمر أنه لا يترتب على الفاسد الآثار واللوازم المترتبة على الصحيح، من سقوط الإعادة والقضاء، وحصول الامتثال واستحقاق المثوبة.

وأما اختلاف الفقهاء والمتكلمين في تفسير الصحة والفساد فهو من جهة ما يكون مهماً عندهم من اللوازم والآثار، ولما كان المهم من اللوازم عند الفقهاء هو وجوب الإعادة والقضاء وعدمه فسرراً الصحة بسقوط الإعادة والقضاء والمهم من اللوازم عند المتكلمين هو حصول الامتثال واستحقاق المثوبة ففسروها بهما.

الأمر أعم من الظاهري ، مع اقتضائه للإجزاء ، وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته ، بناء على عدم الإجزاء ، وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي وعند المتكلم ، بناء على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي .

تنبيه : وهو أنه لا شبهة في أن الصحة والفساد عند المتكلم ، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها ، وأما الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه ، فهي من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلاً ، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزماً ، فالصحة بهذا المعنى فيه ، وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف ، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم ، بل مما يستقل به العقل ، كما يستقل باستحقاق المثوبة به وفي غيره ، فالسقوط ربما يكون مجعولاً ،

قوله: تنبيه وهو أنه لا شبهة.....الخ

إشارة الى بيان أن الصحة والفساد هل يكونان من الأحكام الوضعية المجعولة أو لا، بل يكونان من الأمور الاعتبارية الانتزاعية، والحق على ما افاده المصنف قدس سره هو التفصيل، بأن يقال: أنها عند المتكلم لا يكونان إلا وصفين اعتباريين، ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به، وعدمها، وأما عند الفقيه، بناء على تفسيرها بسقوط الإعادة والقضاء، ففي المأمور به بالأمر الواقعي الأولي ليست باعتباري ولا وضعي مجعول، بل أنها يكون مما يستقل العقل ويحكم به، فإنه لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة والقضاء مع الإتيان به، ضرورة أن ثبوت الإعادة فرع ثبوت الأمر الواقعي، وهو بمجرد الإتيان يسقط، لما فيه من حصول الغرض الداعي الى الإيجاب، وكذلك ثبوت القضاء، فإنه متفرع على الفوت في الوقت، ومع الإتيان فيه لا يبقى مجال للأمر به في خارج الوقت كما لا يخفى.

وكان الحكم به تخفيفاً ومنّةً على العباد ، مع ثبوت المقتضي لثبوتها ، كما عرفت في مسألة الإجزاء ، كما ربما يحكم بثبوتها ، فيكون الصحة والفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين .

نعم ، الصحة والفساد في الموارد الخاصة ، لا يكاد يكونان مجعولين ، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به ، هذا في العبادات .

وأما الصحة في المعاملات ، فهي تكون مجعولة ، حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاء ، ضرورة أنه لولا جعله ، لما كان يترتب عليه ، لأصالة الفساد .

نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ، ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه ، كما هو الحال في التكليفية من الأحكام ، ضرورة أن انصاف المآتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام .

السابع : لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه ، لو شك في دلالة النهي على الفساد . نعم ، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد ، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة .

وفي المأمور به بالأمر الثانوي كالصلوة مع الطهارة الترابية، أو بالأمر الظاهري كالصلوة مع الطهارة المستصحبة فالسقوط فيها إنما يكون مجعولاً ووضعياً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنّةً، هذا كما في العبادات، وأمّا في المعاملة فالصحة فيها تكون مجعولة، حيث كان ترتب الأثر عليها بجعل الشارع ولو إمضاء وتقريراً، هذا ما افاده المصنّف قدّس سرّه.

ولكن ما افاده من التفصيل في غير محله، فأنّه على ما عرفت في تفسير الصحة والفساد من أنّها عبارتان عن التماميّة وعدمها، أنّها يكونان وصفين

وأما العبادة فكذلك ، لعدم الأمر بها مع النهي عنها ، كما لا يخفى .

الثامن : إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة ، أو جزأها ، أو شرطها الخارج عنها ، أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراءة ، أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكون الصلاة المنفكة عنها .

لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع ، وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة ، إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها ، إلا مع الاقتصار عليه ، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه ، إلا أن يستلزم محذوراً آخر .

وأما القسم الثالث ، فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة ، إلا فيما كان عبادة ، كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به .

وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به ، لو لم يكن موجباً لفساده ، كما إذا كانت عبادة .

وأما القسم الرابع ، فالنهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه ، فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها ، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها ، مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً ، كما لا يخفى .

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً ، كما في القسم الخامس ، فإن النهي عنه

اعتباريين في العبادة مطلقاً من غير تفصيل، أمّا بناء على ما عند المتكلم من التفسير فواضح، وأمّا على ما عند الفقيه فكذلك أمّا بالاضافة الى الأمور به بالامر الواقعي فإن حكم العقل فيه بالسقوط انها يكون باعتبار تمامية المأتي به من حيث انطباقه مع عنوان المترقب منه، وحكمه بذلك لا يخرجها عن كونها امراً اعتبارياً، فإن الأمور الاعتبارية مطلقاً تكون بحكم العقل، فانه يحكم

لا يسري إلى الموصوف ، إلا فيما إذا اتحد معه وجوداً ، بناءً على امتناع الاجتماع ، وأما بناءً على الجواز فلا يسري إليه ، كما عرفت في المسألة السابقة ، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف .

وأما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور ، فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق . وبعبارة أخرى : كان النهي عنها بالعرض ، وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة ، والوصف بحاله ، وإن كان بواسطة أحدها ، إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض ، كان حاله حال النهي في القسم الأول ، فلا تغفل .

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة ، يظهر حال الأقسام في المعاملة ، فلا يكون بيانها على حدة بمهم ، كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها ، التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك ، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال ، من بسط المقال في مقامين :

بانتزاعها من منشأ انتزاعها مطلقاً كما لا يخفى.

وأما بالاضافة إلى المأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري فكذلك، فإن الإتيان به مع اكتفاء الشارع به إنما يكون لأجل انطباقه مع ما يترقب منه من حصول الغرض وتحصيل العنوان الذي يكون داعياً إلى الأمر به، وعليه فإذا أتى المكلف به تآمراً يكون صحيحاً لأجل تماميته، من حيث انطباقه مع ما هو المرغوب منه، فينتزع منه الصحة، وبحكم بسقوط الاعادة والقضاء، لأجل ترتب ما يكون مترقباً منه عليه.

قوله: إنما المهم بيان ما هو الحق.....الخ

اعلم أن مجمل مرامه على ما استفدنا من كلامه في المقام الأول والثاني هو أن النهي تارة يكون متعلقاً بالعبادة، وأخرى بالمعاملة، وإيضاً النهي تارة

الاول في العبادات : فنقول وعلى الله الاتكال : إن النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ، ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة - كما عرفت - مقتضى لفسادها ، لدلالته على حرمتها ذاتاً ، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة ، وكذا بمعنى سقوط الإعادة ، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة ، وكانت مما يصلح لأن يتقرب به ، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك ، ويتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها ، كما لا يخفى .

لا يقال : هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية ، ولا يكاد يتصف بها العبادة ، لعدم الحرمة بدون قصد القربة ، وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعاً ، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة ، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى ، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين .

فإنه يقال : لا ضير في انصاف ما يقع عبادة - لو كان مأموراً به - بالحرمة الذاتية ، مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهيها عنها ، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة ، لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربة ، كصوم سائر الايام ، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة ، كالسجود لله تعالى ونحوه ، وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة ، مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى ، كان عبادة محرمة ذاتاً حينئذ ، لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال ، مع

يكون للارشاد الى الفساد، واخرى لا يكون كذلك، بل يكون دالاً على حرمة متعلقة كما هو الغالب والظاهر، فان كان من قبيل الاول فلا ريب في دلالة على فساد متعلقه مطلقا عبادة كان او معاملة، غاية الامر أنه يحتاج الى استظهاره من الدليل، وبعده لا كلام في الحكم بالفساد، وان كان من قبيل الثاني، اي دالاً على حرمة متعلقه، فالتحقيق فيه على ما يقتضيه النظر الدقيق هو التفصيل بين العبادة والمعاملة، بان يقال بالفساد في الاول دون الثاني، وبيان ذلك ان النهي لما

أنه لا ضير في انصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية ، بناءً على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة ، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب ، كما هو الحال في التجري والانقياد ، فافهم .

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة ، لكان دالاً على الفساد ، لدلالته على الحرمة التشريعية ، فإنه لا أقل من دلالة على أنها ليست بأمور بها ، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها ، نعم لو لم يكن النهي عنها إلا عرضاً ، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً ، لا يكون مقتضياً للفساد ، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد الا كذلك أي عرضاً ، فيخصص به أو يفيد .

المقام الثاني في المعاملات : ونخبة القول ، أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد ، لعدم الملازمة فيها - لغةً ولا عرفاً - بين حرمتها وفسادها أصلاً ، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة ، أو بمضمونها بما هو فعل بالتشبيط أو بالتسبب بها إليه ، وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال تحراماً ، وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها ، مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلن في بيع أو بيع شيء .

كان دالاً على حرمة متعلقه يكون دالاً على فساد له داهية أنه يشترط في صحتها أن يؤتى بها بقصد القرية وبداعي الامر، وان يكون مما يصلح ان يتقرب به الى المولى، ومع كونها محرمة على الفرض لا تصلح لأن يتقرب بها الى المولى لمكان المبغوضية، ولا يمكن الإتيان بها بقصد القرية لفقدان ملاكها وهو الإتيان بها بداعي الامر، فإنها مع كونها منهياً عنها لا تكون مأموراً بها.

وهذا بخلاف المعاملة، فإن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي فساداً لعدم الملازمة بين الحرمة والفساد كما لا يخفى وذلك لأنه لا يشترط في صحتها

نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها ، كما أن الامر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها ، كما لا يخفى ، لكنه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات ، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات ، فالمعول هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ، ومع عدمها لا يحصى عن الأخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة ، وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد ، لا لغة ولا عرفاً .

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً ، من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه ، منها ما رواه في الكافي والفقيه ، عن زرارة ، عن الباقر عليه السلام : (سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده ، فقال : ذلك إلى سيده ، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما ، قلت : أصلحك الله تعالى ، إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما ، يقولون : إن أصل النكاح فاسد ، ولا يحل إجازة السيد له ، فقال أبو جعفر عليه السلام : إنه لم يعص الله ، وإنما عصي سيده ، فإذا أجاز فهو له جائز) حيث دل بظاهره أن النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً ، ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا ، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً ، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى ، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به ، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه

صلاحيتها للتقرب وقصده ، فلا منافاة بين صحتها وحرمتها ، هذا بل يمكن أن يقال : أن النهي فيها دال على صحتها كما إذا تعلق النهي بالمسبب ، فإنه لا يعقل تعلقه به إلا بعد تأثير سببه فيه ، فإنه ان لم يكن السبب مؤثراً في حصول مسببه لا يمكن النهي عنه ، فإنه إنما يتعلق بما هو مقدور للمكلف إيجاده واعدامه ، ومع فرض عدم تأثيره فيه لا يكون مقدوراً قطعاً ، ولا نعي بصحة المعاملة الا مؤثرية السبب في حصول مسببه ، فافهم وتدبر .

معصية .

وبالجملة : لو لم يكن ظاهراً في ذلك ، لما كان ظاهراً فيما توهم ، وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب ، فراجع وتأمل .

تذنيب : حكى عن أبي حنيفة والشياني دلالة النهي على الصحة ، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك ، والتحقيق أنه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب ، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر ، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة موثرة صحيحة ، وأما إذا كان عن السبب ، فلا ، لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً ، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها .

وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى ، فمع النهي عنه يكون مقدوراً ، كما إذا كان مأموراً به ، وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به ، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ، ولو بعنوان واحد ، وهو محال ، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة ، بمعنى أنه لو كان مأموراً به ، كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية ، فافهم .

لَمَقْصَدِ الثَّالِثِ

المفاهيم
مركز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثالث : في المفاهيم

مقدمة

وهي : إن المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ ، بتلك الخصوصية ولو بقريضة الحكمة ، وكان يلزمه لذلك ، وافقه في الإيجاب والسلب

قوله: المقصد الثالث في المفاهيم، مقدمة.....الخ

أن المتقدمين من الأصوليين قد عرفوا المفهوم بأنه عبارة عما يدلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، كما أن المنطوق عبارة عما يدلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، ولما كان هذا التعريف من المجملات فقد تصدّى جماعة ممن تأخر عنهم لتفسيرها وكشف القناع عنها بتفاسير مختلفة التي لا تخلو عن الخدشة والاشكال، فأنه يرد عليها كلّها، مضافاً الى ما ذكره في الكتب المبسوطة، بأنها تنطبق على المدلول الالتزامي الذي لا يعدّ مفهوماً عندهم، بل يكون المراد منه شيئاً آخر، مثلاً تفسير المصنّف بانه، حكم انشائي او اخباري تستتبعه خصوصية المعنى....الخ، يسئل عنه ويستشكل بأن الخصوصية الكذائية ان كانت خارجة

أو خالفه ، فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلاً - لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها ، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية ، وتكون لها خصوصية ، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها ، فصح

عن معنى اللفظ، ينافي ما يتبادر من كلامهم بأن المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ، وإن كانت داخلة في معناه كما هو ظاهر كلامه قدّس سرّه، تكون من المداليل الالتزامية كما يظهر بالتأمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ التحقيق في المقام هو أنّ المفهوم على القول به عبارة عما يستفاد من اللفظ، لكن لا بما هو لفظ مستعمل في معناه، بل بما هو متلفّظ به، وذلك لأنّه كما أنّ لاصل التكلم بكلام ظهوراً فعلياً في كون التكلم لإفادة المعنى وبداعيها في قبيل سائر الدواعي، ويحمل عند العقلاء أنّه يكون بداعي الافادة، لا بداعي المزاج، كذلك يكون التكلم بالزوائد ظاهراً في دخالة تلك الزوائد في الحكم، بحيث إذا انتفى انتفى الحكم، وبعبارة أخرى المفهوم ما فهم من القيود الزائدة بالملازمة العقلية، لكن لا بما هو لفظ، بل بما هو فعل من الافعال التي لها ظهورات، وبذلك ظهر لك بأنّ المفهوم الاصطلاحي عبارة عما يدلّ عليه التلفظ والتكلم باللزوم العقلي، ومن المعلوم أنّه مغاير لما يستفاد من اللفظ بالدلالة الالتزامية، فإنّ المستفاد منه بمعونة تلك الدلالة أنّها يكون من لوازم المعنى ، كالجود المستفاد من قضية « زيد كثير الرماد » فأنّه من لوازم معناه.

وكيف كان فمن الجمل التي ادعى دلالتها على المفهوم الجملة الشرطية، وغاية ما يمكن ان يقال بدلالته على المطلوب في تلك القضية خمسة اوجه:

الاول هو الظهور التبادري، وذاك الدليل أنّها يكون دليلاً لمن يدعيه، مع أنّ انكار مثله بمكان من الامكان، الاّ فيها اذا اقيمت قرينة خاصّة في مورد

أن يقال : إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور ، لا أنه حكم لغير مذكور ، كما فسر به ، وقد وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام ، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام ، لأنه من قبيل شرح الاسم ، كما في التفسير اللغوي .

خاص.

الثاني هو انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلوها، ولكن هذا الدليل صغرى وكبرى في محل المنع، فإنه لا نعلم معنى لاكملية العلة المنحصرة في مقام التأثير أولاً، ومع تسليم ذلك نمنع كون الاكملية موجبا للانصراف ثانياً.

الثالث هو اطلاق الشرط بالاطلاق الاحوالي، وذلك لأن اطلاق الشرط بعد فرض كونه علة تامة لترتب الجزاء عليه، لا جزء للعة، ظاهر بالاطلاق الاحوالي في الانحصار، ضرورة أنه ان لم يكن منحصراً قرباً يقارنه الشرط الآخر، او يسبقه، فعند ذلك لم يكن بنفسه مؤثراً، بل بضميمة الآخر، فيكون جزء المؤثر، وجزء العلة، وناقصاً في العلية، مع أنه ينافي ما فرضنا من كونه علة تامة وتام المؤثر، فمقتضى تماميته في التأثير وكونه علة تامة، هو انحصاره، فإنه بدونه لم يكن تمام المؤثر في مورد الاجتماع.

وهذا الدليل مردود بوجهين: احدهما ما افاده المصنف قدس سره، وثانيهما ما افاده السيد الاستاذ، من ان تمامية شيء في العلية أنها يكون باعتبار نفسه وذاته، وذلك لا ينافي كونه جزء العلة في مقام فعلية التأثير في مورد اجتماعه مع علة اخرى وشرط آخر باعتبار التزاحم بينها في التأثير فعلاً، وعدم ترجيح لاحدهما على الآخر باعتبار تساويها في التأثير، وعدم اقوائية بينهما، والتمامية بالمعنى المذكور، اي بحسب الذات، لا تنافي كونه جزء للعة في مقام الفعلية،

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام ، فلا يهمننا التصدي لذلك ، كما لا يهمننا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه ، وتوصيف الدلالة به أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق .

وبالجملة اطلاق كون الشرط تمام العلة ذاتاً وبها هو هو، مع قطع النظر عن عروض عارض من قبيل التزامح لا ينافي وقوعه جزء العلة في مقام الفعلية والتأثير خارجاً باعتبار عروض التزامح في التأثير وعدم معقولية استقلاله في التأثير في مورد الاجتماع، حتى يستفاد من الاطلاق المذكور انحصاره في العلية. الرابع هو أن مقتضى اطلاق اللزوم والترتب، بمعونه مقدمات الحكمة، هو كونه بنحو الانحصار، كما أن مقتضاه فيما إذا دار الامر بين الوجوب النفسي والغيري هو النفسي، وذلك لأن اللزوم والترتب ان لم يكن منحصراً في مقام الثبوت يحتاج الى بيان زائد في مقام الاثبات، بخلاف كونه منحصراً في الواقع، فإنه لا يحتاج في مقام الاثبات الى بيان زائد على بيان اصل اللزوم، مثل الوجوب النفسي.

والجواب عنه مضافاً الى ما افاده المصنف قدس سره هنا، ما افاده في مقام الجواب عن الخامس، من أن الوجوب النفسي نحو من الوجوب في مقابل الوجوب الغيري وهو نحو آخر، بخلاف المقام، فإن انحصار اللزوم ليس نحواً من اللزوم مغايراً لنحو آخر وهو اللزوم غير المنحصر، فإن الانحصار عبارة عن عدم علة اخرى وشرط آخر لثبوت الجزاء، ومعلوم أن عدم شيء آخر لا يكون مميزاً ومشخصاً للمنحصر، ولا يوجب صيرورته نحواً آخر.

الخامس هو أن اطلاق الشرط يوجب تعيينه وأنه لا عدل له، كما هو كذلك في الوجوب فيما إذا دار الامر بين كونه تعيينياً او تخييرياً، والجواب عنه ما ذكرناه

وقد انقذ من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة ، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتعبة لتلك القضية الأخرى ، أم لا ؟

آنفا في الجواب عن الرابع بتفاوت يسير.

اقول: ويمكن ان يستدل على المطلوب بوجه آخر، وبيانه يحتاج الى ذكر مقدمة، وهي أنه لا شبهة في أنه اذا كانت لشيء علل عديدة، فأنها يؤثر كل واحد منها في ذاك الشيء بما له من جامع، لا بما له من الخصوصيات المشخصة كما برهن في محله، وهذا بخلاف ما اذا كانت العلة منحصرة، فإنه حينئذ كما يمكن ان يكون المؤثر عنوان واقعي منطبق على ذاك الشخص، كذلك يمكن ان يكون المؤثر ذاك بخصوصياته.

اذا عرفت هذه فاعلم أنه اذا قام الدليل في مقام الاثبات على شرطية شيء لشيء، مثل شرطية الكربة للاعتصام، فالدليل الدال على الشرطية يدل بظاهره على دخالته بخصوصياته، وهذا ينافي عدم الانحصار، فإنه على تقدير عدم الانحصار وتعدد العلة واقعا، لابد وان يكون المؤثر هو الجامع بين المذكور في لسان الدليل وبين غيره، فبظهور الدليل في دخالة الشرط بخصوصياته ينكشف الانحصار في مقام الاثبات، وان كانت العلة في مقام الثبوت والواقع غير منحصرة فافهم.

وهذا البحث كتبه المقرر بتقرير آخر هكذا:

اعلم ان المشهور قد فسرّوا المنطوق بأنه عبارة عما دل عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم بأنه عبارة عما دل عليه اللفظ لا في محلّ النطق، وبعبارة اخرى المفهوم عبارة عن حكم غير مذكور في اللفظ.

ولما كان هذا الحد منقوضاً بمثل ما دلت عليه آية ﴿وَلَا تَقُلْ لَهَا أَفْ﴾

من الحكم التحريمي لغير موضوع الألف من الضرب والقتل وغيرها مما يكون أشد وأقبح من الألف بالمفهوم، فإنها أنها تدلّ مفهوماً على حرمة الضرب مع أن الحكم المفهومي وهو الحرمة المذكور في اللفظ، فإنه يستفاد من النهي المذكور في القضية.

فسره بعض بأنه عبارة عما يدلّ عليه اللفظ حكماً لموضوع غير مذكور في القضية، مثل موضوع الضرب الذي لم يذكر في الآية، والفرق بين التفسيرين أن المفهوم على ما ذهب إليه المشهور عبارة عن حكم غير مذكور سواء أكان موضوعه مذكوراً أم لا، وأما على مذهب البعض فهو عبارة عن الحكم الثابت لموضوع غير مذكور في اللفظ، سواء أكان الحكم مذكوراً أم لا. ولكن يرد على الثاني أيضاً الانتقاض بمثل «ان جائك زيد فأكرمه» فإن موضوع الحكم المنطوق هو زيد يكون موضوعاً للحكم المفهومي مع أنه مذكور في اللفظ.

مضافاً إلى ما يرد على تفسير المفهوم بكلا التفسيرين، وهو أن هذه الدلالة أن كان المقصود بها الدلالة الالتزامية التي تكون إحدى الدلالات الثلاثة (المطابقة والتضمن والالتزام) فتكون من مصاديقها فلا وجه لجعلها عنواناً خاصاً.

وان كان المقصود بها ما يكون خارجاً عن الدلالات الثلاثة فلا محصل لها ولا يخطر ببال معنى لها فإن الدلالة منحصرة في الثلاثة.

وذهب المصنف قدس سره إلى أن المفهوم عبارة عن حكم انشائي أو اخباري يستتبعه خصوصية المعنى الذي يريد من اللفظ بتلك الخصوصية، ولو بقرينة الحكمة.

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء ، كما تدل على

والفرق بين ما افاده قدس سره وبين ما ذهب اليه المشهور في تفسيره ان المفهوم بناء على تفسيره عبارة عما يستفاد من الخصوصية المأخوذة في المعنى المنطوق، وكان من لوازمها لا من لوازم المعنى، وعليه فلا تكون هذه الدلالة من الدلالة الالتزامية، بخلاف ما ذهب اليه المشهور، فانه اما ان يكون عبارة عما يستفاد من المعنى باعتبار كونه من لوازم المعنى، فتكون دلالة القضية المنطوقة عليه بالدلالة الالتزامية، فيرد عليه الاشكال السابق ذكره.

واما ان يكون عبارة عما يستفاد من القضية لا بالاعتبار المذكور فلا محصل له كما عرفت.

ولكن ما ذهب اليه قدس سره ايضا لا يخلو من شيء، فان الخصوصية المأخوذة في القضية انما تكون داخلية في المعنى، فدالتها على المفهوم دلالة التزامية كما عن المشهور.

وعلى هذا فالحق ما ذهب اليه المحقق المدقق السيد الاستاذ، وهو ان المفهوم عبارة عن حكم يستفاد من سوق الكلام على نحو خاص والتلفظ بكيفية مخصوصة، لا عن اللفظ بما هو مرآت للمعنى ويكون قانياً فيه، وهو بان يزيد المتكلم في كلامه شيئاً لولا دخله في ثبوت الحكم لكان لغواً ويعد في العرف عبثاً، فالعقل يحكم بمدخلية في الحكم صوتاً للغويته، وعليه يستفاد بحكم العقل انتفاء الجزاء والحكم المعلق على الشرط في المنطوق بانتفاء شرطه المعلق عليه.

قوله: فصل الجملة الشرطية هل تدل.....الخ

اعلم انه اختلفوا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم والانتفاء عند

الثبوت عند الثبوت بلا كلام ، أم لا ؟ فيه خلاف بين الأعلام .

لا شبهة في استعمالها وإرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام ، إنما الإشكال والخلاف في أنه بالوضع أو بقريئة عامة ، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قريئة من حال أو مقال ، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة ، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط ، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة .

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة ، فإن له منع دلالتها على اللزوم ، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق ، أو منع دلالتها على الترتب ، أو على نحو الترتب على العلة ، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية .

الانتفاء: ذهب شاذمة الى عدم الدلالة، ومذهبهم اوفق الى الصواب، فإن الدلالة تحتاج الى البيان واقامة البرهان مضافاً الى امكان اقامة الدليل على عدم الدلالة..

وغيرهم ذهبوا الى الدلالة وان اختلفوا في مبنائها، فالمتقدمون منهم ذهبوا الى دلالتها عليه بالدلالة العقلية المحضة، بخلاف المتأخرين، فانهم ذهبوا الى دلالتها عليه بالدلالة الوضعية اللفظية.

اذا عرفت ذلك فلنقدم دليل المتأخرين وما يرد عليهم من النقص والابرام، وهو أن اللفظ أنها يكون موضوعاً للعلة المنحصرة ويكون دالاً على الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة، والدليل عليه هو تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة من اللفظ وظهوره فيه.

وفيه ما لا يخفى، فإن دعوى ذلك غير ممكن ودون اثباته خرط القتاد،

لكن منع دلالتها على اللزوم ، ودعوى كونها اتفاقية ، في غاية السقوط ، لانسباق اللزوم منها قطعاً ، وأما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلاً عن كونها منحصرة ، فله مجال واسع .

ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها على مدعيها ، كيف ؟ ولا يرى في استعمالها فيها عناية ، ورعاية علاقة ، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية ، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر في موارد الاستعمالات ، وفي عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات ، وصحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم ، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم .

لمنع تبادر الترتب على نحو ترتب المعلول على العلة المنحصرة، فإن التبادر ان كان أنها يكون بالإضافة الى اللزوم في مقابل الاتفاق، لا ترتب المعلول على العلة المنحصرة كما توهم، مضافاً الى أن تبادر اللزوم ممنوع ايضاً، فإنه يمكن ان لا يكون مستنداً الى اللفظ حتى يثبت الوضع، هذا.

وايضاً كثيراً ما يطلق لفظ اداة الشرط فيما يترتب العلة على معلولها بلا تجوّز، كما اذا قيل: ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، بلا تجوّز في الاستعمال، مع أن الوضع والظهور في الترتب على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ان كان ثابتاً يلزم ان يكون الاستعمال في مثل المثال المذكور مجازاً. هذا. وقد يتمسك للمتاخرين باطلاق العلاقة اللزومية وانصرافه الى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها.

وقد يتمسك ايضاً باطلاق الشرط ودلالته على العلة المنحصرة.

وكلا الدليلين مع الاجوبة المذكور في «الكفاية» فراجع اليها.

وأما دعوى الدلالة ، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل افرادها ، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلوها ، ففاسدة جداً ، لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل ، لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره ، كما لا يكاد يخفى .

هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة ، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العلة في معلوها أكد وأقوى .

إن قلت : نعم ، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة ، كما ان قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي .

قلت : أولاً : هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ، ولا تكاد تتم فيها هو مفاد الحرف كما هاهنا ، وإلا لما كان معنى حرفياً ، كما يظهر وجهه بالتأمل .
وثانياً : تعينه من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معيّن ، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسي بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق ، فإن النفسي هو الواجب على كل حال بخلاف الغيري ، فإنه واجب على تقدير دون

وأما دليل المتقدمين فبيانه بطريق الاجمال أنه لو لم يكن للشرط دخل في موضوع الحكم فيما اذا سيق قيداً للموضوع في لسان الدليل، بحيث يكون الجزاء والحكم ثابتاً فيما اذا لم يكن الشرط موجوداً ايضاً يلزم ان يكون تعليق الحكم عليه لغواً وعبثاً عقلاً، فالعقل يحكم بثبوت الحكم عند وجود القيد والشرط، وعدم ثبوته عند عدم الشرط، حذراً عن لزوم اللغوية.
ويرد عليه بعدم لزوم اللغوية، فإنه يمكن ان يكون اتيان الشرط بداع عقلي آخر كالتيقّة وغيرها.

وتوضيح ذلك بحيث لا يرد عليه اشكال على ما استفدنا من السيد

تقدير ، فيحتاج بيانه إلى مؤونة التقييد بما إذا وجب الغير ، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة معمولاً عليه ، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب ، محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الآخر ، بلا تفاوت أصلاً ، كما لا يخفى .

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط ، بتقريب أنه لو لم يحن بمنحصر يلزم تقييده ، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده ، وقضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً .

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك ، إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه ، لو لم نقل بعدم اتفاقه .

فتلخص بما ذكرناه ، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء ، ولم تقم عليها قرينة عامة ، أما قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمة أو غيرها ، مما لا يكاد ينكر ، فلا يجدي

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

الاستاذ يحتاج الى تمهيد مقدمة، فنقول وعلى الله الاتكال: انّ التكلم من الافعال الصادرة عن المتكلم، وظاهر التلفظ والتكلم كون المتكلم بصدد الافهام والافادة جدّاً، بحيث اذا شككنا في انّ الكلام هل صدر من المتكلم بقصد الافادة جدّاً، او صدر عنه هزلاً، او تقيّة، نحكم على ما يكون ظاهراً فيه، والشاهد عليه طريقة العقلاء في محاوراتهم بحيث يحتجّ على المتكلم فيما اذا قال: انّي اردت بكلامي هذا التقيّة، وما اردت معناه جدّاً، ويقال له: بانك ان اردت خلاف ما يظهر من كلامك يجب عليك اقامة القرينة على مرادك، ولم يسمع اعتذاره ان اعتذر بأنّ كلامي هذا يصلح للتقيّة مثلاً، فانّ مجرد الصلاحية لا يصلح للحمل على ما يكون خلافاً لظاهر الكلام، ولا يعتني العقلاء بصرف الاحتمال.

اذا عرفت ذلك فاعلم انّ ما ذكرناه في اصل الكلام يجري في اجزاء

القائل بالمفهوم ، انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق .

وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط ، بتقريب أن مقتضاه تعيينه ، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب .

ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحواً يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً ، كما كان في الوجوب كذلك ، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر ، لا بد في التخييري منهما من العدل ، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً ، كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد ، لا تفاوت الحال فيه ثبوتاً كي تفاوت عند الإطلاق إثباتاً ، وكان الإطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ماله العدل إلى زيادة مؤونة ، وهو ذكره بمثل (او كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد ، لا لبيان

الكلام ايضاً بلا تفاوت اصلاً ، وتقريب جريانه هو أن المتكلم اذا زاد في كلامه جزءاً يمكن ان يكون دخيلاً في ثبوت الجزء والحكم ، ويمكن ان يكون الإتيان بذلك الجزء لداع آخر ، واحرز أن المتكلم كان بصدد بيان تمام موضوع حكمه ، فالظاهر من اتيانه بهذا الجزء أن له دخلاً في ثبوت الحكم بحيث يحمل كلامه عليه بلا ريب ويلغى احتمال خلافه ، والدليل عليه هو طريقة العقلاء وعملهم في محاوراتهم واحتجاجاتهم بذاك الظهور على المتكلم فيما اذا ادعى بآني اريد بذاك الجزء خلاف ظاهره .

وبالجملة العقلاء يتشبهون بذاك الظهور ، ويتكلمون عليه في مقام الافادة والاستفادة .

والحاصل أن استفادة المفهوم من الجملة الشرطية لا ستره فيها ، ومنشأها أنها هو ظهور الفعل اي التكلم والتلفظ لا ظهور الكلام واللفظ كما ذهب اليه جماعة .

نحو الشرطية ، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف ، كان هناك شرط آخر أم لا ، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال .

بخلاف إطلاق الامر ، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني ، فلا محالة يكون في مقام الإهمال أو الإجمال ، تأمل تعرف . هذا مع أنه لو سلم لا يجدي القائل بالمفهوم ، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفساد الإطلاق من باب الاتفاق .

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه :

أحدها : ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط ، إنما هو تعليق الحكم به ، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ، ولا يخرج عن كونه شرطاً ، فإن قوله تعالى : ﴿ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ يمنع من قبول الشاهد الواحد ، حتى ينضم إليه شاهد آخر ،

ولا يخفى عليك أن ما يقتضيه الدليل الأول أن الحكم الكذائي الذي يكون معلقاً على الشرط يكون منتفياً عند انتفاء شرطه بحيث إذا دل دليل آخر على ثبوته بشرط آخر وعلة أخرى يكون معارضاً لذلك المفهوم ، بخلاف الدليل الثاني فإن غاية ما يقتضيه هو أن ذاك الحكم لا يمكن أن يكون ثابتاً للمطلق ، فإن ثبوت الحكم للموضوع المطلق مناف لما يقتضيه حكم العقل ، فإنه يحكم بمدخلية القيد في الموضوع ، بحيث أن أريد بذاك القيد شيء آخر غير دخله في الموضوع يعدّ خلاف الظاهر ، وهذا المعنى إنما يكون منافياً لثبوت الحكم للمطلق ، ولا يكون منافياً لثبوته له بشرط آخر وعلة أخرى .

والحاصل أن ما يقتضيه الدليل الأول هو أن الحكم والجزاء دائر مدار ذاك الشرط ، بحيث إذا دل دليل آخر على نيابة شرط آخر منابه يكون معارضاً ومنافياً ، بخلاف الدليل الثاني ، فإنه يدل بمفهومه على عدم ثبوت ذاك الحكم

فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول ، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول ، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً ، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى ، مثل الحرارة ، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة ، لاحتمال قيام النار مقامها ، والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً .

والجواب : أنه (قدس سره) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع ، فهو مما لا يكاد ينكر ، ضرورة أن الخصم يدعي عدم وقوعه في مقام الإثبات ، ودلالة القضية الشرطية عليه ، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه ، فمجرد الاحتمال لا يضره ، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً ، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً ، كما لا يخفى .

للمطلق، فإن دلّ دليل على اثباته للمطلق يكون معارضاً ومنافياً، بخلاف ما اذا دلّ دليل على اثباته لذاك الموضوع مقيداً بقيد آخر، فإنه لا يكون منافياً له ولا معارضاً كما لا يخفى، مثلاً ما ورد في الخبر من أن «الماء اذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء» فإنه بمفهومه يدلّ على أن عدم نجاسة الماء بملاقات النجاسة ينتفي بانتفاء شرطه الذي هو كربة الماء، فعلى الأول أنها يدلّ على انتفائه مطلقاً في جميع الافراد حتى الماء الجاري والمطر وغيرها، بحيث أن دلّ دليل على اثبات ذاك الحكم للماء الجاري كما هو كذلك يكون منافياً له ومعارضاً، بخلاف الثاني فإنه أنها يدلّ على أن ذاك الحكم لا يكون ثابتاً لمطلق الماء، بحيث أن دلّ دليل على اثباته لمطلقه وجميع افراده يكون منافياً له، بخلاف ما اذا دلّ دليل على اثباته لبعض افراده المقيد بقيد آخر كما اذا دلّ دليل على عدم تنجس الماء الجاري بملاقات النجاسة، فإنه لا يكون منافياً كما لا يخفى.

ثانيها : إنه لو دل لكان بإحدى الدلالات ، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة ، وقد أجيب عنه بمنع بطلان التالي ، وأن الالتزام ثابت ، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه ، فلا تغفل .

ثالثها : قوله تبارك وتعالى : ﴿ ولا تكررهما فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ .

وفيه ما لا يخفى ، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينة ، لا يكاد ينكر ، كما في الآية وغيرها ، وإنما القائل به إنما يدعي ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة ، كما عرفت .

بقي هاهنا أمور :

الأمر الأول : إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه ، لا انتفاء شخصه ، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده ، فلا يتمشى الكلام - في أن للقضية الشرطية مفهوماً أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء ، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط

اعلم أن الدليل الثاني وهو دليل المشهور من المتقدمين أنها يجري في جميع أقسام المفاهيم سوى مفهوم اللقب.

قوله: بقي ههنا أمور: الأول هو انتفاء سنخ الحكم.....الخ

اختلفوا في أن المناط في المفهوم هل هو سنخ الحكم ونوعه، أو شخص الحكم الحاصل بانشائه في القضية المنطوقة دون غيره، فقد توهم بعض أن المناط فيه هو انتفاء شخصه لا نوعه، واستدل عليه بأن الشرط الواقع في القضية المنطوقة أنها وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بانشائه في تلك القضية، وغاية قضيتها هو انتفاء ذاك الحكم الشخصي بانتفاء شرطه لا سنخه، وأن الشرط في ظاهر القضية لم يقع شرطاً لسنخ الحكم، كما هو واضح.

ممكناً ، وإنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ، أو لا يكون لها دلالة .

ومن هنا انقذ أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والنذور والإيمان ، كما توهم ، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد ، أنه لا إشكال في دلالتها على المفهوم ، وذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها ، من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه ، مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف

واستشهد بعض على ذلك بالوصايا والأوقاف والنذور والإيمان المشروطة، كما إذا قيل مثلاً: أوقفت على أولادي أن كانوا فقراء، فإن دلالتها بمفهومها على انتفاء الحكم إنما يكون بالإضافة إلا نفس الحكم الحاصل بانشائه لا نوعه.

وهذا مما لا ينكر ولا يخفى على أحد، كما عن الشهيد قدس سره في «تمهيد القواعد».

وأورد عليه شيخنا الانصاري قدس سره على ما نقل عنه في «تقريراته» بأن انتفاء الشخص قطعي عقلي لا يقبل الإنكار، فإن الحكم الشخصي يرتفع بارتفاع الكلام الدال عليه في مقام الإنشاء، وهذا خارج عن محل النزاع، فإنه لا يعتريه احتمال بقاء الحكم واقعاً في غير مورد الشرط المذكور في القضية، حتى يبحث فيه أنه هل يكون منتفياً في غير المورد أو لا، بل المعتبر في المفهوم ومحل النزاع هو ما يحتمل أن يكون ثابتاً في الواقع في غير مورد الشرط مثلاً، ثم يبحث فيه أنه هل تدل القضية الشرطية بمفهومها على انتفائه في غير مورد الشرط أو لا، وهو لا يكون إلا سسخ الحكم ونوعه، والقضايا المذكورة من الأوقاف والوصايا لا تكون من هذا القبيل، بل من قبيل الخارج عن النزاع، فإنه لا يحتمل ثبوته

أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له ، إلى غير ذلك ، لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له ، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق ، قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له .

إشكال ودفع : لعلك تقول : كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم ؟ لا نفس شخص الحكم في القضية ، وكان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره ، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه ، لا انتفاء سنخه ، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم .

واقعاً في غير مورد الشرط حتى يكون قابلاً للنزاع فيه، بل نقطع بعدم ثبوته واقعاً في غير مورد الشرط، فإن انتفائه في غير مورد عقلي مطلقاً ولو قلنا بعدم المفهوم في مورد صالح له، وذلك لأجل أنه إذا صار شيء وقفاً على أحد، أو أوصى به أو نذر له إلى غيرها لا يقبل أن يصير وقفاً على غير المتعلق وكذلك الوصية والنذر، فإن الانشاء والمنشأ ومتعلق الانشاء والمنشيء كلها يكون شخصياً.

واجاب عنه المصنف قدس سره بعين ما اجاب به الشيخ رضوان الله عليه مع اختلاف يسير، وذهبا الى ان مناط المفهوم هو سنخ الحكم ونوعه.

واستدل الشيخ على مقالته بأن الكلام المشتمل على المفهوم أما يكون خبرياً كقولك: يجب على زيد كذا ان كان كذا، وأما انشائياً كقولك: ان جئتك زيد فآكرمه، فعلى الأول لا شك في ان المخبر عن ثبوته في طرف المنطوق يكون كلياً، وكذلك في طرف المفهوم، فإن الارتفاع فيه يكون بالاضافة الى مطلق الوجوب وكليته بلا ريب.

وعلى الثاني وان لم يكن المنشأ امراً كلياً، بل يكون شخصياً، باعتبار كونه

ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط ، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها ، وأما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه ، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه ، كما لا يخفى ، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الإخبار به ، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً .

وبالجملة : كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به ، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه ، وقد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه ، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له ، وأن خصوصية لحاظه بنحو الآلية والحالية لغيره من خصوصية الاستعمال ، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك ، فيكون اللحاظ الآلي كالأستقلالي ، من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه .

معنى حرفياً، وارتفاعه يكون عقلياً قطعياً الى تفاد الكلام والانشاء، ألا أن الشرط لما كان علّة وسبباً منحصراً لثبوت الحكم، قضيتها ارتفاع نوع الوجوب بارتفاعه، وارتفاع كلي الوجوب أنها يكون من الفوائد العلمية المستفادة من الجملة الشرطية، لدوران المعلول مدار علته وجوداً وعدماً، فإذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول بكليته ونوعه وسنخه.

وأما المصنّف قدس سرّه فاستدلّ على مذهبه بأن الوجوب المعلق على الشرط مطلقاً كلياً، سواء أكان الدالّ عليه انشائياً أم كان إخبارياً، وذلك لأنّ المعاني الحرفية كلياً، كما هو كذلك في الحروف أنفسها، وإنّ الطلب الذي هو مفاد الصيغة وأنّها يكون نفس الطلب، وهو كلي لا شخصي، فإن الشخصية والخصوصية أنّها يكون ناشئة من قبل الاستعمال، ولا يكاد يكون من خصوصيات المعنى المستعمل فيه، ولا يمكن أن تكون مأخوذة فيه، كما أن الخصوصية الحاصلة

وبذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الإشكال ، من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي ، بأنه كلي في الأول ، وخاص في الثاني ، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الأول ، لكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّة المستفادة من الجملة الشرطية ، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها ، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب والوصف .

وأورد على ما تفصي به عن الإشكال بما يرجع إلى ما ذكرناه ، بما حاصله : إن التفصي لا يمتني على كلية الوجوب ، لما أفاده ، وكون الموضوع له في الإنشاء عاماً لم يقم عليه دليل ، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه ، حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفادة من الألفاظ .

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الإنشاءات والإخبارات ، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما ، ولعمري - لا يكاد ينقضي تعجبي - كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من الخصوصيات المستعمل فيه ؟ مع أنها كخصوصيات الإخبار ، تكون ناشئة من الاستعمال ، ولا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال ، كما هو واضح لمن تأمل .

من قبل الحكاية والاخبار خارجة عن المحكي والمخبر به، ولا تكون مأخوذة فيه، بل أنها تكون الخصوصية قائمة بالاستعمال ومن خصوصياته، وعلى ما ذكرناه فلا وجه للتفرقة بين الاخبار والانشاء، فأنها مشتركان في أن المستعمل في كل منهما يكون كلياً، وأن الخصوصية من خصوصيات الاستعمال.

وللمقرر تقرير آخر كتبه هكذا:

أن مراده قدس سره من هذا الامر الاول هو بيان محل النزاع وأن النزاع يأتي بالنسبة الى سنخ الحكم لا شخصه الذي يكون مدلولاً للكلام ومنشأ به،

الأمر الثاني : إنه إذا تعدد الشرط ، مثل (إذا خفي الأذان فقصر ، وإذا خفي الجدران فقصر) ، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم ، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور .

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر ، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين .

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما ، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء ، بخلاف الوجه الأول ، فإن فيهما الدلالة على ذلك .

وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر ، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً ، فإذا خفيا وجب القصر ، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي أحدهما .

فأنه لا يعقل بقاء هذا الشخص ثبوتاً بعد انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده حتى يصلح لوقوع النزاع اثباتاً في أنه هل ينتفي بانتفاء الشرط أولاً ، ومن هنا يظهر لك أن انتفاء مثل الوقف والنذر والوصية من غير موردها ليس من باب المفهوم حتى يتفاوت الحكم بالانتفاء وعدمه بتفاوت الانظار في هذا الباب كما توهمه بعض الاجلة ، بل أنها يكون انتفائها عن غير موردها من الاشخاص المتصفة بوصف مثلاً عقلياً ، ضرورة أن المنشأ منها عن الواقف والناذر والموصي ليس إلا شخصياً ، وليس هناك سنخ حتى يتفاوت الحكم بتفاوت الانظار .

هذا ولكنه على ما افاده السيد الاستاذ لا يخلو عن اشكال ، وهو أن اتفاق جهة أخرى للانتفاء لا ينافي البحث فيه من جهة المفهوم كما لا يخفى ، والتحقيق في المقام على ما ذهب اليه هو أن هذا الامر ساقط رأساً وغير محتاج اليه ، فإن البحث في ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه أنها يتأتى في القضايا

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما ، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص ، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان .

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني ، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه ، بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هي مختلفة ، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد ، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد ، فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد ، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم ، وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله ، وإن كان بناء العرف والأذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص ، فافهم .

الأمر الثالث : إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ، فلا إشكال على الوجه الثالث ، وأما على سائر الوجوه ، فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدداً ، حسب تعدد الشروط ؟ أو يتداخل ، ويكتفى بإتيانه دفعة واحدة ؟ .

الواردة لبيان الأحكام وأنشائها، لا الحاكية عنها والكائنة في مقام الإرشاد اليها، فإن الحكم بالانتفاء وعدمه في الصورة الأخيرة تابع لما يرشد اليه، وجلّ الأحكام الصادرة عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين لولا الكلّ من قبيل الثاني، وقل ما يتفق صدور حكم منهم (عليهم السلام) في مقام الانشاء الآ في الأحكام المتعلقة بالقضايا السلطنتية.

قوله: الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء....الخ

اعلم أنّ تفريع هذا الأمر على الأمر السابق كما يظهر من كلامه قدس سرّه على ما أفاده السيّد الاستاذ في غير محله، وذلك لأنّ الجهة المبحوث عنها في

فيه أقوال : والمشهور عدم التداخل ، وعن جماعة - منهم المحقق الخوانساري - التداخل ، وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعددده .
 والتحقيق : إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية ، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه ، أو بكشفه عن سببه ، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ، كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً ، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة ، في

هذا الأمر غير الجهة التي يبحث عنها في الأمر السابق، ضرورة أن الجهة المبحوث عنها في الأمر السابق هي بيان علاج التعارض بين مفهوم أحدي القضيتين مع منطوق الأخرى بعد البناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، بخلافها هنا، فإنها عبارة عن أن الأصل فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء هو التداخل في التأثير، أو عدم تداخل الشرطين في التأثير، بل كل واحد منها يؤثر أثراً، بحيث يلزم الإتيان بالجزاء المتعدد حسب تعدد الشرط كما لا يخفى، ومعلوم أن هذا البحث يرجع إلى منطوق القضيتين، سواء أقلنا بالمفهوم أم لا.

وكيف كان لابد من تحرير محل النزاع، فنقول: محل النزاع ما إذا يترتب حكم وجوبي متعلق بطبيعة واحدة بما هي على شرط في قضية، مثل إيجاب الوضوء مترتباً على البول، ثم رتب هذا الحكم المتعلق بطبيعة الوضوء بعينها على شرط آخر في قضية أخرى مثل إيجابه مترتباً على النوم مثلاً، اختلفوا فيه على أقوال: التداخل مطلقاً، وعدم التداخل مطلقاً، والتفصيل بين اتحاد جنس الشرط وتعدد أفراده مثل النوم إذا وجد متعدياً، وبين تعدد الجنس مثل البول والنوم إذا وجداً، واستدل القائلون بعدم التداخل بأن الأصل، أعني القاعدة، يقتضي عدم التداخل، ولا بد أن يتعدد الجزاء بتعدد الشرط، كما هو كذلك في العلل الخارجية ومعاليلها، وإلى هذه القاعدة ذهب جماعة، مرادهم بها أن كل علة لابد وأن تكون

مثل (إذا بليت فتوضاً ، وإذا نمت فتوضاً) ، أو فيما إذا بال مكرراً ، أو نام كذلك ، محكوماً بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحالة كالمتضادين .

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه : إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث ، بل على مجرد الثبوت ، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورة ، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط ، متصادقة على واحد ، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة ، حسب

مؤثرة في إيجاد معلولها، والّا لزم التفكيك بين العلة والمعلول وهو محال عقلاً، فكذاك الامر في العلل الشرعية، فإنها مؤثرات كالعلل الخارجية، لا معرفات كما توهمه بعض، هذا ما افاده القوم في المراد من الاصل، وأما بناء على ما افاده المصنّف قدّس سرّه فالاصل في العلل الشرعية ومعاليها عبارة عن اصالة الظهور، بمعنى أنّ الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وهذا دليل على تعدّد الجزاء عند تعدّد شرطه، وحدثه عند حدوثه، لا بمجرد ثبوته ووجوده وإن كان وجوداً بقائياً، ويظهر الفرق بين ما افاده قدّس سرّه، من اخذ الحدوث في تأسيس الاصل، وبين ما افاده القوم، بحسب النتيجة فيما اذا وجدت العلتان مثلاً معاً وفي عرض واحد دفعة واحدة، فإنّه على مذهب القوم لا بدّ وإن يوجد المعلول بوجودين، ويتعدد حسب تعدد العلة، بخلاف ما ذهب اليه المصنّف، فإنّه يكفي في صدق ما يقتضيه الاصل، من حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، وجود جزاء واحد، ضرورة أنّه يصدق حدوث الجزاء بحدوث هذا الشرط، وذاك الشرط، بلا احتياج الى تعدده، في صدق عنوان حدوث الجزاء عند حدوث شرطه، ولعل وجه عدم مشيء المصنّف على طريقة القوم في تأسيس الاصل، واخذ عنوان حدوث الجزاء فيه، هو التفصّي عن اشكال يرد على القوم، وهو ان الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات، فإنّه وإن قلنا بذلك لكن ظهور

تعدد الشروط ، إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها ، كما في (أكرم هاشمياً وأضف عالماً) ، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة ، ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين ، يصدق أنه امتثلها ، ولا محالة يسقط الأمر بامثاله وموافقته ، وإن كان له امتثال كل منها على حدة ، كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة ، وأضاف العالم الغير الهاشمي .

إن قلت : كيف يمكن ذلك - أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان -

الجملة الشرطية في حدوث الجزاء يقتضي تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، فإن عنوان الحدوث لا يتحقق الا بتعدد الجزاء.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه على القول بعدم التداخل على أي تقدير في تأسيس الاصل، يشكل الامر فيما اذا كان متعلق الجزاء واحداً حقيقياً ولو نوعياً مثل عنوان الوضوء مثلاً، وذلك لبداهة استحالة التكرار في الواحد وان كان نوعياً، فلا مجال لتعدد الجزاء المتعلق به، فان تعدد الجزاء وتكرره أنها يكون بتعدد متعلقه، والألزم اجتماع المثليين في موضوع واحد، وهو محال، وبالجملة فيما اذا كان متعلق الجزاء واحداً ولو نوعياً لا يمكن الاخذ بظهور الجملة الشرطية للقول بعدم التداخل، وعلى هذا لا بد من التصرف في ذاك الدليل، أما بالتصرف في طرف ظهور الجملة الشرطية باحد الوجهين:

الاول حملها على الثبوت عند الثبوت، بمعنى أنه لا بد من وجود الجزاء عند وجود الشرط مطلقا، اعم من الوجود الباقي او الحادث، كما ادعى ظهورها فيه،

والثاني حمل احدى القضيتين على التأسيس، والاخرى على التأكيد، وان كان ظاهر كل منهما هو التأسيس، بمعنى أن وجوب الوضوء في المثال عند وجود الشرط الاول، وتأكده عند وجود الآخر، ومقتضى الوجهين هو التداخل.

مع استلزامه محذور اجتماع الحكّمين المتماثلين فيه ؟

قلت : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين ، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له ، مع أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه بهما ، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد ، فافهم .

وأما بالتصرف في طرف متعلق الجزء ، وذلك أيضاً باحد الوجهين :
احدهما أن متعلق الجزء ، مثل الموضوع في المثال ، وإن كان بحسب الصورة واحداً ، إلا أنه بحسب الواقع حقائق متعدّدة متصادقة على واحد ، بحيث يجتزئ بواحد في مقام الامتثال لكونه مجعاً لها ، نظير الاغسال ، ومفاد هذا الوجه هو التداخل في المسببات ، فإن التداخل فيها عبارة عن تداخل الاوامر المتعدّدة المتعلقة بعناوين متعددة في مقام الامتثال ، بمعنى سقوطها بفعل واحد جامع للعناوين المنطبقة عليه ، مثل الإتيان بغسل واحد بقصد امتثال الاوامر المتعلقة بالعناوين المتعدّدة ، مثل الحيض ، ومسّ الميت ، والجنابة ، وغيرها .

ثانيهما أنه وإن كان الجزء ، أي الوجوب في ظاهر الدليل متعلقاً بنفس الطبيعة ، إلا أنه يحمل على التعلق بالفرد ، بمعنى أن الوجوب في احدى القضيتين انها يتعلّق بفرد غير ما تعلّق به في الاخرى ، وبالجملّة وإن كان مقتضى اطلاق المتعلق هو تعلق الوجوب في القضيتين بنفس الطبيعة ، من غير تقييد بشيء ، إلا أنه يحمل على أنه متعلق بها مقيّدة بالفردية ، ومقتضاه تعدّد المتعلق ، ومقتضى هذين الوجهين عدم التداخل .

هذا كله بحسب الامكان ، ولكن التحقيق ، على ما ذهب اليه المصنّف قدّس سرّه ، هو انه لا وجه لان يصار الى الوجوه المذكورة التي كان مفادها التداخل ، سوى ما يتوهم من ظهور اطلاق متعلق الجزء في كون نفس الطبيعة

أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط ، إلا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول ، وتؤكد وجوبه عند الآخر .

ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها ، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه ، مع ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد ، وإن كان صورة واحداً سمي باسم واحد ، كالغسل ،

مأمورة بها ، بلا تقيّد بشيء ، وبعبارة أخرى غاية الوجه في الوجوه المذكورة دوران الامر بين رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في تعدّد الجزاء ، وبين رفع اليد عن ظهور اطلاق المتعلق فيما ذكرنا ، وظهور اطلاق المتعلق اقوى من ظهور الجملة الشرطية في تعدّد الجزاء .

وذلك ممنوع أولاً بعدم الاقوائية ، وثانياً بعدم الدوران رأساً ، وذلك لبداية كون ظهور اطلاق المتعلق معلقاً على عدم البيان ، ضرورة كون ظهور الاطلاقي وثبوته متوقفاً على مقدمات الحكمة ، ومن جملة المقدمات عدم البيان وعدم وجود ما يصلح لذلك في الكلام ، مع أن ظهور الجملة الشرطية فيما ذكرناه يصلح لأن يكون بياناً لما هو المراد من المطلق ، ومع وجود هذه القرينة المتصلة لم ينعقد في متعلق الجزاء ظهور في الاطلاق فلا دوران في البين اصلاً ، فيحمل على أن المراد من المتعلق هو الفرد ، وأن متعلق الجزاء في كل قضية شرطية فرد غير الفرد الذي يكون فرداً في الاخرى .

واورد السيد الاستاذ على المصنف بعدم امكان ارادة الفرد من المطلق في المقام ، وذلك لأنه ان اريد من الفرد فرداً ما فهو لا يغني عن شيء ، لأنه ايضاً لا تعدد فيه ، فإن التعدّد أنّها يكون بالميّزات والمشخصات ، وليست فيه ، وان اريد من الفرد شخص معين فهو لا يمكن ارادته ولحاظه في مقام الامر ، فإن التشخصات والميّزات أنّها تكون في الخارجيات وفي مقام الامثال ، مع عدم

وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول ، وبمجرد الاحتمال لا يجدي ، ما لم يكن في الين ما يشته .

إن قلت : وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية ، لعدم امكان الأخذ بظهورها ، حيث أن قضيتها اجتماع الحكمين في الوضوء في

صلاحية شيء لأن يقع مرأتاً للمميزات في مقام الامر حتى يشير الأمر به اليها كما لا يخفى.

ثم افاد السيد الاستاذ أنه لا ظهور في الجملة الشرطية في حدوث الجزاء، ولا تدل على ازيد من ثبوت الجزاء ووجوده عند وجود الشرط مطلقاً، سواء كان حدوثياً او بقائياً، فافهم.

وبين المقرر ذلك بتقرير آخر هكذا:

اعلم انه اختلفوا فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في ان الاصل فيه التداخل او عدمه، او التفصيل بين اتحاد جنس الشرط وتعددده، على اقوال، فالمشهور على الثاني، وذهب المحقق الخوانساري الى التفصيل.

وقبل الخوض في المقصود لابد من بيان ما هو المراد من التداخل، فنقول: التداخل تارة يعتبر في الاسباب كأن يقال: ان تعدد الشروط لا يقتضي إلا جزاءً واحداً، سواء أكانت الاسباب من نوع واحد كتعدد افراد النوم المقتضي لوضوء واحد، ام كانت من انواع مختلفة كتعاقب النوم والبول وغيرها المقتضي لوضوء واحد.

وتارة يعتبر في المسببات كأن يقال: ان تعدد الشروط يقتضي تعدد المسببات، بمعنى ان كل واحد من الشروط يؤثر اثرأ تاماً وبعبارة اخرى يكون كل واحد منها علة تامة، غاية الامر ان الجزاء الواحد يقوم مقام المتعدد، كما في

المثال ، كما مرت الإشارة إليه .

قلت : نعم ، إذا لم يكن المراد بالجملة - فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر ، ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً ، كما لا يخفى .

إن قلت : نعم ، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق

قلت : نعم ، لو لم يكن ظهور الجملة [الشرطية] في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب ، مقتضياً لذلك أي لتعدد الفرد ، و بياناً لما هو المراد من الإطلاق .

الاغسال واسبابها، كالجنابة، والحيض، والنفاس، وغيرها، فإن كل واحد منها يقتضي مسبباً، غاية الأمر أن الغسل الواحد يكفي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن التحقيق فيه بناء على ما ذهب إليه المصنف قدس سره والمشهور هو أن الأصل عدم التداخل، وذلك لأن الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث شرطه بسببية ذلك الشرط أو بكاشفيته عن السبب الواقعي، وهذا الظهور مما ينكر، وعليه فتعدد الشرط يقتضي تعدد حدوث الجزاء، فإذا كان الجزاء مما لا يقبل التعدد ولو باعتبار متعلقه كالوجوب المتعلق بطبيعة السجدة المسبب عن الكلام في الصلوة، وعن السهو عن التشهد أو السلام، كان الأخذ بظاهر الجملة الشرطية فيما إذا تعدد الشرط حقيقة ووجوداً أي بحسب الافراد، محالاً، لأنه يلزم أن تكون الحقيقة الواحدة بما هي واحدة محكومة بحكمين متماثلين، وواجبة بوجوبين.

ان قلت: يمكن أن تكون الحقيقة متعددة بتعدد الافراد.

قلت: نعم، ولكن الوجوب في ظاهر الدليل انها تعلق بنفس الطبيعة، وهي بما هي واحدة، وعلى ذلك فلا بد من التصرف في احد الظهورين: ظهور الجملة

وبالجملة : لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق ضرورة أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان ، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً ، فلا ظهور له مع ظهورها ، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً ، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى .

فتلخص بذلك ، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية ، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط .

الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث شرطه، وظهور اطلاق متعلق الجزاء في ارادة الطبيعة، أما برفع اليد عن ظهور الشرط في تأثيره في حدوث الجزاء مستقلاً فيها اذا تعدد الشرط، بل يكون مؤثراً فيه منضماً حتى يلزم منه التداخل، او برفع اليد عن ظهور الاطلاق بانصرافه الى الفرد، حتى يلزم منه عدم التداخل، والحق ان التصرف الثاني مقدم على الاول، ضرورة ان ظهور الشرط في التأثير الاستقلالي يكون قرينة عند العقل والعرف على ارادة الفرد من متعلق الجزاء، ولا عكس، بل يمكن ان يقال: ان ظهور الجملة الشرطية يمنع من انعقاد ظهور الاطلاق، ضرورة ان ظهور الاطلاق لا ينعقد الا بمعونة قرينة الحكمة، ومن جملتها عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لان يكون بياناً له، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

وعلى ما ذكرنا فالقائل بالتداخل لا بد ان يتمسك باحد الوجوه:
أما الالتزام بأن الجملة الشرطية فيما اذا تعدد الشرط لا تدل على الحدوث عند الحدوث، حتى يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين، بل تدل على مجرد الثبوت عند الثبوت، ويلزم من ذلك تداخل الشرطين في التأثير، بمعنى إنها معا يؤثران في بقاء الجزاء اذا تواردا عليه متعاقباً، وهذا الوجه يقتضي تداخل الاسباب.

وقد انقذح مما ذكرناه ، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها ، لا مجرد كون الأسباب الشرعية بعرفات لا مؤثرات ، فلا وجه لما عن الفخر وغيره ، من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات ، مع أن الأسباب الشرعية جاهلها حال غيرها ، في كونها معرفات تارة ومؤثرات أخرى ، ضرورة أن الشرط للمحكم الشرعي في الجمل الشرطية ، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم ، بحيث لولاه لما وجدت له علة ، كما أنه في الحكم الغير الشرعي ، قد يكون أمانة على حدوثه بسببه ، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيها ، كما لا يخفى .

وأما الالتزام بأن متعلق الجزاء كالسجدة أو الوضوء مثلاً وإن كان واحداً صورة، ومع وحدته لا يمكن توارده على وتأثيرهما فيه، إلا أنه حقايق متعددة واقعاً حسب تعدد الشرط، وتكون متصادقة على واحد ومتداخلة فيه، وعليه فيمكن الإتيان بالمجمع والاجتزاء به فيما إذا أتى به بداعي الأمرين في الامتثال.

وأما الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أن الجزاء في المثال عند الشرط الأول هو وجوب السجدة ووجوب الوضوء، وعند الآخر هو تأكيد الوجوب، وهذان الوجهان يقتضيان التداخل في المسببات.

ولكن لا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إليه، كما يظهر بالتأمل، سواء تصرفنا في ظهور الجملة الشرطية، أم أخذنا بظهور إطلاق متعلق الجزاء.

هذا ما ذهب إليه المصنف قدس سره، لكنه بناء على ما أفاده السيد الاستاذ مد ظله في بحثه الشريف يرد عليه أولاً بأن تفريع هذا الأمر على سابقه كما يلوح من كلامه في غير محله، فإن الأمر السابق ما يبحث فيه عن علاج التعارض، وهو مبني على ثبوت المفهوم، فإن التعارض ناشئ من قبله، والآن فلا

نعم ، لو كان المراد بالمعرفية في الأسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها ، وإن كان لها دخل في تحقق موضوعاتها ، بخلاف الأسباب الغير الشرعية ، فهو وإن كان له وجه ، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيها هم وأراد .

تعارض في البين حتى يبحث في علاجه، بخلاف هذا الأمر فإن البحث فيه لا يكون منوطاً بثبوت المفهوم، فإن البحث فيه أننا ينشأ من دلالة المنطوق. وايضاً الأمر السابق أننا كان من باب التعارض بخلاف هذا الأمر فإنه يكون من باب التزاحم.

وثانياً بأنه جعل جهة البحث فيه في أن الجملة الشرطية ظاهرة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، لا أنها ظاهرة في وجوده وثبوته عند وجود شرطه، ولذا يلزم اجتماع الحكمين المتباثلين في موضوع واحد وهو محال، يرد عليه بأن القول بالتداخل أنها يكون مخالفاً لما يقتضيه ظاهر الجملة الشرطية، والمخالفة أنها تكون فيها اذا تعاقب الشرطان، وأما اذا وجداً معا دفعة فلا، لأن الجزاء يحدث بحدوثها، وعليه لا يكون مخالفاً لما يقتضيه ظاهر الجملة الشرطية كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما عليه المشهور من جهة البحث، فإن جهة البحث عندهم هي أن ظاهر الجملة الشرطية يدل على أن لكل شرط تأثيراً في جزاء، وذلك يقتضي تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، ولو كان من جنس واحد، ولذا لا بد من رفع اليد عن اطلاق المتعلق وصرفه الى ارادة الفرد منه، هذا.

ولكن التحقيق كما عليه المحقق المدقق السيد الاستاذ هو أن الاصل فيه التداخل، بمعنى أن الشرطين يتداخلان في التأثير فيما اذا اجتماعا على معلول واحد لا يقبل التعدد، والدليل عليه أنه لما لم يمكن الاخذ بها يقتضيه ظاهر الجملة الشرطية من تأثير كل واحد من الشرطين تأثيراً تاماً مستقلاً، ومن أن كل واحد

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس وعدمه ، واختيار عدم التداخل في الأول ، والتداخل في الثاني ، إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني ، لأنه من أسماء الاجناس ، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد ، بخلاف الأول ، لكون كل منها سبباً ،

منها فيما اذا اجتماعاً يوجب جزاء ومعلولاً لمكان استحالة تعلق الوجوبين في مثل سجدي السهو بطبيعة واحدة بما هي واحدة، كما هو ظاهر اطلاق المتعلق، فلا بد من رفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، والقول بأن الشرط فيما اذا تعدد يتداخل في التأثير ويشترك فيه.

وما يتوهم من التصرف في اطلاق المتعلق بحمله على ارادة الفرد، مدفوع بأنه لا يمكن ارادة الفرد منه الا على وجه دائر، او على وجه لا يلتزم به احد ولا دليل عليه، ضرورة ان ارادة الفرد من الاطلاق في كل واحد من القضيتين يحتاج الى ملاحظة قيد زائد على الفرد، فإن ارادة الفرد بدونها في كل منها على نحو الاطلاق لا يوجب تعدد المتعلق، فإن الفرد بما هو هو وبذاته لا يقبل التعدد، فاذا كان الامر كذلك فلا بد لتعدد الفرد من ملاحظة قيد زائد وخصوصية زائدة يكون بتلك الخصوصية متعلقاً للحكم، بحيث ان لم يكن ملحوظاً بتلك الخصوصية لا محصل لتعددته ويكون واحداً شخصياً ويعود المحذور، واذا عرفت ذلك فاعلم ان تلك الخصوصية لا تخلو من احد الامرين:

الاول ان تكون بالقصد، بان يقصد بالسجدة مثلاً اتيانها بداعي السهو الذي كان منشأً للتكلم في خلال الصلوة، وايضاً يقصد بها اتيانها بداعي السهو الذي كان منشأً لترك التشهد مثلاً، فيما اذا تواردا في صلوة واحدة، ومقتضى ذلك هو لزوم اتيانها بهذا الداعي الخاص، وان لم يتواردا، بان يكون السهو منحصرأً في احدهما كما لا يخفى.

فلا وجه لتداخلها ، وهو فاسد .

فإن قضية اطلاق الشرط في مثل (إذا بليت فتوضاً) هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بالمرات ، وإلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد ، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد ، لما مرت إليه الإشارة ، من أن

مضافاً الى عدم دليل عليه، لم يقل به احد خصوصاً في مورد عدم توارد

السهوين.

الثاني ان تكون الخصوصية المميزة لفرد عن آخره هي الغيرية، وعليه يقال:

ان اريد بالغيرية ما يكون منشأ لانتزاع هذا المفهوم، من خصوصية كذاثية، لا نفس هذا المفهوم، نلتزم به ان قام عليه دليل، ولم يقم كما هو المفروض.

وان اريد بالغيرية نفس مفهومها ففيه ما لا يخفى، ضرورة ان اخذها في

المتعلق، مع عدم دليل عليه، لا يمكن الا على وجه دائر، فان غيرية كل واحد

من الفردين يتوقف على غيرية الآخر، وبالأخرة يتوقف الغيرية على الغيرية،

وتوقف الشيء على نفسه باطل ومحال، ويمكن ان يقال في اثبات المطلوب: ان

الطبيعة المأخوذة في متعلق الجزاء على ما هو المفروض هي الطبيعة المرسله التي

لا يشوبها شوب التعدد، ولا شك ان الماهية في تلك الرتبة واحدة، فلا تتحمل

وجوبين، اذ لا فرق في امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين بين ان تكون الوحدة

شخصية او نوعية، فعند تعدد الاسباب لا يتعدّد الآثار، لعدم صلاحية الفعل

المتعلق للتكليف المدلول عليه باللفظ المأخوذ في الجزاء للتعدد اصلاً.

ولا يقال: ان الطبيعة في تلك الرتبة، اي مرتبة الارسال، ليست الا هي،

لا كثيرة ولا واحدة ولا غيرها لان كل قيد زائد على الطبيعة المرسله، والمفروض

انها في هذه الرتبة تكون متعلقة للجزاء، فاين الوحدة؟ فكما ان الكثرة خارجة

عنها كذلك الوحدة ايضا خارجة عنها.

الأشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون أسباباً لواحد ، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزء قابلاً للتعدد .

وأما ما لا يكون قابلاً لذلك ، فلا بد من تداخل الأسباب ، فيما لا يتأكد المسبب ، ومن التداخل فيه فيما يتأكد .

فأنه يقال: نعم ولكن الوحدة أنها تكون مأخوذة من ذات الطبيعة ومنتزعة عن نفسها، بحيث تستحق الطبيعة لحمل الوحدة عليها بذاتها من دون اعتبار شيء زائد عليها، بخلاف الكثرة فإنها تحمل على الطبيعة باعتبار وجوداتها في الخارج، فالطبيعة المفروضة كونها متعلقة للجزء بذاتها تكون واحدة، فلا يمكن تعلق الحكمين بها، بخلاف التعدد والكثرة، فإنه يحتاج في ارادتها الى معونة شيء زائد ونهوض دليل عليها، والمفروض خلافه كما يقتضيه الاطلاق.

وبعبارة أخرى أن الكثرة والتعدد في الطبيعة تكون بحسب الوجودات الخارجية، والطبيعة بهذا الاعتبار لا يمكن تعلق الحكم بها، ضرورة أنه تحصيل للحاصل وهو محال، فلا بد من تعلق الحكم بها في موطن الذهن، وهي في هذا الموطن وهذا الاعتبار تستحق حمل الوحدة عليها بذاتها، ومعه لا يمكن تعلق الحكمين بها.

اللهم ألا ان يقال: بأن الوجدان حاكم بأن الطبيعة قابلة للتكثر، ومعه يحكم في المقام بارادة التعدد والكثرة منها.

وهذا كله بالاضافة الى حكم العقل الدقيق المتأمل في المطالب على التحقيق.

وأما بالاضافة الى حكم العرف السليم عن الشبهات فلا يبعد أنه يحكم بتعدد الجزء عند تعدد الشروط وبعدم التداخل، فإن العرف يحكم بالظواهر من غير تدقيق في حقايق الاشياء كما هو وظيفة حكم العقل ، فافهم.

فصل

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً ، لعدم ثبوت الوضع ، وعدم لزوم اللغوية بدونه ، لعدم انحصار الفائدة به ، وعدم قرينة أخرى ملازمة له ، وعلّيته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له ، كما لا يخفى ، ومع كونها بنحو الانحصار وإن كانت مقتضية له ، إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف ،

قوله: فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف.....الخ

ما اختاره المصنّف قدّس سرّه من عدم دلالة الوصف على الانتفاء عند الانتفاء ممّا لا ينكر فيما إذا قلنا بدلالته عليه من باب ثبوت وضع الوصف للعلية، كما هو كذلك في مفهوم الشرط، على ما هو عليه عامّة المتأخرين، فإنّ اثبات وضعه لذلك ممّا لا طريق اليه، ودون اثباته خرط الفتاد، وأمّا إذا قلنا بدلالته عليه من باب لزوم اللغوية كما عليه عامّة المتقدمين فدلالة الوصف عليه بمكان من الامكان، وقد مرّ بيان الدلالة بهذا الوجه في مفهوم الشرط وتوضيحه هنا بطريق الاختصار هو ان قضية الوصفية ظاهرة في أنّ للوصف مدخلية في ثبوت الحكم، بحيث ان كان الحكم ثابتاً للمطلق واقعاً عدّ اللفظ بالوصف عند العرف لاغياً.

ان قلت: يمكن ان يكون ذكر الوصف لفوائد اخر كحفظ الدم وغيره. قلت: نعم ولكنّ القيد ظاهر في مدخليته في ثبوت الحكم، وأنّه لولاه لما ثبت، بحيث ان اراد بالقيد غير ذلك يكون مخالفاً لما يكون الكلام ظاهراً فيه، ومنحرفاً عن طريقة العقلاء في محاوراتهم، فإنّهم يحتجّون على المتكلم في هذا المقام بأنّ الكلام بظاهره مسوق لفهام المعنى، وكل ما يكون مذكوراً في الكلام من القيود انها يكون له دخل في ثبوت الحكم، بحيث ان اريد بالقيد غير كونه قيداً للموضوع يحتاج الى قرينة على ارادته، وهذا الظهور أنّها يكون ناشئاً من التكلّم

ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام ، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام ، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع ، ومورداً للنقض والإبرام .

ولا ينافي ذلك ما قيل من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً ، لأن الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية ، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد ، فلا فرق أن يقال : جثني بإنسان أو بحيوان

بنحو خاص ومنهج مخصوص وبهذا الظهور يتكل العقلاء في استنباط المطالب، وبه يحتج بعضهم على بعض، وحجية مثل هذا الظهور مما لا ينكر.

وبعبارة أخرى استفادة دخل القيد في الموضوع، وإن اتيانه أنها يكون لبيان الواقع، وإن له دخلاً في ثبوت الحكم أنها تكون من ظهور التكلم في ذلك، وهذا أنها يكون من ظهور الفعل، فإن التكلم عند العرف من الأفعال التي لها ظهورات كما لا يخفى.

ويستفاد من هذا الوجه أن الحكم المذكور بسنخه لا يكون ثابتاً للمطلق، وذلك لا ينافي أن يكون ثابتاً له بقيد آخر.

والحاصل أن المفهوم أنها يكون ثابتاً بهذا الوجه بالاضافة الى المطلق ونفس القيد.

ولكن ما يتوهم أن يكون دليلاً على المفهوم، من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً.

مدفوع أولاً بما افاده المصنف قدس سره، من أن الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم المذكور في القضية، بمعنى شخص الحكم لا سنخه، مثل ما إذا كان الموضوع بهذا الضيق بلفظ واحد، وعليه فلا فرق بين أن يقال: جثني بإنسان، أو يقال: جثني بحيوان ناطق، فإنه لا يدل إلا على أن

ناطق ، كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد ، فيما وجد شرائطه إلا ذلك ، من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم ، فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد ، وكأنه لا يكون في البين غيره ، بل ربما قيل : إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم ، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الإطلاق ، كي يحمل عليه ، لو لم نقل بأنه الأقوى ، لكونه بالمنطوق ، كما لا يخفى .

الحكم المذكور في القضيتين، اعني شخصه، أنها يكون متعلقاً بالإنسان، وهو لا يدل على المفهوم الآ على القول بمفهوم القلب، وهو ليس بحجة. وثانياً بما افاده السيد الاستاذ، من أن الأصل المذكور ان كان أصلاً متبعاً أنها يجري فيما اذا تلفظ المتكلم بقيد وشككنا في أن القيد المذكور هل يكون توضيحياً او احترازياً، مثل ما اذا قيل: جئني بإنسان ضاحك، بخلاف ما نحن فيه، فأننا علمنا في المقام أن القيد المذكور لا يكون توضيحياً، ومع ذلك نقول أنه لا يدل على المفهوم الآ ان يرجع هذا الى ما قلنا في تقريب الاستدلال على المفهوم، فافهم وتأمل.

وما يقال بأن ما ذهب اليه الأصوليون في المقام من أنه لا مفهوم للوصف بتقريب ما عرفته من أن مقتضى الوصف لا يكون الا تضيق دائرة موضوع الحكم الشخصي، ينافي ما ذهبوا اليه في مسألة المطلق والمقيد من حمل المطلق على المقيد، ووجه التنافي هو أنه لا وجه للحمل الآ بلحاظ المفهوم، ضرورة أن الحمل فرع التنافي والتعارض بين القضيتين، ومع قطع النظر عن المفهوم لا تعارض بينهما، فإن القضية المقيدة بمفهومها تقتضي ان لا يكون الحكم ثابتاً للمطلق، والقضية المطلقة تقتضي ثبوته له، وهذا يكون بينهما التنافي مثل قضية اعتق رقبة، وقضية اعتق رقبة مؤمنة، وعلى هذا فالقول بعدم المفهوم في المقام

وأما الاستدلال على ذلك - أي عدم الدلالة على المفهوم - بآية ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ ففيه أن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً، مع أنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالة معه على الاختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم، فافهم.

يناقض القول بأن المطلق يحمل على المقيد هناك، فإن حمل المطلق على المقيد لمكان دلالة المقيد على المفهوم، والّا فلا وجه للجمل أصلاً.

مدفوع بما افاده المصنف قدس سره من أنه لا يلزم من حمل المطلق على المقيد الا تضيق دائرة موضوع الحكم المذكور في القضيتين بمعنى أن العرف اذا قاس احديهما الى الاخرى علم أن المراد بالمطلق هو المقيد، لا ظهريّة المقيد في التقييد من المطلق في الاطلاق من غير حاجة الى دلالة المفهوم على ذلك، والّا فان كان الحمل بلحاظ المفهوم فلا وجه له، فإن ظهور المفهوم في نفي الحكم عن المطلق ليس باقوى من ظهور منطوق المطلق في اثبات الحكم للمطلق كي يحمل عليه، هذا ان لم نقل بأن ظهور المطلق في الاطلاق اقوى من ظهور المقيد في التقييد، فإن ظهور المقيد في ذلك انما يكون بالمفهوم، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق، فإنه انما يكون بالمنطوق، ومعلوم أن ظهور المنطوق اقوى من ظهور المفهوم، هذا.

وأما بناء على ما افاده السيد الاستاذ في المقام في وجه دلالة الوصف على المفهوم، من أن أتيان القيد ظاهر في أن له دخلاً في موضوع الحكم، وأنه انما يكون لبيان الواقع لا لفوائد اخر، كما أن طريقة العقلاء في محاوراتهم أنهم يحملون الكلام على أنه لبيان الواقع حتى يظهر خلافه، فالقضية انما تدل على

تذنيب : لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع ، فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه ، في مورد الافتراق من جانب الموصوف ، وأما في غيره ، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه ، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية ، حيث قال : (قولنا في الغنم السائمة زكاة ، يدل على عدم الزكاة في معلوفة الإبل) جريانه فيه ، ولعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه .

أن الحكم لا يكون ثابتاً للمطلق، فإن ملاك الحكم في المقامين واحد، وهو كون القيد ظاهراً في الخصوصية، بحيث يحمل المطلق عليه فيما إذا كان في قبال المقيّد مطلق، وأن التنافي بين القضيتين في المقامين أنها يكون بالاضافة الى المنطوقين، لا أنه يكون بين منطوق المطلق ومفهوم المقيّد كما توهم، ضرورة دلالة منطوق المقيّد على انتفاء الحكم عن المطلق بلا احتياج انحلال المقيّد الى القضيتين الموجبة والسالبة، لبداهة أن ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع، وأنه لا يكون لغير المطلق دخل في الموضوع يتنافى بظهور المقيّد في أنه يكون تمام الموضوع، وأن للقيد دخلاً في موضوع الحكم، وكلّ منهما يعارض الآخر، وعليه فلا وجه لاعتراض المصنّف بأن دلالة المنطوق اقوى من دلالة المفهوم، اعني دلالة القضية السالبة التي تنتزع من القضية الموجبة المنطوقة في طرف المقيّد.

قوله: تذنيب لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع.....الخ

اعلم أن النسبة بين الصفة والموصوف تكون على انحاء: الاول والثاني التباين والتساوي، والثالث أن تكون بينهما عموم من وجه، مثلاً إذا قيل: في الغنم السائمة زكاة، النسبة بين الغنم وهو الموصوف، وبين السائمة وهي الصفة عموم من وجه، ومورد الاجتماع الغنم السائمة، ومورد الافتراق من طرف الموصوف الإبل السائمة، ومن جانب الصفة الغنم المعلوفة، والرابع أن تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً، وهذا القسم يكون على قسمين: الاول أن يكون الموصوف اعم

وعليه فيجري فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً ، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه ، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان انحص من وجه ، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف ، بأنه لا وجه للنزاع فيهما ، معللاً بعدم الموضوع ، واستظهار جريانه من بعض الشافعية فيه ، كما لا يخفى ، فتأمل جيداً .

من الصفة كالحیوان بالأضافة الى كونها سائمة، فانه اعم من السائمة والمعلوفة، والثاني ان يكون بالعكس كالسائمة بالاضافة الى موضوع الغنم فانه يمكن تحصيل السائمة في غير موضوع الغنم كما اذا تحصلت في موضوع الابل، اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يكاد يجري النزاع في الاول والثاني، اما الاول فواضح، واما الثاني فلان انتفاء الوصف يلزم انتفاء الموصوف، فلا يجري النزاع الا على مفهوم اللقب، وهو خارج عن محل الكلام بلا كلام.

واما بالاضافة الى الثالث فانها يجري بالاضافة الى مورد افتراق الموصوف عن الوصف كالغنم المعلوفة في المثال، واما بالنسبة الى مورد افتراق الوصف عن الموصوف كالابل السائمة في المثال فلا يكاد يجري كما لا يخفى.

وتوهم وجود المفهوم في المورد، كما عن بعض الشافعية على ما نقل عنه، حيث قال: قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدل على عدم الزكاة في الابل المعلوفة، يمكن ان يكون وجهه استفادة العلية المنحصرة المستقلة عن الوصف، كما يمكن ان يكون ذلك من باب القول بمفهوم اللقب، وكلاهما خلاف الفرض وخارج عن مورد البحث.

ولا يخفى عليك ان كلام بعض الشافعية لو كان ناظراً الى مورد افتراق الوصف عن الموصوف كما يترانى من كلام المصنف لاقتضى عدم وجوب الزكاة في الابل السائمة ايضاً، ولا وجه لتخصيصه بالمعلوفة، الا ان يكون مستند

فصل

هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ، بناء على دخول الغاية في المعنى ، أو عنها وبعدها ، بناء على خروجها ، أو لا ؟
فيه خلاف ، وقد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع ، وإلى جماعة منهم السيد والشيخ ، عدم الدلالة عليه .

والتحقيق : إنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم ، كما في قوله : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) ، و (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر) ، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها ، لانسباق ذلك منها ، كما لا يخفى ، وكونه قضية تقيده بها ، وإلا لما كان ما جعل غاية له بغاية ، وهو واضح إلى النهاية .

الشافعي في ذلك هو دلالة القضية بمفهوم اللقب، ويمكن ان يقال: ان كلامه ليس ناظراً الى مورد افتراق الوصف عن الموصوف، ولعله من المصنّف قدس سرّه سهو او خلط في ذلك.

وأما بالاضافة الى الرابع فان كان الموصوف اعم من الصفة يجري النزاع فيه بلا كلام، وان كان بالعكس فبالعكس، لأن انتفاء الوصف في هذه الصورة مستلزم لانتفاء الموضوع كما لا يخفى، وهو خارج البحث قطعاً، فافهم.

قوله: هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية.....الخ

اختلفوا، في ان الغاية هل تدل على المفهوم بمعنى ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخولها في المعنى، او عنها وما بعدها، بناء على خروجها عنه، اولاً، ذهب المشهور الى الدلالة، وجماعة الى عدمها.

وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع ، مثل (سر من البصرة إلى الكوفة) ، فحالتها حال الوصف في عدم الدلالة ، وإن كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق الطلب به ، وقضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغيبى ، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره ، لعدم ثبوت وضع لذلك ، وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالباً ، دلت على اختصاص الحكم به ، وفائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد ، غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف .

ثم إنه في الغاية خلاف آخر ، كما أشرنا إليه ، وهو أنها هل هي داخلة في المغيب . بحسب الحكم ؟ أو خارجة عنه ؟ والأظهر خروجها ، لكونها من حدوده ، فلا تكون محكومة بحكمه ، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة ، وعليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول ، كما أنه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً ، ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم ، فلا تغفل .

مركز تحقيق كاپيتول اسلام

والتحقيق على ما ذهب اليه المصنف قدس سره هو التفصيل بين ان يكون الغاية قيداً للحكم وبين ان تكون قيداً للموضوع، فعلى الاول تدل على الارتفاع لظهوره فيه كما لا يخفى، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» فانه ظاهر في ان الحلية محدودة بالعلم بالحرمة، بحيث اذا حصل العلم بالحرمة لا يبقى موقع للحكم بالحلية، فانه تناقض بحث، بخلاف ما اذا كانت قيداً للموضوع، مثل سر من البصرة الى الكوفة، فانه لا تدل على ازيد من ان تحديده بذلك انها يكون بملاحظة تضيق دائرة موضوع الحكم الشخصي المذكور في القضية، والدلالة على ازيد من ذلك تحتاج الى اقامة دليل من ثبوت الوضع لذلك، او ثبوت قرينة ملازمة لذلك.

ان قلت: على هذا فما هي الفائدة في هذا التحديد؟

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً ، ومن الإثبات نفياً ، وذلك للانسباق عند الإطلاق قطعاً ، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفادة ، محتجاً بمثل (لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه :

أولاً : يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فيها صلاة ، إلا إذا كانت واجدة للطهارة ، وبدونها لا تكون صلاة على وجه ، وصلاة تامة مأموراً بها على آخر .

وثانياً : بأن الاستعمال مع القرينة ، كما في مثل التركيب ، مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلاً ، كما لا يخفى .

ومنه قد انقذ أنه لا موقع للاستدلال على المدعى ، بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمة التوحيد ، لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال .

قلت: الفائدة غير منحصرة في الدلالة على الارتفاع، كما مرّ في الوصف.
هذا.

ولكن في كلامه ما لا يخفى، فإنه ان اراد بدلالة الغاية على ذلك من باب ثبوت الوضع فيها كذلك، فلا وجه للتفصيل، ضرورة أن دلالتها على ذلك بذلك في كلا القسمين المذكورين على السواء، مع أن دلالتها على ذلك بهذا الوجه محل تأمل بل منع كما مرّ غير مرّة.

وان كانت الدلالة على ذلك بالوجه الذي ذهب اليه المتقدمون، كما هو

والإشكال في دلالتها عليه - بأن خبر (لا) اما يقدر (ممكن) أو (موجود) وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه ، أما على الاول : فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى ، لا وجوده ، وأما على الثاني : فلأنها وإن دلت على وجوده تعالى ، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر - مندفع ، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود ، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج ، وإثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى ، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد ، لكونه من أفراد الواجب .

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم ، وأنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية ، نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة ، كانت بالمنطوق ، كما هو ليس ببعيد ، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد .

مختار السيد السند الاستاد، فلا فرق بين أن يكون القيد قيداً للموضوع أو الحكم، كما لا يخفى على المتأمل، وإن كانت الدلالة عليه فيما إذا كان القيد قيداً للحكم اظهر واجلي، والتحقيق في الدلالة ووجهها هو هذا الوجه.

قوله: ثم أن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم.....الخ

اختلف الأصوليون في دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى في أنها هل تكون بالمفهوم أو بالمنطوق، بعد الاتفاق على الدلالة، بمعنى أن استفادة نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى هل تكون بدلالة لفظ أداة الاستثناء بضميمة المستثنى أو بدلالة الخصوصية المأخوذة في المعنى بدلالة الالتزام، وقد ذهب القدماء منهم إلى أن الدلالة أنها يكون بالمفهوم، والمتأخرون إلى كونها بالمنطوق ودلالة اللفظ عليه.

ومما يدل على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك ، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة .

ودعوى - أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك ، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ، ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا ، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها - غير مسموعة ، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا ، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل .

وربما يعد مما دل على الحصر ، كلمة (بل) الإضرابية ، والتحقيق أن الإضراب على أنحاء :

منها : ما كان لأجل أن المضرب عنه ، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه ، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه ، فلا دلالة له على الحصر أصلاً ، فكانه أتى بالمضرب إليه ابتداءً ، كما لا يخفى .

والتحقيق على ما عليه أهلنا هو ما ذهب إليه المتأخرون، فإن من كان له ادنى تأمل يعلم أن دلالة مثل «جائني القوم إلا زيدا» على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، واستفادته منه أنها يكون من حاق اللفظ بلا معونة زائدة، ولذلك التجأ بعض في توجيه كلام المتقدمين بها يرجع الى مفهوم اللقب، حيث قال: أن مقصود القدماء من عدّ دلالة الاستثناء من المفاهيم هو أن مثل «جائني القوم إلا زيدا» يدل على أن غير زيد لا يكون خارجاً عن المستثنى منه، بحيث إذا دل دليل على خروج غيره يكون معارضاً لذلك المفهوم.

وهذا التوجيه مما لا يرضى به من قال بالمفهوم فضلاً عن غيره.

وأما ما حكى عن أبي حنيفة من عدم افادة الاستثناء اختصاص الحكم بالمستثنى منه، محتجاً بأنه إن دل الاستثناء على ذلك يستلزم أن لا يكون مثل قضية «لا صلوة الا بطهور» صادقة، فإنه بناء على دلالة عليه يكون مدلولها أنه

ومنها : ما كان لأجل التاكيد ، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب إليه ، فلا دلالة له عليه أيضاً .

ومنها : ما كان في مقام الردع ، وإبطال ما أثبت أولاً ، فيدل عليه وهو واضح .

ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام ، والتحقيق أنه لا يفيد إلا فيما اقتضاه المقام ، لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس ، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفة ، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود ، فإنه الشائع فيها ، لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ، كما لا يخفى ، وحمل شيء على جنس وماهية كذلك ، لا يقتضي اختصاص تلك الماهية به وحصرها عليه ، نعم ، لو قامت

لا تكون الصلوة الآ طهوراً، وهو باطل.

فهو مدفوع أولاً بما أفاده المصنف قدس سره من أن المراد منها أنه لا تكون الصلوة بعد كونها واجدة لجميع ما اعتبر فيها شرطاً أو شرطاً صلوة تامة إلا إذا كانت واجدة للطهارة أيضاً، وبدونها لا تكون صلوة بقول مطلق على وجه الصحيح، وصلوة تامة على وجه الأعمى.

وثانياً بأن القرينة الحالية تدل على ذلك، فلا دلالة على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

وثالثاً بما أفاده السيد الاستاذ، من أن الباء الداخلة على طهور تكون بمعنى مع، فيكون مفاد القضية ومدلولها أن للطهور دخلاً في تحققها وتحصلها، بحيث لو كانت خالية عنه لما كانت صلوة أصلاً.

ومما ذكرنا في ردّ أبي حنيفة يظهر أنه لا يتم الاستدلال على إفادة الاستثناء كذلك بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إسلام من قال كلمة

قرينة على أن اللام للاستغراق ، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق ، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به .

وقد انقذ بذلك الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام ، وما وقع منهم من النقص والإبرام ، ولا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل ، كما يظهر للمتأمل ، فتأمل جيداً .

التوحيد، لا مكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال. وأما الاشكال في دلالة كلمة لا اله الا الله على التوحيد، وهو أن خبر (لا) أما ان يكون (ممكناً) أو (موجوداً) وعلى أي تقدير لا يدل على المقصود، وهو امتناع اله غيره تبارك وتعالى، وأثبت وجوده عز اسمه.

فقد اجيب عنه أولاً بما افاده المصنف قدس سره من أن المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج، وأثبت فرد منه فيه، وهو الله، يدل بالملازمة البيّنة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى.

بيان الملازمة أنه لو لم يكن وجود غيره ممتنعاً لأمكن، ومع امكانه يجب وجوده في الخارج لكونه من افراد الواجب، ونفي وجوده في الخارج يلزم امتناعه كما لا يخفى.

وثانياً بما خطر ببالي وصوّبه استاذي من أن كلمة (لا) اخذ بنحو الاليسية التسامة، بمعنى عدم احتياجها الى الخبر، فمفاد كلمة (لا) نفي الوجود بقول مطلق، وعلى هذا فالاستثناء يدل على اثباته في فرد واحد شخصي، وهو معنى التوحيد.

مضافاً الى أن القاء كلمة الاخلاص ليس في مقام اثبات واجب الوجود.

فصل

لا دلالة لللقب ولا للعدد على المفهوم ، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً ، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم ، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه ، لأنه ليس بذلك الخاص والمقيد ، وأما الزيادة فكانتقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه ، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً ، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة ، كما لا يخفى ، وكيف كان ، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم ، بل إنما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق ، كما هو معلوم .

قوله: فصل لا دلالة لللقب ولا للعدد.....الخ

اعلم أن التحقيق كما عليه اهله هو أنه لا مفهوم لللقب بلا شك ولا ريب، وأما العدد فإن كان الحكم الذي تعلق به على نحو ينحل إلى أحكام عديدة حسب تعدد الأعداد فلا أشكال أيضاً في عدم الدلالة على المفهوم، مثل حديث الرفع الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم: «رفع عن أمي تسعة: السهو، والنسيان، وما لا يعلمون..... إلى آخرها»، فإن الرفع بالإضافة إلى كل واحد من هذه العناوين يكون حكماً مستقلاً على حده، وعليه فلا يبقى مجال للقول بالمفهوم أصلاً.

وأما إذا كان الحكم واحداً غير منحل بأحكام كما إذا قيل مثلاً: أكرم ثلاثة من العلماء، فالظاهر أنه تدل على المفهوم، فإن التقييد ظاهر في أن للقيّد دخلاً في ثبوت الحكم كما لا يخفى.

لَقَدْ صَدَّقَ الْإِسْلَامُ

الْعَامُّ وَالْخَاصُّ

مَرْكَزُ تَحْقِيقِ كِتَابِ تَوْزِيرِ عُلُومِ إِسْلَامِي



مرکز تحقیقات کاپتویر علوم اسلامی

المقصد الرابع : في العام والخاص

فصل

قد عرف العام بتعاريف ، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم
الاطراد تارة والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام ، فإنها تعاريف لفظية ، تقع
في جواب السؤال عنه بـ (ما) الشارحة ، لا واقعة في جواب السؤال عنه
بـ (ما) الحقيقية ، كيف ؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف
به مفهوماً ومصادقاً ، ولذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد وعدم صدقه ،
المقياس في الإشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهة

قوله: المقصد الرابع في العام والخاص، فصل قد عرف العام

بتعاريف..... الخ

اعلم أن نوع التعاريف يكون شرح الاسم، لا تعريفاً حقيقياً، لخروجه
عن هذا الفن وغيره مما لا يكون لبيان حقيقة الاشياء وماهياتها، مضافاً الى أن
المعنى المركوز في اذهان العرف من معنى العام كاف في اثبات معناه، بلا احتياج
الى شيء زائد في اثباته، ولذلك جعل هذا المعنى المركوز مقياساً في الاشكال على
التعاريف بعدم الاطراد وعدم الانعكاس بلاريب فيه، ضرورة انه من شرائط

يعتريه من أحد ، والتعريف لا بد أن يكون بالأجل ، كما هو أوضح من أن يخفى .

فالظاهر أن الغرض من تعريفه ، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام ، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام ، لا بيان ما هو حقيقته وما هيته ، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراد ومصاديقه ، حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام .

المعرف أن يكون أجلى، وآلاً لا يمكن أن يكون مقياساً لما يكون أخفى، كما هو أوضح من أن يخفى.

ولابأس بتحقيق معناه بحيث لا يكون مورداً للاشكال، وهو أن حقيقة العام عبارة عن مفهوم واحد يجعل مرأتاً ووجهاً لكثراته وأفراده، مثلاً مفهوم العلماء أنها يكون مرأتاً لكثراته وأفراده، وقس عليه سائر الالفاظ الموضوعة للعام ثم اعلم أن هذا المعنى الذي يجعل مرأتاً للكثرات أنها يكون ملحوظاً آلة لللاحظ كثراته، وتلك الكثرات ملحوظة استقلالاً بحيث يكون عمدة النظر واللاحظ اليها، وهذه الكثرات تارة يلاحظها اللاحظ شيئاً واحداً مركباً، ويسمى هذا القسم بالعام المجموعي وتارة يلاحظها اشياء متكثرة، اي يلاحظ كل واحد منها شيئاً مستقلاً بحياله، ويسمى بالعام الاستغراقي، وثالثة يلاحظها بحيث يكون كل واحد منها ملحوظاً على البذل والترديد بينها ويسمى بالعام البدلي .

وليعلم أن فائدة هذه الاقسام باختلافها أنها تكون باعتبار تعلق الحكم، فان تعلق الحكم بالعام بالاعتبار الاول، بحيث يكون مجموع الكثرات بها هو مجموع موضوعاً له، فامثال هذا الحكم أنها يكون باتيان الجميع بحيث لا يشذ منه شيء، بمعنى لو اخل بواحد منها لما حصل الامثال اصلاً كما لا يخفى.

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام : من الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام به ، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد ، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه ، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حدة للحكم ، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً ، بحيث لو أخل بإكرام واحد في (أكرم كل

وان تعلق الحكم به بالاعتبار الثاني فالإتيان بكل واحد منها يكون اطاعة وامتناعاً مستقلاً، من غير اناطته باتيان الجميع كما أن عدم الإتيان بفرد منها يكون عصياناً بالاضافة اليه، فعلى هذا الوجه ربما يكون عاصياً ومطيعاً، لان الحكم اذا تعلق به بهذا الوجه ينحل الى احكام.

وان تعلق الحكم بالاعتبار الثالث فالإتيان بفرد منها يكون تمام الامتناع وتمام الاطاعة، والآتي بفرد منها يعد مطيعاً ممتثلًا وان لم يأت بافرادها الاخر، بل الاتيان باكثر من واحد يعد لغواً وعيباً.
 اذا عرفت ذلك ظهر لك أن الاقسام المذكورة للعام انها تكون بسبب اختلاف العام بنفسه، وأن اختلافه انها يكون بذاته.

قوله: ثم الظاهر.....الخ

لا يخفى أن جعله قدس سره تقسيم العام الى الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي، باعتبار تعلق الحكم عليه ليس في محله، بل أنها يكون انقسامه اليها باعتبار نفسه وذاته، وذلك لأن العام بأقسامه يكون موضوعاً للاحكام، ومن المعلوم بالضرورة أنه لا بد من تقدم الموضوع على الحكم طبعاً وتصوراً، فكيف يمكن اخذ الحكم في موضوعه؟ فالانقسام اليها باعتبار نفس العام لا باعتبار تعلق الحكم، وأنه تارة تلاحظ كل واحد من الكثرات مستقلاً وبحياله فيكون استغراقياً، وأخرى بنحو المجموع والمركب، بحيث يكون كل واحد منها جزءاً

ففيه (مثلاً ، لما امتثل أصلاً ، بخلاف الصورة الأولى ، فإنه أطاع وعصى ، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البذل ، بحيث لو أكرم واحداً منهم ، لقد أطاع وامتثل ، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل .

وقد انقذح أن مثل شمول عشرة وغيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم ، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها ، فافهم .

فصل

لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه - لغة وشرعاً - كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما ، ضرورة أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغة كان تخصه ، ولا يخص الخصوص ولا يعمه ، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية ، بادعاء أنه العموم ، أو بعلاقة العموم والخصوص .

للمجموع فيكون بهذا الاعتبار مجموعياً، وثالثة بنحو البدلية فيسمى بدلياً، فافهم.

قوله: فصل لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه.....الخ

اعلم أن الالفاظ التي تدل على العموم مثل لفظ الكل وما يرادفه، ولفظ الجمع المحلى باللام مثل لفظ العلماء، وغيرها لا شبهة في ظهورها في العموم، ولكن الاشكال في أنه هل هو من حاق اللفظ، او باعتبار امر خارج عنه، من مقدمات الحكمة، والمصنف قدس سره ذهب الى الاخير، حيث قال: أن دلالتها على العموم وضعا ممنوع، بل افادتها العموم بمعونة قرينة الحكمة، وذلك لعدم ثبوت الوضع له في ذلك، ويصح اطلاقها على كل جماعة منهم وعلى الجميع، فاطلاقه وارادة جماعة مخصوصة منهم يحتاج الى معونة زائدة، بخلاف ارادة الجميع، فإنه لا يحتاج الى بيان زائد، فعند الاطلاق يحمل عليه.

لكنه مخدوش بأن ارادة الاستغراق والجميع ايضاً يحتاج الى بيان زائد، لأن

ومعه لا يصفى إلى أن إرادة الخصوص متيقنة ، ولو في ضمنه بخلافه ، وجعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى ، ولا إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع ، حتى قيل : (ما من عام إلا وقد خص) ، والظاهر يقتضي كونه حقيقة ، لما هو الغالب قليلاً للمجاز ، مع أن تيقن إرادته لا يوجب اختصاص الوضع به ، مع كون العموم كثيراً ما يراد ، واشتهار التخصيص لا يوجب كثرة المجاز ، لعدم الملازمة بين التخصيص والمجازية ، كما يأتي توضيحه ، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينة ، كما لا يخفى .

الجميع خاص ، والخصوصية تحتاج في مقام الاثبات الى معونة زائدة، بل يمكن ان يقال: ان ارادة الجميع فقط تحتاج الى بيان زائد، لا غيرها، فان عدم ارادة الجميع كاف في ارادة غيره بلا معونة زائدة.

والتحقيق على ما ذهب اليه السيد الاستاذ هو انها تدل على العموم بنفسها لا بالقرينة، وذلك لان جميع الافراد انها تكون ملحوظة بعنوان جامع بينها به يشار اليها، وكل فرد يصدق عليه العنوان لا بد وان يكون ملحوظاً باعتبار انطباقه عليه كما لا يخفى، مثل عنوان العالمية في العلماء مثلاً.

ومن الالفاظ الدالة على العموم النكرة في سياق النفي او النهي، ولكن دلالتها على العموم ليست بنفسها، والألزم ان تدل عليه وان كان واقعاً في سياق الاثبات، بل الدلالة بدلالة عقلية والتزامية، وذلك لأنه لا يكاد تكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها موجوداً، والأ كانت الطبيعة موجودة، ووجودها ينافي ما تدل عليه جملة النفي والنهي، لظهورها في نفي الكل.

ولا يخفى ان المصنف قدس سره قيد الدلالة الكذائية بها اذا اخذت النكرة مرسلة ومطلقة، لا مبهمة، فانه اذا اخذت مبهمة تكون قابلة للتقييد، ومعه يمكن ان يكون النفي او النهي وارداً على القيد فلا استيعاب فيه.

فصل

ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم ، النكرة في سياق النفي أو النفي ، ودلالاتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلاً ، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة ، إلا إذا لم يكن فرد منها موجود ، وإلا كانت موجودة ، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمة قابلة للتقيد ، وإلا فسلبيها لا يقتضي إلا استيعاب السلب ، لما أريد منها يقيناً ، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها ، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية ، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها ، لا الأفراد التي يصلح لانطباقها عليها ، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ

لكنه مخدوش بما افاده السيد الاستاذ، من أن المطلق وإن لوحظ مبهماً أنها يستعمل في معناه، والدال على القيد على فرض التقيد هو لفظ آخر، فمع فرض عدمه في الكلام يكون ظهور ورود النفي على نفس الطبيعة حجة.

اقول: أن الطبيعة إذا وقعت في حيز الاثبات لا يقتضي العموم، بخلاف ما إذا وقعت في حيز النفي فإنها تفيد العموم والسر في ذلك هو أن الزجر عن الطبيعة زجر عن جميع أفرادها عقلاً، وآلاً يلزم عدم الزجر عنها، حيث أن الانزجار عنها لا يتحقق إلا بعد الأنزجار عن جميع أفرادها، بخلاف البعث إليها، فإنه لا يقتضي البعث إلى جميع الأفراد لا عقلاً ولا وضعاً، وذلك لصدق الانبعاث باتيان فرد منها كما لا يخفى، بحيث لا يبقى مجال لبقاء الامر، وبذلك ظهر لك بان البعث إلى المقيّد بعث إلى المطلق ضمناً، فإذا كان المبعوث إليه مقيّداً واقعاً ولم يأت الأمر في كلامه ما يدل على القيد فلا يكون المطلق حجة في اطلاقه، لعدم كونه مزجوراً عنه ولو ضمناً، سواء ألوحظت الطبيعة مرسله، بحيث كان الارسال مأخوذاً فيه، أم لوحظت مبهمة بحيث لا ينافيه التقيد واقعاً، كما

(كل) على العموم وضعاً كون عمومته بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة .

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها ، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناءً على إفادته للعموم - ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره ، وإطلاق التخصيص على تقييده ، ليس إلا من قبيل (ضيق فم الركبة) ، لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع ، بل إنما يفيد فيهما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى ، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما ، كما لا يخفى ، وربما يأتي في المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام .

يترائى هذا التفصيل من كلام الشيخ والمصنف قدس سرهما .
وبعبارة أخرى أن تعلق الأمر والبحث في مقام الظاهر والاثبات بالطبيعة المطلقة عن القيد، وإن كان المأمور به بحسب مقام الواقع والثبوت هي الطبيعة المقيّدة بالقيد الكذائي، لا محذور فيه من الكذب والاغراء أصلاً، لأن المطلق مطلوب ولو في ضمن المقيّد، كاجزاء المركّب بالاضافة اليه كما لا يخفى .
وهذا بخلاف النهي والزجر أو النفي، فأنّه على فرض كون المقيّد مزجوراً عنه واقعاً وبحسب الارادة الجدّيّة لا يجوز تعلقه بالمطلق في مقام الظاهر والاثبات ومقام الارادة الاستعمالية، وذلك للزوم الكذب والاغراء، ضرورة عدم كون المطلق مزجوراً عنه ومبغوضاً ولو في ضمن المقيّد، بل المبغوضيّة ناشئة من قبل القيد، وعليه لا فرق بين لحاظ الطبيعة مرسلّة، اي سارية في جميع الافراد، او مبهمّة وغير سارية، فإنّ لحاظها باحد الوجهين لا يخرجها عمّا هي عليه من كونها سارية في افرادها ذاتاً وطبعاً .

والحاصل انه لا يحصل في لحاظ الطبيعة بنحو الارسال او الابهام ولو في

فصل

لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً ، وما احتل دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً ، كما هو المشهور بين الأصحاب ، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف .

مقام تعلق الحكم بعد فرض كون تعلقه بنفس الطبيعة باعتبار نفس ذاتها، كما هو التحقيق في متعلق الاحكام.

نعم أنها يفيد لحاظ احد الامرين من الارسال والابهام فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالطبيعة، لكن لا باعتبار نفس ذاتها بل باعتبار مرأتيتها لافرادها، فإنه حينئذ يمكن لحاظها مرأتاً لجميع الافراد تارة، وللبيض اخرى، كما هو مختار المصنف قدس سره.

قوله: فصل لا شبهة في أن العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة فيما بقي.....الخ

اختلفوا في أن العام المخصص هل يكون حجة فيما بقي تحته او لا، فذهب جماعة الى عدم الحجية، واحتجوا بأن التخصيص يوجب اجمال العام، ضرورة أن التخصيص أنها يوجب صرف ظهوره في شموله لجميع الافراد الى ما لا يكون ظاهراً فيه، فيلزم منه مجازية العام، والمعنى المجازي أنها يكون متعدداً حسب مراتب الخصوصيات، وما بقي تحت العام احد المراتب، وتعيينه من بين المراتب تعيين بلا معين وترجيح بلا مرجح، ضرورة تساوي المجازات في ذلك، فلا مصير الى حجيته فيما بقي.

ولا يخفى أن هذا خلاف التحقيق، فإنه لا يلزم من التخصيص مجاز اصلاً،

وربما فصل بين المخصص المتصل فقيلاً بحجته فيه ، وبين المنفصل فقيلاً بعدم حجته ، واحتج النافي بالاجمال ، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات ، وتعين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح .

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً ، أما في التخصيص بالمتصل ، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً ، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه ، وإن كان دائرته سعة وضيقاً تختلف باختلاف ذوي الأدوات ، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و (كل رجل عالم) قد استعملت في العموم ، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة .

وأما في المنفصل ، فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه ، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة ، وكون الخاص مانعاً عن حجة ظهوره تحكيمياً للنص ، أو الأظهر على الظاهر ، لا مصادماً لأصل ظهوره ، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

أما في المخصص مثل اكرم كل رجل عالم ، فواضح ضرورة عدم كونه تخصيصاً أصلاً ، فإن لفظ الكل الذي يكون من أدوات العموم أنها استعمل في العموم في مثل كل رجل عالم ، وإن كان دائرته اضيق من دائرة مثل اكرم كل رجل ، فإن عمومية لفظ كل أنها تكون بحسب ما يراد من مدخوله ، ولذا لا ينافي تقييد المدخول بقيود كثيرة عمومية العام .

وأما في المنفصل مثل ما إذا ورد في دليل اكرم كل رجل عالم مثلاً ، ثم ورد دليل آخر على اخراج بعض افراده ، مثل لا تكرم زيداً مثلاً ، والحال أنه منهم ، فالامر كذلك ، أي يكون العام حجة في الباقي من دون مجاز أصلاً ، فإن لفظ العام أنها استعمل في معناه الشمولي ، غاية الامر أنه قامت حجة اقوى من

فيه مجازاً ، كي يلزم الإجمال .

لا يقال : هذا مجرد احتمال ، ولا يرتفع به الإجمال ، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه .

فإنه يقال : مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم ، والثابت من مزاحمته بالخاص أنما هو بحسب الحجية تحكيمياً لما هو الأقوى ، كما أشرنا إليه آنفاً .

وبالجملة : الفرق بين المتصل والمنفصل ، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلا في الخصوص ، وفي الثاني إلا في العموم ، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً ، وإنما اللازم الالتزام بحجية الظهور في الخصوص في الأول ، وعدم حجية ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني ، فتفطن .

ظهور العام في الشمول على إخراج بعض أفرادهِ . فيتبع في ذلك البعض ، ويبقى حجية العام في الباقي على حالها سالمة عن المعارض ، فإن مزاحمة الخاص للعام أنما يكون في بعض الافراد الذي يتكفله دليل الخاص ، واستعمال لفظ العام في العموم لا ينافي إرادة الخاص منه ، لمكان انفكاك الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الجذية ، فإن الإرادة الجذية أنما تعلقت بالخاص للتوصل الى ما هو المقصود حقيقة وواقعاً ، والإرادة الاستعمالية تعلقت بالعموم صورة وقاعدة لتهيء المكلف للامتثال .

والحاصل أن الخاص أنما يكون مانعاً عن حجية ظهوره ، لا مانعاً عن اصل ظهوره ، فلا مجال للمصير الى أنه استعمل فيه مجازاً كي يلزم الاجمال .
لا يقال : استعماله في العموم مجرد احتمال ، ولا يرتفع به الاجمال ، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه .

وقد أجيب عن الاحتجاج ، بأن الباقي أقرب المجازات .

وفيه : لا اعتبار في الأقربى بحسب المقدار ، وإنما المدار على الأقربى بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال ، وفي تقارير بحث شيخنا الأستاذ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاحتجاج ، ما هذا لفظه :
والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي ، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفرادها ، ولو كانت دلالة مجازية ، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصصة ، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله ، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود ، لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله ، والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره ، فلو شك فالأصل عدمه ، انتهى موضع الحاجة .

فانه يقال: ان هذا الاحتمال انما يكون بعد استقرار ظهور العام في العموم، ولا ينبغي رفع اليد عن مثل هذا الظهور كما عليه العقلاء بمجرد الاحتمال، فافهم.

والتحقيق في المقام على ما ذهب اليه المحققون من الاعلام هو القول بالحجية مطلقا، وذلك يظهر من الجواب عما احتج به لعدم الحجية، فان القائلين بعدم الحجية احتجوا لقولهم بأنه يستكشف بعد ورود التخصيص عليه أنه لم يستعمل العام في معناه الحقيقي وهو العموم والشمول ولم يرد ذلك المعنى.

واجيب عن هذا القول تارة بما اجاب به الشيخ الانصاري قدس سره، على ما في تقريراته، أنه على فرض تسليم كون استعمال لفظ العام وإرادة الباقي منه، أي من اللفظ، يقال ان للفظ العام ظهوراً في إرادة الباقي منه ولو ضمناً، أي في ضمن ظهوره في التام، غاية الامر أنه قامت القرينة الصارفة أعني دليل

قلت : لا يخفى أن دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول ، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص - كما هو المفروض - مجازاً ، وكان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه ، واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً ، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ، ولا مقتضي لظهوره فيه ، ضرورة أن الظهور إماً بالوضع وإماً بالقرينة ، والمفروض أنه ليس بموضوع له ، ولم يكن هناك قرينة ، وليس له موجب آخر ، ودلالة على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالة على العموم ، لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم ، إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه ، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل ، إلا أنه لا مقتضي له بعد رفع اليد عن الوضع ، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم ، كما فيها حققناه في الجواب ، فتأمل جيداً.

الخاص على عدم إرادة تمام الكثرات بخلاف الباقي، فانه لم تقم قرينة على صرف ظهور لفظ العام في الباقي، وبعبارة أخرى اللفظ إنما يدل على الباقي ضمناً ولو مجازاً، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع أي الصارف مفقود.

وفيه ما افاده المصنف قدس سره بقوله: قلت: لا يخفى.... الخ

اللهم إلا أن يؤل الى ما افاده السيد الاستاذ في بحثه، من أن إطلاق لفظ العام وإرادة الباقي منه ليس بمجاز أصلاً حتى يحتاج الى قرينة معينة، وذلك لأنه من مراتب معناه، فإذا دل الدليل على عدم إرادة مرتبة منه، أعني مرتبة تمام الكثرات، يحمل على مرتبة لم يدل دليل على عدم إرادته، وهو الباقي تحته.

والحاصل أنه إذا كان لمعنى اللفظ مراتب وأبعاض فجميع مراتبه وأبعاذه يكون من معناه الحقيقي، بحيث أن أطلق ذاك اللفظ وأريد منه مرتبة من مراتبه ليس مجازاً مثل استعمال لفظ العام وإرادة الباقي منه، فافهم.

وتسار أخرى يجاب عن القول بعدم الحجية مطلقاً بما أجاب وافاده

فصل

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً ، بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً ، فلا يسري إجماله إلى العام ، لا حقيقة ولا حكماً ، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص ، لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلاً ، ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه ، تحكيمياً للنص أو الاظهر على الظاهر ، لا فيما لا يكون كذلك ، كما لا يخفى .

وإن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً ، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً ، فيسري إجماله إليه حكماً في المنفصل المرّد بين المتباينين ، وحقيقة في غيره :

المصنّف قدّس سرّه، وهو أنّ العام في مثل المقام لم يستعمل في الباقي على فرض ارادته، ولم يكن الخاص قرينة على استعماله فيه مجازاً، بل أنها استعمل في معناه الحقيقي اعني العموم، ويكون الخاص قرينة على عدم تعلّق الارادة الجدّية بتمام الكثرات، فيبقى الباقي تحت الارادة الجدّية المدلول عليها بظهور اللفظ عقلاً على تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدّية، فافهم وتأمل.

قوله: فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً.....الخ

هذا الفصل انما انعقد لبيان الشبهة المفهومية والمصادقية واقسامها واحكامها، والتفصيل بين كون دليل الخاص لفظياً او لبيّاً في الشبهة المصادقية. فاعلم أنّ محصل ما رآه المصنّف قدّس سرّه هو أنّ الخاصّ أمّا ان يكون معيّناً ومبيّناً مفهوماً ومصادقاً، وأمّا ان لا يكون كذلك، أمّا الاول فقد فرغنا من اثبات حجّة العام في ما بقي تحته آنفاً.

وأما الثاني فالاجمال والشبهة أمّا في مفهوم الخاص وأمّا في مصادقه،

أما الأول : فلأن العام - على ما حققناه - كان ظاهراً في عمومته ،
إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما .

وأما الثاني : فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام ، لاحتفاف الكلام بما
يوجب احتمالاه لكل واحد من الأقل والأكثر ، أو لكل واحد من المتباينين ، لكنه
حجة في الأقل ، لأنه المتيقن في البين .

والاول ايضاً منشأ اجماله أما دوران الامر بين الاقل والاكثر، وأما دورانه بين
المتباينين.

أما الاول (الشبهة المفهومية الناشئة من الدوران بين الاقل والاكثر) فهو
ايضاً على قسمين: متصل، ومنفصل.

الاول كما اذا ورد في دليل مثلاً: اكرم العلماء غير الفاسقين، وشككنا في
معنى الفاسق، هل هو مرتكب الكبيرة فقط، او ما يعمله ومرتكب الصغيرة.

والثاني كما اذا ورد في دليل مثلاً: اكرم العلماء، وفي دليل آخر: لا تكرم
الفساق من العلماء، وشككنا في مفهومه كما مر في الاول.

فعلى الاول (المتصل) لا مجال للتمسك بالعام لعدم انعقاد ظهور له رأساً
بعد احتفاف الكلام بما يوجب اجماله من خروج الخاص عن تحته مع احتمالاه
لكل واحد من الاقل والاكثر، ولا للتمسك بالخاص في الاكثر ايضاً، وان كان
الخاص في الاول متبوعاً لكونه متيقناً في البين.

وعلى الثاني (المنفصل) فالعام متبع متمسك به في الاكثر، لثامية ظهوره
بدواً، وعدم ما يوجب صرف العموم عن ظاهره فان الخاص المنفصل قد نهض
على اخراج الاقل منه، لأنه المتيقن، والعام بالاضافة الى الاكثر يبقى سالماً.

وأما الثاني (الشبهة المفهومية الناشئة من دوران الخاص بين المتباينين)
فالتحقيق فيه ان اجمال الخاص يسري الى العام حقيقة وحكماً في المتصل، أما

فانقذح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل ، وكذا في المجمل بين المتباينين والأكثر والأقل ، فلا تغفل .

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق ، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام ، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به ، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص ، كما عرفت .

حقيقة فواضح، لعدم انعقاد ظهور للعام معه رأساً، وأما حكماً فللعلم بتخصيصه باحد المتباينين، فلا يتبع ظهوره في واحد منها أصلاً، لعدم حجتيته بالاضافة اليهما فعلاً، فإن الحجية الفعلية تكون متفرعة على احراز الموضوع، ولم يكن محرزاً، وكذلك الخاص في عدم كونه مرجحاً بالاضافة اليهما، فالمرجع الاصل الموضوعي ان كان، والافالاصل العملي.

وأما في المنفصل فيسري اجماله الى العام حكماً، فإن ظهور العام مع العلم بتخصيصه باحد المتباينين لا يكون حجة.

هذا كله في الشبهة المفهومية، وأما اذا كان الاجمال من جهة المصداق، بعد ما كان الخاص بحسب المفهوم مبيناً ومعلوماً، بان يكون فرداً بين ان يكون فرداً لمفهوم الخاص ومصداقاً لعنوانه، او باقياً تحت العام ومصداقاً لعنوانه. فالتحقيق فيه انه لا كلام في عدم جواز التمسك بالعام فيما اذا كان الخاص متصلاً بالكلام، لبداهة عدم انعقاد ظهور للعام للفرد المشكوك، فلا مجال للتشبهت بعموم العام لاثبات حكمه له بلا كلام، ومثال ذلك انه اذا ورد: اكرم العلماء الا فساقهم، وشككنا في فرد انه هل يكون فاسقاً او لا، بعد العلم بانه من العلماء، فلا يجوز التمسك بالعموم لاثبات وجوب الاكرام للمشكوك كما لا يخفى.

وأما اذا كان الخاص منفصلاً عن الكلام، كما اذا ورد في دليل مثلاً: اكرم

وأما إذا كان منفصلاً عنه ، ففي جواز التمسك به خلاف ، والتحقيق عدم جوازه ، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه ، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجة ، ولا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراد ، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء ، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا يعارضه ، فإنه يكون من قبيل

العلماء ، ثم ورد في دليل آخر بعد ذلك: لا تكرم الفساق من العلماء ، ففي جواز التمسك بالعام خلاف ، والتحقيق أنه لا يجوز أيضاً ، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه: أن العام كان ظاهراً في عمومته وشموله لجميع الأفراد والمصاديق ، غاية الأمر أن دليل الخاص نهض على إخراج حصة من أفراد العام ، والخاص لا يزاحم العام إلا فيما كان حجة فعلاً ، ولا يكون حجة فعلاً إلا في مصاديقه المعلومة صدق عنوان الخاص عليها ، لا بملاك أن العلم بصدقه يكون جزءاً لموضوع الخاص ، بل بملاك أن فعليتها منوطة بأجواز صدق العنوان ، بخلاف ما إذا اشتبه فرد وشك في صدق عنوان الخاص عليه ، فإنه لا يكون فعلياً بالاضافة اليه فلا يكون حجة ، فخطاب لا تكرم الفساق من العلماء لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء ، لعدم فعليته بالاضافة اليه كما لا يخفى ، فلا يزاحم قضية إكرام العلماء في وجوب إكرام من شك في فسقه بعد دخوله تحت العموم ، ولا يعارضه فإن المعارضة فرع الحجية ، ولا حجية ، فمزاحمته في المشكوك مع العموم تكون من قبيل مزاحمة اللاحقة مع الحجة ، وهي في غاية الفساد.

وهذا الدليل عليل ، ومن دفع أولاً بأن الخاص وإن لم يكن حجة ودليلاً في الفرد المشكوك فعلاً ولا يمكن التمسك به شرعاً ، إلا أنه يستفاد من دليل الخاص اختصاص حجية العام في غير عنوان الخاص ، فيصير إكرام العلماء دليلاً

مزاحمة الحجة بغير الحجة ، وهو في غاية الفساد ، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً ، إلا أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الأفراد ، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجة في العالم الغير الفاسق ، فالمصدق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام ، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة ، لاختصاص حجتيه بغير الفاسق .

وبالجملة العام المخصص بالمنفصل ، وإن كان ظهوره في العموم ، كما إذا

وحجة في العالم المعنون بعدم كونه فاسقاً، وبعبارة اخرى الخاص أنها يكون منوعاً وموجباً لمزيد عنوان للعام غير عنوان العالمية ، وهو كونه غير فاسق، فالمصدق المشتبه بانه فاسق او غير فاسق كما لا يكون الخاص حجة فعلاً بالاضافة اليه لعدم احراز صدق عنوان الخاص عليه، وهو كونه معنواً بعنوان الفسق، كذلك لا يكون العام بالاضافة اليه فعلاً حجة، لعدم احراز صدق عنوان العام عليه، وهو كونه معنواً بعدم كونه فاسقاً، وبالجملة الفرد المشتبه لما كان غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين، باعتبار عدم احراز صدق احد العنوانين عليه، فلا يمكن التمسك بهما، فلا بد من الرجوع الى ما هو الاصل في البين.

وثانياً بأنه ان كان شموله للفرد المشكوك بعنوانه الواقعي الاول، وهو كونه غير الفاسق، فهو غير معلوم، وان كان بعنوانه الثانوي الظاهري، فلا يمكن شموله لهذا الفرد بهذا العنوان من وجهين:

احدهما أنه مستتبع للزوم اجتماع المثليين في المشكوك، ان كان واقعه معنونا بعنوان العام، او اجتماع الضدين، ان كان معنواً بعنوان الخاص واقعاً، ووجه تصحيح الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لا يجري في المقام كما يظهر بالتأمل التام.

والآخر أنه لا يمكن ملاحظة الشك موضوعاً للحكم في الدليل المتكفل

لم يكن مخصصاً ، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت ، إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله ، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين ، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين ، هذا إذا كان المخصص لفظياً .

لبيان الحكم الواقعي الأولي، للزوم ملاحظة المشكوك مطلقاً، من غير مدخلة شيء في ثبوت الحكم الواقعي ومقيداً بكونه مشكوكاً، ولمدخلة الشك في ثبوت الحكم الظاهري، وهما ملاحظتان متنافيتان لا يمكن اجتماعهما.

وبعبارة أخرى ثبوت الحكم الظاهري للمشكوك متأخر طبعاً عن ثبوت الحكم الواقعي، بحيث يكون للشك في الواقع دخل في ثبوت الحكم الظاهري، فلا يمكن لحاظهما في دليل واحد عرضاً.

هذا كله فيما إذا كان المخصص لفظياً، وأما إذا كان لبيئاً فالتحقيق فيه بناء على ما افاده المصنف قدس سره هو التفصيل بين المتصل منه والمنفصل بعدم جواز التمسك في الأول وجوازه في الثاني.

والمخصص المتصل عبارة عما يصح أن يتكلم عليه المتكلم حين التكلم فيما إذا كان بصدد البيان، فهو كالمخصص المتصل اللفظي من جهة كونه مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، ومعه لا يمكن التمسك به في المشكوك لما عرفت سابقاً، مثلاً إذا قال المولى لعبده: اكرم جيراني، وعلم العبد بالوجدان، حين امره باكرام الجيران، أنه لا يريد اكرام الفاسق منهم، فإنه ان شك في فرد أنه فاسق اولاً، لا يجوز التمسك به في اثبات الوجوب لهذا الفرد المشكوك، فان علم العبد بخروج حصة عن تحت العموم يمنع عن ظهوره، ومعه لا مجال للتمسك به اصلاً كما لا يخفى.

والثاني اي المخصص اللبي المنفصل هو عبارة عما لا يصح اتكال المتكلم

وأما إذا كان ليياً ، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم ، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب ، فهو كالم متصل ، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص ، وإن لم يكن كذلك ، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجته كظهوره فيه .

عليه حين التكلم، وذلك مثل ان يعلم العبد بالوجدان، بعد صدور الكلام من المولى بزمان، أنه لا يريد اكرام الفساق من الجيران، فالظاهر ان العام باق على حجته في المصداق المشتبه، بخلاف المنفصل اللفظي المانع عن حجته فيه، والسر في الفرق أنه في المقام ما صدر عن المولى الا كلام عام كاشف عن ارادته العموم فلا بد للعبد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، ولا قطع بالخلاف في الفرد المشكوك، وهذا بخلاف ما اذا كان المخصص لفظياً، فإنه هناك كان للمولى على العبد حجتان، وقضيتها بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام كان العام لم يشمل الخاص رأساً، بخلاف المقام، فإن الحجة الملقاة من المولى ليست الا واحدة، وقطع العبد بعدم ارادة المولى من اكرم جيران الفساق منهم لا يوجب رفع اليد عن العموم الا فيمن قطع بخروجه عن تحت العام، والعمدة في ذلك هو بناء العقلاء على حجة العموم بالاضافة الى الفرد المشتبه ههنا بخلاف هناك، ولعلنا لما اشرنا اليه من التفاوت بينها بالقاء حجتين هناك والقاء حجة واحدة اي العموم ههنا.

ويمكن تقريبه بوجه آخر على ما افاده السيد الاستاذ مد ظله، وهو ان العقل لما كان في المقام دليلاً على الاخراج، على ما هو مفروض الكلام، وكان للعقل حكمان: حكم كلي بالاضافة الى ما ادركه من الكليات، وحكم جزئي بالنسبة الى ما ادركه من الجزئيات، مثلاً اذا قال المولى لعبده: اكرم جيرانى، ثم قطع العبد من القرائن الخارجية عن الكلام بأنه لا يريد اكرام من كان عدواً له

والسرّ في ذلك ، أن الكلام الملقى من السيد حجة ، ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم ، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه ، مثلاً إذا قال المولى : (أكرم جيرانى) وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم ، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم

منهم، فالعقل يحكم في الجزئيات بخروج كل من أدرك أنّه عدو للمولى من افراد الجيران، لا بعنوان كلّ مثل عنوان العدو حتى يصير الخاص موجبا لصيرورة العام معنونا بغير عنوان الخاص نظير المخصّص اللفظي، ولا حكم له في المشتبه الذي لا يراه عدواً له، فهو أنّها يكون حجةً بالاضافة الى مدركاته، ويحكم بخروجها عن تحت العام، فيبقى العام في غير مدركاته على حجيته سليماً عن المعارض، فلا مانع من التشبّث بالعام في المشكوك أصلاً.

ولكن في هذا التفصيل ما لا يخفى، ضرورة أنّ العقل يحكم بخروج كلّ من كان عدواً للمولى في المثال بما له من الجامع والعنوان لا جزافاً، فلا محالة يصير العام معنواً بعنوان غير عنوان الخاص، وهو كون الجيران غير عدو له، فالتشبّث بالعام في المشكوك يحتاج الى احراز عنوانه كما قررناه في المنفصل اللفظي، فظهر أنّه لا فارق بين المنفصل اللفظي واللبّي، والفارق المذكور ليس بفارق فتأمل.

وبعبارة أخرى:

اعلم أنّ الخاصّ أمّا ان يكون مبيناً ومعيناً مفهوماً ومصادقاً، وأمّا ان لا يكون كذلك، والثاني ايضاً أمّا ان يكون اجمالاً بحسب المفهوم، وأمّا ان يكون بحسب المصادق، فالأمر في الاول هو ما ذكرناه في الفصل السابق، وفي الثاني اي مورد الاجمال والاشتباه بحسب المفهوم فالامر فيه هو ما ذكره قدّس سرّه، لكنّه لم يذكر حجّةً بمجموع العام والخاصّ بالاضافة الى الواحد بلا عنوان فيما

بخروجه عن عموم الكلام ، للعلم بعداوته ، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه ، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً ، فإن قضية تقديمه عليه ، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص ، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً ، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته ، إلا فيما

إذا كان الخاص مردداً بين المتباينين، بمعنى أن حكم الثالث الذي غير مذكور في الدليل العام والخاص، منفي بهما كما لا يخفى.

وأنما الكلام والاشكال في القسم الثالث أي في الشبهة المصدقية، فإنه اختلفوا في حجية العام بالاضافة الى الفرد المشتبه بعد الاتفاق على عدم حجية الخاص فيه، وعدم كونه محكوماً بحكم الخاص فعلاً على قولين:

أحدهما ما ذهب اليه جماعة من المحققين من مقاربي عصرنا، من كون العام حجة في اثبات حكمه للفرد المشكوك، ودليلهم على ذلك حجية ظهور العام في العموم إلا بالاضافة الى ما قام الدليل على إخراج، والخاص لا شبهة في عدم حجيته بالاضافة الى الفرد المشتبه، ولا مانع عن حجية العام والاتكال عليه في اثبات حكمه للفرد المشكوك خروجه عن تحته بعد دخوله تحته موضوعاً.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في وجه حجية العام والتمسك بعمومه في الشبهة المصدقية، لكنه خلاف التحقيق، بل التحقيق الذي يكون للبيان حقيق هو ما ذهب اليه المصنف والسيد الاستاذ، من عدم حجية العام في المفروض اصلاً، وذلك لوجوه:

الاول ما افاده المصنف قدس سره من أن حجية العام ثابتة في غير عنوان الخاص، اعني في غير عنوان الفاسق مثلاً في نحو لا تكرم الفساق، ومعه لا مجال للتمسك به لاثبات حكمه للفرد المشتبه، فإن التمسك به فرع احراز دخوله تحت موضوع العام، وهو اول الكلام.

قطع أنه عدوه ، لا فيما شك فيه ، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له ، وحسن عقوبته على مخالفته ، وعدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة ، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة ، والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك

والثاني ما افاده السيد الاستاذ في بحثه، وهو ان اصالة العموم والظهور انما يصح التمسك بها في اثبات حكم العام للفرد المشكوك فيما اذا كان خروج الفرد الكذائي محتاجاً الى مخصص زائد، فان العقلاء حينئذ يتمسكون به بمعونة اصالة عدم المخصص، كما اذا شك في اصل التخصيص، بخلاف المقام، فان الفرد المشكوك على فرض كونه مصداقاً لعنوان الخاص انما يكون مخرجاً بذاك الدليل الدال على خروج عنوان المخصص من تحت العموم، ومعه لا تبقى اصالة العموم على حالها كما لا يخفى

قلت: هذا الوجه ما لم يرجع الى الوجه الاول لا يغني عن شيء، وذلك لان العام بعد انعقاد ظهوره في العموم، كما هو المفروض، متبع عند العقلاء من غير احتياج الى ملاحظة اصالة عدم المخصص وجريانها.

والثالث ايضا ما افاده السيد الاستاذ مد ظله، من ان شمول حكم العام اعني وجوب اكرام كل فرد من العلماء للفرد المشكوك غير معقول، وذلك لان الوجوب المستفاد من دليل العام انما يكون حكماً واقعياً اولياً متعلقاً بموضوعه الواقعي، ونعلم بعدم تعلقه في تلك المرتبة الواقعية بالفرد المشكوك، فان معنى تعلقه به كذلك هو وجوب اكرامه وان كان فاسقاً واقعاً، مع ان دليل الخاص يدل على ان الفاسق الواقعي خارج عن تحت العام، ولم تتعلق الارادة الجديّة بوجوب اكرامه، فلا بد من القول بوجوب اكرام المشكوك ظاهراً بمعنى تعلق الوجوب الظاهري الثانوي الذي يكون الشك في الواقع مأخوذاً في موضوعه، واثبات

حجية أصالة الظهور .

وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك ، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما ، بإلقاء حجتين هناك ، تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام ، كأنه لم يعمه حكماً من رأس ،

مثل هذا الحكم الظاهري بدليل العام المتكفل لبيان الحكم الواقعي غير معقول، وذلك لأن الحكم الظاهري باعتبار اخذ الجهل بالواقع في موضوعه مترتب على الحكم الواقعي ومباين معه، فلا يمكن اجتماع لحاظه مع لحاظ الواقع في خطاب واحد، إلا أن يكون اللاحظ احوال العينين.

قلت: يمكن ان يقال في رد هذا الاشكال: ان حكم العام باعتبار عمومته يشمل كل فرد، حتى الفرد المشكوك لا بما هو مشكوك بل بما هو هو، وان كان بحسب الواقع من مصاديق الخاص، فان كونه من مصاديق الخاص واقعاً لا يستلزم كونه محكوماً بحكمه فعلاً، فان كونه كذلك فرع حجية الخاص بالاضافة اليه، وهي ممنوعة، ولا منافاة بين كونه محكوماً بحكم العام فعلاً وبين كونه من افراد الخاص واقعاً بعد عدم حجيته بالنسبة اليه فعلاً.

والحاصل ان مقتضى العموم هو وجوب اكرام كل فرد من العلماء مثلاً وان كان فاسقاً، ولا يجوز رفع اليد عنه الا بما هو اقوى وليس الا بالنسبة الى من علم وقوعه تحت عنوان الخاص، واما المشكوك فلا، واستكشاف عدم تعلق الارادة الجديّة بالفاسق الواقعي من دليل الخاص لا يستلزم استكشاف عدم تعلقها بذاك المشكوك وان كان محتملاً، لكن مجرد الاحتمال لا يوجب خروجه عن حكم العام فعلاً، وان كان بحسب الواقع داخلاً تحت الخاص فافهم.

ويمكن ايضاً ان يقال في وجه التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية كما نقل عن بعض الاعلام، بان العام له عمومان: عموم افرادي، وعموم احوالي

وكأنه لم يكن بعام ، بخلاف هاهنا ، فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة ، والقطع بعدم إرادة إكرام العدو في (اكرم جبراني) مثلاً ، لا يوجب رفع اليد عن عمومته إلا فيما قطع بخروجه من تحته ، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه ، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه .

اطلاقي يستفاد من اطلاق المتعلق، فالعام من الجهة الاولى حجة في وجوب اكرام كل فرد من العلماء واقعاً، ومن الجهة الثانية حجة في وجوب اكرام كل فرد منهم في أي حال وبأي صفة كان، فاسقاً ام عادلاً، معلوماً فقهاء، ام مشكوكاً، والوجوب بهذا الاعتبار يكون حكماً ظاهرياً، وأنا قامت الحجة على اخراج حصّة منهم عن تحت العام بحسب الحكم الواقعي المستفاد من عمومته الافرادي، وأما الحكم الظاهري المستفاد من عمومته الاحوالى سليم عن المعارض، ولم تقم حجة على تقييده.

لكن إجاب عن ذلك السيد الاستاذ في بحثه بوجوه:
الاول أن اطلاق المتعلق لا يقتضي كون الاحوال من المعلومة والمشكوكه وغيرها مأخوذاً في متعلق الحكم، مع أن الحكم الظاهري لا بد وان يلاحظ الشك في متعلقه حتى يكون حكماً ظاهرياً، بل أنا يقتضي أن تمام المتعلق يكون هو نفس الطبيعة من غير مدخلية شيء زائد عليها في ثبوت الحكم.
الثاني أن الحكم الظاهري مأخوذ في موضوعه الشك في الواقع، فإنه حكم ثانوي متأخر عن الحكم الواقعي ومترتب عليه جعلاً، ومعه كيف يعقل كون الخطاب الواحد متكفلاً للحكم الواقعي والظاهري معاً.

الثالث أن دليل الخاص أنا يدل على خروج كل فرد من الفساق في أي حال كان وبأي صفة يكون معلوماً او مشكوكاً ويبقى تحت العام غير الفساق كذلك، اي في أي حال وصفه، فلا يكون مشكوك الفسق تحت العام بالضرر

بل يمكن أن يقال : إن قضية عمومته للمشكوك ، أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه ، فيقال في مثل (لعن الله بني أمية قاطبة) : إن فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم ، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً ، فينتج أنه ليس بمؤمن ، فتأمل جيداً .

القاطع، بل ليس في المقام الا الشك في دخول المشكوك تحته، وهذا لا ينافي اطلاق التعلق كما يظهر عند التأمل التام.

هذا فيما اذا كان المخصص لفظياً، وأما اذا كان لبياً ففيه على ما ذهب اليه المصنف والشيخ قدس سرهما تفصيل، وهو أنه ان كان متصلاً بالخطاب وهو الذي يصح الاتكال عليه فحكمه حكم اللفظي، وان كان منفصلاً عنه، بان حكم العقل بعد حين بعدم تعلق ارادة المولى في وجوب الاكرام بمن كان عدواً له، فالامر فيه على ما ذهب اليه المصنف في الشبهة المصداقية هو التمسك بعموم العام في اثبات حكم العام للفرد المشكوك في ذلك، لأن القطع بعدم ارادة العدو لا يقتضي ازيد من عدم حجية العام بالاضافة الى من قطع بكونه عدواً له، وأما الفرد المشكوك عداوته فلا يكون العقل حاكماً وحجة على خروجه وان كان عدواً له في الواقع، والشاهد على ذلك صحة مؤاخذه المولى في صورة مخالفة اكرام من لم يعلم بعداوته، بل يمكن التمسك به في اثبات عدم كونه فرداً للخاص، واثبات جميع ما يترتب على العام من الاحكام للفرد الكذائي، وذلك لوجهين:

احدهما ما ذهب اليه المصنف قدس سره، من أن مقتضى حجية اصالة العموم في اثبات حكم العام للفرد المشكوك هو ثبوت الملازمة بين كون الفرد المشكوك محكوماً بحكم العام، وبين عدم كونه فرداً للخاص بحيث يترتب على ذاك الفرد جميع ما كان مترتباً على غير افراد الخاص من الاحكام مضافاً الى حكم العام.

إيقاظ : لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل ، لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب

وبعبارة أخرى حجة أصالة العموم مقتضية لاثبات ما يكون للعام من الاحكام والآثار واللوازم، وإن كانت من الامور العادية ككون الفرد الكذائي غير فاسق، او غير عدو، او غير مؤمن في المثال الذي مثل به، وذلك منه بتأليف قياس الشكل الاول، فراجع كلامه رفع الله مقامه.

ثانيهما ما ذهب اليه الشيخ من انه ان كان خروج حصته من تحت العام من باب مزاحمة علتها مع علة حكم العام المترتب على عنوان غير عنوان العام في مورد الاجتماع مثل اكرم العالم واهن الفاسق، لا من باب التخصيص، فانه اذا علم كون فرد انه عالم وشك في فسقه يحكم بعدم فسقه ويترتب على المشكوك جميع ما يترتب على العالم غير الفاسق، من الآثار والاحكام.

لكن يرد عليه أولاً ما ذكرناه من أن حكم العام بعد تخصيصه بدليل الخاص أنها يكون مترتباً ومتعلقاً بعنوان غير عنوان الخاص، ومعه لا بد من احراز عنوان العام في الحكم بأن الفرد الكذائي محكوم بحكم العام خارجاً، لا من دليل حكم العام، فإنه لا يكاد يمكن ان يكون متكفلاً لبيان موضوعه، وثانياً أن أصالة العموم وغيرها ليست حجة في اثبات لوازم حكم العام وغيره كما اعترف قدس سره بذلك في غير المقام.

قوله: ايقاظ لا يخفى أن الباقي تحت العام.....الخ

اذا عرفت سابقاً سقوط العام عن الاعتبار في التمسك في الشبهة المصداقية، وأن المرجع في الفرد المشكوك هو الاصل المنقح للموضوع لو كان، وآلاً فالمرجع القواعد الاخر والاصول الاخرى من البرائة، والاحتياط،

الموارد - إلا ما شذ - ممكناً ، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ، ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقي تحته ، مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية ، فهي وإن كانت وجدت اما قرشية أو غيرها ، فلا أصل يجرز أنها قرشية أو غيرها ، إلا أن أصالة عدم تحقق

والتخير حسب اختلاف المقامات.

فاعلم أن العام المخصص ان كان معنوياً بعنوان غير عنوان الخاص فلا شبهة في عدم جريان اصل يكون منقحاً للموضوع لوجود المعارض، او لكونه مثبتاً، بخلاف ما لو لم يكن الباقي تحت العام معنوياً بعنوان خاص، يكون بذاك العنوان موضوعاً لحكم العام، بل يكون موضوعاً له بلا عنوان، ولا يكون معنوياً بعنوان الخاص، فانه يمكن احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي، ضرورة أنه اذا شك في فرد بأنه هل يكون محكوماً بحكم العام او الخاص من جهة الشك في دخوله تحت عنوان الخاص، فبأصالة عدم تحقق عنوان الخاص في الشبهة يحكم عليه بحكم العام، مثلاً اذا شك في امرأة بأنها تكون قرشية أو غيرها، فبأصالة عدم كونها قرشية يحكم بأن الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوم بالاستحاضة.

ان قلت: ان هذا الاصل انما يجدي فيما اذا كانت المرئة موجودة في السابق ولم تكن قرشية ثم نشك فيها فيستصحب عدمها، مع انها لا تكون كذلك، فانها اذا وجدت وجدت اما قرشية او غيرها، ولا يكون عدم قرشيتها في السابق محققاً حتى يستصحب، مع أنه يشترط في جريان الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً.

قلت: نعم هذا انما يكون فيما اذا لوحظ استصحاب عدمها بنحو اليسيء الناقصة التي تكون عبارة عن سلب ربط المحمول عن الموضوع، فانه عليه يحتاج الاصل الى وجود المرأة الموصوفة بعدم القرشية في السابق.

الانتساب بينها وبين قريش تجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين ، لأن المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين ، والخارج عن تحته هي القرشية ، فتأمل تعرف .

بخلاف ما اذا لوحظ بنحو الليسيّة التامة التي تكون عبارة عن سلب نفس المحمول او الموضوع، فإنّه لا يحتاج الى تحقّق المرأة ووجودها، وبيان ذلك أنّ عدم انتسابها الى قريش سابقاً على وجودها كان محققاً ومعلوماً ولو باعتبار عدمها، وشكّ في تحقّقه بوجودها، فاصالة عدمه الازلي يجدي في تنقيح أنّ المرأة الكذائيّة ممن لا تحيض بعد الخمسين، فإن المرأة التي لا يكون بينها وبين القريش انتساب باقية تحت ما دلّ على أنّ المرأة أنّها ترى الحمرة الى الخمسين.

وبعبارة اخرى أنّ موضوع الحكم الكذائي أنّها تكون المرأة التي ليس بينها وبين قريش انتساب، فتقام موضوع الحكم أنّها يكون المرأة مع عدم كونها قرشية، فالمرأة نفسها احرزت بالوجدان وعدم كونها قرشية بالاصل احرز. وهذا مندفع أولاً بأنّ دليل الخاص أنّها يستلزم مزيد عنوان للعام وهو كون المرأة غير قرشية، فبأصالة عدم كونها قرشية لا يثبت أنّها داخلة تحت العام إلا بالاصل المثبت، وحجّيته ممنوعة كما برهن في محله.

وثانياً بأنّ عمدة أدلّة الاصحاب هي الاخبار، ومن المعلوم ان الملاك فيها هو صدق نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وصدق نقض اليقين به أنّها يكون بنظر العرف، فإنّ اخبار الباب خطابات الى العرف، وعليه فرفع اليد عن مثل هذا اليقين لا يعدّ بنظر العرف نقضاً له.

هذا مضافاً الى أنّه يرد على المصنّف على سبيل منع الخلوّ بأنّ الخاص ان كان منوعاً للعام فالاصل في المقام يكون مثبتاً، وان لم يكن منوعاً له فالتمسك

بالعام في المقام جاز بلا كلام، ضرورة أن العام بظهوره في العموم يكون حجة ومتبعاً، ولا يرفع اليد عنه إلا فيما قام دليل اقوى على خلافه، والمفروض أن دليل الخاص بالاضافة الى المشكوك مشكوك الشمول، فلا يكون حجة فعلاً في المشكوك، فالعموم بالنسبة اليه باق على حاله من غير مزاحم فلا مانع من اتباعه، وهذا مما خطر ببالي فتأمل.

ويمكن التمسك بالعموم بوجه آخر، وهو أن طبيعة المرأة بما هي هي انها تقتضي التحيض الى خمسين كما استفدناه من الأدلة المتكفلة لبيان الحيض واحكامه، واذا اتصفت بكونها قرشية تقتضي التحيض الى ستين، فالمقتضي لتلك الزيادة أنها هو اتصافها بكونها قرشية، فالشك يرجع الى الشك في المقتضي، ومع الشك فيه يحكم بعدم حيضية الزائد على الخمسين، والمفروض أن حكم العام ليس إلا ذلك، فالعمل به هو العمل بالعموم بعينه، وهذا ايضاً ما خطر ببالي. وهذا البحث على ما كتبه المقرر بتقرير آخر هكذا:

اعلم انه بعد ظهور عدم جواز التمسك بالعام لاثبات حكمه للفرد المشكوك ولا بالخاص لاثبات حكمه له، يقع الكلام في أنه هل يجوز التمسك باصل من الاصول لاحراز عدم كون الفرد المشكوك معنواً بعنوان الخاص حتى يصح التمسك بالعام او لا يجوز؟

والتحقيق بعد امكان وجوده في الغالب هو الجواز، وذلك لان المانع هو عدم احراز كونه تحت العام لاحتمال خروجه بالخاص فان احرزنا باصل عدم كونه فرداً للخاص يرتفع المانع بلا كلام، وانما وقع الخلاف في بعض الموارد، مثل ما اذا شك في امرأة انها تكون قرشية او غيرها، بعد دلالة دليل العام على حكم المرأة بانها تحيض الى خمسين، ودلالة دليل الخاص على ان القرشية تحيض الى

ستين، فذهب بعض الى أنه ليس في المقام اصل يحرز به عدم كونها من افراد الخاص، لان غاية ما يفرض في المقام من الاصل هو الاستصحاب اي استصحاب عدم كونها قرشية، وجريانه في مثل المقام ممنوع، وذلك، مضافا الى معارضته باصالة عدم كونها غير قرشية، لأنها اذا وجدت وجدت أما قرشية او غير قرشية، فلم يكن لمثل هذا عدم حالة سابقة حتى يستصحب.

والجواب عن المعارضة هو أنه لا يترتب على اصالة عدم كونها غير قرشية حكم شرعي حتى تصلح للمعارضة كما لا يخفى.

وعن الثاني أنه يكفي في المقام استصحاب عدمها الازلي الذي له حالة سابقة، وذلك بوجهين:

احدهما ما افاده الشيخ قدس سره على ما نقل عنه من أن عدم انتساب المرأة المعلومة قبل وجودها كان متيقنا في السابق ولو بانتفاء الموضوع، فبعد وجودها يشك في أنه هل تحققت تلك الاضافة، اي انتسابها بالقريش او لا، بل كان عدم تلك الاضافة على حاله، فيستصحب.

ثانيهما ما افاده المصنف قدس سره من أن عدم الانتساب كان قبل وجود المرأة متحققا في السابق يقينا ولو باعتبار عدم المرأة، فيشك بعد وجودها في تحقق الانتساب فيستصحب عدمه المتيقن في السابق.

والفرق بين القولين، بعد اتفاقهما على جواز استصحاب عدم الانتساب، هو أنه على مذهب الشيخ يلاحظ عدم بنحو اللىسية الناقصة المركبة كان مفادها سلب الربط، وعلى مذهب المصنف يلاحظ عدم بنحو اللىسية التامة البسيطة التي كان مفادها ربط السلب، هذا.

ولكن على مذهب السيد الاستاذ لا يخلو ما ذهب اليه العلّمان عن

وهم وإزاحة : ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد ، لا من جهة احتمال التخصيص ، بل من جهة أخرى ، كما إذا شك في

الاشكال، وذلك لأنها اشترطا الاتحاد بين متعلق الشك واليقين اعني القضية المتيقنة والمشكوكة، وذلك من جهة استفادتهما قدس سرهما من دليل الاستصحاب اعني الاخبار التي كانت هي العمدة في هذا الباب ان اعتبار الشك في جريانه أنها يكون باعتبار طرفه الذي يكون متعلقاً ومرتبلاً بالمستصحب، لا طرفه الآخر الذي يكون مرتبطاً بناقضه ورافعه، ومعه لا بد من الاتحاد المذكور، وذلك الاتحاد في المقام مفقود، ضرورة مغايرة العدم الازلي الذي كان متحققاً بنفس عدم موضوعه، اي عدم المرئنة في المثال، مع العدم المشكوك فيه الذي كان تحققه باعتبار عدم تحقق علة نقيضه، اعني وجود اضافة الانتساب فيما ذكر في المقام من المثال عرفا الذي هو الحاكم في الباب كما لا يخفى على اولي الالباب.

وأما على ما افاده السيد الاستاذ في باب الاستصحاب من ان مفاد الاخبار الواردة فيه هو قاعدة المقتضي والمانع، فلا مانع من جريان الاصل المذكور، وذلك لاستفادته من الاخبار ان اعتبار الشك باعتبار طرفه الذي كان متعلقاً برافع المستصحب ونقيضه، وعليه لا يشترط بل لا يمكن الاتحاد المذكور اصلاً، هذا.

اقول: ان الظاهر من العرف هو الاتحاد بينها في المقام، والوجدان يعاضده.

قوله: وهم وإزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات.... الخ اعلم أنه اختلفوا في جواز التمسك بالعموم فيما إذا شك في فرد أنه من افراد العام او الخاص، لكن لا من جهة التخصيص، بل من جهة أخرى كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بما يع مضاف فيما اذا كانا متعلقاً للنذر كذلك اي

صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا بالنذر) فيما إذا وقع متعلقاً للنذر ، بأن يقال : وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم ، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً ، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به ، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك .

بمايع مضاف، فالشك في صحتها هو الشك في كونها عبادة واطاعة، وهذا الشك ليس من جهة التخصيص، فذهب بعض من لا دقة له الى جواز التمسك بعموم «وليوفوا نذورهم» في استكشاف الصحة فيها كذلك، واستدل على استكشافها منه بتأليف قياس مؤلف من صغرى مستنبطة من عموم «وليوفوا نذورهم» وهو وجوب اتيان الوضوء بمايع مضاف، وكبرى مستنبطة من حكم العقل وهو حكمه بأن كل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الاتيان به، ينتج أن هذا الوضوء صحيح رافع للحدث، وربما يؤيد هذا القول بما ورد من صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر، والصوم في السفر كذلك. ولكن التحقيق فيه على ما ذهب اليه اهله أنه لا مجال لمثل هذا التوهم بعد تخصيص عموم «وليوفوا نذورهم» بما ورد من أنه «لا نذر الا في طاعة الله» قائمه يستفاد منه أن النذر لا ينعقد الا فيما اذا كان متعلقه راجحاً، ولا يجب الوفاء به الا بعد تعلقه بما يكون كذلك، فالرجحان انما يكون مأخوذاً في موضوع وجوب الوفاء، وعليه فلا بد من احرازه من الخارج، ولا يمكن التمسك بالعموم في احرازه نظير ما قلنا في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل يكون هذا الفرع من جزئيات المسئلة المذكورة.

والحاصل أن الدليل الذي يكون متكفلاً لبيان الحكم لا يكون متكفلاً ومنقحاً لموضوع هذا الحكم.

والتحقيق أن يقال : إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها ، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية ، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد ، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحة أو الراجعة ، ضرورة أنه معه

وبعبارة أخرى عموم «وليوفوا نذورهم» أنها يكون متكفلاً لبيان الحكم المتعلق بالعنوان الثانوي، فإذا أخذ في موضوعه أحد من الاحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية من الاستحباب والوجوب، فلا يمكن التمسك بالعموم في اثبات هذا الحكم المأخوذ في موضوع الحكم الثانوي كالرجحان المأخوذ في موضوع وجوب الوفاء، والأباحة المأخوذة في موضوع وجوب اطاعة الوالدين فيما إذا كان الفعل بعنوانه الأولي ذا حكم، وكان هذا الحكم مأخوذاً في موضوع الحكم المتعلق بالفعل بعنوانه الثانوي، وأما إذا لم يكن بعنوانه الأولي محكوماً بحكم خاص، أو كان ولم يكن الحكم مأخوذاً في موضوع الحكم الثانوي فيجوز التمسك بالعموم في اثبات الجواز في الأول، وتقع المزاخمة بين المقتضيين، ويؤثر الاقوى منها لو كان في البين، والا لا يؤثر احدهما، ويحكم بحكم آخر كالأباحة إذا كان احدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً فافهم.

ان قلت: فما وجه صحة الصوم في السفر بنذره فيه مع أنه لا يصح بدونه فيه، وكذا الاحرام قبل الميقات؟

قلت: يمكن ان يكون وجه الصحة في مقام الثبوت، بعد قيام الدليل عليها في مقام الاثبات هو رجحانها ذاتاً، ودليل الصحة يكون كاشفاً عن الرجحان فيهما، ولم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً. لمكان المانع الذي يرتفع مع النذر، أو بوسيلة النذر صاراً راجحين بعد ما لم يكونا كذلك.

لا يقال: ان الرجحان الذي يتأتى من قبل الامر المتعلق بالنذر على ما

لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته .

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدرة عليه ، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً ، فإذا شك في جوازه صح التمسك

هو المفروض لا يجدي في عبادية الصوم مثلاً مع أنه باعتبار كونه عبادة يكون مندوراً، وما يكون ملاكاً لعبوديته من قصد القرابة لا يكون مقدوراً، فإنه على ما هو المفروض يكون في متعلقه مأخوذاً، وقد عرفت سابقاً أنه إذا اخذ قصد التقرب في متعلق الأمر يصير قصد التقرب محالاً للزوم الدور على وجه والتسلسل على وجه آخر.

فانه يقال: هذا إنما يلزم فيما إذا كانت عباديته بالرجحان المتأني من قبل الأمر المتعلق بالنذر، وأما إذا كانت لأجل كشف دليل صحته عن عروض عنوان راجح عليه ملازم لتعلق النذر فلا يلزم ذلك، فإنه إنما يكون مثل ما إذا كان راجحاً قبل تعلق النذر به، فيمكن قصد التقرب باعتبار الأمر المتعلق بذاك العنوان الملازم لتعلق النذر هذا.

ويمكن أن يقال في وجه الصحة أيضاً: أن عموم «لا نذر إلا في طاعة الله» يمكن أن يتخصّص بدليل الناهض على الصحة فيها ومقتضى التخصيص هو عدم لزوم الرجحان في متعلق النذر فيما نهض دليل عليها.

ان قلت: أن الدليل القائم على الصحة فيها إنما يدل عليها على وجه العبادة، ويدل على صيرورتها عبادياً بعد تعلق النذر بهما.

والفعل إنما يصير عبادياً فيما إذا كان راجحاً بالذات، أو بعنوان راجح منطبق عليه، وكلاهما مفقودان في المقام على ما هو مقتضى التخصيص كما قلنا، ومع عدم الرجحان لا ذاتاً ولا عرضاً كيف يصير الفعل عبادياً؟!

بعموم دليلها في الحكم بجوازها ، وإذا كانت محكمة بعناوينها الأولية بغير حكمها بعناوينها الثانوية ، وقع المزاخة بين المقتضيين ، ويؤثر الأقوى منها لو كان في البين ، وإلا لم يؤثر أحدهما ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر ، كالإباحة إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً .

قلت: نعم ولكن الرجحان الطارئ على الفعل، بعنوان أنه وفاء للنذر، يجدي في صيرورة الفعل راجحاً وكونه عبادة واطاعة.

ان قلت: ان مثل هذا الرجحان لا يجدي في عباديته أصلاً، فإنه انما يكون راجحاً توصلياً، ولا يشترط فيه اتيان الفعل بقصد التقرب، والذي يجدي هو الرجحان التعبدي الذي يكون ملاكه قصد التقرب، والأل يلزم ان يكون اتيان الفعل ولو بغير قصد التقرب وفاء للنذر كما في التوصليات، مع ان الاجماع قائم على اشتراط قصد التقرب ولو في المقام، وعليه فما هو الوجه في العبادية وكونه وفاء؟

قلت: نعم هذا فيما اذا كان الفعل بها هو هو متعلقاً للنذر، وأما اذا كان الفعل بها هو عبادة واطاعة متعلقاً للنذر كما في المقام فكونه بهذا العنوان متعلقاً للنذر يجدي في عباديته وكونه وفاء له، فإن الصوم والاحرام المباحوث عنها انما يكونان متعلقين للنذر بها هما عبادتان، لا بها هما هما، كما يظهر بالتأمل.

وما ذكرنا في صيرورة الفعل عبادياً مع عدم كونه راجحاً لا بالذات ولا باعتبار انطباق عنوان راجح عليه، من ان الفعل بعنوان العبادي يكون مورداً للنذر ومتعلقاً له، وهذا العنوان يكون عنواناً راجحاً عبادياً، انما يتم المطلوب ويوصلنا الى المقصود فيما اذا لم يستلزم امراً محالاً، وأما اذا استتبعه فلا يجدي، كما هو كذلك، فإنه يكون مستتباً للدور على وجهه، والتسلسل على وجه آخر،

وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه - بناءً على عدم صحته فيه بدونه - وكذا الإحرام قبل الميقات ، فإنما هو لدليل خاص ، كاشف عن رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات ، وإنما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لما منع يرتفع مع

ضرورة أن قصد القرية على ما هو المفروض مأخوذ في متعلق الأمر، وقد عرفت بانه اذا كان الامر كذلك لا يتمكن المكلف من قصد التقرب، فإن الامر انما يدعو الى متعلقه، والمفروض ان الداعي من متعلقه، فكون الامر داعياً اليه يتوقف على وجوده وحصوله، ووجود الداعي الذي اخذ في المتعلق يتوقف على كونه داعياً اليه، وفي العاقبة يتوقف الداعي على الداعي، وتوقف الشيء على نفسه محال، وهذا الاشكال لا يرتفع في خصوص المقام بان يقال: ان الامر انما يتعلق باوسع من الغرض، غاية الأمر انه من الخارج يبينه على شرطية التقرب في حصوله.

ضرورة ان مثل هذا الجواب يخرجنا عما نكون بصدده من التصحيح المذكور آنفاً.

ولعل هذا هو السر الذي صار باعثاً لعدول المصنف قدس سره عن هذا الجواب المرتبط بهذا الاشكال، مع ورود الاشكال وتمايمته عنده، الى الجواب المرتبط بما اورده بعض من ان الامر يتوقف على قدرة المكلف على الفعل، وقدرته تتوقف على الامر، فيلزم الدور، فافهم.

وما اوردناه على الوجه الاخير، من ان الرجحان الطارئ على المنذور من قبل النذر لا يجدي في صيرورة المنذور عبادة، وارد على الوجه السابق عليه ايضاً، والجواب عنه هناك هو الجواب عما اوردنا هنا، من لزوم الدور، وهو صيرورة المنذور عبادياً بواسطة عروض عنوان راجع عليه يصير بذاك العنوان راجحاً.

النذر ، وإما لصيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك ، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت .

لا يقال : لا يجدي صيرورتها راجحين بذلك في عباديتهما ، ضرورة كون

وحاصل الاشكال وجوابه ان الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات اذا تعلق النذر بهما دلّ الدليل على صحتها كذلك، ودليل الصحة عليها على وجه العبادية التي تعتبر فيها قصد القرية، وعليه فان كانا راجحين بالذات فلا اشكال، وأما اذا لم يكونا راجحين بالذات فيشكل الامر في عباديتهما باعتبار خلّوها عن الرجحان ذاتاً، وعدم كفاية عروض الرجحان عليهما باعتبار الوفاء، فان رجحان الوفاء توصلي غير مشروط حصوله بقصد التقرب، بل باي داع حصل يكون وفاءً، ولذلك ان تعلق النذر بغسل الثوب مثلاً، ففسله المكلف رياءً حصل الغسل وتحقق الوفاء ولا حيث قطعاً، مع ان الدليل ناهض على اشتراط قصد التقرب فيهما، بحيث لو اتى المكلف الناذر بهما من دون قصد التقرب لم يكن وفاءً بالنذر، فلا بد من اعتبار رجحان فيهما غير رجحان الوفاء جزمًا، هذا محصل الاشكال.

وأما الجواب عنه فنقول تارة: ان العبادية فيهما انما تكون لاجل عروض عنوان راجح تعبدى عليهما ملازم لتعلق النذر، وباعتبار طرؤه هذا العنوان يحتاج الى قصد التقرب.

وتارة اخرى نجيب بان الصوم مثلاً انما يقع بعنوانه العبادي متعلقاً للنذر، واشتراط التقرب فيه انما يكون لاجل ذلك، لا لأجل الرجحان الطارئ عليه من قبل الوفاء، والآ فلا يحتاج في حصول الوفاء به الى قصد التقرب اصلاً كما لا يخفى.

وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر في سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأي داع كان .

فإنه يقال : عباديتهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ، ملازم لتعلق النذر بهما ، هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل ، وإلا أمكن أن يقال بكفاية وهذا البحث على ما كتبه المقرر بتقريراً آخر هكذا:

قد تمسك العلامة على ما نقل عنه بعموم «وليوفوا نذورهم» لصحة الوضوء والغسل بالماء المضاف بعد الشك في صحتها كذلك فيما اذا وقعا متعلقاً للنذر، بتقريب أن الوضوء الكذائي يجب الإتيان به بحكم عموم «وليوفوا نذورهم» ووجوب الإتيان به يلزم صحته، فإنه إن لم يكن صحيحاً لما وجب الوفاء به. ويشكل هذا بأن أصالة العموم أنها تكون حجة بالاضافة الى حكم المشكوك خروجه عن تحت العام، ولا يكون مثبتاً حجة، بمعنى أن أصالة العموم ليست حجة في اثبات لوازم حكم العام، وإن كانت حجة بالاضافة الى نفس الحكم، مثل عنوان الصحة الذي جعل من لوازم وجوب الوفاء بالوضوء بالماء المضاف في مثل المقام.

مضافاً الى أن العموم المذكور لا يشمل المقام، ضرورة أنه لا بد في شموله من القدرة على متعلق النذر، ولا شبهة في عدم القدرة على الوضوء الرافع، فإن وقوعه رافعاً مشكوك فيه كما هو المفروض، ومع الشك في رافعيته كيف يمكن ان يتعلق به النذر ليجب الوفاء به.

وايضاً أن عموم «وليوفوا نذورهم» مخصص او مقيد بالدليل الدال على أنه لا نذر إلا في طاعة الله سبحانه، ومعه لا بد من احراز كون متعلقه طاعة، خارجاً في شمول دليل وجوب الوفاء للفرد المشكوك، ولا يجوز التمسك به لاحراز كونه طاعة إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية،

الرجحان الطارىء عليهما من قبل النذر في عباديتهما ، بعد تعلق النذر بإتيانها عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى ، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانها كذلك قبله ، إلا أنه يتمكن منه بعده ، ولا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه ، فتأمل جيداً .

وقد عرفت أن التحقيق هو عدم الجواز

هذا كله بالاضافة الى ما ذكره العلامة في وجه صحة ما ادّعاه في المقام ، وأما الكلام فيما ذكره للتنظير والتأييد لدعواه ، من صحة الصوم في السفر ، والاحرام قبل الميقات بعد تعلق النذر بهما ، فيمكن ان يقال بعدم صحة تأييد المقام بها ذكره من المثاليين ، ضرورة أنها إنما يصحّحان في مورد النذر لا مطلقاً ، مع أن دعواه في المقام صحة الوضوء بالماء المضاف مطلقاً وان لم يتعلّق به النذر . مضافاً الى أن القول بالصحة فيها أنها يكون لمكان الدليل .

نعم لا بأس بصرف عنوان الكلام الى بيان وجه الصحة فيها ثبوتاً وواقعاً بعد قيام الدليل عليها فيها اثباتاً ، فيقال وعلى الله الاتكال : أن الوجه في ذلك ثبوتاً لا يخلو عن ثلثة وجوه مترتبة :

أحدها : أنه يكشف دليلهما على الصحة في مقام الاثبات عن رجحانها ذاتاً ، وأنها لم يؤمر بهما وجوباً او استحباباً ، قبل تعلق النذر بهما لمانع يرتفع بالنذر .
ثانيها : فان اجيب عن الوجه الاول بأن الدليل دلّ على عدم رجحانها ذاتاً بها ورد في الخبر من «أن الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت» فتمسك بدليل آخر وهو أنها وان كانا قبل النذر فاقدين للرجحان ، ولكن بعد تعلق النذر صاراً راجحين .

وأورد على هذا الوجه بها يمكن توجيهه بتقريبين :

الاول أنه على هذا ، ما الدليل على لزوم قصد القربة في صحتها عبادة ؟

مع أن مفروض الكلام أنه يصحان عبادة، ولا يكاد يكون دليل وجوب الوفاء بالنذر ناهضاً ودليلاً على لزوم قصد القربة، لأن الأمر بالوفاء توصلي قطعاً، بحيث يحصل الوفاء ويتحقق بأي داع حصل، وإن أتى بالمتعلق رياء، ولا يكون في المقام على الفرض امر غير امر الوفاء يدل على إيجاب القربة.

والثاني أنه، على فرض تسليم وجوب قصد القربة بأي دليل، ما الملاك في عباديتهما وقصد القربة فيهما؟ فإنه ليس في المقام على مفروض الكلام امر يصير داعياً إلى الفعل، مع أن قصد القربة ليس إلا كون الأمر داعياً إليه، والأمر بالوفاء توصلي يسقط باتيان المتعلق ولو رياءً.

واجاب المصنف قدس سره عن هذا الاشكال بجوابين: احدهما ناظر الى التقريب الاول، والآخر الى التقريب الثاني.

ومحصل ما افاد ان الدليل على لزوم قصد التقرب فيهما هو نفس الامر المتعلق بالوفاء بعد تعلق النذر باتيانها عبادياً فإنه حينئذ لا يصدق الوفاء ولا يسقط الامر به الا باتيانها بداعي القربة.

وأما ملاك التقرب فيهما فهو عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما، لأن دليل صحتهما يكشف عن ذلك، ومثل هذا الرجحان الطارى عليهما ولو باعتبار انطباق العنوان الكذائي عليهما يكفي في حصول التقرب وملاكه هذا.

ولكن يرد على هذا التوجيه أنه يشكل من جهة أخرى، وهي أنه لا يصح، بل لا يمكن اخذ قصد التقرب في متعلق الامر كما ذكرناه في بحث الاوامر، وما افاده قدس سره في مقام الجواب في غير المقام، من تعلق الامر بالافسح من الغرض لا يجري هنا، ضرورة عدم امكان تعلق الامر الا بها هو وفاء بالنذر

بقي شيء ، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص ؟ في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام ، مع العلم بعدم كونه محكوماً

بالحمل الشائع، ولا يتحقق إلا بداعي القرينة على المفروض، ولا يصح تعلّقه بها هو اعمّ واوسع من الوفاء، ولذا عدل رحمه الله هنا عن ذاك الى الجواب الذي يليق بما اورده القوم، لا ما اورده نفسه الزكية، فراجع كلامه تعرف مرامه.

قوله: بقي شيء وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص.....الخ

اعلم أنه قد وقع الخلاف بين الاعلام، فيما اذا علم خروج فرد من تحت العام حكماً، ولكن شك في مصداقيته لعنوان العام وأنه هل يكون خارجاً عنه موضوعاً بعد العلم بخروجه حكماً، مثل ما اذا علم بحرمة اكرام زيد مثلاً وشك في كونه عالماً في أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في احراز عدم كونه فرداً للعام، حتى يترتب عليه سائر الاحكام الثابتة لغيره، او لا يجوز فذهب بعض الى الجواز متمسكاً بأن الشك في المقام يرجع الى الشك في ورود التخصيص على العام، والاصل يقتضي عدمه، وهذا الاصل بضميمة العلم بخروجه عن حكم العام يلزم عدم كونه مصداقاً لعنوان العام.

وذهب جماعة من اهل التدقيق والتحقيق الى عدم الجواز، واستدلوا على ذلك بأن أصالة عدم التخصيص هل هي اصل برأسه، او هي ترجع الى أصالة العموم؟ فعلى الاول لا دليل على اعتباره في اثبات اصل الحكم، فكيف يمكن وقوعه دليلاً على اثبات لوازم الحكم، وعلى الثاني وان دلّ الدليل على اعتباره، من بناء العقلاء على الاتكال بها في اثبات حكم العام لكل فرد شك في خروجه عنه حكماً، لكنه لم يعلم بنائهم على جريانها لاثبات لوازم الحكم، بل المعلوم عدم بنائهم وجداناً، والسر في ذلك، مع أن الاصول اللفظية والادلة الاجتهادية، مثل

بحكمه ، مصداقاً له ، مثل ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه ، وشك في أنه عالم ، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص (أكرم العلماء) أنه ليس بعالم ، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام .

الامارات والقواعد التي تكون أدلة على الحكم الواقعي وحاكية عنه، أنها تكون حجة وناهضة لاثبات اللوازم والآثار الخارجية أيضاً، أن أصالة العموم عبارة عن أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية، ومن المعلوم أن جريانها يختص بصورة العلم بالإرادة الاستعمالية والشك في تعلق الإرادة الجدية على طبقها، وأما إذا شك في الإرادة الاستعمالية فلا مجال لجريان أصالة العموم كما لا يخفى، وبالجمله جريانها متفرع على احراز موضوعها اعني احراز تعلق الإرادة الاستعمالية بالاضافة الى لفظ العموم، ومع الشك في كون فرد من مصاديق العام كما هو المفروض لا يحرز تعلق الإرادة الاستعمالية بالاضافة الى هذا الفرد المشكوك، فلا يمكن اجراء أصالة تطابق الإرادة الجدية في المقام لاثبات لوازم حكم العام، فافهم وتأمل بالتأمل التام حتى يتضح لك المرام.

واشار الى ذلك المقرر بتقرير آخر هكذا:

اعلم انه اذا دار الأمر بين للتخصيص والتخصّص، مثل ما اذا ورد في دليل: اكرم العلماء، وعلمنا من دليل لفظي او لبّي بحرمة اكرام زيد مثلاً، وشك في أنه عالم، حتى يكون عدم دخوله تحت العام تخصيصاً له، وكان خروجه عن تحته خروجاً حكماً، او ليس بعالم، حتى يكون عدم دخوله تحت العام تخصّصاً، وخروجه عنه خروجاً موضوعياً.

فعلى الاول عدم شمول الحكم له أنها يكون باعتبار قصور الحكم عن شموله له، وعلى الثاني باعتبار عدم الموضوع.

فهل يجوز التمسك بأصالة العموم او أصالة عدم التخصيص التي ترجع

فيه إشكال ، لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه ، كما هو قضية عمومه ، والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجة ، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ، ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء ، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك ، فلا تغفل .

الى اصالة العموم في احراز ان زيدا ليس بعالم، حتى يكون اخراجه عن تحت العموم تخصصاً واخراجاً موضوعياً، بحيث ان كان له اثر شرعاً يترتب عليه، او لا يجوز التمسك؟

وقد ذهب بعض الى الجواز مستدلاً بأن الاصول اللفظية حجة حتى المثبت منها.

واستشكل المصنف قدس سره عليه بقوله: وان كان المثبت من الاصول اللفظية حجة، باعتبار حكايتها عن الواقع، وان حكايتها عن الملزوم حكاية عن اللازم وان كان لازماً عادياً أو عقلياً، الا انه لا بد من الاقتصار على ما يساعده دليل الحجية، ولا دليل هنا الا بناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، هذا.

وقال المحقق المدقق السيد الاستاذ مدّ ظله: لا اشكال في عدم جواز التمسك بالعموم في اثبات عدم عالمية زيد، وتحقيقه يحتاج الى بيان اصالة العموم، وهو انه عبارة عن ان الاصل تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية بعد احرازها، بمعنى ان المستعمل اذا استعمل لفظاً في معنى فالاصل فيه انه اراده، وهذا الاصل في مثل اكرم العلماء لا يلاحظ بالاضافة الى مفهوم العام بما هو هو، حتى يكون محرراً ومثبتاً لعدم كون الفرد الكذائي عالماً، بل يعتبر بالاضافة الى مصاديقه، وعليه فالاصل المذكور في مثل اكرم العلماء ينحل الى اصول متعددة ويتكثر بعدد افراد العام، فكل فرد من افراده يكون مورداً لجريان اصل.

فصل

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ؟ فيه خلاف ، وربما نفي الخلاف عن عدم جوازه ، بل ادعي الاجماع عليه ، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام ، أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقاً ؟ أو بعد

إذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا بدّ في جريان الأصل في كل فرد من أفراد العام من احراز الارادة الاستعمالية، وأن اللفظ يشملها، وبعد احرازها من أي طريق يحكم بشمول الحكم له بحكم أصالة تطابق الارادة المجدية مع الاستعمالية، كما إذا ورد في دليل مثلاً: اكرم العلماء، وشككنا في أن زيدا العالم هل يكون محكوماً بحكم العام وداخلاً تحته أو لا، فبحكم أصالة التطابق، يعد كون الارادة الاستعمالية محرزة، يحكم بأنه محكوم بحكم العام، بخلاف المقام، فإن استعمال اللفظ العام في الفرد المشكوك في أنه عالم أو لا مشكوك باعتبار الشك في عالميته، ومعه لا مجال لجريان أصالة تطابق الارادة المجدية مع الارادة الاستعمالية. والحاصل ان جريان هذا الأصل الى احراز الارادة الاستعمالية، ومع الشك فيه كما في المقام لا يجري بلا كلام.

قوله: فصل هل يجوز العمل بالعام.....الخ

اعلم أنه اختلفوا في جواز العمل على طبق العام قبل الفحص عن مخصصه، وقد ذهب بعض الى الجواز، والآخرون على عدمه، وهو الحق الذي لا ريب فيه؛ ولكن الكلام والخلاف في المبنى، فذهب بعض الى عدم الحجية من جهة أن حجية مثل أصالة العموم وغيرها من الامارات أنها تكون من باب الظنّ الفعلي بدليل الانسداد، ومن المعلوم أنه لا يكاد يحصل الظنّ بارادة العموم من العام قبل الفحص عن مخصصه.

الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به ؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة ، من باب الظن النوعي للمشافه وغيره ، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً ، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً ، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس .

وذهب الشيخ الانصاري قدس سره أنه من جهة ان الاصل المذكور أنها يكون حجة فيما اذا لم يعلم بتخصيص العام ولو اجمالاً ، ولا شبهة في حصول العلم بذلك اجمالاً .

وذهب المصنف قدس سره أنه من جهة قصر حجته بها اذا لم يكن معرضاً للتخصيص ، مثل العمومات الواقعة في لسان اهل المحاورات .

وأما اذا كان معرضاً لذلك مثل عمومات الكتاب والسنة فلم تكن قيل الفحص بحجة أصلاً ، وذلك لأن دليل اعتباره وهو بناء العقلاء على العمل بالعام ، مقصورة على ما بعد الفحص ، وإن ابيت عن ذلك ولا اقل من الشك ، ومعه لا دليل على اعتباره أصلاً كما لا يخفى .

وأما السيد الاستاذ فردّ ما افاده المصنف بأنه ماذا هو المراد بالمعرضية ؟ فان اريد بها كون العام مظاناً للتخصيص فلا شبهة في عدم نهوضه مانعاً عن حجية الاصل المذكور وجواز التمسك به ، وإن اريد بها كونه محتملاً له فالامر كما ذكر بل هنا اولى ، وإن اريد بها كونه طرفاً للعلم الاجمالي به فهو ، مع كونه راجعاً الى قول الشيخ ، خارج عن محل البحث ، فإن البحث أنها يكون في العمومات التي شك في تخصيصها بدواً .

ثم استدلل على لزوم الفحص بأن دليله هو العمومات الدالة على وجوب التفقه في الدين كتاباً وسنة ، مثل قوله تعالى : ﴿ فلولوا نفر من كل فرقة... ﴾ الخ ، وكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « طلب العلم فريضة » .

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص ، فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة ، وذلك لأجل أنه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله ، فلا أقل من الشك ،

والبحث بطريق البسط بتقرير آخر هكذا:

اعلم أنه لا بد من تحرير محل النزاع في المقام، وأنه بأي اعتبار نوزع فيه، الحق أن الخلاف أنها يكون باعتبار حجية أصالة العموم التي عرفت سابقاً بأنها عبارة عن أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية، هل حجية هذا الأصل قبل الفحص عن وجود المخصص أو أنها حجة بعد الفحص واليأس عن وجوده.

وليس النزاع باعتبار حجية أصالة الحقيقة قبل الفحص عن وجود القرينة على المعنى المجازي التي يكون أعمالها لإحراز إرادة المعنى الحقيقي في مقام احتمال إرادة المعنى المجازي كما توهبه بعض

ولا باعتبار النزاع في جواز العمل بالأدلة الشرعية قبل الفحص عن وجود المعارض، ولو لم يكن الدليلان من قبيل العام والخاص، أو المطلق والمقيد، بل كانا متباينين، بعد الفراغ عن إحراز إرادة المعنى الحقيقي ولو بمعونة أصالة الحقيقة، وبعد الفراغ عن إحراز مطابقة الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية ولو بمعونة أصالة العموم.

والسر في ذلك أنه إن كان النزاع بالاعتبار الثاني يرد عليه أولاً بأن الأصول المعمولة في الألفاظ لتشخيص المراد من المعنى الحقيقي والمجازي لم يعهد خلاف فيه من أحد، ولم يظهر من العرف والعقلاء توقف في العمل بها قبل الفحص عن القرينة، بل يتكلمون على ظواهرها بمجرد صدورها بلا تأمل وتفحص عن القرينة.

كيف ؟ وقد ادعي الإجماع على عدم جوازه ، فضلاً عن نفي الخلاف عنه ، وهو كافٍ في عدم الجواز ، كما لا يخفى .

وأما إذا لم يكن العام كذلك ، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات ، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن

وثانياً بأنه لا وجه لاختصاص النزاع بالعام والخاص ، فانه يجري في جميع الالفاظ وان لم تكن من الفاظ العموم.

وان كان النزاع بالاعتبار الثالث يرد عليه ايضاً أنه لا وجه لاختصاص النزاع فيما اذا كان الدليل الشرعي من الفاظ العموم بل يعتمدها وغيرها، بل النزاع فيه يكون من جزئيات النزاع في جواز العمل بالادلة الشرعية قبل الفحص عن المعارض.

اذا عرفت ذلك ظهر لك أن النزاع إنما يكون بالاعتبار الاول، وبهذا الاعتبار يناسب اختصاصه بالعام والخاص.

والتحقيق فيه كما عليه اهله أن أصالة العموم متبعة مطلقاً ولو قبل الفحص عن الخاص، ضرورة أن العقلاء يعتمدون عليه ويعملون على طبقه، ولا يعتنون باحتمال وجود الخاص، وهذا فيما اذا لم يكن العام في معرض التخصيص، مثل ما اذا كان مدوناً في صحيفة يدون فيها احكام من العام والخاص، والنص والظاهر، والمجمل والمبين، وغيرها من الاحكام فإن العام في هذا الفرض يكون في معرض التخصيص ولا يجوز التمسك به قبل الفحص، كما هو الحال في عمومات الواقعة في الكتاب والسنة المدونة، فإن سيرة العقلاء مستقرة على عدم العمل بتلك العمومات قبل الفحص، وان ابيت عن ذلك فلا أقل من الشك في بناء العقلاء، هذا.

ولابأس بعد ذلك بالتعرض لبيان ما هو الحق في البحث عن حجية أصالة

مخصص ، وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضية له ، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف ، أو غير ذلك رعايتها ، فتختلف مقداره بحسبها ، كما لا يخفى .

الحقيقة المعمولة في الالفاظ، وكذلك البحث عن لزوم الفحص عن المعارض وعدمه في الأدلة الشرعية وإن كانت غير عموم .

فنقول: قد عرفت سابقاً بما لا مزيد عليه من أن أصالة الحقيقة حجة ومعمولة في تعيين المراد، كما أن سيرة العقلاء على العمل بالالفاظ من غير فحص عن القرينة كما لا يخفى.

وأما البحث في الثاني فالتحقيق فيه أن البحث عن حجية الأدلة الشرعية تارة يكون باعتبار الالفاظ الصادرة عنهم عليهم السلام، وتارة يكون باعتبار الصدور، وأخرى باعتبار وجه الصدور.

أما الأول فقد حققنا في محله أن ظهورها حجة بلا تأمل أصلاً، كما دل عليها بناء العقلاء وسيرتهم على العمل بها.

وأما الثاني والثالث فيمكن أن يقال: أن المتيقن من حجيتها أنها يكون بعد اليأس عن المعارض، فالعمل على طبقها لا يجوز إلا بعد الفحص عن المعارض، ضرورة أن الشارع كان يصدد إيصال العبد إلى الواقعات، غاية الأمر أنه لما لم يكن إرادة الواقع على العبد ممكناً لمكان حقن الدم، أو لقصور المكلف عن إدراكه جعل لإرادة الواقع طرقاً وإمارات، فعلى المكلف أن يصرف همه إلى إدراك الواقع، وعليه فإذا وجد طريقاً إلى الواقع واحتمل أن يكون في البين معارض أقوى من ذلك الذي وجدته، واقرب منه إلى الواقع، فيجب الفحص عن ذلك لعله بعد الفحص يظفر عليه ويدرك الواقع، وبعبارة أخرى كما يجب على

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل ، باحتمال أنه كان ولم يصل ، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز ، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً ، ولو قبل الفحص عنها ، كما لا يخفى .

المكلف من اول الامر ان يفحص عن وجود دليل على الحكم فيما اذا احتمله في واقعة، فكذاك يجب عليه الفحص عن المعارض لمكان احتمال ان يكون الحكم مع ذلك المعارض.

وان ابيت عن ذلك وقلت: انّ دليل الحجية أنّها يدلّ عليها بنحو الاطلاق والارسال، والاخذ بالمتيقّن أنّها يكون فيما اذا دلّ الدليل عليها بنحو الاجمال والاهمال.

قلت: يمكن تقييدها بما ورد من الاخبار العلاجية التي من جملتها ما عن «رسالة» القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: «اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه» الحديث، فإنّ هذا الحديث المبارك وان كان في مقام بيان علاج تعارض الحجيتين بعد الفراغ عن الحجية، الاّ أنّه يدلّ بالملازمة على وجوب الفحص، وأنّ حجية الخبر تتمّ بعد اليأس عن المعارض.

وبيان الملازمة هو انّ الحديث أنّها يدلّ على علاج التعارض فيما وصل المكلف بالفحص الى المتعارضين واطلع بورودها، لا أنّه يدلّ عليه فيما اذا ورد المتعارضان عليه من باب الاتفاق.

هذا مضافاً الى امكان استفادة ذلك من دليل وجوب التفقه في الدين، فإنّ الاخذ بمدلول دليل قبل الفحص عن معارضه مع احتمال وجوده في البين لا يكون تفقهاً في الدين، فإنّه ربما يكون متكفلاً لبيان الدين باعتبار كونه اقوى واقرب الى الواقع من الدليل الذي وجده المكلف أولاً.

وكذا يمكن استفادة ذلك من دليل وجوب طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، ووجه الدلالة هو ان وجوب الطلب معلوم بأنه لا يكون باعتبار نفسه، بل أنها يكون باعتبار وقوعه في طريق العمل، وانه لولاه لما كانت مطلوبيته بهذه المثابة، ومعلوم ايضاً ان المقصود من العلم هو العلم بالاحكام الشرعية، وعليه يستفاد من الحديث أنه يجب علينا تحصيل الاحكام والعمل على طبقها، فاذا نهض دليل على حكم واحتملنا وجود دليل معارض له يجب علينا الفحص عن ذلك باعتبار انه يحتمل ان الحكم الواقعي معه، فالدليل الاول أنها يكون عذراً فيما اذا لم يكن معارض اصلاً، او كان ولم يصل اليها بعد الفحص عن وجوده لا مطلقاً.

مضافاً الى ان الائمة عليهم السلام كثيراً ما افتوا بحكمين مخالفين لمكان التقية، والشاهد على ذلك أنه وصل اليها منهم عليهم السلام أنهم قالوا: انا خالفنا بينكم، وعليه فكيف يبقى لنا وثوق بدليل مع عدم الفحص عن معارضه، مع انه يحتمل ان يكون صدور هذا الحكم تقيّة وكان الحكم الواقعي ما يكون المعارض متكفلاً له، ولذلك يكون عمل الفقهاء من الصدر الاول الى الآن على الفحص، مع ان مذهب جلّهم في الاصول هو عدم لزوم الفحص تأمل تعرف.

وهيها لطيفة وهي أنه يظهر من كلام المصنّف قدّس سرّه ان بحث القوم في المقام منحصر في خصوص البحث عن حجية اصالة العموم بانها هل تكون حجة مطلقاً ولو قبل الفحص عن المخصص، او لا تكون حجة الا بعد الفحص والياس عن الظفر بالمخصص، وان البحث في حجيّتها من باب الظن الشخصي كما ذهب اليه بعض الاعاظم، وكذا من باب الظن المطلق وأنه أنها يكون بالاضافة الى المشافهين كما ذهب اليه بعض آخر، وكذا اذا كان العام من اطراف

ما علم تخصيصه اجمالاً خارج عن محل البحث، مع أن الحكم بفعالية الجواز او عدم الجواز واستنتاج ذلك بحيث اذا ورد الفقيه في الفقه عمل على ما استنتجه في الاصول، يحتاج الى البحث عن جميع الحثيات لا حيثية خاصة كما فعله المصنف، ولذا اورد القوم جميع الحثيات في ذاك البحث وما عقدوا لها مبحثاً آخر. وعلى ما ذكرنا فلا وجه لانهصار البحث فيها ذكره قدس سره، فافهم.

والحاصل أن «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» اقوى دليل على وجوب الفحص بعد احراز الاحكام المشتته للشارع، بل ربما يكون له حكمان مختلفان في موضوع واحد باعتبار تقيّة او غيرها، وهذا الدليل نستكشف انه يجب علينا الوصول الى تلك الاحكام، وهو يتوقف على الفحص عنها ولا يجوز لنا الاكتفاء ببعضها، فيجب الفحص عن المعارض المحتمل، ضرورة انه بهذا الفحص يتم طلب العلم، فإن المعارض ربما يكون متكفلاً للحكم الواقعي باعتبار كونه اقوى من ذاك الذي وجدناه، فترك الفحص عنه ترك لطلب العلم، فافهم.

اذا عرفت ذلك ظهر لك أن مقدار الفحص اللازم أنها يكون بقدر ما يقتضيه دليل وجوب الفحص، مثلاً ان كان دليل الفحص العلم الاجمالي بوجود المعارض فالقدر اللازم منه هو ما به ينحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي، وان كان اعتبار الظن الشخصي بالمراد وهو لا يحصل الا بعد الفحص فالمقدار اللازم منه هو ما يوجب الظن الشخصي، وقس عليها سائر الادلة، مثل المقام الذي يكون معرضاً للتخصيص او المعارض، فالقدر اللازم منه في مقام المعرضة هو ما يخرجها عنها، هذا. ولكنه بناء على ما اختاره السيد الاستاذ من أن دليل وجوب الفحص هو وجوب طلب العلم، فالمقدار اللازم منه وان كان

إيقاظ : لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا ، وبينه في الأصول العملية ، حيث أنه هاهنا عما يزاحم الحجة ، بخلافه هناك ، فإنه بدون حاجة ، ضرورة أن العقل بدون يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة ، فلا

يمكن ان يقال: أنه بمقدار يوجب لنا العذر في مخالفة الواقع، وهو أنها بعد است فراغ الوسع في تحصيله إلا أن المقدار اللازم منه بناء على ما يقتضيه هذا الدليل هو أنه يجب على الفقيه اذا دخل في باب من ابواب الفقه ان يرجع الى الاخبار والقواعد المربوطة بهذا الباب ويطلع عليها بأسرها، ولا يكتفي ببعضها كما عليه بناء الفقهاء في مقام الاستنباط والفتوى.

قوله: ايقاظ لا يذهب عليك الفرق بين الفحص ههنا وبينه في
الاصول العملية.....الخ

اعلم أن ما ذكرناه من وجوب الفحص عن المخصّص بناء على انحصار الباحث فيه، وعن المعارض بناء على عدمه، ومن أنه لا يجوز الاتكال على العام بمجرد دون الفحص عن مخصّصه، جارٍ ايضاً بالاضافة الى جواز العمل بالاصول العمليّة، وانما الكلام في أن البحث عن لزوم الفحص في المقامين هل يكون من طريق واحد، او يكون بينهما فرق؟

والتحقيق على ما اختاره المصنّف قدّس سرّه هو الفرق بين المقامين، فان الفحص في المقام أنّها يكون عمّا يزاحم الحجة بعد الفراغ عن الحجّة، بخلاف الفحص في الاصول العمليّة، فإنّها بدون الفحص لا تكون حجة أصلاً، ضرورة أن البرائة العقلية أنّها تكون معتبرة بحكم العقل، وملاك حكمه فيها هو قبح مؤاخذه العبد على المخالفة من غير برهان وعقابه بلا بيان، وحكمه بهذا الملاك أنّها يستقر بعد الفحص عمّا يكون قابلاً لان يقع برهاناً وبياناً، بحيث لولاه لما يكون له حكم أصلاً، وأمّا النقلية منها وان كان يمكن القول باطلاق دليله، وكذا

يكون العقاب بدونه بلا بيان والمؤاخذه عليها من غير برهان ، والنقل وإن دل على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً ، إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به ، فافهم .

الاستصحاب، ألا أن الإجماع قائم على التقييد، هذا.
ولكن يمكن أن يقال: أن أراد المصنف قدس سره من عدم حجية الأصول إلا بعد الفحص عدم فعليتها، بحيث لا يجوز العمل على طبقها فعلاً إلا بعد الفحص، فالامر في المقام كذلك، ضرورة عدم جواز التمسك بالعموم فعلاً وجرى العمل على طبقه بدون الفحص جزماً، وإن أراد عدم الحجية شأنياً، وأنها ثابت للعموم جزماً فهو باطل قطعاً، ضرورة أن الحجية شأنياً ثابتة في المقامين بلا كلام، فإن شأنيها عبارة عن كونها بمثابة لو تفحص عن المعارض في المقام، وعن دليل على الحكم في مورد البرائة، ولم يوجد شيء منها لصارت الحجية في مرتبة الفعلية، وهذا المعنى في المقامين على سواء بلا تفاوت أصلاً.
اللهم ألا أن يقال: المراد بثبوت الحجة في المقام، وعدم ثبوتها في الأصول العملية، هو ثبوت المقتضي للحكم، والفحص أنها يكون لاجل احراز مقتض آخر يقتضي خلاف ما اقتضاه الاول، فعليه يصير من باب تزاحم المقتضين في الحكم، وهذا المعنى لا يجري في الأصول العملية، فإن الحكم فيها على البرائة مثلاً أنها يكون لاجل عدم احراز المقتضي للحكم، وبعبارة اخرى الفحص في المقام أنها يكون لاحراز مقتض آخر، بخلافه في الأصول العملية فانه لاجل احراز اصل المقتضي، وهذا تحقق الفرق بين المقامين.

ويمكن استظهار ذلك من كلامه قدس سره، حيث قال: حيث أنه ههنا عما يزاحم الحجية بخلافه هناك، هذا ولكنه إنما يتم بناء على القول بأن حجية الأمارات أنها تكون من باب الموضوعية والتعبدية، فانه عليه يكون قيام امارة

على حكم مقتضيا لذلك الحكم لاجل مصلحة تكون فيه، بخلاف ما اذا كانت من باب الطريقيّة المحضة، من دون احداث مصلحة في متعلقه، او مصلحة في نفس الحكم، فإن قيامها عليه لا يكون مقتضياً له، بل يكون حاكياً عنه، وهذا الحكم دائراً مدار الواقع، مع ان بنائه قدس سره في حجية الامارات على المبني الاخير.

اللهم الا ان يقال: ان الاشكال للمذكور انها يكون وارداً على المصنّف فيما اذا كان المراد بوجود المقتضي في المقام وعدمه هناك هو وجوده في مقام الثبوت، وأما اذا كان المراد المقتضي في مقام الاثبات فلا يرد الاشكال، لوجوده في المقام وعدمه في الاصول العملية الا بعد الفحص، وكفى بذلك فرقاً، وبيان ذلك ان مقتضى الحجية (بكسر الضاد) اعني دليلها موجود في المقام بلا كلام لظهور اعتبار العام سنداً ودلالة بلا قصور فيه ما لم يمنعه مانع، ودليل اعتباره وهو بناء العقلاء موجود في المقام، بخلافه في الاصول، فإن دليل اعتبارها لا يجري الا بعد الفحص، وبعبارة اخرى دليل حجية الامارات انما يدلّ على حجيتها بلا قصور في الدلالة، وهذا المعنى يراد من ثبوت المقتضي في المقام، والفحص فيه انما يكون لاجل احراز مانع يمنع عن الاقتضاء بخلافه في الاصول، فإن دليل حجيتها لا يدلّ عليها الا بعد الفحص عن وجود دليل اجتهاديّ على الحكم واليأس عنه، فالدليل على اعتبارها لا يكون مقتضياً للحجية الا بعد الفحص واليأس كما لا يخفى.

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل : (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس
التخاطب ، أو تعم غيره من الغائبين ، بل المعدومين ؟

قوله: فصل هل الخطابات الشفاهية.....الخ

اعلم انه قبل الخوض في تحقيق المقام وبيان ما هو الحق فيه لابد من
تحرير ما يمكن ان يقع محلاً للنزاع، فنقول: يمكن ان يكون النزاع في ثلث
مقامات:

الاولى في ان التكليف المستفاد من الخطابات الشفاهية هل يصح تعلقه
بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين او لا؟

الثانية في صحة توجه الخطاب الى المعدومين، بل الغائبين من الموجودين،
وجعلهم مخاطبين بالالفاظ الموضوعية للخطاب، كأداء النداء، مثل يا أيها الناس،
وفي صحة توجيه الكلام اليهم وان كان بغير الخطاب، مثل توجيه «ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» نحو المعدومين والغائبين، وعدم
صحتها.

الثالثة النزاع في الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب مثل لفظ
«المؤمنون» ولفظ «الناس» الواقعان عقيب حرف النداء في مثل «يا أيها المؤمنون»
و «يا أيها الناس» بعد احرار افادتها للعموم بنفسها، اختلفوا في أنها بعد وقوعها
تالية لأداة الخطاب هل تكون باقية على عمومها، او لا تكون باقية على حالها،
بل تختص بالموجودين في مجلس التخاطب بقرينة اداة الخطاب وصارفتها لها عن
العموم، ولا يخفى ان النزاع في المقام الاول والثاني عقلي، بخلاف المقام الثالث
فان النزاع فيه لغوي ولفظي.

فيه خلاف ، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام ، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام .

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين ، كما صح تعلقه بالموجودين ، أم لا ؟ أو في صحة

وهذه الوجوه هي التي حررها المصنف قدس سره، ولكن السيد الأستاذ زاد عليها وجهاً رابعاً وهو النزاع في أن لفظ الخطاب هل هو موضوع لمعنى ينافي عموم التالي، اعني الخطاب الحقيقي، أو موضوع لمعنى يلانمه بحيث لا يحتاج الى التصرف في عموم التالي اعني الخطاب الانشائي الايقاعي؟ هذا.

ولكن اذا تأملنا حق التأمل عرفنا أن النزاع في الحقيقة منحصر في المقام الثاني، فإن النزاع في المقام الأول لا ينحصر في ما إذا كان التكليف مستفاداً من اللفظ بل يعمه وغيره من الاجماع وغيره من اللبّيات، ولو سلّمنا لكن لا يختص بلفظ خاص من العموم والخطابات بل يعمها وغيرها.

وأما النزاع في المقام الثالث فلا مجال له، فإن الحكم ببقاء العموم على حاله مرتّب على عدم بصحة توجيه الخطاب الى المعدومين وعدم الحكم ببقائه مرتّب على عدم صحة توجيه الخطاب اليهم، وبعبارة أخرى المانع عن العموم هو عدم صحة المخاطبة مع المعدومين، والآ فلا مانع منه أصلاً، وعليه فالنزاع في صحة المخاطبة مع المعدومين وعدمها يغني عن النزاع في أن العام الوارد عقيب اداة الخطاب هل يكون باقياً على العموم او لا، بل لا موقع له أصلاً.

هذا فيما اذا كان النزاع اللغوي في مدخول الاداة، كما ذهب اليه المصنف، واما اذا كان في نفس الاداة كما ذهب اليه جماعة فكذلك بادنى تفاوت.

والحاصل ان عدم صحة توجيه الكلام نحو المعدومين، للزوم اللغو في جعلهم مخاطبين، يكون قرينة عقلية على ارادة الموجودين من الكلام الملقى

المخاطبة معهم ، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب ، أو بنفس توجيه الكلام إليهم ، وعدم صحتها ، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب ، للغائبين بل المعدومين ، وعدم عمومها لهما ، بقرينة تلك الاداة .

اليهم، ومعه لا موقع للنزاع اللفظي، فإنه وإن قلنا بعموم اللفظ لغة إلا أنه يكون مفاده مخصوصاً عقلاً، ومع الصحة لا موجب لصرف ظهور العام عن عمومه قطعاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن التحقيق في المقام الأول هو أنه وإن كان عدم صحة تكليف المعدوم بمعنى بعثه وزجره فعلاً مما لا ريب فيه عقلاً، ضرورة أن هذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجودين بديهية، إلا أنه يمكن تصحيح تعلقه بالمعدوم باحد الوجهين:

الأول أن ينشئ الأمر طلب شيء قانوناً بلا بعث أو زجر حين الخطاب، بداعي صيرورته فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة الى انشاء آخر، فالطلب بهذا المعنى إنما يكون بالاضافة الى الموجودين فعلياً لكان وجودهم، بخلافه بالاضافة الى المعدومين، فإنه إنما يصير فعلياً بعد وجودهم والوصول اليهم، هذا فيما إذا كان الانشاء مطلقاً.

والثاني أن ينشئ الأمر الطلب مقيداً بوجود المأمور، فإنه عليه لا محذور فيه أصلاً، لأن تكليف المعدوم بما هو معدوم، أي في ظرف عدمه، محال، وأما البعث والطلب باعتبار وجوده فلا شبهة في امكانه.

هذا بناء على ما افاده المصنف قدس سره، وأما بناء على ما افاده السيد الاستاذ في تصحيح تعلّق التكليف بالمعدوم فهو أن التكليف تارة يكون متعلقاً بما يكون عنواناً للمكلفين وجامعاً لهم مثل عنوان الناس في مثل قوله تعالى:

ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً ، وعلى الوجه الأخير لغوياً .

إذا عرفت هذا ، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً ، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً ، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة ، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة ، نعم هو بمعنى مجرد إنشاء الطلب

﴿ والله على الناس حج البيت ﴾ ، فإنه تعالى اوجب الحج على المكلفين بهذا العنوان المذكور، وغيره من العناوين المأخوذة من مصاديق المكلفين، وتارة أخرى يكون التكليف متعلقاً بالاشخاص والمصاديق.

فان كان تعلقه بهم على الطريق الاول فلا شبهة في أن الطلب حقيقي بالاضافة الى كل من دخل تحت هذا العنوان، بحيث يكون مشمولاً له بهذا الاعتبار، فكل من وجد من المكلفين الى يوم القيامة يكون مشمولاً للحكم باعتبار صدق هذا العنوان عليه.

وان كان تعلق التكليف على النحو الثاني فلا ريب ايضاً في كون الطلب حقيقياً وبعثاً فعلياً، غاية الامر أن الطلب من المعدومين باعتبار وجودهم لا باعتبار عدمهم.

ان قلت: ان هذا الاعتبار انما يوجب تقييد الطلب وبخبرجه عن الاطلاق، فيرجع الى تصحيح المصنف اخيراً.

قلت: ان اعتبار الوجود في كلام السيد الاستاذ يكون من مقومات التكليف لا قيده وشرطه، فان التكليف اضافة وامر اعتباري ينتزع من المكلف والمكلف والمكلف به، ولا يتحقق الا بها، واما الشرط والقيود فزائد على محققاته ومحصلاته.

واما التحقيق في المقام الثاني، بناء على ما هو الظاهر من كلام المصنف،

بلا بعث ولا زجر ، لا استحالة فيه أصلاً ، فإن الإنشاء خفيف المؤونة ، فالحكيم تبارك وتعالى ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة ، طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ، ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر ، فتدبر .

فهو ان عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم قابليتهم للخطاب، بحيث يتوجه الكلام اليهم ويكونون متوجهين اليه مما لا شبهة فيه لاحد، فإن تحقق المخاطبة حقيقة انها يكون بملاك ليس بموجود بالاضافة اليهم، لأن ملاك المخاطبة حقيقة كون المخاطب (بالفتح) بحيث اذا بقي اليه الكلام يلتفت اليه ويسمعه، وهذا المعنى بالنسبة الى المعدوم بل الغائب مفقود بلا اشكال، وعلى هذا فالالفاظ الموضوع للخطاب كأداة النداء مثلاً ان كانت موضوعه بأزاء حقيقة المخاطبة فاستعمالها في هذا المعنى الحقيقي يوجب تخصيص ما يقع في تلوها من العموم بالحاضرين، وهذا المعنى قرينة عقلية على ارادة الخاص من العموم.

وأما اذا كانت موضوع للخطاب الإيقاعي الانشائي مثل ادوات النداء كما هو كذلك ظاهراً، ولا يبعد دعواه واقعاً، فاستعمالها فيه يكون استعمالاً حقيقياً بلا تجوز، ولا يوجب التخصيص بمن يصح مخاطبته من الحاضرين، بل يعمها والغائبين بل المعدومين، والخطاب بهذا المعنى المذكور كاف لانبعث الغائب والمعدوم اذا وصل اليهما بعد ارادة المتكلم بعثهما في ظرف الوجود.

والشاهد على ما ذكرنا من أن الفاظ الخطاب موضوع للخطاب الانشائي، هو أن المتكلم ربما يوقع الخطاب بداعي التحسر والتعسف والحزن، مثل «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» كما يوقعه مخاطباً لمن يصح مخاطبته حقيقة بلا تفاوت في الموردين، بلا عناية وملاحظة قرينة في الاول كما لا يخفى، هذا محصل ما افاده المصنف قدس سره.

ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون ، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة ، بعد وجوده بإنشائه ، ويتلقى لها من الواقف بعقده ، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكية الفعلية ، ولا يؤثر في حق

ولكن تحقيق الحال بناء على ما ذهب اليه السيد الاستاذ هو ان الخطابات الشفاهية تشمل المعدومين بلا اشكال، وبيان سموها لهم من غير حاجة الى ادلة الاشتراك انه يقال: ان غاية ما يمكن ان يقع ملاكا لحكم العقل على عدم سموها لهم وعدم صحة الخطاب بالاضافة اليهم هو لزوم اللغوية من توجيه الخطاب اليهم، لا الامتناع في مقابل الامكان كما ربما يتوهمه من ليس له ادراك وتعقل، ولزوم اللغوية انما يكون باعتبار عدم قابلية المعدوم لاستماعه الكلام الملقى اليه، بحيث ان امكن اتصال الكلام اليه واسماعه اياه ولو بوسائط عديدة، او ببقاء الكلام مثلاً الى ظرف وجوده ولو بعلاج كالكتابة لخرج عن اللغوية قطعاً، وحال الخطابات الصادرة عن الشارع كذلك، لبداهة ان خطابات معلوم الاتصال الينا والى غيرنا ممن يوجد بعدنا، اما بالحكاية او بالكتابة، وهذا سموها للمعدومين يخرج عن اللغوية، ووصولها الينا ولو بوسائط يكفي في فعليتها وتنجزها علينا من غير حاجة الى دليل خارج عنها كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى ليس من اللازم ان تكون الخطابات الشفاهية باشخاصها شاملة للمعدومين حتى تكون مستلزمة للغوية، بل انها تكون شاملة لهم بمطلق وجودها من الوجودات النازلة لها من الحكائي والكتابي وغيرهما، فان الوجود الكتبي مرآت للوجود اللفظي وحاك عنه، بحيث اذا نظر الناظر الى نقش الكتابة ينتقل منها الى اللفظ، ثم ينتقل منه الى المعنى بشرط ان يكون الناظر عالماً بالكتابة واللفظ والمعنى، لا انه حاكياً عن المعنى بلا توسط اللفظ، حتى يكون الكتابة في عرض اللفظ ومرتبته في المراتبة للمعنى، والشاهد على ذلك ان

المعدوم فعلاً ، إلا استعدادها لان تصير ملكاً له بعد وجوده ، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً .

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط ، فإمكانه بمكان من الإمكان .

الناظر اذا لم يكن عالماً بالوضع والمعنى ولكن كان عالماً باللفظ ينتقل من النقش الى اللفظ بخلاف من لم يكن عالماً باللفظ ايضاً ، فإنه ليس له انتقال الى شيء منها ، ولا يرى على اللوح الا نقوشاً وسواداً .

وعليه فالوجود الكتبي من الخطاب الشفاهي بمنزلة نفس الخطاب الشفاهي ، وكل من يصير موجوداً اذا نظر الى مكتوب فيه خطاب الى كل احد ينتقل منه لا محالة الى الخطاب الشفاهي ، فينبعث منه ، ويصدق حينئذ أنه كان مخاطباً بالخطاب الشفاهي ، فافهم .

اذا عرفت ذلك ظهر لك بأن استعمال اداة الخطاب في معناه الحقيقي لا يوجب التخصيص في تاليها كما توهم وارادة العموم من مدخولها لا توجب تجوزاً فيها لما ذكرناه من توسعة معنى الخطاب حقيقة وأنه اوسع دائرة مما تخيله القوم ، فافهم .

والحاصل أنه معلوم بالضرورة أن الغرض من التكلم مطلقاً ، وإن كان بنحو التخاطب ويلفظ الخطاب ، هو ايصال المرام والمقصود الى الغير بأي وسيلة حصل ومن أي طريق تحقق ، سواء أكان بتوجيه الكلام اليه مواجهة ، ام بسبب النقل عن المتكلم حكاية ، او كتابة ، والا يصال بطريق الحكاية او الكتابة الى المعدومين بعد وجودهم يكفي في كونهم مخاطبين بهذا الكلام الصادر عن المتكلم بألغاء الوسائط ، وإن ابيت عن اطلاق لفظ الخطاب على ما ذكرنا فلا يضر ما يهمننا من اثبات شمول الخطابات للمعدومين كما لا يخفى على المحصلين .

وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم بل الغائب حقيقة ، وعدم إمكانه ، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجوداً ، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ، ويلتفت إليه .

ومنه قد انقذح أن ما وضع للخطاب ، مثل أدوات النداء ، لو كان

وقرر المقرر بشكل آخر كتبه هكذا:

وقع الخلاف بين الاعلام في شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين في مجلس التخاطب، ومحل نزاعهم لا يخلو عن وجوه: احدها ان يكون النزاع في صحة تكليف المعلومين الذين يتكفلهم الخطاب، الثاني ان يكون في صحة توجه الخطاب الى المعلومين، بل الغائبين والمخاطبة معهم، وهذا الوجه لا اختصاص له بالخطاب، بل يعم مطلق التكلم والمكالمة معهم، الثالث ان يكون النزاع في عموم الالفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب وعدمه بقرينة تلك الاداة، والنزاع على الوجهين الاولين عقلي وعلى الوجه الثالث لفظي، وهذه الوجوه هي التي حررها المصنف قدس سره، ولكن السيد الاستاذ زاد عليها وجها رابعاً لفظياً، وهو ان النزاع يكون في أن لفظ الخطاب موضوع لمعنى ينافي عموم المتلو، اعني الخطاب الحقيقي، او موضوع لمعنى يلائمه بحيث لا يحتاج الى التصرف في عموم المتلو، اعني الخطاب الانشائي الايقاعي، هذا.

والتحقيق في حل الاشكال بعد الاغماض عما افاده المصنف قدس سره على ما افاده السيد الاستاذ بالاضافة الى الوجه الاول ان امتناع تكليف المعلوم وبعثه الى الفعل انما يكون فيما اذا كان باعتبار حال عدم وظرفه، ولا ريب في استحالته، ولا يعقل ان يكون محلاً للنزاع، ولكن بعث المعلوم والطلب منه باعتبار ظرف وجوده وحاله ولو كان حقيقياً لا شبهة في امكانه وذلك واضح على من راجع وجدانه، وأما بالاضافة الى الوجه الثاني فهو أن المحذور في مخاطبة

موضوعاً للخطاب الحقيقي ، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين ، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره ، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك ، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي ، فالتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحزناً مثل :

يا كوكباً ما كان أقصر عمره

المعدومين هو لزوم اللغوية، يمكن توجيه الخطاب اليهم بوجه لا يلزم اللغو، وهو التوجيه باعتبار حال وجودهم بتوسط الكتابة من الأمر او الحكاية عنه، وايضاً على فرض عدم التسليم لهذا القول والחדشة فيه بأن الكلام في الخطاب الشفاهي لا الكتبي، يمكن ان يقال: إن الوجود الكتبي مرآة للوجود اللفظي وحاك عنه، بحيث إذا نظر الناظر الى نقش الكتابة ينتقل منها الى اللفظ ويتصوره ثم ينتقل منه الى المعنى فيما اذا كان الناظر عالماً بالكتابة واللفظ والمعنى، لا أنه يكون حاكياً عن المعنى بلا توسط اللفظ، حتى يكون الكتابة في عرض اللفظ ومرتبته في كونه مرآة للمعنى وحاكياً عنه، والشاهد على ذلك أن الناظر اذا لم يكن عالماً بالوضع والمعنى ولكن كان عالماً باللفظ انها يكون له انتقال قطعاً وهو الانتقال من النقش الى اللفظ، بخلاف من لم يكن عالماً باللفظ ايضاً فانه ليس له انتقال اصلاً، ولا يرى على اللوح الا خطوطاً وسواداً، وعليه فالوجود الكتبي من الخطاب الشفاهي بمنزلة نفس الخطاب الشفاهي، وذلك لأن كل من يصير موجوداً ويأتي في عالم الوجود اذا نظر الى مكتوب فيه خطاب الى كل احد ينتقل لا محالة منه الى الخطاب الشفاهي وينتقش في قلبه لفظ الخطاب فينبعث بسبب الخطاب الشفاهي الذي انتقل اليه من الكتبي منه، فيصدق حينئذ أنه كان مخاطباً بالخطاب الشفاهي فافهم.

وأما الجواب عن الوجه الثالث أنه لا يلزم من استعمال الفاظ الخطاب في

أو شوقاً ، ونحو ذلك ، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة ، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي - حينئذ - التخصيص بمن يصح مخاطبته ، نعم لا يبعد دعوى الظهور ، انصرافاً في الخطاب الحقيقي ، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمني وغيرها ، على ما حققناه في بعض المباحث السابقة ، من كونها موضوعة للإيقاعي منها بدواع مختلفة مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً ، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع ، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل : (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب ، بلا شبهة ولا ارتياب .

الحقيقي منه تخصيص العمومات الواقعة عقيب ادوات الخطاب، وذلك لما ذكرناه آنفاً من صحة مخاطبة المعدومين باعتبار ظرف وجودهم وزمان تحققهم، فلا مانع من ارادة الحقيقي من الخطاب واستعمال الفاظه فيه مع ارادة العموم من الالفاظ الواقعة في تلو الفاظ الخطاب.

ولا يكون الكتابة في عرض اللفظ ومرتبته في كون مرأتاً للمعنى وحاكياً عنه، والشاهد على ذلك أن الناظر إذا لم يكن عالماً بالوضع والمعنى، ولكن كان عالماً باللفظ، يكون له انتقال قطعاً من النقش الى اللفظ، بخلاف من لم يكن عالماً باللفظ أيضاً فإنه ليس له انتقال ولا يرى على اللوح إلا خطأ وسواداً، وعليه فالوجود الكتبي من الخطاب الشفاهي بمنزلة نفس الخطاب الشفاهي، لأن من نظرو الى مكتوب فيه خطاب متوجه الى شخص ينتقل منه الى الخطاب الشفاهي.

وأما الجواب عن الاشكال اللفظي فقد ظهر مما ذكرنا آنفاً في دفع الإشكال العقلي أنه لا يلزم من استعمال الفاظ الخطاب في الموضوع له ومعناه

ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات ، مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية ، ولا للتنزيل والعلاقة رعاية .

وتوهم كونه ارتكازياً ، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه ، والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً ، وإلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك ؟ كما هو واضح .

وإن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي ، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب ، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين ، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم .

وتوهم صحة التزام التعميم في خطباته تعالى لغير الموجودين ، فضلاً عن الغائبين ، لإحاطته بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال ، فاسد ، ضرورة

الحقيقي تخصيص العمومات الواقعة عقيب الأداة، لأننا ذكرنا أنه تصح مخاطبة المعدومين باعتبار ظرف وجودهم وزمان تحققهم، فلا مانع من إرادة المعنى الحقيقي للخطاب واستعمال الألفاظ فيه مع إرادة العموم من الألفاظ التالية للخطاب.

قوله: «ويشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم... الخ» مراده قدس سره من تلك العبادة الاشهاد لوضع الأدوات للخطاب الانشائي لا الحقيقي بالخصوص، بيان ذلك أنه اذا علمنا من الخارج علماً قطعياً بإرادة العموم من العام الواقع تلو الأدوات علمنا أن المراد من الأدوات معناها بلا تجوز وتنزيل، وان كانت الأدوات موضوعة للخطاب الحقيقي فلا بد من الإرادة الانشائية، لعدم امكان ارادة الحقيقي على الفرض، وإرادة الإنشائي على فرض كونه معناً مجازياً لأداة الخطاب تحتاج الى التنزيل والعناية ونصب القرينة، مع عدم تنزيل وعناية وقرينة في البين، وذلك دليل على كون الإنشائي معنىً حقيقياً للفظ الخطاب فافهم.

أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب ، وعدم صحة المخاطبة معها لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى ، كما لا يخفى ، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجياً ومتصرماً الوجود ، كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة ، هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة إلى غير النبي صلى الله عليه وآله بلسانه .

وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقة وحياً أو إلهاماً ، فلا محيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازاً ، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين ، بل بعم المعدومين ، فضلاً عن الغائبين .

فصل

ربما قيل : إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان :

الأولى : حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين .

وفيه : إنه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام ، وقد حقق عدم الاختصاص بهم . ولو سلم ، فاختصاص المشافهين بكونهم

قوله: فصل ربما قيل: أنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان.....الخ

اعلم انه اختلفوا في هذه المسئلة المذكورة في انه هل يكون لها غير ما يترتب عليها علماً ثمرة عملية ايضاً، أولاً؟ فذهب جماعة من المتقدمين الى عدم ترتب ثمرة عملية عليها، بخلاف بعض المتأخرين كصاحب «الوافية» فإنه ذهب الى أنه يظهر لها ثمرتان:

الاولى ان ظهور الخطابات انما يكون حجة للمعدومين فيما اذا كانوا

مقصودين بذلك ممنوع ، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك ، وإن لم يعمهم الخطاب ، كما يومیء إليه غير واحد من الأخبار .

الثانية : صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم ، لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين ، وإن لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف ، وعدم صحته على عدمه ، لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين ، فلا بد من إثبات اتحادهم في الصنف ، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الأحكام ، وحيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع ، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف ، كما لا يخفى .

مشمولين لها ، باعتبار امتناع خطابهم بما يكون ظاهراً في شيء مع ارادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة عليه ، فإنه اغراء بالجهل ، فيجب الاخذ به ، بخلاف ما اذا لم يكونوا مشمولين لها فإنه ليس لهم بحجة ، باعتبار أنه يمكن ان يريد منه خلاف ما يظهر منه عندهم من دون محذور كالإغراء بالنسبة اليهم ، وعليه فلا يمكن التمسك لهم بذلك الظهور إلا بعد الفحص عن وجود القرينة الدالة على خلاف الظاهر ، لاحتمال وجودها عند المشافهين من الحالية والمقالية .

الثانية أنه يصح التمسك بالاطلاق في احراز عدم اشتراط شيء زائد عما يتكفله الدليل مما يكون المشافه واجداً له من حضوره عند السلطان الحقيقي او نائبه الخاص في اصل التكليف في مثل وجوب صلوة الجمعة مثلاً ، وأنه لا يضر اختلافهم مع المشافهين في الصنف في أنهم مكلفون بصلوة الجمعة كالمشافهين فيما اذا كان عموم الخطابات شاملاً للمعدومين ، نظراً الى ان ارادة المقيّد من المطلق من دون بيان القيد واهماله قبيح ، باعتبار القاء الغائب في خلاف المراد ، وكونه موجباً لنقض الغرض ، ولا يصدر عن الجاهل فضلاً عن الحكيم العالم ، فلا بد من اظهار القيد لئلا يوقعه في خلاف المراد ، وبمجرد وجدان الحاضر للشرط

ولا يذهب عليك ، أنه يمكن إثبات الاتحاد ، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له ، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به ، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق ، مع إرادة المقيّد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان ، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك . وليس المراد بالاتحاد في الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيداً في الأحكام ، لا الاتحاد فيما كثر

وهو الحضور لا يكفي في تقييد الإطلاق بالاضافة الى الغائب الفاقد للشرط الكذائي المقصود بالخطاب على ما هو المفروض، وعلى هذا فيجب على الغائب الفاقد صلوة الجمعة بمقتضى الإطلاق المتبع بالاضافة اليه الذي يكشف منه عدم لزوم الاتحاد، بل يمكن استكشاف عدم شرطية الحضور بالاضافة الى المشافه ايضاً من ذلك الإطلاق، ضرورة أنه لا يصح اختلاف الموضوع مع اتحاد التكليف.

بخلاف ما اذا كان العام مختصاً بالمشافه ولم يكن شاملاً للمعدوم او الغائب، فإنه لا يصح معه التمسك بالإطلاق، فإنه يمكن ان يراد منه المقيّد بلا محذور من عدم بيان القيد والاغراء، فان عدم بيان شرط التكليف انها يكون قبيحاً بالاضافة الى المكلف بهذا التكليف لا مطلقاً كما لا يخفى.

وتوهم أن إطلاق الخطاب عند المشافه يكفي للغائب في التمسك به عند احتمال التقييد، مدفوع بأن المخاطبين لما كانوا واجدين لما يحتمل ان يكون شرطاً ما احتاجوا الى بيان شرطيته، فان وجوده مغل عن البيان، فان البيان انها يكون لتحصيل الشرط، وهو حاصل بالاضافة الى المشافه، ومعه لا يكون في البين ما يوجب رفع شرطية ما يحتمل ان يكون شرطاً، وعلى هذا فلا يجب على الغائب صلاة الجمعة، فإنه لا بد من اثبات اتحاده مع المشافه في الصنف حتى يحكم بالاشتراك في الحكم، وحيث لا دليل على الاشتراك الا الاجماع، ولا اجماع الا

الاختلاف بحسبه ، والتفاوت بسببه بين الأنام ، بل في شخص واحد بمرور الدهور والأيام ، وإلا لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلاً عن المعدومين - حكم من الأحكام .

ودليل الاشتراك إنما يجدي في عدم اختصاص التكليف بأشخاص المشافهين ، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان ، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضاً ، فلولا الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان في

في الصنف، ولا دليل على اتحاد الغائب مع المشافه في الصنف، ونفس دليل الاشتراك لا يفي بذلك كما لا يخفى. هذا.

ولكن الثمرة الاولى، وهي حجية الظهور للمعدوم بناء على الشمول، وعدمها بناء على عدمه، ممنوعة. ضرورة أن بناء العقلاء الذي كان دليلاً على حجية الظهور جار حتى على فرض عدم الشمول من غير تفاوت أصلاً.

وتوهم أنه مع احتمال نصب قرينة عند المشافه يمنع عن الاتكال على الظهور في صورة عدم الشمول، مدفوع بأن العقلاء لا يقفون عن الاتكال بصرف الاحتمال، بل يلغونه بلا اشكال، مثل صورة الشمول بلا فرق، هذا.

مضافاً الى أن المعدوم كالموجود يكون مقصوداً بالافهام، فإن الناس كلهم يوم القيامة مسئولون عن مفاد الخطابات وإن لم يعمهم الخطاب، ودليل الاشتراك يرشدنا الى الأخذ بمضمونها كما لا يخفى.

والثمره الثانية ايضاً ممنوعة، فإنه يصح التمسك بالأطلاق في اثبات عدم دخل ما يفقده الغائب مما كان المشافهون واجدين له لحضورهم عند السلطان، وفي اثبات الاتحاد مطلقاً، ولو على فرض عدم الشمول، ضرورة أن كون المشافه واجداً للقيد لا يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيّد منه فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان وإن صحّ فيها لا يتطرق اليه ذلك.

الحكم ، لما أفاد دليل الاشتراك ، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم ، فتأمل جيداً .

فتلخص : أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه ، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام ، وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام ، واشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطابات تبارك وتعالى في المقام .

فصل

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ، يوجب تخصيصه به أو لا ؟

فيه خلاف بين الأعلام وليكن محل الخلاف ما إذا وقع في كلامين ، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام ، كما في قوله تبارك

مضافاً إلى أن وجوب السعي إلى صلوة الجمعة في مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(١).

أنها يكون بعد الفراغ عما يشترط في انعقاد صلوة الجمعة وجوبها، وليس في مقام بيان أصل وجوبها حتى يؤخذ باطلاقه في رفع ما يحتمل دخله في ثبوت وجوبها، بل يكون من هذه الحيشية في مقام الإهمال والاجمال، فافهم.

فصل هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا.....الخ

اعلم أنه وقع الخلاف بين الأعلام في أنه إذا تعقب العام مثل قوله تعالى:

وتعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ إلى قوله ﴿وَبِعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ وأما ما إذا كان مثل : والمطلقات أزواجهن أحق بردهن ، فلا شبهة في تخصيصه به .

﴿الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾^(١) بضمير يرجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام مثل ﴿وَبِعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ فإن الضمير فيها يرجع الى الرجعيّات من من المطلقات، هل يوجب تعقبه به كذلك تخصيص العام ببعض افراده كالرجعيّات مثلاً، او لا يوجب ذلك، بل يبقى العام على عمومه، فيه اقوال: ذهب جماعة الى التخصيص، وبعض الى التوقف، والآخرى الى عدم التخصيص.

وجه الاختلاف في المسئلة اختلاف انظارهم في تشخيص ما ينبغي ان يجعل كبرى في المقام، فجعله بعض من قبيل دوران الأمر بين تعدّد المجاز ووحدته كالعضدي، فأنه قال: التصرف في الضمير بقانون الاستخدام، بارجاعه الى بعض مرجعه لا يوجب الا مجازاً واحداً، بخلاف التصرف في العام فأنه يوجب التصرف في الضمير ايضاً، ويلزم منه تعدّد المجاز، وارتكاب المجاز الواحد اولى من تعدده، فينتج القول بعدم التخصيص.

وجعله بعض آخر من قبيل تعارض المجازين باعتبار التصرف بالعام بالتخصيص، او في الضمير بالاستخدام وارجاعه الى بعض مرجعه بلا رجحان بينها، فينتج القول بالتوقف.

وجعله بعض آخر من الموارد التي فأت منها القرينة الصالحة على خلاف ظاهرها، فالضمير الراجع الى بعض افراد مرجعه يكون قرينة على تخصيص العام ببعض افراده.

ولكن التحقيق على ما ذهب اليه المصنّف قدس سره ان يقال: انّ تعقب

والتحقيق أن يقال : إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام ، بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع اليه ، أو التصرف في ناحية الضمير : إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه ، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد ، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجاوزاً ، كانت أصالة

العام بضمير يرجع إلى بعض أفراد لا يوجب تخصيصاً بالاضافة إلى العام، وذلك لأن الأمر دائر بين رفع اليد عن أحد الظهورين: (ظهور العام في العموم، وظهور الضمير في رجوعه إلى تمام أفراد مرجعه) أما أن يتصرف في العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع اليه، وأما أن يتصرف في الضمير بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه بالاستخدام، أو بإرجاعه إلى تمام مرجعه ولكن مع التوسع في الإسناد، فإن إسناد الحكم إلى البعض حقيقة، وإلى العام توسع وبجاز في الإسناد، ورفع اليد عن ظهور العام خلاف ما تقتضيه أصالة الظهور من حمل العام على العموم، فلا بد من جملة عليه كما يستقر عليه بناء العقلاء.

ان قلت: هذا الأصل جار في الضمير أيضاً، فإن الظاهر من الضمير رجوعه إلى جميع أفراد مرجعه، وهو يقتضي أن يكون المراد من المطلقات التي يرجع إليها الضمير الرجعيّات فقط، فيدور الأمر بين الظاهرين ولا مرجح في البين.

قلت: نعم ولكن المتيقن من بناء العقلاء، الذي يكون دليلاً على حجية الظهور، هو اتباع الظهور في تعيين المراد من اللفظ إذا شك في المراد، كما إذا شك في أنه هل يراد من لفظ العام عمومه أو خصوص بعض أفراد؟، فالعقلاء يبنون على أن المراد منه العموم، بخلاف ما إذا كان المراد من اللفظ معلوماً بالتفصيل، ولكن شك في كيفية استعماله هل يكون على نحو الحقيقة أو المجاز مطلقاً سواء أكان المجاز في الكلمة أو في الإسناد، فإنه لا بناء للعقلاء حينئذ على

الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير ، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد ، لا في تعيين كيفية الاستعمال ، وإنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد مع القطع بما يراد ، كما هو الحال في ناحية الضمير .

حملة على الحقيقة، كما هو الحال في الضمير في المثال، فإنه معلوم أن المراد منه الرجعيّات من المطلقات، وأنما الشك في أنه هل يكون على نحو الحقيقة باعتبار استعمال لفظ المطلقات في الرجعيّات، فإنها بهذا الاعتبار تكون تمام المرجع، والضمير موضوع لأن يرجع إلى تمام أفراد مرجعه، أو يكون على نحو المجاز باعتبار استعمال المطلقات في الأعم من الرجعيّات، والضمير راجع إلى خصوص الرجعيّات منها، فيعود الضمير إلى بعض مرجعه وهو خلاف ما وضع له.

فظهر لك أن الشك في الضمير أنها يكون في كيفية الاستعمال لا في المراد، وبناء العقلاء في مثله غير معلوم أو معلوم العدم، وعلى هذا فاصالة الظهور في المرجع العام تبقى سالمة، ويتعين التصرف في الضمير بأحد الوجهين السابقين، وبالجمله اصالة الظهور أنها تكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك كيف أريد. هذا.

ولكن بناء على ما ذهب إليه السيد الاستاذ يمكن أن يقال: أن الأمر في المقام يدور في ارتكاب خلاف الظاهر بين الواحد والأثنين، بيان ذلك أنه عرفت سابقاً أن لفظ العام مطلقاً أنها يكون مستعملاً في العموم، وإن لم يكن العموم مطلقاً لما تعلق به، الإرادة الجدية، وهذا المعنى جار أيضاً في الضمير الراجع إلى العموم، فإنه يمكن أن يشار به إلى تمام أفراد مرجعه وإن لم يكن مطابقاً للإرادة الجدية، بأن تعلق الجد بيبعض أفراد مرجعه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن في المقام يدور الأمر بين أعمال اصالة تطابق

وبالجملة : أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد ، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد ، فافهم ، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم ، بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً ، وإلا فيحكم عليه بالاجمال ، ويرجع إلى ما يقتضيه الاصول ، إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبداً ، حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهراً معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول .

الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية في المرجع العام كالمطلقات في المثال، وبين اعمالها في الضمير الراجع الى العام مثل «بعولتهن» في المثال، ثم اعلم ان اعمالها في طرف المرجع العام يتعين، ضرورة ان رفع اليد عنها في طرف الضمير الراجع الى العام لازم لا محالة سواء اعملت في المرجع ايضاً ام لا، باعتبار ان المرجع ان كان بتهام افراده متعلقاً للارادة الجدية، كما يقتضيه اعمال اصالة العموم، فالضمير راجع الى بعض ما يراد من المرجع، وان كان ببعض افراده متعلقاً للارادة الجدية وبتهامه متعلقاً للارادة الاستعمالية فالضمير راجع الى بعض ما يراد بالارادة الاستعمالية، وعليه فلا وجه لرفع اليد عنها في طرف المرجع، والا يلزم من رفع اليد عنها خلاف الظاهر من جانبين: (المرجع والراجع) بخلاف رفع اليد عنها في الضمير الراجع، فإنه لا يلزم الا خلاف الظاهر من طرفه.

ولكن اقول في خصوص المثال المذكور: لا دوران في البين اصلاً، ضرورة ان العاميين من المرجع والراجع في حد ذاتها يكونان سالمين في عمومهما من دون تناف في البين، غاية الأمر انه لما قام الدليل على جواز رجوع الزوج الى زوجته المطلقة بالطلاق الرجعي لا مطلقاً يكون صارفاً لما يقتضيه ظهور الضمير من العموم الى الخصوص، فيبقى عموم المرجع على حاله من دون مزاحم، فان حكم المرجع انما يكون ثابتاً لتهام افراده، بخلاف الحكم الثابت للضمير الراجع اليه

فأنه يكون ثابتاً لبعض افراد مرجعه بدليل خارج يدل على تعلق الارادة الجدية بالاضافة الى الحاكم الثابت بحصة من الافراد، لا تعلقها بها باسرها.

وبالجملة كلما قام دليل على حصر ثبوت الحكم لحصة من افراد العموم سواء أكان ناظراً الى حكم المرجع العام كحكم التبرص الثابت لعموم المطلقات مثلاً، ام ناظراً الى حكم الضمير الراجع الى العام باعتبار مرجعه كحكم احقية الزوج برّد المطلقات مثلاً، نحكم على طبق الدليل بالاضافة الى ما كان ناظراً اليه من احد الحكمين، ويبقى الآخر بلا مزاحم في البين، وعلى هذا فلا دوران بين الظاهرين او المجازين.

وأما اذا قام الدليل على حصر الحكم بنحو الاجمال فيوجب الاجمال في العامين، ولا يمكن التمسك بهما، ويكون خارجاً عن محل البحث. وان لم يقم دليل على الحصر يبقى العام والضمير على حالهما فيتبعان اتفاقاً.

نعم في الفرض الاول ان كان الدليل المخصص متصلاً بالكلام المشتغل على الضمير يوجب الاجمال في العام والضمير، والى ذلك اشار المصنف قدس سره بقوله: لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم....الخ، وبقوله: الا ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة.....الخ.

اجاب عن عدم كون الدليل المخصص كذلك موجباً للاجمال، وبيانه أنه يمكن ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة والعموم تعبداً في اثبات الظهور، وأن المستعمل فيه أنها هو المعنى الحقيقي وهو العموم.

فصل

قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف ، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق ، على قولين ، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور .

وتحقيق المقام : أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين ، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر ، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم ، فالدلالة على كل منهما إن كانت

قوله: فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف.....الخ

اعلم أنه لا اشكال في جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق لكن فيما اذا كان اللفظ دالاً على ثبوت الحكم في غير محل النطق عرفاً، وان لم يكن مدلولاً مطابقاً للمنطوق، وكون اللفظ كذلك هو بان يكون اللفظ بنظر العرف توطئة للوصول الى حكم غير المذكور، بحيث يعد المنطوق بنظره طريقاً اليه.

وبعبارة اخرى انما يكون المنطوق حجة في اثبات حكم المفهوم فيما اذا كان بحيث يفهم العرف منه ان المتكلم انما يكون بصدد بيان حكم ما يكون اشدّ مما ذكر في اللفظ، وانما عبر بالفرد الادنى تنبيهاً على حكم الاشدّ مبالغة، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفْ﴾ فان العرف يفهمون منه انه تعالى انما يكون بصدد بيان حرمة اىذاء الوالدين، ولما كان قول اف من ادنى مراتب الأيذاء عبر به عنه مبالغة.

وهذا بخلاف ما اذا لم يكن اللفظ بهذه المثابة وان حصل الظن منه بثبوت الحكم لغير المنطوق باعتبار استنباط المناط، فانه ليس بحجة الا من باب الظن

بالإطلاق بمجموعة مقدمات الحكمة ، أو بالوضع ، فلا يكون هناك عموم ، ولا مفهوم ، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة ، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك ، فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم ، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر ، وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور ، أو استقراره في الآخر .

القياسي المجمع على بطلانه.

نعم ان كان استنباط المناط بطريق القطع يكون حجة لكن باعتبار حجية القطع عقلاً.

وانما الاشكال والاختلاف في الاقوال يكون في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف بناء على حجية المفهوم.

والتحقيق ان يقال ان البحث في المقام لا يقع تحت قاعدة كلية يستنبط بها حكم من الاحكام، بل لابد ان يكون الفقيه ناظر الى دليل العموم والمفهوم، فان كان احدهما اظهر من الآخر فهو المعول، والا لابد ان يعامل معها معاملة المهمل بان يعمل على ما يقتضيه الاصل، فربما يكون العام اظهر دلالة في شموله لمحل المعارضة من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط مثلاً، كما في معارضة عموم التعليل في آية النبأ^(١) مع المفهوم بالنسبة الى خبر العدل الظني، فان قضية عموم التعليل عدم الاعتداد على خبره، ومقتضى المفهوم ثبوت الاعتداد عليه، وعموم التعليل اظهر واقوى لاسيما مع اتصاله بالجملة الشرطية.

وربما يكون الجملة الشرطية اظهر دلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، من شمول العام لمحل المعارضة، كما في قوله عليه السلام: «اذا كان الماء

(١) المراد بها «اذا جاءكم فاسق بنبأ» سورة الحجرات آية: ٦ .

ومنه قد انقذح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم ، ذاك الارتباط والاتصال ، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منها معاملة المجل ، لو لم يكن في البين أظهر ، والا فهو المعول ، والقرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل .

فصل

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة ، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة ، أو لا ظهور له في واحد منها ، بل لا بد في التعيين من قرينة ؟ أقوال .

قدر كرّ لا ينجسه شيء» فإنه بمفهومة يدلّ على أن الماء إذا لم يكن قدر كرّ يقبل النجاسة، وهذا معارض مع عموم «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»^(١) في خصوص ما إذا لم يكن الماء قدر كرّ، فإن مقتضى العموم عدم تنجسه بملاقاة النجاسة، ومقتضى المفهوم تنجسه بها، ولا يخفى أظهرية الجملة الشرطية في المفهوم من دلالة العام على شموله للفرد المذكور في المثال، وقس على ما ذكرناه سائر الموارد، وعليك بالموازنة والتأمل فيها حتى يظهر لك وجه التعارض وما يوجب تقديم أحدهما على الآخر.

قوله: فصل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل.....الخ

وقع الخلاف بين الاعلام في أن الاستثناء الواقع عقيب جمل متعددة هل يكون له ظهور في رجوعه إلى الكل، أو في خصوص الأخيرة بعد الفراغ عن أن رجوعه إلى غير الأخيرة غير ظاهر، لخروجه عن طريق المحاورة، أو لا ظهور

(١) جامع الاحاديث ج ٢ ص ٤ عن السرائر والمعتبر.

والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال ، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة ، وكذا في صحة رجوعه إلى الكل ، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم (رحمه الله) حيث مهّد مقدمة لصحة رجوعه إليه ، أنه محل الإشكال والتأمل .

وذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه ، كتعدد المستثنى ، لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحية الأداة بحسب المعنى ، كان الموضوع له في الحروف عامماً أو خاصاً ، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً ، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال ، وتعدد

له أصلاً.

والتحقيق فيه أن يقال: لا ظهور له في واحد منها بالخصوص، لا في الكل ولا في خصوص الأخيرة، وإن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل تقدير، وأما غيرها من سائر الجملات فيكون مجعلاً ولا بد أن يعامل معها معاملة المجمل من الرجوع إلى الأصل.

هذا كله بعد فرض إمكان رجوعه إلى الكل، وآلا يتعين في خصوص الأخيرة.

إذا عرفت ذلك فلا بأس بصرف العنان إلى بيان الامتناع والامكان ووجهها، فنقول وعلى الله الاتكال:

أن معنى أداة الاستثناء مثل كلمة الآ مثلاً معنى حرفي، وقد عرفت في بحث الحروف سابقاً أن المعنى الحرفي عبارة عن الارتباطات والاضافات الخاصة في الأشياء كالأبوة والظرفية والأولية وغيرها، والحروف أنها تكون موضوعة لارائة الارتباطات الكذائية ومن المعلوم أنه ليس لهذه الارتباطات وجود في الخارج ولا في الذهن، فأنها من الأمور الاعتبارية التي ليس لها تحصيل في الوجودين سوى

المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً ، وبذلك يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع ، أو خصوص الأخيرة ، وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير ، نعم غير الأخيرة أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه ، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول .

منشأ اعتبارها ومبدء انتزاعها.

والحاصل أن الحروف وما في معناها موضوعة لإرادة الأشياء مرتبطة ومتخصصة بخصوصية، ولا يكون بحذائها معنى لا في الخارج ولا في الذهن، بحيث أن جردها اللاحظ عن متعلقاتها ولا حظها شيئاً تخرج عما هي عليه من المعنى الحرفي وتصير معنى اسمياً، وعلى هذا فلازم على المتكلم، إن أراد أن يلقي إلى المخاطب ما كان له ربط بينه وبين غيره، أن يلقي نفس المرتبطين مرتبطاً من غير تجريد، والّا يخرج عن كونها مرتبطتين، ويلزم نقض الغرض، فإن الغرض من وضع الحروف افادة الارتباط.

إذا عرفت ذلك ظهر لك الحال في أداة الاستثناء فإنها وضعت لإلقاء متعلقاتها في ذهن المخاطب مرتبطة بالربط الخروجي، ولا يكون ذلك إلا بإلقاء نفس المرتبطين من المخرج والمخرج عنه مرتبطاً بالربط الخروجي، ومعه لا يمكن الإخراج بها عن المتعدد في استعمال واحد، للزوم تعدد اللحاظ والنظر في آن واحد وهو باطل، فإنه لا يمكن لحاظ إخراج شيء واحد عن شيء في عين لحاظ إخراجها عن شيء آخر، وهذا لا ينافي القول بكون الموضوع له بل المستعمل فيه في الحروف عاماً، لأن الغرض من وضع الحروف كما ذكرنا لا يكون إلا لإلقاء المرتبطين مرتبطاً في ذهن المخاطب، بحيث أن جردها اللاحظ عن الارتباط، ولا حظ الارتباط شيئاً مستقلاً، خرج عما هو عليه من المعنى الحرفي،

اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبداً ، لا من باب الظهور ، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعياً ، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع ، فتأمل .

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب ، أو بالخبر المتواتر ، أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد ،

وبخروجه عنه يلزم نقض الغرض فافهم وتأمل .

وعلى هذا فلا يمكن ارجاعه إلا إلى جملة واحدة، ضرورة أن ارجاعه إلى ازيد منها يجعله نظير استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد في الامتناع كما حقق في محله، فإنه في المقام لا يمكن القاء متعلقات مرتبطات في جملة في عرض القاء جملة أخرى كذلك.

وإذا ظهر عدم صحة رجوعه إلى الكل ثبوتاً فلا يبقى مجال لدعوى الظهور وعدمه في مقام الاثبات لأنه فرع الامكان والثبوت، فالرجوع إلى الأخيرة متعين، لا من جهة أنه هو القدر المتيقن، وعدم الرجوع إلى غير الأخيرة ظاهر من دون اجمال ولا يحتاج إلى اجراء اصل عملي أصلاً.

وأما ما اختاره المصنف قدس سره من صحة رجوعه إلى الكل فهو أنها يكون بملاك أن تعدد متعلقات الاخراج لا يوجب تعدداً في اصل الاخراج حتى يلزم تعدد اللحاظ واستعمال لفظ واحد في أكثر من معنى، وفيه ما لا يخفى.

قوله: فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد..... الخ

اعلم أن البحث في المقام راجع إلى أن الخبر الواحد، بعد الفراغ عن حجيته بما هو هو، هل هو حجة ايضاً إذا قابل الكتاب أو لا؟

بلا ارتياب ، لما هو الواضح من سيرة الأصحاب على العمل بأخبار الأحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمة عليهم السلام ، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان .

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه ، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب ، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك .

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً ، وخبر الواحد ظنياً سنداً ، لا يمنع عن التصرف في دلالة الغير القطعية قطعاً ، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً ، مع أنه جائز جزماً .

أن عمدة الأدلة على العمل بالخبر الواحد في مقابلة عمومات الكتاب بعد السيرة هي الاخبار المستفيضة التي تكاد ان تكون متواترة، وهي بأسرها مطلقة بحيث تشمل صورة المقابلة.

ان قلت: مقتضى ذلك دوران الامر بين الاخذ بعموم الكتاب وبين الاخذ باطلاق دليل حجية الاخبار، فلا يكون في البين حديث التخصيص.

قلت: نعم ولكن بعد فرض اطلاق الحجية أنها يقع التعارض بين مدلول العام الكتابي وبين مدلول الخاص الخبري، ويدور الأمر بين الأخذ بعموم العام والأخذ بالخاص، ولما كان الخاص نصاً يكون قرينة على التصرف في العام ورفع اليد عن عمومه ويصلح لذلك بنظر العرف، بخلاف العام، فإنه لا يصلح ان يكون قرينة على التصرف في الخاص ورفع اليد عنه، فإنه يلزم منه طرح الخاص رأساً.

وما يتوهم ان يقع مستنداً ودليلاً على عدم حجية الخبر الواحد في مقابلة الكتاب، وعدم جواز تخصيصه به، من كون العام الكتابي قطعياً من حيث الصدور، بخلاف الخبر الواحد فإن صدوره ظني، والظني لا يقاوم القطعي،

والسر : أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ودليل سند الخبر ، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينة على التصرف فيها ، بخلافها ، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره ، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع ، كي يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة ، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به .

كيف ؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية ، والأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار ، أو أنها زخرف ، أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام ، وإن كانت كثيرة جداً ، وصریحة الدلالة على طرح المخالف ، إلا

مضافاً الى الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للكتاب يجب طرحها أو ضربها على الجدار ، أو أنها زخرف على اختلاف مضامينها ، وغيرهما من الأدلة التي تمسك بها المانعون ولم نذكرها هنا لسخافتها وعدم فائدة في ذكرها.

مدفوع ، أما الأول فبان الخبر الواحد بعد فرض حجتيته وإن كان ظنيّ الصدور مساو للكتاب في الحجية وإن كان الكتاب قطعي الصدور ، فإن المدار في اثبات الاحكام هي الحجية ، مضافاً الى أن الكتاب وإن كان من جهة الصدور قطعياً ولكنه من جهة الدلالة يكون ظنياً ، كما أن الخبر الواحد ايضاً وإن كان بحسب الصدور ظنياً ولكنه بحسب الدلالة يكون قطعياً ، فيكون الخاص بنظر العرف قرينة على التصرف في العام ، ولا عكس.

وأما الثاني فبان كثيراً من الأخبار التي تمسك بها المانعون يدل على عدم حجية الخبر الواحد مطلقاً وإن لم يكن مقابلاً للكتاب مع ثبوت حجتيته بالأدلة الأربعة ، وعلى هذا فيجب طرح تلك الأخبار ، أو حملها على كونها في مقام ردّ الأخبار المجعولة من العامة ، أو في مقام ردّ الأخبار الصادرة في الأصول ، أو

أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار غير مخالفة العموم ، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفاً ، كيف ؟ وصدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جداً ، مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً - وإن كان هو على خلافه ظاهراً - شرحاً لمرامه تعالى وبياناً لمراده من كلامه ، فافهم .

غيرها.

مضافاً الى أن المراد من المخالفة هي المخالفة على وجه التباين، لا مطلق المخالفة، بل المخالفة في العرف هي المبينة لا غيرها، كيف لا تكون كذلك وقد علمنا صدور روايات كثيرة مخالفة لعموم الكتاب او السنة جزماً.

ويحتمل قوياً ان يكون المراد من تلك الاخبار أنهم عليهم السلام لا يقولون غير ما هو قول الله تعالى واقعاً وإن كان على خلافه ظاهراً، بحيث يكون قولهم شرحاً لمرامه تعالى وبياناً للمراد من كلامه سبحانه، فلا مخالفة أصلاً كما لا يخفى.

وذكر كلامه بتقرير آخر هكذا:

اعلم أن التحقيق في المقام هو الجواز بلا ريب، فإنه ليس في البين ما يمنع عن ذلك سوى ما يتوهم من أن الكتاب قطعي الصدور والخبر الواحد ظني السند، وأن دليل حجية الخبر هو الاجماع والمتيقن منه هو ما إذا لم يوجد على خلافه دلالة، ومن الأخبار الدالة على عدم حجية الخبر في قبيل الكتاب، وكلها مخدوش، أما الأول فلأنه لا فرق بين القطعي والظني، في الحجية بعد تحققها، وأما الثاني فلأن دليل الحجية ليس منحصراً بالإجماع، فإن الغمدة هي السيرة وهي قائمة على الحجية مطلقاً، وأما الثالث فلأن الأخبار المذكورة إنما تدل على

والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة ، وإن كان مقتضى القاعدة جوازهما ، لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع ، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه ، ولذا قل الخلاف في تعيين موارد ، بخلاف التخصيص .

فصل

لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين ، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً ، فيكون الخاص : مخصصاً تارة ، وناسخاً مرة ، ومنسوخاً أخرى ، وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام ، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به ، فلا يحصى عن كونه مخصصاً وبياناً له .

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً ، لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيها إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي ، وإلا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له ، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات .

عدم حجية الخبر مطلقاً وإن لم يكن في قبال الكتاب أصلاً كما لا يخفى على من أمعن النظر فيها حق النظر، ومراده قدس سره في آخر الفصل بقوله: «مع وضوح الفرق....الخ» هو بيان الفرق بينهما بأن النسخ لا بد وأن يثبت بالتواتر بخلاف التخصيص.

قوله: فصل لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين يختلف حالهما....الخ اعلم أن البحث في هذه المسئلة وإن كان خالياً عن الفائدة العملية، فإن جميع الاحكام ببركة الانعمة الكرام عليهم السلام بيّنة لنا ناسخها ومنسوخها في عصر سيد الانام عليه وعلى عترته افضل الصلوة والسلام، ولا يكون شيء منها منسوخاً بعد عصره ونحن بحمد الله سبحانه في راحة بركات بياناتهم الكافية

وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص ، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام ، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له ، وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً ، لكثرة التخصيص ، حتى اشتهر (ما من عام الا وقد خص) مع قلة النسخ في الأحكام جداً ، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام - ولو كان بالإطلاق - أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع ، كما لا يخفى ، هذا فيما علم تاريخهما .

وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره ، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية .

وكثرة التخصيص وندرة النسخ هاهنا ، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً ، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب ، إلا أنه لا دليل على

في الأحكام الى يوم القيام.

لكن البحث فيها لا يخلو من قائدة علمية، فنقول: إن العام والخاص أما أن يكونا واردين في زمان واحد، فلا شبهة في كون الخاص مخصصاً لا ناسخاً، وكذلك الأمر أن كان ورود الخاص بعد ورود العام وقبل حضور العمل بالعام، بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور العمل بالمنسوخ باعتبار خلو الحكم المنسوخ في هذا الحال عن المصلحة واستلزامه اللغوية، والّا فيحتمل كونه ناسخاً وإن كان الظاهر خلافه.

وأما أن يكون ورود الخاص بعد زمان ورود العام وبعد زمان العمل به، ففي هذه الصورة يتعين الخاص في كونه ناسخاً لحكم العام، فإن كونه مخصصاً للعام يستلزم المحال، وهو الاغراء بالجهل من الحكيم المتعال، وهو ملاك قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما أن يكون العام متأخراً عن ورود الخاص، وهذا أيضاً على قسمين:

اعتباره ، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ، لصيرورة الخاص لذلك في الدوام اظهر من العام ، كما أشير إليه ، فتدبر جيداً .

ثم إن تعيين الخاص للتخصيص ، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام ، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به ، إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، وإلا فلا يتعين له ، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الأول ، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني ، إلا أن الأظهر كونه مخصصاً ، وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام ، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه ، وندرة النسخ جداً في الأحكام .

الاول ان يكون ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فلا شبهة في كون الخاص مخصصاً للعام، ولا يجوز ان يكون العام ناسخاً للخاص، لما ذكرنا من انه لا يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل.

والثاني ان يكون ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، ففي هذه الصورة يدور الامر بين اصالة الظهور في الخاص باعتبار ظهوره في عموم الزماني، فيكون موجباً لرفع اليد عن عموم العام، فيصير الخاص مخصصاً له، وبين اصالة الظهور في جانب العام باعتبار ظهوره في جميع الافراد، فيكون موجباً لرفع اليد عن عموم الخاص في الزمان، فيصير العام ناسخاً لحكم الخاص، ولما لم يكن في البين ما يوجب التعيين، وذلك لعدم محذور تأخير البيان على فرض التخصيص، ولعدم ما يوجب عدم جواز النسخ على فرضه، فيتعارضان، فان كان في البين اظهر فهو المعول، والا فالمرجع هو الاصل.

ولابأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول في النسخ ، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً ، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً ، وإنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم واستمراره ، أو أصل إنشائه وإقراره ، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار ، أو ليس له دوام واستمرار ، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع ، ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال ، وأنه ينسخ في المستقبل ، أو مع عدم اطلاعه على ذلك ، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى ، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل .

وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعاً ، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً ، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل ، لعدم لزوم البدء المحال في حقه تبارك وتعالى ، بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهة ، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ ، فإن الفعل إن كان مشتملاً على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهي عنه ، وإلا امتنع الأمر به ، وذلك لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته ، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته ، ولم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملاً على مصلحة ، وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة ومصلحة .

قوله: ولا بأس بصرف الكلام.....الخ

اعلم أن تصحيح النسخ بما لا يلزم منه محال، وبيانه على وجه لا يرد عليه اشكال بالاضافة الى الاحكام الشرعية والامور التكوينية المخبر عنها بالاخبارات النبوية، يحتاج الى بيان حقيقة النسخ، وهو ان حقيقة النسخ بالاجمال عبارة عن تغير الأرادة بعد ما تعلقت بالفعل واقعاً وحقيقة، وهو الذي عبر عنه بالبَدْء المستحيل بالاضافة الى الباري تعالى شأنه، فإنه بمعناه اللغوي عبارة عن الظهور بعد الخفاء، ولذا يقال لمن اراد فعلاً وتوجه اليه ثم انصرف

وأما البدء في التكوينيات بغير ذاك المعنى ، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات ، كما لا يخفى ، ومجمله أن الله تبارك وتعالى إذا تغلقت مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يحوه ، لحكمة داعية إلى إظهاره ، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به ، مع علمه بأنه يحوه ، أو مع عدم علمه به ، لما أشير إليه من عدم الإحاطة بتمام ما جرى في علمه ، وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية ، واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته ، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع ، أو عدم الموانع ، قال الله تبارك وتعالى : ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ الآية ، نعم من شملته العناية الإلهية ، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي [هو] من أعظم العوالم الربوبية ، وهو أم الكتاب ، يكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها ، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ، وبعض الأوصياء ، كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون .

نعم مع ذلك ، ربما يوحى إليه حكم من الأحكام ، تارة بما يكون ظاهراً في الاستمرار والدوام ، مع أنه في الواقع له غاية وأمد يعينها بخطاب آخر ، وأخرى بما يكون ظاهراً في الجدد ، مع أنه لا يكون واقعاً بجدد ، بل لمجرد

عنه باعتبار انكشاف مفسدة فيه ، أو وجود مانع : أنه بدا له في ذلك ، أي ظهر له ما كان مخفياً عليه ، وهذا يستحيل بالاضافة الى الواجب تعالى شأنه ، لأنه عالم بكل شيء ، ولا يخفى عليه شيء ، فيمتنع عليه النسخ ، فإن الفعل المأمور به مثلاً ان كان مشتملاً على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه ونسخه ، والّا امتنع الأمر به من رأسه .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن النسخ في أوامره تعالى بالنهي لا يستلزم تغيير ارادته ، بل يكون اعلاماً منه على غاية المنسوخ ونهايته فيها إذا تعلقت عن جد حقيقة ، واعلاماً منه على عدم ارادته من رأسه فيها لا يكون مراداً من أول امره ،

الابتلاء والاختبار ، كما أنه يؤمر وحياً أو الهاماً بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع ، لأجل حكمة في هذا الإخبار أو ذاك الإظهار ، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً ، ويبيدي ما خفي ثانياً .

ولمّا نسب إليه تعالى البدء ، مع أنه في الحقيقة الإبداء ، لكمال شبهة إبدائه تعالى كذلك بالبدء في غيره ، وفيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم في باب النسخ ، ولا داعي بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب كما لا يخفى على أولي الألباب ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص والنسخ ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً ، وعلى النسخ ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه ، فيما دار الأمر بينهما في المخصص ، وأما إذا دار بينهما في الخاص والعام ، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً ، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله ، كما لا يخفى .

كالأوامر الامتحانية، مثل أمر إبراهيم بذبح اسماعيل على نبينا وآله وعليهما السلام، وإنشاء الأمر به في الأوامر الامتحانية، أو إظهار دوامه واستمراره في مقام الظاهر في غيرها إنما يكون لمصلحة وحكمة، وكذلك الأمر في التكوينية، فإنه يمكن الإخبار عن وقوع شيء في الاستقبال مما لا يقع باعتبار كونه معلّقاً على أمر غير واقع بعد لأجل مصلحة في الإخبار أو الإظهار، ففي الحقيقة البدء بالاضافة الى الله سبحانه الإظهار بعد الأخفاء، لا الظهور بعد الخفاء.

المَقْصَدُ الْخَامِسُ

المَطْلُوعُ وَالْمَقْدُ

مركز تحقیقات کاپیویر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الخامس : في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

فصل

عرف المطلق بأنه : ما دل على شائع في جنسه ، وقد أشكل عليه بعض الأعلام ، بعدم الاطراد أو الانعكاس ، وأطال الكلام في النقض

المقصد الخامس. في المطلق والمقيد والمجمل والمبين، فصل عرف

المطلق.....الخ

اعلم أنه قد عرف المطلق بما لا يخلو عن الاشكال والنقض والابرام، والتحقيق فيه إن يقال: أن المطلق عبارة عن مفهوم كلي منتزع عن كثراته ومصاديقه، وله سعة لا تأبى عن تقييده بشيء كمفهوم الانسان مثلاً، وذاك المفهوم الكلي المنتزع يكون عاماً منطقياً، ويقع مرأتاً للعام الاصولي الذي هو عبارة عن الكثرات، بجميع اقسامه من المجموعي والاستغراقي والبدلي.

ولا يخفى أن الأقسام المذكورة لا تكون مأخوذة في نفس العام، بل باعتبار وقوعه متعلقاً لاحكام، فإنه تارة تلاحظ الكثرات مجموعاً ومركباً وتعتبر شيئاً واحداً في وقوعها متعلقة للحكم، بحيث لو خلت من واحد منها لما كانت

والإبرام ، وقد نبهنا في غير مقام على أن مثله شرح الاسم ، وهو مما يجوز أن لا يكون بمطرود ولا بمنعكس ، فالأولى الإعراض عن ذلك ، ببيان ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق ، أو من غيرها مما يناسب المقام .

مأموراً بها، فهذا الاعتبار يسمّى بالعام المجموعي، وتارة تلاحظ بأنفسها من غير اعتبار الوحدة والتركيب فيها، بحيث يكون كل واحد منها متعلقاً للحكم ويتكرر الحكم بتكررها، وبهذا الاعتبار يسمّى بالعام الاستغراقي، ومرة أخرى تلاحظ الكثرات بأنفسها ولكن يتوجه الحكم الى واحد منها لا بعينه، بل على سبيل البدلية، وبهذا الاعتبار يسمّى بالعام البدلي، والبحث في اقسام العام وان كان خارجاً عن المقام إلا أنا ذكرناه ههنا تبرعاً لفائدة لا تخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه اختلف الأصوليون في أن اسم الجنس هل يكون موضوعاً للماهية اللابشرطية، أو يكون موضوعاً للفرد الشائع الصالح اطلاقه على كل فرد، والتحقيق فيه أن يقال: أن نزاع القوم ان كان راجعاً الى البحث عن أن هذا المفهوم اعني مفهوم اسم الجنس الذي يكون بالحمل الذاتي الأولي اسم الجنس، لا مصاديقه كالألفاظ الموضوعية للجنس والطبيعة مثل لفظ الانسان أو الحيوان وغيرها من سائر الألفاظ الموضوعية التي تكون بالحمل الشائع اسم الجنس.

فمعلوم أنه لا يكون له وضع أصلاً، بل يكون مجرد اصطلاح، ولا يترتب عليه اثر، واطلاق هذا المفهوم على الألفاظ الموضوعية للجنس إنما يكون بهذا الاعتبار، لا باعتبار الوضع، فالبحث فيه بهذا الاعتبار غير مفيد.

وان كان النزاع راجعاً الى البحث عما يكون مصداقاً لهذا المفهوم الذي يكون بالحمل الشائع اسم الجنس كمصاديق الألفاظ الموضوعية للطبيعة مثل الفاظ الانسان والفرس والبياض والسواد وغيرها من الفاظ الكليات واسمائها

فمنها : اسم الجنس ، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض بل العرضيات ، ولا ريب أنها موضوعة لفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة ، بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها ، حتى لحاظ أنها كذلك .

من الجواهر والاعراض، فهو وإن كان محلاً للتوجه والنظر، إلا أنه لا بد من ملاحظة كل لفظ بنفسه، فإن كان ظاهراً في معنى يؤخذ به، وإن لم يكن ظاهراً في معنى يصير مجملاً، فربما يكون لفظ ظاهراً في فرد شائع صالح لأن يصدق ويطلق على كل فرد مثل لفظ رَجُلٌ بالتثنية، فانه ظاهر في الفرد الشائع ويصح أن يطلق على كل فرد من الرجال.

وربما يكون لفظ ظاهراً في الماهية كالرجل بلا تنوين، فانه ظاهر في الطبيعة والماهية، وهو ما يتبادر من هذا اللفظ في الذهن فيما إذا اطلق، وغير هذا اللفظ من الالفاظ التي تتبادر منها عند إطلاقها الطبايع والماهيات كلفظ الانسان، والحيوان والفرس وغيرها، وذلك لأن البحث فيه لا يقع تحت قاعدة كلية تحتاج الى اثباتها وتنقيحها بالبحث عنها وفيها.

قوله: فمنها اسم الجنس كإنسان ورجل وفرس.....الخ

المراد من اسم الجنس في كلامه ما يكون اسم الجنس بالحمل الشائع كما يظهر من تمثيله بلفظ الانسان وغيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه اختلفوا في أن هذه الالفاظ والاسماء للكليات التي يطلق عليها المطلق هل تكون موضوعة لها بشرط الارسال الذي يعبر عنه بشرط شيء، او يكون موضوعة لها بشرط عدم لحاظ شيء معه أصلاً وهو الذي يعبر عنه بالماهية اللا بشرط القسمي، او يكون موضوعة لنفسها وافهام ماهيتها بما هي هي من دون لحاظ شيء حتى عدم اللحاظ، بل يكون الموضوع له فيها

وبالجملة : الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى ، وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ، ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلي ، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللابشرط القسمي ، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى ، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها ، كما لا يخفى ، مع بداهة عدم

صرف المعنى، ويعبر عن هذا القسم بالماهية اللابشرط القسمي. والتحقيق كما عليه اهل التدقيق هو الأخير، وذلك لأنه لا يتبادر منها عند إطلاقها الا نفس المعنى، ولوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط فيها كما لا يخفى، مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط الارسال والعموم على فرد من الافراد، وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه كلي عقلي لا موطن له الا في الذهن، فلا يمكن انطباقه على الافراد، بداهة ان مناط صدق المفهوم على الفرد وانطباقه معه هو الاتحاد بحسب الوجود خارجاً. فلما انجرّ الكلام الى هذا المقام فلا بأس لبيان ما ذكر للماهية من الاقسام. فاعلم ان الشيخ الرئيس ذهب الى ان الماهية تنقسم الى ثلاثة اقسام: الاولى الماهية بشرط شيء، وهي التي لوحظت بشرط كونها مع شيء، والثانية الماهية بشرط لا، وهي التي لوحظت بشرط ان لا يكون معها شيء، والثالثة الماهية لا بشرط، وهي التي لوحظت نفسها من دون اعتبار كونها مع شيء او عدم كونها مع شيء.

ثم اورد المتكلمون على كلام الشيخ بأنه يلزم منه اتحاد القسم والمقسم مع انها متغايران، وذلك لان الماهية للابشرط التي فرض كونها من الاقسام انها تكون نفسها بما هي، والمفروض ان نفسها جعل مقسماً فيتحّد القسم والمقسم، وتصدي بعضهم للجواب بما حاصله ان للابشرط القسمي يفاير اللابشرط

صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد ، وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً ، وكذا المفهوم اللابشرط القسيمي ، فإنه كلي عقلي لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها ، بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً ، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنياً ؟

ومنها : علم الجنس كاسامة ، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي ، بل بما هي متعينة بالتعين الذهني ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف .

المقسمي فإن القسيمي يعتبر فيه مضافاً إلى لحاظ نفس الماهية لحاظ عدم لحاظ شيء معها ، بخلاف المقسمي فإنه لا يعتبر فيه ازيد من لحاظ نفسها كما لا يخفى . ولكن يرد عليه أن التغاير بهذا الاعتبار يخرج هذا القسم عن اقسام الماهية.

والتحقيق فيه على ما أفاد السيد الاستاذ مد ظله ان يقال: ان الاقسام المذكورة لا تعتبر بالاضافة الى نفس الماهية، بل انما تعتبر بالاضافة الى لحاظها بلا اشكال يرد عليه، وذلك لان لحاظ الماهية ينقسم الى الاقسام المذكورة من دون اتحاد في البين ابداً، فان لحاظ الماهية يصير مقسماً، ثم ان قارنه لحاظ شيء معها يكون بشرط شيء، وان قارنه لحاظ عدم شيء معها يكون بشرط لا، وان قارنه لحاظ عدم لحاظ شيء يكون لا بشرط، ويمكن تسمية هذا القسم بلا بشرط القسيمي، كما يمكن تسمية اصل لحاظ الماهية الذي كان مقسماً لهذه الاقسام بلا بشرط المقسيمي، فافهم .

قوله: ومنها علم الجنس كاسامة.....الخ

اعلم انه اختلفوا في مثل لفظ اسامة مما يعامل معه معاملة المعرفة في جعل مبتداءً ووقوعه ذا الحال، في انه هل يكون موضوعاً للجنس والطبيعة بها هي هي،

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس ، والتعريف فيه لفظي ، كما هو الحال في التأنيث اللفظي ، وإلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل ، لأنه على المشهور كلي عقلي ، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك ، كما لا يخفى ، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف ، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه ، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده

وصرف المعنى من دون تقيّد بشيء ، والتعريف فيه لفظي لا معنوي ، أو يكون مقيداً بشرط التعين الذهني ، والتعريف فيه تعريف معنوي ؟

والتحقيق هو الأول ، وذلك لأنه يصح حمله وإطلاقه على الفرد الخارجي من دون تأويل وبلا عناية التجريد ، مع أنه لو كانت موضوعة للمعنى بشرط كونه متعيناً بالعين الذهني لما صح الإطلاق والحمل على الخارجيات إلا بالتأويل والتجريد ، لأن تقييده بمثله يصيرُهُ كلياً عقلياً لا موطن له إلا في الذهن ، وهذا الاعتبار لا يصدق على الخارجيات إلا بالتجريد عن خصوصية اللحاظ لأن وضع اللفظ لخصوص معنى يحتاج في صدقه على الخارجيات إلى تجريده عن الخصوصية عند الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم .

ان قلت : أنها يحتاج إلى التجريد فيما إذا كان القيد أعني اللحاظ داخلياً في المعنى ، وأما ان لم يكن كذلك ، بل كان القيد خارجاً والتقيّد داخلياً ، نظير الوضوء بالاضافة إلى الصلوة مثلاً ، فإنه خارج عن الصلوة ، وتقيدها به داخل فيها ، بمعنى عدم صحتها بدون ذلك ، والمقام كذلك ، فإن نفس اللحاظ خارج عن معنى اللفظ ، مع أن تقيده بهذا اللحاظ داخل في المعنى ومعه لا حاجة إلى التجريد أصلاً .

قلت : لما كان التقيّد معنى حرفياً ولا يكاد يكون له تحصيل إلا بوجود

عن خصوصيته عند الاستعمال ، لا يكاد يصدر عن جاهل ، فضلاً عن الواضع الحكيم .

ومنها : المفرد المعروف باللام ، والمشهور أنه على اقسام : المعروف بلام الجنس ، أو الاستغراق ، أو العهد بأقسامه ، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى ، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص

المرتبطين، فلا محالة يكون القيد الذي يكون احد طرفي التقييد داخلاً في المعنى كنفس المقيّد كما لا يخفى، فلا يكاد يصدق على الخارجيات الا بالتجريد، وقد عرفت صدقه عليها بلا عناية.

قوله: ومنها المفرد المعروف باللام.....الخ

اعلم أنه ينبغي البحث في مقامين: الاول في مدخول اللام بما هو مدخول، والثاني في اللام الداخلة عليه، أما البحث في الاول فهو أن المفرد المعروف كلفظ «الرجل» مثلاً على المعروف والمشهور يكون على اقسام: المعروف بلام الجنس، والمعرف بلام الاستغراق، والمعرف بلام العهد بأقسامه، والمصنف قدس سره بعد نقل قول المشهور قال: الظاهر أن ما يستعمل فيه المدخول هو ما يستعمل فيه غير المدخول، اعني ما يطلق عليه اسم الجنس بالحمل الشايع كلفظ رجل مثلاً، بلا تفاوت أصلاً بل يكون المستعمل فيه في كليهما واحد، وهو نفس الماهية، والخصوصيات المذكورة من الاستغراق، والجنس، والعهد بأقسامه أنها تستفاد من القرائن المقامية أو المقالية أو غيرها بنحو تعدد الدال والمدلول، هذا.

ولكن ما نسب المصنف قدس سره الى المشهور من الاقسام خلاف ما عليه المشهور، بناء على ما استفاده الاستاذ مد ظله من كلماتهم، فانه بناء على ما استفاد ذهب الى ان اللام على قسمين: الجنس، والعهد، ولا ثالث، والمعرف به ايضاً باعتباره كذلك، وأما انحاء الاختلاف من الاستغراق وغيره فأنها يأتي من

اللام ، أو من قبل قرائن المقام ، من باب تعدد الدال والمدلول ، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك ، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول .

والمعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف ، ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني ، وأنت خير بأنه لاتعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً ، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد ، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد ، ومعه لا فائدة في التقييد ، مع أن التأويل والتصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف .

قبل تعلق الأحكام ووقوع المدخول متعلقاً لها، وآلاً فالمدخول ليس الآ الطبيعة. وأما البحث في الثاني فهو أن اللام على ما هو المعروف أنها يكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعين في غير العهد الذهني، وأما في العهد الذهني فيطلق ويراد منه فرد مالا على التعيين، وهو خلاف التحقيق، فان التحقيق كما ذهب اليه المصنف قدس سره ان اللام انها يكون للترزين ولا اشارة فيه الى فرد للتعين، واستفادة الخصوصيات انها تكون من القرائن التي لا بد منها على كل حال، والدليل على انه لا يكون للتعريف انه لا يصح حمل المعرف باللام على الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع مالا موطن له الآ في الذهن، بل لا بد من التجريد عنه.

والتحقيق على ما ذهب اليه السيد الاستاذ انه لا مانع من الالتزام بأن اللام انها تكون موضوعة لايجاد الاشارة الى مدخوله بما يراد من المدخول من ارادة الجنس، او الفرد او الافراد، ثم انه لما كان من شرط الاشارة ان يكون للمشار اليه جهة تعين للميز ومن يراد افهامه بالاشارة بها يصلح انتهاء الاشارة

هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة اليه ، بل لا بد من التجريد عنه والغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه ، كان لغواً ، كما أشرنا إليه ، فالظاهر أن اللام مطلقاً يكون للترتين ، كما في الحسن والحسين ، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعينها على كل حال ، ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى ، ومع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة ، لو لم تكن مخلة ، وقد عرفت إخلالها ، فتأمل جيداً .

اليه، ونفس المدخول لا يفي بذلك، فلا بد أن يكون للمشار اليه جهة تعين من الذهن ان كان المراد من المدخول نفس الطبيعة، كما في قولك: «الرجل خير من المرثية»، أو الخارج من حضور كما في قولك للجالس عندك: «هذا الرجل كذا، أو سبق ذكر كما في قوله تعالى: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾^(١)، وخصوصيات الإشارة انها تستفاد بدوال آخر، واللام مستعمل في مفهوم الإشارة ومطلقها كما لا يخفى.

وما افاده المصنف قدس سره من أن لازمه ان لا يصح حمل المعرف على الافراد الا بالتجريد، فليس كما افاده، فإنه انما يلزم فيما اذا كانت مفيدة لتقيّد مدلول المدخول بكونه مشاراً اليه بالإشارة الذهنية، فيكون مدلول الرجل مثلاً الرجل الموصوف بكونه مشاراً اليه بالإشارة الذهنية، بخلاف ما اذا كانت اللام آلة لايجاد الإشارة كما هو الحق فيها، فإنه لا يلزم منه ذلك، ضرورة أن الشيء اذا وقع مشاراً اليه لا يوجب تقيّده بمفهوم المشار اليه، نعم يصير مصداقاً لهذا المفهوم، ويكون مشاراً اليه بالحمل الشائع، فهذا مع أن المشير اذا اشار الى شيء لا يلتفت إلا الى نفس ذلك الشيء، من دون التفات الى اشارته.

وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه ، فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعيين^(٢) ، حيث لاتعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد ، وذلك لتعين المرتبة الأخرى ، وهي أقل مراتب الجمع ، كما لا يخفى .

فلا بد أن يكون دلالة عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك ، لا إلى دلالة

فتلخص مما ذكرنا أنه لا مانع من القول بأن اللام موضوعة للإشارة، وآلة لايجادها، هذا في مقام الثبوت، وأما في مقام الإثبات فلا دليل عليه، ولكن يمكن دعوى تبادر الإشارة الى الماهية في مثل «الرجل خير من المرثة» كما يشهد وجداننا بطريق الجزم بتبادرها في العهد الخارجي بقسميه: الحضورى، والذكرى، وقد مرّ مثالها، وبالجملّة تبادر الإشارة في العهد الخارجي بقسميه قطعي، وفي الذهني ظني.

قوله: ولما دلالة الجمع المعرف باللام..... الخ

اعلم أنه لما كان الجمع ذا مراتب كثيرة، منها الاستغراق، وهو أعلىها، ولم يكن لاحد منها تعين إلا للأعلى، والمعروف أن اللام إنما يكون للتعين، ويدلّ عليه بضميمة المقدمتين، ذهب المعروف إلى دلالة اللام فيه على الاستغراق والعموم، ولكن التحقيق على ما ذهب اليه المصنّف قدس سرّه أنه لا تدلّ اللام على العموم بهذا المبنى (اي على مبنى المعروف على أن اللام إنما يكون للتعين، ولا تعين لمراتب الجمع إلا مرتبة الاستغراق، ولذلك تكون اللام إشارة الى الاستغراق) ووجه عدم الدلالة على المبنى المعروف، أنه لا تنحصر المرتبة المتعينة في الاستغراق حتى تكون اللام إشارة اليها تعييناً كما توهمه المعروف، بل تكون مرتبة أخرى هي متعينة ايضاً وهي أقل مراتبه، وهو الثلثة، ولا معين بل ولا مرجح لدلالة اللام على أنها تكون إشارة الى المرتبة العليا، ولا تكون إشارة الى المرتبة

اللام على الإشارة إلى المعين ، ليكون به التعريف ، وإن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه اليه ، فلا يحصى عن دلالة على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين ، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً ، فتأمل جيداً .

ومنها : النكرة مثل (رجل) في (وجاء رجل من أقصى المدينة) أوفي

الدنيا، مع أنها من هذه الجهة على السواء كما لا يخفى.

وعلى هذا فلا بد في دلالة اللام على العموم من التماس دليل، ولا يكون إلا الوضع، وأثباته مشكل، وعلى ما ذكرنا فتعريف الجمع المعروف باللام يكون لفظياً، لا معنوياً كما توهمه المعروف، هذا.

وأما التحقيق على ما أفاد السيد الاستاذ في المقام فهو أن ما ذكره المصنف في رد دليل المعروف (من عدم انحصار المرتبة المتعينة في الاستغراق، بل الأقل أيضاً متعين) مخدوش، ضرورة عدم تعيين المرتبة الأقل وهي الثلاثة، فإنها كليّ مردّد بين كثيرين فإن الثلاثة يصدق على كل ثلث وثلث، وهكذا، والصواب في الجواب عن دليل المشهور هو أن دلالة اللام على الإشارة مستلزمة لدلالة الجمع على العموم، لا العكس، لعدم انحصار وجه دلالة الجمع على العموم في دلالة اللام عليه، إذ يمكن أن يكون مجموع اللام ومدخولها دالاً عليه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه بعد دلالة الجمع المعروف على العموم جزماً يمكن أن يكون الوجه في الدلالة وضع اللام لذلك، ويمكن أن يكون المجموع دالاً على العموم، ويمكن أن يكون الوجدان باعتبار ارتكاز مقدمات الحكمة لديه دالاً على ذلك، والكل محتمل، والآخر أقرب واتم، فتأمل.

قوله: ومنها النكرة.....الخ

اعلم أنه اختلفوا في مدلول النكرة، أي ما يكون نكرة بالحمل الشائع كلفظ رجل مع التنوين على اقوال: فذهب بعض إلى أن مدلول النكرة مثل

(جثني برجل) ولا اشكال أن المفهوم منها في الأول ، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول ، هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل .

كما أنه في الثاني ، هي الطبيعة الماخوذة مع قيد الوحدة ، فيكون حصة من الرجل ، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين ، لا فرداً مردداً بين الأفراد .

رجل جزئي وشخصي، غاية الامر انه لا يكون شخصاً معيناً، بل يكون مردداً بين الاشخاص والجزئيات، والأى يخرج عن كونه نكرة ويصير معرفة، ولذلك عبر عنه بأنه فرد مردد بين الافراد، والدليل على جزئيته هو تقييده بالوحدة، فلا يصدق الا على واحد من الافراد، مع ان الكلي لا يمتنع صدقه على كثيرين كطبيعة الانسان، فظهر بذلك ان مفاد لفظ رجل بالتثوين جزئي، بخلاف رجل بدون التثوين فان مفاده كلي لا يمتنع صدقه على كثيرين وجميع الافراد.

وذهب بعض المحققين كالصفيّ قدس سره، على ما يتسرائى من عبارته، الى التفصيل بين ما اذا وقع متعلقاً للاخبار كما في مثل ﴿جاء رجل من اقصى المدينة﴾ فقال بالجزئية، وبين ما اذا وقع متعلقاً للامر فاختر الكلية، والدليل على التفصيل هو ان مفاد مثل رجل في ﴿جاء رجل﴾ هو الفرد المعين واقعاً، وهو يكون جزئياً حقيقياً يمتنع صدقه على غيره وان كان محتمل الانطباق على غير واحد من زيد، وبكر، وخالد، وغيرهم عند المخاطب في بعض الاحيان لجهله بشخصه الجائي، وهذا الاعتبار وان كان موجباً لصدق عنوان النكرة عليه، الا انه لا يكون موجباً لكليته، فان الرجل الجائي لا يصدق على غيره، وان كان الجاهل بشخصه يحتمل انطباقه وصدقه على غير واحد.

وهذا بخلاف ما اذا كان واقعاً من متعلقات الامر، فان مفاده كلي لا يمتنع صدقه على كثيرين، وذلك لان المفهوم من رجل في «جثني برجل» هو الطبيعة

وبالجملة: النكرة - أي [ما] بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - إما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب ، أو حصّة كلية ، لا الفرد المردد بين الأفراد ، وذلك لبداية كون لفظ (رجل) في (جثني برجل) نكرة ، مع أنه يصدق على كل من جيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره ، كما هو قضية الفرد المردد ، لو كان هو المراد منها ، ضرورة أن كل واحد هو هو ، لا هو أو غيره ، فلا بد أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الأمر ، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة ، فيكون كلياً قابلاً للانطباق ، فتأمل جيداً .

المقيّدة بمفهوم الوحدة، وهي كليّ منطبق على غير واحد من الأفراد، وتقييدها بمفهوم الوحدة لا يصيرها جزئياً، فإن مفهوم الوحدة أيضاً كلي منطبق على الوحدات، وانضمام مفهوم كليّ بمفهوم آخر لا يوجب جزئيته، والدليل على كلفة مفاد «رجل» مع تقيده بالوحدة هو صدقه على كلّ من جيئ به من الرجال، ولانعني بالكليّ الآ ذلك، فبطريق الآن يستكشف بأن مفاد مثل «رجل» بالتنوين هو الكليّ، والآ يلزم أن لا يصدق على واحد من افراد الرجل، فإن كلّ واحد من افراده هو هو، وهذا خلاف ما تخيّل القوم من مفاد «رجل» فإن مفاده عندهم هو الفرد المردد وهو عبارة عن كونه هذا أو غيره، وهذا المعنى لا يصدق على واحد من الافراد، فإن كلّ واحد منها هو هو، لا هو أو غيره.

وذهب السيّد الاستاذ مدّ ظله العالي من أن مفاد النكرة مثل لفظ «رجل» كليّ مطلقاً، سواء أكان متعلقاً للاخبار كما في «جاء رجل» أم متعلقاً للانشاء كما في «جثني برجل» بلا تفاوت في نفس مدلول لفظ النكرة أصلاً، والوجه في ذلك أن مدلول لفظ «رجل» هو الطبيعة المقيّدة بمفهوم الوحدة، وقد عرفت أنه كليّ، ووقوعه متعلقاً للحكم الاخباري لا يخرج عن الكلية، فإن وقوع شيء متعلقاً بشيء آخر لا يغيّره عما هو عليه من المعنى ولا يفيد لو لم يكن مضرّاً، فإنه يستلزم

إذا عرفت ذلك ،

فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثاني ، كما يصح لغة . وغير بعيد أن يكون جريهم في هذا الإطلاق على وفق اللغة ، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها ، كما لا يخفى .

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور ، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما

ان يكون المتأخر عن الشيء مأخوذاً فيه، وهو باطل جداً، فالحق عدم الفرق بين المقامين في معنى لفظ رجل، وما يترأى من الفرق بينهما أنها يكون خارجاً عن مفاد اللفظ، وهي في مقام ثبوت الحكم له، فإن القضية الخبرية لما كانت حاكية عن ثبوت الحكم المحكي، مثل المجيء لموضوع الحكم، وثبوت المحمول للموضوع خارجاً ثابت بشخصه ووجوده، لذا يترأى من لفظ رجل أنه حاك من الشخص، مع أنه مستعمل في معناه الكلي، وهذا بخلاف القضية الانشائية، فإن الحكم الانشائي فيها أنها يكون ثابتاً للطبيعة في الذهن ومتعلقاً بها قبل وجودها لنفسها ولو باعتبار وجودها.

قوله: إذا عرفت ذلك

أي إذا عرفت الالفاظ التي يطلق عليها مفهوم لفظ المطلق من الجنس كلفظ رجل، والمفرد المعروف كلفظ الرجل، والنكرة كلفظ رجل بالتثنية.

قوله: فالظاهر عندهم صحة اطلاق المطلق .. الخ

اعلم أنه وإن عرّف المطلق في أول البحث ألا أنه لا بأس ببيانه هنا ايضاً لعدم خلوه عن الفائدة، فنقول: قد فسر جماعة بما لا يشتمل اسم الجنس من أنه عبارة عما دلّ على شايع في جنسه، ومعناه أنه عبارة عن حصّة محتملة لخصص كثيرة، وهذا لا ينطبق إلا على النكرة كلفظ رجل بالتثنية، فانه فرد شايع في

قيد بالإرسال والشمول البدلي ، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق ، إلا أن الكلام في صدق النسبة ، ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطروء القيد غير قابل ، فإن ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده ، بل وهذا بخلافه بالمعنيين ، فإن كلا منهما له قابل ، لعدم انثلامهما بسببه أصلاً ، كما لا يخفى .

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق ، لإمكان إرادة معنى لفظه منه ، وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال ، وإنما استلزمه لو كان بذاك المعنى ، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد ، كان مجازاً مطلقاً ، كان التقييد بمتصل أو منفصل .

جنس الرجل، وحصة محتملة لخصص كثيرة من افراد الرجال، فلا يشتمل أسم الجنس فأنه ليس كذلك.

وفسره جماعة كالشاهد بها لا يشمل النكرة من أنه عبارة عن اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي، فإن لفظ النكرة لا يدل عليها بما هي هي، بل يدل على فرد منها شائع فيها، مع أن القوم طراً قد عاملوا مع كل واحد من الجنس والنكرة معاملة المطلق فإنهم اذا وقفوا على كلام يكون فيه لفظ اسم الجنس او النكرة من غير ان يكون فيه قيد، واحتملوا وجوده تشبثوا في كل واحد منها في رفعه باصالة الحقيقة او بمقدمات الحكمة على حسب آرائهم في ذلك، فالحرى احوالة التحديد الى ما يستفاد من لفظ المطلق لغة، فأنه فيها عبارة عما ارسل عنانه، فيشمل كل واحد من المهية المطلقة والنكرة.

اذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد نسب الى المشهور من ان المطلق عندهم موضوع لما قيد بالارسال والسريان، والتحقيق كما عرفت أنه موضوع لنفس المعنى وصرفه، وتوصيفه بالارسال خارج عن معناه اللفظي، ولا دليل على دخله فيه ان لم يكن مخلاً ومضراً، وكيف كان فاذا ورد مطلق في كلام مقيداً بشيء مثل «اكرم رجلاً عالماً» مثلاً، فعلى الاول يستلزم التجوز لفقد الارسال والسريان مع

فصل

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً ، وأن الشبايح والسريان كسائر الطواريء يكون خارجاً عما وضع له ، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة ، وهي تتوقف على مقدمات :

التقيّد، وإن قلنا بتعدد الدال والمدلول، وقلنا باستعمال الرجل في الرجولية، واستعمال العالم في من حصل له العلم، ألا أنه لا محالة يوجب التقيّد، ومعه لا يكون ارسال وسريان.

وأما على الثاني فلا يستلزم التجوز أصلاً لمكان إرادة الرجولية من لفظ رجل، وإرادة العالمية من لفظ العالم بنحو تعدّد الدال والمدلول، نعم إن أريد من لفظ «رجل» في المثال المذكور الرجولية والعالمية كليهما يكون لا محالة مجازاً، وإرادة مثل ذلك محلّ إشكال بل منع.

قوله: فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المبهمة وضعاً.....الخ

إذا عرفت تفسير المطلق على مذهب المشهور وغيره فاعلم أن نتيجة المذهبين تظهر في مقامين:

الأول ما ذكرناه آنفاً من أنه بناء على تفسير المطلق بالماهية المرسلّة يستلزم التجوز في لفظ المطلق إذا قيّد بشيء، بخلاف القول بأنه موضوع للماهية المبهمة فإن تقييده بشيء لا يوجب التجوز فيه كما لا يخفى.

والثاني في مقام اخذ الاطلاق مع احتمال التقيّد، فإنه على الأول يتمسك بأصالة الحقيقة في احراز الاطلاق فيما إذا احتمل التقيّد، وذلك لانه إن كان المطلق بحسب الواقع مقيداً يكون مجازاً لما ذكرنا، وكونه مجازاً خلاف ما يقتضيه

إحداها : كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، لا الإهمال أو الإجمال .

ثانيتها : انتفاء ما يوجب التعيين .

ثالثتها : انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين ، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال

إصالة الحقيقة، ففي مقام الشك واحتمال التقييد يتمسك في رفعه بإصالة الحقيقة، فإن وجود القيد مناف لاطلاقه، بخلاف القول الثاني فإنه عليه لا مجال للتمسك بإصالة الحقيقة في احراز الاطلاق، لأن المطلق وإن كان بحسب الواقع مقيداً لا يكون مجازاً، فلا يكون مخالفاً لما يقتضيه الاصل المذكور، فلا بد في احراز الاطلاق في مقام الشك ان يتمسك بمقدمات الحكمة.

ولكن السيد الاستاذ اعترض على ما ذكر بان مراد القوم بالاطلاق هو ان الطبيعة ان كانت تمام الموضوع للحكم بأن يكون الحيثية اخرى دخل في موضوع الحكم فيسري الحكم الى جميع ما هو مصداق لها بما هي هي، وذلك لأنه ان كان ثبوته لبعض الافراد دون بعض، فلا بد ان يكون للخصوصية الفارقة بين هذا البعض والبعض الآخر دخل في الموضوع وقد فرض عدم دخله، ويسمونه مطلقاً.

وان كانت الطبيعة بعض الموضوع بان كان الحيثية اخرى زائدة عليها مثل حيثية العلم بالاضافة الى طبيعة الرجل دخل في الموضوع، فتكون الطبيعة بعض الموضوع، وعليه فلا يسري الحكم الى جميع الافراد، بل مقصور بما اذا وجدت فيه الحيثية المفروضة ويسمونه مقيداً.

والمراد بالسريان في كلماتهم هذا، وهو لا ينافي القول بان الموضوع له في المطلقات هو الماهية المبهمة ونفس المعنى كما لا يخفى.

بالفرض ، لو كان بصدد البيان ، كما هو الفرض ، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياخ لأخل بفرضه ، حيث أنه لم ينبه مع أنه بصدده ، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به ، حيث لم يكن مع انتفاء الأولى ، إلا في مقام الإهمال أو الإجمال ، ومع انتفاء الثانية ، كان البيان بالقريفة ، ومع انتفاء الثالثة ،

وان لم يكن مرادهم بالسريان ما ذكرناه فلا محصل له، وذلك لأن السريان الذي اعتبروه في الموضوع له لا يخلو عن ثلث:

الأول في مرتبة ذات المعنى مع قطع النظر عن الوجود وتعلق الحكم، والثاني في مرتبة الوجود مع قطع النظر عن تعلق الحكم، والثالث في مرتبة تعلق الحكم، واعتبار كل واحد من الثلاثة في موضوع الحكم باطل جداً.

أما الأول فلأنه لا معنى لسريان ذات الطبيعة في افرادها واتحادها معها وهو حاصل في الطبيعة بذاتها من دون احتياج الى اعتباره كما لا يخفى.

وأما الثاني فلأن كل وجود من الطبيعة لا يخلو من حيثية زائدة على نفسها بل حيثيات شتى، فلا معنى لسريان الوجود واخذه في المعنى الموضوع له، مع أنه لا يمكن هذا الاعتبار بالاضافة الى الوجودات الا ان يرجع الى جامع، وليس الا ذات الطبيعة، فيرجع الى الاول ويرد عليه ما ورد عليه.

وأما الثالث فلأن اعتبار سريان الحكم الى كل فرد من افراد الطبيعة وان كان له محصل كما بيناه آنفاً، الا أنه لا يمكن اخذه في الموضوع له لأنه متقدم على الحكم وتعلقه، والحكم متأخر عن الموضوع، فتأمل.

وبالجملة فلا يصح النسبة المذكورة اليهم، بل لا اظن أنهم تفوهوا به لما عرفت من سخافته.

فان قلت: فما الوجه في تمسكهم باصالة الحقيقة في اثبات الاطلاق ورفع التقييد والتجاوز، مع أنه يلائم القول بأن الارسال مأخوذ في الموضوع له، فإنه

لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كي أخل ببيانه، فافهم.

عليه كما عرفت يلزم التجوز في مقام التقييد، لفقدان السراية مع التقييد؟ قلت: أن تمسكهم باصالة الحقيقة في رفع التقييد ليس لما ذكرت، بل لما توهموه من أن المطلق كلفظ «الرقبة» مثلاً اذا قيدت بالمؤمنة كما اذا قيل: «اعتق رقبة مؤمنة» أنها يكون مستعملاً في المقيد، مع أن معناه الحقيقي هو حيثة الرقبة فقط ليس غير، فاستعمالها في الحثيتين: (حيثة الرقبة وحيثة الايمان) خلاف ما وضعت له، فيحصل التجوز والشاهد على أن لزوم التجوز عندهم بهذا الملاك لا بملاك أن الموضوع له احوال الطبيعة المرسله واللابشرط القسمي، هو ما ذهب اليه المحقق سلطان العلماء في الجواب عنهم بما حاصله: أن التقييد أنها يستلزم التجوز فيما اذا كان المطلق مستعملاً في المقيد، مثلاً لفظ «رقبة» اذا قيد بالايمان وقيل: «رقبة مؤمنة» كان مستعملاً في الحثيتين: حيثة الرقبة وحيثة الايمان، ولفظ «مؤمنة» في المثال يكون قرينة جلية على أنه اريد من لفظ الرقبة الرقبة المؤمنة، ولا نلتزم به، لأنه خلاف التحقيق، فإن الحق أن لفظ المطلق مطلقاً، سواء قيد ام لا، مستعمل في معناه الحقيقي اي نفس الطبيعة مثل طبيعة الرقبة في المثال، وأما القيد فيستفاد من دال آخر مثل لفظ المؤمنة في المثال، فيتعدّد الدال والمدلول، والدليل على ذلك مضافاً الى لزوم التكرار ان كان لفظ القيد مستعملاً في معناه، ولزوم المجازين باعتبار اللفظين ان لم يكن مستعملاً في معناه، بل لزوم وقوعه بلا مستعمل فيه، هو التبادر والظهور العرفي.

وعلى ما ذكرناه، من بطلان التمسك باصالة الحقيقة في اثبات الاطلاق ورفع احتمال القيد، لا بدّ في اثباته بمقدمات تسمى مقدمات الحكمة، فنقول، وعلى الله الاتكال: أن المصنّف قدس سره ذهب الى أن اثبات ذلك يتوقف على

ثالث مقدمات: احدها كون المتكلم بصدد بيان تمام المراد، لا الاهمال او الاجمال، ومراده بتهام المراد هو تمام المراد الواقعي لا مطلق المراد وان لم يكن واقعياً، والّا لا يتكلم احد بكلام، اذا لم يكن هازلاً او نائماً، الا يكون قاصداً افادة شيء هو تمام مراده وان لم يكون مراده الواقعي.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، لا خارجه، فان وجود المتيقن في مقام التخاطب مؤثر في رفع الأخلال بالغرض الذي هو ملاك الأخذ بالاطلاق، وأما وجود المتيقن خارجاً عن مقام التخاطب فهو غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض، توضيح ذلك: ان تيقن ثبوت الحكم لبعض الافراد بحيث يعلم المخاطب انه لو كان الحكم ثابتاً لباقي الافراد لكان ثابتاً للافراد المتيقنة بلا عكس، لاحتمال مدخلية اوصاف الافراد المتيقنة في الحكم، ففقدان هذه الاوصاف في سائر الافراد يوجب الشك في شمول الحكم لها، ولا رافع لهذا الشك سوى الاطلاق الذي لا يتم الا بعد ثبوت المقدمة الاولى، وهي في المقام مفقودة، لان تمام موضوع حكمه بنظر المخاطب، باعتبار علمه بدخول الافراد المتيقنة تحت الحكم، انما يكون تلك الافراد، والافراد الباقية باقية بلا بيان.

وبعبارة اخرى ان المتكلم الحكيم الذي احرز انه يكون بصدد بيان تمام موضوع حكمه، والمفروض ان تمام الموضوع باعتقاد المخاطب، باعتبار ما يكون مغروساً في ذهنه حين الخطاب، هو الافراد المتيقنة، ولم يأت بقرينة معينة لها مع ارادته بالمطلق تلك الافراد المتيقنة، لا يكون مخلاً بالغرض، لاحتمال اتكاله بعلم المخاطب، بخلافه اذا كان مريداً بالمطلق جميع الافراد، مع علمه بان المخاطب معتقد بالافراد المتيقنة، ولم يأت في كلامه بها يكشف مراده، فانه مخل بالغرض

ومغر بالجهل، لأن المخاطب أنها يعمل باعتقاده والمفروض أنه اعتقد تعلق الحكم ببعض الافراد.

وبالجمله يمكن ان يقال: ان علم المخاطب بثبوت الحكم لبعض الافراد والشك في الباقي، واحتمال اتكال المتكلم بعلم المخاطب يكون قيداً لبيئاً، وقرينة معنوية، فتنتفى المقدمة الثانية وبانتفائها ينتفى الاطلاق بالإضافة الى جميع الأفراد هذا ما ذهب اليه المصنف.

وأما ما ذهب اليه السيد الاستاذ هو ان اثبات الاطلاق لا يحتاج الا الى ثبوت المقدمة الاولى، وهي كون المتكلم بصدد بيان تمام موضوع حكمه، وجميع ما له دخل في ثبوت حكمه من الحشيات وغيرها مستدرك. وذلك لأن المقدمة الثانية خارجة عن محلّ الفرض، فإن المفروض ان المتكلم لم يأت في كلامه بسوى لفظ المطلق، والمقدمة الثالثة أنها تكون محتاجاً اليها فيما اذا قلنا ان الحكم المتعلق بالطبيعة يسري منها الى جميع افرادها، اي يكون الافراد مأموراً بها في الحقيقة، وان كانت الطبيعة بحسب الظاهر مأموراً بها.

وبعبارة اخرى: أننا نحتاج الى انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب لأثبات الإطلاق، فيما اذا قلنا ان متعلق الاوامر هو وجودات الطبيعة وافرادها، وأما تعلقها بالطبيعة في ظاهر القضية فيكون باعتبار كونها مرآة لافرادها، كما هو مختار المصنف قدس سره، فإنه على هذا المبنى ان كان الحكم ثابتاً لبعض الافراد، وكان المراد بالمطلق ذلك البعض، وعلم المخاطب أنه ان كان المراد بالمطلق بعض الافراد لا يخلو عن الفرد الكذائي، كالعالم العادل مثلاً، وكان غيره مشكوكاً، يخلّ بالغرض وان كان المطلق ممّا يصح ان يراد منه تمام الافراد

او بعضها وكان من الافراد الغير المتيقنة، وذلك لصحة اتكال الأمر بعلم المخاطب.

ولكن هذا المبني، على ما ذهب اليه السيد الاستاذ، مردود بأن الوجود والتشخص خارج عن متعلق الامر، فإن التشخيصات خارجة عما يكون داعياً الى الامر، وأما الداعي اليه هو الحيثيات المنتزعة عن الاشخاص.

والتحقيق على ما افاده السيد الاستاذ هو أن متعلق الاوامر هو نفس الطبيعة وصرف الحيثية، وهما مطلوبتان في الحقيقة وداعيتان الى الأمر، ولو باعتبار الوجود والايجاد، كما بيناه سابقاً بالتفصيل، وعلى هذا المبني لا نحتاج في اثبات الاطلاق الى انتفاء القدر المتيقن، وذلك لأن موضوع الحكم هو الحيثية المنتزعة عن الافراد لا نفسها، وبحكم المقدمة الاولى كان المتكلم بصدد بيان جميع ما يكون له دخل في موضوع الحكم من الحيثيات، وبحكم المقدمة على ما هو المفروض لم يأت المتكلم بما يكون حاكياً عن حيثية اخرى غير الحيثية المحكية بلفظ المطلق، فلو كان لحيثية اخرى دخل في ثبوت الحكم ولم يبينها المتكلم لكان ناقضاً للغرض ومغرياً بالجهل، وهذا يكفي في اثبات الاطلاق، وان كان بعض الافراد متيقناً في ثبوت الحكم، فإن علم المخاطب بأنه لو كان الحكم ثابتاً للباقي لكان ثابتاً لذاك البعض قطعاً لا يوجب العلم بدخل حيثية اخرى غير الحيثية المحكية بالمطلق حتى يكون مما يصح الاتكال عليه، بل أنها يوجب الاحتمال، وصرف الاحتمال لا يضر بالاطلاق والاخذ به.

والحاصل أنه اذا احرز كون المتكلم بصدد بيان جميع حيثيات متعلق حكمه وموضوعه، ولم يبين في هذا المقام سوى المطلق الحاكي عن نفس الطبيعة وحيثية واحدة ثبت أن تلك الطبيعة تمام موضوع حكمه، فالحكم يدور مدارها

ثم لا يخفى عليك أن المراد بحونه في مقام بيان تمام مراده ، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه ، ولو لم يكن عن جد ، بل قاعدة وقانوناً، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه ، لا البيان في قاعدة قبح تاخير البيان عن وقت

وكلما تحققت ثبت الحكم من غير خصوصية لفرد دون فرد وإن كان بعض الافراد متيقنا عند المخاطب، فإنه لا يرفع حديث الأغراء بالجهل لو كان مراد المتكلم بالمطلق ذاك الفرد، وعليه فقد ظهر أنه لا حاجة في اثبات الاطلاق الى المقدمة الثالثة.

بل يمكن دعوى عدم الحاجة الى المقدمة الثانية ايضاً، اذ مفروض الكلام في استفادة الاطلاق وعدمه أنها هو فيما اذا لم يكن دليل على التقييد واحتملنا وجوده، وعليه فانتفاء القرينة المعينة في البين جزء لموضوع المسئلة لا امر خارج.

قوله: ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده....الخ اعلم أنه اذا ورد مطلق في دليل مثل «ان ظهرت فاعتق رقبة»، ثم ورد في دليل اخر منفصل مقيد لذاك المطلق، مثل «ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» اختلفوا في أن المطلق هل يبقى على الاطلاق بحيث يتمسك به في نفي سائر القيود المحتملة كما يتمسك به قبل ورود قيد الايمان، او لا، بل يصير بسبب القيد من المجملات، ويحتاج في اثبات الاطلاق الى دليل آخر، فذهب بعض الى الاول والآخر الى الثاني، وتحقيق ذلك الى تنقيح محل النزاع، فيقال وعلى الله الاتكال: ان النزاع أنها يكون فيما اذا كان الحكم في القضيتين متحداً نوعاً وسبباً مثل «اعتق» في المثال المذكور فإن الأمر بالاعتق في القضيتين «المطلقة والمقيدة» كان للوجوب، وسببه ايضاً فيها واحد وهو الظهار، بخلاف ما اذا لم يكن متحداً مثل ان يكون احدهما وجوبياً والآخر استحبابياً، او كان سبب احدهما الظهار

الحاجة ، فلا يكون الظفر بالمقيد - ولو كان مخالفاً - كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ، ولذا لا يتلزم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً ، فتأمل جيداً .

والسبب للآخر غيره، فإنه خارج عن محل النزاع.
وبالجملة أننا يجري النزاع فيما إذا كانتا متنافيتين وكان القيد اظهر دلالة في التقييد من الجمع بينهما بحمل المقيد على افضل الافراد، وبعبارة اخرى محل الكلام فيما اذا كان المطلق محمولاً على المقيد باعتبار اظهرية القيد في ان له دخلاً في موضوع الحكم عن ظهور المطلق في كونه تمام موضوعه وان القيد الزائد في القضية المقيدة يكون لفوائد أخرى، وايضاً كانت القضية المقيدة مسوقة في مقام الاجمال لا في مقام البيان، والأفلا نحتاج في نفي القيد الزائد الغير المذكور فيها الى التمسك بالمطلق، بل اطلاق القضية المقيدة يكفي في نفيه كما لا يخفى.
اذا عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق فيه ان اطلاق المطلق بعد ورود القيد عليه بدليل منفصل لا يبقى على حاله، وذلك لان دليل الاطلاق وعمدته وهو كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع حكمه يرتفع، ضرورة ان ورود القيد عليه بدليل منفصل كاشف عن عدم كونه في مقام لبيان، بل كان في مقام الاجمال والاهمال.

ولا يقاس المقام بالعام بان يقال: ان العام بعد ورود الخاص بدليل منفصل لا يكون كاشفاً عن عدم ظهور العام في الباقي كما عرفت سابقاً، فذلك المقام ورود القيد في دليل منفصل لا يضر بظهور المطلق في نفي مدخلية سائر القيود والحيثيات في الحكم، فان أصالة الظهور في العام، التي تكون عبارة عن تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية بعد استعمال لفظ العام في معناه وهو العموم، تتعدّد وتنحل الى اصول وظهورات حسب تعدّد افراد العام، فاذا

وقد انقذ بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان - أيضاً -
تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة ، فلا تغفل .

خرج عن تحته فرد أو حصّة بدليل خاصّ يبقى العامّ بالاضافة الى سائر الافراد
سالمًا، واصالة الظهور بالمعنى المذكور باقية على حالها من غير اشكال، وهذا
بخلاف اصالة الظهور في المطلق، فإنها عبارة عن ظهور فعل المتكلم، وهو
اقتصاره في مقام الافادة والإفهام بلفظ المطلق وعدم ذكره لشيء آخر معه، في أن
تمام الموضوع هو المطلق ليس غير، ولا مدخل لشيء آخر معه في الحكم، وهذا
الظهور لا ينحلّ الى ظهورات، بل ليس إلا ظهور واحد، فاذا ورد القيد في دليل
منفصل يكشف عن عدم كون المطلق تمام الموضوع، وإن المتكلم ما كان بصدد
البيان، بل كان في مقام الاجمال، فلا يبقى له ظهور في نفي سائر الحثيات،
والظهور الاول ارتفع بواسطة ورود القيد.

هذا بناء على ما هو الحق من أن الاوامر تتعلق بالطبيعة اصالة وبالأفراد
تبعًا، غاية الأمر أنه يكون باعتبار الوجود لا الطبيعة بما هي هي مع قطع النظر
عن الوجود.

وأما بناء على القول بأن الاوامر تتعلق بالأفراد اصالة فلا يكون المقيد
في الدليل المنفصل كاشفًا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولا ينشلم به
اطلاق المطلق، وذلك لأن المقصود بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده هو مراده
الاستعمالي وبمجرد استعماله واطهاره ولو لم يكن عن جدّ، وعليه فإخراج حصّة لا
يضرّ بظهور المطلق في جميع الافراد، ولا يكشف عن عدم كون المتكلم في مقام
البيان، فإن مراده ومقصوده هو القاء معنى لفظ المطلق الى المخاطب ليستقرّ في
ذهنه وبعد استقراره في ذهنه تارة يكون باقياً على حاله الى الابد، واخرى لا
يبقى بل يخرج الأمر بعض افراده عن ذهنه بدليل آخر، فالمراد الاستعمالي الذي

كان بصدد بيانه ثابت مطلقا ولو بعد اخراج فرد منه، بل يكشف عن عدم تعلق الارادة الجدّية بذاك الفرد المخرج مع وجود الارادة الاستعمالية بالاضافة اليه فيكون المطلق بالاضافة الى الباقي حجة وقابلاً للتمسك به، نظير ما ذكرناه في العام والخاص فراجع.

ان قلت: فلا فرق بين المقام والعام، فلا يحتاج الى المقدمات المذكورة لاثبات الاطلاق.

قلت: الفرق بينها من جهتين: احديهما ان استعمال لفظ المطلق في الافراد وارانتهما منه انما يكون بتوسيط الطبيعة وجعلها مرأتاً للأفراد، بخلاف لفظ العام فانه انما يستعمل في العموم الافرادي ويراد منه العموم بنفسه، لا بتوسيط الطبيعة.

والثانية ان الطبيعة الملحوظة في المطلق انما تكون منطبقة مع كلّ فرد بحيث يمكن ان يراد بالطبيعة فرد منها بلا محذور التجوّز وغيره فيه اصلاً، كطبيعة العالم مثلاً الصادقة على كل فرد متصف بصفة العلم، وهذا بخلاف العام، فانه لا ينطبق على كل فرد، بل الفرد يكون من جزئياته، ولا يصحّ ارادة الفرد منه بلفظ العام، مثلاً لا يصحّ ارادة فرد من لفظ العلماء الا بالتجوّز، فان الفرد منه لا يكون نفسه بل جزئي من جزئياته، بخلاف فرد الطبيعة فانه يكون نفسها وقوامها.

وبهذا الفرق يظهر احتياج اثبات الاطلاق الى مقدمات الحكمة، لانه يصحّ القاء الطبيعة الى المخاطب وارانته فرد منها بلا تجوّز، فلا يمكن استفادة العموم من الطبيعة المحكيّة بلفظ المطلق الا باجراء مقدمات الحكمة، لان صدق الطبيعة على كلّ الافراد وفرد منها على السواء، فيحتاج تعيين ارادة الاطلاق الى

بقي شيء: وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد ، هو كونه بصدد بيانه ، وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة ، ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها ، مع

معين وليس إلا المقدمات المذكورة، لأن لفظ المطلق لا يدل على ذلك كما عرفت فتأمل.

وهذا القول ومبناه محل تأمل بل منع، وعليه فلا يبقى وجه للتمسك بالاطلاق بعد ورود القيد عليه، مع أن المشهور لا يزالون يتمسكون به، ولعل وجهه أن ظهور اقتصار المتكلم بالمطلق وعدم ذكر شيء معه في الاطلاق وان كان بالنظر البدوي يكون ظهورا واحداً، ولكنه بالنظر الثانوي وعند التأمل ينحل إلى ظهورات، باعتبار أن اقتصار المتكلم بالمطلق الذي يكون منشأ للظهور أنها يلاحظ بالاضافة إلى كل واحد من الحثيات الغير المذكورة في كلامه فيتعدد الظهور بتعدددها، فإن عدم ذكر كل واحد من الحثيات أنها يلاحظ بالنسبة إلى نفسه ولا دخل لعدم ذكر حثية في عدم ذكر حثية أخرى، بل لا بد أن يلاحظ كل حثية بنفسها.

قوله: بقي شيء وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل.....الخ
اعلم أنه قد عرفت أن العمدة في اثبات الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان، وثبوت كونه كذلك يحتاج إلى احرازه بطريق القطع أو غيره من سائر الطرق والحجج، فإن احرز بها ذكرنا فهو، وإلا فالمرجع هو الأصل الموضوعي أن كان، وإلا فالأصل العملي، ولا يبعد، بل لا يخفى أن الأصل هو كون المتكلم بصدد بيان جميع ما له دخل في حكمه، وهو بناء العقلاء وسيرتهم من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن في البين ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة،

عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان ، ويُعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشياع والسريان ، وإن كان ربما نسب ذلك اليهم ، ولعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفلة عن وجهه ، فتأمل جيداً .

ثم إنه قد انقذ بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق ، فيما

ولذا نرى المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم احرازهم ذلك.
وهذا الوجه الذي اختاره السيد الاستاذ وجه وجيه، ولعله ما سبقه احد في ان التلفظ والتكلم انما يعد من الافعال، وله ظهور في ان التلفظ والتكلم انما يكون بصدد بيان جميع ما له دخل في حكمه، وأنه اراد به التوصل الى مراده الواقعي، وأنه ليس في مقام الاجمال، وهذا ليس ظهوراً لفظياً، كما ربما يتوهم، لان اللفظ لا يدل الا على معناه، ولا يكفي هذا المقدار من الدلالة في اثبات ان التلفظ باللفظ الكذائي يكون بصدد بيان مراده الواقعي لا في مقام الاجمال والاهمال، ولكن بظهور التلفظ في ذلك واقتصار المتكلم بلفظ المطلق الحاكي عن الطبيعة، او الحاكي عنها مع قيد الوحدة وعدم اتيانه بازيد منه من القيود يتم المطلوب، وما ذكرناه من الوجه الوجيه جار في غير المقام من المقامات الأخرى، كاثبات ان الأمر أمر بداعي البعث لا بدواعي آخر من التعجيز وغيره كما ذكرناه سابقاً، فراجع وتأمل واغتنم لئلا يفوت عنك هذا الوجه الحسن الذي لا يرد عليه ما يرد على دعوى ظهور اللفظ فيما ذكرناه من المقصود في المقام وغيره.

قوله: ثم أنه قد انقذ بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق
على مقدمات الحكمة..... الخ

اعلم ان التحقيق ان الانصراف ان كان بحيث يوجب صرف اللفظ الى

لم يكن هناك قرينة حالية أو مقالية على قرينة الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة - أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف ، لظهوره فيه ، أو كونه متيقناً منه ، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه ، حسب اختلاف مراتب الانصراف ، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك ، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل ، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل . لا يقال : كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً .

فإنه يقال : مضافاً إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له ، لا عدم إمكانه ، فإن استعمال المطلق في المقيد بمكان من الإمكان ، إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدالاً آخر ربما تبلغ بمشابهة توجب له مزية أنس ، كما في المجاز المشهور ، أو تعيناً واختصاصاً به ، كما في المنقول بالغلبة ، فافهم .

تنبيه : وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة ، كان وارداً في مقام البيان من جهة منها ، وفي مقام الإجمال أو الإجمال من أخرى ، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة ، ولا يكفي كونه بصدده من جهة أخرى، إلا إذا كان بينها ملازمة عقلاً أو شرعاً أو عادة ، كما لا يخفى .

فرد وظهوره فيه فلا ريب في انثلام الإطلاق به، وذلك لا يكون إلا بواسطة قرينة عقلية مغروسة في ذهن المخاطب، أو عادية، كما إذا عرف عادة المولى بأكل لحم الغنم مثلاً، ثم أمر المولى عبده العارف بعادته باشتراء اللحم بقوله: «اشتر اللحم» فأنها توجب ظهوره في لحم الغنم، بحيث يصح اتكال المتكلم في البيان عليها، أو غير العقلية والعادية من سائر القرائن توجب ذلك مثل كثرة استعمال المطلق في لسان المتكلم في فرد تجوزاً بحيث يصير اللفظ المطلق مرأتاً له بنحو

فصل

إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين ، فإمّا يكونان مختلفين في الإثبات والنفي ، وإمّا يكونان متوافقين ، فإن كانا مختلفين مثل (اعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة) فلا إشكال في التقييد ، وإن كانا متوافقين ، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد ، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى .

وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر ، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب .

وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى ، اقتضاه تجرده عن القيد ، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد ، وبعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال ، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً ، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد ، بحمل أمره على الاستحباب

الاشتراك أو بنحو الاختصاص كما في المنقول، وإن لم يكن كذلك فلا معنى للانصراف وإن كان في البين ما يوهم ذلك، كما إذا تخيل المخاطب انصرافه إلى فرد أو صنف باعتبار اكمليته أو غلبة وجوده فإن مثل ذلك لا يوجب ظهور اللفظ فيه بحيث يكون حجة وبيانا.

وبالجملة فإن كان في البين ما يوجب ظهور المطلق في المقيد، من القرائن اللبّية أو العادية، فهو، وآلاً فلا، ومع وجود القرينة على ذلك يخرج عن محلّ البحث، فإنّ النزاع أنّها يكون في المطلق المجرد عن القرينة فافهم وتأمل.

ومحصل الكلام من النقض والإبرام واختلاف الأقوال في اثبات الإطلاق يحتاج إلى بيان معنى الإطلاق وما يكون منشأ للاختلاف، فاعلم أنّ الإطلاق

وأنت خير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق ، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان ، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونة الحكمة ، بمراد جدي ، غاية الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه ، مع أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه ، فإنه في الحقيقة مستعمل في الإيجاب ، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب ، كان من أفضل أفراد الواجب ، لا مستحباً فعلاً ، ضرورة أن ملاكه لا يقتضي استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضي وجوبه .

نعم ، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل ، كان من التوفيق بينهما ، حملة على أنه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل ، فافهم . ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق .

عبارة عن السريان والشمول، ومنشأ الاختلاف في اثبات الإطلاق هو اختلاف مدركهم في الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت مع قطع النظر عن مقام الاثبات. فالمشهور على ما نسب اليهم ذهبوا الى أن السريان والشمول مأخوذ في معنى المطلق وضعاً، فاذا وقع المطلق في مقام الاثبات موضوعاً لحكم واحتملنا تقييده فبأصالة الحقيقة، التي اعملت في اثبات ارادة المعنى الحقيقي للفظ عند احتمال ارادة المعنى المجازي، ينفي احتمال التقييد، ويثبت بها الإطلاق والسريان في مقام الاثبات، وعلى هذا القول يكون الفارق في مقام الثبوت بين الإطلاق والتقييد هو استعمال اللفظ المطلق في معناه وهو الطبيعة المقيدة بقيد الارسال، واستعماله فيها مجردة عن الارسال، فملاك الإطلاق عندهم هو ارادة الطبيعة المقيدة بقيد الارسال، كما أن ملاك التقييد هو ارادة بعض ما له من معنى وهو الطبيعة المجردة عن الارسال.

وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات ، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب ، اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة ، فتأمل .

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات ، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد ، وحمله على تأكيد استحبابه ، من التسامح فيها .

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونها متنافيين ، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف ، من وحدة السبب وغيره ، من قرينة حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر ، فليتدبر .

تنبيه : لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين ، بين كونها في بيان الحكم التكليفي ، وفي بيان الحكم الوضعي ، فإذا ورد مثلاً : إن البيع سبب ،

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

وذهب جماعة كالشيخ الانصاري، والسلطان، والمصنف قدّست اسرارهم الى أن ملاك الاطلاق والتقييد هو اعتبار الارسال في المطلق على الاول فيما اذا كان موضوعاً للحكم بحسب الواقع والثبوت مع قطع النظر عن مقام الاثبات، وعدم اعتبار الارسال في الموضوع في المطلق على الثاني، وبعبارة اخرى ملاك الفرق بين الاطلاق وعدمه في مقام الثبوت بنظرهم هو اعتبار الحاكم وصف الارسال في معنى المطلق فيما اذا وقع متعلقاً لحكمه في الاول، وعدم اعتباره كذلك في الثاني، وهذا بعد ذهابهم الى أن المطلق موضوع لنفس المعنى والطبيعة الصرفة، وأن السريان والشيوع خارجان عن معنى اللفظ، ولذلك يحتاج اثبات السريان والشيوع الى دليل خارج، فإن لفظ المطلق لا يدل بوضعه عليها على ما هو المفروض، ولا دليل على الشمول في كل مقام سوى مقدمات الحكمة

وإن البيع الكذائي سبب ، وعلم أن مراده إما البيع على إطلاقه ، أو البيع الخاص ، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه ، كما هو ليس ببعيد ، ضرورة تعارف ذكر المطلق وإرادة المقيد - بخلاف العكس - بإلغاء القيد ، وحمله على أنه غالبي ، أو على وجه آخر ، فإنه على خلاف المتعارف .

تبصرة لا تخلو من تذكرة ، وهي : إن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات ، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلي ، وأخرى على العموم الاستيعابي ، وثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام ، واختلاف الآثار والأحكام ، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام .

فالحكمة في إطلاق صيغة الأمر تقتضي أن يكون المراد خصوص الوجوب

المذكورة، وعلى هذا فإذا أمر الحاكم بمطلق، كأمره بعق الرقبة مثلاً، فلا بد في اثبات أن الحاكم اعتبر المطلق بنحو السريان والشمول، أن يدل عليه دليل، هذا.

ولكن السيد الاستاذ مد ظله ذهب الى عدم مدخلة اعتبار السريان في اطلاق المطلق مطلقاً، لا في موضوع لفظ المطلق، كما نسب الى المشهور، ولا في موضوع الحكم، كما ذهب اليه آخرون، بل ملاك الاطلاق والتقييد والفارق بينهما في مقام الثبوت هو أن تكون الحيثية المحكية بلفظ المطلق تمام الموضوع له، من غير مدخلة حيثية أخرى في الموضوع في الاطلاق، وأن لا يكون تمام الموضوع له بل جزئه في التقييد، وعليه فلا يحتاج الى اعتبار السريان في ثبوت الاطلاق وتحققه، لأن الطبيعة بذاتها سارية في جميع افرادها سريان الكلي في الافراد، فاثبات الاطلاق لا يحتاج الى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع

التعيني العيني النفسي ، فإن ارادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان ، ولا معنى لإرادة الشياخ فيه ، فلا يحصى عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان ، كما أنها قد تقتضي العموم الاستيعابي ، كما في (أحل الله البيع) إذ إرادة البيع مهماً أو مجملاً ، ينافي ما هو المفروض من كونه بصدد البيان ، وإرادة العموم البدلي لا يناسب المقام ، ولا مجال لاحتمال إرادة بيع اختياره المكلف ، أي بيع كان ، مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها ، لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق ، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر ، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته ، وإرادة غير العموم البدلي ، وإن كانت ممكنة ، إلا أنها منافية للحكمة ، وكون المطلق بصدد البيان .

فصل

في المجمل والمبين

والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه ، الكلام الذي له ظاهر ، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى ، والمجمل بخلافه ، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقربة خارجية ما أريد منه ، كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقربة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول ، ولكل منهما في

حكمه واقتصاره في مقام البيان على ذكر لفظ المطلق وعدم ذكر شيء آخر من الحثيات الاخر ، وذلك لأن المتكلم الحكيم كان بصدد بيان تمام موضوع حكمه على ما هو المفروض ، فبضميمة اقتصاره بلفظ المطلق يستكشف أن المطلق يكون تمام الموضوع ولا مدخلة لشيء آخر ، وبذلك يثبت الاطلاق .

وهذا المبني الاخير يمكن اثبات احكام اخر ، كاثبات أن المراد من الامر المطلق هو خصوص الوجوب النفسي العيني التعيني ، لا الغيري والكفائي والتخييري ، فإن كلا منها يحتاج الى مزيد بيان ، والمفروض أنه ليس في البين

الآيات والروايات ، وإن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى ، إلا أن لهما أفراد مشبهة وقعت محل البحث والكلام للأعلام ، في أنها من أفراد أيهما ؟ كآية السرقة ، ومثل ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ و ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾ مما أضيف التحليل إلى الأعيان ومثل (لا صلاة إلا بطهور) .

ولا يذهب عليك أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان ، لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور ، ويكون قالباً لمعنى ، وهو مما يظهر بمراجعة الوجدان ، فتأمل .

ثم لا يخفى أنها وصفان إضافيان ، ربما يكون مجملاً عند واحد ، لعدم معرفته بالوضع ، أو لتصادم ظهوره بما حُفَّ به لديه ، ومبيناً لدى الآخر ، لمعرفته وعدم التصادم بنظره ، فلا يهتأ التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والإبرام في المقام ، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام .

سوى الأمر المطلق ، فلا احتياج في إثباته إلى دليل آخر ، بخلاف مبنى الآخرين ، فإن إثبات كون الأمر كذلك يحتاج إلى دليل آخر غير مقدمات الحكمة ، من قرينة حالية أو مقالية ، فافهم وتأمل .

- بعون الله الاول بلا اول تمّ المجلد الاول -

فهرس الجزء الأول

الصفحة	الموضوع
٣	إفتتاحية
٥	المقدمة في بيان أمور
٥	الأمر الاول
٧	تعريف موضوع العلم
١٢	تمايز العلوم بتمايز الأغراض
١٣	موضوع علم الأصول
١٥	تعريف علم الأصول
١٧	الأمر الثاني
١٧	تعريف الوضع
١٧	اقسام الوضع
٢٠	المعنى الحرفي
٢١	تحقيق وضع الحروف
٢٢	عدم دخل اللحاظ في المستعمل فيه
٢٣	الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي



مركز تحقيقات كتابية وعلوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الصفحة	الموضوع
٢٤	الفرق بين الخبر والانشاء
٣٢	وضع أسماء الاشارة والضمائر
٣٣	عدم دخل القصد في المعنى
٣٧	الأمر الثالث
٣٧	الاستعمال المجازي بالطبع أو بالوضع
٤٤	الأمر الرابع
٤٥	إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله
٤٦	إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
٥٠	الأمر الخامس
٥٠	وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة
٥١	عدم تبعية الدلالة للإرادة
٥٢	توجيه ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي)
٥٤	الأمر السادس
٥٤	وضع المركبات
٥٥	الأمر السابع
٥٥	أمارات الوضع (علائم الحقيقة والمجان)
٥٥	التبادر
٥٧	عدم صحة السلب
٥٩	الاطراد
٦١	الأمر الثامن
٦١	أحوال اللفظ وتعارضها
٦٢	الأمر التاسع
٦٢	الحقيقة الشرعية
٦٦	ثمرة القولين في الحقيقة الشرعية

الصفحة	الموضوع
	الأمر العاشر
٦٧	الصحيح والأعم
٦٧	القدر الجامع على القول بالصحيح
٧٤	تصوير الجامع على القول بالأعم
٧٥	الوضع والموضوع له في العبادات عامان
٢٧	ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم
٢٨	رد الثمرة المترتبة على القولين
٨٩	وجوه القول بالصحيح
٩٠	وجوه القول بالأعم وردّها
٩٢	الأمر المتعلقة بالصحيح والأعم
٩٦	الأول : أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم
٩٦	الثاني : كون ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب اجمالها
٩٨	الثالث : أقسام دخل الشيء في المأمور به
١٠١	الأحكام الخاصة بتلك الفروض
١٠٢	أحكام أقسام الدخل
١٠٢	حكم المطلوب النفسي المفعول في واجب أو مستحب
١٠٣	غثار المصنف في المقام
١٠٣	الأمر الحادي عشر
١٠٤	الاشتراك اللفظي
١٠٤	دليل استحالة الاشتراك ودفعه
١٠٤	وقوع الاشتراك في القرآن
١٠٥	الأمر الثاني عشر
١٠٥	الأقوال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٠٥	حقيقة الاستعمال
١٠٦	امتناع الاستعمال في أكثر من معنى
١٠٧	

الموضوع	الصفحة
رد التفصيل في المقام	١٠٨
كيفية استعمال التثنية والجمع	١٠٩
رد الاستدلال ببطون القرآن على وقوع الاشتراك	١١٠
الأمر الثالث عشر	١١٠
المشتق	١١١
المراد من المشتق	١١٤
البحث عن المراد بالمشتق	١١٤
إبطال زعم بعض الأجلة في الاختصاص	١١٥
تحرير محل النزاع	١١٦
كلام الإيضاح في مسألة الرضاع	١١٣
تقريب الإشكال في أسماء الزمان	١١٧
خروج المصادر المزيد فيها والأفعال عن جريم النزاع	١١٨
عدم دلالة الفعل على الزمان	١١٩
دلالة الماضي والمضارع على الزمان التزاماً	١٢١
الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي	١٢٢
اتحاد المعنى الاسمي والحرفي	١٢٢
التوفيق بين كلية المعنى وجزئته	١٢٤
اختلاف المبادئ لا يوجب إختلافاً في الهيئة	١٢٤
المراد بالحال في العنوان	١٢٥
كون المشتق حقيقة في الأخص أو الأعم	١٢٥
عدم أصل لفظي في مسألة المشتق	١٢٦
الأصل العملي في المشتق	١٢٦
ادلة المختار في المسألة	١٢٦
برهان التضاد	١٢٧
عدم استناد التبادر إلى الإطلاق	١٢٩

الصفحة	الموضوع
١٣٠	ادلة وضع المشتق للاعم
١٣١	الجواب عن الادلة المذكورة
١٣٢	ثالث أدلة الوضع للاعم والجواب عنه
١٣٣	التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به ورده
١٣٤	بساطة مفهوم المشتق والبرهان عليها
١٣٥	إشكال المصنف على البرهان
١٣٦	كلام صاحب الفصول
١٣٦	الإشكال على صاحب الفصول في انقلاب الممكنة الى الضرورية
١٤٠	معنى البساطة مفهوماً
١٤١	الفرق بين المشتق ومبدئه
١٤٢	كلام الفصول
١٤٣	ملاك الحمل
١٤٤	يكفي في الحمل المغايرة مفهوماً
١٤٥	الصفات الجارية عليه تعالى
١٤٦	كلام الفصول في صفاته جل وعلا
١٤٦	أنحاء قيام المبدأ بالذات
١٤٧	القيام بنحو العينية
١٤٧	إشكال المصنف على الفصول
١٤٨	في عدم اعتبار قيام المبدأ بما يجري عليه المشتق حقيقة
١٥١	المقصد الاول في الاوامر وفيه فصول
١٥٣	الفصل الاول في ما يتعلق بمادة الأمر
١٥٤	معاني لفظ الأمر
١٥٥	اعتبار العلو في معنى الأمر
١٥٦	أدلة كون الامر للوجوب
١٥٨	الطلب والإرادة

الصفحة	الموضوع
١٥٩	اتحاد الطلب والإرادة
١٦٠	الاشكال على مغايرة الطلب والإرادة
١٦٢	التوفيق بين العدلية والأشاعة
١٦٥	الإرادة التكوينية والتشريعية
١٦٩	شبهة الجبر ودفعها
١٧٢	الفصل الثاني في ما يتعلق بصيغة الأمر
١٧٢	معاني صيغة الأمر
١٧٣	سائر الصيغ الانشائية كصيغة الأمر
١٧٥	الاستدلال على أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب
١٧٧	الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
١٨١	في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وعدمه
١٨٣	التعدي والتوصلي
١٨٣	تأسيس الأصل في التعدي والتوصلي
١٨٤	اعتبار قصد القرية في الطاعة عقلاً
١٨٥	توهم إمكان دخل القرية في العبادة ودفعه
١٩٧	امتناع التمسك باطلاق الأمر
١٩٩	لزوم الاحتياط لأجل الغرض
٢٠٣	اقتضاء إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً
٢٠٥	وقوع الأمر عقيب الخطر
٢٠٦	المرّة والتكرار
٢٠٨	المراد بالمرّة والتكرار
٢٠٩	في ما يحصل به الامتثال
٢١١	الفور والتراخي
٢١٢	ثمرة دلالة الصيغة على الفور
٢١٣	الفصل الثالث في الإجزاء

الصفحة	الموضوع
٢١٣	المراد بالوجه في العنوان
٢١٤	معنى الاقتضاء
٢١٥	معنى الإجزاء
٢١٥	الفرق بين الإجزاء والمرة والتكرار
٢١٦	إجزاء الإتيان بالأمور به مطلقاً عن أمره دون غيره
٢١٧	إجزاء الإتيان بالأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي
٢١٩	أنحاء الفعل الاضطراري
٢٢٢	إجزاء الإتيان بالأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي
٢٢٤	الشك في اعتبار الأمانة من حيث السببية والطريقة
٢٢٦	الإجزاء في القطع بالأمر خطأ
٢٢٧	الفرق بين التصويب والإجزاء
٢٢٨	الفصل الرابع في مقدمة الواجب
٢٢٩	المسألة فقهية أم أصولية أم عقلية؟
٢٣٠	تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية
٢٣٤	تقسيم المقدمة إلى عقلية وشرعية وعادية
٢٣٥	تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم
٢٣٦	تقسيم المقدمة إلى مقدمة ومقارنة ومتأخرة
٢٣٨	تحقيق الشرط المتأخر
٢٤٢	تقسيمات الواجب
٢٤٢	المطلق والمشروط
٢٤٤	رجوع القيود إلى الهيئة
٢٤٦	كلام الشيخ في رجوع الشرط إلى المادة
٢٤٨	إشكال المصنف على الشيخ قدس سرهما
٢٥٣	فائدة إنشاء الوجوب المشروط
٢٥٦	وجوب المعرفة والتعلم

الصفحة	الموضوع
٢٥٦	كيفية إطلاق الواجب
٢٥٧	المعلق والمنجز
٢٥٨	تقريب امتناع كون الشرط قيداً للهيئة
٢٥٩	الاشكال على الواجب المعلق ودفعه
٢٦٢	الفرق بين المشروط والمعلق
٢٦٢	وجوه دفع الاشكال في فعلية وجوب المقدمة قبل ذيلها
٢٦٤	تردد القيد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة
٢٦٤	ترجيح إطلاق الهيئة على إطلاق المادة
٢٦٥	الإشكال على الترجيح المذكور
٢٦٧	النفسي والغيري
٢٦٧	تحديد الواجب النفسي والغيري
٢٦٨	حكم الشك في النفسي والغيري
٢٧٠	مختار الشيخ وإعتراض المصنف عليه
٢٧٢	استحقاق الثواب على الأمر النفسي
٢٧٣	حكم الأمر الغيري من ناحية الثواب والعقاب
٢٧٤	كيفية عبادة الطهارات الثلاث
٢٧٦	اعتبار قصد التوصل في الطهارات وعدمه
٢٧٧	تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشتراك
٢٨٠	عدم اعتبار قصد التوصل في المقدمة
٢٨١	دخل قصد التوصل في تحقق الامتثال
٢٨١	المقدمة الموصلة
٢٨٢	الرد على القول بالمقدمة الموصلة
٢٨٥	استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة
٢٨٦	المناقشة في أدلة صاحب الفصول
٢٩١	ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

الصفحة	الموضوع
٢٩٤	الأصلي والتبعي
٢٩٦	حكم الشك في الأصالة والتبعية
٢٩٥	ثمرة النزاع في وجوب المقدمة وعدمه
٢٩٦	حكم أخذ الأجرة على الواجبات
٢٩٧	المنافسة في ثمرة أخرى للمسألة
٢٩٧	تأسيس الأصل في مقدمة الواجب
٢٩٩	برهان أبي الحسين البصري في الاستدلال على وجوب المقدمة والاشكال عليه
٣٠١	التفصيل في وجوب المقدمة بين السبب وغيره
٣٠١	التفصيل في وجوب المقدمة بين الشرط الشرعي وغيره
٣٠١	مقدمة المستحب
٣٠١	مقدمة الحرام والمكروه
٣٠٢	الفصل الخامس مسألة الضد
٣٠٢	المراد بالافتضاء والاضد
٣٠٣	دفع توهم المقدمة بين الضدين
٣٠٨	تقريب الافتضاء التضمني وفساده
٣٠٩	ثمرة المسألة
٣١١	الترتب
٣١١	تقريب الاشكال على الترتب
٣١٢	ثبوت المطاردة بين أمري الأهم والمهم
٣١٣	الفرق بين الخروج التخصيصي والتزامي
٣١٥	الفصل السادس في عدم جواز أمر الامر مع علمه بانتفاء شرطه
٣١٥	تصوير النزاع فيه
٣١٦	الفصل السابع في تعلق الأمر والنواهي بالطبائع
٣١٨	المراد من تعلق الأمر بالطبائع

الموضوع	الصفحة
الفصل الثامن نسخ الوجوب	٣٢٠
الفصل التاسع الوجوب التخييري	٣٢٢
نفي التخيير بين الاقل والأكثر	٣٢٥
الفصل العاشر في الوجوب الكفائي	٣٢٨
الفصل الحادي عشر الواجب المؤقت	٣٣٠
الفصل الثاني عشر الأمر بالأمر	٣٣٢
الفصل الثالث عشر الأمر بعد الأمر	٣٣٣
المقصد الثاني في النواهي وفيه فصول	٣٣٥
الفصل الاول في مادة النهي وصيغته	٣٣٧
عدم دلالة النهي على التكرار	٣٣٩
الفصل الثاني في اجتماع الأمر والنهي	٣٤١
بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الأمر والنهي	٣٤٣
الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات	٣٤٤
تقرير الفصول في الفرق بين المسألتين	٣٤٦
في كون مسألة الاجتماع أصولية	٣٤٨
في كون المسألة عقلية لا لفظية	٣٤٩
شمول النزاع في جواز الاجتماع والامتناع لأنواع الايجاب والتحريم	٣٥٠
اعتبار المندوحة وعدمه في محل النزاع	٣٥٤
ابتناء النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع لا الأفراد	٣٥٥
اعتبار وجود المناطين في المجمع	٣٥٨
في ما يستكشف به المناط	٣٦٢
ثمرة بحث الاجتماع واحكامها	٣٦٥
الفرق بين الاجتماع والتعارض	٣٦٨
دليل الامتناع وقهيد مقدمات	٣٦٩
تضاد الأحكام الخمسة	٣٧٠

الموضوع	الصفحة
تعلق الحكم الشرعي بالموجود خارجاً	٣٧١
عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون	٣٧٢
المتحد وجوداً متحد ماهية	٣٧٣
مختار المصنف	٣٧٥
بعض ادلة المجوزين والمناقشة فيها	٣٨٠
أقسام العبادات المكروهة	٣٨٢
الجواب عن القسم الاول من العبادات المكروهة	٣٨٤
الجواب عن القسم الثاني من العبادات المكروهة	٣٨٦
الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة	٣٨٨
دليل ثالث للمجوزين وجوابه	٣٩٠
تنبيهات مسألة الاجتماع	٣٩٣
التنبيه الاول : مناط الاضطرار الراجع للحرمة	٣٩٣
حكم الاضطرار بسوء الاختيار	٣٩٤
حكم توسط الأرض المغصوبة	٣٩٥
جواز ما انحصر به التخلص عن الحرام	٣٩٦
بقاء المضطر اليه بسوء الاختيار على الحرمة	٣٩٩
عدم المناقاة بين حرمة المقدمة ولزوم إتيانها	٣٩٩
المضطر اليه المحرم لا يكون مأموراً به	٤٠٠
عدم اجتماع الوجوب والحرمة في الخروج	٤٠٠
حكم الصلاة في الدار المغصوبة إضطراراً	٤٠١
التنبيه الثاني : صفروية الدليلين لكبرى التعارض او التزاحم	٤٠٣
تطبيق ملاك التزاحم على الاجتماع	٤٠٥
وجوه ترجيح النهي على الأمر في حال الاجتماع والاشكال فيها	٤٠٦
أ - النهي أقوى دلالة من الأمر	٤٠٦
ب - أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة	٤٠٨

الصفحة	الموضوع
٤١١	ج - الاستقراء
٤١٢	التنبيه الثالث : إلحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات
٤١٣	الفصل الثالث ان النهي عن الشيء هل يقتضي فساد أم لا ؟
٤١٣	الفرق بين هذه المسألة ومبحث الاجتماع
٤١٤	هل المسألة لفظية أو عقلية ؟
٤١٥	شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والتبعي
٤١٦	تعيين المراد من العبادة في المسألة
٤١٧	تحرير محل النزاع
٤١٧	تفسير وصفي الصحة والفساد
٤١٨	الصحة والفساد عند المتكلم والفقيه
٤١٩	تحقيق وصفي الصحة والفساد
٤٢٠	تحقيق حال الاصل في المسألة
٤٢١	أقسام متعلق النهي
٤٢٢	النهي عن العبادة
٤٢٢	أنحاء تعلق النهي بالعبادة
٤٢٣	النهي عن المعاملة
٤٢٤	اقتضاء النهي الفساد في العبادات
٤٢٥	عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات
٤٢٥	الاستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالأخبار
٤٢٦	هل يدل النهي على صحة متعلقة
٤٢٧	المقصد الثالث في المفاهيم
٤٢٩	تعريف المفهوم وانه من صفات المدلول او الدلالة
٤٣٣	فصل في مفهوم الشرط
٤٣٦	الامور الدخيلة في تحقق المفهوم
٤٣٧	نفي دلالة الجملة الشرطية على إنحصار العلة

الصفحة	الموضوع
٤٣٩	فساد قياس العلة المنحصرة بالوجوب التعيني
٤٤١	تقرير أدلة متكرري المفهوم والمناقشة فيها
٤٤٣	ضابط أخذ المفهوم
٤٤٥	توهم جزئية الحكم المعلق على الشرط ودفعه
	إذا تعدد الشرط وقلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم
٤٤٨	كل بمنطوق الآخر؟
٤٤٩	تداخل المسببات
٤٥١	وجوه التصرف في الشرط بناءً على التداخل
٤٥٧	عدم لزوم محذور من نفي التداخل
٤٥٨	التفصيل بين الأسباب الشرعية والرد عليه
٤٦٣	فصل في مفهوم الوصف
٤٦٧	تحرير محل النزاع
٤٦٩	فصل في مفهوم الغاية
٤٧٠	دخول الغاية في المقتضى وعدمه
٤٧١	فصل في مفاد أدوات الاستثناء
٤٧١	مفاد كلمة الإخلاص
٤٧٣	دلالة كل من «أما» و «بل» على الحصر
٤٧٤	إفادة المسند اليه المعروف باللام للحصر
٤٧٦	فصل في مفهوم اللقب والعدد
٤٧٧	المقصد الرابع في العام والخاص
٤٧٩	فصل في تعريف العام
٤٨١	أقسام العام
٤٨٢	فصل في أنه هل للعموم صيغة تخصه؟
٤٨٤	فصل في بيان ما دل على العموم
٤٨٦	فصل في تحقيق العام المخصص

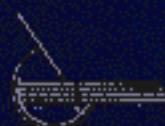
الصفحة	الموضوع
٤٨٨	الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل
٤٨٩	كلام الشيخ قسده والرد عليه
٤٩١	فصل في المخصص المجمل
٤٩١	المخصص اللفظي المجمل مفهوماً
٤٩٣	المخصص اللفظي المجمل مصداقاً
٤٩٦	المخصص اللبّي المجمل مصداقاً
٤٩٧	الفرق بين المخصص اللفظي واللبّي
٥٠٤	إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي
٥٠٩	التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص
٥١١	عدم جواز التمسك بالعام في غير مقام التخصيص
٥١٩	في إحراز عدم فردية شيء للعام بأصالة العموم
٥٢٢	فصل في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
٥٣٠	الفرق في الفحص بين الأصول اللفظية والعملية
٥٣٣	فصل الخطابات الشفاهية
٥٣٦	عدم صحة تكليف المدوم عقلاً فعلاً
٥٤٠	عدم صحة خطاب المدوم والغائب
٥٤١	وضع أدوات النداء للخطاب الإنشائي
٥٤٣	توجيه صحة مخاطبة المدومين والرد عليه
٥٤٤	فصل ثمرة خطابات المشافهة للمدومين والمناقشة فيها
٥٤٨	فصل في تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده
٥٥٤	فصل في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
٥٥٦	فصل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة
٥٥٩	فصل جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٥٦١	المناقشة في أدلة المانعين
٥٦٣	فصل في تعارض العام والخاص وصوره

الصفحة	الموضوع
٥٦٤	حكم الجهل بتاريخ العام والخاص
٥٦٥	دوران الخاص بين كونه مخصصاً وناسخاً
٥٦٦	في حقيقة النسخ
٥٦٧	دلالة الأخبار على وقوع البداء
٥٦٨	ثمرة كون الخاص ناسخاً أو مخصصاً
٥٦٩	المقصد الخاص في المطلق والمقيد ، والمجمل والمبين
٥٧١	فصل تعريف المطلق
٥٧١	الألفاظ التي يطلق عليها المطلق
٥٧٣	أ - إسم الجنس
٥٧٥	ب - علم الجنس
٥٧٧	ج - المفرد المعروف باللام
٥٨٠	حكم الجمع المعروف باللام
٥٨١	د - النكرة
٥٨٦	فصل في مقدمات الحكمة
٥٨٧	الأصل كون المتكلم في مقام البيان
٥٩٨	أنواع الانصراف
٦٠٠	فصل في المطلق والمقيد المتنافيين
٦٠٢	عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي
٦٠٣	اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة
٦٠٤	فصل في المجمل والمبين
٦٠٧	الفهرس الموضوعي

ولا يفرقي - في نهاية المطاف - تقديم خالص شكري وتقديري لنجل المؤلف حجة الإسلام
 الشيخ علي محمد الحجّتي، ومن وصي المرحوم عمدة الأخيار الحاج محمد الاسفندياري اللذين
 كان لهما الدور الكبير في تسهيل الطريق للحصول على هذا الكتاب وجعله تحت اختيارنا، كما
 ونشكر أخينا العزيز خادم بيت العصمة والطهارة الأخ المجلّ الحجاج محمد تقي أنصاريان
 لتصديه - وبكل ما بوسعه بصفاء وصدق - لطبع الكتاب وإخراجه بهذه الحملة النشيطة.
 كما ونرفع خالص شكرنا لما تفضّل به علينا سماحة حجة الإسلام السيد جواد الشهرستاني
 المشرف العام على مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، حيث أجاز لنا الاستفادة
 من المثلث المصحح لكتّابة الأصول من قبل المؤسسة المحترمة.
 هذا ونسأل الله أن يأخذ بأيدينا لما فيه خير ديننا ودنيانا ورضا سيدنا ومولانا بقية الله
 الأعظم ارواحنا قدامه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

محمد جواد العلوي الطباطبائي



مؤسسة الأنصاريان

للطباعة والنشر

جسدية: إيران الإسلامية / قم

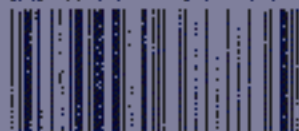
شماره شهريه / شارع ٢٢، من ب: ١٨٣

فاكس: ٧٧٨٢٦٤٧ هاتف: ٧٧٨١٣٥٥١ ٠٢٥٦ ٩٨٠٠٠٠٠

البريد الإلكتروني: ansariyan@noornet.net

www.ansariyan.net & www.ansariyan.org

ISBN: 964-439-583-6



0 789644 388835