



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

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

الهداية
في الاصول

تتمت

تأليفه
الشيخ
الميرزا محمد باقر
الاصطخاني

تأليفه

الشيخ
الميرزا محمد باقر
الاصطخاني



مطبعة
المطبعين
باصطخانة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهدایه فی الاصول

نویسنده:

حسن صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

موسسه صاحب الامر (عجل الله فرجه الشریف)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
١٧	الهدايه في الاصول المجلد ٢
١٧	اشاره
١٧	اشاره
٢١	تتمه المقصد الأول في الأوامر
٢١	فصل: في مقدمه الواجب
٢١	و تنقيح المقام يستدعى رسم أمور:
٢١	الأول: [فيما هو المبحوث عنه في مقدمه الواجب]
٢١	اشاره
٢٢	[بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام]
٢٣	[مسأله مقدمه الواجب من المسائل العقلية غير المستقله]
٢٣	الأمر الثاني: أن هذا البحث هل له ثمره عمليه فقهيته، أو هو بحث علمي محض؟
٢٥	الأمر الثالث: [تقسيم المقدمه إلى الداخليه و الخارجي و ذات جهتين]
٢٥	اشاره
٢٥	[الكلام في أصل مقدميه المقدمات الداخليه]
٢٦	[الكلام في وجوب المقدمات الداخليه، الغيري]
٢٧	[في عدم الوجه لتقسيم المقدمه إلى العقلية و الشرعيه و العاديه و إلى مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم]
٢٨	[تقسيم المقدمه إلى المقدمه و المقارنه و المتأخره]
٢٨	اشاره
٢٨	[الكلام في الشرط المتأخر]
٣٧	الأمر الرابع: في تقسيمات الواجب،
٣٧	و منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط،
٣٧	اشاره
٣٧	[الكلام في رجوع الشرط إلى الهيئه و ماده]

- ٤٦ [الكلام فى إمكان تصوير الواجب المشروط بالمعنى المشهور، و عدمه]
- ٥١ [أوجب التعلّم نفسياً طريقتياً]
- ٥٣ [الكلام فى المقدمات المفوّته]
- ٥٣ اشاره
- ٥٣ الأولى: أنّ لنا قاعده عقليّه معروفه، و هي: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار،
- ٥٣ اشاره
- ٥٣ الأول: فى ردّ الأشاعره
- ٥٤ المقام الثانى: فى ردّ مقاله أبى هاشم
- ٥٤ المقدمه الثانيه:
- ٥٤ اشاره
- ٥٥ [فى انقسام القدره إلى العقليه و الشرعيّه]
- ٥٦ [فى انقسام القدره الشرعيّه إلى ثلاثه أقسام]
- ٥٦ اشاره
- ٥٩ [فى أنّ معيّن كيفيّه أخذ القدره هو لسان الدليل]
- ٦٠ تذييب: يذكر فيه أمران:
- ٦٠ الأول: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل زمان الوجوب و قبل حصول شرط الوجوب يكون حقيقه أو مجازاً؟ و لا يترتب على ذلك أثر عملى.
- ٦١ الثانى: أنّه هل يكون استعمال الهيئه فى الواجب المشروط حقيقه أو لا، بل يكون مجازاً؟
- ٦٢ و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق و المنجز،
- ٦٢ اشاره
- ٦٥ ثمّ إنّّه أورد على الواجب المعلق أمور ثلاث:
- ٦٩ [شبهتان أخريان فى تصوير الواجب المعلق]
- ٧٤ [فى أنّ الالتزام بوقوع الواجب المعلق فى الجملة ممّا لا بدّ منه]
- ٧٦ [الأمر الاول: عدم اختصاص الواجب المعلق بما يتوقّف وجوده على زمان متأخراً]
- ٧٧ الأمر الثانى: [فى أنّ لزوم القول بالواجب المعلق ووجوب جميع المقدمات]
- ٧٩ الكلام فى تأسيس الأصل [و تعيينه عند الشكّ فى أنّ القيد هل هو راجع إلى الهيئه أو الماده؟]
- ٧٩ اشاره

- و للشيخ الأنصاري - أعلى الله مقامه - تقريبان في استظهار تقييد الماده دون الهيئه: ٨٠
- اشاره ٨٠
- أحدهما: أن إطلاق الهيئه شمولى و إطلاق الماده بدلى، ٨١
- التقريب الثانى الذى استظهر به رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه: ٨٥
- و من التقسيمات: تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى، ٨٩
- اشاره ٨٩
- أما المقام الأول: [فى تعريفهما] ٨٩
- المقام الثانى: [فى أن أهما مقتضى الأصل اللفظى؟] ٩٤
- بقى أمران: ٩٩
- الأول: أن المشهور أن ترتب الثواب على الواجبات النفسيه يكون بالاستحقاق لا بالتفضّل. ٩٩
- اشاره ٩٩
- [فى ترتب الثواب على الواجبات الغيريه و عدمه] ١٠٠
- [وجه ترتب الثواب على الطهارات الثلاث] ١٠١
- [الثانى: وجه اعتبار قصد التقرب فى مقدّميه الطهارات الثلاث] ١٠٢
- الأمر الخامس: لا ريب فى أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشتراط ١١٠
- اشاره ١١٠
- الأولى: فى اعتبار قصد التوصل و عدمه. ١١١
- الجهه الثانيه: فى اشتراط ترتب ذى المقدمه على المقدمه و إيصالها إليه فى وقوعها على صفه الوجوب و عدمه. ١١٤
- اشاره ١١٤
- بقى الكلام فيما استدللّ به صاحب الفصول على اختصاص الموصله من المقدمات بالوقوع على صفه الوجوب، ١١٨
- الكلام فى ثمره البحث، ١٢٠
- و من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى الأصلى و التبعى. ١٢٢
- الكلام فى ثمره البحث عن وجوب المقدمه. ١٢٥
- [فى ذكر ثمرات أخرى للبحث عن وجوب المقدمه] ١٢٦
- الكلام فى تأسيس الأصل فى المقام ثم فى الأدله الاجتهاديه الداله على وجوب المقدمه، فهنا مقامان. ١٣٢
- الأول: فى مقتضى الأصول العمليه، ١٣٢

- المقام الثاني: في الأدلة الاجتهادية، ١٣٥
- تتمه: لا ريب في استحباب مقدّمه المستحب شرعا ١٣٨
- نعم، مقدّمه الحرام تنقسم إلى قسمين: ١٣٩
- فصل: في أنّ الأمر بالشئ ء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ ١٤٣
- و يقع الكلام في مقامين: ١٤٣
- الأول: في الضد الخاص. ١٤٣
- اشاره ١٤٣
- فقد استدلّ للاقتضاء فيه بوجهين: ١٤٣
- الأول: ١٤٣
- و الوجه الثاني: ١٤٣
- اشاره ١٤٣
- و قد قيل لإنكار المانعته و مقدّميه عدم أحد الضدين للأخر وجوه: ١٤٤
- منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ، و هو يتضح في ضمن مقدمتين: ١٤٤
- اشاره ١٤٤
- الأولى: ١٤٤
- المقدّمه الثانيه: ١٤٥
- و منها: ما أفاده في الكفايه ١٤٦
- و منها: ما أفاده أيضا في الكفايه ١٤٧
- و منها: ما أشار إليه أيضا نقضا، ١٤٨
- و منها: ما في الكفايه أيضا ١٤٨
- و منها: أنّه لو سلّم إمكان التمانع بين شيئين، لا يمكن في خصوص باب الضدين. ١٤٩
- أمّا المقام الثاني- و هو: أنّ الأمر بالشئ ء هل يقتضى النهى عن ضده العام بمعنى الترك أم لا؟ ١٥٣
- اشاره ١٥٣
- أفي الترتب و فيه جهات ثلاث] ١٥٩
- اشاره ١٥٩
- الأولى: ١٥٩

- ١٦٠ الجبهه الثانيه:
- ١٦٠ اشاره
- ١٦٠ و قيل له وجوه:
- ١٦٠ الأول:
- ١٦٤ الثانى من الوجوه- التى استدلّ بها لاستكشاف الملاك،
- ١٦٦ الثالث من الوجوه: ما تقدّم فى بحث التعبدى و التوصلى لاستكشاف ملاكات الأحكام.
- ١٧٠ الجبهه الثالثه:
- ١٧٠ اشاره
- ١٧٠ و نحن نتكلم قبل بيان مقدمات الترتب فى أمرين:
- ١٧٠ الأول:
- ١٧١ الأمر الثانى:
- ١٧٢ و بعد ذلك يقع الكلام فى مقدمات الترتب:
- ١٧٢ الأولى:
- ١٧٢ اشاره
- ١٧٢ أما مقام الجعل:
- ١٧٣ و أما مقام المجعول
- ١٧٥ المقدمه الثانيه:
- ١٧٥ اشاره
- ١٧٥ فالبحث يقع فى مقامين:
- ١٧٥ الأول: فى إمكان جعل العصيان شرطا مقارنا.
- ١٧٥ اشاره
- ١٧٧ فتلخص من جميع ذلك أمران:
- ١٧٧ الأول:
- ١٧٧ و الثانى:
- ١٧٧ المقام الثانى:
- ١٧٩ المقدمه الثالثه التى هى من أهم المقدمات،

- ١٧٩ اشارة
- ١٧٩ والكلام فى أمرين:
- ١٧٩ الأول:
- ١٧٩ الأمر الثانى:
- ١٨٣ بقى إشكالان أوردا فى المقام:
- ١٨٣ [الأول]:
- ١٨٤ الإشكال الثانى:
- ١٨٧ بقى التنبيه على أمرين:
- ١٨٧ الأول:
- ١٨٨ الأمر الثانى:
- ١٩٢ فصل: فى عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه و جوازه.
- ١٩٤ فصل: فى أنّ الأوامر هل هى متعلقه بالطبائع أو الأفراد؟
- ١٩٨ فصل: إذا نسخ الوجوب، هل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟
- ٢٠٢ فصل: فى تصوير الواجب التخييرى بعد القطع بتحقيقه شرعا و عرفا.
- ٢١٢ فصل: فى حقيقه الواجب الكفائى.
- ٢١٦ فصل: فى تقسيمات الواجب باعتبار الزمان.
- ٢١٦ اشارة
- ٢١٧ فيقع الكلام فى جهتين.
- ٢١٧ الأولى: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى،
- ٢١٩ الجبهه الثانیه: فى أنّ الأصل العملى ما ذا يقتضى؟
- ٢٢٢ فصل: فى أنّ الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر به أم لا؟
- ٢٢٤ فصل: فى أنّ الأمر بالفعل ثانيا بعد الأمر به أولا و قبل امتثال الأمر الأول هل يكون تأكيدا أو تأسيسا؟
- ٢٢٤ المقصد الثانى: فى النواهى
- ٢٢٤ اشارة
- ٢٢٨ فصل فى أنّ النهى عن العبادات أو المعاملات يدلّ على الفساد أم لا؟
- ٢٢٨ اشارة

- و ليقدّم أمور: ٢٢٨
- الأول: ٢٢٨
- الثاني: ٢٢٨
- الثالث: ٢٢٩
- الرابع: ٢٣٢
- السادس: ٢٣٣
- اشاره ٢٣٣
- تنبيه: ٢٣٥
- أما المعاملات ٢٣٩
- و أما في العبادات: ٢٤٠
- السابع: النهى قد يتعلّق بنفس العباده، كصلاه الحائض، و قد يتعلّق بجزئها، ٢٤١
- المقصد الثالث: في المفاهيم ٢٤٤
- اشاره ٢٤٤
- مقدمه: ٢٤٤
- فصل: الجملة الشرطيّه هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أم لا؟ ٢٧٠
- اشاره ٢٧٠
- و أما ظهورها في العليّه المنحصره فيستدلّ لها بوجهين: ٢٧٢
- الأول: ٢٧٢
- الثاني: ٢٧٣
- ثمّ إنّه ربما يتمسك لإثبات العليّه المنحصره بالإطلاق ٢٧٥
- اشاره ٢٧٥
- الأول: ٢٧٥
- الثاني: التمسك بإطلاق الشرط، و له تقريران: ٢٧٧
- اشاره ٢٧٧
- أحدهما: ٢٧٧
- الثاني: ٢٧٨

- ٢٨٢ ثم إنه استدَلَّ المنكرون بوجهه:
- ٢٨٢ منها:
- ٢٨٣ بقى أمور:
- ٢٨٣ الأول:
- ٢٨٣ الأمر الثاني:
- ٢٨٦ الأمر الثالث: إذا تعدَّد الشرط و اتحد الجزاء،
- ٢٨٩ الأمر الرابع: إذا تعدَّد الشرط و اتحد الجزاء،
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٩١ و بعد ذلك يقع الكلام في مقامين:
- ٢٩١ الأول: في تداخل الأسباب.
- ٢٩١ اشاره
- ٢٩٣ بقى شئ ء،
- ٢٩٥ المقام الثاني: في تداخل المستببات
- ٣٠٠ فصل: في أنه هل للوصف مفهوم أم لا؟
- ٣٠٤ فصل: في مفهوم الغايه.
- ٣٠٤ و الكلام يقع في مقامين:
- ٣٠٤ الأول: في المنطوق.
- ٣٠٥ المقام الثاني: في المفهوم
- ٣٠٨ فصل: في مفهوم الاستثناء.
- ٣٠٨ و الكلام في مقامين:
- ٣٠٨ الأول:
- ٣٠٩ المقام الثاني:
- ٣١٢ المقصد الرابع: في العام و الخاص
- ٣١٢ اشاره
- ٣١٤ فصل: الظاهر أنه ليس للأصوليين في معنى العموم اصطلاح خاص،
- ٣١٤ اشاره

تذييل: يذكر فيه أمران: ٣١٧

الأول: ٣١٧

الثاني: ٣١٩

فصل: لا ريب في أنّ للخصوص صيغته تخصّه ٣٢٠

فصل: لا شبهه في أنّ النكره في سياق النفي أو النهي تدلّ على العموم عقلاً، ٣٢٢

فصل: ٣٢٤

اشاره ٣٢٤

و أمّا لو علم، ٣٢٤

فيقع الكلام في مقامين: ٣٢٤

اشاره ٣٢٤

الكلام في المقام الأول: ٣٢٤

اشاره ٣٢٤

و عمدته الإشكال في التخصيص بالمنفصل ٣٢٥

اشاره ٣٢٥

و جوابه يتّضح بتقديم مقدّمتين: ٣٢٥

الأولى: أنّ الدلاله منقسمه بأقسام ثلاثه: ٣٢٥

الأول: الدلاله الأنسيه و التصوّريه، ٣٢٥

الثاني: الدلاله التصديقيه، ٣٢٥

الثالث: الدلاله التصديقيه، ٣٢٥

المقدّمه الثانيه: ٣٢٦

المقام الثاني: أنّه لو كان المخصّص مجملاً من حيث المفهوم، ٣٢٩

تذييل: في جواز التمشك بالعام فيما إذا كان إجمال المخصّص من جهه المصدق، ٣٣١

اشاره ٣٣١

و الكلام يقع في مقامين: ٣٣٢

اشاره ٣٣٢

أمّا المقام الأول: ٣٣٢

- المقام الثاني: ٣٤٤
- اشاره ٣٤٤
- وهم وإزاحه: ٣٥٧
- تذييل يذكر فيه أمران: ٣٦٢
- الأول: ٣٦٢
- الثاني: ٣٦٣
- فصل: في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص. ٣٦٦
- اشاره ٣٦٦
- أما الجبهه الأولى: ٣٦٦
- و أما الجبهه الثانيه: ٣٦٩
- أما الجبهه الثالثه: ٣٧٠
- فصل هل الخطابات الشفاهيّة، ٣٧٤
- اشاره ٣٧٤
- و الكلام يقع في جهات ثلاث: ٣٧٤
- الأولى: ٣٧٤
- الجبهه الثانيه: ٣٧٥
- الجبهه الثالثه: في أنّ أداه الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقي أو لا؟. ٣٧٥
- تذييل: في ثمره هذا البحث. و قد ذكر له ثمرتان: ٣٧٥
- الأولى: حجّته ظواهر الكتاب للمعدومين بناء على عموم الخطابات لهم. ٣٧٥
- الثانيه- و هي العمده المفيده:- صحّه التمسك بالإطلاق على القول بالتعميم، ٣٧٦
- فصل إذا تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، ٣٧٨
- فصل: اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم ٣٨٢
- اشاره ٣٨٢
- و الكلام يقع في مقامين: ٣٨٢
- الأول: في مفهوم الموافق، ٣٨٢
- أما المفهوم المخالف: ٣٨٤

- ٣٨٨ فصل إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّده،
- ٣٨٨ اشاره
- ٣٨٨ و يقع الكلام في مقامين:
- ٣٨٨ اشاره
- ٣٨٨ أما المقام الأول:
- ٣٨٩ أما المقام الثاني:
- ٣٩٢ فصل: في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.
- ٣٩٢ اشاره
- ٣٩٣ بقى الكلام في الشبهات التي أوردت في المقام، و هي ثلاث:
- ٣٩٣ الأولى:
- ٣٩٤ الثانيه:
- ٣٩٥ الثالثه- و هي العمده:-
- ٣٩٨ فصل: إذا ورد عامّ و خاصّ،
- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٨ فيقع الكلام في جهتين:
- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٨ و الثانيه: في أنه هل يقدّم أصله عدم النسخ على أصله العموم
- ٤٠١ و أما الكلام في الجبهه الأولى:
- ٤٠٤ بقى أمران:
- ٤٠٤ الأول:
- ٤٠٥ الثاني: بقى الكلام في البداء،
- ٤١٠ فصل: في المطلق و المقيّد
- ٤١٠ اشاره
- ٤١٠ منها: اسم الجنس.
- ٤١٠ اشاره
- ٤١٢ و قد ظهر ممّا ذكرنا أمور ثلاثه:

- ٤١٢ الأول:
- ٤١٢ والثاني:
- ٤١٢ والثالث:
- ٤١٣ ومنها: علم الجنس،
- ٤١٤ ومنها: المفرد المعزف باللام
- ٤١٧ ومنها: النكره.
- ٤١٩ وتماميتها تتوقف على مقدمات ثلاث:
- ٤١٩ الأولى منها:
- ٤٢٠ الثانيه منها:
- ٤٢٣ المقدمه الثالثه:
- ٤٢٣ بقي أمران:
- ٤٢٣ الأول: أن من جمله ما يكون قرينه على التعيين الانصراف، وهو على أقسام:
- ٤٢٣ اشاره
- ٤٢٤ الأول:
- ٤٢٤ القسم الثاني:
- ٤٢٤ القسم الثالث:
- ٤٢٥ الأمر الثاني:
- ٤٢٨ فصل: إذا ورد مطلق وحده تأخذ به قطعاً،
- ٤٢٨ اشاره
- ٤٣٨ تبصره
- ٤٤٠ فصل: في المجمل و المبين.
- ٤٤١ دربارہ مرکز

تممه المقصد الأول في الأوامر

فصل: في مقدمه الواجب

و تنقيح المقام يستدعي رسم أمور:

الأول: [فيما هو المبحوث عنه في مقدمه الواجب]

إشاره

أنّ المبحوث عنه هو ثبوت الملازمه بين طلب ذى المقدمه و [طلب] المقدمه عقلا، بمعنى أنّ المولى إذا طلب شيئا، يجب و يلزم أن يطلب مقدمته أيضا بحكم العقل، فبحكمه يترشح طلب شرعى من ذى المقدمه و يتعلّق بالمقدمه. و على هذا تكون المسأله أصوليه، إذ لا- نعى بالمسأله الأصوليه إلّا ما يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى و كبرى قياس الاستنباط، و هى كذلك، إذ بعد ثبوت الملازمه ترتب قياسا، و نقول: هذه مقدمه للواجب، و كلّ مقدمه تجب، للملازمه بين وجوبها و وجوب ذيها.

نعم، لو كان المبحوث عنه هو وجوب المقدمه- كما يظهر من صاحب المعالم (١)- قدس سرّه- كانت فرعيّه، لكنّ الأمر ليس كذلك (٢).

١- معالم الأصول: ٢٥٣.

٢- يظهر من صاحب المعالم أنّ البحث لفظى، و أنّ المبحوث عنه هو وجوب المقدمه، و كلاهما قابل للتوجيه، و الآن نتكلّم فى الأمر الثانى، فنقول: إنّ ظاهر العنوان فى كلام الأصوليين هو وجوب المقدمه، و هو ظاهر فى كون البحث عن حكمها الشرعى لا الملازمه بين الوجوبين، و لا بأس بكون البحث عن ثبوت الملازمه أيضا، فإنّ بعض المسائل الأصوليه له جهه واحده من البحث، كمسأله حجّيه الخبر الواحد، و بعضها الآخر له جهات مختلفه من البحث على بعضها تكون المسأله من علم و على بعضها الآخر من علم آخر، و من ذلك مسأله مقدمه الواجب، فإنه إذا قلنا: «هل الملازمه بين الوجوبين موجوده أم لا؟» هذا يعنى كون المبحوث عنه هو وجود الملازمه و عدمها، و تصير المسأله أصوليه، و نتيجتها حكم فرعى، و إن قلنا: «هل مقدمه الواجب واجبه شرعا بحكم العقل أم لا؟» أو غير ذلك من التعابير، فالمسأله فرعيه، و حقيقه كلا- العنوانين واحده، و هذا مثل قول القائل: «خواجه على، على خواجه» كلاهما سيّان و إن كان البحث عن الجهه الأولى يشبه الأكل من القفا، لأنّه يحتاج إلى تشكيل قياس و استنتاج وجوب المقدمه، بخلاف البحث عن الجهه الثانيه، و إذا أمكن جعل المسأله من المقاصد لما ذا نجعلها من المبادئ؟ (م).

و الشاهد عليه: أنّ كلّ من حكم بوجوب مقدّمه الواجب حكم باستحباب مقدّمه المستحبّ، فلو كان البحث فرعيًا، للزم أن يجعل لاستحباب مقدّمه المستحبّ بحثًا مستقلًا، فجعل البحث واحداً و إجراء الحكم فى غير مقدّمه الواجب قرينه قطعىه على أن البحث ليس عن نفس وجوب المقدّمه، بل عن ثبوت الملازمه بين الطلبين و عدم ثبوتها.

ثمّ إنّ لشيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- فى المقام كلاما حاصله: أنا و إن فرضنا أنّ البحث عن نفس وجوبها، لا تكون المسأله مع ذلك فرعيه، إذ الأحكام الفرعيه تتعلّق بالعناوين الخاصه، كالصلاه و الزكاه و الخمس و نحوها، و الحكم بوجوب المقدّمه ليس لعنوان خاصّ، بل ربّما ينطبق على الوضوء، و ربّما على المشى فى طريق الحجّ، و هكذا.

و فيه: أنّ الأحكام الفرعيه لا تختصّ بما ذكر، بل كثير من المسائل الفقهيّه- مثل النذر و العهد و اليمين و قاعده الطهاره و غير ذلك- تكون كذلك كما لا يخفى.

[بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام]

ثمّ إنّ الوجوب المبحوث عنه فى المقام ليس المراد منه اللابديّه العقليه بمعنى أنّه لا- يمكن عقلا- إتيان ذى المقدّمه بدون المقدّمه، إذ معنى المقدّميه ليس إلّا هذا.

و هكذا ليس المراد منه عين وجوب ذى المقدّمه الذى ينسب إليها

بالعرض و المجاز، و يقال: إنّ المقدمه لوجوب ذبيها كأنها واجبه.

و هكذا ليس المراد أنّ المقدمه واجبه بوجوب استقلالى تبعى آخر من سنخ وجوب ذبيها، كما أفاده المحقق القمى (١) قدس سره، إذ من المقطوع أنّ هذا يحتاج إلى التفات تفصيلى، و هو ربّما يكون و ربما لا يكون كما إذا غفل أو لم يعلم بمقدميه شىء.

و إنّما المراد منه هو الوجوب الترشّحى التبعى الذى لا يدور مدار الالتفات تفصيلا.

[مسأله مقدمه الواجب من المسائل العقلية غير المستقله]

ثمّ لا يخفى أنّ هذه المسأله من المسائل العقلية غير المستقله، و ليست من مباحث الألفاظ، كما ربّما يتوهم من إيرادها فيها، فإنّ مناط كون البحث عقلياً أحد أمرين: إمّا كون الحكم مأخوذاً من العقل صغرى و كبرى، و إمّا كونه مأخوذاً منه فى إحداهما، و الأوّل: كحسن الإحسان و قبح الظلم، و الثانى:

كحجّيه الظواهر، فإنّ صغراها- و هى ورود روايه ظاهره فى معنى- لا ربط لها بالعقل، و المقام من قبيل الثانى. فظهر أنّ المسأله من المباحث الأصوليه العقلية غير المستقله.

الأمر الثانى: أنّ هذا البحث هل له ثمره عمليه فقهيه، أو هو بحث علمى محض؟

ذهب شيخنا الأستاذ- قدس سره- إلى أنّه لا- ثمره له أصلاً، إذ هذا الوجوب ليس منشأً لأثر من عقاب أو ثواب، و مقرّبه أو مبعديه، و وجود الثمره فى بحث الضدّ منوط بمقدميه ترك الضدّ للواجب الأهمّ و عدم القول بالترتب، و كلاهما ممنوعان (٢).

١- قوانين الأصول ١: ١٠١.

٢- أجود التقريرات ١: ٢٤٣.

و هذا تسليم منه - قدس سره - لوجود الثمره لو قلنا بمقدميه ترك الضد و لم نقل بالترتب، و هو ممنوع، إذ غايه ما يقال حينئذ: أنّ ترك الصلاه لكونه مقدمه للإزالة يكون واجبا و الصلاه منهيّا عنها، و مجرد هذا لا يكفي فى الحكم بالفساد، فإنّه من باب أنّ المنهى عنه مبغوض للمولى، و مبعّد للعبد، و موجب لاستحقاقه العقاب، و ما هذا شأنه لا - يمكن أن يكون مقربا و موجبا لاستحقاق الثواب، و هذا النهى غيرى لا يترتب على مخالفته عقاب و لا على موافقته ثواب، و هو أجنبي عن المقربيه و المبعديه، فبأى وجه يحكم بفساد الصلاه و تجعل هذه ثمره للمسأله؟

نعم، يمكن فرض الثمره - بناء على تعميم الحكم للمقدمات غير الموصله - فيما إذا توقّف إنقاز غريق على التوسيط فى أرض الغير، فإنّ التوسيط على هذا يكون محكوما بالجواز و لو لم يكن بداعى الإنقاز، بل بداعى التفرّج و الاجتياز، لأنّه مقدمه للواجب، توصل أولا، و المفروض أنّها واجبه مطلقا.

و بالجملة إن لم نقل بوجوب المقدمه، كانت المسأله من باب تراحم الواجب الأهم مع المحرم، فيحكم العقل بلزوم ارتكاب المحرم مقدمه للتوصل إلى الواجب الأهم، فيختص الجواز حينئذ بالمقدمه الموصله مطلقا أو مع قصد التوصل إلى ذيها.

و إن قلنا بوجوب المقدمه و لكن خصصناه بخصوص الموصله مطلقا أو مع قصد التوصل إلى ذيها، فالكلام هو الكلام، إلّا أنّ الوجوب هنا شرعى يحكم به العقل من باب الملازمه، و هناك عقلى من باب التراحم.

و إن قلنا بوجوب المقدمه مطلقا موصله أولا، فمقتضاه: جواز التوسط فى الأرض المغصوبه، الذى يكون مقدمه للإنقاز و لو لم ينقد إماما مشروطا بما إذا

قصد الإنفاذ لو خصصنا الوجوب بما قصد به التوصل إلى الواجب، أو مطلقا و لو لم يقصد الإنفاذ لو عمّنا من هذه الجهة أيضا على الخلاف الآتي في محله، و أيه ثمره أحسن من هذه؟

الأمر الثالث: [تقسيم المقدمه إلى الداخليه و الخارجيه و ذات جهتين]

أشاره

لا- يخفى أنّ المقدمه إمّا داخليه محضه، و هي ما يكون قوام الماهيه بها، كالأجزاء، و إمّا خارجيه محضه، و هي المتوقف عليها الماهيه في الوجود الخارجى، كالمشى لتحصيل الماء للوضوء، و إمّا ذات جهتين: من جهه داخليه، و من أخرى خارجيه، و هي كالشروط الشرعيه، فإنها من جهه تقيّد الواجب بها داخليه، أى نفس التقيّدات مقدّمات داخليه، و يلحقها حكمها، و من جهه أنفسها خارجيه يلحقها حكمها.

ثم لا- ريب في دخول المقدمات الخارجيه في محلّ البحث، و أمّا الداخليه: فقد وقع الخلاف و الإشكال فيه، فتاره يعترف بمقدميتها، و يدعى خروجها عن البحث، للزوم اجتماع المثليين، كما في الكفايه (١)، و أخرى ينكر أصل مقدميتها، كما يظهر من هامشها (٢).

فالكلام في مقامين: أصل المقدميه، و وجوبها بعد الاعتراف بها.

[الكلام في أصل مقدميه المقدمات الداخليه]

أمّا المقام الأول: فالحقّ أنّه يطلق عليها المقدمه، و تكون مصداقا لها، فإنّ التقدّم لا ينحصر بما يكون بين شيئين، بل من أقسامه التقدّم بالطبع، كتقدّم الواحد على الاثنين، و تقدّم الآحاد على العشره، و المقام من هذا القبيل، فكما تكون العشره عين الآحاد و مع ذلك تتقدّم الآحاد عليها طبعاً، كذلك المركّب عين أجزائها، و مع ذلك تتقدّم عليه طبعاً. و معنى التقدّم الطبعى أنّه يمكن

١- كفايه الأصول: ١١٥.

٢- انظر كفايه الأصول: ١١٦، الهامش.

تحقق التكبيره مثلا أو الواحد دون الصلاه و العشره لا العكس، و لا نعنى بالمقدمه إلا هذا.

[الكلام فى وجوب المقدمات الداخليه، الغيرى]

و أمّا المقام الثانى: فربما يقال: إنّ الأجزاء لا يعقل كونها معروضه للوجوب الغيرى مع كونها معروضه للوجوب النفسى، للزوم اجتماع المتلين، و لا معروضه للوجوب الغيرى فقط، إذ لو لم يكن وجوب نفسى لها فمن أين يترشح الغيرى و يتعلق بها؟ فيتعين كونها معروضه للوجوب النفسى فقط.

و يرد عليه ما أورده عليه شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- من أنّنا نلتزم بالأوّل و عروض كليهما لها، و لا محذور فيه أصلا بعد تعدّد الجبهه، بل نظيره فى العرف و الشرع كثير، كسرب الخمر من إناء الذهب، المغصوب، فى نهار شهر رمضان، حيث اجتمع فيه جهات أربعة من الحرمة، و به صارت الحرمة أكّد، و عقابه أشد، و ما هو نظير المقام صلاه الظهر، فيما أنّها بذاتها مطلوبه للمولى فوجوبها نفسى، و بما أنّها مقدّمه لصحّه صلاه العصر فوجوبها غيرى، فالحكم حكم واحد مؤكّد، و الجبهه تتعدّد.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ الأجزاء و إن كانت مقدّمه، إلا أنّها لا يعرضها الوجوب الغيرى، فإنّه (٢) وجوب ترشّحى يترشّح من شىء إلى شىء، و لا يعقل أن يترشح من نفس الأجزاء الواجبه بالوجوب النفسى، إلى نفسها.

و لا معنى (٣) لتعلّق الطلب التبعى بالأجزاء مع أنّها بذواتها مطلوبه

١- أجود التقريرات ١: ٢١٦.

٢- بعد معقوليه مقدّميه شىء لِنفسه لا محذور فى ترشّح الوجوب منه إلى نفسه بعد ما كان المترشّح وجوبا آخر غير المترشّح منه، و المستحيل كون الشىء معلولا لِنفسه و مترشّحا من نفسه، و أمّا ترشّح الوجوب الغيرى المتعلّق بشىء، من الوجوب النفسى المتعلّق بذلك الشىء بعينه فلا استحاله فيه أصلا. (م).

٣- ليت شعرى ما الفارق بينه و بين صلاه الظهر، التى تعلق بها الطلب التبعى مع كونها مطلوبه بالأصالة؟ (م).

بالأصالة، ضروره أنّ كلّ واحد من آحاد التّمن المطبوخ مطلوب لنا نفسا لا نفسا و غيرا.

[فى عدم الوجه لتقسيم المقدّمه إلى العقليّه و الشرعيّه و العاديّه و إلى مقدّمه الوجود و مقدّمه الصّحّه و مقدّمه الوجوب و مقدّمه العلم]

ثمّ لا يخفى أنّه بعد تقسيم المقدّمات إلى الداخليه و الخارجيه و المتوسّطات لا وجه لتقسيمها إلى العقليّه و الشرعيّه و العاديّه، إذ العقليّه بعينها هي المقدّمات الخارجيه، و الشرعيّه هي المتوسّطات التي من جهه نفس القيود خارجيه و من جهه التقيّدات داخلية. و العاديّه إن كان المراد منها ما جرت العاده على إيجادها من دون توقّف لذيها عليها كلبس العمامه و الرداء للمشى إلى السوق، فمن الواضح خروجها عن حريم النزاع.

و إن كان المراد منها ما يتوقّف عليها ذوها عاده من دون توقّف عليها عقلا- كنصب السّلم للكون على السطح، فحيث إنّ طي هذه المسافه فى المثال ممّا لا بدّ منه عقلا، لاستحاله الطّفره، و هو إمّا بنصب السّلم أو بالدراج أو بالطياره، ففى حقّ من لا يتمكّن فعلا إلّا من نصب السّلم لا يكون النصب مقدّمه إلّا عقلا- فهى داخله فى المقدّمات الخارجيه.

و كذا لا وجه لتقسيمها إلى مقدّمه الوجود، و مقدّمه الصّحّه، و مقدّمه الوجوب، و مقدّمه العلم، فإنّ مقدّمه الوجود هي الخارجيه التي يتوقّف عليها وجود المأمور به فى الخارج، و مقدّمه الصّحّه هي من المتوسّطات التي من ناحيه تقيّداتها داخلية و من ناحيه قيودها خارجيه. و مقدّمه الوجوب لا- ربط لها بالمقام، فإنّ المبحوث عنه هو [وجوب] مقدّمه الواجب، إذ لا معنى للنزاع فى وجوب مقدّمه الوجوب و عدمه، فإنّ الوجوب متأخّر عن المقدّمه، فما لم

توجد لم يوجد الوجوب حتى يترشح وجوب آخر إلى مقدمته، وإذا وجدت فما معنى وجوبها وطلبها بعد وجودها و حصولها؟
و مقدمه العلم أيضا خارجه عن محط البحث، فإنه عن وجوب مقدمه الواجب لا مقدمه حصول العلم بتحقق الواجب خارجا،
كالصلاه إلى أربع جهات مقدمه للعلم بإتيان الصلاه إلى القبله.

[تقسيم المقدمه إلى المقارنه و المتأخره]

إشاره

بقى الكلام فى تقسيمها إلى المتقدمه و المقارنه و المتأخره، و صحه هذا التقسيم مبنيه على معقوليه الشرط المتأخر، فلا بد من
صرف عنان الكلام إليها، فنقول: قد تعرض صاحب الكفايه (١) - قدس سره - للإشكال و قرّبه بوجهين:

الأول: ما يظهر من صدر عبارته، و هو أنّ العله يجب أن تكون بتمام أجزائها مقدمه على المعلول، و لا يعقل تأخر شىء منها
عنه.

الثانى: ما يظهر من ذيل عبارته و هو: أنّ التقارن الزمانى بين العله و المعلول ممّا لا محيص عنه، و لا يعقل تقدّمها و لا تأخرها
عنه زمانا، إذ فى صورته التقدّم يلزم تخلف المعلول عن العله، و فى صورته التأخر يلزم وجود المعلول بلا-عله، و المقام من قبيل
الثانى، لكن لا ينحصر الإشكال بالشرط المتأخر، بل يجرى فى الشرط المتقدم أيضا و كذا المركب المتصرّم بعض أجزائه حين
تحقق الأثر.

[الكلام فى الشرط المتأخر]

و ربّما يتوهم فساد التقريب الأول لأجل أنّه ثبت استحاله تأخر ما هو متقدّم رتبه عن شىء متأخر عنه رتبه، و محلّ الكلام تأخر
ما هو متقدّم زمانا عمّا هو متأخر كذلك، و الدليل المذكور لا يثبت هذا المدعى، إذ من الممكن أن يكون الشىء متقدّما على
شىء رتبه و متأخرا بنحو آخر من أنحاء التأخر، فإنّ

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ بِالشَّرْفِ وَ مُتَأَخِّرٌ عَنْهُمْ بِالزَّمَانِ.

لكنّه فاسد، فإنّه بمدلوله المطابقي و إن كان لا يثبت المدعى إلا أنّه بلازمه يثبت، و هو كاف.

بيان ذلك: أنّ العلة و المعلول على قسمين: قسم يكون ضروره وجود المعلول بوجود علته و بالعكس، و هذا كما في العلل البسيطة و الجزء الأخير من العلل التامه المركبه، و قسم يكون ضروره وجود العله بوجود المعلول و لا-عكس، و هذا في غير الجزء الأخير من المركبه لا غير، و على كلا التقديرين لا يعقل وجود المعلول في زمان قبل زمان وجود علته، فإنّه خلف واضح، فهذا التقريب تامّ لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في التقريب الثاني، و فيه خلط واضح ناش من الخلط بين العلل التامه و الناقصه، ضروره أنّ تقارن العله و المعلول زمانا يعتبر في العلل البسيطة أو الجزء الأخير من العلل التامه المركبه لا في العلل الناقصه، أ فيشكّ في أنّ المشي في طريق الحجّ ممّا يتوقّف عليه و من مقدّماته العقليّه مع تقدّمه عليه زمانا؟

و كيف كان، قد ورد في الشريعة المقدسه أمور بظاهرها شرائط متأخره، كالأغسال الليليّه، التي هي شرط لصحّه صوم المستحاضه، و الإجازة في بيع الفضولي بناء على الكشف، فلا بدّ من رفع الإشكال إمّا بمنع استحاله الشرط المتأخر أو بإنكار شرطيه هذه الأمور.

و قد تصدّى صاحب الكفايه (١) - قدّس سرّه - لرفع الإشكال بما حاصله أنّ هذه الشرائط إمّا شرائط للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

أمّا الأول: فحيث إنّ التكليف من الأمور التشريعيّه لا التكوينيّه و فعل

اختيارى للمولى ناش من لحاظ مصلحه كامنه فى متعلقه فلا- بدّ أولاً من لحاظ المتعلق و كلّ ما له دخل فى اتصافه بكونه ذا مصلحه من المتقدّمات و المقارنات و المتأخّرات ثمّ الإراده و الاختيار ثمّ التكليف، فما هو شرط التكليف فى الحقيقه هو لحاظ المتقدّم و المقارن و المتأخّر بوجودها الذهنى لا أنفسها بوجودها الخارجى، و من البديهى أنّ لحاظ هذه الأمور لا يتقدّم و لا يتأخّر عن التكليف، و لذا ربما يتخلف اللحاظ عن الملحوظ، كما فى المولى العرفى، فىرى دخل شىء فى مصلحه شىء، و الملحوظ ليس كذلك.

فأتضح أنّ الوجود الخارجى لا ربط له بالجعل و التكليف، و إنّما المربوط به هو اللحاظ و الوجود الذهنى.

نعم، فى المولى الحكيم العالم بجميع الخصوصيات لا يتصوّر تخلف اللحاظ عن الملحوظ.

و بالجملة ما نسمّيه بالشرائط ليست بشرائط واقعا، بل هى أطراف اللحاظ الذى هو شرط فى كلّ فعل اختيارى و أحد مقدّماته، و إنّما شرائط التكليف هى عبارته عن تصوّر متعلقه و لحاظه بجميع أجزائه و شرائطه، و التصديق بكونه صلاحاً أو محصّلاً لغرضه و إرادته و اختياره، و ليس شىء آخر وراء ذلك شرطاً للتكليف، فلا انخرام للقاعده. هذا ملخّص ما أفاده فى بيان رفع الإشكال فى شرائط التكليف متقدّمه أو متأخّره.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- بأنّ هذا اشتباه واضح ناش من خلط القضايا الخارجيه بالقضايا الحقيقيه.

و ما أفاده فى القضايا الخارجيه متين جداً إلّا أنّ الأحكام الشرعيه من قبيل

القضايا الحقيقيه، فلا يفيد هذا الجواب أصلا.

بيان ذلك: أنّ القضية إمّا خارجيه بمعنى أنّ الحكم فيها مترتب على الموضوع المتحقق خارجا بجميع شرائطه، كما إذا قال المولى: «أكرم هذا الشخص» فإذا كانت كذلك، فلا بدّ للمولى من لحاظ الموضوع بجميع شرائطه و إحراز أنّ كلّ ما له دخل فى حصول غرضه حاصل، متقدّما كان أو متقارنا أو متأخرا، ثمّ الحكم بوجود الإكرام، فإذا حكم، فليس على العبد إلّا الامتثال من دون حاله منتظره له، لفعليه الحكم بفعليه موضوعه عند المولى، و لا- عذر للعبد فى ترك الامتثال أصلا حتى فى صورته احتمال خطأ المولى.

و إمّا حقيقته و هى: ما ترتب الحكم فيها على الموضوع المقدر وجوده كما فى «أكرم العالم» و «يجب الحجّ على المستطيع» و فى هذا القسم لا- يصير الحكم فعليا بمجرد جعله بل هو حكم شأنى لم يكن فى الشرع ثمّ كان، و فعليته بفعليه موضوعه، فالمكلف ما لم يصر مستطيعا لا- إلزام فى حقه و لا- بعث نحوه، فليس مثل هذا الجعل فى حقه مناطا للإطاعه و العصيان و لا الثواب و العقاب، فإذا صار مستطيعا، ينقلب الموضوع من الفرض و التقدير إلى الواقع و التحقيق، و ينقلب الحكم من الشأنيه إلى الفعلية، و حينئذ ترتبه على موضوعه يكون كترتب المعلول على علته التامه و لا- يعقل الانفكاك، فإنّه خلف محض، فكلّ موضوع من موضوعات الأحكام ما لم يتحقق فى الخارج بجميع أجزائه و شرائطه لا يعقل ترتب الحكم، فتأخر قيد أو شرط من قيود الموضوع و شرائطه كتأخر بعض أجزاء العله عن معلولها، و هو غير معقول.

ففى الحقيقه هذا منه- قدس سرّه- اشتباه مقام المفعول و الفعلية بمقام الجعل و الإنشاء، فإنّ لحاظ الموضوع بجميع القيود المأخوذه فيه من شرائط الجعل

لا-المجعول، و محلّ الكلام هو الثانى، و قد عرفت أنّ وجود الموضوع بتمام قيوده ممّا لا بدّ منه فى تحقّق المجعول و فعليته، و أنّ فرض تأخّر شىء من القيود عن الحكم خارجا كفرض تأخّر العله عن معلولها.

هذا فى شرائط التكليف، و الكلام فى شرائط الوضع هو الكلام فى شرائط التكليف إشكالا و جوابا.

نعم، جرى الاصطلاح على تسميه قيود الموضوع فى موضوعات التكليف شرائط، و فى باب الوضع أسبابا، و هذا مجرد اصطلاح، فلو دلّ دليل على أنّ الرضى بوجوده المتأخّر يكفى فى سببته التجاره للملكيه و صيرورتها تجاره عن تراض، نلتزم به بلا انخرام للقاعده العقليه، فإنّ المتأخّر بوجوده التصورى اللحاظى له دخل فى الحكم بالملكيه لا بوجوده الخارجى.

هذا ملخص ما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- فى شرائط التكليف و الوضع مع ما أورد عليه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

أمّا الإيراد فى الجملة وارد متين، إذ لا- ينبغى الإشكال فى أنّه من خلط مقام المجعول بمقام الجعل، لكن جعله كلّ موضوع شرطاً و كلّ شرط موضوعاً و كذا كلّ قيد من قيود الموضوع شرطاً- كما هو مكرّر فى كلامه قدّس سرّه- ليس على ما ينبغى، فإنّ قيود الموضوع ليست بأنفسها شروطاً بل هى من المتوسّطات التى تقيداتها شروط لا القيود، فإذا كلّما أحرز وجود التقيد- كان القيد سابقاً أو متقارناً أو متأخراً فى الوجود- صار الحكم فعلياً قطعاً، و له فى الشرع و العرف أمثله كثيره، فنرى بحسب الارتكاز أنّ الموضوع غالباً لجواز التصرف فى الحّمّام هو الدخول مشروطاً بإعطاء عشرين فلساً مثلاً عند الخروج، فمن دخل قاصداً لإعطاء المبلغ المزبور، جاز له التصرف مع أنّ القيد

- و هو الإعطاء- متأخر عن جواز التصرف، و نحكم بأنه يستحب لمن يريد الحجّ توفير الشعر و لمن يحجّ كذا و بعد الحجّ كذا، و قبل الصلاة كذا و حينها كذا و بعدها كذا، و يجب لمن يكون مكلفاً بالصلاه الوضوء قبلها و الطمأنينه حالها و سجدتا السهو- إذا سها- بعدها، و فى باب الوضع نقول: «الولد غير القاتل لأبيه يرث، و القاتل لا- يرث» و الشرط فى جميع ذلك هو التقيد بالقبليه و المقارنه و البعديه، لا القيد المتقدم أو المقارن أو المتأخر حتى يلزم محذور يساوق محذور انفكاك المعلول عن علته التامه أو تأخر بعض أجزاء العله عن وجود معلولها، الواضح استحاله كليهما.

و بالجمله فعليّه الموضوع المتقيد بأمر غير مقارن، بفعليّه تقيد، و هو مقارن.

و منه ظهر عدم تماميه ما أفاده صاحب الكفايه لدفع الإشكال، و أنه التزام بلا- ملزم مع ما فيه من خلط مقام المجعول بمقام الجعل.

مضافا إلى أنّ لازمه فعليّه كلّ تكليف بنفس إنشائه، ضروره أنّ الموضوع بجميع أجزائه متحقّق بوجوده اللحاظى، و هو باطل بالضروره.

و أمّا شرائط المأمور به فقد دفع الإشكال صاحب الكفايه (١) بما ملخصه:

أنّ تفاوت حسن الأشياء بالوجوه و الاعتبارات ممّا لا ينبغى الريب فيه، و يمكن دخل أمر سابق أو لاحق فى اتّصاف فعل بالحسن أو تعلق الغرض به، كما هو واضح، و أمثله فى العرفيات كثيره غير محتاجه إلى البيان، فالمتقدّم أو المتأخر إذ لم يكن شرطا فى تحقّق ما يقابله بل كان دخيلا فى سيرورته معنونا بعنوان حسن أو متعلّقا للغرض، لا يلزم [منه] محذور، و شرائط المأمور به من هذا

القبيل.

و يرد عليه: أنه لا- يتم على مذهب العدليه القائلين بأن الأحكام تابعه للمصالح و المفسد، فإن المصلحه أمر واقعي لا يتفاوت بالوجوه و الاعتبار، فالمتأخر إما دخيل في ذلك الأمر النفس الأمرى المتقدم الذى هو المصلحه أولا، فإن كان له دخل، يلزم إشكال تأخر العله عن معلولها، و إلا فهو خلف، و لا ربط له بالمأمور به، فلما ذا جعل شرطا له؟

فظهر أن شيئا مما أفيد فى المقام ليس بتام، فالصحيح أن يقال: إن الأمر المتأخر تاره يفرض كونه دخيلا فى ترتب المصلحه على المتقدم، و أخرى فى لحاظه، و ثالثه فى تعلق الطلب به.

و الأول أمر واقعي لا يتفاوت الحال فيه، لوحظ أم لم يلحظ، تعلق الأمر به أم لا، و أمثلته فى العرف إلى ما شاء الله، منها: التمشى بعد شرب المسهل، فإن له دخلا واقعيًا فى ترتب إصلاح المزاج و لينته عليه.

و الثانى- و هو دخله فى اللحاظ- أيضا أمر واقعي بمعنى أن المولى إذا رأى شيئا مركبا ذا أجزاء و قيود متقدمه أو مقارنه أو متأخره، له مصلحه واحده أو تحت غرض واحد، يلاحظه شيئا واحدا فيطلبه و يأمر به.

و الثالث- و هو دخله فى تعلق الطلب به- أمر اعتبارى، فإن الشرطيّه و هكذا الجزئيه و المانعيه تنتزع من تعلق الطلب بعدّه أمور مقيدّه بقيود وجوديه أو عدميه، و لا يكون من باب التأثير و التأثر أصلا، و تعلق طلب المولى بما هو كذلك بمكان من الإمكان، فما هو دخيل فى المصلحه أو فى اللحاظ من هذه الأقسام لا يعقل أن يكون متأخرا عنها أو عنه، ضروره أنه- لكونه أمرا واقعيًا- عين تأخر بعض أجزاء العله عن معلولها، و أمّا ما هو دخيل فى الواجب

و المأمور به فحيث لا واقع له إلا تعلق الطلب به و لا تأثير له في المتقدم أصلا فلا مانع من تأخره.

و عدم تحقق امتثال الأمر بالمقيد بدونه ليس من باب أن القيد له دخل في تحقق المقيد، بل لأجل أن متعلق الطلب هو طبيعه خاصه مقيده، فما لم توجد بخصوصياتها و قيودها المأخوذه فيها لم يوجد مصداق الطبيعه المأمور بها، فالمطلوب من المستحاضه هو الصوم المتعقب بالاغتسال في الليل، فلو فرض الإخلال بالاغتسال، لم يتحقق الامتثال، لعدم تحقق مصداق تلك الطبيعه المأمور بها، فهي كمن أمر بعق رقبه مؤمنه و أعتق كافره.

نعم، على مسلك العدليه- من تبعيه الأحكام للمصالح- ربما يتوهم دخل المتأخر في مصلحة المتقدم، و قد مرّ أنه أمر واقعي، و لا يعقل تأثر المتقدم عن المتأخر واقعا.

و دفع هذا التوهم بالالتزام بأحد أمرين:

الأول: أن المصلحه لا تترتب إلا بعد وجود المتأخر، كما هو ظاهر تعلق الطلب به.

الثاني: أنها تتحقق قبله لكن المتأخر بنفسه ليس دخيلا في مصلحة المتقدم، بل التقيد به هو الدخيل فيها، أو يقال: إنه لا دخل له لا بنفسه و لا بتقيده، بل هو معرّف و كاشف عن خصوصيته في المتقدم، ملازمه في الوجود للمتأخر و إن لم نعلمها، و لكن هذا خلاف ظاهر تعلق الطلب به.

بقي الكلام فيما أفاده شيخنا(١) الأستاذ- قدس سرّه- في المقام من أن شرائط التكليف لا يعقل تأخرها عنه بخلاف شرائط المكلف به، فهو بمكان من

الإمكان، فإنّ شرائط المكلف به تكون متعلّقه للأمر كالأجزاء، و كما أنّ الأجزاء لا إشكال في تأخّر بعضها عن بعض كذلك لا إشكال في تأخّر الشرائط عن مشروطها.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ الشرائط لا- تقاس بالأجزاء، فإنّها داخله في المأمور به قيّدا و تقيّدا، بخلاف الشرائط، فإنّها داخله في المأمور به تقيّدا و القيد خارج.

و أجاب عنه بأنّه لما كان الضابط في الفرق بين الأجزاء و الشرائط أنّ الأجزاء دخيله في المتعلّق بذواتها و بتقيّاداتها، و الشروط دخيله في المتعلّق من حيث التقيّد بها فقط من دون أن يكون لذواتها دخل فيه، توهم أنّ الأمر ينسب على ذوات الأجزاء بخلاف الشرائط، فإنّ التقيّد بها يكون تحت الأمر فقط من دون أن يكون لذواتها نصيب من الأمر النفسى.

و هذا التوهم فاسد، و الحقّ اشتراكها مع الأجزاء في انبساط الأمر على ذواتها أيضا، و ذلك لكون التقيّد أمرا انتزاعيا يتحصّل من إضافه القيد إلى المقيّد به، و من الواضح أنّ العناوين الانتزاعية حيث لا تحقّق لها خارجا يستحيل تعلّق الأمر بها بأنفسها، بل الأمر يتعلّق بمناشئ انتزاعها لا- محاله، فانبساط الأمر بالمقيّد على التقيّد مرجعه في الحقيقة إلى انبساطه على ذات القيد، فالشرط لا محاله يكون متعلّقا للأمر كالأجزاء، و يكون الامتثال مراعى بإتيانه في ظرفه، و الفرق بينهما من حيث تعلّق الأمر بالجزء من جهه دخله في المتعلّق قيّدا أو تقيّدا و بالشرط من جهه دخله تقيّدا فقط.

هذا ملخص ما أفاده في المقام، لكنّه محلّ للنظر و الإشكال.

و ذلك لأنّ الكبرى التي ذكرها- و هى تعلّق الأمر المتوجّه إلى العنوان

الانتزاعى بمنشأ انتزاعه حقيقه- وإن كانت مسلّمه إلّا أنّ تطبيقها على المقام غير تامّ، وذلك لأنّ مثل السبق و اللحوق و التقدّم و التأخّر من العناوين الانتزاعيه إنّما ينتزع من نفس السابق و اللاحق و المتقدّم و المتأخّر، و كذلك الفوقيه و التحتيه، فالشئى بكونه فى مكان عال بالنسبه إلى شئى آخر يكون فوقاً، و ينتزع عنه الفوقيه، و يكون الأمر بإيجاد الفوقيه أمراً بإيجاد ذات يكون فوقاً، و على هذا فقس التحتيه و السبق و اللحوق و غير ذلك من العناوين الانتزاعيه، فذات القيد فى المقام ليس منشأ لانتزاع التقيّد، بل منشؤه على ما بيّناه هو ذات الأمر المتقيّد به، و إنّما القيد طرف الإضافه، فالشرط للمأمور به ليس منشأ لانتزاع ذلك العنوان الانتزاعى كى ينبسط الأمر بالمركب عليه أيضاً.

هذا، مضافاً إلى ما تقدّم منه فى تقسيم المقدّمه إلى الداخليه و الخارجيه من أنّ الشروط الشرعيه داخله فى المأمور به من حيث التقيّد و خارجه عنه من حيث أنفسها، و هذا تصريح منه بأنّ ذوات الشروط الشرعيه ليست متعلّقه للأمر.

هذا تمام الكلام فى الشرط المتأخّر، و قد ظهر لك جوازه فى الشرعيّات بالنسبه إلى التكليف و الوضع و المأمور به.

نعم، الالتزام به فى مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل.

الأمر الرابع: فى تقسيمات الواجب،

و منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط،

إشاره

و الكلام فى شرح حقيقه القسمين كما ذكر فى المتن (١)، فلا حاجه إلى التعرّض لذلك،

[الكلام فى رجوع الشرط إلى الهيئه و الماده]

و إنّما المهمّ فى المقام هو التعرّض لما يرجع إليه الشرط فى الجملة الشرطيّه و تحقيق ما هو المشروط به، و فى ذلك وجوه ثلاثه:

الأول: ما اختاره في الكفاية (١) من رجوعه إلى الهيئه، و يقيد مفادها به، و نتيجة ذلك اشتراط نفس الوجوب بذلك الشرط.

الثاني: ما نسب في التقارير إلى الشيخ الأعظم (٢) - قدس سره - من رجوعه إلى الماده، و كون مفاد الجملة الشرطيه إيراد الطلب على الماده المقيده، و نتيجة ذلك إطلاق الوجوب و تحقّقه قبل تحقّق الشرط.

و لكنّ الظاهر من كلامه في موضع من الرسائل و في اشتراط عدم التعليق في صحّه العقد من المكاسب (٣) هو: الالتزام بإرجاع القيد إلى الهيئه، و الالتزام بالواجب المشروط.

الثالث: ما وجه به شيخنا الأستاذ (٤) - قدس سره - كلام الشيخ من رجوعه إلى الماده المنتسبه.

و بعبارة أخرى: المشروط هو الماده بقيد تعلق الوجوب بها، و أنّ كلام الشيخ ناظر إلى ذلك، لأنّ رجوعه إلى الماده و كون الوجوب مطلقاً لا يمكن المصير إليه بعد كون القضية الشرطيه - التي هي محلّ الكلام - قضيه حقيقيه يمتنع فيها الحكم من دون فعليّه الموضوع و تحقّقه، و كيف يمكن فعليّه الوجوب للحجّ قبل تحقّق الاستطاعه؟!

هذا، و لكن لا يخفى رجوع ذلك عند التأمّل إلى الوجه الأول، إذ تقيّد الماده من حيث انتساب الوجوب إليها و تعلقه بها لا معنى له إلّا أنّ تعلق الوجوب بالماده منوط بحصول ذلك الشرط بعد فرض أنّ الماده ليست مقيده

١- كفايه الأصول: ١٢١.

٢- مطارح الأنظار: ٤٩.

٣- المكاسب: ١٠٠.

٤- أجود التقارير ١: ١٣٠.

بذلك القيد، فلا يمكن عدّ هذا وجهاً في قبال الوجهين.

ولا- ريب أنّ الوجه الثاني مخالف لما هو مقتضى القواعد العريية من كون مفاد الجملة الشرطية هو ربط جملة بجملة و تعليقها عليها، لا ربط المفرد بالجملة، فمقتضى القواعد العريية: رجوع الشرط إلى الهيئه لزوماً [و] لو أريد التعبير عن تقييد المادّه بالجملة الشرطية، كان غلطاً، فإنّه إذا قيل لبيان شرطيه الوضوء للصلاه و عدم صحّتها بدونه: «إذا توضحّت فصلّ» يكون غلطاً، بخلاف ما لو عتبر عن شرطيه الزمان لوجوب الصلاه بمثل «إذا زالت الشمس فصلّ» فإنّه ليس بغلط.

و بهذا يظهر أنّ رجوع الشرط إلى المادّه في الجملة الشرطية مخالف للصراحه لا للظهور و قد اعترف في التقريرات (١) بذلك و أنّ المصير إلى خلاف الظهور إنّما هو للبرهان العقلي المانع من الأخذ بمقتضى القواعد، و سيأتى الكلام في البرهان المزبور.

و قد ظهر إلى هنا أنّ مقتضى القواعد لزوم المصير إلى الوجه الأوّل، و هو مختار صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و قد أورد عليه بوجوه ثلاثه:

الأوّل: ما في التقريرات (٢) من أنّ مفاد الهيئه من المعانى الحرفيه، و هي جزئيات حقيقته، فالطلب المنشأ بالهيئه جزئى حقيقى، فلا يمكن ورود القيد عليه.

و فيه أوّلاً: ما تحقّق في محلّه من عدم كون المعانى الحرفيه من

١- مطارح الأنظار: ٤٩.

٢- مطارح الأنظار: ٤٥-٤٦.

الجزئيات، و أنّ تقيدها بمكان من الإمكان.

و ثانيا: أنّ التقييد ممكن و إن كان المعنى الحرفي جزئيا حقيقيا، و ذلك لأنّ الإطلاق و التقييد في المقام ليس بمعنى الإطلاق و التقييد في باب المطلق و المقيد، كما توهم، فإنّ الإطلاق في ذلك الباب بمعنى سعه الدائره و كثره الحصاص، و يقابله التقييد، و الإطلاق في المقام بمعنى الإرسال و عدم الربط بشىء آخر، و يقابله التقييد، بمعنى الربط، و هو ممكن التحقق بالنسبه إلى الجزئى الحقيقى، فالإشكال ناش من الخلط بين المقامين.

و أما [ما] أوردته المصنّف من أنّ الجزئى الحقيقى إنّما يابى من التقييد بعد الإيجاد، و أمّا إيجاده مقيدا و متضيّقا من أصله فلا محذور فيه، فهو إنّما يتم على مبنى كون المعنى الحرفى كليّا فى نفسه، و أنّ الشخصيه تكون بالاستعمال.

و أمّا على مبنى الإيراد من كون المعنى الحرفى جزئيا حقيقيا فى حدّ نفسه قبل الاستعمال و أنّ اللفظ يستعمل فى معناه الذى هو جزئى حقيقى فلا يتوجّه ذلك، كما هو واضح.

الثانى: ما أوردته شيخنا الأستاذ^(١) من أنّ الإطلاق و التقييد من شئون المفاهيم الاسميّه الاستقلاليّه، فلا يمكن تحقّقهما فى مفاد الهيئه، الذى هو معنى حرفى و ملحوظ بنحو الآليه.

و فيه أوّلا: ما تقدّم فى مبحث المعنى الحرفى من عدم صحّته ما هو المعروف و المشهور من كون المفاهيم الحرفيه ملحوظه باللحاظ الآلى، بل هى كالمفاهيم الاسميّه ملحوظه بالاستقلال، فإنّ النفى و الإثبات فى مثل «زيد قائم فى الدار» و «زيد ليس بقائم فى الدار» إنّما يتوجّهان إلى المعنى الحرفى المفاد

١- أجود التقريرات ١: ١٣١-١٣٢، فوائد الأصول ١: ١٨١.

بلفظ «فى» بل الغالب فى الجمل الإيجابيه و السلبيه هو النَّظَر إلى المعانى الحرفيه بحيث تكون هى المقصوده بالإفاده، فكيف يكون المعنى الحرفى- و الحال هذه- ملحوظا آليا؟! بل الحقّ- كما تقدّم- أنّها ملحوظه فى الجمل الإيجابيه أو السلبيه بالاستقلال، كما هو الحال فى المعانى الاسميّه التى تتضمّن الجمله من دون فرق بينهما من تلك الجبهه أصلا.

نعم، المعنى الحرفى يختلف عن المعنى الاسمى فى نفسه، فهما سنخان من المعنى.

و ثانيا: أنه لا- مانع- على تقدير الآليه- من تقييد المعنى الحرفى قبل الاستعمال ثمّ تعلق اللحاظ الآلى بذلك المقيّد، فى حال الاستعمال، فإنّ آليه اللحاظ المتعلّق به إنّما تكون فى حال استعمال اللفظ فيه، و هذا لا ينافى تعلق اللحاظ الاستقلالى به قبل الاستعمال و تقيده فى حال ذلك اللحاظ ليكون استعمال اللفظ فى ذلك المقيّد الملحوظ حال الاستعمال باللحاظ الآلى.

الثالث ممّا أورد على الوجه المزبور هو: أنّ حقيقه الإنشاء بعد أن كانت هى الإيجاد- غايه الأمر أنّ ذلك فى وعاء الاعتبار لا فى العالم الخارج، فلا يمكن تحقّق الإنشاء من دون تحقّق المنشأ، لأنّ الإيجاد يستحيل انفكاكه عن الوجود، إذ هما شىء واحد، و الاختلاف بينهما بالاعتبار، فمن حيث الإضافه إلى الفاعل يكون إيجادا، و من حيث الإضافه إلى القابل يكون وجودا، فيستحيل تحقّق الإيجاد مع عدم تحقّق الوجود بالبدهاه- فكيف يمكن تحقّق الإنشاء مع عدم تحقّق الطلب المنشأ به فى ذلك الظرف!؟

و لا يخفى أنّ هذه الشبهه أوجه الشبه التى أوردت على الوجه المزبور، و أقواها.

و قد أجاب في الكفايه (١) عنه: بأنّ المنشأ في المقام هو الطلب على تقدير، لا الطلب الفعلى، و أنّ إنشاء أمر على تقدير بمكان من الإمكان، كالإخبار عن أمر على تقدير، و أنّ المنشأ إذا كان هو المعلق، فلا بدّ من عدم تحقّق ذلك المنشأ قبل حصول المعلق عليه، و إلّا لزم تخلف المنشأ عن الإنشاء، فحيث إنّ المنشأ في المقام هو الطلب على تقدير خاصّ فلا بدّ من عدم تحقّق الطلب و البعث قبل حصول التقدير و تحقّقه.

و لكنّ التأمل يقتضى عدم صحّحه هذا الجواب، إذ الإشكال إنّما هو من ناحيه عدم إمكان تفكيك المنشأ عن الإنشاء بعد أن كان حقيقه الإنشاء هى الإيجاد، إذ تحقّق الإيجاد فى الخارج من غير أن يتحقّق الوجود مستحيل بالبداهه، فتحقّق إنشاء أمر على تقدير فرع إمكانه، و المستشكل يبرهن على عدم إمكانه، فلا وقع لما ذكره فى الكفايه، إذ الكلام فى إمكان مثل ذلك.

و أمّا ما ذكره فى وجه إمكان ذلك من قياسه على الإخبار فغير تامّ، لتحقّق الفرق التامّ بين الإخبار و الإنشاء، إذ الإخبار هو الحكايه، و الحكايه عن أمر معلق كالحكايه عن أمر منجز فى الإمكان بالبداهه، فيمكن [أن يكون] الإخبار بالفعل و المخبر عنه فى المستقبل.

نعم، اتّصاف متعلّق الإخبار بكونه مخبرا عنه و محكيّا عنه مقارن لتحقّق الإخبار، كما فى اتّصاف متعلّق الإنشاء بذلك، لكنّ الكلام ليس فى ذلك، بل فى التحقّق، و أنّه يمكن تحقّق الإخبار من دون تحقّق المخبر عنه فى الخارج.

و أمّا الإنشاء فحقيقته الإيجاد على الفرض، و تعلق الإيجاد الفعلى بالأمر المستقبل مستحيل بالوجدان.

فظهر أنّ قياس الإنشاء- في جواز تعلّقه بالأمر المستقبل- على الإخبار في غير محلّه، و أنّ الشبهه المزبوره لا تندفع بما ذكره.

و تحقيق الجواب عنها- بحيث يظهر الفرق بين الواجب المطلق و المشروط و تندفع الشبهه- يتوقّف على بيان مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّ الاعتبار كما يمكن تعلّقه بالأمر الفعلي يمكن تعلّقه أيضا بالأمر الاستقبالي، و ذلك لأنّ وعاء الوجود الاعتباري وسيع، نظير وعاء الوجود الذهني، فكما يمكن تصوّر الأمر المتأخّر كقيام زيد في الغد كذلك يمكن اعتباره بالفعل، و يساعد على ذلك العرف و الشرع.

و من هذا القبيل: الوصيّه و التدبير، فإنّ الموصى يعتبر فعلا للموصى له ملكيته لشيء بعد موته [و] كذلك المدبّر يعتبر فعلا اعتناق عبده بعد الموت، فصحّه الوصيّه و التدبير عرفا و شرعا تدلّ على إمكان ما ذكرناه.

و يمكن مثل ذلك في الإجاره و البيع، و وجه ذلك واضح، فإنّ الشخص بعد ما يكون مالكا للعين و منافعها بالملكيه الدائميّه حسب الاعتبار العقلائي الّذى أمضاه الشارع و لذا يجوز له إيجار العين مدّه تكون أزيد من عمره، كما هو ظاهر المشهور بين الفقهاء، فله أن يرفع اليد عن بعضها كما له رفع اليد عن جميعها، فأية قطعه أراد رفع اليد عنها كان له ذلك، فإذا رفع اليد عن الجميع أو عن القطعه منها المتّصله بالعقد، كان العقد منجزا، و إن رفع اليد عن قطعه متأخّره عنه، كان معلّقا، فتعلّق الاعتبار في البيع و الإجاره بالملكيه المتأخّره ممكن، كما في الوصيّه و التدبير، إلّا أنّ الإجماع قد قام- على ما ادّعى- على بطلان التعليق في غير الوصيّه و التدبير.

و بالجمله، اعتبار الأمر المتأخّر بمكان من الإمكان بالوجدان.

الثانيه من المقدمات: بيان حقيقه الإنشاء، و المائر بينه و بين الإخبار، و قد تقدّم في مبحث المشتقّ و فيما يتعلّق بصيغه الأمر و مادّته أنّ الإنشاء هو الإبراز و الحكايه كالإخبار بعينه، غايه الأمر أنّ المبرز في الإخبار له تعلّق بأمر ربما يكون مطابقا للخارج و ربما يكون غير مطابق له، و تحقّق الصدق و الكذب فيه من هذه الجهه، و المبرز في الإنشاء ليس له تعلّق بمثل ذلك الأمر.

و ذلك لأنّ مدلول الجمل الخبريه بمقتضى الظهور العرفي هو إرادته المتكلم بها الإخبار و الحكايه عن أمر، كقيام زيد، و ليس مدلولها ثبوت النسبه في الخارج أو نفيها، و لذا لا يستفيد السامع من نفس اللفظ التحقّق و الانتفاء، بل حصول ذلك يتوقّف على القرائن، كعلمه بعدم كذب المتكلم و غير ذلك، و اللفظ في نفسه محتمل للصدق و الكذب، و من هذه الجهه قلنا بوضع الألفاظ للمعاني المراده، و مدلول الجمل الإنشائيّه هو إبراز الاعتبار النفسانيّ.

فالإنشاء و الإخبار يشتركان في أنّ حقيقتهم هي الإبراز و الحكايه، و احتمال الصدق و الكذب ليس من هذه الناحيه، و يفرقان في أنّ المبرز و المحكيّ في الإخبار له تعلّق بأمر باعتباره يتوجّه فيه احتمال الصدق و الكذب، و أنّ مبرز الإنشاء و محكيّه - و هو الاعتبار النفسانيّ، كاعتبار الملكيه و الزوجيه و غير ذلك - ليس له مثل ذلك التعلّق، و إنّما هو إبراز و كشف عمّا قام بالنفس من الاعتبار الذي هو فعل من أفعالها، فما هو المعروف من [أنّ] حقيقه الإنشاء هو الإيجاد في عالم الاعتبار ممّا لا أساس له، فإنّ مثل لفظ «بعت» ليس موجدا للملكيه في اعتبار الالفاظ و إنّما تتحقّق الملكيه بفعل النفس، و هو الاعتبار، فيتكلم المعبر بذلك اللفظ لإبراز ما تحقّق في نفسه.

الثالثه من المقدمات: في بيان حقيقه ذلك المعبر الذي ينشأ بالهيئه

و يكون معلقاً على الشرط.

فقول: إنه هو الوجوب، و هو لغه بمعنى الثبوت، و اصطلاحاً ثبوت التكليف فى ذمه المكلف فى عالم الاعتبار، كاعتبار ثبوت غيره فى الذمه، كما فى الدين.

و بعبارة أخرى: الوجوب الشرعى المجمعول من قبل المولى هو اللابدئيه، و كون الفعل على ذمه المكلف و عهده فى عالم الاعتبار، و إمكان تعلق الاعتبار بمثل ذلك بمكان من الإمكان و الوضوح، و منشأ اعتبار هذا الأمر قد يكون هو الشوق النفسانى المتعلق بذلك الفعل، و قد يكون غيره، كما فى المولى الحقيقى.

و بذلك ظهر أن ما ذكرنا فى مبحث الأمر- من أن المنشأ و المبرز فى صيغه الأمر و مادته هو الشوق النفسانى، و أن الوجوب و الاستحباب أجنبيان عن مفادهما- غير صحيح، بل الصحيح هو أن الصيغه و كذلك الماده مبرزه لاعتبار اللابدئيه و الثبوت، الذى منشؤه الشوق النفسانى تاره، و غيره أخرى، و عليه يكون الوجوب و الاستحباب مجعولين، كما يساعد على ذلك ما هو المعروف بينهم من كون الوجوب أمراً اعتبارياً، فليسا هما حكيمين عقليين.

و يساوق الوجوب فيما ذكرنا من المعنى، الإلزام.

و السر فى عدولنا عمياً اخترناه سابقاً أن الشوق النفسانى ليس أمراً اعتبارياً، بل هو من الأمور التكوينية، فلا ينافيه ما ذكرنا من الإرسال و التعليق، لأنهما من شئون الأمور الاعتباريه، فلا بدّ من كون مفاد الهيئه الإنشائية أمراً اعتبارياً كى يمكن فيه الإرسال و الاشتراط، و ليس ذلك إلّا ما قرّبناه من المعنى.

هذا تمام الكلام فى المقدمات الثلاث، و بملاحظه مجموعها يتضح

اندفاع الإشكال، إذ بعد كون مفاد الهيئه أمرا اعتباريا بمقتضى المقدمه الثالثه، و إمكان تعلق الاعتبار بالأمر المستقبل بمقتضى المقدمه الثانيه، و كون حقيقه الإنشاء هى الإبراز لا الإيجاد بمقتضى المقدمه الأولى، لا يكون محذور فى تعلق الإنشاء الفعلى بالوجوب و الإلزام الاستقبالى أصلا، لأن محذور انفكاك المنشأ عن الإنشاء يبتنى على كون حقيقه الإنشاء هى الإيجاد، و قد ظهر خلافه.

فتحقق أنّ الواجب المطلق هو ما يكون المنشأ فيه اللابديّ الفعلية، و المشروط هو ما يكون المنشأ فيه هو اللابديّ الاستقباليّ. هذا كلّ على تقدير تسليم المقدمه الثالثه.

و إن أبيت عنه و التزمت بأنّ الوجوب ليس أمرا مجعولا شرعيا و أنه ليس فى البين اعتبار اللابديّ و أنّ المتحقق فى مقام الإنشاء ليس سوى الشوق النفسانيّ، فالتعليق و الاشتراط ممّا لا محذور فيه أيضا، إذ بعد أن تكون الهيئه لإبراز الشوق، ففى الواجب المطلق يكون المبرز بها هو الشوق الفعلى، و فى المشروط يكون هو الشوق المتأخر، و إبراز الشوق المتأخر يكون بمكان من الإمكان.

هذا كلّ فيما يتعلّق بالإشكال على الواجب المشروط فى مقام الإثبات و من جهة الدلاله.

و هذه الإشكالات إنّما ترد إذا كان الدالّ على الوجوب، ما يكون بصيغه الإنشاء، و أمّا إذا كان بنحو الجملة الخبرية، فلا محذور فيه أصلا.

[الكلام فى إمكان تصوير الواجب المشروط بالمعنى المشهور، و عدمه]

و قد أورد على الواجب المشروط فى مقام الثبوت، و أنّ الواجب المشروط بالمعنى المشهور لا يمكن تصويره.

و ملخص تقريبيه: أنّ الأقسام المتصوّره فى مقام الالتفات خمسّه، أحدها: صورّه عدم تعلّق الطلب به بعد الالتفات إليه، وهى خارجه عن محلّ الكلام، و أربعة منها: صورّه تعلّق الطلب به، و فى جميعها يكون الطلب فعلياً، فلا محاله يكون القيد- فى صورّه تعلّقه بذلك الفعل على تقدير خاصّ - راجعاً إلى مادّه، فليس فى مقام التصوّر صورّه يكون الطلب فيها واقعا بعد الالتفات و التصوّر معلقاً على تقدير من التقادير من دون فرق فى ذلك بين القول بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفسدات فى المتعلّقات و القول بتبعيتها لها فى أنفسها.

و قد أجاب فى الكفايه (١) عن الإيراد المزبور: بأنّ القسمه المزبوره و إن كانت مع الغضّ عن الطوارئ الخارجيه حاصره، إلّا أنّ هناك بلحاظ العوارض قسماً آخر، و هو تحقّق المانع من الطلب الفعلى بالنسبه إلى الطلب الملتفت إليه قبل حصول التقدير الخاصّ، فحينئذ لا محاله يكون تحقّق الطلب معلقاً على حصول ذلك التقدير، و هذا هو الوجوب المشروط.

ثمّ أفاد بأنّ ذلك بناء على تبعيّه الأحكام للمصالح فى أنفسها واضح جداً. و السرّ فيه: أنّ الطلب مع تحقّق المانع منه بالفعل لا يكون ذا مصلحه.

و أمّا بناء على تبعيتها للمصالح و المفسدات فى المتعلّقات فربما يتوهم عدم توجيهه، إذ بعد فرض تحقّق المصلحه فى الفعل - التى هى المقتضيه له و يكون الحكم دائراً مدارها كما هو المفروض - لا ينبغى مجال لعدم الطلب، إلّا أنّ التوهم المزبور مردود بأنّ التبعيّه للمصالح فى المتعلّقات إنّما هى فى الأحكام الواقعيّه الإنشائيّه، و أمّا الأحكام الفعلية: فلا يدور مدار تلك المصلحه التى تكون فى المتعلّق، و لذا لم يكن كثير من الأحكام فعلياً فى أوّل البعته، بل

بعضها لا- يبلغ المرتبه الفعلية إلى زمان ظهور الحقّ، فما هو المشروط و المعلق على الشرط- و هو الحكم فى المرتبه الفعلية- ليس بتابع للمصلحه و المفسده فى المتعلق، و ما هو التابع لذلك ليس بمعلق على الشرط، بل يتحقق من أوّل الأمر، فالمانع من تحقّق الطلب العذى ذكرناه هو المانع عن بلوغ الحكم المرتبه الفعلية، و المراد من الطلب فى المقام هو البالغ تلك المرتبه، و الذى يكون تابعا هو الحكم بالمرتبه الإنشائية.

هذا، و لا يخفى أنّ ما أفاده فى المقام يبنى على ما أفاده فى حاشية الرسائل (١) فى مقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و فى موضع من الكفايه (٢) فى ذلك المقام أيضا من أنّ الحكم الفعلى مرتبه أخرى مجعوله غير الحكم الإنشائى، فالحكم الفعلى يغير الحكم الإنشائى، و كلّ منهما يجعل بجعل مستقلّ.

و قد صرّح فى الكفايه (٣) فى هذا المقام بما هو الحقّ من أنّ المجموع حكم واحد، و أنّ فعليته بفعليه الموضوع و تحقّقه، فليس هناك مرتبتان من الحكم، فما ذكره فى تقريب تحقّق المانع من الطلب- على تقدير تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد فى المتعلّقات- لا يتّجه، لابتناؤه على أساس فاسد.

و قرّبه بعض المحقّقين بما ملّخصه: أنّ المصالح و المفسد ليست (٤).

فلا بدّ من الإجابة عنه بجواب آخر يتّضح به الفرق بين الواجب المطلق

١- حاشيه فرائد الأصول: ٣٨.

٢- كفايه الأصول: ٣٢١.

٣- كفايه الأصول: ١٢٥.

٤- كذا فى الأصل، و ما بعدها ساقط فيه.

و المشروط لبأ، و هو يتوقف على تمهيد مقدمه، و هى: أن القيود- بعد ما كان الحق عند العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات- إمّا أن تكون دخيله فى اتّصاف المتعلّق بكونه ذا مصلحة- بحيث لا- يكون ذا مصلحة إذا لم يتحقّق القيد، كما فى دخل المرض فى اتّصاف شرب الدواء بكونه ذا مصلحة- و إمّا أن تكون دخيله فى فعلية المصلحة و ترتبها على المتعلّق، كما فى بعض الأمور الدخيلة فى ترتّب النّفع على الدواء الذى يشربه المريض، و الثانى إمّا أن يكون اختياريًا أو يكون غير اختياريّ، فهذه أقسام ثلاثة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا التفت المولى إلى فعل يكون مطلقاً من حيث الاتّصاف بكونه ذا مصلحة كما يكون مطلقاً من حيث ترتّب المصلحة عليه، و كان القيد المزبور اختياريًا، فلا بدّ من تعلّق طلبه فعلاً بالقيد و المقيّد معاً على تقدير عدم تحقّق القيد، و إلّا فبالمقيّد فقط.

و كذلك إذا كان القيد المزبور غير اختياريّ، و كان متحقّقاً، فإنّه لا بدّ من البعث بالفعل نحو المقيّد. و أمّا إذا كان غير متحقّق، فإنّ مكان البعث الفعلى نحوه يبنى على إمكان الواجب المعلّق، كما سيأتى تحقيقه و أنّه لا محذور فيه، خلافاً لشيخنا الأستاذ، و على القول باستحالته فلا- بدّ من إنشاء الطلب المشروط، المعلّق على حصول ذلك الأمر الذى يكون غير اختياريّ، و يكون المورد من موارد تحقّق المانع من الطلب الفعلى مع اشتمال الفعل على المصلحة و الاتّصاف بكونه ذا مصلحة، و المانع هو استحاله الطلب فى مثل المقام.

هذا كلّه فيما إذا كان القيد دخيلاً فى ترتّب المصلحة على المتعلّق، و أمّا إذا كان دخيلاً فى الاتّصاف، فلا مناص من كون البعث و الطلب معلّقاً و مشروطاً

بحصوله، سواء كان اختياريًا أو غير اختياري، إذ لا- مقتضى للبعث الفعلى، بل هو لغو بعد ما كانت الأحكام تابعه للمصالح و المفسد في المتعلقات.

نعم، الشوق النفساني ربما يتعلّق به فعلا لكونه متّصفا بالمصلحة في ظرف حصول القيد، لإمكان تعلّق الشوق بمثل ذلك، لكنّه غير الوجوب.

و بذلك يظهر أنّ الأقسام ليست بمنحصره بما ذكر في التقريرات.

توضيح ذلك: أنّ الطلب في كلامه إن كان المراد منه الإنشاء، فمن الواضح استحاله تعليقه، لأنّه إمّا أن يحصل أو لا.

و إن كان المراد به الشوق النفساني، فهو و إن كان ممكن التعلّق فعلا بالأمر المستقبل، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام كالإنشاء، إذ محلّ الكلام هو الوجوب و أنّه هل يمكن تعليقه أو لا يمكن، فالشوق و الإنشاء خارجان عن محلّ الكلام.

و إن كان المراد به الوجوب- كما هو الظاهر من كلامه- فالبعث يكون فعليا على تقدير دخاله القيد في ترتّب المصلحة و عدم المانع من فعلية البعث، و إلّا فإن كان دخيلا في الاتّصاف أو في الترتّب و كان مانع من البعث الفعلى، فلا محاله يكون الوجوب- و هو المعبر- معلقا و مشروطا بحصول القيد، إذ في الأوّل يكون لغوا، و في الثاني مستحيل.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالواجب المشروط و إمكانه، بقى الكلام فيما تعرّض له صاحب الكفايه بقوله: «إن قلت: فما فائده الإنشاء»^(١) إلى آخره.

و حاصل الإشكال: أنّه لو لم يكن طلب فعلا، فلا حاجه إلى إنشائه

أيضا، بل الإنشاء لغو، كما هو واضح.

و جوابه: أنه قد لا يقدر على الإنشاء حين وجود المصلحه، كما فى الوصيّه و التدبير، إذ ليس الموصى قادرا على الإنشاء حين وجود المصلحه، لأنه ميّت حينئذ، و كما إذا قال: «إذا نمت فلا يدخل أحد علىّ» لوضوح أنه عند النوم لا تكون له القدره.

هذا، مع أنّ الخطاب على نحو القضايا الحقيقيّه، كما فى الكفايه.

ثمّ إنّ ما فى الكفايه- من قوله: «غايه الأمر تكون فى الإطلاق و الاشتراط تابعه لذى المقدمه»(١) إلى آخره- إن كان المراد منه أنه بعد وجود شرط الوجوب لا تكون المقدمه واجبه مطلقه، فهو حقّ، إذ لا ينقلب الواجب المشروط عن كونه واجبا مشروطا بوجود مقدمته، فإذا لم يكن واجبا مشروطا(٢) فكيف يتعلّق بمقدماته الوجوديه و جوب مطلق مع لزوم ترشّح سنخ الوجوب المتعلّق بالواجب؟! فلا بدّ من كون وجوب المقدمه الوجوديه وجوبا مشروطا.

و إن كان المراد أنه قبل وجود مقدمه الوجوب تكون المقدمات الوجوديه واجبه مشروطه، فهو فى حيّز المنع، إذ بعد عدم طلب فعليّ كيف يترشّح الوجوب مع أنه ليس هناك إلّا إنشاؤه؟! فتدبّر.

[وجوب التعلّم نفسياّ طريقياّ]

ثمّ اعلم أنّ الحقّ كون التعلّم واجبا نفسياّ طريقياّ، لقوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (٣) فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ (٤).

١- كفايه الأصول: ١٢٥.

٢- كذا، و الظاهر: مطلقا.

٣- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٤- التوبه: ١٢٢.

و قوله: «هَلَمَا تَعَلَّمْتَ» (١) بعد سؤاله عن العمل، و غيرها من الآيات و الروايات الشامله بإطلاقتها للواجب المطلق و المشروط، الظاهره فى أنّ التعلّم واجب نفسى.

فلو قلنا بالوجوب النفسى - كما قال به الأردبيلى و صاحب المدارك (٢) - فلا كلام، و أمّا لو لم نقل بالوجوب النفسى، فقد يقال بأنه لا مانع من وجوبه بحكم العقل.

توضيحه أنّه قد يكون التعلّم من المقدمات المفوّته، و لا- يمكنه الاحتياط، كما إذا علم أنّه لو لم يتعلّم ينسى الواجب فى ظرفه فلم يقدر على الاحتياط، و كما إذا دار الأمر بين المحذورين، كما فى الشكّ بين الثلاث و الأربع، فإنّه لا يقدر على إتيان ركعه منفصله و متّصله معاً، أو لم يسع الوقت للاحتياط، لكثرة أطرافه.

و قد يكون قادراً على الاحتياط فى ظرفه.

ففيما إذا كان قادراً على الاحتياط قد يقال: إنّ التعلّم قبل حصول الشرط لا يجب، لعدم وجوب ذبيها، و بعد حصول الشرط - و إن كان لا يتمكّن من التعلّم لكنّه يتمكّن من الاحتياط - فأصل البراءة و قبح العقاب بلا بيان يرفع، فلا يجب التعلّم.

و هو مدفوع: بأنّه حيث لا- يكون لدليل حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان فى المقام حكومه على دليل وجوب دفع الضرر المحتمل - كما يكون كذلك فى الواجبات الشرعيه - نقول بالبراءة العقلية فيها من هذه الجهه.

١- أمالى المفيد: ٢٢٧-٢٢٨-٦ و عنه فى البحار ٢: ٢٩-١٠.

٢- انظر مجمع الفائده و البرهان ٢: ١١٠، و مدارك الأحكام ٣: ٢١٩.

و السّرّ في عدم حكومته في المقام هو: أنّ دليل القبح إنّما يكون في مورد عدم البيان، و ليس البيان من طرف المولى فيما نحن فيه إلّا جعل الأحكام في منظر المكلفين و مرآهم، و لا يحتاج إلى أزيد من ذلك في تماميه البيان، فبمقتضى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل يجب التعلّم قبلا، فتأمل.

و أمّا ما لا يقدر على الاحتياط في ظرفه فداخل في المقدمات الوجوديّة المفوّته بل هو عينها.

فظهر أنّ التعلّم ليس خارجا عن المقدمات المفوّته مطلقا- كما التزم به شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بل إنّما يخرج عنها لو كان التكليف به في ظرفه ممكنا لإمكان الاحتياط أو شكّ في إمكان الاحتياط و عدمه، و أمّا لو لم يمكن، فهو داخل في المقدمات المفوّته قطعاً.

[الكلام في المقدمات المفوّته]

إشاره

و بعد ذلك يقع الكلام في المقدمات المفوّته، و لا بدّ من تقديم مقدّمتين:

الأولى: أنّ لنا قاعده عقليه معروفه، و هي: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار،

إشاره

و يستدلّ بهذه القاعده في مقامين:

الأول: في ردّ الأشاعره

القائلين بأنّ الأفعال الصادره عن العبيد لا تكون إلّا عن قسر و جبر، بل كلّ شىء فرض في العالم لا يخلو عن وجهين: إمّا واجب أو ممتنع، إذ الشىء إمّا أن توجد علته التامه، فيكون ضروريّ الوجود، و إمّا أن لا توجد، فيكون ممتنع الوجود و لا واسطه في البين، فأين ممكن الوجود؟ فالموجودات و المعدومات أمرها دائر بين ضروره الوجود و امتناعه، و أفعالهم أيضا من هذا القبيل.

و الجواب عنه- كما عن المتكلمين-: أنّ وجوب الوجود و امتناعه و إن

كان من جهه وجود العله و عدمها إلا أنّ من أجزاء العله هو الاختيار الذى هو فعل من أفعال النفس، فالعبد إما أن يختار الوجود بعد تمامته باقى أجزاء العله، فيصير الفعل واجب الوجود و ضرورى الوجود بالاختيار، و إما أن يختار العدم و الترك، فيصير الفعل ممتنع الوجود بالاختيار، و الامتناع أو الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار، ففى الحقيقه أمر الوجوب و الامتناع يكون بيد العبد، فمتى اختار الوجود فيوجد عله فيجب وجوده، و متى اختار الترك و العدم يكون ممتنع الوجود.

ثمّ اعلم أنّ المخالف فى هذا المقام جميع الأشاعره.

المقام الثانى: فى ردّ مقاله أبى هاشم

- و هى أنّه لو كان اختيار أمر شىء بيد العبد أولاً فاختار الوجود أو العدم، و بعد ذلك خرج عن تحت اختياره بحيث لو اختار بعد ذلك خلاف ما اختاره أولاً من الوجود أو العدم و من الفعل أو الترك، لم يقدر على ذلك، لا مانع من الخطاب بعد أن خرج عن تحت اختياره بالاختيار، كما إذا قصد قتل أحد و أخرج السهم من القوس أو ألقاه من شاهق، فإنّ الفاعل بعد ذلك لا يقدر على إمساك السهم أو الملقى من الشاهق- فيجيبون عنها بهذه القاعده، و أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً لا خطاباً، إذ لا يمكن عقلاً الخطاب بالحفظ و النهى عن القتل، لأنّه قبيح حينئذ، و لكن هذا لا ينافى استحقاق العقاب على القتل، فالامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار لكن عقاباً لا خطاباً. و الفرق بين المقامين واضح.

و لا شبهه فى أنّ العقلاء يرون هذا الشخص مستحقاً للعقاب مع تقييهم الخطاب ب «لا تفعل» أو نحوه.

المقدمه الثانيه:

اشاره

أنّه قد سبق منّا قريباً أنّ الشروط و القيود على قسمين،

لأنّ منها ما لها دخل في اتّصاف الفعل بالمصلحه، و منها ما لها دخل في حصول المصلحه و تحقّقه.

[في انقسام القدره إلى العقليه و الشرعيه]

و اشتراط القدره في التكاليف أيضا على قسمين و نحوين، لأنّها تاره تكون دخيله في حصول المصلحه و وجودها.

و بعبارة أخرى: تاره يكون الفعل تامّ المصلحه من جميع الجهات، و لكنّ القدره تحسّن الخطاب، و تكون شرطا في حسنه.

و بعبارة أخرى: الفعل يتّصف بالمصلحه بدونها أيضا، كلزوم شرب الدواء للمريض، كان قادرا أم لا، لكن لا يحسن تكليفه عقلا بذلك عند عدم قدرته عليه، فإنّ العقل يقيح تكليف العاجز، و هذا معنى القدره العقليه، و أغلب الأحكام تكون القدره فيها شرطا بحسب العقل في ظرف الامتثال.

مثلا: صوم شهر رمضان (١) يكون تامّ المصلحه من أوّل الليل بحيث لو كان العبد قادرا على إيجاد اليوم في الليل و الصوم فيه، لما كان نقص في مصلحته، و لكن حيث يكون هذا الأمر محالا و غير مقدور للمكلّف، فلا يكون الخطاب ب «صم» حسنا من المولى، و هذا القسم من القدره يسمّى بالقدره العقليه.

و أخرى يكون للقدره دخل في اتّصاف الفعل بالمصلحه، كما في القدره على الحجّ، فإنّها دخيله في اتّصاف الحجّ بكونه ذا مصلحه، و غير المستطيع لا تكون مصلحه ملزمه في حجّه، فلو حجّ متسكّعا و بعد ذلك استطاع، لا يجزئ هذا الحجّ التسكّعي عن حجّه الإسلام، و كما في القدره على الوضوء، فإنّ غير واجد الماء و من لا يتمكّن من استعمال الماء لا يتّصف

١- الظاهر أنّ هذا المثال ليس مثلا لهذا القسم.(م).

وضوؤه بكونه ذا مصلحة ملزمه، و الكاشف عنها أخذها في لسان الدليل، كما في الحجّ و الوضوء، و هذا القسم من قدره يسمّى بالقدره الشرعيه.

[في انقسام القدره الشرعيه إلى ثلاثة أقسام]

اشاره

و هي على أقسام ثلاثه، لأنها تاره يكون وجودها في وقت من الأوقات - كالتعلم قبل الصلاه و لو قبل حصول شرط الوجوب - موجبا لاتصاف الواجب بالمصلحه في زمانه، فالقدره في وقت ما كافيه في اتصاف الفعل بالمصلحه في ظرفه.

و أخرى تكون القدره في زمان الوجوب قبل زمان الواجب موجب لذلك، كالاستطاعه، فإنّ حصول الاستطاعه قبل مجي ء أيام الحجّ يصير موجبا لوجوبه فيها، و القدره قبل مجي ء أيام الحجّ دخيله في اتصاف الحجّ في ظرفه و أيامه بالمصلحه.

و ثالثه تكون القدره في زمان الواجب موجب لذلك، و سيّضح الفرق بين القسمين الأخيرين عند بيان أحكامهما.

فنقول: أمّا ما كان القدره المأخوذه فيه قدره عقليه فلا محاله تكون المصلحه موجوده في ظرفه، فيجب على المكلف حفظ هذه القدره بمعنى أنّه ليس له أن يعجز نفسه حتى يفوت الواجب في ظرفه، و إن فعل، كان معاقبا، لأنّ الفوت مستند إلى اختياره، فامتناع تحصيل الغرض في زمان الواجب يكون بالاختيار، و هو لا ينافي الاختيار عقابا و إن كان لا يمكن تكليفه و ينافيه خطابا كما عرفت في المقدّمه الأولى، و هذا كحفظ الماء لمن يعلم بعطش مولاه غدا و عدم تمكّنه من الماء فيه، أو عدم النوم لأن يصلّى في الوقت لمن يعلم أنّه لو نام لما يستيقظ إلى مضى الوقت.

و أمّا ما كان القدره المأخوذه فيه قدره شرعيه، فالقسم الأوّل منها كذلك

أيضاً، أى حكمه حكم القدره العقليّه، فيجب التعلّم قبل حضور وقت الصلاه لمن يكون قادراً عليه، و يعلم بعدم تمكّنه منه بعد ذلك حتى ينجزّ تركه فى هذا الوقت إلى ترك الصلاه و تفويت المصلحه الصلاتيه فى وقتها، إذ المفروض أنّه بمجرّد القدره فى وقت ما يكون الواجب تامّ المصلحه و ذا ملا-ك ملزم، غايه الأمر لا- يكون فعلاً (١) واجبا، لعدم مجىء وقته، و يكون الوجوب فيه مشروطاً بالوقت، فحينئذ لا- بدّ من تهيئه مقدّماته المفوّته، لا- لوجوبه الفعلى، لأنّه مفقود على الفرض، بل لحكم العقل بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً، فلا فرق بين القدره العقليه و هذا القسم من القدره الشرعيّه فى وجوب تهيئه مقدّماته المفوّته، فيجب التعلّم عقلاً- الملازم للوجوب شرعاً عند التمكن لمن يعلم بعدم تمكّنه فى زمان وجوب الصلاه، كما يجب كذلك حفظ الماء و يحرم إراقته لمن يعلم بعدم وجدانه للماء فى الوقت و أنّه لا يتمكّن من الصلاه عن طهاره فيه و إن لم يكن الوجوب فعلياً حينئذ، لعدم تحقّق شرطه و هو الوقت، لما سبق من أنّ الواجبات الموقّته كلّها مشروطه بالوقت، و يعاقب على ذلك لو فعل، لاستناد عدم التمكن من الصلاه فى ظرفها باختياره، فلا ينافى استحقاقه للعقاب على ترك الصلاه.

و أمّا القسم الثانى منها، أى: ما كان القدره المأخوذه فيه هى القدره الخاصّه و القدره فى ظرف الوجوب و بعد حصول شرائط الوجوب، كالاستطاعه، بناء على استقرار الحجّ لو صار مستطيعاً فى الشّوال مثلاً، فإنّ زمان الواجب بعد شهرين لكنّه استطاع بمعنى أنّه قدر على المسير إلى الحجّ، و تمكّن من الزاد و الراحله، و لو ترك المسير، لعجز عن الحجّ فى ظرفه.

فحيث نقول: بناء على إمكان الواجب المعلق فلا شبهه في وجوب تلك المقدمات بناء على وجوب المقدمه شرعا و التلازم بين الوجوبين، أى:

وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، و أمّا بناء على امتناع الواجب المعلق تكون تلك المقدمات واجبه بمقتضى قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

هذا كله فيما استقرّ عليه الوجوب بالاستطاعه، أما لو لم يستطع و لم يجب بذلك، فلا يجب تحصيل الاستطاعه و مقدماتها و إن كان متمكنا من ذلك، بل له أن يخرج نفسه عن موضوع المستطيع ما لم يستقرّ الوجوب عليه بأن وهب أمواله قبل ذلك، فإنه لا يجب عليه أن يعمل عملا يصير الحجّ بسببه ذا ملاك ملزم، كما لا يجب عليه عدم الخروج عن بلده و المسافره إلى حدّ المسافه آخر شعبان حتى يجب عليه الصوم فى رمضان، بل له أن يسافر و يخرج نفسه عن موضوع الحاضر الذى يجب عليه الصوم، و يدخل فى موضوع المسافر الذى لا يجب عليه الصوم.

و أمّا القسم الثالث منها، و هو ما كان القدره المأخوذه فيه هى القدره الخاصه و القدره فى زمان الواجب، و فى هذا القسم لا يجب تحصيل المقدمات الوجوديه، كما فى الطهارات الثلاث بالنسبه إلى الصلاه، فإنّ التمكن منها شرط فى زمان الواجب بحيث لا يجب عليه الوضوء مثلا قبل الوقت لم يعلم بأنّه لا يتمكن منه بعد حضور الوقت، بل لو كان متطهرا، له أن يجعل نفسه محدثا، و لا يكون معاقبا بذلك.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ المقدمات المفوّته منها ما لا يجب تحصيله، كما فى القسم الرابع، و منها ما يجب، كما فى سائر الأقسام.

[فى أنّ معيّن كيفيه أخذ القدره هو لسان الدليل]

و كيفيه أخذ القدره و أنّه على أى قسم من هذه الأقسام الأربعة تعلم من لسان الدليل، فإنّه تاره لا تؤخذ فيه القدره أصلا، فمن ذلك يعلم أنّ الملاك تامّ بدونها أيضا، و القدره شرط عقلا، و تاره تؤخذ، فينظر إلى كيفيه أخذها، فإن أخذت مطلقه، فهى بالنتيجه كالقدره العقليّه، إذ فى كليهما يجب تحصيل المقدمات الوجوديه بمجرد القدره و لكنّها فارقت القدره المطلقه الشرعيه من جهه أخرى، و هى أنّ الفعل قبل حصول القدره- و لو فى وقت- لا يكون له ملاك ملزم، فلو عجز و لم يتمكّن منه، لم تفت منه مصلحه، و هذا بخلاف القدره العقليّه، إذ لا دخل لها فى المصلحه، فلو عجز يكون كالمريض الذى لا بدّ أن يشرب الدواء لكنّه لا- يقدر على شربه، فتفوت منه المصلحه و لكن فى وجوب حفظ القدره و تحصيل مقدمات الواجب، كلاهما على حدّ سواء بعد حصول القدره و لو وقتا ما.

و إن أخذت فى زمان الوجوب، فلا يجب تحصيلها قبل زمان الوجوب، و يجب بعده.

و إن أخذت فى زمان الواجب، فلا يجب تحصيلها إلّا فى ظرف الواجب.

ثمّ إنّ هذا الوجوب و إن كان بحكم العقل بمقتضى قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» إلّا أنّه يستكشف منه الحكم الشرعى، كقصد التقرب فى العباده.

نعم، ليس له وجوب نفسى، بل له وجوب تهينى لحصول الغرض، و لذا لا يكون عند تركه عقاب إلّا لترك ذبيها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الواجبات الشرعيه أكثرها من قبيل الأوّل

و الثاني، و منها التعلّم الذى يعلم بترك الواجب فى ظرفه عند تركه، و أمّا ما من قبيل الأخيرين ففى غايه الندره.

ثمّ إنّ هناك فرقا بين التعلّم و سائر المقدمات المفوّته، فإنّ سائر المقدمات كلّها يعلم أنّ الواجب يمتنع فى ظرفه بالإخلال بها، و لا يمكن تحصيل الغرض فى ظرف العمل بالاحتياط، و أمّا التعلّم فربما يعلم بإمكان الاحتياط و تحصيل الغرض فى مقام الامتثال به، و حينئذ لا وجه لوجوب التعلّم، و ربما يعلم بعدمه و لا إشكال فى وجوبه بمقتضى تلك القاعده، و ربما يشكّ فى ذلك فيشكل جريان القاعده فيه، إذ القاعده تختصّ بما إذا علم بفوت الملاك الملزم فى ظرفه، و أمّا عند الشكّ فى ذلك فلا تجرى، فمن شكّ فى ابتلائه بالشكّ فى عدد الركعات لا يجب عليه تعلّم مسائل الشكّ قبل الصلاه، فلا وجه لفتوى جماعه من الأصحاب بذلك. اللهمّ إلّا أن نلتزم بوجوبه النفسى، كما نفينا البعد عنه سابقا.

و أمّا وجوب دفع الضرر المحتمل فمرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ كما أنّ قاعده القبح رافعه للتكاليف الشرعيّه كذلك رافعه للأحكام العقليّه، فلا مانع من جريان البراءه.

تذنيب: يذكر فيه أمران:

الأول: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل زمان الوجوب و قبل حصول شرط الوجوب يكون حقيقه أو مجازا؟ و لا يترتب على ذلك أثر عملى.

فنقول: بناء على مسلك الشيخ و ما نسب إليه فى الواجب المشروط، فلا شبهه فى صحّه إطلاق الواجب عليه، إذ الوجوب حاصل و إن كان ظرف

الواجب متأخراً أو يكون مقيداً بقيد غير حاصل.

و أما على المسلك الصحيح فإطلاقه بحسب زمان حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة، إذ المدار في صحه إطلاق المشتق و كونه حقيقه هو زمان الجرى، فالفعل بعد حصول الشرط يكون واجبا حقيقه، فيصحّ بعد حصول الشرط أن يقال: هذا الفعل واجب الآن، و قبله يصحّ أن يقال: سيكون واجبا، و أما قبل حصول الشرط فصحّح إطلاقه و كونه على نحو الحقيقة مشكل، بل يكون مجازا، و لا شبهه فيه، لأنه من قبيل ما لم يتلبس بعد بالمبدأ.

نعم، يصحّ إطلاق المطلوب عليه على نحو الحقيقة، و ذلك لما مرّ في بحث الطلب و الإراده من أنّ الطلب ليس إلّا التصديّ نحو المطلوب، و التصديّ يكون حاصلًا في الواجب المشروط قبل حصول الشرط، إذ الإنشاء يكون نحوًا من التصديّ نحو المطلوب و الفعل، فيتّصف الفعل حقيقه بكونه مطلوبًا.

الثاني: أنه هل يكون استعمال الهيئه في الواجب المشروط حقيقه أو لا، بل يكون مجازا؟

أمّا بناء على ما نسب إلى الشيخ- قدّس سرّه- فلا شبهه في كونه حقيقه، لأنّ المفروض أنّ الوجوب حاصل، و الواجب مقيد، فاستعمال الهيئه في الوجوب حقيقه قبل حصول الشرط.

و أمّا بناء على المسلك المشهور المنصور، فالمسألة مبتنيه على ما ذكروا في بحث المطلق و المقيد من أنّ اللفظ إنّما وضع للطبيعه المطلقه، و الاستعمال في المقيد يكون مجازا.

هذا هو المسلك المشهور قبل سلطان العلماء و لكن قد انقلب الأمر من زمانه إلى الآن، و ذهب جلّ العلماء- تبعًا له- إلى أنّ اللفظ لم يوضع للطبيعه

المطلقه، بل كما لا يكون القيد داخلا فى الموضوع له كذلك الإطلاق، فالإطلاق و التقييد خارجان عن الموضوع له، بل اللفظ قد وضع للماهية اللابشرط حتى من جهة الإطلاق. و بعبارة أخرى لفظ الرقبه إنمّا وضع لتلك الماهية الخارج عن حقيقتها الإطلاق من جهة المؤمنه، و التقييد بها، و كذلك لفظ الإنسان إنمّا وضع للماهية الواجده لذاتها و ذاتياتها بحيث تكون الكتابه و عدمها بالقياس إليها على حدّ سواء، و فى جميع الموارد إنمّا يراد من اللفظ تلك الماهية، و الإطلاق و التقييد إنمّا يفهمان من دالّ آخر، فالإطلاق إنمّا يستفاد من مقدّمات الحكمه، و التقييد يستفاد من قرينه موجوده فى الكلام.

نعم، إذا لم تكن فى المقام قرينه و لم يكن المتكلّم فى مقام البيان، تبقى الماهية على إجمالها.

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ الهيئه إنمّا وضعت للوجوب، أى لإبراز الاعتبار النفسانيّ، و الإطلاق و التقييد خارجان عن حقيقه الموضوع له، و كلّ منهما يعرف بدالّ آخر.

فظهر أنّ استعمال الهيئه فى الواجب المشروط يكون بنحو الحقيقه على مذاق المشهور أيضا.

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق و المنجز،

إشاره

و هو برزخ بين المطلق و المشروط، و هذا التقسيم ممّا أفاده صاحب الفصول حيث قسّم الواجب إلى المطلق و المشروط، و المعلق و المنجز (١).

و حقيقه الواجب المعلق هي أنّه إذا كان الواجب مقيّدا بأمر، تاره يكون ذاك الأمر هو نفس الزمان أو الزمانى على نحو يكون للتقييد بالزمان مدخلية فى

الواجب، سواء كان بلا واسطه أو مع الواسطه، و الأول كالصوم المقيّد بالغد، و الثانى كالوقوف بالعرفات المقيّد بكونه فى يوم عرفه، و أخرى لا يكون كذلك، كالأستطاعه و المجرى، فإثته و إن كان واقعا فى الزمان إلا أنّ الزمان لم يؤخذ قيّدا له.

و الواجب المعلق - الذى ذهب إليه صاحب الفصول - هو ما يكون الواجب مقيّدا بزمان أو زمانى، فيقول: إنّ الوجوب قبل مجىء الزمان أو الزمانى يكون فعليا و إن كان الواجب استقباليا.

و الوجه فيما ذهب إليه هو: تصوير ترشّح الوجوب من الأمر بذى المقدمه إلى المقدمه، إذ لو كان الوجوب أيضا استقباليا، لما كانت المقدمه واجبه، و حيث نرى بالضروره من الشرع أنّ بعض المقدمات لبعض الواجبات واجب قبل مجىء وقت الواجب، كالغسل فى الليل بالنسبه إلى الصوم، و كأخذ الرفقه، و ركوب الدابته، و المشى إلى الحجّ مع أنّ الواجب لا يكون إلا يوم عرفه و ما بعده، و حيث إنّ الوجوب فى هذه الأمور مسلّم و قد علم أنّ الوجوب فيها ليس نفسيا بل يكون مقدميا فألجئ صاحب الفصول إلى القول بكون الوجوب فعليا و الواجب استقباليا و سمّاه بالواجب المعلق.

و قد أورد فى الكفايه (١) على هذا التقسيم بأنّ الغرض يحصل بصرف فعلية الوجوب لا به و بكون الواجب أيضا استقباليا.

و بالجمله وجوب المقدمات، الداعى إلى هذا الأمر إنّما يحصل بالقول بكون الوجوب فعليا، و لا مدخلية لاستقباليه الواجب فى هذا الأمر.

و صيروره الوجوب و جعله فى هذه الموارد فعليا كما يمكن بالقول

بالواجب المعلق، يمكن بالقول بالشرط المتأخر بأن يقال: إنَّ القيد المذموم أرجعه صاحب الفصول إلى المادَّة و صيِّر الواجب استقباليًا يمكن جعله شرطًا للوجوب، فيقال: إنَّ الوجوب للصوم مشروط بمجيء الغد بشرط متأخر، وقد حَقَّقنا في محلِّه صحَّه الشرط المتأخر.

هذا، و التحقيق أن يقال: إنَّ الالتزام بالشرط المتأخر ملازم مع القول بالواجب المعلق، و القول بالواجب المعلق أيضا ملازم مع القول بالشرط المتأخر، فمن قال بالواجب لا بدَّ له من الالتزام بالشرط المتأخر، و من صحَّح المقام بالشرط المتأخر لا بدَّ له من الالتزام بالواجب المعلق.

أمَّا الثاني: فلأنَّ إرجاع القيد إلى الهيئه، و الالتزام بالشرط المتأخر لا يدفع غائله الواجب المعلق، إذ يسأل بعد ذلك عن أنَّ وجوب الصوم، المشروط بمجيء الغد بالشرط المتأخر يكون فعليًا، فهل الواجب أيضا فعليٌّ أو يتوقَّف على مجيء الغد؟ لا يمكن المصير إلى الأوَّل، إذ لا يُلزم ذلك وجوب الصوم و الإمساك من أوَّل الليل، فلا بدَّ من القول بتقييده بالغد، و هذا عين الواجب المعلق، إذ الوجوب فعليٌّ على الفرض مشروط بالشرط المتأخر، و الواجب استقباليٌّ مقيد بمجيء الغد.

و أمَّا الأوَّل: فلأنَّه يمكن أن يسأل القائل بالوجوب المعلق عن أنَّ القدره و الحياه و العقل هل تكون شروطا للتكليف أم لا؟ لا مجال للمصير إلى عدم الشرطيته، فإذا كانت شروطا له، فهل تكون على نحو الشرط المقارن أو المتأخر؟ لا سبيل إلى الأوَّل، إذ القدره و الحياه في الغد لا يمكن تقارنهما مع الوجوب الفعلي في الليل، فلا بدَّ من القول بأنَّهما شرطان للوجوب متأخران عنه، فعلى صاحب الفصول، القائل بالواجب المعلق، المنكر للشرط المتأخر،

الالتزام به لا محاله.

ثم إنه أورد على الواجب المعلق أمور ثلاث:

الأول: ما حكى عن بعض أهل النظر^(١)، وهو المعروف المشهور عن السيد المحقق السيد محمد الأصفهاني قدس سره.

وحاصله: أن الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية لا فرق بينهما إلا في كون الأولى متعلقة بفعل الغير، والثانية بفعل نفس المرید، فكما لا ينفك ولا يتخلف المراد التكويني وتحريك العضلات عن زمان الإرادة التكوينية و يكون تخلفه عنه من قبيل تخلف المعلول عن علته التامة فكذلك المراد التشريعي وتحريك عضلات العبد نحو الفعل لا ينفك عن الإرادة التشريعية والبعث، إذ بعث المولى وتحريكه و طلبه للفعل يكون بمنزلة إرادته العبد، فالبعث نحو الأمر المتأخر غير معقول، كما أن تعلق الإرادة بالأمر المتأخر كذلك.

و أجاب عنه في الكفاية^(٢) بأنه لا- شبهه في تعلق الإرادة بأمر استقبالي، لوضوح أن تحمّل المشاق عند إرادته ما يتوقف على مقدمات كثيرة لا- يكون إلما لفعليه الإرادة المتعلقة بذاتها، وإلما ففى تلك المقدمات لا- شوق إليها، بل قد تكون فى كمال الكراهية، لو لم تكن بلحاظ المقدمية.

و بالجمله ليس القصور فى الإرادة، و إنما المراد قاصر فى أن يتحقق فى الخارج عاجلا.

هذا، و التحقيق أن مجرد هذا لا يندفع به الإشكال، و ذلك لأنه لو قلنا

١- كما فى الكفاية: ١٢٨، و هو المحقق النهاوندى صاحب تشريح الأصول على ما صرح به المشكىنى فى حاشيته على الكفاية ٥١١: ١ الطبعه المحققه.

٢- كفاية الأصول: ١٢٨.

بكون الإرادة علّه للفعل الخارجى - كما عليه صاحب الكفايه قدس سرّه، و جميع الحكماء - فلا مدفع لهذا الإشكال، إذ ليس هذا إلّا عين تخلف المعلول عن علته التامه.

نعم، لو قلنا بأن الإرادة فعلا غير موجوده، و الموجود ليس إلّا الشوق إلى فعل المقدمات، و بعد إتيان المقدمات تتجدد الإراده، فيمكن، لكنّه عين إنكار الواجب المعلق، إذ المفروض فيه أنّ الوجوب فعلى و الإراده موجوده.

هذا، مع أنّه لا شبهه فى أنّ إتيان المقدمات إنّما هو الإراده ذبيها.

و الحاصل: أنّه بعد فرض علّيه الإراده للفعل و أنّه كالصفه للوجل لا يمكن انفكاك الفعل عن الإراده، و عند الانفكاك يعلم عدم العلّيه، فلا يكون الوجوب فعليا.

هذا، و لكنّه قد سبق فى بحث الطلب و الإراده فساد المبنى، و أنّ كون الأفعال معلوله للإراداه أمر غير واقع بالوجدان و الضروره، بل الإراده بالمعنى المعروف - الّذى هو الشوق مطلقا، أو المؤكّد منه - هى صفه نفسانيه لا علّيه لها و لا مقدّميه لها بالنسبه إلى الأفعال الخارجيه، بل لها شأنيّه لتحريك العضلات، و لا فعليّه لها لذلك.

و قد تقدّم الكلام فى بطلان كون الإراده بالمعنى المعروف علّه للأفعال الخارجيه مستوفى، فلا إشكال من هذه الجبهه فى الواجب المعلق، إذ هذا الإشكال يبنى على علّيه الإراده للفعل الخارجى، و قد عرفت بطلانها.

الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١) المنكر للشرط المتأخر من أنّ القول باستقباليه الواجب و فعليّه الوجوب مستلزم للقول بالشرط المتأخر، إذ لو قلنا

بأنّ الوجوب فعلى، فلا بدّ من القول بكونه مشروطاً بالقدره و الحياه و العقل و غيرها من الشرائط العامه التى هى شرائط حين العمل و متأخره عن الوجوب.

و الشرط المتأخر مستحيل، فما هو مستلزم لذلك أيضا مستحيل، كما هو واضح.

و هذا الإشكال وارد [بناء] على القول باستحاله الشرط المتأخر، و لكننا حيث صححناه و أثبتنا إمكانه، فلا يرد علينا إشكال من هذه الجهه.

الثالث: ما أفاده أيضا شيخنا الأستاذ [\(١\)](#) قدس سرّه، و هى العويصه فى المقام.

و حاصله: أنّ القيود الدخيله فى الواجب على قسمين لا ثالث لهما، أحدهما: أن تؤخذ مفروضه الوجود، فيلزم تأخير الحكم عنه، و هذا هو الواجب المشروط. و الآخر: أن تؤخذ فى حيز الخطاب و متعلق التكليف بحيث تكون هى أيضا تحت الخطاب و متعلقه للتكليف.

و على الثانى إمّا أن يكون القيد اختيارياً، فهو الواجب المطلق و المنجز، أو يكون غير اختيارياً كالزمان، فلا يعقل تعلق الخطاب بالمقيّد به، إذ المقيّد بأمر غير اختيارى غير اختيارى أيضا فكما لا يمكن توجه التكليف بالأمر غير الاختيارى كذلك لا يمكن بالمقيّد بذلك.

و حينئذ لو أخذ الزمان المتأخر أو الزمانى كذلك مفروض الوجود، فهو خلاف الفرض، إذ الوجوب يكون مشروطا على ذلك، و لو أخذ الزمانى لا- كذلك بل فى حيز الخطاب و تحت التكليف، فهو أيضا خلاف الفرض، إذ يكون الوجوب على ذلك مطلقا و منجزا لا معلقا. و لو أخذ الزمان فى حيز الخطاب و متعلق التكليف، فهو و إن كان من المقام و من الواجب المعلق إلا أنّه

مستحيل، كما عرفت.

ثم إنَّ كون الصوم في الغد، أو الصلاة عند الدلوک غير اختياريّ - لتقيده بأمر غير اختياريّ - لا يحتاج إلى البيان.

ولا - يدفع هذا الإشكال ما في الكفايه من أن القدره في زمان الواجب كافيه في تعلّق التكليف الفعلي به (١)، لوضوح أنّه بعد حلول الوقت إنّما تكون القدره على ذات المأمور به لا على قيده.

و بالجمله إنّما يقال: القدره في زمان الواجب كافيه لو قدر على ما كان عاجزا عنه قبلا، و في المقام ليس كذلك، إذ ما كان عاجزا عنه قبلا يكون حين الوقت أيضا عاجزا عنه، إذ لا يقدر على الصلاة المقيّده بالدلوک حتى بعد تحقّق الدلوک، و إنّما يقدر على ذات الصلاة، فلا يكفي هذا لصحّه التكليف الفعلي، كما هو واضح.

هذا، و لكن أصل الشبهه أشبهه شيء بالمغالطه، و ذلك لأننا ننقل الكلام إلى الواجب المشروط بشرط خارج عن تحت الاختيار، و نقول: إنّ حيث إنّ الوجوب فيه مشروط بالوقت، فلو حلّ الوقت و طلع الفجر أو دلت الشمس مثلا، فهل يكون الصوم و الصلاة واجبه مطلقا أو مقيّده بذاک المبدأ و المنتهى؟

أى: من دلوک الشمس إلى غسق الليل في الثانی، و من طلوع الفجر إلى الليل في الأول، فإن كان الواجب مطلقا و ليس مقيّدا بشيء، فلازمه جواز تأخير الصلاة إلى الليل و جواز تأخير الصوم إلى الليل، إذ ما هو موجود شرط للوجوب و قد تحقّق، و ليس قيّدا للواجب حتى يلزم إتيانه، و ذلك لأنّ تقيّد الواجب به يكون تكليفا بما لا يطاق.

و بالجمله ما هو المحذور فى الواجب المعلق بعينه موجود فى الواجب المشروط بعد تحقق شرطه، و هو التكليف بالمقيّد بأمر غير اختياريّ.

و حلّ القضيّه: أنّ هناك شيئاً ثالثاً، و هو تعلق الطلب فعلاً بالتقيّد بشىء أخذ مفروض الوجود على نحو الشرط المتأخّر.

و بعبارة أخرى: نفس الزمان حيث إنّهُ غير اختياريّ لا يكون متعلقاً للطلب، بل تقيّد الفعل به و إضافته إليه متعلق للتكليف، و هو أمر مقدور للمكلّف، و ما هو غير مقدور هو أحد طرفى التقيّد و الإضافة، و لا يضرّ بمقدوريّه أصل الإضافة و التقيّد، كما أنّ الطهاره بالماء و الصلاه إلى القبلة كذلك.

و هكذا الصلاه فى المسجد عندئذ يُقاع الصلاه فيه، فيكون الواجب و ما هو تحت التكليف تقيّد الصلاه بكونها واقعه فى المسجد أو إلى القبلة، و تقيّد الطهاره بكونها بالماء، و أمّا نفس القيد فهو خارج عن دائره التكليف، فحينئذ لا إشكال فى تعلق الوجوب فعلاً إلى الصلاه أو الصوم المضاف إلى وقت حاصل بعدا، كما أنّ فى الواجب المشروط أيضاً كذلك، لما عرفت من أنّ متعلق الطلب هو تقيّد الفعل بالوقت، و إضافته إليه، لا- نفس الوقت قبل حصول القيد و حلول الوقت أو بعده، فالأوّل هو الواجب التعليقى، و الثانى هو الواجب المشروط.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ فعلية الوجوب و استقباليه الواجب لا تنافى مع كون القيد المأخوذ فى الواجب مفروض الوجود.

[شبهتان أخريان فى تصوير الواجب المعلق]

بقيت شبهتان أخريان فى تصوير الواجب المعلق:

الأولى: ما أفاده شيخنا الأستاذ (١)- قدس سره- أيضا من أنه بعد تصوير الواجب المعلق وإمكانه فلا وجه لاختصاصه بالزمان، بل يعم غيره من القيود غير المقدوره، إذ الإشكال في الواجب المعلق منحصر في القضايا الحقيقيه، و أما الخارجيّه منها فلا إشكال فيه، كما إذا قيل: «يجب عليك فعلا الصلاه غدا» و في القضايا الحقيقيه حيث إنّ فعليّه الحكم فيها متوقفه على كلّ قيد أخذ في الموضوع مفروض الوجود، فلا بدّ من تأخر الحكم عن جميع القيود، و حينئذ لا فرق بين الزمان و غيره، إذ المدار في تأخر الحكم عن موضوعه، و عدمه هو أخذ الموضوع مفروض الوجود، و عدمه، فإمّا لا يؤخذ الزمان و غيره مفروض الوجود، فلا بدّ من تعلق الطلب به فعلا، أو يؤخذ كذلك، فلا بدّ من تأخر الطلب عن وجوده بلا فرق بين الزمان و غيره.

أقول: أمّا الفرق بين الزمان و بين البلوغ و العقل و أمثالهما أنّ القيود إذا كانت دخيله في اتّصاف الفعل بالمصلحه كالبلوغ و العقل، لا يمكن فعليّه الحكم قبلها، بخلاف ما كان دخيلا في وجود المصلحه، كالزمان.

و أمّا الفرق بين سائر القيود الاختياريه و بين الزمان فلا يعلم إلّا من لسان الدليل، ففي مثل: «إذا تزوّجت فأنفق» يعلم بداهه أنّ الموضوع و ما رتب عليه الحكم هو التزويج، فلا يمكن أن يصير الحكم فعليّا قبله.

و كذا في مثل «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» و قوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (٢) يعلم أنّ الرؤيه موضوع لحكم وجوب الصوم، و هذا بخلاف الزمان و طلوع الفجر للصوم، فإنّه لم يترتب حكم وجوب الصوم عليه

١- أجود التقريرات ١: ١٤٢.

٢- البقره: ١٨٥.

فى دليل.

الثانيه: ما عن بعض (١) مشايخنا العظام من أنه لا شبهه فى أن المولى لا بد له من غرض فى طلبه، و هو جعل الباعثيه و المحركيه للعبد، و أن يجعل ما يمكن أن يكون باعثا، و من الواضح أن جعل ما يمكن أن يكون باعثا إنما يعقل فى مورد يمكن صيروره العبد منبعثا، إذ البعث و الانبعث من قبيل الكسر و الانكسار، فلو استحال انبعث العبد، يستحيل بعث المولى، و ما نحن فيه من هذا القبيل، إذ الانبعث و التحرك فعلا نحو الفعل المتأخر مستحيل، لأن الفعل مقيد بزمان متأخر لا يمكن إيجاده الآن، فالبعث أيضا تابع للانبعث فى ذلك، فلا يمكن تعلق الوجوب الفعلى بالأمر المتأخر، إذ الوجوب لا يستفاد إلا من بعث المولى و طلبه و أمره.

ثم أورد على نفسه بأنه لا يمكن على ذلك، البعث نحو الصلاه و لو بعد حضور وقت الصلاه لمن لا يتمكن فعلا، لكونه جنبا أو غير ذلك، لأن البعث الفعلى لا يمكن مع عدم إمكان الانبعث فعلا على الفرض.

و بعبارة أخرى: أن هذا منقوض بالواجبات المطلقة المحتاجه إلى المقدمات أيضا، كصلاه الظهر، فإنها أول الظهر إما تجب أولا، لا سبيل إلى الثانى، و إلا لم يجب تحصيل مقدماتها، فلا محاله تكون واجبه، و حينئذ ربما لا تكون المقدمات حاصله، فلا يمكن الإتيان بها فى أول الوقت و الانبعث ببعثها فيه، مع أنها واجبه قطعاً، فالوجوب فعلى و الواجب متأخر.

و أجاب عنه - قدس سره - بأنه إنما امتنع هذا الانبعث لعارض و الكلام فى الامتناع الذاتى له، و من الواضح أنه يمكن إتيان الصلاه فى أول الوقت لمن

حصل له المقدمات، و هذا بخلاف ما التزموا فى الواجب التعليقى، فإنه لا يمكن إتيان الفعل فى زمان فعلية الوجوب بوجه من الوجوه، و مستحيل ذاتا.

و بالجمله، المراد ممّا سبق أنّ البعث لا بدّ أن يكون نحو ما يمكن أن يكون باعثا ذاتا، و عدم المعلول لعدم علته لا ينافى الإمكان الذاتى. هذا خلاصه كلامه.

و فيه أولًا: أنّ النقص منقوض بالأمر بالطيران فى الهواء، فإنه ممكن ذاتا و إن كان محالا- فعلا- مع أنّه لا- نظنّ أن يلتزم به، فالمعيار هو الإمكان بالنسبه إلى هذا الشخص، و أنّه لا بدّ أن يكون إمكان البعث و الدعوه ممكنا بالنسبه إلى هذا الشخص المبعوث، لا فيما يمكن ذاتا و لو استحال بالنسبه إليه، و إلّا فيكون الأمر بما [يكون] فى العاده مستحيلا و ممكنا بحسب ذاته غير مستهجن.

و ثانيا: أنّ أصل الدعوى ممنوع، فإنه قد يكون البعث بمعنى التحريك الخارجى، فلا شبهه فى أنّه إنّما يكون فى مورد يمكن الانبعاث، لأنّه من قبيل الكسر و الانكسار، لكنّه إنّما هو فى ظرف الامتثال و الإتيان الخارجى، و الكلام فعلا فى الإنشاء، و قد سبق ممّا أنّ الإنشاء ليس إلّا إظهار الشوق و اللابديّه، و بعد الإنشاء ينتزع عن المنشئ و المنشأ و الموضوع أمور، كالطالبية و المطلوبية و المطلوب منه، و هكذا الباعثيه و المبعوثيه و المبعوث إليه، و ليس هذا إلّا بعثا اعتباريا قبال التحريك الخارجى، كاعتباريه الوجوب و الإلزام و التكليف المنتزع عن هذا الإنشاء أيضا، و من البديهي أنّ مثل هذا البعث و التحريك لا يستتبع الانبعاث الخارجى و التحرك كذلك.

و بعبارة أخرى: المولى متى اشتاق إلى صدور فعل من عبده عن اختيار منه، يطلبه منه، و طلبه منه ليس بأن يوجد الفعل بنفسه، و إلّا لم يكن فعل

العبد، و لا- بإجبار العبد و إلهائه، و إلّا لم يكن فعلا اختياريًا له، و المفروض أنّه يشترك إلى فعله الاختياري، بل طلبه إظهاره له بأنّه يشترك إلى هذا الفعل لما يرى أنّ العبد لا يأتي به لو لا ذلك، لأنّه لا يرى في الفعل المصلحة التي يراها فيه، فهذا الطلب صدر من المولى لغرض أن يكون داعيًا للعبد، و باعتبار أن يكون باعثًا إياه إلى المطلوب منه فهو بعث اعتباري لا حقيقي، و لو كان بعثًا حقيقيًا خارجيًا، لكان مستلزمًا للانبعث و تابعًا له في الإمكان و الاستحالة، فإنّهما متّحدان خارجًا متغايران اعتبارًا، كالكسر و الانكسار.

فإذا كان البعث بعثًا اعتباريًا لا حقيقيًا، فلا ينافي استحاله الانبعث الخارجي الحقيقي، بل ينافي استحاله الانبعث الاعتباري، و من البديهي أنّ الانبعث الاعتباري غير مستحيل بل واقع قطعًا، فإذا بعث المولى اعتبارًا، فالعبد منبعث اعتبارًا يقينًا، و ينتزع عن هذا البعث عناوين كثيره، فالمولى يتّصف بأنّه باعث، و طالب، و أمر، و محرّك اعتبارًا، و العبد يتّصف بأنّه مبعوث، و مأمور، و مطلوب منه، و منبعث، و متحرّك اعتبارًا أيضًا، و الفعل يتّصف بأنّه مبعوث إليه، و مأمور به، و مطلوب، و محرّك [إليه] و إذا تحقّق أحد هذه العناوين، يستلزم تحقّق جميعها، فإنّها من المتضائفات، كما أنّه في البعث الحقيقي أيضًا كذلك، و لا يعقل تحقّق أحد هذه العناوين حقيقه بدون تحقّق ما بقيها(١).

و بالجملة حيث إن الوجوب ليس من قبيل البعث الخارجي، بل هو بعث اعتباري و طلب لغرض الداعويّه و باعتبار الباعثيه فلا إشكال في فعليته و تأخر الواجب عنه، و لا محذور فيه إلّا محذور اللغويّه، المفقود في المقام.

إن قلت: ما فائده هذا البعث الاعتبارى قبل زمان الواجب مع أنّ العبد لا يمكنه الإتيان به قبله؟ و ما يخرجّه عن اللغوئيه مع ذلك؟ قلت: يكفى فى ذلك أن يكون البعث لتهيئته المقدمات و توطين النفس لإتيان الواجب فى ذلك الطرف، العدى هو مرتبه من الانقياد.

هذا كلّه فى إمكان الوجوب التعليقى،

[فى أنّ الالتزام بوقوع الواجب المعلق فى الجملة ممّا لا بدّ منه]

و أمّا الكلام فى وقوعه فهو أنّ الواجب - بحسب البرهان - الالتزام بالواجب التعليقى فى جملة من الموارد، و لا يمكن الفرار عنه، و ذلك فى الواجبات المركّبه التدريجيه، فإنّه لا ريب فى تعلّق الوجوب الواحد الفعلى بالضروره بالواجبات التدريجيه، كالصلاه و الصوم و غير ذلك، مع أنّ الإمساك فى الساعه الحاديه عشره أو الإتيان بالسلام متأخّر عن الإمساك فى أوّل الفجر أو الإتيان بالتكبيره، و لا - يمكن الامتثال فى زمان الوجوب، ففى الواجبات الضمنيه كلّها عدا الجزء الأوّل منها يكون وجوبها فعليًا، و الواجب استقباليًا لا - يمكن الامتثال فى زمان الوجوب، بل يكون معلقًا على مضيّ زمان الإتيان بسابقه، فإذا كانت قدره فى ظرف العمل و الامتثال كافيّه فى الواجبات الضمنيه، فيكون فى الواجبات الاستقلاليه أيضًا كذلك، إذ العقل لا يفرّق بينهما من حيث الإمكان و الاستحاله، و هو واضح جدًّا.

و أجب عن هذا الاستدلال بعض (١) الأكابر: بأنّ الامتثال كما أنّه تدريجىّ يحصل أنّا فآنا فى الصوم و الصلاه و أمثال ذلك كذلك الوجوب تكون فعليته تدريجيه، فالوجوب المتعلّق بالجزء الأخير لا يصير فعليًا إلّا بعد تحقّق شرطه، و هو إتيان سائر الأجزاء و استمرار الحياه إلى ذلك الزمان.

أقول: هذا الجواب غير تامّ نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فلأنّ لازمه الالتزام بالوجوبات غير المتناهية، أو الالتزام بالجزء اللّائتجزّأ، و كلاهما باطلان.

بيان ذلك: أنّ هذا لا يختصّ بما يسمّى اصطلاحاً جزءاً، كالقراءة و الركوع و السجود حتى يقال: إنّ وجوب الركوع ليس فعلياً قبل الإتيان بالقراءة و استمرار الحياه، و لكن وجوب القراءة فعليّ بعد الإتيان بالتكبيره، بل ننقل الكلام فى آيات القراءة و كلماتها و حروفها و نقول: إنّ للوجوب المتعلّق بتلفّظ ألف التكبيره مشروط باستمرار الحياه فى زمان التلفّظ بها بتمامها، ففى آن التلفّظ بالألف، القابل للانقسامات غير المتناهية- لبطلان الجزء الذى لا يتجزّأ- تكون وجوبات غير متناهية حسب الانقسامات غير المتناهية كلّ واحد منها مشروط بوجود القسم السابق.

و أمّا حلّه: فبأنّ عنوان الصلاه، المنطبق على جميع الأجزاء إمّا أن يكون هو متعلّق التكليف و يجب أن يكون إتيانه بداعى أمره أولاً، فإن لم يكن العنوان متعلّقاً للتكليف، فلازمه صحّه الصلاه فيما إذا أتى بالتكبيره فقط بقصد أمره ثم بدا له أن يلحق بها سائر الأجزاء كلّاً بقصد أمره، إذ المفروض أنّه قبل التكبيره لا وجوب لسائر الأجزاء حتى يقصدها بتمامها، و هذا باطل بالضروره.

و إن كان العنوان متعلّقاً للتكليف و يجب قصد هذا العنوان المنطبق على مجموع الأجزاء حين الدخول فى الصلاه، فلا مناص من الالتزام بالوجوب التعليقى و أنّ وجوب سائر الأجزاء فعليّ، فاتّضح أنّ الوجوب التعليقى غير مستحيل، بل واقع فى الشريعة قطعاً.

بقى أمران:

[الامر الاول: عدم اختصاص الواجب المعلق بما يتوقف وجوده على زمان متأخر]

الأول: أنه اعترض في الكفايه (١) على صاحب الفصول: بأنه لا- وجه لتخصيص الواجب المعلق بما يتوقف وجوده على زمان متأخر المذى هو غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى ما يتوقف وجوده على أمر مقدور متأخر، كان موردا للتكليف و واجب التحصيل، كالطهاره بالقياس إلى الصلاه، أو لم يكن موردا للتكليف، كالتزويج بالقياس إلى وجوب الإنفاق لو فرض فعليته وجوب الإنفاق قبل التزويج، فإن إتيان الصلاه المأمور بها أول الوقت غير مقدور له، لاحتياجه إلى صرف مقدار من الزمان في تحصيل الطهاره، ففي هذا المقدار من الزمان الذى يحصل الطهاره، الوجوب فعلى، متعلق بالصلاه الواجب امتثالها بعد تحصيل الطهاره و هكذا وجوب الإنفاق فعلى تعلق بمن يتزوج فيما بعد.

أقول: الحق أنه لا وجه للتعميم، إذ الأمر المقدور المورد للتكليف حيث إنه لا نزاع فيه و لا إشكال فى وجوب تحصيله لا موجب لذكره فى المقام، إذ الغرض من الالتزام بالوجوب التعليقى الالتزام بوجوب مقدمات الواجب قبل وقت الامتثال، و هذا لا يجرى فيما هو واجب التحصيل قطعا، سواء كان الوجوب تعليقيًا أو منجزًا.

و أمّا الأمر المقدور غير المتعلق للتكليف فإن كان من القيود التى لها دخل فى اتّصاف الفعل بالمصلحه، فلا بدّ من وجود الوجوب بعد تحقّقه و [كونه] مشروطا بوجوده، و هذا عين الواجب المشروط، و إن كان ممّا له دخل فى وجود المصلحه فلم لا يكون واجب التحصيل مع أنه دخيل فى وجود المصلحه؟ فالأمر المقدور لا يتصوّر أن يكون غير واجب التحصيل، و مع ذلك يكون الوجوب فعليًا متعلقًا بالمتأخر زمانًا، فالأولى ما أفاده صاحب الفصول،

إذ القسم الثاني قد عرفت أنه لا نزاع فيه، ولا يتصور في المقام قسم ثالث أصلا.

الأمر الثاني: [في أن لزوم القول بالواجب المعلق وجوب جميع المقدمات]

أنه أورد صاحب الكفاية (١) على نفسه بأن لا يزم القول بالوجوب التعلقي وجوب جميع المقدمات - غير ما دلّ دليل على عدم وجوبه - فيما إذا ثبت من الشرع وجوب واحد منها، مثل: وجوب إبقاء الماء قبل الوقت لمن يعلم أنه لا يكون واجدا له بعد الوقت إن أهرقه، حيث يستكشف لما أن الوجوب معلق وفعلي، فيجب سائر مقدمات الصلاة، فيجب الوضوء أيضا قبل الوقت إما موسّعا إن كان بعد الوقت أيضا مقدورا له، وإما مضيقا إن لم يكن كذلك. و أيضا لازمه جواز الوضوء بداعي الوجوب قبل الوقت.

ثم أجاب عنه بأنه لا بدّ من الالتزام بذلك إلا إذا كانت قدره المأخوذه في الواجب بالنسبة إلى سائر المقدمات قدره خاصه، أي: قدره في ظرف الواجب لا قدره مطلقا، أي: في ظرف الوجوب.

أقول: توضيحه أن قدره الدخيله في الملاك إما أن تكون قدره المطلقة أو قدره في ظرف الامتثال، فإن كان في الواقع، الأولى، فيجب المقدور قبل الوقت كما ذكر، وإن كانت الثانية، فلا يجب على المكلف أن يعمل عملا به يصير الفعل ذا ملاك ملزم في حقّه، فحرمة إهراق الماء من جهه أنه مقدور فعلا و الدخيل في الملاك بالنسبة إليه هي قدره المطلقة، فلا يجوز سلب قدره عن نفسه، لأنه مستلزم لتفويت الملاك الملزم.

و أقيا عدم وجوب الوضوء لمن لا- يتمكن بعد الوقت: فمن جهه أن التمكّن من الوضوء في ظرف العمل دخيل في الملاك لا مطلقا، والمفروض

أنه لا يتمكّن بعد دخول الوقت، فلا يجب لا بعده، لعدم تمكّنه، ولا قبله، لأنّه وإن كان مقدورا له إلّا أنّه لا يجب عليه إعمال هذه القدره، لعدم دخلها في الملاك.

و بعبارة أخرى: الصلاة المتقيّده بالطهاره المتمكّن منها بعد دخول الوقت لها ملاك ملزم، فإذا فرض أنّه لا يتمكّن من تحصيل الطهاره بعد دخول الوقت، فلا- تكون الصلاة مع الطهاره واجبه عليه حتى تجب مقدّماتها، وإن فرض أنّه تمكّن منها كذلك، فيجب جميع مقدّماتها و منها إبقاء الماء.

و لا يخفى أنّ هذا الإيراد كجوابه أمر وهمي لا واقع له، و لا مصداق في الشريعة.

و أجيب عن الإشكال الثاني و هكذا الأول- و هو جواز الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت- بجواب وهمي فرضي آخر- و إن صدر عن بعض الأكابر- و هو: أنّ الطهاره تكون بعد دخول الوقت مقدّمه للصلاه، و أمّا قبله فلا تتّصف بالمقدّميه شرعا، فلا تجب، و لا يجوز إتيانها بقصد الوجوب أيضا قبل الوقت.

و هذا الجواب- مضافا إلى أنّه فرض محض و دعوى صرف- لازمه عدم جواز الصلاه مع الوضوء الذي أتى به قبل الوقت بقصد الاستحباب حيث إنّ على ذلك لم يأت بمقدّمه الصلاه.

ثمّ إنّ ادّعى شيخنا الأستاذ(١) وروى روايه صحيحه دالّه على وجوب إبقاء الماء قبل الوقت، و نحن تتبعنا كتب الأخبار، و لم نجد فيها في شيء منها، فراجعناه فانكشف أنّه كان اشتباها منه قدّس سرّه.

الكلام فى تأسيس الأصل [و تعيينه عند الشك فى أن القيد هل هو راجع إلى الهيئه أو الماده؟]

إشاره

قد عرفت أن القيد يمكن أن يكون راجعا إلى الهيئه، كما يمكن أن يكون راجعا إلى الماده، و أن الميزان فى تشخيصه لسان الدليل، فإن علم أنه راجع إلى الهيئه بنحو الشرط المتأخر أو المقارن، أو علم أنه راجع إلى الماده بنحو يجب تحصيله أو لا يجب تحصيله، فهو، و إلا فيقع الكلام فى أنه هل يكون أصل أولى فى البين يقتضى إرجاعه إلى الهيئه أو إلى الماده أم لا؟

و لا يخفى أن من يقول باستحاله رجوع القيد إلى الهيئه - كالشيخ أعلى الله مقامه - فى مقام الثبوت يكون فى سعه من ذلك، و لا بد له من إرجاعه فى مقام الإثبات أيضا إلى الماده، و لا يتصور له شك، و لا معنى لنزاعه إلا على سبيل التنزيل، كما أن من يقول باستحاله الشرط المتأخر و الوجوب التعليقى - كشيخنا الأستاذ قدس سره - لا بد له من إرجاعه إلى الهيئه بنحو الشرط المقارن.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن القيد تاره يعلم رجوعه إلى الهيئه و الشك فى أنه على نحو الشرط المقارن أو المتأخر، و أخرى يعلم رجوعه إلى الماده و لا يتصور الشك فى أنه على نحو يجب تحصيله أو لا فى هذا القسم، كما سيجىء، و ثالثه يشك فى أصل رجوعه إلى الهيئه أو الماده، و لا تخلو الصور من هذه الثلاث.

فإن علمنا بوجوب الصلاه عن الطهاره مثلا أو وجوب الصوم عند طلوع الفجر بحيث تكون الطهاره و الطلوع قيدين للواجب لا الوجوب، فلا يعقل الشك، إذ القيد إما أن يكون اختياريا أو غير اختيارى، فالأول لا ريب فى وجوب تحصيله، كما فى المثال الأول، إذ المفروض أنه دخيل فى الواجب

و فى وجود المصلحه، و الثانى لا ريب فى عدم وجوب تحصيله، بل لا يعقل كونه تحت التكليف حيث إنّه غير مقدور للمكلف، و كيف يعقل التكليف بإيجاد طلوع الفجر!؟

و إن علمنا برجوعه إلى الهيئه و شككنا فى أنّه على نحو الشرط المقارن حتى يكون الوجوب مشروطا، أو المتأخر حتى يكون الوجوب فعليًا، و مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ فى أنّ الوجوب و الإلزام فعلىّ أو مشروط و لا يكون إلّا بعد وجود القيد المتأخر، فمقتضى أدلّه البراءه من العقلية و الشرعيه: البراءه حتى يتحقّق القيد، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون القيد اختياريًا أم لا.

و إن لم نعلم بأنّ القيد راجع إلى أَيْتَهما و شككنا فى أنّه راجع إلى الهيئه على نحو الشرط المقارن حتى يكون الوجوب مشروطا، و القيد غير واجب التحصيل، أو على نحو الشرط المتأخر حتى يكون فعليًا، و القيد أيضا غير واجب التحصيل مطلقا، أو أنّه راجع إلى المادّه حتى يكون الوجوب فعليًا و [القيد] واجب التحصيل إن كان اختياريًا، و غير واجب التحصيل إن لم يكن، ففي جميع الصور تجرى البراءه، إذ يترتب على هذا الشكّ أمران: الأوّل:

الشكّ فى الإلزام و التكليف الفعلى، و الثانى: الشكّ فى وجوب تحصيل القيد، و حديث الرفع و قاعده قبح العقاب يرفعان كليهما، ففي جميع صور الشكّ تجرى البراءه و يكون فى النتيجة كالواجب المشروط، و أن يكون القيد قيدا للهيئه و إن لم يثبت كونه واجبا مشروطا بذلك.

هذا،

و للشيخ الأنصارى - أعلى الله مقامه - تقريران فى استظهار تقييد المادّه دون الهيئه:

إشاره

و للشيخ الأنصارى (١) - أعلى الله مقامه - تقريران فى استظهار تقييد المادّه دون الهيئه:

أحدهما: أنّ إطلاق الهيئه شمولى و إطلاق الماده بدلى،

و كلّما دار أمر التقييد بين الإطلاق الشمولى و البدلى تقدّم البدلى.

أمّا شمولىه إطلاق الهيئه: فلأنّ مفادها- بمقتضى مقدمات الحكمه- وجوب الإمساك مثلا فى أىّ زمان كان طلع الفجر أم لا بحيث تكون هناك عند الانحلال أحكام و وجوبات متعدّده متعلّقه بموضوعات متعدّده، كما أنّ حرمة الإكرام فى «لا تكرم الفاسق» تنحلّ بأحكام عديده للموضوعات المتعدّده، فوجوب الإمساك ثابت لكلّ زمان من الأزمنه، كما أنّ حرمة الإكرام ثابتة لكلّ فرد من الأفراد.

و أمّا بدلىه إطلاق الماده: فلأنّ الإمساك و إن كان مطلقا بالقياس إلى هذا الزمان و ذاك الزمان و هكذا إلّا أنّ المأمور به حيث إنّه طبيعه الإمساك، و امتثالها يتحقّق بإتيان فرد من الأفراد فى ضمن زمان من الأزمنه، فالمأمور به فى الحقيقه هو الفرد المنتشر المطلق من حيث هذا الزمان و ذلك الزمان لا كلّ فرد، كما أنّ المأمور به فى «أكرم العالم» هو الفرد المنتشر المطلق من حيث الكبير و الصغر، و العداله و الفسق، و غير ذلك.

و أمّا الكبرى- و هى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى- فلما أفاده- قدّس سرّه- فى بحث تعارض الأحوال (١) من أنّ حرمة الإكرام فى «لا- تكرم الفاسق» بمقتضى مقدمات الحكمه ثابتة لكلّ فرد من أفرادها بحيث يكون كلّ فرد محكوما بهذا الحكم، سواء تساوت الأفراد أم لا، و التقييد فى الواقع تخصيص بصوره، كما أنّ «لا تصلّ فى النجس» يقتضى النهى عن الصلاه سواء كانت النجاسه هى البول أو الدم أو الملاقى لأحدهما، مع أنّها متفاوتة من حيث

الشده و الضعف بالضروره.

و أمّا وجوب الإكرام فى «أكرم عالما» لا- يثبت بمقدّمات الحكمه إلّا تعلّقه بفرد من الأفراد، لا كلّ فرد، فالمأمور به هو الفرد الواحد المنتشر المطلق من هذا القيد و ذاك القيد، و أمّا تطبيق الفرد المأمور به على كلّ من العادل و الفاسق، و تخيير المكلف فى اختيار أىّ ما شاء فى مقام الامتثال فإنّما هو بمقدّمه أخرى عقليه غير مقدّمات الحكمه، و هى أنّه كلّما تساوت أقدام أفراد المأمور به عند المولى فالمكلف مخير فى اختيار كلّ ما شاء منها، فمتى أحرز العقل تساويها يحكم بالتخير، و إلّا فلا، و إذا فرض وجود دليل دالّ على حرمة إكرام الفاسق من العلماء فكيف يحرز العقل تساوى العالم الفاسق و غير الفاسق فى وجوب الإكرام، و يحكم بالتخير فى مقام الامتثال؟! فحجّيه الإطلاق البدلى متوقّفه على إثبات تساوى الأفراد بالقياس إلى غرض المولى و بالنسبه إلى الملا-ك الملزم الكائن فيه، و تساوى الأفراد كذلك متوقّف على عدم ورود دليل دالّ على الخلاف، فمع ورود الدليل كما فى «لا- تكرم الفاسق» لا- يمكن القول بحجّيه ظهور إطلاق «أكرم العالم» بالنسبه إلى العادل و الفاسق، و لا تتوقّف حجّيه «لا تكرم الفاسق» على عدم حجّيه «أكرم العادل» أيضا، فإنّه دور واضح.

فظهر أنّ الإطلاق الشمولى مقدّم على الإطلاق البدلى و أنّ المطلق البدلى يسقط عن الحجّيه فى مورد التعارض بحكم العقل.

هذا كلّه فى المنفصلين، و أمّا فى المتّصلين، فحيث إنّ الميزان فى سقوط العامّ عن الحجّيه فى العموم احتفاف الكلام بما يصلح للمانع و القرينيه، و كلّ ما لا يصلح للقرينيه إذا كان منفصلا لا يصلح إذا كان متّصلا

أيضا، فمقتضى القاعده هو: تقديم الإطلاق الشمولى فى المتصلين أيضا.

فإذا ثبتت هذه الكبرى الكليه يثبت مدّعاى قدّس سرّه، و هو: تقديم إطلاق الهيئه.

أقول: الظاهر - و الله العالم - أنّ غرضه - قدّس سرّه - من التقديم هذا، و نظره بما ذكرنا و إن لم تكن عبارته فى الرسائل (١) و افيه بذلك بحسب الظاهر، إلّا أنّه يظهر منه ذلك بعد التأمل و الدقه، و من هنا عبّر عن حجّيه الإطلاق الشمولى بأنّها تنجيزيه، و عن البدلى بأنّها تعليقيه.

و ما ذكره - قدّس سرّه - حقّ فى الكبرى، و هو كما أفاده فيها، لكنّ المقام ليس من صغرياتّها، حيث إنّ هذه القاعده جاريه فى موارد التعارض و التزاحم بين الدليلين لا - فيما لا تعارض بين الدليلين أصلا لكن علم بتقييد أحدهما إجمالا و لو كان عموم أحدهما بالوضع و فى أعلى مراتب الظهور، و الآخر بمقدّمات الحكمه و فى أدنى مراتبه.

مثلا: لو ورد «لا - تصلّ فى النجس» و «الفقاع خمر استصغره الناس» و علمنا إجمالا بكذب أحدهما و أنّ أحدهما مقيّد يقينا، فمقتضى القاعده:

الرجوع إلى المرجّحات السنديه، و لو لا المرجّح [تعيّن] سقوط كليهما عن الحجّيه، لأنّ العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فترجيح أحدهما على الآخر يكون بلا مرجّح، و لا معنى للتقيّد، إذ لا تعارض حيث إنّ التعارض يكون فيما إذا كان كلّ منهما يثبت ما ينفيه الآخر، و ليس كذلك فى المقام، فإنّ وجوب الإمساك فى كلّ زمان مثلا - الّذى هو مفاد الهيئه - لا يعارض إطلاق الإمساك فى كلّ زمان بالضروره، غايه الأمر أنّا نعلم بتقييد أحدهما

إجمالاً فلا يحكم بالتقييد لا بالنسبه إلى الهيئه و لا بالنسبه إلى الماده، بل اللازم الرجوع إلى الأصول العمليه، و قد عرفت أنّ مقتضاها هو البراءه في جميع الصور.

هذا، و اعترض عليه- قدّس سرّه- في الكفايه (١) بأنّ المناط في تقديم أحد الإطلاقين هو أقوائيه الظهور بأن يكون أحدهما بالوضع و الآخر بمقدّمات الحكمه، و شموليه الإطلاق لا توجب التقديم، و قد عرفت أنّ الإطلاق الشمولى موجب لسقوط حجّيه البدلى على الإطلاق، و أنّه أقوى ظهوراً من البدلى في المتعارضين و إن كان المقام ليس من هذا القبيل، أى من المتعارضين. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ (٢) في المقام.

و لكنّ التحقيق أنّ الإطلاق سواء كان شمولياً أو بدلياً لا يعارض العموم كذلك، بداهه أنّ ظهور العموم شمولاً أو بدلاً في العموم كذلك فعلّى غير مشروط بشىء، و لكن ظهور الإطلاق مطلقاً في الإطلاق كذلك مشروط بعدم وجود القرينه على التقييد، و هو أحد مقدّمات الحكمه، فبدونه لا يكون هناك ظهور في الإطلاق أصلاً، و من المعلوم أنّ العامّ يصلح للقريته دون العكس، إذ ظهور العامّ غير مشروط بعدم وجود مطلق على الخلاف، و إلّا يلزم الدور.

و هذا كثيراً ما يقع مورداً للابتلاء في الفقه، كما في «كلّ ما يراه ماء المطر فقد طهر» فإنّه مقدّم على «اغسله مرّتين».

و أمّا الإطلاقان سواء كانا شموليين أو بدليين فيتعارضان، و يسقطان كلاهما عن الحجّيه، فالكبرى- و هى تقدّم الإطلاق الشمولى على البدلى- أيضاً

١- كفايه الأصول: ١٣٤.

٢- أجود التقريرات ١: ١٦١-١٦٤.

توضيح ذلك: أنّ تماميّه الإطلاق البدلي ليست من ناحيه مقدّمه زائده على مقدّمات الحكمه، و هي إحراز العقل تساوى أقدام أفراد المأمور به بالقياس إلى غرض المولى، و إلّا لوجب حكم العقل بالتخير فيما إذا احتمل أهميّه إنقاذ أحد الغريقين اللذين لا يمكن إنقاذ كليهما، أو فيما احتمل أعلميّه أحد المجتهدين، و لزم عدم توقّفه في الحكم بالتخير إلّا في صورته العلم بعدم التساوى، و من المعلوم خلافه، بل التماميّه في الإطلاق البدلي أيضا بنفس مقدّمات الحكمه، كما في الشمولى، إذ القيد في مقام الثبوت إمّا لا يكون دخيلا في الغرض لا وجودا و لا عدما، و إمّا يكون دخيلا فيه وجودا أو عدما.

و أمّا في مقام الإثبات: فإمّا أنّ يقيد المولى أولا، و على الثانى إمّا أن يكون في مقام البيان أولا، لا كلام في الأوّل و الثالث.

و أمّا الثانى: فيثبت الإطلاق و عدم التقييد بالوجود و العدم بنفس مقدّمات الحكمه، التى منها كون المولى في مقام البيان، فحيث لم يبين أنّ العدالة لها دخل في الغرض أو عدم الفسق كذلك و كان في مقام البيان، فيحكم العقل بالتخير في مقام الامتثال.

فإذا كان هناك إطلاقان: أحدهما شمولى، و الآخر بدلى - حيث إنّ كلا الإطّاقين يثبت بمقدّمات الحكمه بدون تفاوت بينهما أصلا، فيتعارضان، و يسقطان عن الحجّيّه، كما إذا كانا شموليين أو بدليين - فالمرجع في مقام الشكّ على كلّ حال هو الرجوع إلى الأصل العملى، و هو البراءة، كما عرفت، و هذه القاعده لا محضّل لها لا صغرى و لا كبرى.

التقريب الثانى الذى استظهر به رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه:

تقييد الهيئه يستلزم تقييد المادّه أيضا- بمعنى بطلان محلّ إطلاقها، لعدم صحّه الصلاه بدون الطهاره من جهه عدم وجوبها بدون الطهاره- ولا عكس، و كلما دار الأمر بين تقييد أمر مستلزم لبطلان محلّ الإطلاق في الآخر و تقييد أمر غير مستلزم لذلك، كان الثاني أولى، لأنّ التقييد خلاف الأصل، و لا فرق بين التقييد و بين أن يعمل عملا يوجب بطلان محلّ الإطلاق في النتيجة، فهذه الصغرى- أعنى استلزام تقييد الهيئه لتقييد المادّه أيضا دون العكس- و بتلك الكبرى- أعنى أولويه تقييد ما لا يستلزم بطلان محلّ الإطلاق في الآخر- يثبت المدعى، و هو وجوب رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- بأنّه لا يتمّ في المتّصل، كما في «صلّ عن طهاره» مثلا، إذ القرينه المتّصله مانعه عن انعقاد الظهور في الإطلاق، فلا يكون هناك ظهور في الإطلاق لا في المادّه، و لا في الهيئه، لعدم تماميه مقدّمات الحكمه حتى يكون التقييد في الهيئه، الموجب لبطلان محلّ الإطلاق في المادّه خلاف الأصل، و تقييد المادّه غير الموجب لذلك أولى، إذ لا إطلاق كى يبطل بذلك محلّه، فالقضيّه سالبه بانتفاء الموضوع.

نعم، في القيد المنفصل حيث ينعقد الظهور لكلا الإطلاقين يمكن القول بذلك.

أقول: هذا التقريب أيضا- كسابقه- غير تامّ.

أمّا في المتّصل: فكما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أمّا في القيد المنفصل: فلأنّ هناك أمرا متيقّنا، و هو بطلان الصلاه مثلا بدون الطهاره إمّا لعدم تعلق الطلب بها إن كان القيد راجعا إلى الهيئه، أو لعدم

كونها مأمورا بها إن رجع إلى المادّه، و أمرا مشكوكا، و هو وجوب تحصيل القيد و عدمه، و مرجع الشكّ إلى أنّ الطهاره هل أخذت مفروضه الوجود، كالأستطاعه بالقياس إلى الحجج حتى لا- تكون واجبه التحصيل، أو لم تؤخذ كذلك، أى مفروضه الوجود، بل أخذت فى الواجب و وقعت فى حيز الخطاب حتى تكون واجبه التحصيل؟ و من المعلوم أنّ بين وجوب التحصيل و عدمه تناقضا و تباينا، و لا يكون قدر متيقّن فى البين حتى يؤخذ، و يدفع الزائد بالإطلاق.

مضافا إلى أنّه فى القيد غير الاختيارى لا نشكّ فى ذلك أيضا، حيث إنّه غير واجب التحصيل يقينا، فلا معنى للنزاع فيه (١).

و لشيخنا الأستاذ فى المقام كلام (٢)، و هو: أنّ ما أفاده الشيخ من رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه فى محلّه، و أنّ التعبير عنه بدوران الأمر بين تقييد و تقييدين فى غير محلّه.

توضيحه: أنّه قد مرّ أنّ القيد فى الواجب المشروط راجع إلى المادّه المنتسبه لا الهيئه و لا ذات الماده، فالشكّ فى المقام راجع إلى أنّ القيد راجع إلى نفس المادّه أو إلى المادّه حال انتسابها إلى الهيئه، فرجوعه إلى نفس الماده متيقّن، و أمّا رجوعه إلى المادّه فى حال الانتساب مشكوك يحتاج إلى مثونه زائده يدفعها بالإطلاق.

١- أقول: هذا غريب منه - دام بقاؤه-، إذ لا فرق بين الاختيارى و غير الاختيارى أصلا، إذ القيد خارج عن حيز الطلب على كلّ حال، و إنّما التقييد و إضافه الفعل إلى القيد يكون فى حيز الطلب، و هو أمر اختياري، فيقع النزاع فيه من هذه الجهة، و أوضح من ذلك وقوع النزاع فى وجوب تحصيل سائر المقدمات. (م).

٢- أجود التقريرات ١: ١٦٠ و ١٦٤.

و أيضا رجوع القيد إلى المادّه حال الانتساب موجب لأخذه مفروض الوجود، و هذا أيضا مئونه أخرى زائده يدفعها إطلاق القيد.

أقول: يرد عليه أمران:

الأول: ما تقدّم من [أنّ] القيد يمكن أن يكون راجعا إلى الهيئه، و لا معنى لرجوعه إلى المادّه المنتسبه بالتقريب المتقدّم.

الثاني: أنّ الواجب المطلق و المشروط قسمان لمطلق الواجب، كما أنّ الماء المطلق و الماء المضاف يكونان قسمين لمطلق الماء، فيكون بينهما التباين، لا- أنّ الواجب المشروط عين الواجب المطلق مع الزيادة حتى يتصوّر قدر متيقّن في البين، و يدفع الزائد بالتمسك بالإطلاق.

و هكذا أخذ القيد مفروض الوجود في الواجب المشروط ليس مئونه زائده حتى يتمسك بإطلاق القيد، و يدفع الزائد، إذ في الواجب المطلق أيضا يحتاج إلى مئونه، و هي: أخذ القيد في متعلّق التكليف و في حيز الخطاب بحيث يجب تحصيله، فأى قدر متيقّن بين ما أخذ إمّا مفروض الوجود أو في متعلّق التكليف؟

فانقدح أن لا أصل لفظي في البين يقتضى تقييد المادّه، و أنّ ما ذكره الشيخ و شيخنا الأستاذ- قدس سرهما- لإثبات ذلك غير تامّ.

نعم لشيخنا الأستاذ (١) كلام متين، و هو: أنه لا مورد للشكّ في رجوع القيد إلى المادّه أو الهيئه، لأنّ جميع ملابسات الفعل حتى الحال ظاهر في رجوع القيد إلى المادّه لا الهيئه، كما في «صلّ عن طهاره» و «صلّ متطهرا» و أمثال ذلك.

و من التقسيمات: تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى،

إشاره

و الكلام فى مقامين:

الأول: تعريفهما.

الثانى: أنه إذا شكَّ فى واجب أنه نفسى أو غيرى، كما فى غسل الجنابه، فإنه على قول جماعه من الفقهاء واجب نفسى، الأصل اللفظى أو العملى ما يقتضى فى المقام؟

أما المقام الأول: [فى تعريفهما]

فالمشهور فى تعريفهما أنّ الواجب النفسى ما يكون واجبا لا لواجب آخر، و الواجب الغيرى ما هو واجب لواجب آخر.

و أورد (١) على ذلك بأنه لا يتم على مسلك العدليه القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الواقعيه، حيث إنّ جلّ الواجبات على هذا المسلك واجبه، لما فيها من المصلحه الواجب تحصيلها، فلازمه الالتزام بأنّ جميع الواجبات غيريه.

و أجيب (٢) عن هذا الإشكال بأنّ الواجب النفسى ما هو واجب لا لواجب آخر، لا أنه ما يكون واجبا لا لشيء آخر، و المصلحه المترّبه على الأفعال حيث إنّها ليست تحت اختيار المكلف و قدرته فليست بواجبه، فلا- يكون الفعل واجبا لواجب آخر حتى يكون غيريا.

و أجب فى الكفايه (٣) عن هذا الجواب بأنه يكفى فى تعلّق التكليف و جوازه بشىء أن يكون مقدورا و لو بالواسطه، و إلا لما صحّ وقوع مثل التطهير و التملك و التزويج و غير ذلك من المسببات التوليديه موردا للحكم الشرعى.

١- المورد هو صاحب الكفايه فيها: ١٣٥.

٢- انظر: كفايه الأصول: ١٣٥.

٣- كفايه الأصول: ١٣٦.

ثم عدل قدس سره - فرارا عن هذا الإشكال - عنه إلى تعريف آخر (١)، وهو أنّ الفعل إذا كان معنونا بعنوان حسن به يصير واجبا، فهو واجب نفسى و إن كان مقدّمه لأمر مطلوب و واجب تحصيله واقعا، و إذا كان وجوبه لأجل المقدّميه فهو واجب غيرى و إن كان معنونا بعنوان حسن أيضا، كما فى الموضوع، حيث قيل: «إنّ نور و تجديده نور على نور».

و اعترض عليه شيخنا الأستاذ (٢) بأنّ حسن الفعل إن كان ناشئا من الفائدة التى تكون فيها، فهو عين الوجوب الغيرى، و إن كان هذا الحسن ذاتيا ناشئا من مقدّميتها لتلك الفائدة المترتبة عليها، فلازمه ثبوت ملاك الوجوب النفسى و الغيرى فى هذا الفعل كما فى صلاة الظهر، فإنّه باعتبار أنّها مقدّمه لصحّه صلاة العصر فيها ملاك الوجوب الغيرى، و باعتبار أنّها معنونه بعنوان حسن لها ملاك النفسى، فلا يصحّ التقسيم، إذ الواجب حينئذ ينقسم إلى الغيرى و ما يكون نفسيا و غيريا باعتبارين.

هذا، مضافا إلى أنّنا نسأل أنّه هل وردت آية أو روايه دالّه على حسن الأفعال ذاتا؟ و من أخبرنا بذلك؟ و من أين يستكشف ذلك؟

نعم، هذا حسن فى مثل الركوع و السجود و مطلق الخضوع و الخشوع و التعظيم للمولى.

ثم ذكر - قدس سره - أنّ الفائدة و المصلحه المترتبة على الأفعال غير مقدوره لا بدون الواسطه و لا بالواسطه، حيث إنّ ترتبها كترتب المعلول على علله المعدّه، لا كترتب المسببات التوليدية على أسبابها، و ذلك لما ذكرنا سابقا من

١- كفايه الأصول: ١٣٦.

٢- أجود التقريرات ١: ١٦٧.

أنّ الأفعال يتوسّط بينها وبين ما يترتب عليها من المصالح أمور غير اختياريّه، فلا- يمكن أن تكون تلك المصالح متعلّقه للتكليف (١)، فلا إشكال في تعريف المشهور أصلا.

أقول: قد مرّ في بحث الصحيح و الأعمّ مفصّلا بيان هذا الكلام و الجواب عنه، و ذكرنا أنّ للمولى غرضين (٢): غرضا أقصى، و هو المدى يتوسّط بينه و بين الأفعال أمور غير اختياريّه، و غرضا آخر يترتب على نفس المأمور به، كترتب المعلول على علته التامّه، و مثلنا له مثلا عرفيا، و هو: أنّ المولى إذا أراد أن يطبخ الطبخ، يأمر أحد عبيده باشتراء الحطب، و الآخر باشتراء التّمّن، و الثالث باشتراء الدهن، و هكذا، فله غرض أقصى- و هو تحصيل الطبخ، و من المعلوم أنّه لا يترتب على مجرد فعل العبد الأوّل، و هو اشتراء الحطب- و أغراض آخر مترتب واحد منها على اشتراء الحطب، و هو التّمكّن من الطبخ، و الآخر على اشتراء التّمّن، و الثالث على اشتراء الدهن، و لا- ريب في أنّ ترتّب التّمكّن من الطبخ على اشتراء الحطب ترتّب المعلول على علته التامّه، و لا يعقل أن يأمر المولى بفعل لا- يترتب عليه فائده، إذ هو لغو محض، فما يترتب على الفعل هو المتعلّق للتكليف، و هو مقدور بالواسطة، دون الغرض الأقصى، و هو المعرفه، فلا يندفع الإشكال.

١- أجود التقريرات ١: ١٦٧.

٢- أقول: فيه أولا: أنّ العلم بوجود غرضين لكلّ واجب أحدهما: أدنى، و الآخر أقصى يحتاج إلى علم الغيب، و من أخبر أنّ لكلّ واجب أثرا آخر أدنى غير الأقصى مترتبا على الفعل بلا واسطه؟ و ثانيا: لو سلّم وجود الغرضين: الأدنى و الأقصى، نقول: إنّ ترتّب الأقصى على الواجبات مع الواسطه خلاف ظواهر الأدلّه، فإنّ ظاهرها ترتّب الأقصى- مثل النهي عن الفحشاء- على فعل الصلاه الصحيحه بلا توسّط أمر آخر. (م).

و لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّه يشترط في جواز التكليف بشي ء أمران:

أحدهما: أن يكون مقدورا و لو مع الواسطه.

و الثاني (١): أن يكون من المفاهيم العرفيه، و من الأمور التي يفهمها العرف، و المصالح و إن كانت مقدوره بالواسطه لكن لا تكون ممّا يفهمه العرف، ضروره أنّ العرف إذا قيل لهم: «انهوا أنفسكم عن الفحشاء و المنكر» يعدّون المتكلّم بهذا الكلام متكلّمًا بكلام عبراني، و لا يفهمون شيئا منه، فلا يصحّ الأمر بذلك، بل الأمر تعلق بنفس الفعل، فيصحّ تعريف القوم بأنّ الواجب النفسى ما يكون واجبا لا لواجب آخر، و الغيرى ما يكون واجبا لواجب آخر.

لكن هذا الجواب لا- يتمّ في كثير من الواجبات التي تكون ملاكاتها معلومه لنا، كردّ الأمانه، الذى ملاكه حفظ النظام، و هكذا حفظ النفس، و الحرف التي يتوقّف حفظ النظام عليها، و دفن الميت، فإنّ ملاكه حفظه عن تغيير ريحه و هتك حرمة، و غير ذلك من الواجبات التي تكون المصالح المترتبه عليها و ملاكاتها من المفاهيم التي يفهمها العرف.

١- عدم العرفيه على نحو الإطلاق ليس مانعا من تعلق التكليف، و إلّا يلزم عدم صحّه التكليف بمثل الوضوء و الصلاه و نحوهما من الواجبات أيضا، فإنّ المكلف و إن يعلم بالأمر بهما أنّهما يؤثّران فى الملاك و أمّا أنّ الصلاه ما ذا؟ و الوضوء ما ذا؟ فهو عاجز عن فهمه، فلا بدّ من البيان من ناحيه الشارع، فما لا يفهمه العرف يصحّ الأمر به بشرط البيان من قبل الشارع.

فالتحقيق في الجواب أنّ المقدمه السببیه- كما حكاه صاحب المعالم(١) فيه عن السيد قدس سره- خارجه عن حريم النزاع في بحث وجوب المقدمه.

بيان ذلك: أنّ البعث و التحريك لا بدّ و أنّ يتعلّق بفعل اختياريّ للعبد، فإن كان هناك فعلاّن اختياريّان، يمكن تعلّق الإيجابين بهما و أنّ يكون المكلف مبعوثا ببعثين، و أمّا لو كان أحد الفعلين يترتّب على الآخر قهرا- كترتّب المصلحه على الفعل، و ترتّب القتل على ضرب العنق، و التطهير على الغسل، و أمثال ذلك من المسببات المترتبه على أسبابها من دون اختيار- فلا يمكن أن يكون السبب واجبا بإيجاب غير إيجاب المسبّب، إذ تعلّق الإيجابين و بعثين و تحريكين عليهما لغو محض، حيث إنّ الصادر من العبد حركه واحده و فعل واحد، كضرب العنق مثلا، و إنّما يترتّب عليه أمر ليس تحت اختيار المكلف و هو القتل، فلا بدّ من البعث الواحد إمّا نحو السبب أو المسبّب. و لا يفهم الفرق بين قولنا: «اضرب عنق زيد» و «اقتله» بل المعنى الواحد عبّر بتعبيرين.

و من هنا كثيرا يقصد معنى واحد من عبارتين كذلك، كما في «يجب تطهير الثوب» و «يجب غسله» و نحن نعبّر عن أمثال ذلك مسامحه- و إن كان خلاف الاصطلاح- بالعناوين التوليدية، و ينتج ذلك نتیجه نتكلم فيها في آخر البحث إن شاء الله، و هي حرمة مقدمه الحرام إن كانت سببیه بعين هذا التقريب و إن كان المختار عدم حرمة مقدمه الحرام في غير السببیه، فارتفع الإشكال و صحّ تعريف الواجب النفسى بما يكون واجبا لا-لواجب آخر، و الغيرى بما يكون واجبا لواجب آخر، إذ المصالح حيث إنّها تترتّب على الأفعال قهرا فإيجابها بإيجاب آخر غير إيجاب الأفعال لغو محض، فلا تكون واجبه حتى تصير

الواجبات جلّها غيريّه.

و أجاب عن هذا الإشكال بعض مشايخنا(١)- قدّس سرّه- بما حاصله يرجع إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ بتقريب آخر لا يهمننا ذكره. هذا كلّه في تعريفهما.

المقام الثاني: [في أنّ أيّهما مقتضى الأصل اللفظي؟]

لا كلام في صورته العلم بأحدهما، و أمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسى أو غيرى فهل هناك أصل لفظى يقتضى أحدهما أم لا؟ و على الثانى مقتضى الأصل العملى ما ذا؟ فيقع الكلام في جهتين:

الأولى: في مقتضى الأصل اللفظى، فتقول أولاً: إنّ الواجب النفسى قسيم للواجب الغيرى، و كلاهما قسمان لمطلق الواجب.

و ظهر ممّا ذكرنا في تعريفهما أنّ كلّ واحد منهما مقيد بقيد، و لا إطلاق في مقام الثبوت أصلاً، إذ المفروض أنّ الواجب النفسى هو الواجب لا لواجب آخر، فهو مقيد بقيد عدمى، و الواجب الغيرى هو الواجب لواجب آخر، فهو مقيد بقيد وجودى.

و أمّا في مقام الإثبات فيمكن إثبات النفسىّ بأحد وجهين:

الأول: بإطلاق دليل هذا الواجب المشكوك النفسىّ و الغيرىّ، فإنّ المولى إذا كان في مقام البيان و لم يبيّن مربوطيه هذا الواجب بشىء و أطلق الدليل بأن قال: «افعل كذا» بدون تقييده بأمر آخر واجب، فمقتضى الإطلاق هو أن يكون هذا الفعل واجباً، سواء وجب ذاك الفعل أم لا، إذ لو كان وجوبه غيرياً مترشّحاً من واجب آخر، لكان عليه البيان و التقييد، فحيث لم يبيّن و لم يقيد يثبت أنّ وجوبه نفسى غير مترشّح من وجوب آخر.

الثانى: بإطلاق دليل(٢) ذاك الواجب الذى يحتمل أن يكون هذا

١- هو المحقق الأصفهاني قدّس سرّه، انظر نهايه الدرايه ٢: ١٠١.

٢- مثل: «صلّ». (م).

الواجب (١) مقدّمه له، حيث إنّ مقتضى إطلاق «صلّ» مثلا: أنّ الصلاة واجبه، سواء أتى بالوضوء أم لا، فإنّ لازمه العقلي هو عدم مقدّميه الوضوء للصلاه، و لازم ذلك عدم كون الوضوء واجبا غيريّا، و قد تقرّر في محلّه أنّ الأصول اللفظيه لوازمتها و مثبتاتها كلّها حجّه، فعلى هذا تثبت النفسيه بلازم إطلاق «صلّ» كما تثبت بنفس دليل هذا الواجب، مثل «توضّأ» مثلا.

و هنا إشكال قد أبداه شيخنا العلّامه الأنصارى- على ما أفاده صاحب التقريرات (٢)- و هو أنّ مفاد الهيئه حيث إنّّه جزئى لا يقبل الإطلاق و التقييد، فلا يمكن التمسك بالإطلاق فى إثبات النفسيه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٣)- قدّس سرّه- بأنّ مفاد الهيئه ليس هو حقيقه الطلب و واقعه حتى يكون جزئيا و غير قابل للإطلاق و التقييد، بل مفادها هو مفهوم الطلب، إذ لا يعقل إيجاد واقعه الذى هو الصفه النفسائيه التى هى الحبّ و الشوق. و قد عدّ- قدّس سرّه- هذا من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق.

أقول: قد مرّ مرارا أنّ الجمل الإنشائيه مثل: «بعث» و «وهبت» وضعت لإبراز ما فى النفس من اعتبار الملكيه بالعوض أو بلا عوض، و الاعتبار النفسائى سنخه سنخ الوجود الذهنى يمكن تعلّقه بأمر متأخر، كما يمكن تصوّر الأمر المتأخر، مثلا يمكن اعتبار الملكيه بعد الموت فى حال الحياه، و هكذا الإيجاب المذى هو جعل الفعل على ذمّه المكلف يمكن فى مقام الثبوت تعلّقه بأمر على تقدير مجىء زيد، و يمكن تعلّقه به مطلقا، و الأمر ليس إلّا إبراز هذا الاعتبار النفسائى، فالمولى إذا أراد جعل الفعل على ذمّه عبده و اعتبر فى نفسه

١- مثل: «الوضوء». (م).

٢- مطارح الأنظار: ٦٧.

٣- كفايه الأصول: ١٣٧.

لا بدّيّه عبده لهذا الفعل، يقول له: «افعل كذا» و يبرز ما فى نفسه بهذا اللفظ أو بمبرز آخر، فإمّا أن يقيد و يقول: «افعل كذا على تقدير مجىء زيد» أو يطلق و يقول: «افعل كذا» فانقدهح أنّ مفاد الهيئه ليس هو معنى جزئى هو واقع الطلب، بل هو إظهار الاعتبار النفسانى الذى هو إمّا مطلق أو مقيد، فإذا كان فى مقام البيان و أطلق كلامه، يتمسك بإطلاقه، و لا إشكال فيه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا-ريب فى عدم إمكان إنكار الواجب الغيرى، بخلاف الواجب المشروط حيث يمكن إنكاره، و الالتزام بالوجوب التعليقى، كما نسب إليه قدّس سرّه، فلا محذور فى التمسك بإطلاقه المادّه فى المقام، فتأمل.

هذا ما يرجع إلى كلام الشيخ قدّس سرّه، و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه- من أنّ مفاد الهيئه مفهوم الطلب لا واقعه- فقد ظهر فساده ممّا ذكرنا سابقا من أنّ الطلب ليس من الصفات النفسائيه و بمعنى الحبّ، و لا يقال لمن يحبّ العلم: «طالب العلم» بل هو عباره عن التصدّى نحو تحصيل المراد، و إظهار المولى ما فى نفسه بقوله: «افعل» نحو من التصدّى و أحد مصاديق الطلب لا مفهومه، فاشتباه المفهوم بالمصدق منه لا من الشيخ قدّس سرهما.

هذا إذا كان هناك إطلاق، و أمّا لو لم يكن- إمّا من جهه عدم الدليل اللفظى، أو من جهه عدم كون المتكلم فى مقام البيان- وصلت النوبه إلى الأصل العملى، و ينبغى التكلّم فى ثلاثه موارد:

الأول: فيما إذا كان هناك أمران علم بوجوب كليهما و احتمال كون أحدهما مقدّمه و قيده للآخر، كما إذا علمنا بوجوب الصلاه و الوضوء و شككنا فى أنّ وجوب الوضوء نفسى أو غيرى مترشّح من الصلاه، و مقتضى القاعده فى هذا القسم الاشتغال- و ترتيب آثار النفسيه و الغيريه- بالوضوء، لا إجراء

البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لإثبات النفسية لوجوب الوضوء، كما أفاده شيخنا الأستاذ (١)، إذ هذا الأصل معارض (٢) بأصالة عدم النفسية، وعدم كون

١- أجود التقريرات ١: ١٧١.

٢- أقول: إن ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله - من عدم المعارض لأصالة البراءة، و انحلال العلم الإجمالي بوجوب الوضوء، المرّد بين الغيرى و النفسى حكما- هو الحقّ. توضيحه: أنّ جريان البراءة الشرعيّة يحتاج - مضافا إلى كون المجرى مشكوك الوجود- إلى أمرين آخرين: أحدهما: لزوم التوسعة على العبد، لأنها صدرت امتنانا. و الآخر: أنّها لما كانت أصلا تأميتيا يؤمن من العقاب، فلا- بدّ من وجود احتمال العقاب، فإذا كان العقاب معلوما وجودا أو عدما، فلا مجال لجريان أصالة البراءة، و كلا الأمرين مفقود فيما نحن فيه. أمّا الأول: فلأنّ النفسية و إن كانت مشكوكه على الفرض إلّا أنّ رفعها يوجب الضيق على المكلف، بخلاف رفع الغيريه. و ذلك أنّ وجوب الوضوء إذا كان غيريا، فلا- بدّ أولا من لزوم إيقاعه قبل ذلك الواجب المحتمل تقيده به. و ثانيا لزوم عدم إبطاله حتى يأتى بذلك الواجب، و أمّا إذا كان نفسيا فالمكلف فى سعه من هذا، سواء أتى به قبل ذلك الواجب أم لا، و سواء أبطله أم لا، فرفع النفسية خلاف الامتنان فلا تجرى البراءة. و أمّا الثانى: فلأنّ العقاب على ترك الوضوء قطعى إمّا لترك نفسه إذا كان نفسيا أو ترك ذلك الواجب إذا كان مقدّمه له، فجريان البراءة عن وجوبه النفسى لا- يوجب التأمين من العقاب. هذا، مضافا إلى عدم الفرق بين هذا القسم و القسم الثانى، فلما ذا لم يقل هناك بالاحتياط؟ و بالجمله يرد عليه النقض أولا: بما ذكر من القسم الثانى. و الحلّ ثانيا: بعدم توفّر شرط جريان الأصل فى جانب نفسيه و وجوب الوضوء، فتجرى البراءة فى جانب تقييد الواجب بالوضوء، فينحلّ العلم الإجمالي حكما، فيحكم بوجوبه النفسى. إن قيل: يرد على النائيني أيضا أنّ إجراء البراءة عن تقييد الواجب بالوضوء لنفى وجوبه الغيرى مثبت، لأنّ لازم عدم التقييد عقلا- عدم وجوبه الغيرى، فلا- مجال لجريان البراءة عن التقييد أيضا. قيل: لا، بل تقييد الواجب بالوضوء نفس غيريه و وجوبه لا أن يكون أحدهما لازما و الآخر ملزوما عقلا حتى يلزم الإثبات، بل هذان كما يقال عندنا: «چه على خواجه چه خواجه على» فهما عبارتان عن واقع واحد، فالأصل فى أحدهما عين الأصل فى الآخر. (م).

المكلف معاقبا من ناحيه ترك الوضوء، و نحن نعلم بالمخالفه العمليه إذا تركنا الوضوء، فلا- مورد لإجراء البراءه، بل مقتضى القاعده الاحتياط و ترتيب آثار النفسيه و الغيريه بأن أتى المكلف بالوضوء سواء أتى بالصلاه أو لم يأت بها عصيانا مثلا.

الثانى: فيما إذا كان هناك أمران علم بوجوب أحدهما إمّا نفسيا أو غيريا و احتمال وجوب الآخر فعليا مقتيدا بهذا الوجوب، كما إذا علمنا بوجوب الوضوء إمّا نفسا أو مقدّمه للصلاه التى نحتمل وجوبها و لم يصل وجوبها إلينا، و مقتضى القاعده هنا إجراء البراءه بالقياس إلى الصلاه حيث إنّ الشكّ بدوى، و الحكم بالاشتغال بالقياس إلى الوضوء، إذ نحن نعلم بمخالفه المولى إذا تركنا الوضوء إمّا من ناحيه نفسه إن كان وجوبه نفسيا، أو من ناحيه الصلاه إن كان غيريا.

و بعبارة أخرى: إنّنا نعلم باستحقاق العقاب على ترك الوضوء إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمه للصلاه التى تكون واجبه فعلا قطعا على هذا الفرض.

و البناء على التفكيك فى التنجز فى بحث الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين و الحكم بوجوب غير السوره ممّا علم بوجوبه إمّا نفسا أو مقدّمه لواجب فعلى، و هو الصلاه، و عدم وجوبها يوجب التفكيك فى المقام أيضا، حيث إنّ المقام صغرى من صغريات هذه القاعده الكلّيه التى أثبتت هناك من وجوب الإتيان بما علم وجوبه إمّا لنفسه أو لتوقف واجب فعلى عليه، للعلم باستحقاق العقاب على تركه.

الثالث: فيما إذا علمنا بوجوب الوضوء إما نفسا أو مقدّمه للصلاه التي لم يكن وجوبها فعليا لحيض أو نفاس، و مقتضى القاعده فيه البراءه، و ذلك واضح (١).

بقي أمران:

الأول: أنّ المشهور أنّ ترتّب الثواب على الواجبات النفسيه يكون بالاستحقاق لا بالتفضّل.

اشاره

و خالف في ذلك المفيد (٢) قدّس سرّه، و تبعه شيخنا الأستاذ (٣) و جماعه من المحقّقين، فالتزموا بأنّه بالتفضّل لا بالاستحقاق، نظرا إلى أنّ وجوب إطاعته و ترك مخالفته ممّا يحكم به العقل قطعاً، و العبد ليس أجيّرا في العمل على وفق العبوديه حتى يستحقّ منه شيئا، و يكون له مطالبته، و هكذا التائب لا يستحقّ العفو، فإنّ التوبه واجبه عليه بحكم العقل فورا، فإذا تاب عمل بوظيفته، و من المعلوم أنّ هذا لا يوجب العفو و سقوط معاصيه السابقه، فأعطاء الثواب و عفو التائب و كونه كمن لا ذنب له من باب التفضّل لا غيره.

أقول: و الحقّ أنّ النزاع بين الفريقين لفظي، حيث لا يظنّ بأحد أن يلتزم

١- أقول: إجراء البراءه عن وجوب الوضوء، النفسيّ في هذا القسم صحيح لا إشكال فيه إلّا أنّ المسأله ليست ممّا نحن فيه، و أنّها خلف الفرض. توضيحه: أنّ وجوب الوضوء، الغيري ليس من أطراف المعلوم بالإجمال في هذا الفرض، لكون المرأه حائضا و مع كونها حائضا لم تكن الصلاه واجبه قطعاً، فلم تكن مقدّمته أيضا واجبه، فيبقى في البين احتمال وجوبه النفسيّ، و هو شبهه بدويه، فليس لنا العلم بأنّ الوضوء إمّا واجب نفسا، و إمّا واجب غيرا، كما هو المدّعى و المفروض، فإنّا نعلم بعدم وجوبه الغيري، و نشكّ في وجوبه النفسيّ. و بعبارة أخرى: أصل الوجوب ليس معلوما، بل هو محتمل. (م).

٢- انظر أوائل المقالات (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد) ٤: ١١١.

٣- أجود التقريرات ١: ١٧٢.

باستحقاق العبد بمعنى أنّ له مطالبه الثواب، و يجب على المولى إعطاؤه، كما فى المعاوضات كيف لا و لا يقدر العبد- و لو أطاع الدهر- على شكر نعمه من نعمه تعالى، و إنّما معنى استحقاق الثواب أنّه إذا أثيب العبد المطيع عند العقلاء هذه الإثابه، وقعت فى محلّها و ينبغى له، بخلاف إثابه العاصى، فإنّها ليست إلّا تفضّلا صرفا.

و بعد ذلك نقول: لا كلام فى ترتّب الثواب على الواجبات النفسىّه،

[فى ترتّب الثواب على الواجبات الغيرىّه و عدمه]

و إنّما الكلام فى الواجبات الغيرىّه، و الأقوال المعروفه ثلاثه: ترتّب الثواب مطلقا، و عدمه كذلك، و التفصيل- المنسوب إلى المحقّق القمى (١)- بين كون الواجب الغيرى أصليا، أى مدلولاً لخطاب مستقلّ، كما فى إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِيْكُمْ لُؤْلُؤًا مِنْ مَّاءٍ يَدِيْكُمْ (٢) إلى آخره، و بين أن يكون تبعيا، أى غير مدلول لخطاب مستقلّ، كما فى تحصيل الماء للطهاره مثلا.

و التحقيق: أنّ الواجب الغيرى إن أتى [به] بداعى امتثال الأمر النفسىّ يثاب عليه مطلقا و إلّا فلا- و ذلك لأنّ العبد الآتى بمقدّمات المأمور به مضافا إلى مولاه و انقيادا له و طالبا رضاه و احترازا عن مخالفته لا يكون مساويا (٣) عند العقل

١- قوانين الأصول ١: ١٠١.

٢- المائدة: ٦.

٣- أقول: هذا استدلال بالأعمّ على الأخصّ و ليس فى العامّ دلالة على الخاصّ. توضيحه: أنّ المدعى و المتنازع فيه بين صاحب الكفايه و النائى- رحمهما الله- من ناحيه و سيّدنا الأستاذ من أخرى هو استحقاق العبد الثواب بامتنال الأمر الغيرى، و أمّا وجود الثواب فى المورد المفروض فهو ممّا لا- إشكال فيه إلّا أنّه كما يمكن أن يكون على الامتنال كذلك يمكن أن يكون على الانقياد، بل نقول: هو على الانقياد، و يشهد له أنّ المكلف لو اشتغل بالواجب النفسىّ ثمّ مات أثناء العمل فإنّه بالموت يكشف عدم الأمر النفسىّ مع أنّه مثاب، و هذا الثواب لا يمكن إلّا على الانقياد، لأنّ الامتنال معدوم بعدم الأمر النفسىّ، و هذا دليل على أنّ الثواب فى المورد المفروض على الانقياد و لا أقلّ من الاحتمال. (م).

للعبد الآتى بها بدواعيه النفسائيه فى الثواب و إن أتيا كلاهما بالمأمور به، بل للأول فى كلّ مقدّمه ثواب ليس للثانى و إن أتى بها أيضا بعين هذا البيان، و لا إشكال فى تعدّد الثواب.

و بهذا يظهر أنّ ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدمات لا يحتاج إلى التأويل أصلا.

هذا كلّه فى الثواب، و أمّا العقاب فلا يكون إلّا على تقدير مخالفه الأمر.

و الفرق: أنّ ترك المقدمات هنا لا يعدّ مخالفه ما لم ينجز إلى ترك ذيهما، و إذا انجز، فلا يكون هناك إلّا طغيان واحد و مخالفه واحده (١).

و بما ذكرنا ظهر أنّ حكم الواجبات الغيريه بعينه حكم الواجبات التوصلية فى استحقاق الثواب و العقاب.

ثمّ لا فرق فى ذلك بين الالتزام بوجوب المقدمه أو عدمه، كان الوجوب أصليا أو تبعيا، لأنّ المناط فى استحقاق الثواب إتيان المقدمه بقصد الأمر النفسى و مضافا إلى المولى، سواء تعلّق به الأمر أو لا، و سواء كان مدلولا للخطاب أم لم يكن، فإنّ العقل يستقلّ باستحقاق الثواب بالمعنى الذى ذكرنا للعبد الذى مشى فى طريق رضى مولاه و أتى بما لا يكون مأمورا به ممّا يتوقّف المأمور به عليه توصّلا إلى ما يكون مأمورا به و انقيادا لسيده.

و هنا إشكالان:

[وجه ترتب الثواب على الطهارات الثلاث]

الأول: أنّه لا ريب فى ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنّ الأمر المتعلّق بها غيرىّ و هو توصّلى لا يترتب على امتثاله الثواب و على مخالفته

١- فتأمل، فإنّ هذا الفرق غير فارق. (م).

و بما ذكرنا من استحقاق الثواب على المقدّمه إذا أتى [بها] بداعى امتثال الأمر النفسى يندفع هذا الإشكال.

[الثانى: وجه اعتبار قصد التقرب فى مقدّمه الطهارات الثلاث]

الثانى: أنه لا شكّ فى أنّ الطهارات الثلاث لا يكفى إتيانها كيف ما اتفق، كغسل الثوب و نحوه، و إنّما تكون مقدّمه للصلاه و نحوها بما أنّها عبادته، مع أنّ الواجب الغيرى لا يعتبر فى سقوطه قصد القربه و إن كان معتبرا فى استحقاق الثواب.

و قد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبه:

منها: ما أفاده صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- من أنّ المقدّمه فيها عبادته بنفسها، و الصلاه و نحوها من الغايات تتوقّف على إحدى هذه المستحبات و العبادات، فلا بدّ فى سقوط أوامرهما من إتيانها عبادته لأجل أنّها بأنفسها عبادات، لا أنّها مقدّمات للعباده.

و قد أورد عليه بأمر:

الأول: أنّه يلزم منه اجتماع الحكّمين المتضادين فى أمر واحد.

أقول: هذا ليس كثير إشكال و لا يختصّ بها، بل لها نظائر فى الفقه، كما إذا نذر أن يصلّى صلاه الليل أو حلف أن يبنى المسجد، فإنّه فى صلاه الليل أو بناء المسجد يجتمع حكمان متضادان.

و حلّه: بأنّ الوضوء مثلا- يكتسب العباديه من أمره النفسى المتعلّق به، و يكتسب الإلزام من أمره الغيرى، و بالأمر الغيرى يزيد و يتأكّد مصلحته غير الملزمه، و يصل إلى حدّ الإلزام، لا أنّه بعد مجىء الأمر الغيرى يكون ذا

مصلحتين: إحداهما ملزمه، و الأخرى غير ملزمه حتى يحكم بحكمين متضادين لوجود ملاكهما.

الثانى: أنه لا يتم فى التيمم حيث لم يثبت استحبابه النفسى فى الشريعة.

و أجيب أولاً: بأنه مستحب نفسى، لما ورد من أنه أحد الطهورين.

و ثانياً: يكفى فى دفع المحذور احتمال استحبابه النفسى و إمكانه و إن لا يساعده الدليل فى مقام الإثبات.

أقول: و هذان الجوابان كلاهما ساقطان.

أمّا الأول: فلأنه لم ترد روايه دالّه على أنّ التيمم مستحب نفسى، و الوارد هو روايه «التراب أحد الطهورين، يكفيك عشر سنين»^(١) و هى أجنبيّه عن المقام، كما لا يخفى.

و أمّا الثانى: فلأنه هذا الاحتمال يكفى إذا لم يكن هنا جواب آخر قطعى يدفع المحذور، و يأتى الجواب المذموم يغنينا عن هذه التكاليف إن شاء الله.

الثالث من الإشكالات: ما أورده على نفسه^(٢) - قدس سرّه - بأن مقتضى القول بأن الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه، و غاياتها متوقفه على إحدى هذه المستحبات و العبادات: أن لا يكفى إتيانها بقصد أمرها الغيرى و أن يشترط إتيانها بداعى امتثال أمرها النفسى حيث لا يكون قصد الأمر الغيرى مقرباً و لا يجعلها عباده مع أنه لا خلاف فى كفايته.

١- هذه الجملة ليست من روايه واحده، و إنما هى من روايتين و بتفاوت يسير، انظر: الكافى ٣: ٦٣-٦٤-٦٤، الفقيه ١: ٥٩-٢٢١،

التهذيب ١: ١٩٤-٥٦١ و ٢٠٠-٥٨٠، الوسائل ٣: ٣٦٩ و ٣٨١، الباب ١٤ و ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ١٢ و ١.

٢- كفايه الأصول: ١٤٠.

ثمّ أجب عنه بأنّ الاكتفاء بقصد الأمر الغيرى من جهة أنّه يدعو إلى ما يتعلّق به، و هو عباده، فقصد الأمر الغيرى طريق إلى قصد الأمر النفسى، فيقصد تبعاً و ضمناً.

أقول: هذا الجواب لا يفيد شياً، لأنّنا نفرض ما إذا غفل عن أمره النفسى أو قطع بعلمه و لم يقصده، فهل يعقل قصده تبعاً و ضمناً؟ و هل يمكن الالتزام بأنّ المغفول عنه و غير المقصود يكون داعياً له أيضاً؟

فالأولى فى الجواب أن يقال: إنّ العباديّه تحصل بمجرد إضافه الفعل إلى المولى، و لا- يعتبر فى المقرّيّه و العباديّه أزيد من استناد الفعل إلى الله تعالى بنحو من أنحاء الاستناد و منها إتيانه بداعى امتثال أمره الغيرى، فلا يبقى محذور فى جوابه عن الإشكال إلّا النقص بالتيمّم، و هو وارد لا يمكن دفعه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١) من أنّ مبنى الإشكال على حصر منشأ العباديّه فى أمرها الغيرى و النفسى و ليس كذلك، و هذا الحصر غير حاصر، بل هناك شقّ ثالث، و هو تعلّق الأمر النفسى المتعلّق بالصلاه بها أيضاً، فإنّه ينحلّ و ينسبط إلى جميع الأجزاء و الشرائط، و لا فرق بينهما أصلاً.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه ما الفرق بين الطهارات الثلاث و سائر المقدمات التى لا يعتبر فيها إتيانها عباده مع أنّ الأمر واحد، و تعلّقه أيضاً على نحو واحد؟

ثمّ أجب: بأنّ الغرض المتعلّق بالطهارات لا يحصل إلّا بإتيانها عباده، بخلاف بقيه المقدمات، و لا محذور فى اختلاف الشرائط من هذه الجهة، بل لا مانع فى اختلاف الأجزاء أيضاً و إن لم تكن كذلك.

أقول: و قد ذكرنا سابقاً مثلاً لتعلّق الأمر الواحد بمركّب من أمرين

ارتباطيين أحدهما تعبدى، والآخر توصيلى، كما إذا نذر شخص أن يصلى ركعتين، و يكرم عالما فى هذا اليوم مثلا بنحو الارتباط، فإن الأمر بوفاء النذر واحد تعلق بمجموع الصلاة و الإكرام اللذين أحدهما تعبدى و الآخر توصيلى.

و لكن مع ذلك هذا الجواب غير تام، لما عرفت فى البحث [عن أقسام المقدمه] (١) من أن الطهارات الثلاث من المتوسّطات التى تكون بأنفسها خارجة عن المأمور به و بتقيدها داخله فيه، فما يكون تحت الأمر النفسى المتعلق بالطهارات هو تقييد الصلاة بإحداها، لا- نفس الوضوء و الغسل و التيمّم و الحركات الخاصّه، و إلا فلا يعقل تعلق الأمر الغيرى بها أيضا، و يكون البحث عن وجوب مقدمه الواجب لغوا محضا لا يترتب عليه أثر إلا مجرد إتعاب النفس و إتلاف العمر، إذ على هذا يكون جميع المقدمات واجبه نفسيه، كالأجزاء، و الفرق بينها و بين الأجزاء لا يكون إلا بالعباديه و غيرها. و بعبارته أخرى: بالتعبدية و التوصيليه.

و منها (٢): ما أفاده العلامة الأنصارى (٣) من أن النفس الغسلتين و المسحيتين - من حيث هى - حيث إنها لا تكون مقدمه، بل بما أنّ هذه الحركات معنونه بعنوان خاص مجهول لنا، فلا بدّ فى إتيانها بهذا العنوان الخاصّ من قصد أمرها الذى يدعو إلى ما هو المقدمه واقعا، فىكون قصد الأمر الغيرى إشاره إجماليه، و طريقا إلى إتيان ما هو مقدمه واقعا إجمالا، لا موجبا لعباديه نفس الحركات حتى يعود الإشكال.

و فيه: أولا: منع كونها معنونه بعنوان مجهول لنا، بل ظاهر الآيه فى قوله

١- مكان ما بين المعقوفين فى الأصل بياض.

٢- أى من الأجوبه التى أجيب بها عن الإشكاليين. (م).

٣- مطارح الأنظار: ٧١.

تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ (١) إلى آخره، خلاف ذلك.

و ثانيا: إمكان إتيانها بعناوينها بنحو آخر، مثل قصد أمرها وصفا لا غاية بحيث لا يكون الداعى هو أمرها الغيرى بل شيئا آخر.

و ثالثا: عدم دفعه المحذور الأول، و هو إشكال ترتب الثواب عليها.

و منها: ما أفاده أيضا العلامة الأنصارى (٢) و هو أنه من الممكن أن لزوم إتيانها عباده يكون لأجل أن الغرض من غاياتها لا يحصل إلا بإتيانها عباده، لا أن العبادية فيها كانت من ناحيه الأمر الغيرى.

و فيه أيضا: أنه لا يدفع إشكال ترتب الثواب.

و منها: ما أفيد فى بحث التعبدى و التوضيلى لتصحيح قصد الأمر فى العبادات من الالتزام بأمرين: أحدهما متعلق بذات الصلاة مثلا، و الآخر بإتيانها بداعى امتثال أمره الأول، فكذا فى المقام نلتزم بأمرين: أحدهما متعلق بذات الوضوء، و الآخر بإتيانه بداعى هذا الأمر المتعلق بذوات الحركات.

و هذا الجواب أيضا غير تام فى المقام و إن قلنا بصحته هناك.

و ذلك لأن ذات الوضوء ليست مقدّمة حتى يتعلّق بها أمر غيرى، و إلا لوجب سقوط الأمر الغيرى بمجرد إتيانها من غير قصد غاية من الغايات.

و التزم بعض (٣) مشايخنا- قدس أسرارهم- بعدم ورود هذا الإشكال بدعوى أن المقدّمة إذا كانت الوضوء المقيد بداعى الأمر، يكون الوضوء المطلق أيضا مقدّمة للصلاة، إذ مقدّمة المقدّمة لشيء مقدّمة لذلك الشيء

١- المائدة: ٦.

٢- مطارح الأنظار: ٧١.

٣- هو المحقق الأصفهاني قدس سرّه، انظر: نهايه الدرايه ٢: ١٢٢.

أيضا، فيترشح من الأمر بالمقيد أمر بالمطلق أيضا.

أقول: سيجىء مفسرًا في بحث الأقل والأكثر أن الأجزاء العقلية لا تكون متعلقة للأمر، والأمر لا ينحل ولا ينسب إلا إلى الأجزاء الخارجيه، مثلا:

لا ينحل الأمر في «أكرم عالما» إلى أوامر أحدها متعلق بجوهريته، والآخر بجسميته، والثالث بناميته، والرابع بحيواتيته، وهكذا، بخلاف المركب الخارجى، فإذا تعلق أمر بعق رقبه مقيدًا بكونها مؤمنه، لا يقبل الانحلال إلى أمرين: أحدهما بذات الرقبه، والآخر بكونها مؤمنه، وهكذا فى المقام لا يمكن انحلال الأمر الوضوئى إلى أمرين: أحدهما بذات الوضوء، والآخر بتقيده. فظهر أن هذا الجواب أيضا غير سديد.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: إن الطهارات مقدمه لغاياتها بما أنها مضافه إلى المولى بنحو إضافه، لا أنها مستحبات نفسيه - كما أفاده فى الكفايه (١) - حتى ينتقض بالتيمم، ولا أنها بذواتها مقدمه، ويجب إتيانها عباده حتى يعود الإشكال، بل لأجل أنه من الإجماع والروايات الوارده فى الباب، الداله على وجوب إتيانها عباده يستكشف أن ما هو مقدمه هذه الحركات الخاصه إذا أضيفت إلى المولى، وإلا فلا تكون بمقدمه أصلا، وحينئذ فيكفى إتيانها بداعى غايه من الغايات، لما عرفت من تحقق الإضافه والعباديه بمجرد قصد الأمر الغيرى فى إتيانها، وعرفت أن الثواب أيضا يترتب عليه لما يكون المكلف فى مقام الانقياد والإطاعه عند إتيانها إذا قصد التوصل إلى الصلاه مثلا، وذلك يوجب استحقاقه الثواب بالمعنى الذى ذكرنا، فعلى هذا إذا ثبت الاستحباب النفسى فى الوضوء، لا إشكال فى عدم لزوم الإتيان بداعى غايه من

الغايات، بل يكفى الإتيان بداعى المحبوبيه للمولى، و إلا لا أثر له إلا بداعى إحدى الغايات.

و الظاهر أنه لا إشكال فى استحباب الغسل نفسا، و كذا لا إشكال فى عدم محبوبيه التيمم كذلك (١)، و فى الوضوء خلاف ليس هنا محل ذكره و بيان ما هو الحق فيه، فارتفع الإشكال بأسره.

أما استحقاق الثواب: فلما عرفت من أنها مضافه إلى المولى تكون مقدمه، و لا يعتبر فى استحقاق الثواب إلا الإضافه إلى المولى فيما يكون قابلا- للإضافه إمّا بنفسه، كالصلاه و الصوم، أو بواسطة أمر كذلك، كغسل الثوب، فسواء أتى بالطهارات بداعى المحبوبيه فيما يكون كذلك، أو بداعى أمرها الغيرى، تتحقق الإضافه، و يوجب استحقاق الثواب.

و أما إشكال قريبتها و عدم سقوطها بدون إتيانها عباده مع كونها توصلية فهو أيضا ظهر مما ذكرنا من أن متعلق الأمر يكون هذه الحركات الخاصه مضافه إلى المولى لا ذواتها مجردة عن هذه الإضافه.

هذا، و لو فرض عدم تمامية هذا الجواب، يمكن الجواب عنه بالالتزام بتعدد الأمر، و لا محذور فيه على ما هو المختار فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين من جريان البراءه العقليه فيما إذا شك فى شرطيه شىء للصلاه.

بيان ذلك بنحو الإجمال هو: أن المركبات على قسمين: حقيقته و اعتباريه.

أمّا الحقيقته منها كـ «زيد» فإنه مركب من الجوهرية و الجسميه و الحيوانيه و الناطقيه، فلا يكون الأمر المتعلق بها قابلا للانحلال، فإذا قيل: «أكرم زيدا»

ليس هناك إلّا أمر واحد متعلّق بموجود واحد، فالمطلوب أيضا شىء واحد.

و أمّا الاعتبارية منها- وهى ما تكون مركّبه من أجزاء يكون كلّ واحد منها دخيلا فى غرض واحد، و لذا اعتبرها المعتبر شيئا واحدا، و أمر بها أمرا واحدا، كالصلاه- فقد قيل بجريان البراءة العقلية فى الأجزاء فقط دون الشرائط حيث ينحلّ الأمر إلى الأجزاء، لأنّها وجودات متعدّده فى الخارج كلّ واحد منها قابل لتعلّق الأمر به.

و أمّا الشرائط: فحيث ليس بإزائها شىء فى الخارج، بل هناك وجود واحد ذو إضافات متعدّده، و لا يتكثّر الواحد بتكثّر الإضافات، فلا- تقبل إلّا تعلّق أمر واحد بالمشروط بها، و لا ينحلّ الأمر بالمشروط من ناحيتها و إن كان لا مانع من انحلاله من ناحيه الأجزاء، فحينئذ لا تجرى البراءة العقلية عند الشكّ فى شرطيه شىء لشىء.

أقول: لا مانع من الانحلال من ناحيه الشرائط أيضا، فإنّ الإضافات و إن كانت لا توجب الكثرة فى المشروط، إلّا أنّها كلّها مثونه زائده لا بدّ للمولى من لحاظها، و التكليف بإيجادها فى ضمن متعلّقاتها، فلا محاله ينحلّ الأمر بالنسبه إليها أيضا، فتجرى البراءة فى مقام الشكّ بالنسبه إليها أيضا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا مانع من الالتزام بأمرين، و ذلك لانحلال الأمر الغيرى- المتعلّق بالوضوء المقيّد بكونه مضافا إلى أمر المولى و بداعى الأمر،- إلى أمرين: أحدهما متعلّق بذات الوضوء و الآخر بإتيانه بداعى الأمر، إذ ملاك الأمر الغيرى- و هو المقدميه- موجود، فإنّ إتيان ذات الوضوء ممّا يتوقف عليه الوضوء المقيّد بداعى الأمر قطعاً، ضروره أنّ المطلق ما يتوقّف عليه وجود المقيّد.

و قد ظهر أنه لا مانع من انحلال الأمر المتعلق بالمقيد إلى أمرين:

أحدهما تعلق بذات المقيد، و الآخر بإيجادها مقيداً بكذا، فإذا أتى بالوضوء بداعي الأمر المتعلق بذاته، فقد تحقق العباديه، و امثل الأمر الغيرى المتعلق بالمقيد، و يندفع كلا المحذورين، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: لا ريب فى أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشتراط

إشاره

حيث إن وجوبها ترشحي تبعى، فالتخلف خلف محض بعد الالتزام بالملازمه العقليه بين الوجوبين.

فظهر فساد ما فى المعالم(١) فى بحث الضد من أن حجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقع عليها، إذ بعد ما تبين أن وجوب المقدمه من تبعات وجوب ذبيها و رشحاته لا يعقل الانفكاك، ففى صورته عدم إرادته المكلف إتيان ذى المقدمه، كما لا يعقل عدم وجوب ذبيها و اشتراطه بالإرادته، ضروره أن لازمه التخلف و عدم الوجوب، و الإباحه، كذلك لا يعقل عدم وجوب المقدمه بناء على الملازمه و التبعية.

ثم إنه يقع الكلام فى أن المقدمه هل تتصف بالوجوب و المطلوبيه فيما إذا لم يقصد التوصل إلى ذبيها و لم يترتب عليها، و لا يشترط شىء من الأمرين فى اتصافها بالوجوب، كما هو مختار صاحب الكفايه(٢)، أو يشترط كلا الأمرين فى ذلك، كما... (٣). أو يشترط الأول دون الثانى، كما عن شيخنا

١- المعالم: ٢٨٩.

٢- كفايه الأصول: ١٤٣ و ١٤٧.

٣- مكان النقاط بياض فى الأصل.

العلامة الأنصاري (١) قدس سره، أو يشترط الثاني، كما عن صاحب الفصول (٢) قدس سره؟

وجوه في المقام. و الكلام في جهتين:

الأولى: في اعتبار قصد التوصل و عدمه.

و حاصل ما أفاده صاحب الكفاية (٣) في تحقيق مراده: أنّ وجوب المقدمه، الذي يكون بحكم العقل ليس إلّا لتوقف إتيان ذيها عليها، و من المعلوم عدم مدخلية قصد التوصل فيما هو ملاك الوجوب، و هو التوقف و المقدميه، فتتصف المقدمه بالوجوب و المطلوبيه، كما في بقيه الواجبات التوصلية عدا الطهارات الثلاث، و لا يبقى على حكمه السابق من الحرمة أو غير ذلك، فيتفرع على هذا أنّ الدخول في ملك الغير فيما إذا توقف إنقاذ غريق عليه، واجب لا- حرام و لو لم يقصد التوصل به إليه، بل كان الداعي له التفرج، كما أنّ غسل الثوب واجب و لو غسل بداعي التنظيف دون التوصل، فالتخصيص بخصوص ما قصد به التوصل يكون بلا مخصص.

و الحاصل: أنّ الواجب هو نفس المقدمه لا هي بعنوان المقدميه، لعدم دخل العنوان في ملاك الوجوب و حصول الغرض، و إلّا لوجب إتيانها ثانيا إن أتى بدون قصد التوصل حيث لم يأت بما هو واجب.

لا يقال: أتى بشيء يسقط الوجوب، لحصول الغرض و إن لم يأت بالواجب، كما إذا أتى بالفرد المحرم منها.

فإنه يقال: سقوط الواجب به من جهة أنه يحصل به الغرض، كغيره، و الحرمة مانعه من اتصافها بالوجوب، و المانع هنا مفقود، فيؤثر المقتضى

١- مطارح الأنظار: ٧٢.

٢- الفصول: ٨٦.

٣- كفاية الأصول: ١٤٣.

أثره، و هو سقوط الواجب، و اتصافها بالمطلوبيه.

و لبعض مشايخنا(١) المحققين - قدس الله أسرارهم - كلام حاصله بتوضيح منّا: أنّ قصد التوصل دخيل في اتصاف المقدمه بالوجوب. و يتضح ذلك بمقدمتين:

الأولى: أنّ الحثيات التعليليه في الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيات التقيديه و إن لم تكن في الأحكام الشرعيه كذلك، و ذلك لأنّ الأحكام العقلية كلّها ترجع إلى حسن العدل و قبح الظلم، فمتى ما تحقّق عنوان العدل يستقلّ العقل بحسنه، كما في ضرب اليتيم للتأديب، فإنّه لغايه التأديب عدل، فيحكم بحسنه لا مطلقاً، فالغايات دخيله في موضوعات الأحكام العقلية و عناوين لها بحيث لو ضرب اليتيم لا- لغايه التأديب بل ظلماً، لا يحكم العقل بحسنه و لو ترتّب عليه التأديب قهراً حيث لا ينطبق عليه بدونها عنوان العدل، فلا يتحقّق موضوعه، فلا يكون له حكم.

الثانيه: أنّ الفعل لا يقع على صفه الوجوب و مصداقاً للواجب إلّا إذا أتى به عن قصد و عمد، ضروره أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر لا عن اختيار لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و إن كان مسقطاً له و محصلاً لغرضه.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ وجوب المقدمه حيث إنّه بحكم العقل لأجل التوصل بها إلى الواجب و مقدميتها له، فالواجب بمقتضى المقدمه الأولى هو:

عنوان المقدمه، لا ذاتها، فإذا كان المطلوب و الواجب هو العنوان، فلا بدّ في مقام الامتثال من إتيان ذات المقدمه بقصد التوصل و بعنوان المقدميه بمقتضى

المقدّمه الثانيه، فإذا أتى [بها] لا بقصد التوصل و لا بعنوان المقدّميه، لم يأت بما هو واجب، إذ لم يقصده، و ما قصده و أتى به لا- يكون مصداقاً للواجب، و مسقطيته للواجب و كونه محصّياً لا للغرض لا- دخل له فيما نحن بصدده، و هو الوقوع على صفة الوجوب، فلا يكون تخصيص الوجوب بما قصد به التوصل لا بمخصّص.

أقول: ما أفاده- قدّس سرّه- متين لا شبهه فيه من حيث الكبرى (١)، لكنّه لا- ينطبق على المقام، إذ الوجوب فى المقام ليس ممّا حكم به العقل مستقلاً حتى يجرى فيه ما ذكر، بل هو ممّا حكم به الشرع، و إنّما العقل- على مسلك- أو العقلاء- على مسلك آخر- يدركه و يستكشفه، نظير حجّيه الظنّ عند الانسداد على القول بالكشف، فإنّ العقل على هذا القول يكشف عن حكم الشارع بالحجّيه عند ذلك، و يدرك هذا الحكم الشرعى، لا أنّه نفسه يحكم بذلك.

نعم يتمّ ما أفاده فى الأحكام العقلية العلميه النظرية التى كلّها راجعه إلى اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و العمليه التى كلّها راجعه إلى حسن العدل و قبح الظلم، و من المعلوم المفروض أنّ المقام ليس من قبيل شىء منهما، كما أنّ النزاع بين الأخبارى و الأصولى يكون فى القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثه،

١- كلام المحقّق الأصفهانى- قدّس سرّه- من حيث الكبرى مخدوش. توضيحه: أنّه إذا علم حجّيه الحكم الشرعى، التعليليه، نحكم بأنّه المتعلّق و الحجّيه التقيديه، نحو: الخمر حرام لإسكاره، لأنّه نحكم بحرمة المسكر، و نقول: إنّ الخمر حرّمت، لأنّها مصداق المسكر، و أمّا الملاكات فلا نعلم كونها حجّيات تعليليه، فلا فرق بين الحكم العقلى و الشرعى فى أنّ كلّ حجّيه تعليليه ترجع إلى التقيديه، و الفرق أنّ العلم بالحجّيه التعليليه فى مورد حكم العقل سهل، و فى مورد الحكم الشرعى لا يمكن ذلك إلّا إذا بيّنه الشارع، و هذا يرجع إلى الصغرى. (م).

لا الأخيرين.

فظهر أن لا وجه لاعتبار قصد التوصل في اتّصاف المقدّمه على صفه الوجوب، فما يقصد التوصل به و ما لا يقصد من المقدمات سواء في ذلك.

الجهه الثانيه: في اشتراط ترتّب ذى المقدّمه على المقدّمه و إيصالها إليه في وقوعها على صفه الوجوب و عدمه.

اشاره

و قد استدلل صاحب الكفايه (١) لعدم الاشتراط بوجوه ثلاثه.

الأوّل: أنّ الغرض من إيجاب المقدّمه ليس إلّا إمكان حصول ذى المقدّمه، و لا تفاوت في ذلك الغرض بين الموصله منها و غيرها، و لا- يمكن أن يكون ترتّب الواجب و الوصول إليه غرضاً من الإيجاب، ضروره أنّه ليس أثر تمام المقدمات فضلاً عن بعضها، إذ بعد إتيان جميع المقدمات يختار المكلف تاره إتيان الواجب و أخرى عدم إتيانه في غير الأفعال التسبيبيه و التوليديه، إلى آخر ما أفاده.

الثاني: أنّه لا ريب في سقوط الواجب الغيرى بمجرد إتيان المقدّمه من دون توقّع و انتظار لحصول ذيهها، و ليس علّه السقوط إلّا الموافقه، أو العصيان أو انعدام الموضوع، و لا- شكّ أنّ إتيان المقدّمه ليس من قبيل الثاني و الثالث، فيتعين الأوّل و أنّ علّه السقوط هي الموافقه بمعنى إتيان ما هو واجب و مطلوب للمولى، و هذا هو المطلوب.

الثالث: ما أفاده (٢) تطفلاً- في ضمن أجوبه صاحب الفصول من أنّ الإيصال وصف منتزع عن الإتيان بذى المقدّمه بعد إتيان المقدّمه، فلو أخذ هذا

١- كفايه الأصول: ١٤٥.

٢- كفايه الأصول: ١٤٩، قوله: كيف؟! ... و هو كما ترى.

القيّد في وقوع المقدمه على صفه الوجوب، لزم لا محاله قيديّه الواجب النفسى لوقوع المقدمه على صفه الوجوب ولا تصافها بالوجوب، فيلزم أن يكون الواجب النفسى مقدمه للمقدمه و واجبا لوجوب ناش عن وجوب المقدمه، و المفروض أنّ وجوب المقدمه أيضا ناش عن وجوب ذيهها، و هذا دور صريح.

و التزم شيخنا الأستاذ(١) بإهمال المقدمه من حيث الإيصال و عدمه، بدعوى أنّ التقييد حيث إنّه مستحيل، فيكون الإطلاق أيضا مستحيلا، إذ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه لا تقابل السلب و الإيجاب حتى يوجب استحاله التقييد في أحدهما ضروريه الإطلاق في الآخر، فتكون النتيجة هو إهمال وجوب المقدمه من حيث التقييد بالإيصال و عدمه.

أقول: قد مرّ في بحث التعبدى و التوضيلى أنّ استحاله التقييد مطلقا لا تكون موجه لاستحاله الإطلاق، بل إن كانت الاستحاله نشأت من ثبوت الحكم للمقيّد، كتكليف العاجز عن القيام، به، فلا محاله توجب استحاله الإطلاق أيضا، إذ كما يستحيل ثبوت الحكم لفرد يستحيل شموله له بالإطلاق أيضا، أمّا لو نشأت من ناحيه التقييد فربما توجب ضروريه الإطلاق، و ربما توجب جواز الإطلاق و التقييد بطرف العدم، و ربما توجب التقييد بجانب عدم القيد، كما مرّ مفضّلا.

و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا يوجب ذلك، إذ ليس الفرق بينه و بين تقابل السلب و الإيجاب إلّا أنّه فى الأوّل يمكن ارتفاع كلا المتقابلين، بأن يقال: إنّ الجدار ليس ببصير و لا أعمى، و لا يمكن

ذلك فى الثانى بأن يقال: لا قائم هذا و لا لا قائم، و من المعلوم أنّ هذا الفرق لا يوجب ما ذكر، كيف لا؟! و بين العلم و الجهل و القدره و العجز و الغنى و الفقر تقابل العدم و الملكه، و يستحيل اتّصافه- تبارك و تعالى- بالجهل و العجز و الفقر مع أنّ اتّصافه بالعلم و القدره و الغنى ضرورىّ له، و فى الممكن بالعكس.

و يكفى فى تقابل العدم و الملكه أن يكون أحد الأمرين له شأنه الوجود و لو باعتبار نوعه أو جنسه، كما فى العقرب، فإنّه- على ما هو المعروف- ليس من شأن نوعه أن يكون بصيرا لكن يكون من شأن جنسه ذلك.

هذا كلّ ما يرجع إلى كلام شيخنا الأستاذ.

و أمّا الجواب عمّا أفاده فى الكفايه من الوجوه الثلاثه:

فعن الأوّل: أنّ المراد من إمكان حصول ذى المقدمه إن كان الإمكان الذاتى، فلا يفرق بين إتيان المقدمات و عدمه فى إمكان حصول ذى المقدمه ذاتا، فهو ممكن قبل إتيان مقدماته و بعده، كما أنّ القدره عليه حاصله، سواء أتى بمقدماته أو لم يأت، غايه الأمر تكون القدره فى صورته عدم الإتيان بالواسطه و فى صورته الإتيان بلا واسطه.

و إن كان المراد منه الإمكان القياسى بمعنى الإمكان بالقياس إلى عدم هذه المقدمه. و بعبارة أخرى: يكون الغرض من الإيجاب تمكّن الوصول من ناحيه هذه المقدمه، فأىّ غرض يترتب على إيجاب هذه المقدمه، و أىّ فائده تحصل من إتيانها مع عدم حصول الواجب و ترتبه على إتيان ما يكون واجبا حيث إنّ الاختيار من المقدمات؟ و على مسلكه لا يمكن تعلق التكليف به، و إنّما هو لغو محض.

فالإنصاف أنّ إمكان الحصول ليس غرضا، بل الغرض هو إمكان

الوصول بالاختيار من ناحيه هذه المقدمه، و سدّ باب عدم ذى المقدمه من ناحيه هذه المقدمه.

هذا، و الذى يقتضيه النظر الدقيق هو أنّ الغرض ليس ذلك أيضا، إذ لا فائده فى إتيان بعض المقدمات دون بعض، و لا يتعلّق به غرض حتى يوجبه، بل الغرض من الإيجاب ليس إلّا الإيصال، و حيث إنّ الأمر المتعلّق بالواجب النفسى واحد، و الوجوب يترشّح منه إلى المقدمه، و الغرض من إيجاب جميعها واحد، فليس هناك إلّا أمر واحد و إيجاب غيرىّ واحد لغرض واحد ناش من إيجاب أمر نفسىّ واحد متعلّق بجميع المقدمات التى منها الاختيار، فإنّه على مسلكنا- كما مرّ غير مرّه- أمر اختياريّ، و اختياريّته، بنفس ذاته لا- بشىء آخر، فجميع المقدمات تكون واجبه بإيجاب واحد بحيث لو أتى بالبعض لم يأت بالواجب الغيرىّ أصلا، كما أنّه لو لم يأت بجزء من أجزاء الصلاه، لم يمثل أمرها أصلا.

فظهر بذلك أنّ المتّصف بالوجوب هو الموصله من المقدمات فقط، لما عرفت من أنّ بعض المقدمات لا يتّصف بالوجوب، و الكلّ المتّصف بالوجوب يترتب عليه ذو المقدمه قهرا، و موصل إليه لا محاله. و هذا واضح.

و بهذا يظهر الجواب عن الوجه الثانى، إذ الحال فى إتيان بعض المقدمات بعينه على هذا هو الحال فى إتيان بعض الأجزاء، و الإشكال يجرى هناك أيضا، و الجواب فى المقامين هو أنّ السقوط يكون بالموافقه لكن لا مطلقا، بل مراعى بإتيان بقيه الأجزاء أو المقدمات.

و يظهر الجواب عن الثالث أيضا حيث إنّ الموصليّه على ذلك عنوان مشير إلى جميع المقدمات، الملازم لوجود ذبيها، فلا يلزم محذور. و اندفع

بقي الكلام فيما استدلّ به صاحب الفصول على اختصاص الموصلة من المقدمات بالوقوع على صفة الوجوب،

بقي الكلام فيما استدلّ به صاحب الفصول (١) على اختصاص الموصلة من المقدمات بالوقوع على صفة الوجوب،

و عمدتها (٢) وجهان (٣):

الأول: شهادة الوجدان بأنّ من يريد شيئاً لأجل حصول شيء آخر لا يكون ذاته مطلوباً له مطلقاً و لو لم يحصل مطلوبه النفسى.

الثانى: أنّه يصحّ نهى المولى عن المقدّمه غير الموصلة بأن يقول:

«لا تخرج إلى السوق لغير اشتراء اللحم و اخرج له» و ذلك آيه عدم اتّصاف غير الموصلة منها بالوجوب.

و أجاب فى الكفايه (٤) عن الأول: بأنّه- بعد تسليم كون الغرض من الإيجاب الغيرى هو حصول المطلوب النفسى- الوجدان يقضى بخلافه، و أنّ ما أريد لأجل غايه و تجرّد عن الغايه يقع على صفة المطلوبيه الغيريه، كما إذا ترتّب الغايه، إلى آخره.

و أجاب عن الثانى بجوابين:

الأول: أنّه لو سلّم صحّ النهى عن غير الموصلة منها لا نسلم كون ذلك آيه عدم اتّصاف غير الموصلة منها بالوجوب، ضروره أنّ عدم الاتّصاف فيه ليس إلّا لأجل المنع من غير الموصله، و أمّا إذا لم يكن منع فى البين، فلا مانع

١- الفصول: ٨٤ و ٨٦.

٢- أى عمدته الأدلّه المراده من الموصول.

٣- أقول: كلاهما تمسيك بالوجدان إلّا أنّ الأول تمسيك به فى مقام الثبوت، و الثانى تمسيك به فى مقام الإثبات. و بعبارة أخرى: أنّ الأول بمنزله المدعى، و الثانى بمنزله الدليل، أى من صحّ النهى فى مقام الإثبات يستكشف أنّ الأمر كذلك فى الثبوت أيضاً. (م).

٤- كفايه الأصول: ١٤٩ و ١٥٠.

من أتصاف غير الموصلة بالوجوب أيضا.

أقول: لو سلّم صحّ النهى و عدم المحذور فيه، يجب، إذ المفروض أنّ المقدمه فى ذاتها مغضوبه للمولى، و الكلام فى هذه الصوره، و أثر النزاع يظهر فى هذا المورد، و ليس لنا شغل بما إذا تعدّد الطريق أو لا تكون المقدمه مغضوبه فى ذاتها، فإذا كانت مغضوبه و لا محذور فى النهى فلم لا ينهى المولى عنه؟

الجواب الثانى: أنّه إذا كان النهى صحيحا، يلزم جواز ترك الواجب اختيارا، و عدم تحقّق العصيان بذلك.

بيان ذلك: أنّ الإيجاب الفعلى بالنسبه إلى ذى المقدمه يتوقّف على القدره على إتيان ذى المقدمه، و القدره عليه متوقّفه على القدره على الإتيان بمقدمته و جوازها شرعا، و جوازها شرعا متوقّف على الإتيان بالواجب، و ترتّب ذى المقدمه، فينتج أنّ الإيجاب متوقّف على الإتيان بالواجب، فيجوز ترك الواجب اختيارا.

و أيضا يلزم أن يختصّ الإيجاب و الطلب بصوره الإتيان بالواجب، و من المعلوم أنّ تعلّق الطلب بالمأتى به يكون من طلب الحاصل، و هو محال.

و فيه: أنّ جواز المقدمه فعلى لا- يتوقّف على الإتيان بذى المقدمه و ترتّب الواجب النفسى، و إنّما ترتّب الواجب و الإيصال و إتيان الواجب بعد إتيان المقدمه قيد للجائز لا الجواز.

و بعبارة أخرى: الإيصال قيد للمادّه (١) لا الهيئه، و بعبارة أوضح: الجواز

١- لا وجه لكون الإيصال قيدا للواجب و إن كان الواجب هو الموصلة لا غير. و بعبارة أخرى: لا ملازمه بين مطلوبته الموصلة و كون الإيصال قيدا للمطلوب. و وجهه: أنّ الإيصال إلى ذى المقدمه هو الغرض من إيجاب المقدمه و لا- فرق فى ذلك بين المقدمه الأولى و المتوسّطه و الأخيره، لأنّ الغرض فى جميعها هو الوصول إلى الواجب النفسى لا أن يكون لكلّ مقدمه غرض آخر غير الوصول إلى الواجب النفسى. مثلا: إذا أمر المولى بالوضوء و أمر بتحصيل الماء فكما أنّ الغرض من التوضؤ هو إتيان الصلاه كذلك يكون الغرض من تحصيل الماء هو الصلاه و إن كان الوضوء غرضا أدنى لتحصيل الماء، فالغرض من جميع المقدمات هو الواجب النفسى، فالمطلوب من المقدمات هو ما يترتّب عليه الواجب النفسى. و بعبارة أخرى: إنّ المطلوب من المقدمات هو ما يلزم من وجوده وجود ذى المقدمه لا غير. و بعبارة ثالثه: الواجب الغيرى هو الحصّه التوأمة مع ذى المقدمه لا المتقيّد بذى المقدمه، فالوجدان و إن كان حاكما بأنّ غير الموصلة ليس مطلوبا و لكنّه ليس معناه أنّ الموصلة بما هى موصلة مطلوبه بل واقع الموصلة مطلوب، و مطلوبته واقع الموصلة لا تستلزم تقيّد المطلوب بالإيصال. (م).

لا يتوقف على الإيصال، بل الإيصال قيد لمتعلق الجواز بمعنى أنّ جواز المقدمه و إن كان مطلقا غير مشروط بشىء إلا أنه يتعلق بالمقدمه الموصله، و هى تقع على صفة الوجوب دون غيرها.

و من ذلك يظهر الجواب عن إشكال طلب الحاصل، فإنّ الإيجاب موجود قبل الإتيان، و إنّما العدى يوجد و يتحقق بعد الإتيان هو متعلق الإيجاب و الواجب.

فانقح أنّ كلام صاحب الفصول متين جداً، و لا بدّ من الالتزام بتعلق الوجوب بالمقدمه الموصله دون غيرها، و ظهر أنّ ما أفاده فى الكفايه فى ردّ صاحب الفصول - قدس سره - غير تامّ.

الكلام فى ثمره البحث،

و أحسن ثمره تكون فى بحث مقدمه الواجب هى ما أشرنا إليه سابقا من أنه إذا توقف واجب فعلى نفسى على فعل حرام و كان الواجب أهمّ، كما إذا توقف إنقاذ غريق على الدخول فى أرض الغير، فعلى

القول بوجوب المقدمه مطلقا أوصلت أم لا، يجوز الدخول لكل من يجب عليه الإنقاذ و لو لم ينقذ، بل و لو كان للتفرج على القول بعدم اشتراط قصد التوصل في اتصاف المقدمه بالوجوب، و يقع هذا الدخول المحرم في نفسه- لو لا طريان المقدميه عليه- على صفة الوجوب و المطلوبيه.

و لا- يخفى أن هذه ثمره شريفه جيده كثيرا ما يقع الابتلاء بها في الفقه، و أمّا بقيه الثمرات التي ذكرت في المقام فكلها غير مثمره، و عمدتها ما أفاده صاحب الكفايه (١)- تبعا لصاحب الفصول (٢)- من فساد العباده فيما إذا كان تركها مقدمه لواجب أهم، كترك الصلاه، الذي مقدمه للإزاله على القول بوجوب المقدمه مطلقا، و أمّا على القول بوجوب المقدمه الموصله فقط فلا يحكم بفساد العباده.

بيان ذلك: أن ترك الصلاه، الذي هو واجب مطلقا يحرم نقيضه، و هو الصلاه على القول بوجوب المقدمه مطلقا، فتكون منهيًا عنها، فتفسد.

و أمّا على القول بوجوب المقدمه الموصله فقط، فالواجب هو الترك الخاصّ يعنى ترك الصلاه، المترتب عليه الإزاله، و نقيضه ترك هذا الترك الخاصّ، لا الصلاه، فلا تكون الصلاه منهيًا عنها، فتصح.

و أورد (٣) عليه: بأن لهذا النقيض مصداقين و فردين أحدهما: الترك المجرد، و الثاني: الصلاه، فكما أن وجوب الترك المطلق يقتضى حرمة ما ينطبق نقيضه عليه و هو الصلاه، كذلك يجب أن يكون وجوب الترك الخاصّ مقتضيا لحرمة ما ينطبق عليه نقيضه، غايه الأمر أنه في الأوّل واحد، و في الثاني

١- كفايه الأصول: ١٥٠.

٢- الفصول: ٩٧.

٣- المورد هو الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله. انظر مطارح الأنظار: ٧٨.

اثان: الصلاة تاره، و الترك المجرد أخرى، إذ فى كلتا الصورتين نفس النقيض لا- يحكم بالحرمة حيث إن نقيض كل شىء رفة، فالصلاة تكون مصداق النقيض فى كلتا الصورتين لا نفسه، فلا فرق.

و أجاب(١)- قدس سره- عنه بما حاصله بتوضيح منّا: أن نقيض الشىء ما يعانده و ينافيه، كما فى وجود كل شىء مع عدمه، و وجود التناقض بين الوجود و العدم من البديهيات الأوليه، و أول ما يدركه الإنسان عند بلوغه إلى مرتبه الإدراك و التميز هو تناقض وجوده مع عدمه، و تعانده و تنافيه معه.

و ما يقال فى كتاب الحاشيه و أمثاله من أن نقيض كل شىء رفة، مسامحه واضحه.

فعلى هذا يتضح الفرق، فإن نقيض الترك المطلق هو نفس الصلاة، بخلاف نقيض الترك الخاص، فإنه قد تقرّر فى مقرّه أنه لا يمكن أن يكون للشىء الواحد نقيضان، فلا يمكن القول بأن الصلاة و الترك المجرد نقيضان للترك الخاص، فالنقيض هنا هو ترك الترك الخاص، و الترك المجرد و الصلاة يكونان من مقارناته، و من المعلوم أن الأمر بالشىء لا- يقتضى النهى عن مقارنه، فثبت الفرق بين القولين.

أقول: ما أفاده من الفرق فى غايه الجوده لكن غير تام من جهه أخرى، و هى ما سيأتى إن شاء الله من أن النهى الغيرى لا يوجب فساد العباده، فلا تكون هذه أيضا كبقية ما ذكر من الثمرات ثمره لهذا البحث، و إنما الثمره المشمره الكثيره الفائده هى ما ذكرنا. هذا تمام الكلام فى المقدمه الموصله.

و من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى الأصلى و التبعى.

و أفاد في الكفايه (١) أنّ هذا التقسيم ظاهرا يكون بالقياس إلى مقام الثبوت و الواقع - بمعنى أنّ الشئ ٤ المطلوب إمّا أن يكون ملحوظا و ملتفتا إليه تفصيلا أو ملحوظا إجمالا و ارتكازا، فالأوّل أصليّ و الثاني تبعيّ - لا الإثبات بمعنى أنّ الشئ ٤ المطلوب إمّا مقصود بالتفهيم في مقام الإفاده مستقّلا - سواء كان الواجب نفسيا أو غيريا - و إمّا يكون مقصودا بالتفهيم تبعا و التزاما كذلك، و ذلك لأنّ التقسيم إن كان بالقياس إلى عالم الإثبات و الدلاله، لا يصير الحصر حاصرا، إذ يكون هناك شقّ ثالث، و هو ما لا يكون أصليا و لا تبعيا، كما إذا لم يكن بعد مفاد خطاب، بل ثبت وجوبه بالإجماع أو العقل [و] هذا بخلاف ما إذا كان التقسيم بالنسبه إلى مقام الثبوت، فإنّ الحصر عليه حاصر، غايه الأمر أنّ الواجب النفسى متمخّض على هذا (٢) في الأصلية حيث إنّهُ مطلوب نفسا و له مصلحه مستقلّه، فيتعلّق به طلب مستقلّ و إرادته مستقلّه كان هناك شئ ٤ آخر مطلوب أولا.

أقول: إن كان التقسيم بلحاظ حال اللحاظ و الالتفات و أنّ الواجب إمّا ملحوظ تفصيلا أو إجمالا و ارتكازا، فلا يتفاوت الحال في النفسى و الغيرى، و كما يجرى هذا التقسيم في الواجب الغيرى يجرى في الواجب النفسى أيضا، و هذا كما إذا غرق ولد المولى و هو غافل عنه، فإنّ الإنقاذ حينئذ مطلوب نفسا و مراد مستقّلا في مقام الثبوت و الواقع و تعلّق الشوق، لكنّه غير ملحوظ تفصيلا، بل لوحظ إجمالا و ارتكازا.

و الذى يسهّل الخطب أنّ هذا التقسيم ليس له ثمره أصلا، كما لا يخفى،

١- كفايه الأصول: ١٥٢.

٢- و على الأوّل يجرى فيه هذا التقسيم أيضا. (م).

و لعلّه لذلك أهمله شيخنا الأستاذ، و لم يتعرّض له أصلاً.

ثمّ إنّه على فرض ترتّب الثمره عليه إذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ، قال صاحب الكفايه (١): إنّ مقتضى الأصل هو التبعيه و عدم تعلق التفات تفصيلي و إرادته مستقلّه بهذا الواجب.

و أورد عليه بعض (٢) مشايخنا- قدّس سرّه- بأنّ الأصاله و التبعيه إن كانت باعتبار تعلق اللحاظ التفصيليّ و الإجماليّ بالواجب، فمقتضى الأصل هو التبعيه، و إن كانت باعتبار تعلق الإراده الاستقلاليّه و عدمه به، فمقتضى الأصل هو النفسيه لا التبعيه، لأنّ الأصل عدم دخل الغير في مطلوبيّته و محبوبيّته، بل هو محبوب نفساً و مطلوب مستقلاً، فيختلف الأصل باختلاف الاعتبارين.

هذا، و التحقيق في المقام أنّ الأصل لا يثبت شيئاً منهما بكلا الاعتبارين.

بيان ذلك: أنّ الموضوع إمّا من قبيل الموضوعات المركبه التي لا ارتباط بين أجزائها من حيث اتّصاف أحدها بالآخر و عدمه، و إنّما هو صرف الاجتماع في الزمان، كما إذا قال المولى: «تصدّق بكذا إن مات زيد و قام بأمر الناس عمرو» أو ممّا يكون فيه ارتباط لكن ارتباط عدم الاتّصاف لا الاتّصاف بالعدم، و القضيه السالبه لا المعدوله. و بعبارة أخرى: العدم المحمولي لا النعتي، كما إذا فرض أنّ العالم غير المتّصف بالفسق يجب إكرامه، و المرأه غير المتّصفه بالقرشيّه تحيض إلى خمسين، أو من قبيل ارتباط الاتّصاف بالعدم بأن يكون موضوع الحكم في المثالين العالم المتّصف بعدم الفسق، و المرأه المتّصفه بغير القرشيّه، فإن كان الموضوع المركّب من قبيل القسم الأوّل أو الثاني، يجري فيه

١- كفايه الأصول: ١٥٣.

٢- نهايه الدرايه ٢: ١٥٨.

الأصل، و يثبت الحكم بضميمه الوجدان، و إن كان من قبيل الثالث، فلا يجرى الأصل، فإنّه مثبت، بمعنى أنّ استصحاب عدم الفسق و عدم القرشيّه لا- يثبت اتّصافه بالعدم، فإنّ ما له حاله سابقه هو عدم الاتّصاف بالفسق و القرشيّه، و هو لا يفيد لإثبات الاتّصاف بعدم الفسق و القرشيّه. و المقام من هذا القبيل، لأنّ التبعي بالاعتبار الأوّل هو ما يكون متّصفا بعدم كونه ملحوظا تفصيلا، فأصالة عدم الاتّصاف بكونه ملحوظا تفصيلا لا يثبت التبعي بهذا الاعتبار، و هو بالاعتبار الثاني ما يكون متّصفا بعدم كونه مرادا مستقلا، و من المعلوم أنّ أصالة عدم كونه مرادا مستقلا لا يثبت ذلك، فيكون الأصل بكلا الاعتبارين مثبتا، و لا يفيد لإثبات الأصليّه أو التبعيّه أصلا.

الكلام في ثمره البحث عن وجوب المقدّمه.

و قد عرفت سابقا أنّه يترتب على هذا البحث ثمره عمليه فقهيّه شريفه قابله لأن تدوّن في الفقه، و هي أنّه إذا توقّف واجب فعلى على مقدّمه حرام، كتوقّف إنقاذ الغريق على الدخول في الأرض المغصوبه، فإن قلنا بعدم وجوب المقدّمه، فيكون المقام من باب تراحم التكليفين الإلزاميين: حرمة الدخول و وجوب الإنقاذ، فيجب الأخذ بالأهمّ منهما، و هو الإنقاذ في المثال، فيجوز الدخول للوصول إلى هذا الواجب بحكم العقل، و لا- يجوز الدخول لمجرّد التفريح و التفرّج حيث لا يحكم العقل بأزيد من ذلك.

و إن قلنا بوجوب المقدّمه الموصله لا مطلقا، فيكون المقام أيضا من باب التراحم بين وجوب المقدّمه شرعا، الثابت بحكم العقل و حرمتها الذاتيه، فيتّصف الموصله منها بالوجوب، لمكان أهمّيّه ذبيها، و عدم اجتماع المحبوبيّه و المبعوضيّه، فلا يجوز أيضا الدخول لمجرّد التفرّج.

و إن قلنا بوجوب المقدمه مطلقا، فلا إشكال في جواز الدخول مطلقا سواء كان للإيصال أو لم يكن، بل كان لمجرد التفريح و التفرّج.

و هذه مسأله فرعيه عمليه يجب أن يجيب عنها الفقيه إذا سئل، و لا تعلم إلّا بالبحث عن وجوب المقدمه، فأى ثمره أحسن منها؟

[في ذكر ثمرات أخرى للبحث عن وجوب المقدمه]

و قد ذكرت ثمرات آخر لهذا البحث لا محصل لشيء منها.

منها: ما أفاده في الكفايه (١) من استنتاج حكم كلي فرعي، و هو وجوب ما يتوقف عليه الواجب شرعا بتشكيل قياس استثنائي بأن يقال: لو كانت الصلاه واجبه لكانت مقدماتها واجبه، للملازمه العقليه بين الوجوبين، لكن الصلاه واجبه، فالمقدمات أيضا واجبه، أو بترتيب قياس اقتراني كبراه ما ثبت في هذا المبحث بأن يقال: الوضوء مقدمه للصلاه الواجبه، و كل مقدمه الواجب واجبه، للملازمه بين الوجوبين عقلا، فالوضوء واجبه.

و فيه: أنّ وجوب المقدمه حيث لا يكون مناطا لاستحقاق تاركها العقاب و فاعلها الأيمن من العذاب و لا يكون فيه باعثيه و محرّكيه غير ما يكون في ذبيها، لا يمكن أن يكون ثمره لهذا البحث، إذ لا يترتب عليه أثر عملي، فأى فائده في العلم (٢) بهذا الوجوب الذي ليس له أثر عملي، و لا يكون إثباته إثبات حكم كلي

١- كفايه الأصول: ١٥٣.

٢- هذا الإشكال يفيد في إنكار الملازمه، و كلامنا في ثمرات القولين في الملازمه و عدمها، و بعد قبول الملازمه أو فرضها لا مجال لهذا الإشكال، فإنّ هذا نظير إنكار الحكم بإنكار الموضوع بعد قبوله. و بعبارة أخرى: إنّ اللغويه المذكوره تستلزم عدم وجود الملازمه و عدم كشف وجوب المقدمه، الشرعي عقلا، لا عدم ترتب الثمره على وجود الملازمه، فإنّ كشف الوجوب الشرعي الكلي ثمره، نعم لا ثمره للمكشوف، و عدم الثمره للمكشوف أمر و عدمها للكاشف أمر آخر، و كلامنا في الثاني دون الأول. (م).

عملى يترتب عليه تحريك عملى قابل لأن يعنون فى الكتب الفقهيّه؟ إذ لا يبحث فى الفقه عمّا لا أثر عملى فيه من الأحكام، و الشاهد على ذلك أنّه يعتبر فى حجّيه الأمارات و الأصول أن يكون لمؤدّاها أثر شرعىّ عملى، و بدونه لا اعتبار بها، و من هنا لا تثبت طهاره كره المزيخ بقاعده الطهاره، كما لا يخفى.

و منها: إمكان التقرب بإتيان المقدمات إن قلنا بوجوبها، و عدمه إن قلنا بعدمه.

و فيه: ما ذكرنا سابقا من أنّ مناط حصول التقرب و صيروره الفعل قريبا فى المقدمات قصد التوصل إلى محبوب المولى و تحصيل رضاه، سواء قلنا بوجوب المقدمه أو لم نقل.

و منها: أن يستنتج من هذا البحث صغرى لكبرى مسلمه فقهيه، و هى أنّه إذا أمر أحد أحدا بعمل فعمل، يستحقّ منه أجره المثل، فإذا ثبت وجوب المقدمه و أنّها مأمور بها شرعا فإذا أتى العامل بالمقدمات دون ذيهها، فيترتب قياس، و يقال: «هذه المقدمات مأمور بها، لثبوت الملازمه عقلا بين الأمرين، و كلّ مأمور بعمل يستحقّ من الأمر أجره المثل، فيستحقّ هذا العامل أجره المثل على عمل هذه المقدمات.

و فيه: أنّه قد ثبت فى محلّه أنّ مدرّك ضمان أجره المثل إنّما هو المعامله الضمّيه الثابته ببناء العرف و العقلاء و السيره فيما إذا لم تكن قرينه حالّيه أو مقالّيه على المجائيه و بلا عوض، بخلاف ما إذا قام قرينه على المجائيه، كأمر أحد آخر بسقى الماء بقوله: «جئنى بالماء لأشربه» فإنّه لا يكون ضمان فى هذه الصوره، لانتفاء بناء العرف و عدم جريان السيره، فحينئذ إن كانت المقدمات ممّا جرت السيره العقلايه على عدم مجائيتها، فيستحقّ العامل بها أجره المثل،

قلنا بوجوب المقدمه أو لم نقل، و إن لم تجر السيره على الضمان و اللامجانيه، فلا يستحقّ، قلنا بوجوب المقدمه أولاً، فالمدار في الضمان و عدمه هو بناء العرف و العقلاء على اللامجانيه و عدمه، و لا ربط له بوجوب المقدمه و عدمه، فلا يمكن أن يكون هذا أيضاً ثمره لهذا البحث.

و منها: أنه إذا نذر أحد أن يعطى درهما لمن يأتي بواجب، فإن قلنا بوجوب المقدمه، يحصل البرّ فيما إذا أعطى لمن يأتي بمقدمات الواجب، و إن قلنا بعدمه، فلا يحصل البرّ بذلك.

و فيه: أن ثمره المسأله الأصوليه و ما يستنتج منها يجب أن تكون حكماً كلياً فرعياً من وجوب شىء أو حرمة شىء أو غير ذلك، و من المعلوم أن مثل حصول بزّ النذر ليس إلّا مصداق الحكم الكلى، المعلوم لنا، المتعلق بالنذر، و هو وجوب الوفاء. و تحقّق الوفاء و عدمه لا- يمكن أن يكون ثمره للمسأله الأصوليه، و لو كان مثل هذه ثمره للمسأله الأصوليه، لكان أكثر مسائل العلوم مسأله أصوليه إذا ظهر ثمره في النذر و كان يبحث في الأصول عن أن العباسى هل يكون مصداقاً للسيد أم لا؟ بدعوى ظهور الثمره في النذر.

و منها: تحقّق الفسق بترك واجب له مقدمات إن قلنا بوجوبها، لتحقّق الإصرار، و عدمه إن لم نقل.

و فيه: أولاً: أنه لا يكون قابلاً لأن يكون ثمره له، إذ مفهوم الكبيره و الصغيره (١) معلوم من الشرع، و المسأله الأصوليه أجنبيه عن تعيين مصاديقهما.

و ثانياً: أن الإصرار على الصغيره إن كان المراد منه هو التكرار- بأن

١- إذا كان ذو المقدمه و مقدماته كلّها صغائر شرعاً، فعلى القول بالوجوب يتحقّق الإصرار، و على عدمه لا يتحقّق، و ليس الكلام في تعيين الكبيره و الصغيره بالملازمه و عدمها، فلا مجال لهذا الإشكال في المقام. (م).

يعصى مَرّه ثم يعصى مَرّه أخرى، كما هو الظاهر - فمن المعلوم أنّ المقام ليس من هذا القبيل، إذ لم تتحقّق المعصيه الصغيره من تارك الواجب إلّا مَرّه واحده، إذ بترك إحدى المقدمات امتنع عليه إتيان الواجب، فمَرّه واحده تتحقّق منه عصيانات متعدّده، كالنظر مَرّه واحده بأجنبيّات متعدّده، ولا تكثر فيها أصلا.

و إن كان المراد من الإصرار هو التعدّد، سواء كان مَرّه واحده أو مَرّات عديده، فلا يفيد أيضا، لما ذكرنا سابقا من أنّ ترك الواجبات الغيريّه لا يكون مبعّدا و موجبا للفسق زائدا على مبعديّه الواجب النفسى و موجبيته للفسق، فعلى القول بوجوب المقدمه و إن ترك واجبات متعدّده إلّا أنّ المعصيه واحده، و ليست بمتعدّده، فليست هذه الثمره أيضا بثمره.

و منها: عدم جواز أخذ الأجره عليها إن قلنا بوجوبها، و الجواز إن قلنا بعدمه.

و فيه: أنّ وجوب الشىء لا يكون مانعا من جواز أخذ الأجره عليه ما لم يعلم من دليل الوجوب أنّه وجب مجّانا و أراد المولى و ألزم المكلف عليه مشروطا، بأن لا يأخذ الأجره بإزائه، و كثير من الواجبات الكفائيه من هذا القبيل، كالخياطه و الطبايه و الصياغه و غير ذلك ممّا لا إشكال فى جواز [أخذ] الأجره عليها مع أنّها ممّا يجب كفايه، لا اختلال النظام بدونها.

نعم، العباديّه مانعه - على قول المشهور - من جواز أخذ الأجره على العباده، و لكن لا - ربط له بالمقام، إذ المانعيّه ثابتة فى المقدمات العباديه سواء قلنا بوجوبها أم لا.

و منها: صحّه المقدمه العباديه إن كانت محرّمه، كالوضوء فى الدار الغصبيّه - على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى - إن قلنا بوجوب المقدمه،

و بطلانها إن لم نقل بوجوبها، أو قلنا بالوجوب و لم نقل بجواز اجتماع الأمر و النهي.

و قد أورد عليه في الكفاية (١) بوجوه ثلاثه:

الأول: أنّ عنوان المقدمه حيثه تعليليه لا تقيديّه، فالمأمور به على القول بالمالزمه هو ذات المقدمه و ما يكون بالحمل الشائع مقدمه، لا- عنوان المقدمه، و حينئذ فالمقام من باب النهي في العباده أو المعامله، لا من باب اجتماع الأمر و النهي، فإنّ ذات المقدمه محرّمه، و هي بعينها أيضا مأمور بها على المالزمه، فالنهي تعلّق بذات المقدمه التي تكون عباده بمقتضى المالزمه.

أقول: هذا الإيراد غير وارد، إذ المقدميه و إن كانت حيثه تعليليه لا تقيديّه فتكون ذات المقدمه مأمورا بها إلا أنّ الواجب على ذلك إنّما هو طبيعي المقدمه لا خصوص الفرد المحرّم منها، و النهي المتعلّق بهذا الفرد ليس بعنوان المقدميه حتى يكون من قبيل النهي في العباده، بل بعنوان آخر، كالغصب و غيره.

مثلا: الوضوء في الدار الغصبيه مأمور به من جهه كونه مقدمه بالحمل الشائع، و منهى عنه من جهه صدق عنوان الغصب، و هذا بعينه هو اجتماع الأمر و النهي في أمر واحد شخصي من جهتين.

الثاني: أنّه لا يلزم الاجتماع على تقدير كونه من هذا الباب، لأنّ المقدمه المحرّمه إمّا منحصره أو لا، فعلى الثاني يختصّ الوجوب بالمباحه، لأنّ الوجوب بحكم العقل، و هو لا يحكم أزيد من هذا المقدار، و على الأول يكون من باب التراحم، فإمّا أن تسقط الحرمة من المقدمه إن كان وجوب ذيها أهمّ،

أو يسقط الوجوب و تثبت الحرمة لها إن كانت الحرمة أهم، أو يتخير بينهما إن لم يكن ترجيح في البين، فلا- يجتمع الأمر و النهى في المقام بوجه من الوجوه.

و هذا الوجه مضروب عليه في بعض نسخ الكفاية، و حكى عن بعض تلامذته أنه- قدس سره- عدل عن ذلك في مجلس الدرس، لعدم تماميته عنده حيث إن الملازمة عقليته، و مناط حكم العقل ليس إلّا إمكان التوصل بذى المقدمه، و هو موجود في المحرّم منها و المباح منها، و لا خصوصيته لأحدهما موجه لعدم ترشّح الوجوب، و إنّما يقال باختصاص الوجوب بها من باب الاجتماع، لا عدم حكم العقل أزيد من هذا المقدار.

الثالث: أنّ الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمه المحرّمه و عدمه أصلاً.

بيان ذلك: أنّ المقدمه إما توصلته أو تعديته، فإن كانت توصلته، فيمكن التوصل بها إلى ذبيها، قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل به، و إن كانت تعديته، فحيث عرفت أنّ العباديه في المقدمات العباديه و الطهارات الثلاث ليست من ناحيه الأمر الغيرى، بل تكون من ناحيه الأمر النفسى المتعلق بها، و على ما قرّبناه سابقاً من إضافته إلى المولى، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر النفسى و النهى الذاتى يمكن التوصل بها، قلنا بوجوبها الغيرى أو لم نقل، و على القول بالامتناع لا يمكن، قلنا بوجوبها أو لا.

و هذا الإشكال متين جداً و إن لم يكن الإيرادان السابقان بواردين.

فظهر أنّ شيئاً من هذه المذكورات لا يمكن أن يكون ثمره لهذا البحث، و الثمره المثمره (١) هي التى ذكرناها.

الكلام فى تأسيس الأصل فى المقام ثم فى الأدلة الاجتهاديه الداله على وجوب المقدمه، فهنا مقامان.

الأول: فى مقتضى الأصول العمليه،

و هو إمّا بالنسبه إلى المسأله الأصوليه، و إمّا بالنسبه إلى المسأله الفقهيّه.

ولا- ريب فى عدم جريان الأصل بالنسبه إلى الأولى، و هى ثبوت الملازمه بين الوجوبين و عدمه، و ذلك لأنّ الملازمه إن كانت ثابتة، فهى ثابتة أزلا و أبداً، و ليس لها حاله سابقه لا العدم المحمولى و لا النعتى حتى تستصحب.

و أمّا بالقياس إلى الثانيه- و هى وجوب المقدمه و عدمه- فالترم صاحب الكفايه (١) بجريان الاستصحاب، إذ الوجوب أمر حادث حدث بوجوب الغير و مسبوق بالعدم، فتشمله أدله الاستصحاب و البراءه، فيثبت بها عدمه عند الشكّ.

و قد ذكر أمور توهم مانعيتها عن التمسك بالأصل هنا.

الأول: ما أشار إليه فى الكفايه (٢) و حاصله: أنّ الأصول تجرى عند الشكّ فى الوقوع و عدمه بعد الفراغ عن إمكان طرفيه، و لا تجرى فى صورته احتمال استحاله أحد طرفيه، و من الواضح أنّ الملازمه الواقعيه فى المقام مشكوكه لنا، و نحتمل استحاله انفكاك الوجوب عن المقدمه، لمكان احتمال التلازم الذاتى، و مع ذلك لا مجال لجريان الأصول و التعبد بعدم الوجوب.

و أجيب عنه بما حاصله: أنه بضمّ الوجدان إلى الأصل نستكشف عدم ثبوت الملازمه بين الوجوبين، إذ وجوب ذى المقدمه وجدانى لنا، و الأصل

١- كفايه الأصول: ١٥٦.

٢- نفس المصدر.

عدم وجوب المقدمه، فينتج عدم ثبوت الملازمه، فيدفع احتمال التلازم الواقعي بذلك.

و أجاب عنه صاحب الكفايه: بأنه يدفع الملازمه بين الوجوبين الفعليين لا الواقعيين، و النزاع لا يكون في مقام الفعلية حتى لا يصح التمسك بالأصل، بل في مقام الإنشاء و الواقع.

و لا يخفى أن ما ذكره - قدس سره - بظاهرة مخدوش، فإن من الواضح أن النزاع ليس في مقام الإنشاء، بل النزاع - على ما يظهر من بعض نسخ الكفايه من عطف الإنشاء على الواقع - في مقام الفعلية و البعث و التحريك، و أنه هل تكون الملازمه بين البعثين و التحريكين و الطلبين الفعليين أم لا؟

و يمكن توجيه كلامه - قدس سره - بأن جريان الأصل لإثبات عدم الوجوب في مرتبه التنجز لا ينافي التلازم بحسب الواقع و مقام الفعلية. و كيف يمكن إثبات عدم التلازم في مقام الفعلية بجريان الأصل في مقام التنجز و مرتبه الوصول!؟

و أين هذا من ذلك؟

و التحقيق في الجواب أن احتمال الاستحاله في الواقع في مورد لا- يكون مانعا للتعبّد بأحد طرفيه، و ذلك لأن بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بالظهورات ما لم تنكشف استحاله مؤداها، فلو أمر المولى عبده باشتراء اللحم مثلا- و احتمل العبد عدم قدرته، لا يعذر عند المخالفه، و ليس له حجه على المولى إلّا بعد الإقدام على العمل و الامتثال و انكشاف الاستحاله و عدم القدره، و لذا قلنا بأنه لو لم نقدر على جواب شبهات ابن قبه و احتملنا عدم معقوليه التعبّد بالظنّ، لا يضرّ مع ذلك بالحجّيه، و يأتي تفصيل الكلام إن شاء الله في بحث خروج أطراف العلم الإجمالي عن طرف الابتلاء.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ احتمال الاستحالة لا يصلح للمانع، بل المانع هو ثبوت الاستحالة، و على فرض كون الاحتمال أيضا مانعا فى المرتبه الفعلية و الواقع لا يضرّ بجريان الأصل فى مرتبه الوصول و التنجّز و الحكم الظاهرى.

الثانى: أيضا ما أشار إليه فى الكفايه (١) من أنّ وجوب المقدمه من قبيل لوازم الماهيه، و لا- يمكن تعلق الجعل به، فلا يمكن رفعه بالأصل كما لا يمكن وضعه.

و أجاب عنه- قدّس سرّه- بأنّه و إن لم يكن مجعولا مستقلا لا جعلًا بسيطًا- الذى هو مفاد «كان» التامه و جعل الشىء كخلق السماوات- و لا مركبا- الذى هو مفاد «كان» الناقصه و جعل الشىء شيئا كجعل الرّجل أميرا- إلّا أنّه مجعول تبعا لجعل وجوب ذى المقدمه و من لوازمه، فيكون تحت قدره بالواسطه، و يمكن جعله بواسطه جعل ذى المقدمه، فله أن يجعله و أن لا يجعله.

أقول: ما أفاده من إمكان تعلق الجعل بلوازم الماهيه، لأنّها مقدوره بالواسطه، متين لا ريب فيه كبرى.

و أمّا تسليم أنّ الوجوب فى المقام من قبيل لوازم الماهيه و صغرى لتلك الكبرى المسلّمه فممنوع، إذ لازم الماهيه إمّا يطلق على خارج المحمول، كالإمكان بالنسبه إلى الإنسان الذى لم يكن شىء بإزائه فى الخارج، و إمّا يطلق على لازم جميع الوجودات فى أىّ وعاء كان، كالزوجيه للأربعه، و من المعلوم أنّ وجوب المقدمه ليس من قبيل شىء منهما، بل هو معلول لوجوب ذيهما، كما أنّ الحراره معلوله لوجود النار، فوجوب المقدمه و وجوب ذيهما وجودان مستقلّان فى الخارج غايه الأمر أنّ أحدهما يتبع الآخر بوجوده الواقعى، فهو

من لوازم الوجود الخارجى لا الماهية.

هذا، و التحقيق أنه لا تجرى الأصول فى المقام بوجه، و ذلك لأن جريان البراءة العقلية لقبح العقاب بلا بيان، و قد عرفت أنه لا يترتب على ترك المقدمات عقاب أزيد من العقاب المترتب على ذى المقدمه. و حديث الرفع فى البراءة الشرعية فى مقام الامتنان، و من الواضح أنه لا منه فى رفع مثل هذا الوجوب الذى لا يترتب على تركه العقاب، مضافا إلى أن الرفع - بعد حكم العقل بوجوب الإتيان للوصول إلى الواجب النفسى - لغو لا يترتب عليه أثر.

و أمّا الاستصحاب فلا يجرى إلّا فى حكم شرعى أو موضوع ذى حكم شرعى، و الكلّ منتف فى المقام، لأنّ عدم الوجوب لا حكم شرعى و لا ذو حكم شرعى، و أىّ ثمره فى إثبات عدم الوجوب شرعا للمقدمه؟

المقام الثانى: فى الأدله الاجتهاديه،

و استدللّ لوجوب المقدمه شرعا بوجه:

الأول: ما أفاده شيخنا(١) الأستاذ من أنّ الإرادة التشريعيه عين الإرادة التكوينيّه، و الفرق أنّ الثانيه تتعلّق بفعل نفسه و الأولى بفعل غيره، فكما أنّ الإرادة التكوينيّه تتعلّق بمقدمات الفعل تبعاً لإرادته الفعل - كإرادته المشى إلى السوق مقدمه لا شراء اللحم و تبعاً لإرادته - كذلك إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم، فيترشح من هذه الإرادة إرادته أخرى متعلقه بالمشى إلى السوق، فيريد من عبده المشى إلى السوق.

و فيه: ما تقدّم من الفرق بين الإرادتين و أنّ متعلّق الإرادة التكوينيّه فعل نفسه، فلا يمكن الوصول إلى المراد الأصلى إلّا بإرادته ما يتوقّف عليه، و أمّا

متعلق الإرادة التشريعيه فهو فعل العبد، و يمكن للمولى الوصول إلى المراد بإيجاب ذى المقدمه على العبد و إرادته، و أمّا إرادته المقدمات فلا- ربط لها بالمولى، و إنما هي من توابع إرادته العبد، فحيث إنّ العبد لا- يصل إلى مراد مولاه إلّا بإتيان تلك المقدمات فالعقل يحكم بإتيانها تحصيلًا لغرض المولى، فاللزوم عقلي لا شرعي يكشفه العقل.

الثاني: ما أفاده صاحب الكفايه (١) من أنّا إذا راجعنا إلى أنفسنا نرى أنّ الإنسان إذا أراد شيئًا أراد مقدماته لو التفت إليها، و لذا ربما يجعلها في حيز الطلب و يقول: «ادخل السوق و اشتر اللحم».

و فيه: أنّ الكلام ليس فى الأمر النفساني الذي هو الشوق و الحب، بل الكلام فى الوجوب الذي هو اعتبار اللابديّه و جعل شىء على عاتق العبد، و أنّه هل تعلق بالمقدمه كما تعلق بذبيها أم لا؟ و إلّا لا معنى للنزاع فى الأمر النفساني، إذ هو ليس قابلا للوضع و الرفع. و من الواضح أنّ الوجدان شاهد على خلافه.

الثالث: ما أفاده فى الكفايه (٢) أيضا من وجود الأوامر الغيريه المولويه، كالأمر بالوضوء و الغسل و غير ذلك. و هذا دليل على وجود مناط الأمر الغيرى فى جميع المقدمات، إذ لا فرق فى البين.

و فيه: ما تحقّق فى محلّه من أنّ الأوامر المتعلقه بالأجزاء و الشرائط كلّها إرشاد إلى الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فهى أوامر إرشاديه لا مولويه.

الرابع: ما عن أبى الحسن البصرى (٣) من أنّه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ لو بقى الواجب على وجوبه، يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلّا

١- كفايه الأصول: ١٥٦.

٢- كفايه الأصول: ١٥٧.

٣- نفس المصدر.

خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا.

وفيه: أنه إن كان المراد من الجواز الإباحه، فالملازمه الأولى ممنوعه، لأن الأشياء و إن لا تخلو عن حكم من الأحكام إلا أنها كذلك في نفسها من دون طريان مانع و عروض عنوان ثانوى، و أما معه فيمكن أن يكون الشىء غير محكوم بحكم شرعا. و هذا مثل استدبار الجدى [الملازم] لاستقبال القبله، فإنه في نفسه مباح شرعا لكنه بعد وجوب استقبال القبله للصلاه لا يحكم بحكم شرعا، إذ الوجوب مولويًا لغو بعد حكم العقل مستقلاً بلزوم الإتيان لتحصيل غرض المولى، و الحرمة منافية لوجوب الاستقبال، و الإباحه الشرعيه ترخيص في ترك الواجب، فهو غير محكوم بحكم من الأحكام، و هكذا المقدمه في نفسها لها حكم لكن بعد طرؤ عنوان المقدميه و وجوب ذيها غير محكوم بحكم شرعا.

و إن كان المراد من الجواز عدم المنع الشرعى، فلزوم أحد المحذورين المذكورين ممنوع، لأنها لو لم تكن ممنوعه شرعا و حكم العقل بلزوم الإتيان للوصول إلى مراد المولى، لا يلزم شىء من المحذورين، كحكم العقل بوجوب الصلاه إلى أربع جوانب، فإنّ عدم المنع شرعا لا ينافى إلزام العقل بالإتيان.

و إن كان المراد عدم المنع شرعا و عقلا، فهو واضح البطلان و خلاف الوجدان و ما يقتضيه واضح البرهان من حكم العقل بلزوم إتيان ما يتوقف تحصيل غرض المولى عليه.

هذا، و قاعده الملازمه بين الحكمين و أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع لا- تجرى هنا، إذ موردها الأحكام المستقله العقليّه، كحسن العدل و قبح

الظلم، لا- ما يحكم في مقام امتثال الأمر المولوى، كحكمه بوجوب إتيان العباده بقصد الأمر و بالداعى الإلهى، و واضح أنّ المقام من قبيل الثانى لا الأوّل.

فظهر أنّ هذا الدليل عليل و لا يقوم لإثبات الوجوب المولوى الشرعى للمقدّمه.

ثمّ إنّ التفصيل بين السبب و غيره بالالتزام بالوجوب شرعا فى الأوّل و عدمه فى الثانى لا وجه له، لما مرّ من أنّ السبب و المسبب غير محتاجين إلى حركتين، و هما و إن كانا موجودين بوجودين لكن حيث إنّهما معلولا إيجاد مستقلّ واحد و حركه واحده لا غير، فلا يمكن أن يحرك بتحركين و يبعث إليهما ببعثين، بل البعث إلى السبب عين البعث إلى المسبب، و هكذا العكس.

و الأمر بتحصيل الطهاره عين الأمر بالوضوء أو الغسل مثلا، و إنّما الاختلاف فى التعبير، فربما يعبر بلفظ «طهر» و ربّما بلفظ «توضأ» أو «اغسل» فعلى هذا لا معنى للنزاع فيه، كما لا يخفى.

و هكذا التفصيل بين [الشرط] الشرعى و غيره، إذ تقرّر فى مقرّه أنّ الشرائط الشرعيه كلّها ترجع إلى الشرائط العقليه، مضافا إلى أنّ الشرطيّه و الجزئيّه و المانعيه إنّما تنتزع عن الأمر بشىء مركّب مقيد بقيود وجوديه و عدميه، كالصلاه المركبه من التكبير و القراءه و الركوع و غير ذلك المقيده بالطهاره و بعدم كونه مأثبا فيما لا يؤكل لحمه. و ليس مدار الشرطيّه و غيرها الأمر الغيرى أصلا حتى يقال: لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا شرعيّا.

تمه: لا ريب فى استحباب مقدّمه المستحب شرعا

لو التزمنا بالملازمه بين الطلبين، بداهه عدم التفرقه بينهما عند العقل.

و أمّا مقدّمه الحرام فربما يقال بحرمتها بتقريب أنّ المطلوب فى النواهى

حيث إنه يكون هو الترك و ترك الشىء يتحقق إما بترك إحدى مقدماته أو خصوص المقدمه الأخيره، فيترشح طلب الترك من ذى المقدمه على إحدى المقدمات على نحو التخيير، أو يترشح على خصوص الجزء الأخير، بخلاف مقدمه الواجب، فإن تحقق الشىء إنما يتوقف على تحقق جميع مقدماته، فلذا يترشح الوجوب على الجميع. وهذا هو السرّ فى الفرق بين مقدمات الواجب و مقدمات الحرام.

هذا، و لكنّ الحقّ أنّ النواهي إنّما تنبعث عن المبعوضيه فى الفعل و المفسده فيه، و أمّا الترك فليس فيه مصلحه حتى يترشح الطلب عليه.

و بالجملة لا تكون النواهي مركبه من أمرين: مطلوبيه الترك، و مبعوضيه الفعل، كما أنّ الواجب ليس فيه جهه مطلوبيه الفعل و مبعوضيه الترك، بل الأوّل متمخض فى المبعوضيه فى الفعل، و الثانى متمخض فى المحبوبيه فى الفعل، فلا معنى و لا مجال للقول بأن طلب الترك يترشح من ذى المقدمه على المقدمه. و ذلك واضح.

نعم، مقدمه الحرام تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: ما يكون المكلف معه مسلوب الاختيار فى ارتكاب الحرام.

و الثانى: ما لا يكون كذلك، بل يكون المكلف بعد تحققها مختاراً فى الفعل و الترك.

و القسم الأوّل أيضاً يكون على قسمين:

الأوّل: ما لا يتخلل بين فعل المقدمه و ذى المقدمه زمان.

و الثانى: ما يتخلل الزمان بينه و بين الفعل و لكنّ المكلف يكون فى ذلك الزمان مسلوب الاختيار.

أمّا ما لا يتخلّل الزمان بينهما- نظير العله و المعلول و السبب و المسبب اللذين ليس بينهما إلّا تخلّل الفاء، فيقال: «وجد فوجد»- فلا شبهه و لا خلاف في حرمه المقدمه فيه، و ذلك لما قد سبق منّا تحقيقه في باب مقدمه الواجب من أنّه حيث لا يصدر من المكلف في إصدار المعلول بسبب إصدار العله تحرّكان، فلا- يكون بالنسبه إلى المعلول من المولى تحريكان، فليس من قبل المولى تحريك إلى العله و تحريك آخر إلى المعلول، فالنهي المتوجّه إلى المعلول هو بعينه متوجّه إلى العله، فلذا لا- يفرّق العرف بين قول المولى:

«لا تقتل زيدا» و بين قوله: «لا تقطع رأس زيد» ففي مثل المقام تكون مقدمه الحرام حراما لكن لا بالحرمه المقدميه، بل بالحرمه النفسيه.

و أمّا الصوره الثانيه من صور سلب الاختيار من المكلف، كما أنّه يعلم المكلف أنّه إذا دخل دار زيد يؤجر الخمر في حلقه، و يصير بمحض دخوله الدار مسلوب الاختيار، ففي مثل المقام أيضا يكون دخول الدار محرّما أيضا، لما قد سبق أيضا منّا في بحث المقدمات المفوّته، و ذلك لأنّ العقل يحكم بحفظ غرض المولى على العبد و عدم جواز تفويته، و هذه الحرمة أيضا ليست ترشّحيه و لا نفسيه، بل قلنا: إنّ حرمة طريقته، فإن فات غرض المولى بدخوله الدار، يكون الدخول محرّما أيضا، و إن لم يفت، فليس إلّا صرف التجزّي.

و أمّا المقدمات التي لا- يكون المكلف بعد تحقّقها مسلوب الاختيار فهي على قسمين، لأنّ المكلف إمّا أن يأتي بها بقصد التوصل إلى الحرام، كما أنّه يدخل السوق لشرب الخمر، أو لا يكون كذلك، بل يأتي بما يقدر معه على شرب الخمر لكن لا بقصد شرب الخمر.

لا شبهه في عدم حرمه القسم الثاني و لا وجه لها، و أمّا القسم الأوّل:

فليس إلّا عنوان تجرّي العبد على مولاه، فإن قلنا فى بحث التجرّي: إنّه قبيح عقلا و حرام شرعا، فهذه المقدّمه تكون حراما، و إلّا فلا.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ مقدّمات الحرام بعض أقسامها حرام و لكن بملاكات مختلفه، و لا يكون فى أحد منها ما تكون حرمتها بملاك المقدّميه، فافهم.

و أمّا ما أفاده شيخنا(١) الأستاذ فى المقام من أنّ المقدّمات إن كانت من قبيل الأفعال التوليديه التى يكون العنوان فيها متعدّدا و المعنون واحدا، فلا شبهه فى الحرمة، كالإلقاء و الإحراق، فإنّ الإلقاء و إن كان هو عنوانا غير عنوان الإحراق لكنّ المعنون يكون واحدا، فالنهي عن الإحراق يكون نهيا عن الإلقاء أيضا، فهو ليس إحداث قسم خامس، و ذلك لأنّ العنوانين فى مثل ما أفاد من الأفعال التوليديه ليس لهما معنون واحد، بل لكلّ عنوان معنون مستقلّ و لكلّ إيجاد وجود مستقلّ، فالإحراق يكون إيجادا للحرقة و الإلقاء إيجادا للملاقاه.

نعم أحد الوجودين يكون علّه للآخر، فيندرج هذا القسم أيضا فيما سبق.

فصل: فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟

و يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى الضد الخاص.

إشاره

و الثانى: فى الضد العام بمعنى الترك.

أمّا المقام الأول:

فقد استدلل للاقتضاء فيه بوجهين:

الأول:

أنّ وجود كلّ ضد ملازم لترك الضد الآخر، و لا يمكن اختلاف المتلازمين فى الحكم، فإذا كانت الصلاه ضداً للإزالة و كانت الإزالة واجبه، فاللازم الحكم بوجود ترك الصلاه و كون الترك مأموراً به، فىكون الفعل منهيّاً عنه، و هو المطلوب.

و فيه: أنّه لا- دليل على لزوم اتحاد المتلازمين فى الحكم، نعم لا بدّ من أن لا يكون أحدهما محكوماً بحكم مخالف للآخر، بل يمكن خلوّ ترك الصلاه فى المثال عن الحكم.

و ما قيل من أنّ الشىء لا يخلو من أحد الأحكام الخمسه، إنّما هو فى الحكم الواقعى لا الظاهرى، بل يمكن أن يكون الشىء بواسطه طرفٍ حاله عليه غير محكوم بحكم من الأحكام ظاهراً، كما مرّ فى مقدّمه الواجب، أمّا فى نفسه و بعنوانه الأوّلّى - البتّه على مسلك العدليّه - فلا يخلو الشىء من حكم من الأحكام.

و الوجه الثانى:

إشاره

أنّه حيث إنّ كلّ واحد من الضدّين يمنع عن الآخر

- لفرض أنهما ضدّان- لا يجتمعان، و من الواضح أنّ عدم المانع يكون من المقدمات، فيكون ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، و يترشّح الوجوب من ذى المقدّمه- و هو الإزالة مثلا- على المقدّمه- و هو ترك الصلاة- بمقتضى وجوب المقدّمه، فإذا كان ترك الصلاة واجبا و مأمورا به فيكون فعلها حراما و منهيّا عنه، و هو المطلوب.

أقول: قد تقدّم أنّ المقدّمه ليست بواجبه بالوجوب المولويّ الشرعيّ، و إنّما تكون واجبه بالوجوب العقليّ و باللابدّيّه العقليّه، فعلى تقدير ثبوت المانع لأحد الضدّين عن الآخر أيضا لا يتمّ هذا برهاننا لذلك.

و قد قيل لإنكار المانع و مقدّميه عدم أحد الضدّين للآخر وجوه:

منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ، و هو يتّضح في ضمن مقدمتين:

إشاره

منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، و هو يتّضح في ضمن مقدمتين:

الأولى:

أنّ أجزاء العلّه و إن كانت لجميعها دخل في ترتّب المعلول إلّا أنّ كفيته الدخل مختلفه و مراتبه متفاوته.

بيان ذلك: أنّ المقتضى ما يترشّح المعلول منه، و الشرط ما له دخل في فعلية تأثير المقتضى، و المانع ما يزاحم المقتضى في تأثيره، و المانع إنّما تتحقّق بعد تحقّق المقتضى و جميع الشرائط حتى يستند عدم المعلول إليه، فمرتبته متأخّره عن الشرط و المقتضى، و عدم المعلول إنّما يستند إلى [عدم] الشرط بعد وجود المقتضى، فمرتبته متأخّره عن مرتبه المقتضى.

مثلا: إذا لم تكن النار موجوده، لا يستند عدم الاحتراق إلى رطوبه الخشب أو عدم المحاذاه، بل إلى عدم النار، و إذا كانت النار في الشرق و الخشب في الغرب، لا يستند عدم الاحتراق إلى رطوبه الخشب، بل يستند

إلى عدم المحاذاه، فالمقتضى أسبق رتبه من الشرائط، و هي أسبق رتبه من عدم المانع.

المقدمه الثانيه:

أن اجتماع الضدين حيث إنه محال ذاتا تسرى استحالته إلى علته- تامه أو ناقصه- و مقتضيه مع الشرائط أو بدونها، فإن ما يكون محالا- ذاتا- كشريك الباري- يستحيل أن يكون له عله و لو ناقصه، ضروره أن ذاته آبيه عن الوجود و تقتضى العدم، فكيف يمكن أن يكون له مقتض؟!

إذا عرفت هاتين المقدمتين، تعرف أنه لا يمكن تحقق المقتضى للضدين كليهما، فإذا تحقق البياض لا يمكن أن يكون عدم السواد مقدمه له و السواد مانعا عنه، إذ عند عدمه و وجود الضد الآخر- أعنى السواد- لا يمكن أن يكون له مقتض بمقتضى المقدمه الثانيه، و إذا لم يكن له مقتض، فعدمه لا يستند إلى وجود السواد بمقتضى المقدمه الأولى، بل هو مستند إلى عدم مقتضيه، فالسواد لا- يمكن أن يكون مانعا عن وجود البياض، و إذا لم يكن مانعا، لم يكن عدمه مقدمه للبياض، فبطل القول بمقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر. هذا ملخص ما أفاده قدس سره.

و هذا الذى أفاده غير مفيد على وجه و غير تام على وجه آخر، لأنه إن كان المراد من سرايه الاستحاله من المحال إلى مقتضيه و من اجتماع الضدين إلى مقتضى البياض و السواد- مثلا- معا أن لا يمكن أن يكون للبياض مقترنا مع السواد مقتض، و هكذا للسواد حال وجود البياض، لأن السواد لا يمكن أن يجامع مع البياض و ممتنع بالذات، فوجود المقتضى لهذا المحال- الذى هو وجود كل واحد من البياض و السواد مقترنا مع الآخر و حال وجود الآخر- أيضا محال، فهو مسلم لكن لا يفيد لإبطال المقدميه، فإن للقائل بالمقدميه أن

يقول: إنه لو قطع النظر عن المانع، المقتضى لكل من الضدين موجود في نفسه، و لو لا المانع - وهو وجود الضد الآخر - كان مؤثرا يقينا.

و إن كان المراد أنّ وجود المقتضى لكل منهما في نفسه و في طبعه أيضا محال و محالته اجتماع الضدين تسرى إلى المقتضى بهذا المعنى أيضا، فهو غير تامّ بداهه أنّ السواد في طبعه ممكن من الممكنات و هكذا البياض، و أيّ برهان يقتضى أن لا يكون للسواد في نفسه مقتض مع أنّه ممكن يمكن أن يوجد بوجود علته؟ و لم لا- يجوز أن يكون لكل من الضدين مقتض مع جميع الشرائط إلّا أنّ أحد المقتضيين يؤثّر أثره فيوجد، و الآخر لا يؤثّر لمزاحمه الضد الآخر و ممانعته؟ كما إذا كان هناك رجلان قويّان يريد أحدهما تحريك حجر في آن و الآخر تسكينه في هذا الآن بعينه، أ ليس المقتضى لكل من الحركة و السكون موجودا فيما إذا حرّك أحدهما و منع الآخر فلم يقدر على التسكين؟

و هكذا العكس. و أ ليس عدم التسكين مستندا إلى المانع؟

و الحاصل: [أنّه] لا- يمكن إنكار مانعيه أحد الضدين عن الآخر بهذا البرهان، فإنّه مساوق لإنكار أصل المانعيه في العالم، فإنّ وجود كلّ معلول مقترنا مع المانع ممتنع ذاتا و لا يمكن أن يكون له مقتض، فلا يستند عدمه إلى المانع، بل يستند إلى عدم المقتضى، فإذا لم يستند إليه، فلا يكون مانعا، مثلا:

يستحيل أن يكون لإحراق الخشب حال رطوبته مقتض، لأنّه ممتنع ذاتا، فعدم الإحراق مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى الرطوبه. و هل يلتزم بذلك أحد؟

و منها: ما أفاده في الكفايه

(١) من أنّه لَمّا كان بين وجود أحد الضدين مع عدم الآخر و بديله كمال الملاءمه و المناسبه، كان أحد الضدين مع نقيض الآخر

و بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون هناك تقدّم و تأخر أصلا.

و ما أفاده بظاهره فاسد، فإنّ الملاءمه و المناسبه بين شيئين أو أكثر لا توجب اتّحاد الرتبه بينهما، ضروره أنّ بين العلّه و المعلول، و بين الشرط و المشروط، و بين السبب و المسبّب كمال الملاءمه و المناسبه و السنخيّه، كالنار و الحراره، مع أنّ النار متقدّمه على الحراره رتبه.

و منها: ما أفاده أيضا فى الكفابه

(١) من أنّ البياض - مثلا - حيث إنّّه فى مرتبه السواد - إذ لا تقدّم لأحد الضدّين على الآخر عند أحد - و البياض و نقيضه الذى هو عدم البياض أيضا فى مرتبه واحده، فنرتّب قياس المساواه، و نقول:

البياض متساو مع السواد فى الرتبه، و السواد مساو لعدم السواد، فالبياض مساو لعدم السواد، لأنّ مساوى مساوى الشىء مساو لذلك الشىء، و هكذا فى الطرف الآخر، فإذا تساوت رتبتهما، بطلت مقدّميه عدم أحدهما للآخر.

أقول: هذا و إن كان صوره برهانا صحيحا إلّا أنّه بالدقّه صوره برهان (٢)، و ذلك لأنّه يمكن أن يفرض شيان بينهما تقدّم و تأخر، و يكون عدم أحدهما مع وجود الآخر مساويا فى الرتبه، كما فى النار و الحراره، فإنّ النار متقدّمه على الحراره بالعلّيه و لكن عدمها مساو مع الحراره فى الرتبه، و لم لا يجوز أن يكون باب الضدّين من هذا القبيل؟.

نعم، هذا تمام فى الزمانيّات، كما إذا تحقّق قيام زيد فى زمان وجود عمرو هو فى زمان موت بكر، فينتج أنّ قيام زيد فى زمان موت بكر، لكن فى غير التقدّم بالزمان فلا، و المناط وجود ملاك التقدّم و عدمه.

١- كفايه الأصول: ١٦٣. أشار إليه فى ضمن قوله: «قلت».

٢- كذا.

و منها: ما أشار إليه أيضا نقضا،

و منها: ما أشار (١) إليه أيضا نقضا،

و هو: أنه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر، فليس إلّا بواسطة التضادّ و التنافى بين العينين و التمانع بينهما، و هذا التنافى و التعاند موجود بين المتناقضين أيضا، فيلزم أن يكون عدم أحدهما مقدّمه للآخر، و أن يكون [- مثلا-] عدم البياض مقدّمه للبياض، أو عدم عدمه مقدّمه لعدم البياض، و هو باطل بالضرورة.

أقول: يمكن إبداء الفرق بين المقامين بأنّ عدم أحد الضدّين حيث إنّ ملازم للضدّ الآخر فمن الممكن مقدّمه أحد المتلازمين للمتلازم الآخر، بخلاف المتناقضين، فإنّ من الواضح أن لا ملازمه بين عدم أحدهما مع عين الآخر، بل عدم أحدهما عين الآخر، و عدم البياض عين العدم الذي هو بديله للبياض، فلا يمكن أن يكون مقدّمه لبديله، لأنّ لازمه تقدّم الشىء على نفسه.

نعم، ربما يتوهم ذلك فى طرف العدم، و أنّ عدم عدم البياض ملازم لوجود البياض، فيمكن أن يكون مقدّمه له.

و لكن بالتأمل يظهر أنّه ليس كذلك، إذ ليس لعدم الشىء عدم، و إلّا لتسلسل، بل كلّ ماهية إمّا فى دار التحقّق متحقّقه أولا، فإذا تحقّقت، يقال: إنّها موجوده، و إلّا فمعدومه، فعدم عدم البياض عباره أخرى عن البياض، لا أمر آخر ملازم له، فلا فرق بين الطرفين من حيث عدم الملازمه بين عدم أحدهما مع عين الآخر و عدم المقدّمه بينهما.

و منها: ما فى الكفايه أيضا

و منها: ما فى الكفايه (٢) أيضا

من أنّ لازم القول بالمانعيه فى المقام هو الدور.

بيانه: أنّ للمانعيه أثرين:

١- كفايه الأصول: ١٦١.

٢- كفايه الأصول: ١٦١.

الأول: أن يكون المانع في مرتبه سابقه على عدم الممنوع، لمكان التوقف بينهما.

الثاني: أن عدم المانع في مرتبه سابقه على الممنوع لذلك، و كلما تحققت المانع يترتب عليها هذان الأثران، و لا يمكن أن تنقلب المانع بالممنوع، و إلا يلزم كون ما فرضناه سابقا مسبقا، و هو محال، فإذا فرضنا أن بين البياض و السواد التمانع، و أن وجود البياض مانع عن السواد، و هكذا وجود السواد مانع عن البياض، فلازم مانع البياض عن السواد أن يكون وجود البياض في مرتبه سابقه على عدم السواد، و عدم البياض في مرتبه سابقه على وجود السواد، و لازم مانع السواد للبياض أن يكون السواد في مرتبه سابقه على عدم البياض، و عدم السواد في مرتبه سابقه على البياض، فيصير البياض سابقا على نفسه، و هكذا السواد سابقا على نفسه في الرتبة، و يتخلل بين الشئ و نفسه بأن وجد البياض فعدم السواد فوجد البياض، و يتوقف وجود البياض على عدم السواد المتوقف على البياض، و هو دور واضح.

و بهذا البرهان تثبت استحاله التمانع بين الشئين مطلقا، سواء كانا ضدّين أو غيرهما.

و بهذا البيان يظهر أن لا وجه للإشكال بأن التوقف من أحد الطرفين فعلى و من الآخر شأني، فإن المانع إنما هو ذات الشئ لا عنوانه.

و منها: أنه لو سلم إمكان التمانع بين شئين، لا يمكن في خصوص باب الضدين.

بيان ذلك: أن الضدين حيث إنّ كلّ واحد منهما ممكن لا يوجد بدون العله، فلا يخلو من أنه إما أن يكون لأحدهما مقتض مع جميع الشرائط دون

الآخر، أو لا يكون لشيء منهما ذلك، أو يكون لكل منهما.

فإن كان المقتضى لأحدهما دون الآخر، كما إذا كان هناك جسم معلق تقتضى حركته إلى الشرق قوه كهربائيه، فمن المعلوم أن عدم حركته إلى طرف الغرب لا يستند إلى حركته إلى طرف الشرق، بل يستند إلى عدم علته، إذ وجود الممكن بدون العله مستحيل، و الحركة إلى طرف الغرب ممكنه من الممكنات.

و إن لم يكن لشيء منها مقتض، كما إذا لم يقتض حركه هذا الجسم المعلق مقتض لا إلى طرف الشرق و لا إلى طرف الغرب، فهو أيضا واضح أن عدم الحركه إلى جهه الغرب مستند إلى عدم المقتضى لها، و هكذا عدم الحركه إلى طرف الشرق.

و إن كان لكل منهما مقتض، فإن كان لا يترجح أحد المقتضيين على الآخر أصلا، كما إذا كان هناك قوه كهربائيه تقتضى حركه هذا الجسم إلى جهه الشرق و قوه أخرى متساويه لها تقتضى حركته إلى جانب الغرب، فواضح أن هذا الجسم يبقى على حاله و لا يتحرك لا إلى الشرق و لا إلى الغرب، لأن المفروض أن المقتضيين متساويان، فكل منهما يقتضى حركته إلى طرف و يمنع حركته إلى طرف آخر، فعدم الحركه إلى الشرق حينئذ إنما يستند إلى المانع و هو ما يقتضى الحركه إلى طرف الغرب، و هكذا العكس، ففي هذه الصوره أيضا عدم كل منهما لا يستند إلى وجود الآخر، بل يستند إلى مقتضى الآخر، فهو مستند إلى المقتضى - بالكسر - لا إلى المقتضى - بالفتح -.

و إن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر، فحرك هذا الجسم مثلا إلى جهه الشرق، فلا ريب أن عدم الحركه إلى جهه الغرب مستند إلى المانع - و هو

المقتضى الأقوى - لا الحركة إلى جهة الشرق.

و إذا قيل: لما ذا لم يتحرك إلى طرف الغرب؟ لا يقال: لحركته إلى طرف الشرق، بل يقال: لأنّ القوّه الكائنه فى طرف الشرق المقتضيه حركته إلى هذا الطرف كانت أزيد و أكثر، فمنعت من تأثير القوّه الأخرى المقتضيه حركته إلى الطرف الآخر، فدائما فى باب الضدين إذا كان المقتضى لكلّ منهما موجودا، التمانع يكون بين المقتضيين لا نفس الضدين، و فى غير هذه الصوره لا تمنع أصلا.

فانقح أنّ القول بالتمانع بين الشئيين باطل من رأسه، و على تقدير عدم البطلان فى خصوص باب الضدين بمقتضى الحصر العقلى لا تمنع بينهما بوجه من الوجوه، فإذا بطل التمانع، بطلت المقدميه بين عدم أحدهما و وجود الآخر.

ثمّ إنّه لا فرق بين ما إذا كان أحد الضدين موجودا و بين ما لم يكن شىء منهما موجودا فى عدم مقدميه عدم أحدهما لوجود آخر، و لا وجه للتفصيل و القول بأنّ عدم الضدّ الموجود و رفعه و إزالته مقدمه لوجود الآخر إذا كان أحدهما موجودا دون ما إذا لم يكن بدعوى أنّ وجود الضدّ الآخر يتوقف على رفع الضدّ الموجود، إذ لا يمكن اجتماع الضدين، فهو مقدمه له، و صحّحه ذلك القول مبنيّه على القول بعدم احتياج الممكن إلى المؤثر فى البقاء، و هو ضرورى البطلان، حيث إنّ علّه الاحتياج و مناطه هو الإمكان، و هو من لوازم الماهيه، فلا يمكن استغناؤه عن المؤثر، كما لا يمكن انفكاك الإمكان عنه.

إن قلت: النزاع ليس فى أنّ عدم البقاء و الاستمرار مقدمه حتى تبتنى المسأله على هذا المبنى، بل النزاع فى أنّ عدم الضدّ الموجود و رفعه و زواله

مقدمه لوجود الآخر أم لا؟

قلت: لا- يمكن أن يتفوه عاقل بأن مشغوليته الجسم بالبياض يوم الخميس مضاده لمشغوليته يوم الجمعة بالسواد، وقيام زيد في هذا الآن معاند لقيامه في الآن الثاني، بل المضاده يشترط في تحققها بين شيئين ما يشترط في تحقق التناقض من الوحدات الثمانيه التي منها الوحده في الزمان، فالمضاده إنما هي بين بقاء الموجود و الضد الآخر، و من المعلوم و المقرّر في محلّه أنّ البقاء هو وجود ثان في الآن الثاني، فحينئذ كما أنّ الوجود الأول يحتاج إلى مقتض و لا يمكن أن يوجد بدونه كذلك الوجود الثاني، فالجسم المشغول بالبياض في الآن الأول إذا اقتضى مقتض سواده في الآن الثاني: فإما أن يكون المقتضى للبياض في هذا الآن موجودا أو لا، فإن لم يكن، فواضح أنّ وجود السواد مستند إلى علته و مقتضيه لا غير، و إن كان، فإما أن لا يترجّح أحد المقتضيين على الآخر أو لا، فإن كان الأول، فلا يوجد شيء منها، و عدم السواد مستند إلى وجود المقتضى للبياض، لا إلى نفس البياض كما مرّ، و إن كان الثاني، فيوجد ما هو أقوى مقتضيا، و عدم الآخر أيضا مستند إلى الابتلاء بالمعارض و المانع الذي هو المقتضى للآخر، الأقوى منه، لا وجود الآخر.

فظهر أنّ رفع أحد الضدين لا يكون مقدمه للآخر، كما أنّ دفعه لا يكون كذلك.

و منشأ هذا الغلط السخيف لعلّه توهم أنّ من المشاهد بالعيان بقاء الحجر الموضوع على الأرض ما لم يرفع، فالبقاء لا يحتاج إلى مؤثر بالحسّ و العيان، و الغفله عن أنّ علّه البقاء هي جاذبيته الأرض أو ضغط الهواء، و هي موجوده.

هذا كلّه في الأمور التكوينيّه، و أمّا الأفعال الإراديّه التي هي مورد الكلام:

فالقول باستغناء البقاء عن المؤثر فيها بديهيّ البطلان، و هل يعقل بقاء الحركة بمجرد إرادته حدوثها و القدره على حدوثها؟ و هل يصدر القول به من ذى مسكه؟

هذا تمام الكلام فى المقام الأول،

أما المقام الثانى – و هو: أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام بمعنى الترك أم لا؟

إشاره

فقال بعض بعدم الاقتضاء مطلقا، و آخر به بنحو العيىه، و ثالث بالتضمّن، و رابع بالالتزام باللزوم البين بالمعنى الأخصّ، و خامس به بالمعنى الأعمّ.

و الحقّ: هو الأول و عدم الاقتضاء بوجه من الوجوه.

بيان ذلك: أنّ الأمر و النهى ليس معناه ما هو المشهور من أنّ الأمر هو طلب الفعل، و النهى طلب الترك، بل معناه ما هو البعث نحو الفعل و الزجر عنه اللذان هما ناشئان من الشوق و الحبّ النفسانيّ، و البغض و الكراهه النفسانيّ، و بالبعث و الزجر يتحقّق مصداق الطلب، كما مرّ غير مرّه، و لا- معنى للنزاع فى أنّ الأمر بمعنى طلب الفعل هل يقتضى النهى عن الترك بمعنى طلب ترك تركه أم لا-؟ حيث ليس ترك ترك الفعل إلّا نفس الفعل و عباره أخرى عنه، فمرجهه إلى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الأمر بالشىء أم لا؟ و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى لا يحتاج إلى البحث عنه، و حيث إنّ الشوق و الكراهه و الحبّ و البغض صفتان متضادّتان، فلا يمكن القول بالعيىه و لا الاقتضاء بنحو التضمّن، إذ الأمر هو بعث نحو الفعل الذى له مصلحه ناشئه عن الشوق، و النهى هو زجر عمّا فيه مفسده ناشئه عن الكراهه المضادّه مع الشوق، و لا يعقل العيىه بين المتضادّين و لا جزئيه أحدهما للآخر.

نعم، يمكن أن يدعى مدّع أنّ الشوق إلى شىء مستلزم للكراهة عن (١) عدمه و الحبّ للفعل ملازم مع البغض عن (٢) ترك هذا الفعل، كما ادّعى شيخنا الأستاذ (٣).

لكنّ العدى يقتضيه النّظر الدّقيق: أنّه ليس كذلك، لأنّنا نجد من أنفسنا فى أوامرنا العرفيه أنّه ليس هناك إلّا بعث واحد أو زجر واحد، و لا يكون هناك حكمان مولويان أحدهما: البعث نحو الفعل، و الآخر: الزجر عن الترك بحيث لو خالف العبد و لم يأت بما امر به فقد خالف حكّمين و عصى عصيانيين، فالملازمه و إن كانت ممكنه لكنّ الوجدان يحكم بخلافه، فلا يقتضى الأمر بالشىء النهى عن ضده العامّ بوجه من الوجوه.

نعم، يمكن أن يكون مراد القائل بالافتضاء بنحو العيّه أنّ البعث إلى فعل ربما يعبّر بالأمر به، كما يقال: «تجب الصلاه على المستحاضه» أو «آتوا الصلاه» و ربما يعبّر بالنهى عن تركه، كما ورد «إنّها- أى المستحاضه- لا تدع الصلاه بحال» (٤) فالأمر بالشىء عين النهى عن ضده و عباره أخرى عنه بهذا المعنى من العيّه، كما يمكن أن يكون مراد القائل بالافتضاء بالالتزام أنّ الأمر بالشىء يقتضى و يستلزم المنع بمعنى عدم الترخيص فى الترك، إذ الترخيص المولوى مضادّ للوجوب، فلا يمكن اجتماعهما فى موضوع واحد، و على هذا فلا إشكال فيه.

ثمّ إنّه ذكروا لهذا البحث ثمره، و هو فساد الضدّ إن كان عباده و قلنا

١- كذا.

٢- كذا.

٣- أجود التقريرات ١: ٢٥٢.

٤- الكافي ٣: ٩٩-٤، التهذيب ١: ١٧٣-١٧٤-٤٩٦، الوسائل ٢: ٣٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٥.

بالاقتضاء فيما إذا كان هناك واجبان مضيّقان أحدهما أهمّ، أو واجبان أحدهما: موسّع، و الآخر: مضيّق، لا ما إذا كان واجبان كلاهما موسّعان، أو لا- يكون أحدهما أهمّ، فإنّه أجنبيّ عن المقام، يعنى يثبت بهذه المسأله صغرى- وهى أنّ هذه العباده كالصلاه مثلا- منهى عنها، لأنّها مقدّمه لترك الواجب الفعلى، و هو الإزاله- لكبرى: أنّ النهى فى العباده يقتضى فسادها، فيتّج فساد الصلاه.

و شيخنا البهائى (١) رحمه الله أنكر هذه الثمره بدعوى أنّ الصلاه- مثلا- حيث إنّها مضادّه للإزاله الواجبه بالفعل لا تكون مأمورا بها، إذ الأمر بها حينئذ يرجع إلى طلب المحال، و هو محال فى حقّه تعالى، فإذا لم تكن مأمورا بها، فلا تصحّ، سواء قلنا بالاقتضاء أو لم نقل (٢).

١- زبده الأصول: ٨٢-٨٣.

٢- و الإنكار فى محلّه، إذ لو اعتبرنا فى صحّحه العباده تعلق الأمر بها، فلا- يمكن تصحيح العباده على كلا القولين، كما أفاده البهائى قدّس سرّه، و إن اكتفينا فى ذلك بوجود الملاك- كما هو المختار- تصحّح العباده مطلقا. أمّا على القول بعدم الاقتضاء: فواضح. و أمّا على القول به: فلأنّ النهى المتعلق بالعباده على هذا بما أنّه نهى غيرىّ لم ينشأ من مفسده فى متعلّقه موجه لمبغوضيته، بل بعد هى على محبوبيتها لا- يقتضى فسادها. الثمره الثانيه: ما أفاده المحقّق الثانى قدّس سرّه، و هو فساد الضدّ العبادى الموسّع- كصلاه الظهر لو كان مزاحما بواجب مضيّق، كالكسوف- على الاقتضاء و القول بلزوم الأمر فى صحّحه العباده، و صحّته على القول بعدمه. توضيحه: أنّ المأمور به لو كان صرف الوجود، يكون الأمر متعلّقا بالطبيعه لا بخصوصيّه أفرادها، و كلّ ما وجد فى الخارج من الأفراد فهو مصداق للمأمور به، و ليس هو بمأمور به، سواء فى ذلك الفرد المزاحم و غيره. مثلا: لو أمر المولى عبده بأن يتكلّم بكلام، فقال العبد فى مقام الامتثال: «زيد قائم» لا يكون هذا الكلام بعينه مأمورا به بحيث لو كان آتيا بكلام آخر لم يكن ممثلا، و حينئذ نقول بناء على الاقتضاء: يتعلّق النهى بالفرد المزاحم للواجب المضيّق، و هذا النهى يوجب لا محاله تقييد الأمر بالطبيعه بغير الحصّه المتحقّقه فى ضمن هذا الفرد، فبناء على اعتبار الأمر فى صحّحه العباده لا يمكن تصحيح هذا الفرد، لعدم الأمر به على الفرض و تقييد الأمر بالطبيعه أيضا بغيره. و أمّا بناء على عدم الاقتضاء فحيث لا يكون الفرد المزاحم منهىّا عنه حتى يقيّد الأمر بالطبيعه بغيره، و الفرد المزاحم كغيره من الأفراد فى عدم كونه بنفسه مأمورا به، و انطباق المأمور به عليه و مصداقيته له بلا- تفاوت بين الأفراد فى ذلك، فيمكن الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه. و بعبارة أخرى: ما يكون مزاحما- و هو الفرد- غير مأمور به، و ما هو مأمور به- و هى الطبيعه- غير مزاحم، فلا- مانع من صحّحه الفرد المزاحم إذا أتى [به] بداعى الأمر بالطبيعه، لعدم لزوم إتيان الفرد بداعى الأمر المتعلّق به، بل عدم جوازه، فإنّه تشريع، لما عرفت من عدم تعلق الأمر بالفرد بخصوصيّته، فلو أتى به بهذا العنوان، يكون باطلا محرّما. و بالجمله، لو اعتبرنا وجود الأمر فى صحّحه التقرب أو عجزنا عن كشف الملاك-ك- لو صحّحنا التقرب بالملاك-ك- لا- إشكال فى ترتّب هذه الثمره، و أنّ الفرد المزاحم للواجب المضيّق يقع فاسدا على القول باقتضاء الأمر للنهى عن ضده، و ذلك لتقييد إطلاق الأمر بالطبيعه حينئذ بما يتحقّق فى غير هذا الفرد، و يقع صحيحا على القول بعدم الاقتضاء إذا أتى به بداعى الأمر المتعلّق بالطبيعه، لعدم ما يوجب تقييد إطلاق الأمر بالطبيعه، و مع إطلاقه للفرد المزاحم لا وجه للحكم بفساده. و قد أورد على ذلك بوجوه: الأول: أنّ المأمور به فى الواجب

الموسّع إمّا أن يكون الطبيعي المتحقّق في ضمن هذا الفرد المزاحم أو الطبيعي المتحقّق في ضمن غيره من الأفراد أو الطبيعي مطلقاً. و بعبارة أخرى: الطبيعي بالنسبة إلى الفرد المزاحم إمّا أن يلاحظ بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط. و الأوّل غير معقول، فإنّه طلب للضدّين. و الثاني غير مفيد، إذ عليه الفرد المزاحم لا يكون فرداً للمأمور به. و الثالث لازمه طلب الضدّين في زمان المزاحمه. و الجواب: أنّ المأمور به هو الطبيعي مطلقاً و لا بشرط، و لا محذور فيه، لما مرّ غير مرّه أنّ معنى الإطلاق رفض القيود و إلغاؤها بعد لحاظها، لا أخذها و جمعها، فالأمر إذا لاحظ كلّ قيد من قيود متعلّق أمره و رأى أنّ غرضه تعلّق بصرف وجود الطبيعه من دون دخل أيّ خصوصيه من الخصوصيات الفردية في حصول غرضه فلا محاله يأمر بالطبيعي على إطلاق و سريانه، فلا مانع من إطلاق الأمر بالواجب الموسّع بهذا المعنى من الإطلاق. و توهم: أنّ تقييد الطبيعي بخصوص هذا الفرد إذا كان مستحيلاً، فالإطلاق أيضاً مستحيل، فإنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكه، مدفوع بما ذكرنا في بحث التعيّد و التوضيحي من أنّ تقابلهما في مقام الإثبات و إن كان كذلك إلّا أنّهما في مقام الثبوت متقابلان تقابل السلب و الإيجاب. هذا، مضافاً إلى أنّ استحاله أحد المتقابلين - تقابل العدم و الملكه - لا توجب استحاله المقابل الآخر، بل ربّما توجب ضروريه الآخر، كما في علم الممكن بذات البارئ تعالى، فإنّه مستحيل مع أنّ الجهل به ضروري له. الثاني: أنّ شمول الإطلاق للفرد غير المقذور لغو محض بحيث يقبح التصريح به بأن يقول المولى مثلاً: «صلّ في أيّ مكان شئت في السماء أو في الأرض». و فيه: أنّ غير المقذور شرعاً شمول الإطلاق له لا لغويّه فيه، فإنّ فائدته اكتفاء المكلف بالفرد المزاحم و تحقّق الامتثال به على تقدير عصيان الواجب المضيقّ و الإتيان به بل غير المقذور عقلاً أيضاً - إذا أمكن صدوره من المكلف بلا اختيار منه - لا مانع من شمول الإطلاق له لترتّب تلك الفائدة عليه. نعم، غير المقذور عقلاً إذا لم يمكن صدوره من المكلف بوجه من الوجوه لا يمكن شمول الإطلاق له، فإنّه لغو لا - فائده فيه. الثالث: أنّ زمان المزاحمه لا يمكن التكليف بالطبيعه فيه، إذ الحصر المزاحمه منها غير مقدوره شرعاً، فلا يمكن التكليف بها، و باقى الحصص يمكن التكليف بها بعد الإتيان بالمضيقّ لا قبله. و هذا الإشكال وارد على من يرى استحاله الواجب التعليقي. و أمّا على المختار من إمكانه فيمكن التكليف فعلاً - بالجامع بين المقذور و غير المقذور، فإنّه مقدور و لا - يلزم قدره على متعلّق التكليف حال التكليف. فالحقّ صحّه ما أفاده المحقّق الثاني قدّس سرّه، و سيحىء أنّنا لا نقول بالترتّب إلّا في المضيقّين اللذين يكون أحدهما أهمّ من الآخر، و أمّا في الواجبين اللذين يكون أحدهما موسّعاً و الآخر مضيقاً فيمكن الأمر بهما عرضاً، فلا نحتاج إلى الالتزام بالترتّب. (م).

و أجاب صاحب الكفايه (١) و غيره بأنّ عدم الأمر بها لا يوجب فسادها، لأنّها باقيه على ملاكها و مصلحتها بحيث لو تمكّن العبد من إتيان كلا- الواجين لأمر بها، فهي على حالها، و لا- تنقلب بالمزاحمه عن المحبوبيّه الأوّليه، و لا تصير مبغوضه له، فيصحّ التقرب بها بداعي المحبوبيّه، بل الإتيان بهذا الداعي أولى في حصول القرب من الإتيان بداعي الأمر.

[في الترتب و فيه جهات ثلاث]

اشاره

ثمّ إنّه قد تصدّى جماعه، منهم شيخنا الأستاذ (٢)- قدّس أسرارهم- لإثبات الأمر بالضدّ و تصحيحه بنحو الترتب على العصيان، و نحن نتكلّم في جهات ثلاث:

الأولى:

أنّه هل على القول بالاختضاء تبطل العباده المنهيه عنها بمقتضى الأمر بضدّها أو لا؟

و الحقّ هو الثانى، لما تقدّم من مقدّمه قدّمناها فى بحث مقدّمه الواجب من أنّ الأمر و النهى الغيريين لا يوجبان مصلحه و مفسده فى المتعلّق و ليس النهى الغيرى (٣)

كالنهي المتعلّق بصوم العيدين بحيث تكون مفسده فى متعلّقه

١- كفايه الأصول: ١٦٦.

٢- أجود التقريرات ١: ٢٨٥ و ما بعدها.

٣- هذا بإطلاقه غير صحيح، لأنّه يمكن صيروره متعلّق النهى الغيرى ذا مفسده و مبغوضاً لأجل الأمر بالأهمّ، كما إذا نهى عبده عن تعظيم الدانى لأجل تعظيم العالى فيما إذا كان تعظيم الدانى هتكاً للعالى، فإنّ النهى غيرى و مع ذلك فيه مبغوضيه و لو بالعرض، و هكذا فى ناحيه الأمر الغيرى، كما إذا توقّفت حياته على عمليه جراحيه، فإنّ هذه العمليه فى نفسها مبغوضه ذاتيه و لكن لأجل الأمر الأهمّ- و هو بقاء الحياه- تصير ذات مصلحه عرضاً، هذا أوّلاً. و ثانياً: أنّ النهى- و لو كان غيرياً- يكشف عن منع الشارع عن التطبيق، فلو فرض وجود الملا-ك فى الفرد المزاحم، لا- يحكم العقل بالتخير بينه و بين سائر الأفراد مع وجود النهى من الشارع. و بعبارة أخرى: النهى النفسى يكشف عن ثلاثه أمور: ١- كون المتعلّق ذا مفسده. ٢- كونه مبغوضاً للمولى. ٣- منع الشارع عن تطبيق المكلف الواجب على أى فرد شاء، و النهى الغيرى يشارك النفسى فى الثالث و إن لم يشاركه فى الأوّلين، و مع منع الشارع عن التطبيق كيف يصحّ العمل و يكون محبوباً للمولى؟! (م).

توجب عدم صلاحيته لأن يتقرب به، بل النهى الغيرى ناشئ من مقدمته ترك الصلاة للإزالة، لا أنه نشأ من مفسده تكون فى الصلاة حتى لا تصلح لأن يتقرب بها.

الجهه الثانيه:

اشاره

فى أنه من أين يستكشف وجود الملاك فى حال المزاحمه؟ و من أخبرنا بذلك مع عدم الأمر؟

وقيل له وجوه:

الأول:

أن إطلاق الأمر بالضد يدل على وجوبه فى نفسه و كونه ذا مصلحه ملزمه و ذا ملاك ملزم، و فى صوره المزاحمه قيد الإطلاق- من حيث دلالتة على الوجوب- بغير هذا الفرد المزاحم للواجب المضيق مع كونه موسعا، أو للواجب الأهم مع كونهما مضييقين، و يبقى الإطلاق على حاله من حيث دلالتة على كون المأمور به ذا ملاك ملزم، فيشمل هذا الفرد المزاحم.

و بعبارة أخرى: إذا سقط المدلول المطابقى- و هو الوجوب- عن الحجية بالنسبه إلى الفرد المزاحم، لا يسقط مدلوله الالتزامى عن الحجية، بل يبقى على حاله.

و هذا مبنى على ما أفاده صاحب الكفايه فى بحث التعادل و التراجيح (١) من أنه إذا كان هناك دليل له مدلولان: أحدهما مطابقى، و الآخر التزامى،

١- كفايه الأصول: ٤٩٩، و حاشيه فرائد الأصول: ٢٦٦، و لم نعثر على تلك الفروع فيهما.

و حصل التعارض بينه و بين دليل آخر فى مدلولهما المطابقى، يسقط هو عن الحجّيه، و يبقى الآخر على حاله.

ثم فرّع عليه فروعا كثيره، منها: أنّه إذا دلّ دليل على وجوب شىء و دليل آخر على حرّمته، فبعد التساقط فى مدلولهما المطابقى- و هو الوجوب و التحريم- لا يحكم بالجواز و الإباحه.

هذا، و نحن بنينا هناك على تبعيّه الدلاله الالتزاميه الدلاله المطابقيه حدوثا و ارتفاعا، و تحقيق الكلام فيه فى محلّه.

و ملخص الجواب عنه أوّلا نقضا (١): بأنّ لازمه أنّه إذا أخبرت البيّنه عن

١- أقول: فى كلا- جوابيه النقضى و الحلى أنّهما من قبيل التمسّك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. توضيح ذلك: أنّ ورود النقض منوط بما إذا كان مورد النقض غير مقبول عند الكلّ أو الخصم وحده حتى يكشف عدم صحّه اللازم عند المستدلّ عن عدم صحّه الدليل و المدعى و الملزوم، و لا إشكال فى أن يلتزم المستدلّ بهذا اللازم، فليس مورد النقض ممّا يكون اللازم فيه مقطوع البطلان عند الخصم، بل هو مشكوك، و مع الشكّ يكون شرط النقض و موضوعه مفقودا. هذا أوّلا. و ثانيا: أنّ تلك المسأله- أعنى تبعيّه الدلاله الالتزاميه فى الحجّيه للدلاله المطابقيه و عدمها- فيما إذا كان هناك دليل لفظى على شىء و كان لذلك الشىء لازم، و فى مورد النقض ليس الأمر كذلك، فإنّ البيّنه قامت على موضوع الحكم الشرعى- و هو الملاقاه- و ثبت موضوع الحكم تعيّدا، و ليس هناك دلاله لا لفظا و لا عقلا و لا عرفا، فإذا تبين الخلاف، لا يترتب الحكم، و هذا كما إذا قامت بيّنه على خمريّه مائع ثمّ تبين خلافه، فإنّه لا تترتب الحرمة، و لا ربط له بمقام الدلاله اللفظيه. و بعبارة أخرى: ليس دليل النجاسه هو البيّنه، بل لها دليل مستقلّ، و لا تستفاد من قيام البيّنه على الملاقاه حتى تكون مدلوله التزاميه، و بالجمله سواء كانت تلك المسأله صحيحه أم لا، لا ربط لمورد النقض بها. نعم إذا ورد دليل لفظى على وجوب غسل الجمعة و آخر على استحبابه، فلهما دلاله التزاميه على عدم الحرمة و الكراهه و الإباحه- و ذلك أنّ الأحكام ليس أحدها موضوعا لعدم الآخر بل عدم أحدها لازم لوجود الآخر، فإذا دلّ الدليل على وجود أحدها يدلّ على عدم غيره بالالتزام- و أمّا فيما نحن فيه فالنجاسه ليست مدلوله لمثبت الملاقاه، و هو البيّنه، بل قيام البيّنه على الملاقاه كقيامها على خمريّه المائع بعينه كما مرّ، فكما لا حرمة لذلك المائع بعد كشف كذب البيّنه كذلك فيما نحن فيه، فإنّه لا- يحكم بالنجاسه بعد كذب البيّنه، و وجهه ما مرّ من أنّ هذا من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه لا انتفاء اللازم بانتفاء ملزومه. فثبت أنّ النقض مخدوش، لكونه تمسّكا بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. هذا ما يرجع إلى النقض، و أمّا جوابه الحلى ففيه: أنّه أيضا خارج عن موضوع تلك المسأله. بيان ذلك: أنّ تلك المسأله فيما إذا كان فى البين دليل لفظى و كان له مدلولان: مطابقى و التزامى، و تحقّق له ظهوران، ثم جاء دليل آخر منفصلا و أسقط المطابقى عن الحجّيه، ثم يبحث هل الالتزامى أيضا ساقط عن الحجّيه أم لا؟ و أمّا إذا لم يكن الدليل لفظيا أو كان لذلك الدليل اللفظى مقيد متّصل، فلا يتحقّق له ظهور، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فإنّه يقال: أوّلا: أنّ الدالّ على الوجوب هو الأمر، و الدالّ على الملاك ليس هو الأمر بل الوجوب، و الوجوب ليس لفظا، و هذا من قبيل كشف المعلول عن العلّه، لأنّ الملاك علّه و الحكم معلول، كما اعترف به قدّس سرّه، فما نحن فيه من قبيل دلاله الدخان على النار، لا دلاله اللفظ الموضوع على الموضوع له، فلا مدلول لفظى مطابقى أصلا فضلا عن الالتزامى، فليست دلاله الوجوب على الملاك الخاصّ دلاله لفظيه التزاميه. و ثانيا: لو سلّمت لفظيه

الدليل و الدلالة فحكم العقل بقبح تكليف العاجز عقلا أو شرعا يكون قرينه متّصله، فلا ظهور لقوله: «صلّ» بالنسبه إلى الفرد غير المقدور الشرعى من الأوّل حتى يستكشف وجود الملاك فيه، فقوله: «صلّ» يصير ظاهرا فى غير الفرد المزاحم. (م).

ملاقاه جسم مع البول و نحن نعلم بكذبها و نحتمل نجاسته من غير هذه الجهه، تسقط عن الحجّيه بالنسبه إلى المدلول المطابقي، و هو ملاقاه هذا الجسم مع البول، و تبقى على حالها من الحجّيه بالقياس إلى مدلولها الالتزاميّ، و هو نجاسه هذا الجسم، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد (١).

١- و هكذا إذا قامت البينه على أنّ مالاً ل «زيد» فبالدلاله الالتزاميه تدلّ على أنّه ليس لعمرو، فإذا اعترف زيد بأنّه ليس له، فلازم ما ذكر أن يعامل مع هذا المال معامله مجهول المالك، و يؤخذ من يد عمرو، فإنّ يده سقطت بمقتضى إخبار البينه بالالتزام بأنّ يده يد عدوان. و لا يعطى المال ل «زيد» لإقراره بأنّه ليس له، و من المعلوم عدم جواز أخذ المال من عمرو لا شرعا و لا فى المحاكم العرفيه. (م).

و ثانياً حلًا: بأن وجود الملزوم ملازم لوجود لازمه الذى لا ينفك عنه.

و بعبارة أخرى: الملزوم وجودا و عدما، حدوثا و ارتفاعا ملازم للازم نفسه لا للازم آخر له ملزوم آخر.

مثلا: الحرارة الناريّة تابعه للنار حدوثا و ارتفاعا، و وجودا و عدما، لا مطلق الحرارة، فإذا دلّ دليل على وجود النار، يدلّ على وجود الحرارة الناريّة، و إذا دلّ دليل على عدم النار، فلا محاله يدلّ على عدم الحرارة الناريّة، و هكذا المقام إذا أخبرت البيّنه بملاقاه جسم للبول، تدلّ بالالتزام على تنجّس هذا الجسم بالنجاسه البولّيّه فقط (١)، فلا يمكننا استكشاف الملاك من هذا الطريق، بل إذا لم يكن أمر للفرد المزاحم بمقتضى الدليل، فلم يكن له ملاك بمقتضاه أيضا، و هذا واضح.

الثانى من الوجوه - التى استدلّ بها لاستكشاف الملاك،

و بنى عليه شيخنا الأستاذ (٢) - هو: أنّ معروض الطلب و موضوعه الّذى هو فى مرتبه سابقه على الطلب مطلق، و إنّما التقييد بالقدره فى نفس الطلب إمّا لقبح خطاب العاجز، أو لاقتضاء نفس التكليف ذلك، و من المعلوم أنّ مرتبه الطلب متأخره عن موضوعه و معروضه، و التقييد فى عروض الطلب المتأخر عن متعلّقه

١- فإذا علمنا بعدم ملاقاته للبول و خطأ البيّنه فى ذلك، فقد علمنا بعدم تنجّسه بنجاسه بوليّيه أيضا، و أمّا نجاسته بسبب آخر فلم تخبر بها البيّنه لا- مطابقه و لا التزاما، فالحقّ أنّ الدلاله الالتزاميه كما هى تابعه للدلاله المطابقيّه وجودا كذلك تابعه له حجّيه. (م).

٢- أجود التقريرات ١: ٢٦٥.

و معروضه لا- يوجب التقييد فى المعروض و المتعلق الذى هو متقدّم عنه، بل يبقى المعروض على حاله من الإطلاق، و على مسلك العدليه- من أنّ كلّ ما تعلق به الطلب فهو ذو ملاك ملزم و ذو مصلحة ملزمه- يجب أن يكون طبيعى الصلاه- مثلا- بإطلاقه واجدا للملاك التام، و إلّا لكان على المولى البيان، و أنّ الحصه المقدوره منه واجده له دون الطبيعى بإطلاقه.

و الحاصل: [أنه] يستكشف الملاك من إطلاق المادّه التى يعرض عليها الطلب مقيدا بضميمه كبرى كئيه مسلّمه عند الإماميه، و هى أنّ كلّ ما تعلق الطلب به و عرض عليه فهو واجد للملاك الملزم.

نعم، إن كان معروض الطلب و موضوعه مقيدا بالقدره- كما فى آيه الحج (١) حيث تعلق الوجوب بالقادر و المستطيع، و آيه الوضوء (٢)، فإنّ موضوع وجوب الوضوء هو واجد الماء بقرينه المقابله لموضوع وجوب التيمم، الذى هو فاقد الماء و غير واجده فى قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِيءًا مِمَّا عَرَبُوا وَإِلَىٰ ذَٰلِكُمْ فَانكَبُوا بِأَنفُسِكُمْ ۚ فِى سَبِيلِ اللَّهِ ۗ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. يكشف عن أنّ ما هو واجد للملاك الملزم هو المقيد بالقدره لا مطلقا.

أقول: إن كان المراد من الإطلاق ما كان من الدلالات اللفظيه و الظهورات العرفيه، فمن المعلوم أنه يتوقّف على تماميه مقدّمات الحكمه، التى منها كون المتكلم فى مقام البيان، و الغالب فى الموالى العرفيه أن لا يكونوا ملتفتين إلى المصلحه الكائنه فى متعلق أمرهم فضلا عن أن يكونوا فى مقام بيانها، و فى المولى الحقيقى و إن كان لا يتصوّر الغفله إلّا أنه ليس إلّا فى مقام بيان الحكم،

١- آل عمران: ٩٧.

٢- المائده: ٦.

٣- المائده: ٦.

و أما كون متعلق الحكم ذا مصلحه و ذا ملاك ملزم فليس للمولى شغل بذلك، و ما لم يحرز ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق بهذا المعنى، فهو نظير الحكم بجواز الأكل ممّا يأخذه الكلب من قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ (١) اللّذى لا يكون إلّا فى مقام بيان جواز الأكل، أمّا محلّ الملاقاه نجس أو طاهر فلا يكون فى مقام بيان ذلك.

على أنه لو كان المولى فى مقام البيان أيضا لا يفيد فى المقام، حيث إنّ نفس توجيه الخطاب للعاجز و تكليفه يكون ممّا يصلح للقريته على تقييد المتعلق، و لا بدّ فى تماميه الإطلاق من أن لا يكون الكلام محفوفًا بما يحتمل و يصلح للقريته على التقييد.

و إن كان المراد من الإطلاق ما يستكشف عقلا إنّما كشف المعلول عن علته، سواء كان المولى فى مقام البيان من جهة الملاك أم لا، فلا يجدى أيضا حيث إنّ الكشف ليس إلّا من المعلول اللّذى هو الوجوب، و هو مقيد - على الفرض - بغير صورته الابتلاء بالأهمّ أو المضيق، فالمنكشف أيضا مقيد بغير هذه الصورة.

و بعبارة أخرى: الوجوب متعلق بالحصّه التوأمة مع القدره ليس إلّا، فإذن لا وجوب لغيرها، فمن أين يستكشف الملاك فى أزيد من هذا المقدار اللّذى هو متعلق الوجوب؟ فلا طريق لنا لكشف الملاك إلّا فى تلك الحصّه التوأمة مع القدره لا غيرها.

الثالث من الوجوه: ما تقدّم فى بحث التبعدى و التوصلى لاستكشاف ملاكات الأحكام.

و ملخص ما ذكرناه أنه ذكرنا في بحث الإخبار و الإنشاء أن كلا منهما يدل على أمر نفساني، و لا فرق بينهما من حيث الدلالة اللفظية، و لا صدق و لا كذب في هذه المرحلة.

مثلا: «زيد قائم» يدل بمقتضى العلقه الوضعيه على قصد المتكلم الحكايه عن ثبوت القيام لزيد، و هكذا «جئني بالماء» يدل على أمر نفساني هو اعتبار المتكلم كون هذا الفعل على ذمه المخاطب، و الفرق بينهما إنما هو في المعنى، و أنه في الإنشاءات ليس شيء ما وراء النفس حتى يطابق ما في النفس إياه فيكون صادقا، أو لا يطابقه، فيكون كاذبا، بخلافه في الإخبارات، فإن للمعنى العذى في النفس خارجا ربما يطابقه و ربما لا يطابقه، و يكون الصدق و الكذب بهذا الاعتبار، فكما أنه بالإخبار لا يوجد شيء إلا الدلالة اللفظية التي تكون بين الألفاظ و معانيها بمقتضى العلقه الوضعيه الكائنه بينهما كذلك بالإنشاء لا يوجد سوى ذلك، و صيغته «افعل» و أمثالها إنما تكون مبرزه لما في النفس و مظهره له، و به يتحقق مصداق الطلب، فباب الإنشاء ليس باب إيجاد المعنى باللفظ أصلا على ما في الكفايه (١) و غيرها، بل هو - كما في الإخبار - إبراز ما في النفس، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففي صيغته «افعل» و أمثالها التي هي محل كلامنا هو اعتبار كون الفعل على ذمه المكلف كما في الدين، و لذا يقال: مشغول ذمه فلان بالصلاه، كما يقال: مشغول ذمته بعشر دنانير مثلا، و هذا المعنى يساعده العرف و الاستعمال، يقال: هذا الفعل على ذمتك؟

فتقول: نعم على ذمتي، و لا يلزم من صحه هذا الاعتبار أن يكون الفعل مقدورا للمكلف، كما لا يلزم في الدين، و يعتبر على ذمه المديون مع عدم قدره على

نعم يعتبر أن لا يكون المعتر غير مقدور أصلاً، كالطيران إلى السماء أو جمع النقيضين، إذ اعتبار مثل ذلك لغو محض لا يجوز صدوره من حكيم، و على هذا لا مانع من هذا الاعتبار لطبيعيّ الصلاه أينما سرى بحيث يشمل الفرد المزاحم للواجب المضيق، و بمقتضى إطلاق متعلق الوجوب و عدم تقييده بما يكون مقدورا يستكشف أنّ طبيعيّ الصلاه من دون تقييده بالقدرة اعتبر على ذمه المكلفين، ففي مقام الجعل - و هو مقام الاعتبار المتأخر عن مقام الشوق الناشئ عن المصلحه الإلزامية الكائنه فى الشىء - لا تقييد أصلاً.

نعم، التقييد يكون فى المقام الرابع، و هو مقام الطلب و البعث المتأخر عن مقام الإبراز و إظهار اعتبار كون الفعل على ذمه المكلف على القول باستحاله الترتب و عدم إمكان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب، و نحن نثبت إمكانه عن قريب.

و بالجمله، التقييد يكون فى مقام الامتثال لا- فى مقام الجعل، بمعنى أنه حيث لا يمكن الانبعاث من البعث إلى غير المقدور كالجمع بين الضدين، فلا يمكن البعث إليه أيضاً، و هذا لا ينافى كون التكليف بغير المقدور فعلياً و الجعل موجوداً، و هذا إنكار لشرطيّه القدره للتكليف، كالعلم، و إنما هى من شرائط التنجيز و من شرائط الامتثال، ففي جميع متعلقات الأحكام و موضوعاتها التى لم تؤخذ القدره فيها- كما فى آيه الحجّ- اعتبر الأفعال على الذمم كاعتبار المائيات على الذمم، كان المكلف عالماً أو جاهلاً قادراً أو عاجزاً، و لا- يشترط فى فعلية التكاليف الواقعيّه إمكان الانبعاث، كما لا يشترط فى فعلية الأموال على الذمم إمكان الانبعاث و القدره على الأداء، فالتكليف بالصلاه مع مزاحمتها

للإزالة فعلياً و إن لم يكن البعث إليها فعلياً، لعدم إمكان الانبعاث، فإذا كان التكليف فعلياً، كان الملاك موجوداً، و إذا كان الملاك موجوداً، فيصحّ إتيان الصلاة بداعي المحبوبيه في ظرف عصيان أمر الإزالة و لو لم نقل بالترتب.

و التزم بعض بأنّ فعلية التكليف مشروطه بإمكان الانبعاث.

و أورد عليه السيد صدر الدين بأنّ لازمه عدم التكليف في ظرف الجهل، و هو من التصويب المجمع على بطلانه.

و شيخنا الأنصاري- قدّس سرّه- حكى هذا الاعتراض في الرسائل، و لم يأت بجواب عنه.

و يمكن الجواب عنه بأنّه يمكن الانبعاث احتمالاً في ظرف الجهل بالاحتياط و لو لا يمكن جزماً.

لكن هذا الجواب و إن كان تاماً في الشبهات البدويّه إلّا أنّه لا يتمّ في دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ لازم هذا الشرط سقوط التكليف واقعا و ثبوت التخيير الواقعي، كما نسب إلى شيخ الطائفة^(١)، لعدم إمكان الانبعاث في هذه الصورة لا جزماً و لا احتمالاً، و من المعلوم أنّه لا يلتزم القائل بذلك، و هذا أحد النقوض الواردة على القائل باشتراط فعليته التكليف بإمكان الانبعاث.

و ينتقض أيضاً بما إذا كان المكلف غافلاً عن دخول الوقت أو عن وجوب الصلاة، فإنّ لازمه أن لا يكون التكليف بالصلاة فعلياً في حقّه، فمن أين يجيىء وجوب القضاء بعد ما لم يكن مكلفاً بالصلاة؟

و أوضح من هذين النقيضين النقض بالأمارات، فإنّ الأماره الدالّه على

وجوب شىء مثلاً- و فرضنا أنّ الواقع على خلاف مؤدّاهما إن قيل: إنّ الواقع انقلب عمّا هو عليه، حيث لا- يمكن التكليف به، لاستحاله الانبعاث فى هذا الحال، فهو من التصويب المجمع على بطلانه، و إن قيل: إنّ فعلىّ إلّا أنّ التحريك و البعث إليه ليس بفعلىّ، فهو المطلوب. فهذه النقوض تثبت عدم شرطيه إمكان الانبعاث فى فعليه التكليف الواقعيّه.

الجهه الثالثه:

اشاره

فى أنّه هل يمكن الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب على عصيان الأهمّ و بشرط مخالفه أمره أم لا؟

و نحن نتكلم قبل بيان مقدمات الترتّب فى أمرين:

الأول:

أن لا مانع من القول بإمكان الترتّب إلّا توهم طلب الجمع بين الضدّين، نظرا إلى أنّ الأمر بالمهمّ و إن كان مشروطا بالعصيان إلّا أنّ الأمر بالأهمّ مطلق، فهو موجود فى ظرف العصيان و حصول الشرط، فإذا اشتغل المكلف العاصى لأمر الإزالة بالصلاه، فأمر الصلاه لوجود شرطه موجود، و الأمر بالإزالة لإطلاقه أيضا موجود، فالمولى يطلب الجمع بين الضدّين، و هو محال.

و الجواب عنه: بأنّ الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار لا يفسد شيئا، لما مرّ من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا لا خطابا، و إلّا لجاز أن يأمر المولى بالجمع بين الضدّين بشرط مجىء زيد، بأن يقول: إن جاءك زيد فاجمع بين الضدّين، و يجب أن لا [يكون] مانع من هذا الأمر بدعوى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و هو واضح البطلان، و ظاهر أنّ هذا المولى لا يليق بالمولويّه.

و نحن نجيب عنه إجمالا، جوابا إلزاميا جدليا، و تفصيله يأتى إن شاء الله فى المقدمات.

فنعول: نفرض الكلام فى الواجبين اللذين لا تعاند بينهما فى الوجود، كما إذا أمر المولى بدخول المسجد على نحو الإطلاق و أمر بقراءة الفاتحة بشرط عصيان أمر الدخول فى المسجد، فنسأل منكر الترتب عن أنه إذا دخل المسجد وقرأ الفاتحة معا هل يقعان معا على صفه المطلوبية أو لا؟ فإن قال بالأول، فنقول: إنه خلف واضح حيث إنَّ القراءة على هذا الفرض لا أمر لها، و آتيا بداعى الأمر مشرّع عاص، و إن قال بالثانى، فهو المطلوب، فالقول بالترتب مقتض لعدم طلب الجمع بين الضدين لا أنه موجب لطلبه.

الأمر الثانى:

أنَّ القول بإمكان الترتب ملازم لوقوعه، و لا يحتاج الوقوع إلى برهان، بل نفس الإمكان مقتض للوقوع.

بيان ذلك: أن سقوط كل أمر لا بد له من موجب، و إذا فرض أن فعلية الأمر بالضدين على نحو الترتب ممكنه و ليس التزاحم بين وجودى الأمر بهما بل التزاحم بين امتثاليهما، فلا بد فى رفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم من العجز عن الامتثال إمّا تكوينيا أو تشريعا، و العجز التشريعى ليس على الفرض، و التكويني منه حاصل حال الاشتغال بامتثال الأهم لا مطلقا، فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر بالصلاه إلّا حال الاشتغال بالإزالة، لمكان العجز عن إتيان الصلاه حينئذ، إذ الضرورات تقدّر بقدرها، فإذا عصى المكلف، و لم يشتغل بالإزالة، فلا مانع من شمول إطلاق الأمر بالصلاه هذه الحال، فتصح الصلاة بداعى أمرها.

و يتفرّع عليه أنه إذا تنجس موضعان من المسجد متساويان ليس بينهما أهم، فلازم القول بالترتب وجود الأمر بإزاله نجاسه كل من الموضعين، غايه الأمر كلّ مشروط بعدم الآخر، و لازم القول باستحاله سقوط الخطابين كليهما،

و شموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا- مرجح، و المفروض أنه لا- يمكن شموله لكليهما بنحو الترتب، فلا- محاله يسقط الخطابان معاً، إلا أنّ العقل يكشف خطاباً شرعياً تخييرياً، لئلا يلزم تفويت الملاك الملزم.

هذا إذا لم يكن أحدهما محتمل الأهميّة، أمّا إذا كان أحدهما كذلك، فيدور الأمر بين التخيير و التعيين على القول باستحاله الترتب، فمن قال بالاشتغال يقول بتعيين ما يحتمل أنه أهمّ، و من قال بالبراءة- و هو ما اخترنا هناك- يقول بالتخيير.

و يتعيّن محتمل الأهميّة على القول بالترتب حيث إنّ إطلاق أمره باق على حاله، فيتمسك به، إذ الاشتراط و التقييد مشكوك، فيؤخذ بالإطلاق، و يحكم بتعيين ما يحتمل أهمّيته.

و أمّا ما لا يكون كذلك بل إمّا مساو مع الآخر أو يكون الآخر أهمّ منه، فأمره مشروط بعدم الآخر قطعاً، فيرفع اليد عن إطلاقه، و ذلك لأنّه إمّا مساو مع الآخر أو مرجوح و الآخر أهمّ منه، و على كلّ تقدير مشروط بعدم الآخر.

و إذا كان أحدهما أهمّ، فعلى القول باستحاله الترتب يسقط كلا الخطابين، فيحكم العقل بتعيين ما يكون أهمّ، لوجود الملاك الملزم الراجح على الملا-ك الملزم الموجود فى الآخر، و على الترتب لا يسقط شىء منهما، و يرفع اليد عن إطلاق المهمّ، و خطاب الأهمّ باق على إطلاقه، فيتعيّن تعيننا شرعياً.

و بعد ذلك يقع الكلام فى مقدمات الترتب:

الأولى:

إشاره

أنّ للحكم مقامين: مقام الجعل و مقام المجعول.

أمّا مقام الجعل:

فهو كمقام الحكايه فى القضايا الحقيقته الخبريه،

كالحكايه عن ثبوت الحراره للنار فى قولنا: «النار حارّه» فكما أنّ الحكايه عن ثبوت الحراره للنار لا تشترط بشرط و لا تسبب بسبب و لا- تمنع بمانع سوى الصفات الكائنه فى أفق نفس المخبر من الإراده و الاختيار و غير ذلك من مقدّمات الفعل الاختيارى- إذ هى فعل اختيارى كسائر الأفعال الاختياريه- كذلك جعل الوجوب للصلاه أو الحرمة للخمر لا يسبب بسبب و لا يشترط بشرط و لا- يمنعه مانع إلّا الصفات الكائنه فى أفق نفس الجاعل من الإراده و الاختيار و العلم بوجود المصلحه و أمثال ذلك، إذ هو أيضا فعل اختيارى لا يتوقّف إلّا على مقدّمات الفعل الاختيارى، و الأمور الخارجيه أجنبيه عن ذلك و عن وجود الموضوع و قيوده حتّى وجود المصلحه.

نعم، العلم بوجود المصلحه، الّذى هو أيضا من الصفات النفسائيه دخيل فى الجعل لا- وجودها الخارجى، فإذا جعل المولى الوجوب للصلاه أو الحرمة للخمر، فقد انتقل هذا الحكم من كتم العدم إلى عرصه الوجود و ثبتت الحرمة للخمر مثلا فى الشريعه المقدسه، كانت الخمر موجوده أو لم تكن، و لا يفرق فى ذلك بين ما عبّر بنحو القضيّه الشرطيّه بأن يقول: «إذا تحقّق و وجد فى الخارج مصداق الخمر فهو حرام» و بين ما عبّر بنحو القضيّه الخبريه بأن يقول: «الخمر حرام» أو «لا تشرب الخمر».

و أمّا مقام المجعول

و هو مقام الباعثيه و المحرّكيه- فهو كالمحكى فى القضايا الخبريه، فكما أنّ وجود الحراره خارجا لا يتوقّف إلّا على وجود النار المفروض وجودها فى قولنا: «النار حارّه» كذلك باعثيه الحكم المجعول و محرّكيته لا تتوقف إلّا على انقلاب موضوعه بجميع قيوده و أجزائه من الفرض و التقدير إلى الواقعيه و التحقيق، و لا تشترط بشرط و لا تسبب بسبب أصلا، فهى

من قبيل توقّف الحكم على موضوعه لا المعلول على علته.

و تسميه قيود الموضوع فى التكاليف شروطا و فى العقود أسبابا ليست إلا مجرد اصطلاح.

و فى هذا المقام أيضا لا يفرق بين التعبير بالقضيّة الشرطيّة، نحو قوله تعالى: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١) أو الخبريّة، نحو: «يجب الحجّ على المستطيع» و من الواضح أنّ الموضوع بعد تحقّقه خارجا لا- ينسلخ عن الموضوعيّة، بل موضوع الحرمة خمر وجدت أو لم توجد.

و بهذا يتّضح أنّ الواجب المشروط بعد وجود شرطه لا ينقلب مطلقا، إذ الاستطاعة- مثلا- قيد من قيود موضوع وجوب الحجّ، و الحكم- كما عرفت- موجود وجدت الاستطاعة خارجا أم لا، و لا دخل لقيود الموضوع فى الجعل أصلا، بل جعل الحكم على فرض وجودها، فإذا تحقّقت الاستطاعة يتحقّق وجوب الحجّ و يصير فعليّا، و بعد التحقّق أيضا فعليّة الوجوب مشروطه ببقاء موضوعه بجميع قيوده، و البقاء أيضا وجود ثان، فدائما [وجود] الواجب المشروط بشىء مشروط بوجود شرطه وجد شرطه أم لم يوجد، إذ الشرط ليس إلّا ما له دخل فى موضوع الحكم، و كلّ حكم تتوقّف فعليّته على وجود موضوعه، و هذا معنى قولنا: «كلّ شرط موضوع، و كلّ موضوع شرط».

و يتفرّع على هذه المقدّمه أنّ أمر المهمّ الذى هو مشروط بعصيان أمر الأهمّ لا ينقلب بعد تحقّق العصيان، مطلقا، بل يبقى على ما هو عليه من المشروطيّة بالعصيان، فموضوع الأمر بالمهمّ بعد تحقّق العصيان أيضا هو عنوان

العاصي لا ذاته غير مشروط بالعصيان، فدائما الأمر بالمهمّ مقيد بالعصيان.

و يترتب على هذه المقدمه أنّ توهم أنّ الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه- و هو العصيان- يصير مطلقا، و الأمر بالإزالة أيضا على الفرض مطلق، فالمولى يطلب جمع الضدّين فى آن واحد و زمان فارد حيث إنّ الطلب فى كلّ منهما مطلق و موجود على جميع التقادير، فاسد، لوضوح عدم انقلاب الأمر بالمهمّ عمّا هو عليه من المشروطيّة بالعصيان بعد تحقّقه.

المقدمه الثانيه:

اشاره

أنّه هل يمكن أن يكون العصيان شرطا مقارنا، أو لا بدّ و أن يكون شرطا متأخرا لفعليه خطاب المهمّ، أو يكون الشرط هو العزم على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن؟

ثمّ إنّه على تقدير [إمكان] أن يكون نفس العصيان شرطا مقارنا هل يصحّ الترتّب بجعله شرطا متأخرا أو جعل العزم شرطا مقارنا أو متقدّما؟

فالبحت يقع فى مقامين:

الأول: فى إمكان جعل العصيان شرطا مقارنا.

اشاره

فنقول: إنّ الشرائط كلّها راجعه إلى الموضوع، و هو نسبته إلى الحكم كنسبه العله التامه إلى معلولها، فكما لا يعقل انفكاك العله التامه عن معلولها كذلك لا يعقل انفكاك الحكم عن موضوعه، و إلّا يلزم الخلف.

و بالجمله، ما فرض كونه موضوعا للحكم إذا تمّ جميع قيوده فإمّا أن يكون الحكم المجعول عليه فعليا بلا فصل زمانى بينهما، و هو المطلوب، أو يحتاج إلى مضى زمان فى تحقّق الحكم و فعليته، فيلزم الخلف، و هكذا الانبعاث عن الحكم لا بدّ و أن يكون فى آن تحقّق الحكم و فعليته، إذ لو كان قبل تحقّق البعث، لكان البعث لغوا، و إن كان بعد تحقّقه زمانا، فلازمه أن

لا يكون الانبعاث انبعثا عن ذلك البعث.

و الحاصل: أنّ نسبة الانبعاث إلى البعث كنسبه البعث إلى الموضوع و نسبة المعلول إلى علته التامه، فالتقدّم و التأخر بين البعث و الانبعاث ليس تقدّما و تأخرا زمانيا، بل رتبيّا.

و ربما يقال بلزوم جعل العصيان فى باب الترتّب على نحو الشرط المتأخّر. و الوجه فى ذلك أمران:

أحدهما: أنّ البعث لا بدّ و أن يكون منفكّا عن الانبعاث زمانا، و لا يمكن اجتماع البعث و الانبعاث فى زمان واحد، و حينئذ لو كان العصيان شرطا مقارنا لخطاب المهمّ، فيكون زمان العصيان زمان الخطاب بالمهمّ، و زمان الانبعاث عن خطاب المهمّ بعد زمان العصيان، و فى ذلك الزمان خطاب الأهمّ ليس بموجود، إذ هو ساقط بالعصيان، و حينئذ لا- يحتاج إلى الترتّب بين الخطابين.

و فيه: ما عرفت من أنّ زمان العصيان- الذى هو موضوع خطاب المهمّ- و خطاب المهمّ و البعث و الانبعاث كلّها واحد، و إنّما التقدّم و التأخر رتبيّ.

و ثانيهما: أنّ البعث لو كان حين الانبعاث و فى زمانه، فإمّا أن يلزم تحصيل الحاصل، أو طلب المحال، لأنّ المطلوب إمّا أن يكون حاصلًا، فيكون طلبا للحاصل، أو يكون معدوما، فيستحيل انقلاب المعدوم إلى الموجود.

و بالجمله، إذا قلنا بلزوم اتّحاد زمان البعث و الانبعاث، ففى الواجب المضيق- مثلا- يلزم أحد المحذورين، إذ الانبعاث لو كان موجودا، فالأمر طلب للحاصل، و إن لم يكن موجودا، فلا يمكن الانبعاث.

و فيه أولًا: أنّ هذا منقوض بما إذا كان البعث مقدّمًا زمانًا، لأنّه حين الفعل إن كان الانبعاث موجودًا، فهو طلب للحاصل، و إن لم يكن موجودًا، فهو طلب للمستحيل.

و ثانيًا: أنّ البعث يكون نظير الوجود، فإنّه يعرض الماهية المعرّاه عن قيد الوجود و العدم، و إلّا لو كان عارضًا على الماهية المقيدة بالوجود، لزم تحصيل الحاصل، أو بالعدم، لزم المحال، و هكذا البعث إنّما يعرض ذات المكلف من دون تقييد بالانبعاث و عدمه.

فتلخّص من جميع ذلك أمران:

الأول:

عدم الباعث على لزوم التفكيك بين البعث و الانبعاث، و هذا خلط و اشتباه بين الجعل و المجعل، فإنّ الجعل يمكن أن يكون مقدّمًا على المجعل و الموضوع زمانًا، و كذا الواجبات الموسّعة، فإنّ فعلية الموضوع، التي هي عباره عن فعلية الحكم و البعث يمكن أن تنفك عن فعلية الانبعاث، لا من إمكان الانبعاث، فإنّه يستحيل تخلف البعث عن إمكان الانبعاث.

و الثاني:

أنّه لا داعى بناء على هذا إلى الالتزام بكون العصيان شرطًا متأخرًا.

المقام الثاني:

أنّه على فرض جعل العصيان شرطًا متأخرًا أو جعل العزم على العصيان شرطًا متقدّمًا أو مقارنا يمكن تصحيح الترتب أيضا. أمّا بناء على جعل العصيان شرطًا متأخرًا: فلأنّ فعلية الأمر بالمهمّ ليست إلّا بعد تحقّق شرطه و هو التعقّب، و هو لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق نفس العصيان.

لا يقال: إنّ التعقّب فعلى حين فعلية الأهمّ، فالمهمّ أيضا يصير فعليًا، فيلزم تحريك العبد فى رتبه واحده نحو الضدين.

فإنه يقال: إن واقع التحريك نحو المهم ليس إلا بعد تحقق العصيان، و في ذلك الوقت يكون العبد قادرا على امتثال المهم.

و بالجمله، التعقّب و إن كان شرطا مقارنا إلا أنّ حقيقه التعقّب لا تصدق إلا بعد تحقّق منشأ انتزاعه، و مع صرف القدره إلى جانب الأهم، فالعصيان لا يتحقّق، و لا معنى للتعقّب حينئذ، و لا يكون خطاب المهمّ فعليًا، لعدم تحقّق العصيان حينئذ، فالعبد قادر على الإتيان بالمهمّ، لعدم صرف قدرته في الأهمّ.

و أمّا العزم على العصيان فدخله في فعلية خطاب المهمّ على نحوين، لأنّه إمّا أن يكون صرف حدوثه شرطا أو هو مع بقاءه، فإن كان الأول، فلا محاله يستلزم طلب الضدين، فإنّ العبد و إن بنى على المعصيه حين فعلية الأهمّ، إلا أنّه بعد ذلك تاب و رجع عن هذا البناء، فحينئذ يكون الأمران فعليّين في زمان واحد و في عرض واحد، فلا يصحّحه الترتّب.

و أمّا لو كان العزم شرطا حدوثا و بقاء، فحينئذ يمكن تصحيح الترتّب، لأنّ الأمر بالمهمّ شرطه البناء و العزم على عصيان الأهمّ، و من المعلوم أنّ العزم على عصيان الأهمّ لا يصرف قدرته عن امتثال الأهمّ، فالقدره باقيه.

هذا، و قد عرفت أنّنا لا نحتاج إلى ذلك بعد تعقّل جعل العصيان شرطا مقارنا.

ثمّ لا يخفى أنّ نزاع الترتّب يجرى فيما إذا كان أحد الواجبين مضيقا و الآخر موسعا، إذ حينئذ لا يمكن الإتيان بالموسّع و لا أمر له إلا بناء على الترتّب.

و أمّا ما ربما يقال في تصحيح الأمر بأنّ الأمر متعلّق بالطبيعه لا بالفرد، و حيث إنّ أفرادها على قسمين: مقدوره و غير مقدوره شرعا، يصحّ تعلّق الأمر

بنفس الطبيعه و لو بلحاظ الأفراد المقدوره، و حينئذ إن أتى بالفرد المزاحم، يصحّ، لأنّ تطبيق الطبيعه على هذا الفرد قهريّ، و الإجزاء عقليّ، فيه: أنّ تطبيق نفس الطبيعه لا يفيد في كون الفرد مأمورا به، و تطبيق الطبيعه المأمور بها على الفرد المزاحم أوّل الكلام.

المقدّمه الثالثه التي هي من أهمّ المقدمات،

اشاره

و بهذه يتّضح أنّ لازم الترتب ليس هو طلب الجمع حتّى يكون مستحيلا.

و الكلام في أمرين:

الأوّل:

أنّ انحفاظ الخطاب و فعليّته على تقدير و في حاله إمّا أن لا يقتضى وضع هذه الحاله و لا رفعها، بل الأمر محفوظ و الحكم فعليّ على هذا التقدير و عند وجود تلك الحاله فقط من دون اقتضاء للتكليف بتحصيل هذه الحاله.

و هذا في جملة من الموارد:

منها: في التقسيمات الأوّليه السابقه على الخطاب.

مثلا: خطاب و جوب الحجّ محفوظ و فعليّ على تقدير حصول الاستطاعه و لكن لا يقتضى لا التكليف بتحصيلها و لا بعدمه.

و منها: في التقسيمات الثانويه اللاحقه بالخطاب، كانهفاظ الخطاب على تقدير العلم و الجهل، فإنّ الأمر بوجوب الصلاه فعليّ و الخطاب محفوظ على كلا التقديرين، و لا يقتضى لا رفع شىء منهما و لا وضعه.

و إمّا أن يقتضى رفع تلك الحاله أو وضعها، و هذا كما في انهفاظ الخطاب و فعليّته حال الامتثال و العصيان، فإنّ الخطاب عند الامتثال محفوظ، ضروره أنّه لا معنى لسقوط الأمر مع حصول الامتثال أو العصيان، إذ الامتثال أو العصيان لا يعقل مع عدم الأمر، و مع السقوط أى أمر يمثّل أو يعصى؟.

الأمر الثاني:

أنّ الخطايين إن كانوا واردين على تقدير واحد، مثل: «إذا قمت في ساعه كذا فاقراً فاتحه الكتاب» و «إذا قمت في تلك الساعه بعينها

تصدّق بدرهم» فلا- إشكال في أنّ مقتضاهما طلب الجمع، وهذا واضح، إذ بعد حصول القيام يبعث المولى و يحرك نحو القراءه و التصدّق معا، وهكذا إذا كان الخطابان مطلقين. فحينئذ إذا كان بين المتعلقين التمانع و التضادّ، ففي كلتا صورتين مقتضاهما طلب الجمع، كما إذا امر بالتكلم في ساعه كذا و امر بالسكوت فيها، سواء قيد كلّ من الخطابين بصوره القيام أو كان مطلقا.

و إن كان أحدهما واردا على تقدير و الآخر على تقدير آخر، كما إذا كان الأمر بالتكلم في المثال على تقدير القيام و الأمر بالسكوت على تقدير القعود، فمن الواضح أنّ انحفاظ الخطاب في مثل هذه الصوره لا يقتضى طلب الجمع.

و هكذا إذا كان أحد الخطابين محفوظا على تقدير عدم امتثال الخطاب الآخر و عصيانه، كانحفاظ خطاب المهمّ على تقدير عصيان خطاب الأهمّ، فإنّ الأمر بالإزالة و إن كان مطلقا و فعليا حتّى في حال الاشتغال بالصلاه، فدائما يقول: «بطلّ صلاتك و أزل» إلّا أنّ الأمر بالصلاه يقول: «إن كنت لا تريد الإزالة و لا تشتغل بها و تعصى أمرها، فلا يجوز لك باقى الأضداد، بل يجب عليك هذا الضدّ الخاصّ الّذى هو الصلاه، و أمّا إن كنت تريد الإزالة في أىّ حاله من الحالات و آن من الآنات، فلا أطلب منك الصلاه» فالخطاب بالأهمّ يقتضى امتثاله و عدم العصيان، و الخطاب بالمهمّ لا يقتضى لا وضع موضوعه الّذى هو العصيان، و لا رفعه، إذ يستحيل أن يكون الحكم مقتضيا لموضوعه، فالخطاب بالأهمّ ناظر إلى رفع موضوع خطاب المهمّ و هدمه، بخلاف خطاب المهمّ، فإنّه لا- ينظر إلى ذلك، بل إلى شىء آخر على ذلك التقدير، فلا- الخطاب بالمهمّ يترقى و يصل إلى مرتبه خطاب الأهمّ من اقتضاء موضوعه، و لا- خطاب الأهمّ يتنزّل و يقتضى شيئا آخر غير هدم موضوع خطاب المهمّ، فلا يرجع انحفاظ

الخطابين في ظرف العصيان إلى طلب الجمع، بل خطاب المهمّ يكون في طول الآخر لا في عرضه.

و نظير ذلك: أنّ الأب يأمر ابنه بالمشى إلى المدرسه، و يقول: لو عصيت و لم تمض إلى المدرسه فاشتغل بالكتابه و لا تلعب، فإنّ كلا الخطابين فعليّان، غاية الأمر أنّ أحدهما في طول الآخر، فأين هناك طلب الجمع؟ و قد عرفت أنّ محذور الترتّب ليس إلّا توهم أنّ لازمه طلب الجمع، فإذا بطل ذلك، فلا بدّ من القول به، لما عرفت من إمكانه الملازم لوقوعه.

و لكن ربما يقال و يتوهم أن ليس المحذور طلب الجمع، بل نفس طلب الضدّين مستحيل بإيراد نقضين:

الأوّل: أنّه لو فرضنا أنّ الصلاه المقيّده بعدم الإزاله مأمور بها، و فرضنا أنّ المكلف يمكنه الجمع بينهما، يستحيل طلبهما مع أنّ الجمع بينهما ممكن على الفرض، فمن ذلك يستكشف أنّ نفس طلب الضدّين مستحيل و إن كان الجمع ممكناً، و ليست الاستحاله ناشئه من طلب الجمع حتّى ترتفع برفعه.

و جوابه واضح لا يحتاج إلى البيان، فإنّ الصلاه المقيّده بعدم الإزاله إن كانت مأمورا بها، ففي الحقيقه متعلّق الأمر أمران: الصلاه و ترك الإزاله، فأمر الإزاله يقول: «أزل» و أمر الصلاه المقيّده بالإزاله يقول: «لا تزل و صلّ» و مقتضى فعليّه الأمرين طلب الجمع بين النقيضين، و هو أوضح استحاله من طلبه بين الضدّين.

الثاني: أنّه لو فرضنا أنّ المولى أمر بالحركه إلى كلّ من جانب الشرق و الغرب على تقدير ترك الآخر، فلو ترك امتثال كلّ من الخطابين و لم يتحرّك إلى شىء من الطرفين، فهو مأمور حينئذ بالجمع بينهما، لحصول شرط كلّ من

الخطابين، و هو مستحيل.

و جوابه يظهر من المقدمه الأولى من أنّ الواجب المشروط لا- ينقلب مطلقا بعد حصول شرطه، فإذا كان كلّ من الخطابين مشروطا بعدم الآخر و هادما لموضوع الآخر، فأين هناك طلب الجمع؟ و هذا ترتّب من الطرفين.

و نظيره فى التكوينيّات هو: أن يكون هناك مقتضيان: أحدهما يقتضى تحريك جسم مطلق إلى طرف الشرق، و الآخر يقتضى تحريكه إلى جانب الغرب، و لكن كلّ منهما يؤثّر عند عدم تأثير الآخر، فتحريك هذا متوقّف على عدم تحريك ذاك و بالعكس، و حينئذ هل يعقل اقتضاء تحريكهما و المزاحمه بينهما!؟

بقى إشكالان أوردنا فى المقام:

[الأول:]

أنّ القدره من شرائط التكليف، و كلّ خطاب فعلى لا بدّ و أن يكون متعلّقه مقدورا للمكّلف، و من المعلوم أنّه لا يقدر على متعلّق كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ، فإنّ الخطابين يحتاجان إلى قدرتين، فلا يمكن محفوظيه كلّ منهما و فعليته.

و جوابه: أنّ الإزاله الواجبه على كلّ تقدير مقدوره للمكّلف على كلّ تقدير، و الصلاه الواجبه على تقدير ترك الإزاله مقدوره على ذلك التقدير، فمتعلّق كلا- الخطابين مقدور للمكّلف، و لا- يلزم أن يكون كلا- الفعلين مقدورين، إذ ليس الجمع بينهما مأمورا به حتّى يلزم كون المكّلف قادرا على كليهما، و هذا واضح جدّا.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان الضدّان ممّا لهما ثالث، و أمّا فيما ليس لهما ثالث- كالحركه و السكون- فلا يجرى الترتّب أصلا،

لأنّ فرض عصيان أحد الأمرين كالأمر بالحركة فيهما هو فرض ثبوت متعلّق الأمر الآخر، و هو السكون في المثال، فطلب السكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة طلب للحاصل.

و ربما يتوهم أنّ الإزالة و الصلاة تكونان من هذا القبيل، أى: تكونان من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فلا يجرى الترتّب فيهما و إن جرى فى غيرهما، و ذلك لأنّ فرض عصيان الأمر بالأهمّ - و هو إبطال الصلاة و الاشتغال بالإزالة حال اشتغال المكلف بالصلاة - هو بعينه فرض تحقّق الصلاة و ثبوتها، و من المعلوم أن لا واسطه بين عدم إبطال الصلاة و الصلاة.

و فيه أوّلاً: أنّ الأمر بالأهمّ ليس هو الأمر بإبطال الصلاة، بل الأمر بالأهمّ هو الأمر بالإزالة، و ليست الإزالة و الصلاة من الضدّين اللذين لا ثالث لهما.

و ثانياً: سلّمنا أنّ أمر الأهمّ هو الأمر بإبطال الصلاة لكنّ الإبطال المأمور به هو الإبطال الملازم مع الإزالة، و يقابله الإبطال الملازم مع سائر الأفعال، كالأكل و الشرب و غير ذلك. فانقدح أنّ الإزالة و الصلاة من الضدّين اللذين لهما ثالث.

الإشكال الثانى:

أنّه إذا عصى المكلف كلا الأمرين، فإن عوقب بعقاب واحد، فلازمه أن لا يكون هناك إلّا أمر واحد، و إن عوقب بعقابين، فلازمه أن يكون مأموراً بالجمع بين الضدّين.

و فيه: أنّه يعاقب على الجمع فى الترك، فإنّه كان قادراً على الإزالة وحدها و قد تركها، فيستحقّ من ناحيته العقاب. و كذا كان قادراً على الصلاة فى ظرف ترك الإزالة و تركها، فيستحقّ العقاب من ناحيته أيضاً، فالعقاب على الجمع فى الترك.

هذا تمام الكلام فى تحقيق مقدمات الترتب، و اقتصرنا بالمقدمات التى ذكرها شيخنا الأستاذ، و بما لها ارتباط تام بالنتيجه.

و لنا طريق آخر إلى إثبات إمكان الترتب غير متوقف على المقدمات المذكوره، و هو: ما سلكناه فى مقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

و حاصله: أن الحكم - سواء كان عباره عن البعث و الزجر أو اعتبار اللابدئيه أو إلقاء الماده إلى المكلف أيًا ما كان - ليس بين الإنشاءين و لا بين الاعتبارين تضادًا أصلاً، بل التضاد المعروف فى الحكمين بل الأحكام بأسرها إمّا يكون فى مبدأ الحكمين أو فى منتهاهما.

ففى مثل اجتماع الأمر و النهى إمّا يكون التضاد فى المبدأ، إذ الأمر إمّا ينشأ عن مصلحه ملزمه فى المتعلق، و النهى ينشأ عن مفسده ملزمه فيه أيضاً، و لا - يمكن للمولى الجمع بينهما، لأنه لا - يمكن أن يتصف فعل واحد بالمصلحه الملزمه و المفسده الملزمه فى زمان واحد، و فى مثل وجوب الإزالة و الصلاه فى زمان واحد يكون التضاد فى المنتهى و فى مقام الامتثال، و ذلك لأنّ كلّاً من الإزالة و الصلاه يمكن أن يكون فى حدّ نفسه له مصلحه ملزمه، فلا تضادّ بين الوجوبين فى المبدأ و منشأ الحكمين، و إمّا التضادّ يكون فى المنتهى و فى مقام الامتثال، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال كلا الأمرين فى زمان واحد، فطلب الجمع بينهما و الأمر بهما معا موجب لتحير العبد فى مقام الامتثال، فإنّ العبد - و لو كان فى غايه الخضوع و الخشوع و فى مقام الإطاعه و الانقياد - لا يقدر على امتثال كلا الأمرين، و يبقى متحيراً، فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الموجب للتحير.

و أمّا إذا جعل الحكم بنحو لا يكون تضادّ فى المبدأ و لا فى المنتهى

و لا- يكون موجبا لتخيّر العبد فلا مانع من الجعل، و لذا قلنا فى باب الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ: إنّهُ لا مانع من كون شىء حراما واقعا و مباحا أو واجبا ظاهرا حيث لا تضادّ بين الحكمين لا فى المبدأ و لا فى المنتهى.

أمّا فى المبدأ: فلأنّ الحرام الواقعيّ متمخّض فى المفسده الملزمه، و الوجوب أو الإباحه، الظاهريّ مسبّب عن مصلحه الجعل، لا المصلحه الكائنه فى نفس الفعل حتّى يلزم اجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين فى الفعل فى زمان واحد الذى يكون مستحيلا.

و أمّا فى المنتهى: فلأنّ الحكم الواقعيّ إذا لم يصل إلى المكلف، فلا بعث و لا فعلية له حتّى يكون مجورا و ملزما على امتثاله، و إن وصل إليه، فلا- موضوع للحكم الظاهريّ أصلا، فلا يجب عليه إلّا امتثال الحكم الواقعيّ، فلا يسلب قدره عنه و لا يبقى متخيّرا فى مقام الامتثال. و مسألتنا هذه أيضا تكون من هذا القبيل، لأنّه لا تضادّ بين منشأ الحكمين و مبدئهما، إذ من الواضح أنّه لا- مانع من وجود المصلحه الملزمه فى متعلّق الأمر بالأهمّ و المهمّ كليهما، و كذا لا تضادّ بين الحكمين فى المنتهى و فى مقام الامتثال إذا كان الأمر بالمهمّ فى طول الأمر بالأهمّ و بنحو الترتّب، لا أن يكون الأمران فى عرض واحد، فإنّه إذا اشتغل بالأهمّ، فلا- موضوع للمهمّ، و إن عصى، فهو قادر- حال كونه عاصيا- على امتثال المهمّ، إذ موضوع الأمر بالمهمّ هو العاصى، فما دام العنوان باقيا فهو مأمور بامتثال أمر المهمّ، فلا يبقى متخيّرا فى مقام الامتثال، لقدرته على امتثال كلا الأمرين كلّ فى ظرفه.

فالحقّ الحقيق بالتصديق ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ تصوّر الترتّب ملازم مع تصديقه، و لا يحتاج بعد تصوّره إلى مثونه البرهان أصلا.

ثم إن في الشريعة المقدسه فروعا متفقا عليها لا يمكن تصحيحها إلا على الترتب، نظير ما إذا كان أحد في السفر و انتهى إلى بلده يحرم إقامته فيها أو يجب السفر عنها عليه فعصى و قصد الإقامة، فلا شبهه و لا خلاف بين الأصحاب: أن وظيفته التمام، و هذا الحكم ممّا لا يصحّ إلا بالترتب، لأنّ وجوب الصلاه [تماما] يزاحم الأمر بالسفر و وجوبه أو حرمة الإقامة، فلا يمكن الحكم بوجوب إتمام إلا على صحّه الترتب، و أنّ موضوع الأمر بالتمام هو العاصى للأمر بالسفر أو النهى عن الإقامة. و نظير هذا كثير في الفقه.

بقي التنبيه على أمرين:

الأول:

أن الترتب إنما يجرى في الواجبين اللذين أخذت قدره فيهما بحكم العقل، نظير الصلاه و الإزالة، فإنّ قدره فيهما ليست شرعيه بل عقليه، لا فيما أخذت قدره في موضوعهما شرعا و قيّد بها في لسان الشرع، كما في باب الوضوء و التيمم في قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* (١) و ذلك لأنّ المكلف قسّم بالواجد و الفاقد، و حكم بوجوب الوضوء على الواجد و التيمم على الفاقد. فلا- يصحّ الوضوء من الفاقد، لا- من جهه الملاك، لأنّ التقييد بالوجدان كاشف عن عدم الملاك عند الفقدان، و أنّ الوضوء حكم لواجد الماء لا لفاقده، و لا من جهه الترتب، لأنّ موضوع الوضوء هو الواجد شرعا و موضوع التيمم هو الفاقد، سواء كان تكوينيا أو شرعا، كما إذا كان الماء موجودا و لكن يتوقّف حفظ نفس محترمه على شرب هذا الماء الموجود، فحينئذ يكون المكلف فاقدا للماء شرعا، فإذا عصى و لم يحفظ النفس المحترمه بإعطاء هذا الماء إيّاها، فلم يخرج عن عنوان الفاقد،

فلا- يمكن توجيه الخطاب الترتبى نحوه، بأن يقال: «أيها الفاقد للماء تيمم، فإن عصيت فتوضأ» لأن حكم الوضوء مساوق للواجديّه شرعاً، فبعد حكم الشارع بكونه فاقد الماء يكون معنى هذا الخطاب أنه «أيها الفاقد الواجد توضأ» و لا يمكن الحكم بالواجديّه فى ذلك الحين الذى حكم بفاقديته، فما ذهب إليه السيد الطباطبائى فى عروته من الحكم بصحّه الوضوء على تقدير العصيان (١)، ممّا لا وجه له.

و نظير ذلك: وجوب الحجّ، فإنّ موضوعه هو المستطيع، فإذا كان أحد عنده مال بقدر الكفايه للحجّ لكن يكون عليه دين أو عنده من تجب عليه نفقته، لا يكون هذا الشخص مستطيعاً عند الشارع، و حيث قسّم المكلف إلى المستطيع و غير المستطيع و حكم بوجوب الحجّ على الأوّل دون الثانى، فمن هذا يستكشف أن لا- ملا-ك لوجوبه على غير المستطيع، فإنّ عصى هذا المكلف- الّذى عنده مال بقدر الكفايه للحجّ لكن يجب عليه إنفاقه على من تجب نفقته عليه- و حجّ، لا- يكفى عن حجّه الإسلام، لعدم وجود الأمر بالحجّ و لو على نحو الترتب، لأنّه لا يخرج بواسطة عصيان أمر «أنفق على زوجتك» مثلاً عن عنوان غير المستطيع شرعاً، و لا يدخل تحت عنوان المستطيع حتّى يكفى عن حجّه الإسلام.

الأمر الثانى:

أنّ من المسلم المحقّق أنّ الجهر موضع الإخفات و بالعكس و الإتمام موضع القصر يكونان مسقطين للواجب فى حقّه إذا كان عن جهل، و هذا ممّا لا كلام فيه و إنّما الكلام فى أنّه قد اتّفقت الكلمات على أنّه إذا

١- ذهب السيد الطباطبائى- قدّس سرّه- فى العروه- عند ذكر المسوّغ السادس للتيمم- إلى بطلان الوضوء إذا كان التيمم متعيّناً، و اعترف به السيد الخوئى- قدّس سرّه- فى المحاضرات ٣: ١٠١ فى مقام الاعتراض على هذه النسبه للسيد الطباطبائى قدّس سرّه.

كان الجهل عن تقصير، يسقط الأمر، ولا تجب الإعادة ولا القضاء، لكنّ المكلف يكون مستحقاً للعقاب، لمكان التقصير، ولذا وقعوا في حيص بيص:

أَنَّ الصلاه إن كانت صحيحه، فما معنى لاستحقاق العقاب على إتيانها كذلك؟

و إن كانت فاسده، فلم لا تجب الإعادة ولا القضاء؟

ودفع هذا الإشكال الشيخ كاشف الغطاء (١) بتصحيحها بالترتب، وأن موضوع صلاه التمام أو الجهر موضع الإخفات وبالعكس عند الجهل بالحكم إذا كان عن تقصير هو العاصي لأمر الصلاه قصرا، وهكذا بالقياس إلى الجهر والإخفات، فلا إشكال في البين.

و الشيخ الأنصارى أعلى الله مقامه أجاب بأننا لا نقول بالترتب (٢).

و شيخنا الأستاذ تصدى لإخراجهما عن مسأله الترتب بوجه ثلاثة (٣):

الأول: أن الترتب إنما يجرى في الواجبين اللذين لا يكون بينهما تراحم بحسب الجعل الأولي، كما في الإزالة و الصلاه، فإن الإزالة إنما تجب مع عدم وجوب الصلاه أو وجوبها، وإمكان الجمع بينهما وكذلك الصلاه.

نعم قد يتراحمان فيما إذا وجبت الصلاه و الإزالة مع عدم إمكان الجمع بينهما، فحينئذ نقول: إن كليهما واجبتان بنحو الترتب، و أمّا فيما كان بحسب أصل الجعل بينهما تراحم، فلا يمكن التصحيح بالترتب، و المقام من هذا القبيل، فإن الجهر و الإخفات و القصر و التمام لو جعلوا في عرض واحد دائما يكونان متراحمين، و لا يمكن تصحيح الجعل فيهما بالترتب.

و فيه: أنه لم يدل دليل على اختصاص الترتب بما لم يكن التراحم إلّا

١- كشف الغطاء: ٢٧.

٢- فرائد الأصول: ٣٠٩.

٣- أجود التقريرات ١: ٣١٠.

اتّفاقياً، بل الملا-ك و الميزان فى جريان الترتّب هو إمكان رفع طلب الجمع بالترتّب، فكلمًا أمكن رفع هذا المحذور بالترتّب
يجرى الترتّب، كان التزاحم بين الواجبين دائماً أو اتّفاقياً.

الوجه الثانى: أنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان عصيان أحد الخطابين دخيلاً فى موضوع الخطاب الآخر، و ما نحن فيه ليس
كذلك، إذ المفروض أنّ العصيان للجهر ليس شرطاً للإخفات، بل الشرط هو الجهل.

وفيه: أنّ العمده فى باب الترتّب هو الجمع بين الحكمين بحيث لا يلزم منه طلب الجمع، كان الشرط العصيان أو صرف الترك.

نعم، فى بعض المقامات لا- يصحّ الترتّب إلّا بجعل العصيان شرطاً، و هذا ليس إلّا من باب الاتّفاق، و إلّا فجرى الترتّب غير
منحصر بهذا المورد.

الوجه الثالث: أنّ الترتّب إنّما يجرى فى الضدّين اللذين يكون لهما ثالث، بخلاف المقام، فإنّ الجهر و الإخفات و القصر و
الإتمام يكونان من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فلا يجرى الترتّب فيهما.

وفيه: أنّ هذا الكلام و إن كان بظاهره متيناً، إلّا أنّه فى الواقع ملحق بالوجهين الأوّلين، و ذلك لأنّ الواجب ليس هو الإخفات
فى الصلاه أو الجهر، بل الواجب هو القراءه الجهرية و الإخفاته، لا قراءه شىء آخر من شعر أو نثر أو غير ذلك، فصدّ القراءه
جهرًا ليس منحصرًا بالقراءه إخفاتاً، فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء.

فصل: فى عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه و جوازه.

فنفول: لا يخفى أنّ الأوامر على قسمين: أوامر بعثيه و أوامر امتحائيته.

أمّا الأوامر الامتحائيته: فلا شبهه فى جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، لأنّ المولى ليس غرضه من الأمر إتيان المأمور به فى الخارج، بل المصلحه قائمه بنفس الأمر.

و أمّا الأوامر الحقيقيه البعثيه: فتاره يقع البحث فى شرائط الجعل، و أخرى فى شرائط المجعول.

أمّا شرائط الجعل - نظير الإراده و الشوق المؤكّد و العلم بالمصلحه و أمثالها التى تكون باعته لجعل المولى حكما على طريق القضيه الحقيقيه - فلا شبهه فى عدم إمكان تحقّق الجعل بدونها و لا- مجال للكلام فيه أصلا، فإنّ المولى ما لم ير فى الفعل مصلحه ملزمه أو مفسده كذلك و لم يكن مريدا لتحقّق الفعل و وجوده فى الخارج لا يتحقّق منه جعل أصلا.

و أمّا شرائط المجعول، التى هى راجعه إلى موضوع الحكم - كما مرّ مرارا - فلا شبهه فى عدم دخالتها فى جعل المولى، فإنّ المولى يجعل وجوب الحجّ على المستطيع، سواء وجد فى الخارج أم لا، فليست الاستطاعه الخارجيه شرطا لوجوب الحجّ - بمعنى جعله - حتّى يبحث عن أنّه مع العلم بانتفائه هل يجوز للأمر الأمر به أم لا؟

نعم، إذا علم الأمر بأنّ شرائط المجعول لا توجد أبدا، كما إذا أمر المولى

بالقصاص لمن قتل نفسا متعمّدا، و يعلم أنه لا يقع في الخارج قتل نفس أبدا، يكون جعله هذا و أمره بالقصاص لغوا محضا إن لم تكن مصلحه لنفس هذا الجعل، كأن يكون نفس هذا الجعل رادعا للعباد عن القتل.

نعم، في القضايا الخارجيه حيث كان الحكم لموضوع خارجي فيشترط تحقّقه بجميع شرائطه و قيوده خارجا، و إلّا يصير الحكم لغوا إذا علم الأمر بانتفاء شرطه.

فصل: فى أنّ الأوامر هل هى متعلقة بالطبائع أو الأفراد؟

و يمكن تصوير البحث على وجوه.

الأول: أن يكون مرجع البحث إلى أنّ الكلى الطبيعى هل هو موجود فى الخارج بنفسه أو ما فى الخارج هو الفرد الذى هو الحصه الملازمه مع الكلى الطبيعى؟

فإن قلنا بالأول، فنقول: إنّ الأمر متعلق بالطبيعه، و إن قلنا بالثانى، فنقول: إنّ الأمر متعلق بالفرد.

و لا- يخفى أنّ البحث عن هذا لا- ربط له بالمسائل الأصوليه، و ذلك لأنّ المطلوب بالأوامر هو ما يصدر من المكلف خارجا، كان اسمه الكلى الطبيعى أو الفرد و إن كان التحقيق أنّ الموجود الخارجى هو نفس الطبيعه لا الحصه الملازمه معها.

الثانى: أن يكون مرجع البحث إلى أنّ الماهيه هل هى أصيله أو الوجود؟ فمن قال بالأول، فلا- بدّ له من القول بتعلق الأمر بالطبيعه، و من قال بالثانى، فعليه القول بتعلقه بالأفراد.

و لكن هذا الوجه أيضا كسابقه لا ينبغى أن يبحث عنه فى الأصول، و لا أثر عملى له أصلا.

الثالث: أنّه حيث إنّ الطبيعه لا توجد إلّا مشخصه و مع اللوازم، و لا يمكن تحقّقها مجرّده عن جميع اللوازم و الخصوصيات، فهل فى صورته

تعلّق الأمر بها تكون اللوازم و المشخصات أيضا متعلّقه للأمر أم لا- تكون كذلك، بل المطلوب هو صرف الوجود و نفس الطبيعة؟

و بعباره أخرى: هل لوازم الطبيعة كنفسها متعلّقه للأمر أم لا؟

و البحث عنه يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون البحث عن أنّ اللوازم هل تكون مأمورا بها بالأمر المستقلّ؟ و هل يستلزم الأمر بالطبيعة أمرا بعوارضها و لوازمها و مشخصاتها بأن يكون كلّ واحد منها مأمورا به بأمر مستقلّ أو لا؟

و لا يخفى أنّه لا يمكن المصير إلى هذا و لا يساعده البرهان، بل الوجدان على خلافه حيث نرى من أنفسنا أنّا إذا أردنا شيئا، لا نريد إلّا صرف إيجاد الطبيعة، و لا نريد الطبيعة و كلّ واحد من لوازمها مستقلا.

الثانى: أنّه هل تكون اللوازم مأمورا بها بأمر تبعى ضمنى، كما فى باب مقدّمه الواجب، أو لا؟ و بعباره أخرى: هل الأمر بالشىء كما يكون أمرا بمقدّماته الوجودية ضمنا و تبعا كذلك يكون أمرا بلوازمه و مشخصاته- و إن لم تكن بمقدّمات له- كذلك- أى أمرا قهريا تبعا ضمنا- أو لا؟ و هذا هو المعنى القابل للنزاع، و له ثمره مهمّه فى بحث اجتماع الأمر و النهى.

و لا يخفى أنّا و إن اخترنا فى بحث المقدّمه عدم وجوبها إلّا أنّه على تقدير القول به هناك لا نقول به هنا، إذ الترشح و السرايه- التى تكون فى باب المقدّمه لمكان التوقف العدى بينها و بين ذبيها على تقدير القول به- لا تكون فى المقام، بدهاه أن لا توقف بين الشىء و لوازمه، و صرف الملازمه فى الوجود الخارجى لا يفي لإثبات الأمر التبعى للوازم، لما مرّ غير مرّه من أنّ الملازمه لا تقتضى أزيد من أن لا يكون أحد المتلازمين محكوما بحكم مخالف مع

[حكم] الآخر، و أمّا لزوم اتّحادهما فى الحكم فلا.

و ثمره هذا البحث فى بحث اجتماع الأمر و النهى، و هى أنّا لو قلنا بأنّ اللوازم محكوم به بحكم نفس الطبيعه، يتحقّق اجتماع الأمر و النهى فى موضوع واحد فيما إذا صلّى فى الدار المغصوبه، إذ الكون فى المكان يكون من لوازم وجود الصلاه فى الخارج، فيكون - على القول بسرّايه الأمر من الطبيعه إلى لوازمها - مأمورا به، و حيث إنّه معنون بعنوان الغصب على الفرض يتعلّق به النهى، و يكون منهيّا عنه، فيجتمع الأمر و النهى فى موضوع واحد، و أمّا على ما اخترنا من عدم السرّايه فلا، إذا ما تعلّق به الأمر مغاير مع ما تعلّق به النهى.

فصل: إذا نسخ الوجوب، هل يدل دليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

فصل: إذا نسخ الوجوب، هل يدل دليل (١) الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

و لا بدّ من التكلّم فى مقامين:

الأوّل: فيما يدلّ عليه الدليل الاجتهادىّ.

الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملىّ.

أمّا الأوّل: فتاره نتكلّم فى الدليل (٢) المنسوخ، و أخرى فى الدليل (٣) الناسخ.

أمّا الدليل الناسخ: فلا يدلّ على أحد الأحكام الأربعة مطلقا، لأنّه لا يتضمّن أزيد من رفع الوجوب، و هذا الرفع ملازم مع أحد الأحكام الأربعة، و اللازم الأعمّ لا يثبت ملزومه الأخصّ، فعدم الوجوب و رفعه لا يثبت الإباحه و لا الكراهه و لا الاستحباب.

و أمّا دليل المنسوخ: فلأنّه كان دالا على ثبوت الوجوب بنحو الإطلاق، و المفروض أنّه قد نسخ.

و ما ربما يقال من أنّ القدر المتيقّن من دليل الناسخ هو رفع الإلزام، فيبقى الجواز على حاله، و بعبارة أخرى: الوجوب كان مركّبا من جنس، و هو الجواز، و فصل، و هو المنع من الترك، و رفع الفصل فيبقى الجنس متفصيلا بأحد الفصول المناسبه له، مدفوع بأنّ هذا إنّما يتعلّق فى الموجودات

١- كذا.

٢- كذا.

٣- كذا.

الخارجيه، و بعباره أخرى: يتصوّر هذا فى الموادّ و الصور، كالحيوان، فإنّه مرّكب من جنس، و هو الجسم، و فصل، و هو المتحرّك بالإرادته، و برفع الروح الحيوانى يبقّى الجنس على حاله متفصيلاً بفصل يناسب له، بناء على ما هو الحقّ من أنّه لبس بعد لبس، لا خلع و لبس، هذا بخلاف الأعراض التى لا جزء لها خارجاً، و إنّما يكون لها أجزاء عقليّه تحليّله، كالقيام و القعود و السواد و البياض، فإنّ فيها خلعا و لبسا لا لبسا بعد لبس، فلا يمكن أن يقال: إذا وجد القعود فالقيام موجود فى ضمنه.

و بالجمله، ليست للأعراض مادّه و لا- صورته، و إنّما يكون لها أجزاء عقليّه، كاللون المفترق للبصر فى تعريف البياض، و اللون القابض للبصر فى تعريف السواد.

و لو تنزّلنا عن ذلك محالاً- و قلنا بأنّ الأعراض يكون لها جنس و فصل خارجيّ، أى المادّه و الصورته، كما قلنا فى الجواهر الخارجيه، فلا- يمكن المصير إليه فى الأمور الاعتباريه، و الأحكام الخمسه كلّها أمور اعتباريه، سواء كان الوجوب- مثلاً- هو اعتبار اللابديّه المظهر بقول: «افعل» أو نحوه كما اخترناه، أو كان عبارته عن إلقاء المادّه على المكلف، أو كان [الحكم الإلزاميّ] عبارته عن بعث و زجر اعتباريّ متترع عن قول: «افعل» «و لا تفعل» على اختلاف المسالك، و الأمور الاعتباريه ليس لها وجود لا جوهرى و لا- عرضيّ و إن كان نفس الاعتبار من الأعراض القائمته بنفس المعبر إلّا أنّ المعبر ليس من مقوله من المقولات، فليس لها جنس و لا فصل، و لا مادّه و لا صورته، بل الأمور الاعتباريه وجودات ضعيفه و من أضعف الوجودات، كما أنّ وجود البارئ تعالى من أقوى الوجودات، فهذان الوجودان لا يدخلان تحت جنس

و لا فصل، لضعف الأول و قوّه الثانى.

ثمّ سلّمنا جميع ذلك، لكن لا مجال لبقاء الجواز المطلق، بل الباقى الجنس القريب، و هو الرجحان فى الفعل الّذى هو فى طول الوجوب، و لا يستحيل وجود فصول طوليه، لأنّ النموّ فصل للشجر فى طول الحيوان.

نعم، الفصول العرضيه لا يمكن وجودها فى شىء واحد.

فتحقّق من جميع ذلك أنّه لا معنى لبقاء الجواز، و لا يدلّ عليه دليل المنسوخ و لا دليل الناسخ.

و أمّا المقام الثانى: فلا مجال للاستصحاب فى المقام، لأنّه يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلّى، و هو ما إذا شككنا فى وجود فرد آخر بعد زوال الفرد المتيقّن، و قد تقرّر فى مقرّه أنّ الاستصحاب لا يجرى فى مثل ذلك.

و أفاد صاحب الكفايه- قدّس سرّه- فى المقام أنّه من قبيل القسم الثانى من الاستصحاب الكلّى، نظير البياض الشديد و الضعيف، بدعوى أنّ الوجوب و الاستصحاب مرتبتان من المحبوبيّه مختلفتان فى الشدّه و الضعف، كما فى البياض الشديد و الضعيف.

و أجب عنه بأنّه و إن كان كذلك إلّا أنّ العرف لا يرى بينهما إلّا التضادّ و التباين (١).

و لكن لا- يخفى أنّ ما أفاده أيضا غير تامّ، فإنّ الوجوب و الاستصحاب ليسا من قبيل البياض الشديد و الضعيف، بل هما أمران اعتباريان متضادان عقلا و عرفا.

فصل: فى تصوير الواجب التخييرى بعد القطع بتحقيقه شرعا و عرفا.

و حاصل الإشكال فى الواجب التخييرى أنّ التخييرى مناف للوجوب، لأنّه من آثار الاستحباب و أنّ الإراده من الأمور القائمه بالنفس، و لا يمكن تعلّقها بالمبهم.

و قد تفصّى عن هذه العويصه بوجوه:

منها: أنّ كلّ من الأمرين أو الأمور واجب إلّا أنّ الوجوب فيه يكون على نحو بامثال أحدهما يسقط الآخر عن الوجوب.

وفيه: أنّ سقوط الأمر لا بدّ و أن يكون إمّا من جهه العصيان أو الإطاعه أو انتفاء الموضوع، و إلّا فلا معنى لسقوط الأمر، و فى المقام ليس أحد من المسقطات موجودا.

الوجه الثانى: أنّ الواجب هو الواحد المعين عند الله الذى يعلم أنّ المكلف يأتى به.

وفيه: أنّ هذا- مع مخالفته لما أجمع عليه من اشتراك المكلفين فى الأحكام، و لانزم ذلك أن لا يكونوا كذلك فى خصال الكفّارات بأن يكون كلّ مكلفا بغير ما كلف به الآخر، مع أنّ خصال الكفّارات واجبات مشترك فيها جميع المكلفين- مخالف لظواهر الأدلّه، إذ مقتضاها توجه الخطاب بالواجبات التخييريّه نحو جميع المكلفين على حدّ سواء.

و هنا وجهان آخران أفادهما صاحب الكفايه قدّس سرّه:

الأول: أنه حيث لا يكون في المقام إلّا مصلحه واحده باعته للمولى على البعث إلى أحد الشئيين أو الأشياء، لقيامها بكلّ واحد منهما أو منها، و وفاء كلّ واحد بذلك الغرض، و حيث إنّ الواحد بما هو واحد لا يمكن صدور المتعدّد منه، لما حقّق في محلّه من أنّ «الواحد لا- يصدر منه إلّا الواحد» فحينئذ لا بدّ من القول بأنّ الواجب هو الجامع بين هذه الأمور، و هو العدى يقوم به المصلحه و الغرض، و هذه الأمور تكون أفرادا لذلك الجامع، فالتخيير تخيير عقليّ واقعيّ لا شرعيّ (١).

و فيه: أوّلا: قد مرّ مرارا أنّ نسبه متعلّقات التكاليف إلى المصالح و المفسدات ليست نسبه العلل التامّه البسيطة إلى معاليلها، فليست الصلاه- مثلا- علّه للانتهاك عن الفحشاء و أمثال ذلك، بل نسبتها إلى المصالح نسبه العلل المعدّه إلى معلولها.

و ثانيا: ليس بين أفعال واجب واحد من هذه الأمور جامع فيما إذا كان أحد أفراد التخيير هو الصلاه مثلا، حيث إنّ أجزاءها من مقولات مختلفه بعضها من الكيف المسموع و البعض الآخر من مقوله الوضع و هكذا، و لا- ريب في أنه لا- جامع ذاتيّ بين المقولات، ففي بعض أفراد الواجب التخيري لا يتصوّر الجامع بين أفعال واجب واحد منها فكيف يتصوّر بين جميع الأفراد!؟

مضافا إلى أنّ قاعده «لا- يصدر من الواحد إلّا الواحد» مختصّه بالواحد البسيط الشخصيّ، لا الواحد النوعيّ، و الأغراض و المصالح من قبيل الثاني لا الأوّل.

مثلاً: إذا أراد المولى إيجاد الحرارة، فالحرارة حيث إنَّها واحدة نوعيَّة يمكن قيامها بالنار أو بالحركة أو بالقوَّة الكهربائيَّة أو بإكثار اللباس، فإذا أمر المولى بأحد هذه الأمور لغرض حصول الحرارة، فليس أمره بأمر جامع بين هذه الأمور المشتركة في صدور الحرارة من كلِّ منها، بل غرض المولى قائم بكلِّ واحد منها باستقلاله.

و ثالثاً: سلّمنا جميع ذلك لكن لا نسلّم أن يكون الواجب في المقام هو الجامع، حيث إنَّ العدى يوجبه المولى و يأمر به لا بدّ و أن يكون ممّا يمكن إلقاؤه إلى المكلفين بنفسه و ممّا يفهمه العرف، كما في الصلاه الجامعه بين الأفراد الطوليه و العرضيه، و الجامع في المقام ليس كذلك، و لا- يمكن الإشاره إليه إلّا بالأثر و الخاصّه، فكيف توجيه التكليف و الخطاب إلى المكلف بإتيان مثل هذا الجامع!؟

الوجه الثاني: أن يقال: إنَّ في المقام مصلحتين مختلفتين كلِّ واحد منهما بفعل من الفعلين، و لكن إذا أتى المكلف بأحدهما و استوفى إحدى المصلحتين، لا- يبقى مجال لاستيفاء الأخرى، فيكون المكلف معاقباً بترك الجميع، و ممثلاً بفعل الواحد، و مرجع هذا الوجه إلى جعل كلِّ واحد منهما واجباً مشروطاً. بعدم إتيان الآخر(١).

و فيه أولاً: أن هذا المعنى ممّا لا يساعد عليه العرف في الواجبات التخييريَّة العرفيَّة العقلانيَّة، بل ليس عندهم في هذه الموارد إلّا غرض واحد قائم بكلِّ واحد من الفعلين.

و ثانياً: أن الغرضين حيث إنَّهما- على الفرض- ملزمين، و لا يكون

بينهما تراحم خطابي فلا بد للمولى من الأمر بكليهما.

و ثالثا (١): أنّ المكلف لو أتى بكليهما معا، فإمّا أن يقال: إنّه لم يتحقّق الامتثال و لم يسقط واحد من الأمرين، بل كلاهما باقيان، و ذلك خلاف الوجدان، لأنّه كيف يمكن أن يكون الإتيان بالواحد موجبا لسقوط أمره أمّا لو انضم إليه الآخر لا يسقط أمره؟! و إمّا أن يقال بسقوط أحد الخطابين دون الآخر، و ذلك ترجيح بلا مرجح، و إمّا أن يقال بسقوط كليهما، و لازمه إيجاب كلا الأمرين، لما تقدّم في الوجه السابق.

و رابعا (٢): لو سلّمنا جميع ذلك و أغمضنا النظر عن كلّها، لكن لازم هذا

١- أقول: لو قلنا باشتراط أحدهما بعدم الآخر، لكان يلزم ما في المتن من عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بالأطراف معا، و لكن ليس في كلام صاحب الكفاية رحمه الله من هذا الاشتراط أي أثر، بل قال: «كان كلّ واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته» [كفاية الأصول: ١٧٤] و ليس معنى قوله: «بنحو من الوجوب» هو الاشتراط المذكور، بل المراد أنّ هذا الوجوب وجوب له هذه الآثار، فهذا التفسير لكلامه، و إرجاع الوجوب التخيري إلى وجوبات تعيينيّة مشروطه، تفسير لا يرضاه صاحب الكلام. و بعبارة أخرى: إنّ قول الشارع: «افعل هذا أو هذا» ليس على نحو المنفصله الحقيقيه حتى يكون الجامع بين الكلّ في زمان واحد غير ممثّل، بل على نحو مانعه الخلوّ، فنفس الإتيان بهما معا أيضا من الأبدال، ففي المثال يحصل الامتثال بإتيان أحدهما وحده و بالجمع بينهما، فالآتي بهما معا آت بأحد الأبدال. و هذا المقدار كاف في مقام تصوير الواجب التخيري، فإنّ المهمّ هو إثبات الإمكان دون الوقوع و الإثبات. نعم، هذا التصوير خلاف ظاهر الدليل اللفظي، مثل قوله: «افعل هذا أو هذا» إذا قلنا: إنّه بنحو المنفصله الحقيقيه، و إلّا فليس خلافا لظاهر الدليل أيضا. (م).

٢- استحقاق تعدّد العقاب عند ترك الجميع أيضا مترتب على اشتراط كلّ واحد بعدم الآخر، فإنّه يرجع الواجب التخيري - كما مرّ - إلى الواجب التعيني المشروط بعدد الأطراف. و عند ترك الجميع تركت واجبات تعيينيّة، فيستحقّ العقابين أو أكثر، و لكن قلنا: إنّ تفسير كلامه بالاشتراط المذكوره خطأ، هذا أولا. و ثانيا: لو سلّم الاشتراط و تحقّق التكليفين الفعليين و كذا استحقاق العقابين، لا نسلم استحقاق العقابين هنا، فإنّ استحقاق العقاب تابع لتفويت الملاك الذي هو روح الحكم و لبه، و المفروض هنا هو تفويت ملاك واحد مقدور، للتضادّ بين الملاكين. و بعبارة أخرى: إنّه يستحقّ العقاب على تفويت ما هو قادر على تحصيله، و ما هو قادر على تحصيله ملاك واحد، فإنّ الجمع بين الملاكين غير ممكن على الفرض. (م).

القول أن يكون الواجب مشروطاً في كليهما بعدم الإتيان بالآخر، لتزاحم الملاكين، و يكون من متفرعات الترتب، فلا بد للقائل من الالتزام بعقابين عند ترك الجميع، و الالتزام بعقابين و إن كان صحيحاً في مسأله الترتب- لأنه هناك خطابان غير متزاحمين في الملاك، و إنما التزاحم يكون في ناحيه الخطاب- لكنّه في المقام غير معقول، حيث إنّ التزاحم إنّما يكون في الملاك لا في نفس الخطابين، فلا يكون في البين إلّا ملاك واحد، فتصوير العقابين مشكل، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يقول بالترتب.

هذا كلّه فيما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- مع ما أوردناه عليه.

بقي وجه آخر قيل لتصوير الوجوب التخييري، و هو أنّه يمكن فرض غرضين قائمين بالفعلين المخير فيهما إلّا أنّ مصلحه التسهيل و الإرفاق أوجبت سقوط التكليف بتحصيل إحدى المصلحتين عند تحصيل الأخرى.

و فيه: أنّ سقوط أحد الخطابين إمّا أن يكون قبل الإتيان بالآخر أو بعده، فإن كان قبله، فلا وجه لإتيانه، و يكون نفس الخطاب لغوا و عبثاً، و إن كان بعد الإتيان بالآخر، فلا وجه لإسقاطه، لأنّ مصلحه التسهيل إنّما هي لعنوان ثانويّ، مثل الضرر و الحرج و أمثال ذلك، و أمّا مع عدم أحد هذه العناوين فلا وجه لها و لا معنى للتسهيل، إذ معنى التكليف هو إيقاع المكلف في الكلفه، و لازم ذلك أن تكون مصلحه التسهيل مجوّزه و مقتضيه لرفع جميع التكاليف، مضافاً إلى أنّ

الرجوع إلى العرف كاف في إنكار هذا المعنى للواجب التخيري.

والتحقيق في المقام و كشف القناع عن وجه حقيقه المرام يحتاج إلى رسم مقدّمين.

الأولى: أنه كما يمكن تعلّق الشوق والإراداه و الكراهه و العلم و غيرها من الصفات النفسائيه بجامع ذاتي بين أفراد مختلفه- كما إذا علمنا أنّ في الدار إنسانا و لكن لا ندرى أنّه زيد أو عمرو، و كما إذا اشتاق الإنسان أو أراد شرب ماء من المياه الموجوده من غير دخل للخصوصيات- كذلك يمكن تعلّق الصفات النفسائيه بالجامع العرضي الانتزاعي، كعنوان «أحد الأمرين» فإنّ هذا المفهوم من المفاهيم التي يمكن تعلّق العلم بها، و مطابقه كلّ واحد من الفردين حيث يصدق على كلّ واحد أنّه أحد الأمرين.

و نظير ذلك: العلم الإجمالي، فإنّه يتعلّق بهذا العنوان، كما إذا علم بنجاسه أحد الكأسين، فإنّ العلم تعلّق بهذا العنوان، و المعلوم يكون أحد المصاديق لا بعينه.

لا- يقال: إنّ المصداق معيّن و لو في علم الله، لأننا نفرض فيما إذا علم بنجاسه أحدهما، و بعد ذلك انكشف نجاسه كليهما، فمتعلّق العلم غير معيّن و لو في علم الله.

المقدّمه الثانيه: أنّ متعلّق الوجوب ليس إلّا ما يقوم به المصلحه الإلزاميه و ما يكون الغرض قائما به، و من المسلّم أنّ الغرض إن كان شيئا واحدا و سنخا فاردا، كان يمكن قيامه بهذا كما يمكن قيامه بذاك، و هذا كما إذا كان المولى عطشان، فرفع عطش المولى الّلهي هو الغرض الأصلي كما يقوم بالماء كذلك يقوم بشيء آخر من المائعات الرافعه للعطش، فحيثئذ ليس لأحد الشئيين

و المائعين خصوصيّه في نظر المولى، فلذا يجعل عنوان أحد المائعين مرآه لما يقوم به مصلحه رفع العطش، فيقول: جثنى بأحد هذين المائعين.

و توضيح أصل المطلب و تقريب المقدمتين يمكن بيان آخر أوفى.

فقول: إنّ ما هو المعروف في بيان معنى العلم الإجماليّ من أنّه ينحلّ إلى علم تفصيليّ بالجامع و شكّ في الخصوصيّه - مثلا إذا علم بنجاسه أحد الكأسين، فالعلم التفصيليّ بالنجاسه موجود، و لكن خصوصيّه وجوده في هذا الكأس أو ذاك مشكوك فيه - منظور فيه، بل هو بمعزل عن التحقيق.

و الحقّ أنّه في مورد العلم الإجماليّ كما أنّه يعلم بالجامع و يكون الجامع معلوما تفصيلا يكون هناك علم آخر تفصيليّ، و هو وجود ذاك الجامع في أحدهما، فإذا علم إجمالا بوجود صلاه عليه أو بنجاسه موجوده، فكما أنّه يعلم بوجود الجامع كذلك يعلم بوجود إحدى الصلاتين أو نجاسه أحد الكأسين، فالعلم متعلّق بجامع عنوانيّ، و هو عنوان «أحدهما».

و توهم أنّ مقوم العلم ليس عنوان أحدهما فانيا في معنونه، بل العلم متعلّق بفرد خاصّ مشتبه عند العالم بإحدى الخصوصيتين، و إلّا فمعلومه معيّن في الواقع و في نفس الأمر، مدفوع بالنقض بما إذا علم إجمالا - بالنجاسه و انكشف كون الكأسين كليهما نجسين.

و بالجمله، في جميع موارد العلم الإجماليّ يكون المعلوم هو عنوان «أحدهما» فانيا في معنونه، و لا تعيّن للمعلوم و لو في ظرف الواقع.

و هذا الذي ذكرناه أمر وجدانيّ يتّضح لمن راجع وجدانه، فإنّه يجد من نفسه أنّ العالم بالعلم الإجماليّ ليس معلومه منحصره في ذاك الجامع الذاتي فقط، بل يكون وراء ذلك الجامع جامع آخر عنوانيّ، و لذا لو علم بوجود

صلاه عليه إِمَّا الظهر أو الجمعة فكما يعلم تفصيلا بوجوب صلاه عليه يعلم بوجوده فى ضمن إحدى الخصوصيتين، و يعلم أنّ مطلق الصلاه فى أى خصوصيته وجدت ليست بواجبه عليه، و هذا واضح لا ستره عليه.

هذا ما يرجع إلى توضيح المقدمه الأولى.

و أما توضيح المقدمه الثانيه فنقول: إنّ البعث و الطلب و الوجوب لا يمكن تعلّقها بالموجود الخارجى، و إلّا يلزم الانقلاب، لأنّ الوجوب يكون من سنخ الأمور النفسائيه، فيلزم إمّا أن تكون الصلاه- مثلا- من الأمور الذهنيه أو يكون الوجوب من الأمور و الأعيان الخارجيه، بل يتعلّق البعث و الاعتبار بالمفهوم المنتزع عن الخارج، و هذا مسلّم فى جميع أنحاء التكليف- نفسه كانت أو غيريه، تعيينيه أو تخييريه- و هذا غير منحصر فى الإنشاءات، بل الإخبارات أيضا لا- تتعلّق إلّا بالمفاهيم المنتزعه عن الخارجيات. نعم، هذا المفهوم المنتزع ليس له موضوعيه، بل يكون متعلّقا للأمر بما هو فان و مرآه للخارج.

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ التصوّر و البعث إنّما يقعان على ما فيه المصلحه، و حيث إنّ المصلحه فى الواجب التخييريّ تقوم بكلّ واحد من الأمرين، بمعنى أنّه ليس فى المقام إلّا غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الأمرين، و ليس لخصوصيه كلّ منهما دخل فى حصول المصلحه، بل كما تقوم المصلحه بالصوم تقوم بالعتق عين تلك المصلحه، فالمصلحه قائمه بجامع هو عنوان «أحدهما» يبعث المولى نحوه مفنيا هذا الجامع فى معنونه الذى هو كلّ واحد منهما، فلو أتى المكلف بأحدهما، تحصل تلك المصلحه، و لو أتى بهما جميعا، يكون كلاهما محصّلا للمصلحه، لأنّ المصلحه لم تكن بشرط لا،

بل كانت مطلقه، نظير التخيير العقلى، فإذا قال المولى: «أعط الفقير درهما» فكما يمثل أمره بإعطاء درهم واحد كذلك يمثل بإعطاء خمسة دراهم دفعه واحده.

ثم لا يخفى أنّ الوجوب حيث كان منبعثا عن شدة إرادته المولى و اشتياقه إلى شىء، الملازمه للمنع من الترك، فحينئذ لا يمكن تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر، إذ معنى الاكتفاء بالأقلّ هو جواز ترك الأكثر، و معنى وجوب الأكثر المنع من تركه، و كون الشىء مرخصا فى تركه و ممنوعا عن تركه واضح الفساد، فلا بدّ من بيان صور المسأله و أقسامها و تمييز الممكن عن الممتنع، و أنّه فى أىّ منها يكون هذا المحذور.

فنقول: إنّ الأقسام أربعة:

الأول: أن يكون كلّ من الأقلّ و الأكثر مقيدا بأمر وجودى، نظير التخيير فى الأماكن الأربعة، فإنّ المكلف مخير بين القصر فيها و الإتمام، و كلّ منهما مقيد بأمر وجودى، و هو السلام فى الركعه الثانيه أو الرابعه.

و هذا القسم فى الحقيقه خارج عن التخيير بين الأقلّ و الأكثر، بل يكون تخييرا بين المتباينين، إذ لكلّ منهما حدّ غير حدّ الآخر.

الثانى: أن يكون الأقلّ محدودا بأمر عدمى و الأكثر أيضا محدودا به أو بعدم النقصان عنه، و ذلك نظر التسيحات الأربع [ثلاث مرّات] فإنّ المكلف مخير بين أن يأتى بإحداها بشرط لا- أى بشرط عدم الزيادة بعدها- أو يأتى بالثلاث مقيدة بعدم الزيادة أو عدم النقصان عنها.

و هذا أيضا لا محذور فيه، فإنّه إن اقتصر بالأقلّ فهو، و إلّا فعليه أن يأتى بالأكثر.

و توهم أنه بعد إتيان الأقل يسقط الواجب فلا مجال للإتيان بالأكثر، مدفوع بما قلنا من أنه أخذ بشرط لا، و معنى بشرط لا أن لا تلحقه تسييحه أخرى، فلو أتى بشئ ء من التسييحه بعد الأولى فلا يسقط الواجب حتى يتممه و يأتي بالثلاث.

و هذا القسم أيضا- كسابقه- خارج عن التخيير بين الأقل و الأ-كثر، بل هو من قبيل التخيير بين المتباينين، و لكن مع ذلك لا مصداق له فى الفقه، إذ التسييحات الأربع أو تسييحه الركوع من قبيل القسم الرابع على ما سيجى ء من أن الأولى منها واجبه و الباقيتان مستحبتان على ما يظهر من الروايات.

الثالث: أن يكون الواجب هو الطبيعي لكن هذا الطبيعي له فردان:

طويل، و قصير، كالخط فإن المأمور ما دام مشغلا برسم الخط لا يصدق على ما أتى به عنوان الفرديّه، فحينئذ تاره يوجد فى ضمن ذراع و أخرى فى ضمن ذراعين بلا تخلل عدم فى البين.

و هذا أيضا خارج عن التخيير بين الأقل و الأكثر، و لا مصداق له فى الفقه.

الرابع: أن يكون الأقل واجبا بلا حدّ و جودى أو عدمى، و الأكثر أيضا كذلك.

و الصحيح أن التخيير فيه غير معقول، إذ بعد وجود الأقل يسقط الواجب، إذ المفروض عدم محدوديته بحدّ، فلا مجال للأكثر.

و هذا القسم هو من قبيل التخيير بين الأقل و الأكثر، و قد مثلوا له بالتسييحات الأربع. و قد عرفت ما فيه، و أن الزائد على الأقل مستحب لا واجب.

فصل: فى حقيقه الواجب الكفائى.

الوجوب الكفائى: سنخ وجوب يسقط عن جميع المكلفين بفعل بعضهم، و يجب على جميعهم ما لم يأت به أحد فى الخارج، فلو تركه كلهم فالجميع معاقبون و لو فعل الجميع فكلهم مأجورون.

و هذا كله ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال فى تصويره و بيان أنّه من المكلف و المخاطب بالخطاب مع أنّه ليس فى البين إلّا غرض واحد يحصل بفعل أحد المكلفين؟

فربما يقال: إنّ حقيقه الواجب الكفائى ترجع إلى واجبات مشروطه، فيجب على كلّ مكلف الصلاه على الميت إذا ترك سائر المكلفين، فهى واجبه على كلّ مكلف مشروطه بعدم إتيان غيره من سائر المكلفين، سواء كان الترك عن عمد و عصيان أو عن جهل أو نسيان.

و أورد عليه: بأنّه بعد ما كان الإيجاب تابعا للمصلحه على مسلك العدلية و ليس هناك إلّا غرض واحد لا أغراض متعدده، و إلّا لكان الواجب عيئيا، فلا يمكن أن يكون هناك وجوبان و لو مشروطان، إذ ليس له إلّا علّه واحد و مصلحه واحده.

و دفع الإشكال بأنّه لو كان بهذا المقدار، فهو سهل، إذ حقيقه الواجبين المشروطين راجعه إلى واجب واحد على كلّ تقدير لا طلب الشئيين، حيث إنّ من قبيل الترتب من الطرفين، و قد عرفت أنّه ليس فيه طلب الجمع أصلا،

و قضيه وحده الغرض و حصوله بفعل كل مكلف عند ترك الباقي توجب الالتزام بأن هناك وجوبات متعدده كل منها مشروط بعدم امتثال الباقي عصيانا أو نسيانا أو غير ذلك، فهو عين الترتب من الأطراف و قد أثبتنا إمكانه و أنه لا يكون فيه طلب الجمع بين الضدين، فلا محذور فيه لو لا- الإشكال الآخر في البين، و هو أنه ما المراد من قولكم: ترك سائر المكلفين شرط لفعليه الخطاب لكل مكلف؟

هل المراد أن الشرط هو الترك في جميع الأوقات أو في الجملة و في وقت ما؟

فإن كان الأول، يلزم أن لا- يحصل الامتثال لو أتى به الكل في زمان واحد و أن لا يكون الخطاب فعلياً في حق أحد، لعدم حصول الشرط بالنسبة إلى كل واحد منهم. و هذا بديهى الفساد.

و إن كان الثانى، يلزم أن يكون كل واحد مكلفاً بالفعل، لحصول الشرط في حق الجميع، إذ ما من مكلف إلا و قد يترك هذا الفعل آنأ ما و وقتاً ما، و هذا خلاف الفرض و ضروره الفقه، مع كونه غير معقول في بعض الموارد، كما إذا كان متعلق الوجوب غير قابل للتعدد، نظير إنقاذ غريق واحد، حيث لا يعقل الإنقاذان بالنسبة إلى غريق واحد.

فالحق في المقام أن يقال: كما أنه قد يكون المطلوب صرف الوجود في الواجبات العيية، بمعنى أن خصوصيات الأفراد الطوليه و العرضيه غير دخيله في المطلوب، و المصلحه قائمه بصرف وجود الطبيعه- كما في وجوب الإكرام المتعلق بطبيعي العالم من دون اعتبار قيد من القيود و خصوصيه من الخصوصيات، فأى عالم أكرم في العالم يحصل الامتثال- كذلك ربما يكون المخاطب بالخطاب صرف طبيعه المكلف بلا اعتبار خصوصيه شخص خاص و فرد مخصوص، لكونها غير دخيله في المطلوب، بل صرف وجود الفعل

و صدوره من أئى مكلف يكون محصّلا للغرض، فلو أتى به جميع المكلفين يحصل الامتثال من الجميع و يوجد الغرض، فيكون كلهم مأجورين، و لو أتى به بعضهم، يسقط عن الباقي، بمعنى أنه لا يجب عليهم- كان الإتيان ممكنا للباقي بعد ذلك، كالصلاه على الجنازه، أو لم يكن، كأنقاذ الغريق- لحصول الغرض بإتيان البعض، و لو تركه الجميع، لعوقبوا جميعا، حيث إنّ كلّا منهم كان يمكنه تحصيل غرض المولى، الذى كانوا مأمورين بتحصيله، فإنّ كلّا منهم مصداق لطبيعيّ المكلف الذى تعلق به الأمر، و كلّ فوّت غرض مولاه و خالفه، فالجميع مستحقّون للعقاب.

فصل: فى تقسيمات الواجب باعتبار الزمان.

اشاره

الواجب و إن استلزم زمانا يقع فيه لكنته تاره يكون مقيداً بالزمان و أخرى لا، و الثانى: إما أن يكون فورياً أو لا، و الأول: إما أن يكون الوقت المضروب له مساوياً له أو أوسع، و لا يمكن كونه أضيق، فإنه تكليف بما لا يطاق.

و جميع الأقسام الأربعة الممكنه واقعه فى الشريعه، و لا مانع من وقوعها.

و ربما يستشكل فيما قيد بوقت مساو له أو أزيد.

أمّا الأول: فأورد عليه بما أورد فى بحث الترتب من أنّ الانبعاث لا- بدّ و أن يكون متأخراً عن البعث زماناً، فلو كان الوقت المضروب للواجب مساوياً للفعل فحيث كان البعث الفعلى فى أول الوقت و يتأخر عنه الانبعاث زماناً و لو آنأماً، فيقع بعض الواجب خارجاً عن الوقت.

و قد مرّ جوابه، و ذكرنا أنّ زمان البعث و الانبعاث واحد، و التقدّم و التأخر رتبى لا زمانى.

و أمّا الثانى: فبأنّ الواجب ما لا يجوز تركه، و الموسّع محكوم بجواز الترك فى جميع آتات وقته، فكيف يكون واجباً!؟

و بعد ما عرفت حقيقه الواجب التخييرى و إمكانه يندفع هذا الإشكال من أصله، إذ حال الأفراد الطوليه فى المقام كحال الأفراد العرضيه فى الواجب التخييرى إن كان التخيير شرعياً، و إن كان عقلياً، فحاله حال جميع الطبائع

المطلوبه بصرف وجودها لا بجميع أفرادها.

و بالجمله، طبيعه الصلاه مطلوبه بصرف وجودها فى هذا الظرف من الزمان، لا أنّها مطلوبه بجميع أفرادها، و الواجب ما لا يجوز تركه لا إلى بدل، لا ما لا يجوز تركه مطلقا و لو إلى بدل، فيجوز ترك كل فرد و إتيان فرد آخر.

و من هنا لو اطمأن بعجزه عن إتيان سائر الأفراد غير الإتيان فى أوّل الوقت - مثلا- لا يجوز تركه، بل عليه الإتيان بالفرد المقذور، و لو تركه و لم يقدر بعد، استحقّ العقوبه، و لو انكشف خلاف ما كان معتقدا و تمكّن من الإتيان بعدا، لكان تركه فى أوّل الوقت تجزّيا، كما أنّ الأفراد العرضيه لا يجوز ترك بعضها لو اطمأن بعدم التمكّن من الأفراد الأخر، فلا يجوز ترك الصلاه فى الدار إذا لم يتمكّن من الإتيان بها فى غيرها.

ثمّ لو كان الواجب موقّتا بوقت مساو أو أزيد، فإن أتى به فى الوقت، فهو و إلّا فهل يجب الإتيان به فى خارج الوقت أم لا؟

و بعبارة أخرى: هل وجوب القضاء تابع للأمر الأوّل أو يحتاج إلى أمر جديد؟

فإن كان الأوّل، فلا- بدّ من القول به فى كلّ مورد، و إن كان الثانى، فلا- بدّ من الاقتصار على موارد ثبوت القضاء من دليل خارج، و لا يجوز التعدى إلى غيره.

فيقع الكلام فى جهتين.

الأولى: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى،

فنقول: إن دلّ الدليل على تعدّد المطلوب- بأن يكون أصل الفعل مطلوبا مستقلا و إيقاعه فى الوقت مطلوبا آخر- فهو. و هذا فى نفسه ممكن، إذ يمكن أن يكون لأصل الصلاه- مثلا-

مصلحه ملزمه، و لوقوعه بين الدلوک و الغسق مصلحه ملزمه أخرى، و لکنه ليس لدليل الواجب دلالة على تعدد المطلوب بهذا المعنى و لا يمكننا إثبات ذلك، إذ هناك احتمالات أخر لا يتم المطلوب على بعضها:

أحدها: أن يكون للصلاه مصلحه ملزمه خاصه مقیده بذلك الزمان بحيث تزول بزوال البعث و تبقى ببقائه.

و يمكن أن يكون لها مصلحه ملزمه قويه تزول قوتها بزوال الوقت و تبقى مرتبه ضعيفه ملزمه منها.

و يمكن أن تزول المصلحه بزوال الوقت و تحدث مصلحه ملزمه أخرى.

فهذه احتمالات ثلاثه التي هي محتمله في مقام الثبوت، و ليس لنا إثبات أحدها معينا بدليل الواجب، إذ هو لا يدلّ على أزيد من وجوب الفرد المقيّد بالوقت لو لم يدلّ على عدم وجوب الفرد الواقع في خارج الوقت، بل مقتضى القاعده ذلك لو قلنا بحجّيه بعض أقسام المفاهيم، كمفهوم الوصف.

و ربما فصل بين أن يكون التقييد بالدليل المنفصل أو المتّصل، فعلى الأول يحكم بوجود القضاء، لأنّ دليل التقييد لم يفهم منه إلّا التقييد في حال الاختيار مثلا، و أمّا مطلقا فيبقى إطلاق دليل وجوب أصل الطبيعه على حاله سالما عن التقييد، فيجب الأخذ به، و هذا بخلاف أن يكون المخصّص متّصلا، فإنّه لا يبقى معه إطلاق لدليل وجوب أصل الطبيعه بالنسبه إلى حال عدم القيد و خارج الوقت.

و يرد عليه: أنّه لو تمّ هذا، لجرى في جميع التقييدات من دون اختصاص بما إذا كان القيد هو الوقت، إذ هو - أي الاختصاص - خلاف قانون حمل المطلق على المقيّد.

و الحاصل أنه لا فرق بين التقييدات المتّصلة و المنفصلة، و الثانيه كالأولى فى اختصاص المراد الجدّى بصوره وجود القيد.

و ربما نسب هذا التفصيل إلى صاحب الكفايه، و ليس كما توهم، بل ظاهر كلامه أنه لو كان المخصّص دليلاً لبينا أو لفظياً و لم يكن له إطلاق، لعدم كون المتكلم فى مقام البيان بل فى مقام الإهمال و الإجمال، و كان دليل المطلق مطلقاً، فلا بدّ فى مقام التقييد من اعتبار القدر المتيقّن من التقييد- و هو غير حال العصيان و النسيان مثلاً- لا مطلقاً و الأخذ بالإطلاق فى غير المورد المتيقّن من التقييد. و هذا كلام متين جار فى جميع التقييدات سواء كان التقييد بالوقت أو غيره.

الجهه الثانيه: فى أنّ الأصل العملى ما ذا يقتضى؟

فربما يقال بجريان الاستصحاب و وجود الامتثال فى خارج الوقت، لأنه بناء على ما هو الحقّ من أنّ الكلى الطبيعى موجود فى الخارج حقيقه و الفرد الخارجى هو الطبيعى واقعا لا عنايه، فحينئذ إذا تعلّق شخص الوجوب بالحصّه الخاصه من الصلاه، يكون طبيعى الصلاه أيضا متعلقاً لطبيعى الوجوب، فبعد ارتفاع ذلك الوجوب المتعلّق بتلك الحصّه من الصلاه يكون ارتفاع أصل الحكم مشكوكا، فنستصحب طبيعى الوجوب المتعلّق بطبيعى الصلاه، و نحكم بوجوب القضاء فى خارج الوقت فيكون القضاء بمقتضى الاستصحاب تابعا للأمر الأوّل لا بأمر جديد.

و هذا كلّه تمام لا ستره عليه، إلّا أنّ هذا الاستصحاب من القسم الثالث، و المشهور- كما هو الحقّ- عدم حجّيه هذا القسم.

و توضيحه: أنّ الطبيعى كان موجودا بعين وجود ذاك الشخص، فبقاؤه

بعد ارتفاعه موقوف على أن يكون فرد آخر مقارنا لزوال ذلك الفرد أو حادثا قبله حتى يكون الطبيعي بوجوده باقيا، والأصل عدم الحدوث.

هذا إذا كان وحده المطلوب بمقتضى الدليل محرز معلومه، و أمّا لو كانت مشكوكه بأن كان الطبيعي واجبا قطعاً وكذلك القيد لكن شككنا في أنّ وجوب الطبيعي كان ضمّيتاً ومقيّداً حتى يكون بارتفاع القيد مرتفعاً أو كان استقلالياً والقيد كذلك حتى يكون باقياً بعد ارتفاع الوجوب المتعلّق بالقيد استقلالا، فمقتضى حجّيه الاستصحاب في القسم الثاني أن يكون الطبيعي بعد الوقت أيضاً واجبا.

و كون هذا الاستصحاب من القسم الثاني واضح، إذ وجوب القيد قطعيّ كان استقلالياً أو ضمّيتاً، ويكون بالعصيان مرتفعاً، سواء كان ضمّيتاً أو استقلالياً، و وجوب [ذات المقيّد] أيضاً كان معلوماً، لكن هل كان وجوده في ضمن الفرد المتيقّن الزوال، و هو الضمنيّ، أو في ضمن الفرد المتيقّن البقاء، و هو الاستقلاليّ؟ فبقاء الطبيعي يكون محتملاً، و الاستصحاب حيث إنّه من القسم الثاني يكون جارياً.

إلّا أنّ الّذى يسهّل الخطب كون هذا الاحتمال موهوناً غير معتنى به عند العقلاء، لأنّ لازم احتمال تعدّد المطلوب و جريان الاستصحاب: التزام عقابين فيما إذا تيقّن الشخص أو احتمالاً عقلائياً و ترك الفعل مع ذلك، لكونه عاصياً لوجوبين و أمرين، أحدهما: وجوب القيد الّذى كان فورياً، و الآخر:

وجوب ذات المقيّد استقلالا الّذى صار بمقتضى العلم بالموت فورياً يعاقب عليه إذا تركه و لم يأت به حتى خرج الوقت و أدركه الموت و لو لم يكن يعاقب عليه لو لا هذا العلم أو ذلك الاحتمال لو حلّ الأجل و تحقّق الفوت.

و بالجمله، لو أحرزنا تعدّد المطلوب من الدليل فهو، و لو كان المطلوب واحدا و صحّ التمسك بالأصل بعد الوقت- على ما ذكرنا فى الصورة المفروضه- فلا- كلام أيضا، و نتيجه استفاده كون القيد قيذا فى صوره خاصه- كحال العلم و الالتفات و الاختيار مثلا- لا- مطلقا، و إنما فمقتضى القاعده البراهه من القضاء، إلّا أن يدلّ دليل خارجيّ على وجوب القضاء، فالقضاء لا يكون تابعا للأداء، بل يحتاج إلى أمر جديد.

فصل: فى أنّ الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر به أم لا؟

الاحتمالات بحسب مقام الثبوت ثلاثة حيث إنّ المطلوب بقوله: «قل لفلان: افعل كذا» إمّا نفس هذا القول و الأمر على نحو الموضوعية بحيث يحصل الامتثال بمجرد أمر المأمور الأوّل المأمور الثانى، و لا- يجب على المأمور الثانى إتيان هذا الفعل المأمور به، سواء أمر المأمور الأوّل به، أو لم يأمر، بل علم المأمور الثانى من طريق آخر، أو يكون على نحو الطريقيّة الصرفة بحيث لا- يحسب الامتثال على المأمور الأوّل إلّا من باب تبليغ الحكم إلى المأمور الثانى، فلو علم (١) بالتكليف من طريق آخر لا يجب على المأمور الأوّل أمره به، لحصول الغرض، و هو وصول التكليف إلى من كلف به، و يجب على المأمور الثانى إيجاد الفعل سواء علم ذلك من ناحيه أمر المأمور الأوّل أو من طريق آخر. أو يكون وسطا بينهما بحيث يكون المطلوب ذاك الفعل لكن لا على وجه الإطلاق، بل بشرط أن يكون واصلا إليه من هذا الطريق الخاصّ، فيجب على المأمور الأوّل الامتثال و إن علم بذلك الثانى، و لا يجب على الثانى إيجاد الفعل إلّا بعد أن يأمر الأوّل بذلك.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت، و لكن ليس لنا طريق لإثبات أحدها بحسب الوضع اللغوى، فعلى هذا يجب على المأمور الأوّل الأمر، سواء علم المأمور الثانى به أو لا، لاحتمال كون المطلوب على نحو الموضوعية، و يجرى

١- أى: علم المأمور الثانى.

البراءه من التكليف بالفعل المأمور الثاني.

هذا، و لكن دعوى الانصراف و الظهور العرفى فى الطريقيه المحضه ليست ببعيده، فإنّ العرف لا يفهمون من مثل «قل لفلان افعل كذا» أو «مر فلانا بكذا» إلّا مطلوبيه هذا الفعل للآمر الأوّل و تعلق غرضه به، فيجب تحصيله.

فصل: فى أنّ الأمر بالفعل ثانيا بعد الأمر به أوّلا و قبل امتثال الأمر الأوّل هل يكون تأكيدا أو تأسيسا؟

و الاحتمالات العقلية فى هذه المسألة أربعة، لأنّ الأمر بالطبيعه الواحده إمّا أن يكون فى كلّ مرّه معلقا على أمر غير ما علق عليه فى مرّه أخرى، أو يكون مرّه معلقا و أخرى غير معلق على شىء، أو يكون فى كلتا المرّتين معلقا (١)، أو يكون كذلك (٢) مطلقا.

و يقع البحث عن الصوره الأولى عند التكلّم فى المفاهيم فى مقام البحث عن تداخل الأسباب، و عن الثانيه فى بحث المطلق و المقيّد غير المتنافيين.

فالبحث هاهنا عن الصورتين الأخيرين، فلو وصلت النوبه إلى الأصول العمليّه فمقتضى القاعده هى البراءه عن إيجاد الطبيعه مرّه ثانيه، و الكلام فى أنّه هل تصل النوبه إلى الأصل العمليّ أو لا؟

فقول: لا إشكال فى أنّ مقتضى إطلاق المادّه هو التأكيد، لأنّ إطلاقها من جميع الجهات حتّى من التقييد بالمرّه الثانيه يقتضى أن يكون صرف وجود الطبيعه غير مقيّد بقيد حتّى تعدّد المطلوب، إذ لو كان المطلوب مرّتين يجب تقييد الأمر الثاني بما يفيد هذا المعنى، كأن يقول: «افعل مرّه أخرى» و حيث لم يقيّد فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار ذلك، و هذا هو معنى التأكيد. و مقتضى

١- هذا فى صوره وحده المعلق عليه.

٢- أى: فى كلتا المرّتين.

ظهور الهيئه هو التأسيس، لأنّ الظاهر من الهيئه هو البعث و التحريك، و هو يتمّ فى الأمر الثانى لو كان متعلّقا بفرد آخر و إيجاد الطبيعه ثانيا، و إلّا فالبعث إلى الفرد الأوّل بالأمر الأوّل قد حصل، و لا معنى للبعث ثانيا بالنسبه إلى فعل واحد، لأنّه كتعلّق الوجوبين بشىء واحد، و هو غير معقول، فمقتضى ظهورها فى البعث وجوبها ثانيا، و هذا معنى التأسيس.

فالحاصل: أنّ ظهور الهيئه و المادّه متنافيان متدافعان، و لا- يبعد رفع اليد عن ظهور الهيئه و التمسك بإطلاق المادّه و الالتزام بالتأكيد و عدم وجوب الطبيعه إلّا مرّه واحده، إذ الهيئه ظاهره فى المعنى المذكور لو لم تكن أفراد آخر منها تاليه، و إلّا فهى من قبيل الكلام المحفوف بما يصلح للقريته، فمن جهه الهيئه يكون الأمر الثانى مجملا، و إطلاق المادّتين يكون مقتضيا لما كان مقتضيا من غير معارض، بل الظاهر عند العرف كون الأمر الثانى تأكيدا لا تأسيسا.

و لعلّ السرّ فى ذلك ما ذكرنا فى محلّه من أنّ الوجوب عباره عن الاعتبار النفسانيّ، و الإنشاء مظهر له، و لا مانع من تعدّد المظهر مع اتّحاد المظهر بالفتح، و إذ كان الظاهر التأكيد، فلا تصل النوبه إلى الأصول، و لو لم يترجّح كونه تأكيدا، فلا أقلّ من التساوى، و تكون البراءه جاريه.

هذا تمام الكلام فى المقصد الأوّل.

ص: ٢٠٧

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

المقصد الثاني:

من مقاصد الكتاب فى النواهى فصل:

فصل فى أن النهى عن العبادات أو المعاملات يدل على الفساد أم لا؟

أشاره

فصل (١) فى أن النهى عن العبادات أو المعاملات يدل على الفساد أم لا؟

و ليقدم أمور:

الأول:

أن الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع واضح، كما عرفت، و عرفت أن البحث هناك صغرى و هنا كبرى.

الثانى:

أن مورد البحث هنا هو دعوى التنافى بين الحرمة و العباديه بمعنى أنه لا تكون العباده بعد تعلق النهى بها فى مورد ذات ملاك أصلا، و هو معنى الفساد، و حينئذ يكون النزاع عقليا محضا.

نعم، لو قلنا بأن من لوازم الحرمة عدم الأمر و الملاك لزوما بينا، فحينئذ تكون دلالة النهى على الحرمة بالمطابقه و على عدم الأمر و الملاك بالالتزام، و لا ريب أن الدلاله الالتزاميه من الدلالات اللفظيه، أو قلنا بمقاله صاحب الجواهر (٢)، و أنه يكفى فى فساد العباده عدم الأمر، يكون البحث أيضا لفظيا، لوضوح دلالة الحرمة على عدم الأمر، فيكون كافيا فى فسادها، و أما لو لم نقل بهما، فلا بد من جعل النزاع عقليا، و أن محطّ البحث دعوى ثبوت التنافى بين

١- لم يصل إلينا لحدّ الآن من الأصل مباحث الفصلين الأولين من النواهى طبقا لمنهج كتاب الكفايه، و لعلها فقدت.

٢- انظر: جواهر الكلام ٨: ١٤٤ و ١٤٥ و ٢٨٥.

محبوبيه شىء و مبعوضيته بعينه، و أن لا يمكن التقرب بما هو مبعوض للمولى، و أمّا الحرمة فغايبه ما تدلّ عليه عدم الأمر لا عدم الملاك.

هذا كلّه فى العبادات، و أمّا المعاملات فحيث إنّ عدم المنافاه بين الحرمة و الفساد واضح و لم يدّعه أحد، فلا جدوى فى البحث عنه.

ثمّ إن المسأله أصوليه حيث تقع نتيجهتها صغرى لكبرى حكم شرعى، فيقال: الصلاه فى غير المأكول، أو البيع وقت النداء منهى عنه، و هو يدلّ على الفساد، فهما فاسدان:

الثالث:

لا- يخفى أنّه لو كان مورد الكلام إثبات التنافى بين الحرمة و الوجوب، و أنّهما حكمان متضادّان لا- يجتمعان- و لو فرض اجتماعهما فى مورد، لزم رفع اليد عن أحدهما- فكان لتعميم النزاع و شموله للنهى التنزيهى مجال، بل لا اختصاص له، بل يعمّ الإباحه- كما قيل- و كذا سائر الأحكام، إذ كما أنّ الحرمة حكم مضادّ للوجوب كذلك الكراهه و غيرها، لكن ليس الكلام فيه هنا، إذ لازمه كون مورد الحكمين واحدا، فيكون من باب اجتماع الضدّين.

و المدعى هنا أنّ الأمر لو تعلّق بطبيعته و النهى تعلّق بتطبيقها على مورد، فهل يدلّ على الفساد أو لا؟ كما سيجىء توضيحه. فكما أن لا إشكال فى اجتماع وجوبين كذلك- كما إذا صارت الصلاه فى أوّل الوقت متعلّقه لنذره، و ليس من اجتماع المثليين، أو تأكّد الوجوب فى شىء، لأنّ الأوّل محال، و الثانى موجب لعدم الامتثال لو خالف النذر، بل هو من باب أنّ متعلّق الأمر بالصلاه و متعلّق النذر متعدّد، و هو المراد من تعدّد المطلوب- فكذلك المقام.

و توضيحه: أنّه قد سبق مرارا أنّ متعلّق الأوامر هو الطبيعه الساريه و ليست خصوصيات الأفراد متعلّقه للأوامر، و لا- تقوم بها المصلحه، بل هى

قائمه بأصل الطبيعه، فلو تمكّن المكلف من إتيان الطبيعه غير متخصّصه بخصوصيّته أصلا، لكان ممثلا، لكنّه من المستحيل، فلا محيص عن اختيار أحد الأفراد، وهذا معنى كون التخيير فى الأفراد عقليًا.

و بالجمله، متعلّق الأمر هو الطبيعه، وقد مرّ مرارا أنّ الإطلاق عبارته عن رفض القيود، لا أخذها حتّى يكون التخيير شرعيًا، فلا دخل لشيء من الخصوصيّات فى الحكم، بل هى بأسرها ملغاه فى نظر الشارع، والمصلحه قائمه بأصل الطبيعى، فتكون القيود مرفوضه و التخيير عقليًا، و حينئذ فهذه الخصوصيّات الفرديّه من الزمان و المكان و أمثالهما تكون فى نظر الشارع محكومته بحكم آخر غير الحكم المتعلّق بأصل الطبيعه، و لا- منافاه بينهما، لأنّ الحكمين غير واردين فى مورد واحد حتّى يلزم محذور اجتماع الضدّين أو المثليين، فقد تكون الخصوصيّه واجبه كما إذا نذر إيقاع الصلاه فى المسجد، و قد تكون مكروهه، و ربما تكون محكومته بحكم غيرهما، فلو كان محرّمًا، فمعنى حرّمته أنّه مبعوض، و معنى وجوب الطبيعى هو الترخيص فى الفعل، و لا شبهه فى عدم ملائمته الترخيص مع المنع، فلا بدّ من تقييد إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعه، و أنّ طبيعه الصلاه واجبه- مثلا- إلّا هذه الحصّه منها، كصلاه الحائض.

فظهر ممّا ذكرنا اختصاص النزاع بالنهى التحريمى، إذ هو المنافى مع إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعه، و أمّا التنزيهى فلا يكون منافيا معه (١) أجود التقريرات ١: ٤٢٨.

(٢)، و لا نزاع

١- أقول: لا يخفى أنّ عدم المنافاه مع الإطلاق يكون فى مورد تعلّق النهى بالخصوصيّه- و بعبارته أخرى:- بتطبيق الأمور به على هذا الفرد المنهى عنه، و هذا و إن كان تامًا إلّا أنّه خلاف المفروض و ما هو محلّ النزاع، بداهه أنّ النهى لم يتعلّق بنفس العباده بل تعلّق بأمر آخر خارج عن الأمور به، و الكلام فى النهى عن العباده. نعم، نفس الخصوصيه حيث إنّها لو امر بها لكانت عباده يمكن إدخالها فى محلّ النزاع لو تعلّق النهى بها، لكنّها تقع فاسده، لعدم الأمر الكاشف عن الملاك، و أمّا لو تعلّق النهى بنفس العباده فثبوت المنافاه ممّا لا ريب فيه، فإنّ الفعل الواحد بعنوان واحد يستحيل أن يكون مصداقا للمأمور به و المنهى عنه و لو تنزيهيًا، كما لا يخفى. فالظاهر تعميم النزاع للنهى التنزيهى أيضا، كما أفاده صاحب الكفايه:

٢- (م).

فيه.

هذا كله في النهي النفسى، و أما الغيرى فما كان منه للإرشاد إلى المانع، فلا إشكال في دلالة على الفساد، وهو واضح، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» (١).

و أما لو كان لأجل مزاحمته لواجب آخر، و أن الأمر بالواجب كان مقتضيا للنهي عن ضده، فبعد إثبات مقدميه الضد و إثبات اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده لا يكون هذا النهي دالاً على الفساد، لأن هذا النهي ناشئ عن مطلوبية الترك لا عن مفسده في الفعل، و المدعى في المقام هو إثبات المفسده أو عدم المصلحه، و هذا النهي قاصر عن الدلاله على عدم المصلحه.

نعم، لو قلنا بأن عدم الأمر كاف في فساد العباده - كما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره - يكون هذا النهي دالاً على الفساد أيضاً، لوضوح أن النهي الدال على التحريم يدل على عدم الأمر الفعلى به، فتكون العباده فاسده على هذا المبنى، و لكن قد سبق في باب اقتضاء الأمر للنهي عن الضد في جعل هذا الفرع ثمره لذاك الباب إنكار هذه الثمره، و أن هذا القول مردود.

١- لم نعثر عليه في المصادر الحديثيه، و الذى وجدناه هكذا: «لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه و لا يؤكل لحمه» انظر: الفقيه ٤:

٢٦٥-٨٢٤، الوسائل ٤: ٣٤٧، الباب ٢ من أبواب لباس المصلى، الحديث ٦.

الرابع:

لا شبهه في خروج العباده الفعلية - أى ما امر [به] لأجل التعبد به فعلا - عن محلّ النزاع، إذ العباده بهذا الوصف لا يعقل فسادها و تعلق النهى بها، فلا بدّ أن يكون المراد بها إمّا العباده الذاتية، كالسجود و الركوع و الخضوع و الخشوع للمولى، أو ما لو أمر به لكان عباده، أى كسائر أمثاله من عدم تحقّق الامتثال بدون قصد القربه.

مثلا: صلاه الحائض أو ستّ ركعات لو كانت مأمورا بها، لكانت عباده محتاجه إلى قصد القربه فى تحقّق الامتثال، كما فى صلاه ذات الركعات الأربع و غير الحائض.

هذا بالنسبه إلى العبادات، أمّا المعاملات: فالظاهر دخول ما كان اعتبار الشارع إيّاه متوقفا على سبب الإنشاء أو غيره، عقدا كان أو إيقاعا [فى محلّ النزاع].

مثلا: قوله صلى الله عليه و آله: فى الخمر: «لعن الله شاربها و بائعها و غارسها» (١) إلى آخره، الدالّ على حرمة بيع الخمر هل يكون مانعا من إطلاق أحلّ الله البيع (٢) و أوفوا بالعقود (٣) بالنسبه إلى بيع الخمر أم لا؟ و قد ذكر هذا من باب المثال، و إلّا فبطلان بيع الخمر من المسلمّات فى الفقه. و كذا الكلام فى الإيقاعات.

و أمّا المعاملات بالمعنى الأعمّ: فلو كان النهى فيها إرشاديا، فلا يدخل تحت النزاع، لما سبق من أنّ النواهى الإرشاديه تدلّ على الفساد بالمطابقه، و هذا كالأدله الدالّه على المنع من الاستنجاة بالعظم و الروث، و أمّا لو لم يكن

١- الفقيه ٤: ٤-١، الوسائل ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- المائده: ١.

للإرشاد- كما فى النهى عن الغصب- فلا ريب فى عدم دلالة على الفساد، إذ لا يتوهم أحد أنّ من أراد تطهير نعله بالمشى فى الأراضى المغصوبه و مشى، فلا تطهر، لدلاله نهى «لا تغصب» على فساد التطهير، و من هنا قال بعض الأعاضم: لو استنجى أحد ببعض المحترمات- ككلام الله المجيد- العياذ بالله- أو ما فيه اسم الله تعالى و الأنبياء عليهم السّلام- يطهر من النجاسه الخبيثه، و يبتلى بالنجاسه الكفريّه.

و بالجمله، لا- شبهه فى عدم دلالة النهى التحريمى المولوى على الفساد فى المعاملات بالمعنى الأعمّ، فتعميم النزاع للمعاملات بالمعنى الأعمّ- كما فى الكفايه فى آخر الأمر الخامس(١)- لا وجه له.

السادس:

إشارة

لا يخفى أنّ الاتّصاف بالصّحه و الفساد فى الأمور الاعتباريّه باعتبار غيره فى الأمور الخارجيه، فإنّ الاتّصاف فى الأمور الخارجيه باعتبار الآثار المطلوبه، فيقال: «هذا الدواء صحيح» أى يترتب الأثر عليه، و «هذا فاسد» أى لا يترتب الأثر عليه. و منه إطلاق الصّحه و الفساد على الخمر، كما فى الروايه الوارده فيمن أخذ الخمر عوضاً عن دينه حيث قال عليه السّلام: «أفسدها»(٢). و بالجمله هما فى الأمور الخارجيه بمعنى ترتيب الأثر و عدمه.

و أمّا فى المعاملات: فحيث إنّ المترتب عليها هو الحكم الشرعى، أى اعتبار الملكيه- مثلاً- و عدمه، و من الواضح أنّه ليس من آثار العقد الصحيح أو الفاسد، إذ لا يعقل تأثير الأمر الخارجى فى اعتبار الشارع، بل ليس هنا عليّه و معلوليّه و اقتضاء أبداً، بل العقد الموجود فى الخارج موضوع لحكم الشارع

١- كفايه الأصول: ٢١٩- ٢٢٠.

٢- التهذيب ٩: ١١٨- ٥٠٨، الاستبصار ٤: ٩٣- ٣٥٨، الوسائل ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٦.

بالملكية بالفعل، و الشارع قبل وجود بيع في العالم قد حكم بملكته المبيع للمشتري و الثمن للبائع إذا تحقّق منهما بيع جامع لجميع الشرائط، و هذا مرتبه الجعل، و بعد وجود الموضوع يكون الحكم فعليًا، و هذا ليس من التأثير في الحكم الشرعيّ، فلا سبب و لا مؤثر فيه أصلاً إلّا ما دعا الشارع لجعل هذا الحكم على هذا الموضوع غير المعلوم لنا في أغلب الموارد.

و الحاصل: أنّ وجود الموضوع ليس سبباً للحكم الشرعيّ، فوجود الخمر ليس سبباً للحرمة، و إلّا يلزم كون الاضطرار إلى شرب الخمر سبباً لحليّته و عدمه سبباً لحرّمته. و هو كما ترى.

هذا في المعاملات، و أمّا العبادات: فحيث إنّ المصلحه فيها في المتعلّق و لو كان هو الإعداد للآثار الخاصّه، كالنهى عن الفحشاء، و ليس كالأحكام الوضعيّة، إذ المصلحه فيها في نفس الاعتبار، فيمكن أن يقال: إنّ الصّحّه و الفساد فيها باعتبار ما يترتّب عليها من آثارها الإعداديّة، و لكن حيث إنّ الصلاه و أمثالها تتّصف بهما حتّى على مذهب الأشعري المنكر للمصالح و المفاسد في الأحكام و حتى على مذهب من يرى أنّ المصلحه في نفس الأمر لا الأمور به- كما عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه- فلا- بدّ أن يقال فيها ما قلنا في المعاملات من عدم الإطلاق باعتبار آثارها الخارجيّة، بل باعتبار انطباق الأمور به على المأثريّ به في الخارج، كما أنّه في المعاملات باعتبار انطباق ما اعتبره الشارع لحصول الملكيه- مثلاً- على العقد الواقع في الخارج.

و ممّا يؤيّد ذلك أنّه لو أوصى أحد بأزيد من ثلث تركته يحكمون بصّحّه الوصيّه، و لو أوصى بخنزير أو خمر يحكمون بفسادها، مع أنّ كليهما مساو في عدم ترتّب الآثار فعلاً، فلو كان عدم ترتّب الآثار موجبا للحكم بالفساد، لكانت

الوصية بأزيد من الثلث فاسده، لعدم ترتب الأثر إلا بعد الموت لو أجاز الوارث.

ثم إن ما أفاده في الكفاية من أنهما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقتها المأثري به مع المأمور به وعدمها (١)، إلى آخره، خلاف ما جرى الاصطلاح عليه من أن الأمور الاعتبارية في قبال الأمور الخارجيه و التي هي قسمان: أحدهما:

أن تكون متأصليه جوهرًا كانت أو عرضًا، و ثانيهما: أن تكون انتزاعية من الأمور المتأصليه، و لا يكون لها ما بحذاء في الخارج، مثل الفوقيه و التقدّم و التأخر، فإن شيئًا منها و أمثالها ليس له ما بحذاء في الخارج، بل وجوده بوجود منشأ انتزاعه.

و أمّا الأمور الاعتبارية: فقد تكون متأصليه، كالملكيه و الزوجيه و الرقيّه و أمثالها، و قد تنتزع من الأمور الاعتبارية المتأصليه، كالجزئية و الشرطيه و المانعيه، ففي إطلاق الاعتبارية على الأمور التي تنتزع من الأمور المتأصليه مسامحه واضحه.

تنبيه:

اختلفوا في أن الصّحة و الفساد هل هما أمران مجعولان للشارع أو هما أمران انتزاعيّان، أو يختلف في العبادات انتزاعيّان بخلاف المعاملات.

و رابع القول: التفصيل بين الصّحة الواقعيّه و الظاهريّه و أنّ الثانيه مجعوله دون الأولى؟ كما عليه شيخنا الأستاذ (٢) - قدّس سرّه - و هو الحقّ.

بيانه: أنّه قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الصّحة و الفساد بمعنى التماميه و انطباق المأمور به على المأثري به في الخارج أو انطباق المعبر المجعول سببا على

١- كفايه الأصول: ٢٢١.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩١-٣٩٢.

ما يقع فى الخارج، و عدمه، و عرفت أنّهما ليسا باعتبار الآثار المترتبة على أسبابها، فلازم ذلك أن يكون الصحة و الفساد فى جميع المعاملات أمرا انتزاعيا لا اختياريا جعليا، إذ ليس الصحة و الفساد على ما اخترنا إلّا انطباق ما اعتبره الشارع سببا و أمر به على ما يقع و يؤتى فى الخارج و عدم انطباقه، و من الواضح أنّه من الأمور الانتزاعية التى تنتزع عن أمور ثلاث: وجود اعتبار أو أمر من الشارع، و وجود عقد أو صلاه- مثلا- كذلك، و انطباق الأوّل على الثانى، و لا ريب فى أنّ مثل هذه الأمور لا تنالها يد الجعل أصلا، فلا- محيص إلّا عن القول بعدم كونهما مجعولين فى المعاملات مطلقا (١)، و فى العبادات بالقياس إلى الأحكام الواقعية الأوّلية، أمّا بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فحيث إنّ دائره حكم العقل بالاشتغال فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى المذى هو موضوع للحكم الظاهرى ضيقه- بمعنى أن لا حكم له به إذا عيّن الشارع وظيفه للشاك- فيمكن للشارع تعيين وظيفه له فى مقام الامتثال، فإذا كان يده مبسوطه، فلا إشكال فى جعله (٢) ما ينطبق عليه الأمور به بحكمه تعبدا، كما فى قوله

١- أقول: لا- وجه لهذا الإطلاق، فإنّ الصحة بمعنى انطباق الأمور به على المأتى به لو كانت مجعوله فى الأحكام الظاهرية، فلا فرق بين العبادات و المعاملات، فكما أنّه باستصحاب الطهاره بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشك» يحكم بصحة الصلاه تعديدا كذلك باستصحاب شرائط المعامله- ككون المكلف عاقلا و مالكا و غير ذلك- يحكم بأنّ تلك المعامله صحيحة تعديدا. و الحاصل: أنّه لا وجه للفرق بين المعاملات و العبادات فى الصحة بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية. (م).

٢- أقول: بعد القول بأنّ المراد بالصحة هو انطباق الأمور به على المأتى به و هو أمر انتزاعى ليس له ما بحداء فى الخارج و لا يقبل الجعل بنفسه، بل جعله بجعل منشأ انتزاعه كما فى الفوقيه و التحتيه، فالقول بأنّها فى الأحكام الظاهرية مجعوله تحكّم، فإنّ ما لا- تناله يد الجعل لا يتفاوت حاله بكون ما ينتزع عنه مجعولا أو غير مجعول، و حكم الشارع بأنّه «بلى قد ركعت» لا ينظر إلّا إلى أنّ الركوع أتى به تعديدا حال الشك، فالتعديدا إنّما هو بالنسبة إلى كونه مأتيا به لا الانطباق الذى ينتزع عنه و عن الأمور به، نعم هو مجعول بالتبع. (م).

مثلاً (١): «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأكثر و افعل كذا» فإنَّ الشارع عيّن وظيفه الشاكّ، فبعد ذلك لا يحكم العقل بأنّك كنت مأموراً بإتيان أربع ركعات و ما أحرزته فما أتيت بالمأمور به، و هذا يجرى في جميع موارد الأصول و الأمارات، كقاعده التجاوز و الفراغ و أصله الصّحّه، فقولُه: «بلى قد ركعت» (٢) تعيّد بحصول الجزء في مقام الامتثال في قبال حكم العقل بالاشتغال لولاه، و يدلّ على انطباق المأمور به على المأتى به تعييدا و إن كان الشك موجودا وجدانا، و كذا في استصحاب الطهاره و أمثاله حيث يحكم الشارع بالبناء العملي على الطهاره المتيقّنه، و هكذا سائر الأصول و الأمارات.

نعم، يبقى الكلام فيما إذا انكشف الخلاف، و الكلام فيه يقع في موردين:

الأول: فيما يلزم الإعادة في الوقت و القضاء في خارج الوقت كما في الركوع.

فنقول: إنّ حكم الشارع بالصّحّه و أنّه قد ركع كان موضوعه الشكّ، و الشارع تعيّد بالانطباق ما دام الشكّ باقيا، أمّا بعد زواله فحيث لا حكم للشارع فيتحقّق موضوع حكم العقل فيحكم بالاشتغال.

الثاني: فيما لا يوجب الإعادة و القضاء، كما إذا شكّ في قراءه الفاتحه

١- هذا تنظير، لا مثال. (م).

٢- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

و عدمها بعد دخوله فى السوره، فبحكم قاعده التجاوز يمضى فى صلاته، و لا شىء عليه، و حينئذ نقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاه» (١) إلى آخره، أنه لو تيقن فى الركوع أو بعد الصلاه بعدم الإتيان، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء، و مقتضى دليل الجزئيه وجوب الإعادة، فهذان الدليلان متهافتان لا بد من رفع اليد عن أحدهما، لكن دليل «لا تعاد» حيث إنه حاكم على دليل الجزئيه ترفع اليد عن دليل الجزئيه، و نقول: إن جزئيه الفاتحه إنما تكون فيما إذا تذكر قبل الركوع، أما بعده فلا تكون جزءا أصلا.

فتلخص مما ذكرنا أن الصّحّه و الفساد أمران انتزاعيان بالنسبه إلى الأمر الواقعي مطلقا، و بالنسبه إلى الأمر الظاهري فكذلك فى المعاملات، و لكنّه فى العبادات أمران مجعولان للشارع.

و بعد ذلك يقع الكلام فى تأسيس الأصل فى المقام.

فنقول: أما الأصل فى المسأله الأصوليه فغير موجود، إذ لو كان النزاع لفظيا فدلاله النهى (٢) على الفساد لو كانت لكانت أزلّيه، و لو لم تكن فلم تكن كذلك، و هكذا الحال لو كان النزاع عقليا، إذ الملازمه بين الحرمة و الفساد لو كانت لكانت أزلّيه أبديّه، فليست الدلاله أو الملازمه حادثه حتى تكون مسبوقه بالعدم فتستصحب.

و أما فى المسأله الفرعيه فالكلام متمخض فيما إذا كانت العباده أو

١- الفقيه ١: ١٨١-٨٥٧ و ٢٢٥-٩٩١، الوسائل ٦: ٩١، الباب ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ٥.

٢- أقول: دلاله النهى على الفساد حيث إنها مسبوقه بالعدم قطعاً و بعد الوضع مشكوكه حدوثاً لا مانع من إجراء الاستصحاب على القول بجريانه فى الأعدام الأزلّيه، و هو- دام ظلّه- بنى على ذلك فى بعض مباحثه السابقه، و أزلّيه الدلاله لو كانت و عدمها لو لم تكن ممنوعه، لأنها تابعه للوضع و الوضع ليس بأزلى. نعم، فى الملازمه العقلية كذلك. (م).

المعامله من جميع الجهات صحيحه لو لا النهى، و الشكّ نشأ من ناحيه النهى فقط.

فما أفاده فى الكفايه من أنه لو كان الشكّ فى ثبوت الأمر أو الشكّ فى الصحه حين إتيانه أو الدوران بين المحذورين (١)، إلى آخره، كلّها خارجه عن محلّ النزاع، كما أنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ (٢) - قدّس سرّه - من كون الشكّ تاره من جهه الشبهه المفهوميه، و أخرى من جهه الشبهه الموضوعيه أجنبيّ عمّا نحن بصدده.

و كيف كان، فالكلام يقع تاره فى المعاملات، و أخرى فى العبادات.

أما المعاملات

فلو لم يكن إطلاق أو عموم يشمل مورد النهى، كما فى بيع الخنفساء، إذ كونه بيعا مشكوك، فشمول الإطلاق له أيضا مشكوك، فليس لنا كلام فيه، كما عرفت، إذ لو فرض عدم إطلاق الدليل و عدم شموله للمورد، فباستصحاب بقاء الملك لمالكة الأصليّ نحكم بالفساد، كان هناك نهى أم لم يكن، فالفساد ليس من ناحيه النهى، بل لعدم الدليل على صحته.

و أقيا لو كان الدليل شاملا- للمورد، كالبيع وقت النداء، فشكّ فى أنّ قوله تعالى: وَ ذَرُوا الْبَيْعَ (٣) الدالّ على حرمة البيع وقت النداء حرمة تكليفية هل يقتضى فساد أم لا؟

فنقول: إنه حيث يكون الإطلاق الناظر إلى الحكم الوضعي ك أحلّ الله

١- ما نقله عنه غير موجود فى نسختنا من الكفايه، و مشطوب عليه فى بعض نسخ الكفايه انظر: كفايه الأصول المحشّى ٢: ٢٣٤،

و نهايه الدرايه ٢: ٣٩١، و المحاضرات ٥: ٢٧.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩٤.

٣- الجمعه: ٩.

الْبَيْعِ (١) و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) شاملا، و يكون الشك في التقييد، إذ لم نحرز على الفرض كونه دالاً على الفساد، فأصالة عدم التقييد و التخصيص تقتضى صحته.

و أما في العبادات:

فلو لم يشمل إطلاق الدليل، فكما ذكرنا، كالصلاة ذات عشر ركعات، إذ بعد عدم الأمر المشعر بعدم الملاك لا وجه للصحة، كان هناك نهى أم لم يكن و أما لو كان الإطلاق شاملا، فحيث إن النهى تحريمي يدل على مبعوضيته (٣)، فلا يكاد يجتمع مع الأمر، فلانزاه عدم الوجوب، إذ لو فرض وجوبه يكون اجتماعا للضدين، و لكن مجرد هذا غير مفيد للفساد، إذ الفساد معلول عدم الملاك لا عدم الأمر، فيكون الشك في فساد العبادات مع وجود النهى باقيا، و لكن حيث إن الشك واقع في مقام الامتثال و مطابقه المأتي به مع الأمور به، فمقتضى قاعده الاشتغال هو الفساد.

فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الأصل في المسألة الفرعية: البطلان في

١- البقرة: ٢٧٥.

٢- المائدة: ١.

٣- أقول: بعد دلالة النهى على المبعوضيته لا- تصل النوبة إلى الشك أصلا، إذ لا- تتمشى القربة المعتبرة في العبادات مع العلم بالمبعوضيته، و المبعوض كيف يقع محبوبا! و لو سلم مجرد احتمال عدم الملاك إن كان كافيا في الفساد، لا يفرق بين ما لم يشمل إطلاق الدليل، كالصلاة ذات عشر ركعات و بين ما كان شاملا له. و إن لم يكف، فلا يفرق أيضا بين الصورتين، فلا وجه للحكم بالفساد في الأول و الشك فيه في الثاني. و الظاهر أنه في كلتا الصورتين لا- يحكم بالفساد لو أتى بها باحتمال وجود الملاك و رجاء لو فرضنا تمشى قصد القربة منه في الصورة الثانية، كما لو جهل قصورا مثلا، و هكذا الصورة الأولى لو تعلق بها نهى و احتمال وجود الملاك فيها، لكن لا- يجوز الاكتفاء بهذا الفرد المنهى عنه- لو كان أصل طبيعه مأمورا بها- في مقام الامتثال بمقتضى قاعده الاشتغال. (م).

العبادات، و الصحّه فى المعاملات.

و ملخص الفرق: أنّه فى المعاملات تكون المضادّه على تقدير وجودها بين الحكم الوضعى و النهى التحريمى، و لا تنافى بينهما، و أمّا فى العبادات فكلاهما تكليفى، فتتحقق المضادّه، غايه الأمر ليس دالّا على عدم الملاك فتصل التوبه إلى حكم العقل.

السابع: النهى قد يتعلّق بنفس العباده، كصلاه الحائض، و قد يتعلّق بجزئها،

كالسجده على القير أو الجصّ، أو شرطها، كالوضوء بالماء المضاف، أو وصفها الملازم، كالجهر و الإخفات، أو غير الملازم، كالغصبيّه.

أمّا الأول: فهو عين المتنازع فيه فى المقام.

و أمّا الثانى: فهو و إن يفسد ذلك الجزء بناء على دلالة النهى على الفساد و داخل تحت النزاع إلّا أنّ فيه جهه أخرى من الكلام، و هى: أنّ فساده هل يوجب فساد العباده أم لا؟

و قد استدلّ له بثلاثة وجوه، و جهان منها مختصّان بخصوص الصلاه:

الأوّل: أنّه بعد إتيان الجزء المنهى عنه إمّا أن لا يأتى بالجزء الصحيح أو يأتى به، فعلى الأوّل تبطل العباده لمكان النقصان، فإنّ الجزء المنهى عنه لا- محاله خارج عن دليل الجزئيه، فوجوده كعدمه، و على الثانى تبطل أيضا، فإنّه زاد فى صلاته فيشمله دليل «من زاد»^(١).

و فيه: أنّ ظاهر دليل «من زاد» أنّ من فعل فعلا- متصفا بالزيادة فليستقبل استقبالا، و المقام ليس كذلك، فإنّ من أتى بسوره العزيمه أو لا- مثلا- ثمّ أتى

١- التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

بسوره أخرى غيرها ما أتى بالزائد و ما فعل فعلا متصفا بصفه الزيادة، إذ قبل إتيان السوره الثانيه لم تتصف الأولى بصفه الزيادة، وإنما اتصفت بعده، فحين الإتيان بالأولى ما أتى بالزائد و حين الإتيان بالثانيه أيضا كذلك.

نعم، بإتيان الثانيه تحقّق وصف الزيادة فى الأولى فهو فعل فعلا موجبا لاتّصاف فعل آخر بالزياده. و بعباره أخرى: أوجد وصف الزيادة لا- الزائد، و هذا نظير ما إذا قرأ- فى القراءه- كلمه «الحمد» بقصد الجزئيه، فإذا وصل إلى الميم، قطعها، يعنى لم يأت بالدال، فقال: «الحم» ثم أتى بتمامها ثانيا، حيث إنّه لا إشكال فى صحّه صلاته مع أنّه زاد فى صلاته تعمّدا.

و السرّ فيه ما ذكرنا من أنّه ما أتى بالزائد بل أوجد وصف الزيادة فيما لم يكن زائدا، و دليل «من زاد» غير ناظر (١) بحسب الظاهر إلى مثل هذا.

فالأولى أن يقال: إنّه إن أتى بالجزء المنهى عنه بقصد الجزئيه و بعنوانها، يشمله دليل «من زاد» و تبطل الصلاه سواء أتى بغيره أم لا، و إن لم يأت به كذلك، لا تبطل الصلاه مطلقا إلّا إذا دلّ دليل على البطلان، كما فى الركوع و السجود حيث إنّ الإتيان بهما أزيد ممّا كان مأمورا به يحسب الإتيان بالزائد بحسب الدليل مطلقا، سواء أتى بقصد الجزئيه أو لا بقصدها، بل بقصد الشكر أو غيره.

الثانى: أنّ الجزء المنهى عنه خارج عن تحت أدلّه جواز مطلق الذّكر و القرآن و الدعاء، فإنّها تخصّص بغير الفرد المحرّم منها، فيدخل - بعد

١- أقول: الظاهر أنّ دليل «من زاد» ناظر إلى من أوجد فعلا- متصفا بالزياده، سواء كان الاتّصاف مقارنا لإيجاد الفعل أم لا، و ليس الإتيان بالزائد إلّا إتيان الفعل بوصف الزيادة، و هو يتحقّق فى هذا الفرض قطعاً. و النقض غير وارد، و يجب الالتزام به فى صورته العمده و هو يتحقّق فى هذا الفرض قطعاً. و النقض غير وارد، و يجب الالتزام به فى صورته العمده لا- فيما إذا لم يكتف بإتيانه صحيحا فقطع و أتى به ثانيا، كما لا يخفى. (م).

التخصيص - تحت عمومات مبطلية التكلم.

وفيه: أنّ أدلّه مبطلية التكلم بغير القرآن و الذّكر و الدعاء ناظره إلى كلام الآدمي لا مطلق الكلام، فهو خارج موضوعا. و عبارته أخرى: يكون تخصّصا لا تخصيصا، إذ قراءه العزيمه ليست بكلام الآدمي، فلا يمكن التمسك بأدلتها على الفساد.

الثالث ممّا استدللّ على أنّ فساد الجزء موجب لفساد الكلّ - الّذى لا يختصّ بخصوص الصلاه، بل يعمّ جميع العبادات - هو: أنّ العباده بالقياس إلى جميع أجزائها إمّا تكون بشرط شىء كما فى السجود، فإنّه مشروط بأن ينضمّ إليه مثله، أو تكون بشرط لا كما فى الركوع، فإنّه مشروط بأن لا ينضمّ إليه مثله، و هكذا السوره بناء على حرمة القرآن، أو تكون لا بشرط، كما فى ذكر الركوع و السجود أو السوره بناء على جواز القرآن، فإنّ ذكر الركوع جزء من الصلاه لا بشرط من حيث انضمام مثله به و عدمه، و كذلك السوره إذا قلنا بجواز القرآن.

و يستكشف من القسم الأوّل الشرطيّه، و من الثانى المانعیه، و من الثالث الإطلاق، فلو تعلّق النهى بجزء من أجزاء العباده - كما فى قراءه سوره العزيمه - فلا - محاله تكون العباده مقتيده بعده، فيكون النهى إرشادا إلى مانعيه هذا الجزء، فتبطل العباده لو أتى بهذا الجزء المنهى عنه و هو المطلوب.

وفيه: أنّ هنا إطلاقين:

أحدهما: من قبيل ما مرّ فى بحث المرّه و التكرار من أنّ طبيعه الصلاه مأمور بها غير مقتيده بأحدهما، سواء أتى مرّه أو أزيد، و قد ذكرنا هناك أنّه بإتيان الفرد الأوّل يسقط الأمر الصلاتيّ مثلا، و يحصل الامتثال، و قلنا: إنّ لا إطلاق

للأمر من هذه الجبهه و بهذا المعنى من الإطلاق. و هذا الإطلاق لا ربط له بالمقام.

و ثانيهما: هو الإطلاق من حيث الأحوال و المقارنات، و أنّ الصلاه مثلا مأمور بها، سواء نظرت إلى الأجنبيّه [فيها] أم لا، و سواء قرأت سور العزائم فيها أم لا. و هذا الإطلاق باق لا يقيد بمجرّد كون المقارن أو الحاله منهيّا عنه.

نعم، إطلاق الأول يقيد بتعلّق النهى بفرد من الطبيعه، كما إذا قال:

«لا تصلّ في أرض الغير» أو «لا تقرأ سور العزائم في الصلاه» فإنّ الأمر المتعلّق بالصلاه يقيد بغير هذا الفرد، و هكذا الأمر المتعلّق بقراءه السوره في الصلاه يقيد بغير سور العزائم، لكن لا يقيد الأمر المتعلّق بالصلاه حتّى تكون الصلاه المقرؤ فيها سور العزائم فاسده، بل الإطلاق الثانى بحاله، و لا دليل على فساد العباده بفساد الجزء إذا أتى بالفرد الصحيح غير المنهيّ عنه من الجزء أيضا.

فأتضح ممّا ذكرنا أنّ فساد الجزء لا يوجب [فساد] العباده إن لم يكتف به و أتى بالجزء قبله أو بعده إلّا فى خصوص الصلاه، فإنّه لو أتى بالجزء المنهيّ عنه فيها بعنوان الجزئيه- أو كان من قبيل السجود و الركوع، فإنّه لا يلزم الإتيان بهما بعنوان الجزئيه فى شمولهما لدليل «من زاد»- يشمله دليل «من زاد فى صلاته فيستقبل الصلاه استقبالا» و لا دليل لنا فى غير الصلاه نتمسك به على بطلان العباده بفساد جزئها و لو أتى بالفرد غير المنهيّ عنه منه قبل الجزء الفاسد أو بعده.

هذا كلّه فى تعلّق النهى بجزء العباده، و أمّا لو تعلّق النهى بشرطها أو وصفها، فنقول: قد يقسم الوصف بما يكون ملازما للموصوف و ما لا يكون كذلك، فالنهي عن الأوّل مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر

فى القراءه مساوقا للنهى عن نفس القراءه، بخلاف الثانى، فحيث إنّه وصف مفارق- كالغصب- لأكوان الصلاه لا يسرى النهى إلى الموصوف، و لا يكون النهى عنه مساوقا للنهى عن الموصوف، لاستحاله اختلافهما فى الحكم، كما فى الوصف الملازم. و هذا التقسيم ممّا أفاده صاحب الكفايه (١)، و قد ارتضاه شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه.

و زاد فى الكفايه أنّه فى الوصف المفارق لا يسرى النهى إلى الموصوف إلّا فيما إذا اتّحد معه وجودا و قلنا بالامتناع و تقديم جانب النهى، فيسرى النهى إلى الموصوف حينئذ (٣).

أقول: الظاهر أنّه لا- فرق بين الوصف الملازم و المفارق، و لا- احتياج إلى هذا التقسيم، و ذلك لأنّ الوصف إمّا أن يكون موجودا بوجود و الموصوف موجودا بوجود آخر غير وجود الوصف، كما إذا نهى المولى عن النظر إلى الأجنبيّه أو النظر إلى السماء حال الصلاه، أو يكون وجود الوصف من مراتب وجود الموصوف، لا- أنّ له وجودا مستقلّا فى قبال وجود الموصوف، كالجهر فى القراءه، و السرعه و البطء فى الحركه، فإنّ الجهر مرتبه شديده من القراءه، و هكذا السرعه و البطء مرتبتان للحركه تختلفان فى الشدّه و الضعف، لا أنّ للسرعه وجودا غير الحركه، و للجهر وجودا غير القراءه.

فإن كان الوصف من قبيل الأوّل، لا يوجب النهى عن الوصف النهى عن الموصوف، و لا يسرى إليه أصلا، سواء كان الوصف ملازما بأن ينهى عن النظر

١- كفايه الأصول: ٢٢٢-٢٢٣.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩٩، فوائد الأصول ١: ٤٦٦.

٣- كفايه الأصول: ٢٢٣.

إلى السماء حال الصلاة، أو مفارقاً بأن ينهى عن النظر إلى السماء مطلقاً لا مقيداً بقيد حال الصلاة.

و لا وجه للسرايه إلّا توهم أنّ المتلازمين لا يختلفان فى الحكم.

و فساده واضح، إذ لازمه عدم الأمر بالصلاه، لا أنّ الصلاه أيضا منهي عنها، لما مرّ فى بحث الضدّ من أنّ المتلازمين لا يمكن أن يكونا مختلفين فى الحكم، لا أن يكونا متّحدين فيه. هذا أوّلاً.

و ثانياً: ما ذكر هناك لا يجرى فى المقام، فإنّ النهى عن النظر إلى السماء فى الصلاه و الأمر بالصلاه لا تنافى بينهما أصلاً، و المكلف قادر على امتثال الأمر بالصلاه و الانتهاء عن النهى عن النظر إلى السماء فى الصلاه كليهما.

نعم، هو يجرى فيما إذا قال المولى: «امش فى الأرض و لا تتحرّك» فإنّ المشى فى الأرض بدون الحركة ممتنع، فالتكليف به تكليف بغير المقدور، بخلاف المقام (١).

و إن كان الوصف من قبيل الثانى، فالنهي عن الوصف مساوق للنهي عن الموصوف، سواء كان مفارقاً أو ملازماً، إذ المفروض أنّ الوجود واحد و لا يبتنى على جواز الاجتماع و امتناعه على ما اخترنا هناك من أنّ النزاع لا يجرى فى الوجود الواحد البسيط و المركّب بالتركيب الاتّحادى، فحيث لا يمكن أن يكون الوجود الواحد محكوماً بحكمين فلا محاله يسرى النهى إلى

١- أقول: و بعبارة أخرى: هذه القاعده تجرى فى المتلازمين لا- فيما إذا كان اللازم أخصّ من الملزوم أو العكس، فإنّ من الواضح البديهيّ أنّ النهى عن الأخصّ غير ملازم للنهى عن الأعمّ، بل يمكن أن يكون الأخصّ محكوماً بحكم مناقض لما يكون الأعمّ محكوماً به، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأمر بالصلاه و النهى عن النظر إلى السماء حال الصلاة أمر بالملزوم الأعمّ و نهى عن اللازم الأخصّ، و لا يكون بينهما تلازم أصلاً. (م).

الموصوف فيكون الجزء أو العباده فاسدا.

فتلخص أنّ الوصف إن كان متّحدا مع موصوفه وجودا يوجب فساد موصوفه، فإن كان هو الجزء، فيبتنى على المسأله السابقه من أنّ فساد الجزء هل يوجب فساد العباده أم لا؟ و إن لم يكن متّحدا مع موصوفه، فلا يوجب فساد موصوفه، و لا فرق في الصورتين بين كونه ملازما أو مفارقا.

هذا كلّه في الوصف، و أمّا الشرط فقد قسّمه في الكفايه بالعبادى و غير العبادى، و أنّه فاسد و مفسد للمشروط به إن كان عباديا، و إلّا فلا(١).

و أشكل عليه شيخنا الأستاذ(٢) بأنّه لا وجه للتقسيم بكونه عباديا و غيره، إذ ليس لنا شرط عبادى، و الشرائط كلّها توصليه، فإنّ الشرط هو معنى الاسم المصدرى لا المعنى المصدرى، بمعنى أنّ كون المصلّى على الطهاره و متسترا و مستقبلا- مثلا- شرط، لا الوضوء و لبس الثوب و الاستقبال.

ألا ترى أنّه إذا صلّى غافلا عن كونه على الطهاره، صحّت صلاته بلا خلاف. فمن ذلك يستكشف أنّ كونه على الطهاره شرط فى الصلاه، ككونه متسترا، لا الوضوء الذى هو عباره عن الغسلات و المسحات بشرائطهما، فعلى ذلك تعلق النهى بالشرط لا يوجب فساد الشرط و لا فساد المشروط به لو لم يقيم دليل خارجى على الفساد أو كان النهى عن الشرط نهيا عن المشروط به.

و الحاصل: أنّ حال الشرائط بعينه حال الأوصاف بلا تفاوت، فإذا قال المولى: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» أو «لا تلبس الألبسه الإفرنجيه أو الحرير

١- كفايه الأصول: ٢٢٣.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩٩-٤٠٠.

أو ما لا يؤكل لحمه» و المصلّى خالف و توضّأ بالماء المغصوب و لبس هذه الألبسه، لا يوجب هذا النهى فساد الصلاه لو لم يقيم دليل آخر على الفساد، فإنّها ليست بشرائط بل محصّله لها.

هذا ملخّص ما أفاده فى المقام. و فيه نظر.

أمّا أولاً: فلأنّ كون الشرط معنى الاسم المصدرى مبنى على أنّ نفس الغسلات و المسحات ليست بمأمور بها، بل هو أمر نفسانى يحصل بها، و قد ذكرنا فى محلّه أنّه خلاف التحقيق، و استظهرنا من جملة من الروايات و عبارات الفقهاء أنّ الشرط هو نفس الغسلات و المسحات، و هى بنفسها تكون تحت الأمر، و الطهاره اسم لنفس هذه، لا أمر يحصل منها. و ما أفاده صاحب الكفايه يكون على مبناه و مختاره فى الفقه من أنّ الشرط هو نفس هذه الأفعال.

و أمّا ثانياً: سلّمنا أنّ الشرط هو المعنى الاسم المصدرى، لكنّه لا نسلمّ عدم سرايه النهى عن المعنى المصدرى إلى المعنى الاسم المصدرى. و بعباره أخرى: سلّمنا كون المصلّى على الطهاره- الوضوء- شرط، لا نفس الوضوء، لكن لا نسلمّ عدم سرايه النهى المتعلّق بالوضوء بالماء المغصوب إلى ما هو مسبّب عنه و حاصل به و شرط فى الصلاه، و هو كون المصلّى على وضوء حاصل من التوضؤ بالماء المغصوب، لما عرفت فى بحث مقدّمه الواجب من أنّ الأمر و النهى بالسبب و عنه بعينه أمر و نهى بالمسبّب و عنه، و النهى أو الأمر بضرب عنق زيد بقوله: «اضرب عنقه» أو «لا تضرب عنقه» عباره أخرى عن قوله: «اقتله» و «لا تقتله» فعلى هذا قوله: «لا- تتوضّأ بالماء المغصوب» عباره أخرى عن قوله: «لا- تكن على وضوء حاصل من التوضؤ بذلك الماء العدى هو شرط- لو لم يتعلّق به النهى- فى الصلاه و مسبّب عنه» فإذا تعلّق النهى به،

يكون خارجاً عن تحت الأمر النفسى المتعلق بالصلاه، المنحلّ إلى حصص و قطعات متعلّقه بكلّ واحد من الأجزاء و الشرائط و عدم الموانع، فإذا خرج عن تحت الأمر، لا يحسب شرطاً إلّا إذا علم بوجود الملاك فيه، و لا طريق لنا إلى استكشافه إلّا الأمر، و المفروض عدمه، فتقع الصلاه فاسده.

و هكذا الكلام فيما إذا قال المولى: «لا تلبس الحرير» فإنّه عبارته أخرى عن قوله: «لا تكن متسترّاً بتسترّ مسبّب عن لبس الحرير» و يجرى فيه ما جرى فى سابقه طابق النعل بالنعل.

و الحاصل: أنّ التوضؤ و اللبس و غير ذلك ممّا يكون سبباً لتحقّق ما يكون شرطاً فى الصلاه- و لو لم نقل بأنّ نفس هذه العناوين و الأفعال شرطاً للصلاه و قلنا: إنّ الشرط هو ما يحصل منها حيث إنّها محقّقه للشرط و محصّله و سبب له- فالنهي عنه مساوق للنهي عن مسببه الّذى هو شرط، فهو غير مأمور به، و عدم الأمر به يكفى فى فساد المشروط به. و هذا واضح لا ستره عليه.

و بالجملة، بعد الفراغ عن أنّ التقيّدات- كالأجزاء- داخله تحت الأمر النفسى المنبسط عليها، و بعد الفراغ عن أنّ النهى عن الأسباب التوليدية بعينه نهى عن مسبباتها و عن أنّ التقيّدات كلّها مسببه عن القيود، فلا محاله يكون التقيّد منهياً عنه إذا تعلّق النهى بقيده، و مع تعلّق النهى به لا- يعقل أن يكون مأموراً به، لاستحاله اجتماع الضدين، فيجب الحكم بفساد العباده و ما هو مشروط بهذا الشرط بلا إشكال.

نعم، لو استكشفنا وجود الملاك من إجماع أو نحوه فى هذا الشرط المنهى عنه، حكمنا بصحّه المشروط به، كما فى تطهير البدن و اللباس من الماء المغصوب حيث نحكم بصحّه الصلاه مع ذلك، للقطع بوجود الملاك فى هذا

الفرد المنهَى عنه أيضا.

و ليعلم أنّ كلامنا فيما إذا تعلّق النهى بالشرط، كما إذا قال: «لا تسترّ بالحرير» و المصلّى تسترّ به، و أمّا لو قال: «لا تلبس الحرير» و هو تسترّ بغيره و لبس الحرير أيضا بحيث كان التسترّ- العذى هو شرط فى الصلاه- بغير الحرير و بغير الفرد المنهَى عنه، و ارتكب فعلا حراما آخر لا ربط له بالشرط، و هو:

لبس الحرير، فلا إشكال فى صحّته صلاته، و ليس هذا إلّا كالنهي عن النّظر إلى الأجنبيّه فى عدم كونه موجبا لفساد العباده.

و بعد ذلك كلّه نرجع إلى أصل المطلب، و أنّ النهى عن العباده أو المعامله موجب للفساد أم لا؟ فيقع الكلام فى مقامين:

الأوّل: فى العباده. و قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ النهى فيها يكون موجبا للفساد، و ذلك لأنّه لا بدّ فى صحّته العباده من أمرين: الإضافه إلى المولى، و قابليّتها لها، فإن كان المكلف ملتفتا إلى تعلّق النهى بها، فكلاهما منتف، إذ مع علمه و التفاته بمغوضيّتها كيف يعقل أن يتمشى منه قصد القربه؟! و إن لم يكن ملتفتا إليه و إن كان يتمشى منه قصد القربه إلّا أنّ الفعل حيث إنّّه مبغوض للمولى لا- يقبل الإضافه إليه، و لا- معنى لصحّته العباده التى يعتبر فيها قصد القربه بدون قابليّتها للإضافه و بدون إضافتها إلى المولى.

و ربما يقال- كما فى الكفايه(١)-: إنّ كون النهى موجبا للفساد و إن كان مسلّما كبرى إلّا أنّه لا صغرى له.

و بعبارة أخرى: على تقدير تعلّق النهى بالعباده نهيا مولويًا ذاتيا لا شبهه فى كونه موجبا للفساد، لكنّه لا يمكن ذلك، حيث إنّ المكلف إمّا أن يكون غير

قاصد للقربه أو قاصدا له حقيقه أو تشريعا، فالأوّل لا يكون نهيا عن العباده، إذ بدون قصد القربه لا يتّصف بالعباديّه، و الثاني غير مقدور له، حيث [إنّه] لا قرب في المبعوض حتّى يقصد حقيقه، و المبعّد كيف يكون مقربا؟! و الثالث و إن كان مقدورا له إلّا أنّه يلزم فيه اجتماع المثليين: الحرمة الذاتيه و الحرمة التشريعيّه، و هو مستحيل، كاجتماع الضدّين.

ثمّ أجاب عنه- قدّس سرّه- تاره بأننا نختار الشقّ الأوّل، و أنّ المكلف لا يقصد القربه، و لا محذور فيه، لما عرفت في صدر المبحث من أنّ المراد من العباده ما لو امر به لكان عباده، لا- ما يكون عباده فعلا، كما في صوم العيدين، فإنّه لو كان امر به، لكان مثل صوم سائر الأيام لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتى بقصد القربه(١).

و هذا الذي أفاده في الجواب متين جدّا، إلّا أنّ الالتزام (٢) بالحرمة الذاتيه

١- كفايه الأصول: ٢٢٥.

٢- أقول: الظاهر أنّ صوم العيدين و الصلاه بغير طهور حرام ذاتا بمقتضى الروايات، إذ الروايات ظاهره في ذلك، فإنّ النهي تعلق بنفس عنوان الصوم و الصلاه غير مقيد بكونه بقصد القربه و بدونه. و القول بأنّ هذه النواهي ناظره إلى إتيان العباده، كما في سائر الأيام و سائر الحالات لا يمكن الالتزام به، فإنّ المكلف يأتي بالصلاه حال كونه مع الطهاره بداعي القربه، و يصوم في غير العيدين بقصد التقرب، و بعد تعلق النهي و التفاته به لا يتمشّى منه قصد القربه، و لا يمكنه إتيان المنهى عنه إلّا بدون قصد التقرب، فالنهي عن الإتيان بالداعي الإلهي تكليف بما لا يطاق، فلا مناص من الالتزام بتعلق النهي بنفس العناوين، كما هو الظاهر من الروايات الوارده في هذا الباب، و أنّ الصلاه حال الحيض مثلا محرّمه ذاتا لو أتى بها بهذا العنوان، أي قصد عنوان الصلاه أيضا مضافا إلى قصد الأفعال الخاصّه و لو بداعي التعليم. أمّا إذا أتى بالأجزاء و الأفعال الخاصّه لا بعنوان الصلاه بحيث لو سئل عنه و قيل له: ما تصنع؟ لم يجب بأنّي أصلي، بل أجاب بأنّي أكبر و أقرأ سورة الفاتحه و هكذا لأجل كذا، لا بأس به، كما لا بأس إذا أمسك يوم العيد عن جميع المفطرات لكن لا بعنوان الصوم و بقصده بحيث لا يقول: أنا صائم، في جواب من سأل عنه، و يقول له: لم لا- تشرب السيكاره مثلا؟ و السرّ في ذلك: أنّ عنوان الصلاه و الصوم- كعنوان التعظيم- يكون من العناوين القصدية بحيث لا يتحقّق هذا العنوان بدون القصد، و قصد العنوان غير قصد القربه، كما لا يخفى. (م).

فى مثل صوم العيدين و صلاه الحائض، و الصلاه بغير طهور و غير ذلك فى غاية البعد، و إن كان يمكن أن تستظهر الحرمة الذاتيه من بعض الروايات فى بادئ الرأى، كما ورد فى أيام استظهار المرأه «فلتق الله و لتترك الصلاه» (١) حيث أمرت بترك الصلاه، و فىمن صلى بغير طهور «إما يخاف أن يقلب الله وجهه وجه حمار» (٢) لكن الالتزام بحرمة الصلاه لمن تصلى تعليما لولدها بقصد القربه، أو تمسك من أول الفجر إلى الغروب- لمرض فى بطنها و أمرها الطيب بذلك- لا بقصد القربه فى غاية الإشكال، و لا أرى أن يلتزم به فقيه.

فالظاهر أن هذه الروايات ناظره إلى أن الإتيان بالصلاه بقصد القربه فى حال الحيض و بغير طهور حرام.

و بعباره أخرى: الإتيان كما (٣) يأتى مع الطهاره و فى سائر الأيام حرام، و واضح أن سائر الأيام و فى حال كونه مع الطهاره يأتىها بقصد القربه، فعلى هذا، الحرمة فى أمثال ما ذكر تشريعيه لا ذاتيه.

نعم، قراءه سور العزائم لا يبعد دعوى كونها محرمة للجنب و لو تعليما بدون قصد القربه، فمصدق النهى عن العباده نهيا مولويا فى غاية الندره. هذا جوابه الأول.

١- لم نجده فى مظانّه.

٢- لم نجده فى مظانّه.

٣- « ما » فى « كما » مصدرية.

و أجاب عنه ثانيا بما حاصله: أنا نختار الشقّ الثاني و أنّ الفعل مقارنا مع قصد القربه يكون متعلّقا للنهي.

و بعبارة أخرى: العبادة الفعلية هي متعلّقة النهي لا- الشأنيّة، و لا محذور فيه من حيث اجتماع المثليين، فإنّ استحالته فيما إذا كان متعلّقة النهي التحريمي التشريعي و الذاتيّ واحدا، و المقام ليس كذلك، بل متعلّقة كلّ منهما مغاير لمتعلّقة الآخر، إذ التشريع إنّما هو البناء على إتيان ما لا يعلم دخوله في الشريعة، و هو من أفعال القلب، فمتعلّقة الحرمة التشريعيّة هو الفعل الجوانحي، و متعلّقة الحرمة الذاتية هو الفعل الجوارحيّ المغاير مع الأوّل(١).

أقول: هذا الّذي أفاده غير تامّ، إذ التشريع و هكذا التجزّي و الانقياد من العناوين المنطبقه على الفعل الخارجيّ كالتعظيم، فكما أنّ عنوان التعظيم لا- ينطبق إلّا على قيام أحد لآخر احتراماً له- مثلاً- و لا- ينطبق على مجرد البناء على ذلك، كذلك عنوان التشريع و التجزّي و الانقياد لا ينطبق إلّا على ارتكاب الشخص فعلاً ليس له علم بدخوله في الدين بقصد أنّه من الدين في الأوّل و ارتكابه فعلاً أحرز أنّه مبغوض في الثاني أو محبوب في الثالث، فإنّ الأوّل تصرف في سلطان المولى، و الثاني هتك لحرمة، و الثالث تحصيل لرضاه، و لا ينطبق على مجرد العزم أو البناء على ذلك، و هذا واضح جدّاً. فعلى هذا متعلّقة الحرمة التشريعيّة و الذاتية واحد، و هو الفعل الخارجيّ، فلا يعقل أن يكون محكوما بهما معاً، للزوم اجتماع المثليين، المستحيل.

نعم، يمكن وجود ملاك كلّ منهما في فعل واحد- كما إذا فعل حراماً

ذاتياً متقرباً به (١) - فتأكد الحرمة بذلك، إذ من الواضح الفرق البين بين من شرب الخمر لصرف غلبه الشهوه و متابعه هوى النفس و بين من شربه بعنوان أنه مقرب له و محبوب لمولاه. و بالجمله، بين الملاكين عموم من وجه، كما لا يخفى.

و أجاب عنه ثالثاً: بأن النهى التشريعى كاف للدلاله على الفساد، إذ يستكشف منه أن هذا الفعل لا يقبل الإضافه إلى المولى، فليس فيه ملاك القرب حتى يؤتى به بداعيه فيقع صحيحاً (٢).

و بهذا البيان ظهر فساد ما قيل من أن النهى غايته الدلاله على عدم الأمر لا عدم الملاك، فالفساد من جهه الشك في الملاك و التمسك بقاعده الاشتغال، لا أنه مستند إلى النهى.

و وجه الفساد ما ذكرنا من أن من هذا النهى يستكشف عدم الملاك، إذ لو كان فيه ملاك القرب لما نهى عن التقرب به، فالفساد مستند إلى نفس النهى التشريعى لا إلى أمر آخر.

فانقدح أن النهى التشريعى أيضاً يقتضى الفساد كالتحريمى الذاتى.

و هذا (٣) فيما إذا لم ينكشف الخلاف واضح، و أما لو انكشف الخلاف بأن

١- أقول: مع العلم بالحرمة الذاتيه لا يتمشى منه قصد التقرب، فالتشريع يتحقق بارتكابه مبيناً على أنه من الدين. (م).

٢- كفايه الأصول: ٢٢٥.

٣- أقول: الظاهر أن التشريع هو إدخال ما ليس من الدين فى الدين. و هذا نظير الكذب، فإن الإخبار بما لا يعلم أن له واقعا قبيح و كذب لو لم يكن مطابقاً للواقع، و لو كان كذلك فهو و إن كان قبيحاً من حيث إنه تجزى بالكذب إلا أنه لا يكون كذباً، و عدم العلم بأنه من الدين طريق إلى عدمه فيه، فحينئذ لو انكشف الخلاف ينكشف عن أنه تجزى بالتشريع لا نفسه، فالحرمة التشريعيه محققه بما إذا لم ينكشف الخلاف، أمياً فى صورته انكشاف الخلاف فيدخل تحت عنوان التجزى، لكن العباده تقع فاسده مطلقاً، سواء انكشف الخلاف أم لا. مع الالتفات إلى كونها تشريعاً، لعدم تمشى قصد القرب منه معه حين الإتيان، و أما مع عدم الالتفات فلا يحكم بفساد العباده مطلقاً، انكشف الخلاف أو لم ينكشف، و ذلك لأن التشريع من المستقلات العقلية، و لم يتعلق نهى مولوى به، و العقل لا يحكم بالقبح فى غير صورته الالتفات. و بعبارة أخرى: موضوع حكم العقل هو التصرف فى سلطان المولى بغير إذنه عن قصد و التفات، فمع عدم الالتفات بأنه تصرف فى سلطان المولى بغير إذنه خارج عن تحت حكم العقل بالقبح، فلا تقع مبغوضه، بل تقع صحيحه لو انكشف أنها مأمور بها و لو بالإطلاق بأن تعلق الأمر بالطبيعه و شك فى شموله لهذا الفرد، إذ لا وجه للتقييد، و لو لم ينكشف ذلك، لا يجوز الاكتفاء بها عن الواجب - كما إذا صلى بغير سوره متقرباً بها و لا يعلم بأن الصلاه بدون السوره صحيحه أو لا، و لا يلتفت إلى أنه تشريع - لقاعده الاشتغال، و أمره فى مقام الثبوت دائر مدار الواقع فإن أمر بها واقعا فصحيحه، و إلا فلا، لكن لا يفيد الأمر الواقعى ما لم يعلم به فى مقام الامتثال. (م).

تبيّن بعد ذلك أنّ هذا الفعل - الذى اعتقد قبل بعدم وروده فى الشريعة أو كان شاكّا أو ظانّا فيه بظنّ غير معتبر - وارد فى الشريعة و مأمور به، كما إذا لم يعلم بورود صلاه ذات اثنتى عشره ركعه ليله الغدير، ثم رأى فى كتاب الإقبال للسيد - قدّس سرّه - روايه فى ذلك.

فإن كان حين إتيانها مضافا إلى الله ملتفتا إلى كونه تشريعا محرّما مبغوضا لمولاه، فلا محاله وقعت فاسده، إذ لم يتمشّ منه قصد القربه أصلا مع الالتفات بكونه كذلك.

و إن لم يكن ملتفتا إلى ذلك، فربما يتوهم الصحّه، نظرا إلى أنه لا يعتبر فى وقوع العباده صحيحه إلّا كونها مأمورا بها و قابله للإضافه و قصد الآتى بها القربه و إضافتها إلى الله، و المفروض أنّ المشرّع - لعدم التفاته و علمه بكونها محرّمه و مبغوضه - تمشّى منه قصد القربه، و أتى بها مضافه إلى الله، و الآن

انكشف أنها كانت مأمورا بها، يعنى أنها وارده فى الشريعة، و لا يعتبر فى صحه العباده أزيد من الأمر و الإتيان بها بقصد القربه، فلا وجه للبطلان.

و لكن فساده واضح، حيث إن الإتيان بذلك ما لم ينكشف الخلاف محرّم واقعا و مبغوض حقيقه و داخل تحت كبرى آله أذن لكم أم على الله تفترون (١) و غيرها من أدله حرمة التشريع، فإنها عامه لكل من تصرف فى سلطان المولى بإفتاء أو فعل أو شبهه بدون إحراز إذنه، فحين الإتيان وقعت العباده محرّمه مبغوضه مندّكه مصلحتها- التى كانت لها فى نفسها لو لا التشريع- فى مفسده التشريع، فما يكون مبغوضا و مبعّدا كيف يمكن أن يكون محبوبا و مقربا!؟

و ليس المقام (٢) من موارد اجتماع الأمر و النهى و ما يكون التركيب فيه انضماميا، كما توهم، بل هو من موارد النهى فى العباده، كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى أنّ تعلق النهى بالمعاملات هل يقتضى فسادها أم لا؟

و يتصوّر ثلاثه أقسام:

الأول: أن يتعلّق النهى بالسبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى للمكلف، كالنهى عن المعامله فى الصلاه، فإنّ نفس قوله: «بعت» فى الصلاه

١- يونس: ٥٩.

٢- أقول: فى صورته عدم الالتفات لا يكون من هذا الباب و لا من ذاك الباب، لما عرفت من أنّها لم تكن محكومته بحكم العقل فى هذه الصوره و فى صورته الالتفات كذلك لو انكشف الخلاف و لم نقل بحرمة التجزى، و لو لم ينكشف الخلاف أو انكشف و قلنا بحرمة التجزى، فيكون الفعل الواحد مصداقا للصلاه و التشريع فى الأول و مصداقا للصلاه و التجزى فى الثانى، فلو كان التركيب انضماميا، يكون من باب الاجتماع، و هكذا لو لم نشترط انضماميه التركيب فى كون المجمع من موارد الاجتماع، كما اخترناه، خلافا لسيدنا الأستاذ دام ظلّه، و إلّا يكون من باب التعارض. (م).

حيث يكون مبطلا لها يكون منهيا عنه، سواء كان في مقام البيع واقعا أو لا، بل كان في مقام تعداد الجمل الفعلية.

و من الواضح أنّ هذا القسم من النهي لا يقتضى الفساد، إذ لا ملازمه لا عقلا ولا عرفا بين مبغوضيه إيجاد السبب و مبغوضيه ترتب المسبب عليه.

الثانى: أن يتعلّق بالتسبب بسبب، لا بالسبب بما هو فعل مباشرى، و لا بالمسبب بما هو مسبب، كما إذا نهى عن البيع بالمنابذه، فإنّ أصل المبادله و هكذا المنابذه بما هي فعل مباشرى للمكلف لا حرمة لها أصلا، و لذا يجوز المبادله بغير ذلك السبب، و يجوز المنابذه من دون التسبب بها إلى حصول الملكيه، بل ما هو حرام و متعلّق للنهي هو جعل هذا سببا لحصول الملكيه.

الثالث: أن يتعلّق النهي بنفس المبادله بما هي فعل له بالتسيب، و بعبارته أخرى: تعلّق بالمسبب بما هو، لا بالمسبب عن هذا السبب الخاصّ، فإنّه هو القسم الثانى، و لا بالسبب بما هو فعل مباشرى للمكلف، فالأقسام ثلاثه لا اثنان.

و يمكن أن يقال: إنّ النهي عن التسبب بسبب نهى عن المسبب أيضا إلّا أنّه نهى عن المسبب الخاصّ.

و قد استدلّ للفساد في هذين القسمين بوجوه:

منها: ما بنى عليه شيخنا الأستاذ، و هو أنّه يعتبر في صحّه المعامله أمور ثلاثه:

الأول: أن يكون صادرا من أهله، بأن يكون مالكا أو وكىلا أو مأذونا من قبله.

الثانى: أن يكون مسلّطا عليه و مالكا للتصرّف، بأن لا يكون محجورا

عليه من جهه سفته أو جنون أو تعلق نذر- على قول بعض- أو تعلق حق الغير بالمبيع و غير ذلك مما يمنع المالك عن التصرف شرعا. و الحاصل أن يكون له سلطنه على التصرف عقلا و شرعا، و لا يكفي كونه مالكا فقط، و لذا أدرج بعض الشرط الأول فى الثانى و قال: يعتبر أن يكون مالكا للتصرف.

الثالث: أن يوجد بالأسباب الشرعيه، فلو أنشأ الطلاق بغير سببه الشرعى لا يصح، و لا تصح معامله إلّا إذا تحققت هذه الأمور الثلاثه، و من المعلوم أن المسبب أو التسبب بسبب خاص لو كان متعلقا للنهى لا يكون الشرط الثانى موجودا، إذ بعد نهى الشارع يكون مسلوب السلطنه شرعا، و لا يكون مالكا للتصرف. هذا حاصل الاستدلال الأول.

و الجواب عنه: أن الكلام متمخص فى تعلق النهى المولوى بها لا الإرشادى، فإنه لا إشكال فى اقتضائه للفساد، و النهى المولوى لا يقتضى إلّا حرمه التصرف تكليفا، و أما حرمة وضعه فهو أول الدعوى، و أى مانع من كون التصرف حراما شرعا كغسل الثوب بالماء المغصوب و مع ذلك يترتب عليه أثره الوضعى و اعتبر الشارع الطهاره عند حصول الغسل؟

و بعبارة أخرى: إن هنا دليلين: أحدهما «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١) و «كلّ شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه»^(٢) و الثانى «أوفوا بالعقود»^(٣) و لا إشكال فى أن النهى المولوى يقتيد إطلاق الدليل الأول و أما

١- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

٢- الكافى ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- المائده: ١.

تقييده إطلاق الدليل الثاني فممنوع، فلا مانع من التمسك بإطلاق الدليل الثاني، والحكم بصحة معامله لو لا دليل آخر دال على الفساد.

و منها: الأخبار الخاصه الوارده فيمن تزوج بغير إذن مولاه(١). و هذه الأخبار استدلل بها على الصحة و الفساد.

أما تقريب الاستدلال بها على الفساد فهو أنّ قوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله، و إنما عصى سيده، فإذا أجاز له فهو له جائز»(٢) ظاهر في أنّ معصية الله موجه لفساد معامله.

و الجواب عنه: أنّ المراد بالمعصيه في كلتا الفقرتين هو المعصيه الوضعيه لا- التكليفيه، إذ من الواضح أنّ من المحرّمات في الشريعه عصيان العبد لسيده، فلا ينفك عصيانه عن عصيان الله، فلا معنى لهذه الجملة لو كان المراد منه معصيته التكليفيه، فهو نظير من عصى نبيه و يقال: إنه لم يعص الله، و إنما عصى نبيه، فالمراد من عصيان السيد هو النكاح بدون إذنه و هو ليس بمحرّم، إذ لا- دليل على أنّ كلّ فعل يصدر من العبد حرام تكليفاً إلا أن يكون بإذن سيده حتّى ليس له أن يتكلم بكلام من إجراء صيغه عقد أو غيره إلا بإذنه، بل ما يكون حراماً هو التصرف في سلطان المولى، و من المعلوم أنّ مجرد إجراء صيغه العقد ليس تصرفاً في سلطانه، بل بعد تسلط المولى عليه باق يمكنه أن لا يجيز، و لذا لا نحكم بفسق من باع مال الغير فضولاً.

و السرّ في ذلك كلّ ما ذكرنا من أنّ مثل هذه الأمور الجزئيه ليست تصرفاً عرفاً حتّى تكون حراماً شرعاً.

١- انظر الوسائل ٢١: ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء.

٢- الكافي ٥: ٤٧٨-٣، الفقيه ٣: ٣٥٠-١٦٧٥، التهذيب ٧: ٣٥١-١٤٣٢، الوسائل ٢١: ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ١.

و بهذا ظهر أنّ المراد من عدم عصيان الله تبارك و تعالى أيضا هو العصيان الوضعي لا التكليفي، إذ تزويج العبد نفسه غير ممنوع شرعا، و ليس ممّا لم يأذن به الله، و ليس كالتزويج بذات البعل، فلا مانع عنه من قبله تعالى بشرائطه التي أحدها إذن المولى، فهذه الأخبار كالصريحه في أنّ المراد منها أنّ العبد تزويجه ممّا لم يأذن به سيده، لا ممّا لم يأذن به الله تعالى، فهي أجنيبه عن المقام.

و من هنا ظهر أنّ الاستدلال بها على الصحه - بتقريب أنّ معصيه العبد لمولاه معصيه له تبارك و تعالى يقينا و مع ذلك حكم بصحه نكاحه - لا وجه له، لما عرفت من أنّ المراد بالمعصيه في كلتا الفقرتين هو المعصيه الوضعيه لا التكليفيه.

فانقح من جميع ما ذكرنا أنّ النهي المولوى في المعاملات مطلقا بأقسامه الثلاثه لا يقتضى الفساد أصلا.

نعم، لو كان النهي للإرشاد كما هو ظاهر النواهي المتعلقة بالمعاملات، أو تعلق النهي بما لا تكون المعامله معه محكوم به بالصحه كأكل الثمن في بيع أو بيع شىء، كأن يقول: «ثمن العذره سحت» فدلالته على الفساد ممّا لا شبهه فيه، إذ يدلّ النهي بالمطابقه في الأوّل و بالالتزام في الثانى على أنّ من شرائط اعتبار الشارع للمعامله و إمضاءه أن لا يكون غرريا مثلا، و لا يكون مبيعه كلبا أو خنزيرا أو عذره و هكذا.

تذنيب: حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى دلالة النهى على الصحه (١)،

١- كما فى: المحصول فى علم الأصول ١: ٣٥٠، و الإحكام فى أصول الأحكام ٢: ٤١١، و روضه الناظر ٢: ٦٥٣، و سلاسل الذهب - للزركشى -: ٢١٦-٢١٧، و كفايه الأصول: ٢٢٧.

بدعوى أنّ النهى إذا تعلّق بشىء ذى أثر، فلا بدّ أن يكون متعلّق النهى مقدورا للمكلف، فبعد النهى يقدر المكلف على العباده المترتب عليها أثرها، والمعامله كذلك، وهو معنى الصحه.

و وافقهما صاحب الكفايه - قدّس سرّه - فى المعاملات إذا تعلّق النهى بالمسبّب أو التسبب، نظرا إلى أنّ العبادات لا تكون صحيحه إلّا أن تكون مقربه، ومع النهى وإن كان المكلف قادرا على إتيان ما يكون ذاتيا منها وهكذا غيرها، أى ما لو أمر بها لكانت قربيّه، لكنّها لا تكون إلّا مبعده، فلا يمكن القول بالصحّه فيهما، و أمّا لو تعلّق النهى بما كان مأمورا به منها، فلا يقدر المكلف إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى و لو بعنوان واحد، و هو محال (١).

أقول: قد مرّ غير مرّه أنّ نسبه الملكيه - مثلا - إلى العقد الصادر من المكلف نسبه الحكم إلى موضوعه، و لا سببّه و لا مسببّه فى البين أصلا، و إنّما يكون إطلاق السبب على العقد و المسبّب على الملكيه بالتسامح و العنايه لا - بالحقيقه، و تقدّم أيضا أنّ الملكيه من الأمور الاعتباريه التى هى زمام وجودها بيد المعتر، فإذا اعتبرها معتبر فى النفس، تتحقّق فى عالم الاعتبار لا فى عالم العين.

فعلى هذا لو كان المراد بتعلّق النهى بالمسبّب أو تعلّقه بالتسبّب بسبب - الذى قلنا: إنّ راجع إلى النهى عن المسبّب الخاصّ حقيقه - تعلّق النهى بالملكيه الشرعيّه التى هى بيد الشارع و فعل له، فهو غير معقول، إذ لا معنى لنهى المكلف عن اعتبار الشارع ملكيه المصحف للكافر - مثلا - و يقول:

«يحرم عليك أن يعتبر الشارع ملكيه المصحف للكافر» فإنّه فعل الشارع لا فعل

المكلف، فلو كان هذا الفعل مبعوضا له فلا يفعل.

و لو كان المراد منه النهى عن الملكيه العقلائيه، فهو أيضا كذلك.

نعم، يمكن نهى العقلاء عن هذا الاعتبار، أما نهى المتعاقدين عن اعتبار العقلاء لا معنى له فيما إذا لم يكن راجعا إلى النهى عن إيجاد السبب، و هو الموضوع، و إلا فلا إشكال فيه فى الصورتين، كما لا يخفى.

و لو كان المراد منه النهى عن اعتبار نفس المتعاقدين و لو لم يكن فى العالم غيرهما، بأن يقول: «أيها المكلف لا تعتبر ملكيه المصحف للكافر» فهذا أمر ممكن معقول، بل ذكرنا سابقا أنّ حقيقه الإنشاء ليس إلّا الاعتبار النفساني المظهر بمظهر من لفظ أو فعل أو غير ذلك، فقوله: «بعت» ليس إلّا مظهرا لاعتباره ملكيه المبيع للمشتري بعوض مخصوص، و من الواضح أنّ هذا أمر مقدور قبل النهى و بعد النهى، إذ هو من الأفعال الاختياريه للمتعاقدين، غايه الأمر أنّه من الأفعال الجوانحيه لا الجوارحيه، و هى أيضا يتعلّق بها الأمر و النهى كالأفعال الجوارحيه.

فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ النهى عن المعامله لا يقتضى الصّحه، كما لا يقتضى الفساد، و قول أبى حنيفه و الشيباني ساقط من أصله، و لا وجه لموافقه صاحب الكفايه إياهما فى المعاملات أيضا.

ص: ٢٤٥

المقصد الثالث: فى المفاهيم

اشاره

المقصد الثالث:

فى المفاهيم

مقدمه:

و هى أنّ الألفاظ الموضوعه المفرده، لها دلالات ثلاث: الدلاله المطابقيه، و هى دلالتها على ما وضعت له، و التضمينيه، و هى دلالتها على جزء ما وضعت له، و الالتزاميه، و هى دلالتها على خارجه، و هكذا الجمل التركيبيه.

و لا- بدّ فى الدلاله الالتزاميه من اللزوم، و أن يكون المعنى الالتزامى لازما للمعنى المطابقيه باللزوم البين بالمعنى الأخصّ، كدلاله العمى على عدم البصر، و دلاله «إن جاءك زيد فأكرمه»- على القول بالمفهوم- على عدم وجوب الإكرام عند عدم المجىء.

و بعباره أخرى: انفهام المعنى الالتزامى من المطابقيه لا يحتاج إلى مقدمه خارجيه عقليه، بل يفهم منه بمجرد تصوّره.

و أمّا ما يكون لازما له باللزوم البين بالمعنى الأعمّ- أعنى ما يحتاج إلى مقدمه خارجيه عقليه- فلا يكون من أقسام الدلالات اللفظيه، كلزوم وجوب المقدمه لوجوب ذيهما، فإنّه يحتاج إلى مقدمه خارجيه عقليه، و هى ثبوت الملازمه بين الوجوبين، و إثباتها يحتاج إلى البرهان العقلى، و بعض أنكروها بالمرّه، كما هو المختار، و ككون أقلّ الحمل سنّه أشهر، المستفاد من

ضمَّ آيه وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (١) إلى آيه وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (٢) و ما يكون محطًا للبحث و محلا- للنزاع هو ما يكون مفهوما لازما للمعنى المستفاد من الجمل التركيبية باللزوم البين بالمعنى الأخص لا الأعم، فإنه لا يكون من مداليل الألفاظ، بل يكون من المداليل السياقيه.

ثمَّ إنَّه لا وجه لإطناب الكلام فى أنَّ المفهوم هل هو حكم غير مذكور، أو هو حكم لغير مذكور؟ و الصحيح صحَّه اتصافه بكلِّ منهما.

أما الأول: فلأنَّ عدم وجوب الإكرام على تقدير عدم المجىء، المستفاد من «إن جاءك زيد فأكرمه» و هكذا حرمة الضرب و الشتم المستفاده من فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ (٣) حكم غير مذكور فى القضيَّه المنطوقيه، إذ ما هو مذكور هو وجوب الإكرام على تقدير المجىء، و حرمة التأفیف، لا [عدم] وجوبه عند عدمه، و حرمة الضرب و الشتم.

و أما الثانى: فلأنَّ الإكرام على تقدير عدم المجىء، الذى هو متعلِّق حكم عدم الوجوب، و هكذا الضرب الذى هو متعلِّق حكم الحرمة غير مذكور فى المنطوق.

و لا- وجه أيضا لإطناب الكلام فى أنَّ المنطوق و المفهوم هما من صفات الدلاله، و أنَّ الدلاله على قسمين: إمَّا منطوقيه و إمَّا مفهوميَّه، أو من صفات المدلول، و أنه على قسمين: منطوقى، و مفهومي، و قد عرفت أنَّهما من صفات المدلول و ممَّا يلزم له.

ثمَّ إنَّ محلَّ النزاع هو وجود المفهوم للقضيَّه و عدمه، و أنه هل لها مفهوم

١- البقره: ٢٣٣.

٢- الأحقاف: ١٥.

٣- الإسراء: ٢٣.

أولاً؟ و بعد ثبوت المفهوم لها فلا شبهه في حجّيته، إذ على هذا التقدير يكون اللفظ ظاهراً فيه، و حجّيه الظواهر ممّا لا ريب فيه.

فصل: الجملة الشرطيّة هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أم لا؟

إشارة

و لا بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات أمور ثلاثه.

الأول: أنّ ثبوت التالي للمقدّم يكون من باب اللزوم، لا من باب الاتّفاق، كما «لو كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق».

و [الثاني: أن يكون] بنحو ترتّب المعلول على العلّة، لا- ترتّب العلّة على المعلول، كما في «لو كان الا-حترق موجودا فالنار موجوده» فإنّه لا- يدلّ على أنّه لو لم يكن الا-حترق موجودا لم تكن النار موجوده، لإمكان أن يكون عدم الا-حترق من جهة وجود الرطوبة أو عدم الملاقاه، لا من جهة عدم وجود النار، إذ انتفاء المعلول بانتفاء أحد أجزاء العلّة لا جميعها، مثلا قولنا: «إن كان الممكن موجودا، فالواجب موجود» لا يدلّ على عدم وجود الواجب عند عدم وجود الممكن.

و [الثالث]: أن تكون العلّة علّه منحصره، لا مثل «إن كانت النار موجوده فالحراره موجوده» فإنّ النار ليست علّه منحصره للحراره.

و الحاصل: أنّه لا- بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات هذه الأمور الثلاثه: إمّا بالوضع، أو بالانصراف، أو بالقرينه العامه بحيث يكون ظاهرا في الانتفاء عند الانتفاء، و المنكر للمفهوم يكون في فسحه من ذلك، و له منع كلّ من الأمور المذكوره.

و بهذا ظهر أنّ عدّ الأمور أربعا بدعوى أنّه بعد إثبات اللزوم لا بدّ من

إثبات أنه بنحو الترتب - كما في الكفايه (١) - لا وجه له، إذ الالتزام باللزوم مساوق للالتزام بالترتب (٢) حيث لا إشكال في ترتب الجزء على الشرط في مقام الإثبات، الذي هو محلّ الكلام، ولا ريب في دلاله الجملة الشرطيّه عليه بعد دلالتها على الملازمه.

ثمّ إنّه لا- ينبغى الريب في ظهور الجملة الشرطيّه في اللزوم بحيث لو علّق أمر على أمر غير مربوط به بوجه، يكون خلافا لقانون المحاوره، و خارجا عن القاعده المتعارفه، فإنّه من الواضح أنّ تعليق كون زيد ابن عمرو على كون هذا جدارا بأن يقال: «إن كان هذا جدارا فزيد ابن عمرو» يكون ممّا يضحك به أهل اللسان و من له أدنى اطلاع على القواعد العربيّه.

و هكذا لا شبهه في ظهورها في الترتب، و أنّ الجزء ثابت على تقدير ثبوت الشرط سيّما إذا دخل الفاء على الجزء. و لو استعمل أحيانا في غير ما يكون واقع الجزء مترتبا على واقع الشرط كما في ترتب العله على المعلول - و مرادنا بالعله و المعلول ما يعمّ الحكم و الموضوع - في مثل «إذا كان الممكن موجودا فالصانع موجود» و «إذا كان النهار موجودا فالشمس طالعه» فهو خلاف ظاهر الكلام، فإنّ ظاهر ترتب الجزء على الشرط و تفرّعه عليه هو ترتب نفس الجزء و واقعه، لا العلم به، كما في ترتب العله على المعلول و ما يشبههما، فإن كان تفرّع نفس الجزء على الشرط موافقا للواقع - بأن يكون الشرط علّه

١- كفايه الأصول: ٢٣١.

٢- يمكن أن يقال: إنّه كما تستعمل الجملة الشرطيّه فيما يكون بين الشرط و الجزء ملازمه، و الجزء مترتب على الشرط بلا عناية و رعايه، كذلك تستعمل فيما لا يكون هناك ترتب بينهما أصلا بلا عناية، كما في المتضايقين، مثل: «إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا» فإنّه لا ترتب تحتيّه الأرض على فوقيه السماء و إن كانت ملازمه لها، فللمنكر أن يمنع الترتب بعد تسليم الملازمه. (م).

للجزاء- فهو المطلوب، وإلا يكون هذا الكلام مخالفا لما هو ظاهر الكلام، و خارجا عن قانون المحاوره.

و بالجمله ظهور الجمله الشرطيّه في ترتّب التالي على المقدّم و كون المقدّم علّه للتالي ممّا لا ينكر.

و أمّا ظهورها في العليّه المنحصره فيستدلّ لها بوجهين:

الأول:

دعوى الانصراف إلى العليّه المنحصره، لكونها أكمل الأفراد.

و هو ممنوع صغرى و كبرى، كما في الكفايه (١).

أمّا الكبرى: فلأنّ الأ-كملّيّه لا- توجب الانصراف أصلا، إذ الانصراف ليس إلّا بواسطه أنس الذهن ببعض الأفراد بحيث يرى العرف هذا الفرد خارجا عن الماهيه أو يشكّ في كونه فردا و إن كان التشكيك في الماهيه مستحيلا عقلا لكن لا مانع منه عرفا.

و مثاله الواضح: «الحيوان» فإنّه ينصرف عن الإنسان عند العرف بحيث لو خوطب أحدهم به يتأذى من ذلك و إن كان الإنسان في الحقيقه فردا من أفراده لكنّ العرف يشكّ في فردّيته للحيوان و لا- يفهم منه هذا الفرد منه، و من الواضح أنّ الأ-كملّيّه لا توجب ذلك، و إلّا لزم انصراف الموجود إلى البارئ تعالى، و الإنسان إلى النبيّ صلّى الله عليه و آله، لأنّه تعالى أكمل الموجودات، و هو صلّى الله عليه و آله أكمل أفراد الإنسان، و هو باطل بالضروره.

و أمّا الصغرى: فلأنّ الانحصار لا يوجب الأكملّيّه، كما هو المشاهد في أنّه إذا كان هناك رجل له خطّ عال يكتب كخطّ المير و رجل آخر كذلك أيضا، لا يزيد و لا ينقص هذا الكمال بالانحصار و عدمه.

نعم، الانحصار فى بعض الموارد يوجب ذلك، كالمسلطنه والحكومه و أمثالهما، و واضح أنّ تلك الملازمه و العلقه التى تكون بين العله و المعلول لا تفرق بين كون العله منحصره و عدمه أصلا.

الثانى:

أنّ ظاهر كون الجزاء مترتباً على الشرط أنّه يكون مترتباً عليه بجميع خصوصياته لا على الجامع بينه و بين غيره، فإنّه خلاف ظاهر الكلام، و لازم ذلك أن يكون الشرط منحصرًا فى خصوص هذا الشرط، إذ لو كان هناك شرط آخر يقوم مقام هذا الشرط لما صحّ ترتّب الجزاء عليه بخصوصه، بل لا بدّ من جعل الشرط هو الجامع لو كان، أو أحد الأمرين لو لم يكن، أو كلّ من الأمرين لو كان المركّب مؤثراً، و إلّا فهو خلاف الظاهر، إذ لا يمكن أن يكون هذا الأمر بخصوصه مستقلاً مؤثراً فى شىء واحد معيّن، و يكون أمر آخر كذلك، أى مؤثراً بخصوصه مستقلاً فى هذا الشىء بعينه، لاستحاله صدور الواحد عن الكثير.

مثلاً: لو قال المولى: «إذا نمت فتوضّأ» و «إذا بليت فتوضّأ» يستكشف أنّ جامع الحدث هو العله لوجوب الوضوء، لا كلّ واحد منهما بخصوصه، فلا يصحّ تعليق وجوب الوضوء على كلّ واحد منهما كذلك، كما لا يصحّ تعليقه على واحد منهما بخصوصه بلا عنايه، بمعنى أنّه يكون خلاف ظاهر الكلام و ما يفهم منه عرفاً، فمن ظاهر تعليق الجزاء على الشرط بخصوصه يستكشف الانحصار.

و الحاصل: أنّ مقتضى ترتّب الجزاء على الشرط بعنوانه و بجميع خصوصياته أن يكون لجميع الخصوصيات دخل فى ترتّبه عليه، كما إذا قيل:

«إن جاءك زيد يوم الجمعة فى المسجد فأكرمه» فإنّ الظاهر أنّ كلّ واحد من

هذه القيود من: «المجى ء» و «كونه يوم الجمعة» و «فى المسجد» له دخل فى ترتب وجوب الإكرام عليه، و يكون الجزاء مستندا إلى الشرط بهذه الخصوصيات، و إلّا لزم إمّا استناده إلى الجامع بين هذا الشرط بخصوصه، و شرط آخر كذلك، و هو خلاف ظاهر ترتب الجزاء على الشرط بخصوصه. أو صدور الواحد عن الكثير و تأثير العلتين المستقلتين فى المعلول الواحد إن حفظنا ظهور الكلام و قلنا بأنّ الشرط ليس هو الجامع، بل هو نفس الشرط بخصوصه، و هو محال.

و فيه: أوّلا: ما مرّ (١) مرارا من أنّ نسبة الموضوعات إلى الأحكام الشرعيّة تشبه نسبة العلل و معاليلها، لكن ليس فى البين تأثير و تأثر أصلا، فلا يقال لموضوعات الأحكام: العلل، إذ يمكن أن يكون هناك حكم واحد مترتب على موضوعات متعدّده، و لا مانع من كون البول موجبا للوضوء بعنوانه الخاصّ، و هكذا النوم و غيره من الموجبات، إذ الموضوع لا يؤثّر فى الحكم

١- أقول: هذا التقريب بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة المتفرّعه على الموضوعات فى القضايا الشرطيّة تامّ تمام لا إشكال فيه، و لا يحتاج إلى ضمّ القاعده العقليّة، بل نقول: إنّه بعد تسليم ظهور القضيه فى الملازمه و الترتب لا مجال لإنكار كون الحكم فى الجزاء مقيدا بالشرط و متفرّعا عليه، و ظاهر ترتب شىء و تفرّعه على عنوان خاصّ أنّه مترتب على هذا العنوان بخصوصه بحيث تكون الخصوصيّة أيضا دخيله فى الترتب، إذ لو لم يكن لها دخل فيه لم يكن يرتب المتكلم على هذا العنوان الخاصّ، بل يرتب على الجامع بينه و بين غيره و لو مفهوما، و حيث إنّه فى مقام البيان و رتب الجزاء على هذا العنوان الخاصّ، فيستكشف أنّه الموضوع فقط، و الجزاء مترتب على هذا الشرط فقط، و لا- يقوم مقامه شرط آخر و موضوع كذلك، بل لا نحتاج إلى هذه القاعده بالنسبة إلى غير الأحكام أيضا فى صحّحه هذا التقريب، و ذلك لأنّ ظاهر تفرّع الجزاء على عنوان خاصّ أنّ الشرط بخصوصه- سواء كان موضوعا لحكم شرعىّ أو مؤثرا فى الجزاء و علّه له- متفرّع عليه لا الجامع، فتأمل. (م).

حتى يشكل بأنه كيف يمكن تأثير الأمرين المستقلين في أمر واحد، و صدور الواحد عن الكثير!؟

و ثانيا: أن هذه القاعده مسلّمه في الواحد الشخصى لا النوعى، بداهه أن الحراره واحد نوعى يصدر عن النار تاره و عن الشمس أخرى و عن الحركه ثالثه و عن الاصطكاك رابعه و عن أكل الدواء الحارّ خامسه، و هكذا، و من المعلوم أن المقام ليس من قبيل الواحد الشخصى، إذ الجزء بشخصه لا نزاع في انتفائه بانتفاء الشرط، و إنما الكلام في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط.

ثم إنه ربما يتمسك لإثبات العلبه المنحصره بالإطلاق

اشاره

من وجوه لا فائده في ذكر جميعها، فنقتصر بوجهين:

الأول:

[التمسك] بإطلاق الملازمه كالتمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب النفسى.

و تقرّبه: أن ما يحتاج إلى البيان هو القيود الوجوديه لا العدميه، فإنها لا تحتاج إلى البيان، فكما أن الوجوب النفسى هو الوجوب لا- للغير، و هو حيث إنه قيد عدمى لا- يحتاج إلى البيان، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنه هو الوجوب للغير، و هو قيد وجودى يحتاج إلى البيان، و إذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يبيّنه، نتمسك بإطلاق الوجوب، و نحكم بأنه نفسى، فكذلك المقام، فإن الملازمه المطلقه هي الملازمه الثابته بين الجزء و الشرط لا غير، فهو قيد عدمى لا يحتاج إلى البيان، بخلاف الملازمه الثابته بينهما و بين الغير، فإنها مقيد ب قيد وجودى يحتاج إلى التنيه و التقييد به، فحيث لم يبيّن نتمسك بإطلاق الملازمه، و نحكم بأن الملازمه المطلقه و الجزء مترتب على هذا الشرط، سواء وجد شرط آخر سابق أو مقارن له أم لا، فبمقتضى إطلاق الملازمه يكون

الشرط منحصرًا.

و أجاب عنه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بجوابين (١).

الأوّل: أنّ لازم اللزوم على الإطلاق المقتضى لشرطيّه المقدم فقط أن يكون ملحوظًا استقلالًا، فيوجب انقلاب المعنى الحرفيّ اسميًا.

و هذا خلاف ما اختاره- قدّس سرّه- في الواجب المشروط من أنّ المعنى الحرفيّ قابل لأن يقيد (٢)، مع أنّه لا- مانع من إنشاء الطلب مقيدًا من الأوّل، و إنّما الممنوع- على تقدير التسليم- هو إنشاء الطلب مطلقًا ثمّ تقييده ثانيًا، فليكن المقام من هذا القبيل.

الثاني: أنّ القيود المأمور بها سواء كانت وجوديّة أو عدميّة تحتاج إلى التنبيه بلا تفاوت بينها أصلًا، فإنّ الصلاة- مثلاً- إذ كانت مقيدّة بعدم كونها فيما لا يؤكل تحتاج إلى البيان، كما أنّ القيد الوجوديّ- مثل الاستقبال و غيره- يحتاج إلى التنبيه و البيان، و ما لا يحتاج إلى البيان هو ما لا يكون قيدًا لا وجودًا و لا عدمًا، ككونها في الدار أو غيرها، فعلى هذا، التمسك بإطلاق الوجوب و الحكم بأنّه نفسيّ لا- يكون من جهه أنّ القيد العدميّ لا- يحتاج إلى البيان بخلاف الوجوديّ، بل من جهه أنّ سنخ الوجوب النفسيّ مغاير لسنخ الوجوب الغيريّ، و الغيريّ يحتاج إلى مئونه زائده يجب التنبيه عليها، فحيث لم يتبّه عليها فتمسك بإطلاق الوجوب، و أمّا الملازمه [فهى] سنخ واحد، و لا يختلف مع انحصار العله و عدمها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها.

و هذا الجواب متين جدًّا.

١- كفايه الأصول: ٢٣٢-٢٣٣.

٢- كفايه الأصول: ١٢٣.

الثاني: التمسك بإطلاق الشرط، و له تقريران:

إشارة

الثاني (١): التمسك بإطلاق الشرط، و له تقريران:

أحدهما:

أنَّ إطلاق (٢) الشرط يقتضى أن يؤثر في الجزاء سواء سبقه أو قارنه شرط آخر أم لا، فالانحصار مستفاد من إطلاق الشرط، إذ لو لم ينحصر بل كان هناك شرط آخر سابق عليه، لكان هو المؤثر، أو مقارن له، لكان المؤثر هما معا، لا هو وحده، فإذا أثبتنا أنَّ الشرط يؤثر مطلقا، فيثبت الانحصار.

وفيه: أولا: ما مرَّ من أنه بين الموضوعات والأحكام الشرعيه ليس تأثير و تأثير أصلا.

و ثانيا: أنَّ الجمل الشرطيه متكفله لبيان ثبوت الملازمه بين الجزاء و الشرط، و أنَّ الجزاء مترتب على الشرط.

و بعبارة أخرى: يستفاد منها- مضافا إلى الملازمه- شأنيه الشرط للتأثير، و أمَّا فعليته التأثير فلا، بل هو أمر آخر قد يتفق كون المولى فى مقام بيانه، و مع إحراز ذلك لا ينكر الدلاله عليه إلَّا أنه من المعلوم ندره تحقّقه، و على تقدير عدم الندره و اتّفاقه كثيرا لا ينفع القائل بالمفهوم، لأنّه ليس دائميًا.

١- أى الثاني من الوجهين اللذين يتمسك بهما لإثبات العليّه المنحصره.

٢- أقول: يمكن تقريبه بالنسبه إلى الأحكام بوجه لا يرد عليه إشكال، و هو: أنَّ المولى حيث علق الحكم على هذا الشرط و قيده به فقط دون قيد و شرط آخر سابق أو مقارن أو لاحق له، و كان فى مقام البيان، و كان يمكنه البيان و لم يبين، فيستكشف من ذلك أنه معلق على هذا الشرط فقط و مقيد به فقط، سبقه أو قارنه أو لحقه شىء أم لا، مثلا: للمولى أن يقيد الحكم بعقود بعضها متقدّم و بعضها متأخر و بعضها مقارن لبعض آخر بأن يقول: «إذا جاء ك زيد و أكرمك قبل مجيئه أو حين مجيئه أو بعد مجيئه فأكرمه أو لم يجئك عمرو قبل مجيئه أو بعده أو حينه» فإذا أطلق و لم يبين شيئا من هذه القيود، يعلم منه عدم دخل غير المذكور فى الحكم، فهذا الإطلاق فى قوه أن يقول: «إن جاء ك زيد فأكرمه سواء جاء ك شخص آخر قبل مجىء زيد أو حين مجيئه أو بعد مجيئه و أكرمك أم لا» و هذا نظير التمسك بالإطلاق لإثبات النفسيه و التعيينيه. (م).

الثاني:

أن مقتضى إطلاق الشرط و عدم ذكر عدل له: تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر و عدم بيان بدل و عدل لمتعلقه هو التعيين، فكما أنه في قول المولى: «أكرم زيدا» نتمسك بالإطلاق و نقول بأن إكرام زيد واجب سواء أكرمنا عمرا أم لا، إذ لو كان له عدل و بدل لوجب التنبيه عليه، و حيث إنه بصدد البيان و لم يبين، فنستكشف أنه متعين، كذلك في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» نقول: إن مقتضى إطلاق الشرط و عدم ذكر عدل له أن إكرام زيد واجب على تقدير المجيء، سواء جاء شخص آخر مثلا أو لا، فنستفيد الانحصار من إطلاق الشرط، كما نستفيد التعيين من إطلاق الأمر.

و أورد عليه (١) في الكفاية (٢) بما حاصله: أن سنخ الوجوب التعيني مغاير مع سنخ الوجوب التخيري، فإنه يسقط بإتيان فرد من أفرادها، بخلاف التعيني، فإنه لا بدل له، و واجب على كل تقدير، فيمكن التمسك بالإطلاق و إثبات التعيين به للوجوب، لكن الشرط لا يختلف بتعدده و عدمه، بل سنخه واحد، و هو ترتب الجزاء عليه، سواء كان منحصرا أو متعددا.

أقول: و يمكن التقريب بنحو لا يرد عليه ما أورده - قدس سره - عليه، و هو: أن الجمل الشرطي على قسمين:

أحدهما: ما سقت لبيان تحقق الموضوع و وجوده، كما في «إن رزقت

١- أقول: لو كان هذا المستدل بصدد إثبات الانحصار بذلك بلا واسطه، فما أورده - قدس سره - عليه و ارد عليه، و أما لو كان بصدد إثبات أن الحكم غير مقيد بغير هذا الشرط الذي لازمه الانحصار، فلا يرد عليه هذا الإيراد، و يكون استدلاله تاما تماما غير مدخول فيه، ضروره أن الحكم يختلف مع انحصار القيد و عدمه، فيكون هذا التقريب عين التقريب الذي أفاد سيدنا الأستاذ دام ظلّه، و لا فرق بينهما إلا من جهة التفصيل بين القضايا التي سقت لبيان تحقق الموضوع و غيرها. (م).

٢- كفاية الأصول: ٢٣٤.

ولدا فاختنه» وهذا القسم منها خارج عن محلّ الكلام، فإنّ الحكم غير قابل لأن يكون شاملا لغير مورد وجود الشرط، بداهه أنّ وجوب الختان مترتب و ثابت على من رزق ولدا، فإذا لم يرزق ولدا فأى شىء يختنه؟ فحقيقه هذا القسم من الجمل داخل فى مفهوم الوصف و اللقب و يؤول إلى قضيه حقيقته، فإنّ قضيه «إن رزقت ولدا فاختنه» تؤول إلى أنّه يجب اختتان الولد، و من الواضح أنّه لا معنى لإطلاق الحكم بالنسبه إلى مورد عدم وجود موضوعه، فإنّه غير معقول.

و ثانيهما: ما لم تسق لذلك، كما فى «إن جاءك زيد فأكرمه» فى هذا القسم لو قلنا بأنّ القيد راجع إلى المادّه- كما نسب إلى الشيخ (١)- و لا- يرجع إلى الهيئه، فهو أيضا يؤول إلى مفهوم الوصف أو اللقب، و خارج عن محلّ النزاع، ضروره أنّه على هذا القول يتعلّق الحكم على إطلاقه بمتعلّق خاصّ و حصّه خاصّه من الطبيعه و أنّ زيدا الجائى يجب إكرامه.

و أمّا إذا قلنا بأنّه راجع إلى الهيئه (٢)، فهو داخل تحت النزاع، و لا محذور

١- كما فى كفايه الأصول: ١٢٢، و انظر مطارح الأنظار: ٤٩.

٢- أقول: إمكان رجوع القيد إلى الهيئه و عدمه لا ربط له بما تكون القضيه ظاهره فيه، إذ لا بدّ لنا أولا أن نثبت أنّ ظهور القضيه فى أى شىء هو؟ فإذا أثبتنا أنّه فى رجوع القيد إلى الهيئه- كما اعترف به من يقول باستحاله رجوعه إليها- فإذا وافقه البرهان العقلى، فنأخذ بمقتضى هذا الظهور، و لو لم يوافق البرهان، فنرفع اليد عن هذا الظهور. و قد عرفت فى بحث المطلق و المشروط أنّ ظهور الجمل الشرطيه فى رجوع القيد إلى الهيئه ممّا لا ينكر و أنّه هو مقتضى القواعد العربيه. ثمّ إنّ النزاع لا يختصّ بالجمل الشرطيه التى يكون جزاؤها جملة إنشائيه و ما يكون الحكم مستفادا من الهيئه، بل يعمّ ما يكون جزاؤها جملة إخباريه، و الحكم فيها مستفاد من المادّه، كما فى «إن جاءك زيد فيجب إكرامه» فالأولى أن يقال فى مقام الاستدلال: إنّ مقتضى القواعد العربيه و الظهور العرفى أنّ الحكم فى الجزاء- سواء كان مفادا من الهيئه أو المادّه- مقيد بوجود الجزاء فى الجمل الشرطيه التى لم تسق لبيان تحقّق الموضوع، و ليس محذور عقلى فى تقييد الحكم مطلقا، فحيث قيد الحكم بمقتضى هذا الظهور بهذا الشرط و لم يذكر قيد آخر للحكم مع كون المتكلم فى مقام البيان، فنستكشف أنّ القيد منحصر فى ذلك، و لا يكون هناك شىء آخر دخيلا فى الحكم، و لازم ذلك ثبوت المفهوم للقضيه، كما هو واضح. (م).

فى التمسك بإطلاق الشرط، و ذلك لأن معنى رجوع القيد إلى الهيئه أن الحكم و وجوب الإكرام لا يكون على كل تقدير، بل هو مقيد بصوره وجود الشرط، كما إذا قال: «أنت حرّ فى وجه الله بعد وفاتى» فى التدبير، و «هذا المال لزيد بعد وفاتى» فى الوصيه، فكما أن فى الوصيه و التدبير ينشئ فعلا الموصى و المدبر الحرّيه و الملكيه المتأخرتين، و يعتبران الآن الملكيه و الحرّيه المتأخرتين، فكذلك فى المقام يجعل الفعل على عهده المكلف على تقدير متأخر، فالاعتبار و الإنشاء فعلى و لكنّ المعبر و المنشأ معلق على أمر متأخر، و قد ذكرنا فى مبحث المطلق و المشروط أنه يمكن اعتبار الأمر المتأخر، و لا محذور فيه.

فحينئذ يستفاد من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» أن مفاد الهيئه - الّذى هو الطلب عند صاحب الكفايه، و النسبه الإيقاعيه عند شيخنا الأستاذ قدس سرهما، و كون الفعل على ذمه المكلف و على عهده على مسلكنا - معلق على هذا الشرط - و هو فى المثال مجىء زيد - و مقيد بهذا القيد، و حيث إنّ المتكلم فى مقام البيان و قد أتى بهذا القيد الواحد و لم يذكر له عدلا بأن يقول: «إن جاءك زيد أو عمرو فأكرمه» حتّى يكون القيد أحد الأمرين، يستفاد أيضا أن القيد منحصر بما ذكر ليس إلّا، كما يستفاد الوجوب التعيينى من الإطلاق و عدم ذكر عدل له.

و لو قَرَّبناه بهذا التقريب، لا مجال لإيراد صاحب الكفاية، فإنَّ التمسُّك بالإطلاق ليس لإثبات الانحصار، بل لأنَّ التقييد يتفاوت حاله مع الانحصار و عدمه، فتمسُّك بإطلاق القيد المفيد للانحصار قهراً لإثبات أنَّ الحكم غير مقيد بغير هذا القيد المذكور.

و يشهد لذلك تمسُّكنا بالإطلاق لو شككنا في أنَّ شيئاً آخر غير مجيئ زيد له دخل في وجوب الإكرام أو لا، ألسنا نتمسُّك بإطلاق القيد و نقول: لو كان أمر آخر له دخل في ثبوت الحكم لكان عليه البيان و أن يقول مثلاً: «لو جاء ك زيد و أكرمك فأكرمه» أو هذا من الثمرات المهمَّة المترتِّبه على إثبات أنَّ القيد راجع إلى الهيئته دون المادَّة.

و ممَّا ذكرنا ظهر لك أنَّه لا موضوع للبحث عن أنَّه هل المنتفى عند انتفاء الشرط شخص الحكم أو سنخ الحكم؟ و أنَّ مفاد الهيئته هل هو جزئى أو كلى؟

لما عرفت من أنَّ المعلق على الشرط أمر اعتبارى مظهر بمظهر أيما ما كان، سواء في ذلك، الإنشاء أو الإخبار، و من المعلوم أنَّه يكون طبيعى الوجوب لا- الشخص، غايه الأمر أنَّه مقيد بهذا القيد الخاص، الذى يكون شرطا في القضية، و مطلق من سائر الجهات، من دون تفاوت بين كونه مبرزاً بالهيئته أو المادَّة.

و إنَّما أعرضنا عن هذا البحث، لأنَّه على مسلكتنا- من أنَّ الإنشاء كالإخبار ليس إلَّا إظهار الأمر النفسانى و ليس من باب الإيجاد أصلا- لا موضوع له، بمعنى أنَّه لا يوجد بالإنشاء شىء حتى يبحث في أنَّ هذا الموجود هل هو جزئى أو كلى؟ و على الأوَّل كيف يتصوَّر المفهوم مع أنَّ شخص هذا الحكم المذكور في القضية انتفاؤه عقلى لا ربط له بالمفهوم، و سنخ الحكم لا يدلُّ عليه

المنطوق حتّى ينتفى بانتفاء الشرط!؟

و بالجمله، ما هو معلق على الشرط (١) هو ذاك الأمر الاعتباري، سواء كان حكما تكليفيًا أم وضعيًا، كان مبرزًا بالهيئه أو المادّه، و لا يتفاوت حاله بأن تكون الهيئه مبرزه و مظهره له أو المادّه من حيث الجزئيّه و الكلّيّه و العموم و الخصوص.

ثمّ إنه استدلال المنكرون بوجوه:

منها:

قوله تبارك و تعالى: **وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا (٢).**

١- أقول: لعلمك تقول: لو كان المعلق على الشرط هو ذاك الأمر الاعتباري المبرز بالهيئه، الذي هو كون الإكرام على تقدير المجيء - مثلا - على ذمه المكلف و على عهدته، فانتفاء هذا الأمر الخاص بانتفاء موضوعه عقلي لا ربط له بالمفهوم، فأى فرق بين هذا القول و القول بأن مفاد الهيئه جزئي و حكم خاص ينتفى بانتفاء موضوعه عقلا؟ و لكنك غفلت عن أنّ ثبوت المفهوم من ناحيه عدم التقييد بغير هذا الشرط مع إمكانه، و قد عرفت إمكانه، و أنّ أمر الجعل بيد المولى، فله أن يضيق دائرته و له أن يوسع. و يمكن إبراز المقيّد بالهيئه بقوله: «أكرم على تقدير كذا» كما يمكن بالمادّه بقوله: «يجب الإكرام على تقدير كذا» و لا فرق بينهما أصلا، فحيث يمكن للمولى على هذا المبنى أن يقيد الحكم بغير الشرط أو لم يقيد، فيستكشف أنّ الشرط هذا دون غيره، و بعد هذا الاستكشاف ينتفى الحكم بانتفائه عقلا، و حيث لا يكون قيد أو شرط آخر يقوم مقامه بمقتضى الإطلاق، فيثبت المفهوم. و هذا بخلاف القول بأن مفاد الهيئه جزئي و أمر خاص، فإنّ القائل به يقول باستحاله تقييد الحكم المفاد من الهيئه بغير هذا الشرط، فالانتفاء و إن كان عقليا أيضا بانتفاء موضوعه إلّا أنّه لا ينافي ثبوت الحكم على تقدير آخر بدليل آخر من جهة أنّ التقييد بغير هذا الشرط في هذا الدليل كان مستحيلا على المولى، فلو كان الحكم في الواقع مقيدا على غيره أيضا، فله أن يقيد بدليل آخر، و لا منافاه في البين أصلا. (م).

٢- النور: ٣٣.

وفيه: ما عرفت من أنّ الجمل الشرطيّ التي سيقّت لأجل بيان وجود الموضوع ليس لها مفهوم بل هي داخله في مفهوم الوصف واللقب، والآية المباركة من هذا القبيل، فإنّ الإكراه لا يمكن عند عدم إرادتهنّ التحصّن، فلا يمكن أن تكون الحرمة مطلقه بالنسبة إليه حتّى يتمسّك بالإطلاق و يثبت به المفهوم.

و هناك وجوه آخر لا فائده في ذكرها.

بقي أمور:

الأول:

أنّ مقتضى ما ذكر - من أنّ جميع القضايا الحقيقيّة ترجع إلى قضايا شرطيّة مقدّمها فرض وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول و هكذا كلّ قضيه شرطيّه تؤول إلى قضيه حقيقيّه -: ثبوت المفهوم لجميع القضايا الحقيقيّة على القول بدلاله الشرطيّه على المفهوم، و هذا خلاف الوجدان.

و جوابه ظهر ممّا ذكرنا من أنّ الجمل الشرطيّه التي سيقّت لبيان تحقّق الموضوع ليس لها مفهوم، و القضايا الحقيقيّه كلّها ترجع إلى قضايا شرطيّه كذلك، فإنّ قولنا: «لا تشرب الخمر» مساوق لقولنا: «إن فرض و وجد في الخارج خمر فلا تشربها» و «أكرم العلماء عند مجيئهم» مساوق لقولنا: «إن وجد في العالم عالم فأكرمه على تقدير مجيئه» فإذا كانت كذلك، فلا مجال للقول بثبوت المفهوم لها.

الأمر الثاني:

أنّ الحكم الثابت في الجزاء إمّا هو حكم واحد له امثال واحد و عصيان واحد متفرّع على موضوع واحد، كما في «إن جاءك زيد فأكرمه» أو أحكام عديده بنحو العام الاستغراقيّ، لها امثالات عديده أنشئت هذه الأحكام العديده بإنشاء واحد، و هي إمّا متفرّعه على موضوعات كذلك

- أى عديده - كما فى «إن جاءك العلماء فأكرمهم» أولاً، بل موضوعها واحد، كما فى روايه «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شىء» (١).

لا إشكال فى ثبوت المفهوم على القول به فى الأوّل و كذا الثانى، و لا إشكال أيضاً فى انتفاء كلّ حكم بانتفاء موضوع نفسه فى الثانى، ففى الحقيقة هناك قضايا شرطية متعدّده جمعها قضيه واحده و كلام واحد، فبانتفاء كلّ موضوع ينتفى حكم نفسه، لا حكم الموضوع الآخر. و هو واضح لا ريب فيه.

و إنّما الإشكال فى القسم الثالث - الذى هو ترتّب أحكام عديده على موضوع واحد - من جهة أنّ المفهوم هل هو موجه جزئيه، كما يقول به المنطقيون، نظراً إلى أنّ ارتفاع السلب الكليّ إنّما هو بالإيجاب الجزئى، أو هو موجه كليّ، فيدلّ مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شىء» (٢) على تنجس الماء القليل بكّل ما يكون قابلاً للتنجيس؟

أفاد شيخنا الأستاذ أنّ المنطقى حيث ينظر إلى البراهين العقلية و لا نظر له إلى الظواهر العرفية جعل نقيض السالبة الكليّ الموجه الجزئيه، و الأصولى لا ينظر إلّا إلى ما يفهم من الكلام و يظهر منه عرفاً، و حينئذ:

فبحسب مقام الثبوت إمّا أن يكون المعلق على الشرط عموم الحكم و شموله - و بعبارة أخرى: مجموع الأحكام كما فى العام المجموعى لا - جميعها - فعلى هذا لا - يكون المفهوم إلّا موجه جزئيه، و إمّا يكون هو الحكم العام - و بعبارة أخرى: جميع الأحكام و كلّ واحد منها كما فى العام الاستغراقى -

١- الكافى ٣: ٢- ١ و ٢، التهذيب ١: ٣٩- ٤٠- ١٠٧ و ١٠٩ و ٢٢٦- ٢٥١، الاستبصار ١: ٦- ١- ٣، الوسائل ١: ١٥٨- ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و ٢ و ٦.

٢- نفس المصادر.

فحيثئذ يكون المفهوم موجه جزئيه.

و بحسب مقام الإثبات و دلالة القضية:

فإن كان العموم مستفادا من لفظ مستقلّ دالّ بالاستقلال كأن يكون مستفادا من كلمه «كلّ» و نحوه، فالمعلّق يمكن أن يكون هو الحكم العامّ، و يمكن أن يكون هو عموم الحكم، و يعيّن بالقرينه الخارجيه.

و إن كان مستفادا من لفظ غير مستقلّ فى الدلاله - كوقوع النكره فى سياق النفي - يكون المعلّق هو الحكم العامّ قطعاً، كما فى الروايه، فيكون المفهوم موجه كليّه، و يمكن الاستدلال بالروايه لانفعال الماء القليل بكلّ ما يكون قابلاً للتنجيس بالملاقاه حتّى المتنجّس على القول بكونه منجّساً، فإنّه المراد بالشىء فيها. هذا ملخّص ما أفاده (١) قدّس سرّه.

وفيه: أنّ المعلّق على الشرط ليس إلّا الحكم العامّ، و أمّا عموم الحكم و شموله فلا ربط له بالشرط أصلاً بلا فرق بين كونه مفادا للمعنى الاسميّ أو الحرفيّ.

و التحقيق أنّ المعلّق إن كان كلّ حكم بنفسه لا - منضمّاً إلى حكم آخر، فالمفهوم موجه كليّه قطعاً، و إن كان المعلّق هو كلّ حكم منضمّاً إلى الآخر، فالمفهوم موجه جزئيه، و الظاهر أنّ الروايه من هذا القبيل، و نظيره قول شجاع: «إذا لبست درعى و أخذت سلاحى فلا يغلبنى أحد» فهل ترضى بأنّ مفهومه أنّه «إذا لم ألبس درعى و لم آخذ سلاحى فيغلبنى كلّ أحد»؟ فالظاهر أنّ مفهوم الروايه و نظائرها ليس إلّا الموجه الجزئيه. و لا يمكن الاستدلال بها لانفعال الماء القليل بكلّ نجس إلّا بالقول بعدم الفصل، و من هنا بنى صاحب

الكفايه (١) على عدم تنجسه بالمتنجس مع القول بتنجس غيره به.

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء،

مثل: «إذا خفى الأذان فقَصِّر» و «إذا خفى الجدران فقَصِّر» فبناء على ظهور الجملة فى الانتفاء عند الانتفاء يقع التعارض بين مفهوم أحدهما و منطوق الآخر لا محاله، فإنّ مفهوم «إذا خفى الأذان فقَصِّر» هو أنّه إذا لم يخف الأذان فلا تقصّر، سواء خفى الجدران أو لم يخف. فلا بدّ من رفع التنافى و التعارض و العلاج، و هو يحصل بأحد أمور ثلاثه:

الأول: أن يرفع اليد عن المفهوم فى كليهما، فلا ينافى وجود أمر آخر غير هذين الخفاءين موجب لوجوب القصر.

الثانى: أن يقيد إطلاق كلّ منهما- أى من الشرطين- بالشرط الآخر المقابل للعطف ب «أو» و بعبارة أخرى: أن يجعل الشرط هو الجامع بين الأمرين و لو مفهوما، فيكون كلّ من الشرطين سببا مستقلا لوجوب القصر، و ليس هناك سبب آخر، بمعنى أنّ مقتضى هذا التقييد نفي سبب آخر غيرهما، و انحصاره بهما، و أمّا تقييد كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر بدون التصرّف فى المنطوق فغير معقول، فإنّ المفهوم من تبعات المنطوق و لوازمه، فكيف يمكن رفع اليد عن لازمه بدون التصرّف فى نفس المنطوق؟!

الثالث: أن يقيد إطلاق كلّ منهما- أى الشرطين- بالآخر المقابل للعطف بالواو، و جعل الشرط مجموع الأمرين بحيث يكون كلّ واحد منهما جزءا للسبب. و ليس هناك وجه رابع فى المقام.

و أمّا ما فى الكفايه (٢) من احتمال شقّ رابع، و هو: رفع اليد عن أحد

١- انظر: مستمسك العروه- للسيد الحكيم قدّس سرّه - ١: ١٤٤.

٢- كفايه الأصول (المحشّى) ٢: ٢٩٦-٢٩٧.

المفهومين و بقاء الآخر(١) على مفهومه فيما إذا كان ما أبقى على المفهوم أظهر من الآخر، فقد نقل أنه ضرب خطّ المحو عليه في النسخة المصحّحه منها، و هو الظاهر، ضروره أنّ رفع اليد عن أحد المفهومين لا يرفع التنافي و التعاند بين الدليلين، لأنّ التعارض ليس بين مفهومين حتّى يعالج برفع أحدهما، بل هو بين مفهوم أحدهما و منطوق الآخر.

و أظهرّيه ما أبقى على المفهوم بل صراحته لا يفيد شيئاً، إذ لو دلّ دليل بالصراحه على أنّ عدم خفاء الأذان لا يوجب القصر سواء كان هناك خفاء الجدران أو لا، و دلّ دليل آخر على أنّ خفاء الجدران يوجب القصر، هل يتوهم أحد أنه ليس بينهما تناف و تعاند؟

ثمّ إنّ البحث لا يختصّ بما إذا كان هناك قضيتان شرطيتان تعدّد شرطهما و اتّحد جزاؤهما، بل يعمّ ما إذا كان هناك قضيه شرطيه دالّه بالمفهوم على عدم سببّه شرط آخر للجزاء، و دليل آخر دالّ على ذلك، أى سببّه شرط آخر للجزاء.

مثلاً: لو ورد أنّ «من أتى أهله في نهار شهر رمضان فليكفر» ثمّ ورد أنّ «المرتمس في الماء في نهار شهر رمضان يجب عليه الكفاره» يقع التعارض أيضا بين الدليلين، و لا بدّ من العلاج بأحد الأمور المذكوره.

فالأولى أن يجعل محلّ البحث و عنوان مورد النزاع هكذا: إذا كان هناك دليلان أحدهما: قضيه شرطيه نفت بمفهومها ما أثبتته الآخر، فلا بدّ من العلاج و رفع التنافي بأحد أمور ثلاثه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد تقرّر في مقرّه أنّه لا بدّ في مقام علاج

١- أى: بقاء الشرط الآخر على مفهومه.

الدليلين المتعارضين من رفع اليد عمّا أوقعنا فى إشكال التعارض و التنافى و إن أمكن العلاج و رفع التنافى برفع اليد عن غيره، مثل ما إذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم زيدا» فرفع التعارض و إن كان يمكن بأحد أمرين: الأول: برفع اليد عن ظهور العام فى العموم و تخصيصه بغير زيد. و الثانى: برفع اليد عن ظهور «أكرم» فى الوجوب، و حمله على الاستحباب، لكنّه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الصيغه فى الوجوب، و ذلك لأنّ التنافى لم ينشأ من هذا الظهور، بل نشأ من ظهور العام فى العموم و الشمول بالنسبه إلى كلّ فرد حتّى «زيد» فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور الذى لأجله وقع التعارض و التنافى بين الدليلين، و أمّا ظهور الصيغه فى الوجوب و أنّ ما سوى «زيد» واجب الإكرام- الذى لا مزاحم و لا معارض له- لا موجب لرفع اليد عنه.

و هذه قاعده كليّيه شريفه تنفع فى فروع كثيره، و المقام من صغريات تلك الكبرى الكليّيه، إذ ظهور الجملة الشرطيّه فى السببيّه المنحصره و أنّ خفاء الأذان- مثلا- سبب منحصر للقصر، و لا يكون غيره سببا حتّى خفاء الجدران صار سببا للتنافى و التعاند و أوقعنا فى المحذور، فلا بدّ بمقتضى تلك الكبرى الكليّيه من رفع اليد عن هذا الظهور الذى صار سببا للتعارض، و نشأ التنافى من أجله، و القول بأنّ الانحصار ليس حتّى بالنسبه إلى خفاء الجدران، بل الانحصار يكون بالنسبه إلى غير خفاء الجدران، ككسوف الشمس و خسوف القمر و نزول المطر و غير ذلك، و لا- موجب لرفع اليد عن الظهور فى أصل الانحصار، كما لا موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة فى كون الشرط سببا مستقلاّ لحصول الجزاء، إذ التعارض لم ينشأ من شىء من هذين الظهورين، إذ كلّ من الدليلين يدلّ على أنّ خسوف القمر أو نزول المطر أو الحادث الفلانى لا يوجب القصر، و كلّ

منهما يدلّ على أنّ الشرط سبب مستقلّ للجزاء، فأى منافاه بينهما؟ و هل توهم أحد إلى يومنا هذا أنّه إذا ورد «من أتى أهله في نهار رمضان فليكفر» و «المرتمس في الماء يكفر» و «من أكل أو شرب يكفر» يكون مقتضى هذه الأدلّة الثلاثه أنّ وجوب الكفّاره مختصّ بمن أتى أهله، و ارتمس، و أكل، و شرب بحيث لو صدر منه جميع هذه الأفعال غير الشرب لم يجب عليه الكفّاره؟

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ هناك إطلاقين:

أحدهما: يثبت به الانحصار، و هو عدم تقيّد الحكم بغير هذا الشرط المقابل للتقيّد ب «أو» فيكون القيد منحصرًا به، و الآخر: عدم تقيّده بهذا الشرط و بشيء آخر معا المقابل للتقيّد بالواو الذي يفيد الاستقلال، و لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، للعلم الإجمالي بعدم بقاء كليهما على حالهما، و كلاهما على حدّ سواء لا تفاوت بينهما، فحينئذ يسقط كلّ منهما عن الحجّيه، و لكنّه لا شبهه في ثبوت الحكم في مورد الاجتماع (١).

و وجه الفساد: ما عرفت من أنّه لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق المفيد للاستقلال، لأنّ التعارض لم ينشأ من هذا الإطلاق، فيتعيّن أن ترفع اليد من الإطلاق الآخر بمقدار نشأ التعارض لأجله، و هو الانحصار حتّى بالنسبه إلى هذا الشرط الثابت شرطيته بدليل آخر.

الأمر الرابع: إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء،

إشاره

فهل عند تقارنهما أو تقدّم أحدهما على الآخر تتداخل الأسباب، فيكون التكليف واحدا، أو لا تتداخل، فيكون التكليف متعدّدا بتعدّد الشرط؟ و لا ريب في أنّه يختصّ النزاع بما إذا كان

وحده الحكم و تعدّد شرطه مفهوما من القضيّه الشرطيّه أو غيرها.

فالأولى أن يجعل محلّ النزاع هكذا: إذا دلّ دليل على سببته شىء لشىء مستقلاً، و دلّ دليل آخر على سببته شىء آخر له كذلك، أى مستقلاً - سواء كان الدليلان كلاهما شرطيتين أو أحدهما أو لا يكون شىء منهما كذلك - فهل تتداخل الأسباب أو لا؟ و اختلفوا فى ذلك، فهم: بين قائل بالتداخل، و قائل بعدمه، و قائل بالتفصيل بين اختلاف الجنس الثانى، و عدمه فالأول.

و ليعلم أنّ مورد النزاع فيما إذا كان الحكم قابلاً للتعدّد، كما فى «إذا بليت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حيث يمكن أن يكون الوضوء مطلوباً بطليين مرّتين، و أمّا ما لا يقبل التعدّد - كما فى «من سبّ أحد الأئمّه صلوات الله عليهم - يجب قتله» و «من أبدع فى الدين يجب قتله» حيث لا يمكن قتل من سبّ و أبدع مرّتين - فخارج عن محلّ النزاع قطعاً.

ثمّ إنّه إن ثبت ظهور للجمله فى التداخل أو عدمه، يتبع، و إن لم يثبت و بقينا على شكّ و حيره، فمقتضى القاعده هو التداخل، إذ الزائد على تكليف واحد مشكوك ينتفى بالأصل، فنتيجته أنّ الأسباب المتعدّده لا تؤثر إلّا فى تكليف واحد.

هذا فيما إذا لم يثبت عدم التداخل، و لو ثبت عدم التداخل و أنّ كلّاً يقتضى تكليفاً غير ما يقتضيه الآخر، و شكّ فى أنّ هذه التكاليف المتعدّده هل تمثل بفعل واحد بقصد امتثال الجميع؟ كما إذا ثبت وجوب إكرام العالم و الهاشمى فأكرم عالماً هاشمياً بقصد امتثال كلا - التكليفين، فهل يحصل الامتثال به أو لا؟ و بعبارة أخرى: بعد ما ثبت أنّ الأسباب لا تتداخل هل تتداخل المسببات أو لا؟ فمقتضى قاعده الاشتغال هو عدم جواز الاكتفاء و عدم التداخل

فى مقام الامتثال.

و بعد ذلك يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى تداخل الأسباب.

إشارة

فنبول: لا- شبهه فى أن القضية المتكفله لبيان حكم لموضوع- شرطيه كانت أو غيرها- ينحل الحكم الثابت فيها إلى أحكام متعدده حسب موضوعاته المتعدده، و لا فرق فى ذلك بين القضايا العرفيه، كما فى «النار حاره» و «إن وجدت نار فهى حاره» و بين القضايا الشرعيه، كما فى «المستطيع يجب عليه الحج» و «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (١) كما لا فرق من هذه الجبهه بين القضية الشرطيه و غيرها، فإنه فى كل منهما الحكم ثابت للموضوع المفروض وجوده، غايه الأمر أن فرض وجود الموضوع فى الشرطيه يستفاد من أداء الشرط، فإنها وضعت لذلك، بخلاف القضية الحقيقيه، فإنه فيها يستفاد من الظهور.

و بالجملة، ظهور الجملة فى تعدد الحكم حسب تعدد الموضوع أو الشرط مما لا ينكر، و هكذا ظهورها فى استقلال الموضوع و كون الحكم مترتباً عليه مستقلاً مما لا شبهه فيه، فإن ظاهر قضيه «إذا بليت فتوضاً» أو «يجب الوضوء عند البول» هو أن وجود الوضوء مترتب على وجود البول، سواء سبقه أو قارنه نوم أم لا، فمقتضى هذين الظهورين: أن كل شرط لو فرض وجود كل فرد منه فى الخارج، يترتب عليه حكم و تكليف غير ما يترتب على الآخر، فهناك موضوعات عديده و أحكام عديده، فتدل قضيه «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» على وجود الوضوء لكل مره من مرات البول و بعد كل

نوم.

و أمّا كون المطلوب هو صرف الوجود فليس من مدلول الهيئه أو المادّه، فإنّ المادّه وضعت لنفس الماهيّه، و الهيئه لطلب إيجادها، و استفادته صرف الوجود فيما إذا كان هناك تكليف واحد من جهه أنّ إيجاد الماهيّه يصدق على أوّل الوجودات قهراً، و عدم الظهور فى تعدّد المطلوب، لا فيما إذا تعلّق تكليفان بماهيّه واحده، ضروره أنّ نفس تعدّد التكليف و الطلب يقتضى تعدّد المطلوب و المكلف به. و لا يقاس ذلك بصوره طلب شىء بعد طلبه مرّه أخرى، كما فى «صم يوما» بعد قوله: «صم يوما» مرّه أخرى، فإنّ وحده المتعلّق قرينه ظاهره على أنّ الثانى تأكيد لا تأسيس و لا أقلّ من الإجمال، و لذا لو قال أحد: «له على ألف درهم» ثمّ قال ثانياً: «له على ألف درهم» لا يفهم العرف منه إلّا الإقرار بالألف لا ألفين، و يعدّون القضيّه المعاده مؤكّده للأولى، و هذا بخلاف المقام، فإنّ ظاهر تعدّد الشرط الاستقلال فى المؤثريّه.

و الحاصل: أنّ كلّ جملة و قضيّه سواء كانت حقيقيّه أو شرطيّه ظاهره فى أمرين:

الأوّل: استقلال الشرط أو الموضوع فى المؤثريّه و الموضوعيّه بمقتضى الإطلاق.

و الثانى: تعدّد الحكم بتعدّد الموضوع أو الشرط - جنساً، كما فى تعلّق وجوب الوضوء على النوم فى قضيّه، و على البول فى قضيّه أخرى، أو تعدّده بتعدّد أفراد جنس واحد، كما فى «إذا بلت فتوضّأ» لو فرض تحقّق البول مرّات عديده - بمقتضى ظهور القضيّه فى الانحلال، و من المعلوم أنّ مقتضى هذين الظهورين هو: عدم التداخل لو لم يقدّم دليل آخر عليه.

و بهذا ظهر فساد القول بالتفصيل بين ما يكون مختلفا في الجنس و ما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

و ما ذكرنا توضيح لما أفاده العلامة (١) في مقام الاستدلال لعدم التداخل من أنه إذا اجتمع سببان لوجوب الوضوء - كالبول و النوم، أو كالبول مرّتين - فإمّا أن يكون كلّ منهما مؤثرا مستقلا، أو معا، أو لا يكون مؤثرا بوجه، أو يؤثّر أحدهما دون الآخر، و ما عدا الوجه الأوّل فاسد، فيكون مقتضى القاعده عدم التداخل، و ذلك لأنّ ظهور القضيّه في الاستقلال و الانحلال يتحقّق في الأوّل دون سائر الوجوه.

بقي شيء،

و هو: أنه ربما يقال - كما عن الفخر -: إنّ النزاع يبتنى على كون موضوعات الأحكام معرّفات أو مؤثّرات (٢).

و المراد منه أنّ الموضوعات ليست بنفسها موضوعات بل هي معرّفات و كواشف لشيء آخر يكون هو موضوع الحكم في الحقيقه، و هذا و إن كان مفيدا له إلّا أنّه خلاف الظاهر، و بطلانه أوضح من أن يخفى، فإنّ ظاهر قضيّه «الخمير حرام» أنّ نفس الخمر موضوع لحكم الحرمة، سواء كان في العالم شيء آخر أم لا.

و أمّا ما ذكرنا مرارا من أنّ الأسباب الشرعيّه ليس فيها تأثير و تأثر، و إطلاق السبب عليها إطلاق مسامحيّ، بل نسبه المستببات الشرعيّه إلى أسبابها نسبه الأحكام إلى موضوعاتها لا - المعاليل إلى عللها، و الموضوعات لا ربط لها بعلم الأحكام، فإنّها إمّا تكون المصالح و المفاسد الموجوده في المتعلّقات أو

١- مختلف الشيعه ٢: ٤٢٣-٤٢٥، المسأله ٢٩٨.

٢- إيضاح الفوائد ١: ١٤٥.

المصالح التي تكون في نفس الجعل، فهو كلام متين، لكنّه لا ربط له بالمقام، و لا نحتاج في إثبات عدم التداخل إلى ذلك، و يكفي لنا ظهور القضية في الاستقلال و الانحلال، سواء كان الموضوع مؤثراً في الحكم أو لم يكن.

هذا كلّه فيما إذا كان متعلّق الجزاء قابلاً للتعدّد، كما في الوضوء الواجب لأجل النوم و البول، و أمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد، فإمّا أن يكون قابلاً للتحيث بحيثه دون أخرى- و باصطلاح شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: يكون قابلاً للتقيّد(١)- أم لا.

فما يكون قابلاً للتقيّد- و بعبارة واضحة:- الحكم فيه و إن لا يتكرّر و لا يتعدّد، بل يكون حكماً واحداً، لكنّه له جهات و أسباب و حيثيات يكفي وجود كلّ واحد منها لثبوت الحكم.

مثاله في الأحكام الوضعيّة: الخيار، فإنّه عبارة عن ملك فسخ العقد، و من المعلوم أنّه لا يمكن أن يكون فسخ عقد واحد مملوكاً بأزيد من ملكيه واحده، لأنّه يلزم اجتماع المثليين لكنّه يمكن أن يكون هذا الأمر الواحد من حيثيات متعدّده، كما إذا وقع العقد على حيوان، و كان المجلس باقياً، و كان المشتري مغبوناً، و المبيع معيوباً، فالمشتري مالك للفسخ بملكيه واحده من جهه الحيوان، و من جهه المجلس و الغبن و العيب بحيث لو أسقط خياره من بعض هذه، له الفسخ بالباقي منها، و في الأحكام التكليفيّة: جواز القتل الواجب لأجل القصاص عن اثنين، فإنّه أيضاً و إن لم يكن قابلاً للتعدّد، لاستحاله أن يكون فعل واحد محكوماً بجوازين، فإنّه من اجتماع مثليين، إلّا أنّه ثابت من جهتين و حيثيتين بحيث لو عفا أولياء المقتول عن إحداهما، يجوز لهم القصاص من الأخرى. و كيف كان، ففي هذا القسم و إن كان اللازم الالتزام

بالتداخل لامتناع تعدد الحكم إلّا أنّه بحكم عدم التداخل، و نتیجتہ عدم التداخل، كما لا يخفى.

و أمّا ما لا يكون قابلاً للتحيث و التقييد، كما فى وجوب القتل الناشئ عن غير القصاص و حقّ الناس، كالارتداد و نحوه- إذ أحكام الله غير قابله للتغير- فإمّا أن يكون قابلاً للتأكد، كما فى المثال، فلا محاله يتأكد الحكم باجتماع السببين، أو لا، كما فى وجوب الوضوء للصلاه أو غيرها الناشئ عن الحدث الأصغر، فإنّه إذا صدر منه البول يصير محدثاً بالحدث الأصغر، فسائر النواقض- لو فرض تحقّقه بعد الناقض الأوّل- وجوده كعدمه، كما أنّه لو بال و حال البول صدر منه ناقض آخر أيضاً كذلك، و لا يتفاوت حال الحكم بذلك، و لا يتأكد أصلاً، فإنّ موضوعه هو المحدث بالحدث الأصغر، و كما يتحقّق بجميعها يتحقّق بأحد النواقض بلا تفاوت.

المقام الثانى: فى تداخل المسببات

بعد ما ثبت عدم تداخل الأسباب.

و قد عرفت أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ هو الاشتغال و عدم الاجتزاء بفعل واحد لامتناع تكليفين.

و الظاهر أنّ ظهور الجملة فى عدم تداخل المسببات ممّا لا شبهه فيه، إذ لو قال المولى: «إن جاءك زيد فأعطه درهما» ثمّ قال: «إن جاءك عمرو فأعطه درهما» و قلنا بأنّ الحكم متعدّد، فيكون الواجب حينئذ إعطاء درهمين لا درهم واحد، و كيف يجرى إعطاء درهم واحد عن درهمين؟! فمقتضى القاعدة هو عدم التداخل فى المسببات أيضاً لو لا النصّ و الدليل على التداخل، كما [فى] نواقض الوضوء و موجبات الجنابه و موجبات الإفطار غير الجماع لو قلنا بأنّ عنوان الإفطار موجب للكفاره لا نفس هذه المفطرات كما قال به جماعة و إن

أنكرناه في محله، فإنه يكفي وضوء واحد و غسل واحد و كفّاره واحده- على القول به- لأسباب متعدّده، و هكذا يكفي و يجزئ غسل الجنابه عن جميع الأغسال الواجبه و المستحبّه منها و لو كان غافلا غير ناو لغيرها، و هكذا يجزئ غسل واحد في غير الجنابه عن سائر الأغسال لو نواها، كلّ ذلك بمقتضى الدليل.

نعم، لو كان بين الدليلين عموم من وجه، كما إذا ورد «صلّ خلف صلاه المغرب أربع ركعات» و ورد استحباب صلاه جعفر- مثلا- أو ورد «أكرم عالما» و ورد أيضا «أكرم هاشميا» فمقتضى القاعده هو التداخل، فإنّ مقتضى إطلاق دليل استحباب أربع ركعات عقيب المغرب جواز تطبيقه على أيّ فرد بأيّ خصوصيّة و كيفيّة كانت، و هكذا مقتضى إطلاق استحباب صلاه جعفر جواز تطبيقها على أيّ فرد و إتيانها في أيّ زمان، و عقيب أيّ شىء شاء المكلف، فمجمع العنوانين (١) مرخص فيه من ناحيه كلا- الأمرين، فلو صلّى صلاه جعفر عقيب صلاه المغرب بداعى امتثال كلا- الأمرين، يحصل الامتثال، و يسقط كلا الأمرين بمقتضى إطلاقهما و ترخيصهما في تطبيق الأمر به على هذا الفرد، و هكذا لو أكرم عالما هاشميا، يحصل امتثال كلا الأمرين.

و بهذا ظهر فساد القول بتأكد الحكم في المجمع، كما في الكفايه (٢)، فإنه ليس لنا ثلاث وجوبات أحدها قوى متعلق بالمجمع، و آخران منها ضعيفان

١- أقول: هذا غريب منه دام ظلّه، فإنّ الالتزام بأنّ المجمع محكوم بحكمين متمثلين أو متضادين إن لم يكن من اجتماع الضدين أو المتمثلين المستحيل، ففي باب الاجتماع أيضا كذلك، و إن كان منه، فلا بدّ من أن يشترط انضماميه التركيب في هذا الباب أيضا، كما في باب الاجتماع، فالفرق بين البابين باشرط انضماميه التركيب في باب الاجتماع دون الباب تعسف، إذ كلاهما يرتفعان من ثدى واحد. (م).

٢- كفايه الأصول: ٢٤١.

متعلّقان أحدهما بالعالم غير الهاشمي و الآخر بالهاشمي غير العالم، و لا يكون المقيّد بما هو مقيّد محكوماً بحكمين، ضروره استحاله اجتماع المثليين، و لا محكوماً بحكم واحد هو الوجوب المتعلّق بإكرام العالم غير الهاشمي معينا أو الهاشمي غير العالم معينا، فإنّه ترجيح بلا مرجح، و لا معنى لمحكوميته بأحدهما لا بعينه أيضا.

فمن ذلك يستكشف أنّ المجمع محكوم بحكمين و مطلوب بطلبين أحدهما متعلّق بطبيعه العالم المتحقّق في ضمنه من دون دخل للهاشميه في هذا الطلب أصلا، و الآخر بطبيعه الهاشمي المتحقّق في ضمن هذا الفرد أيضا من دون دخل للعلم فيه أبدا، و لم يتعلّق الطلب بالمقيّد بوجه من الوجوه.

و السرّ في ذلك ما ذكرنا في بحث تعلّق الأمر بالطبائع من أنّ متعلّق الأوامر هي الطبيعه من حيث هي، بمعنى أنّ الخصوصيات الصنفيّه و الشخصيه كلّها خارجه عن تحت الأمر، و ما يكون مطلوبا للمولى هو الماء- مثلا- عند قوله:

«جئني بالماء» سواء كان ماء النهر أو المطر، و سواء كان في هذا الإناء أو ذاك الإناء، و ما ذكرنا(١) في بحث اجتماع الأمر و النهي من أنّ الخصوصيات الفرديه من الصنفيّه و الشخصيه يمكن أن تكون محكومها بالاستحباب و الكراهه و الإباحه و الوجوب بأن تكون نفس الطبيعه واجبه، و تطبيقها على فرد خاصّ منها مستحبا- مثلا- كما في الصلاه في المسجد، أو مكروها، كما في الصلاه في الحرّام، و شىء من الأحكام- إلّا الحرمة- لا ينافي ترخيص العقل في تطبيق الأمور به على أيّ فرد شاء المكلف، فإذا تعلّق أمر بنفس طبيعه العالم في دليل و تعلّق أمر آخر بنفس طبيعه الهاشمي في دليل آخر، فما يكون مجمعا لعنوانين

١- عطف على قوله السابق: ما ذكرنا في بحث تعلّق ...

- كالعالم الهاشمي - يجوز تطبيق كل من الطبيعتين المأمور بهما عليه بمقتضى ترخيص العقل، و يكون فردا لكل من الطبيعتين، كما يجوز التطبيق على الفردين:- العالم غير الهاشمي، و الهاشمي غير العالم- بلا تفاوت بينهما في ذلك.

فصل: فى أنه هل للوصف مفهوم أم لا؟

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مناط ثبوت المفهوم لقضيّه دون أخرى رجوع القيد المذكور فى القضيّه إلى الحكم دون المادّه، و القضايا الشرطيّه حيث إنّها ظاهره فى رجوع القيد إلى الحكم الثابت فى الجزاء فلها مفهوم لا محاله، أمّا غيرها مثل: «أكرم عالما عادلا» أو «يوم الجمعة» أو «حال كونه راكبا» أو «فى المسجد» و غير ذلك من القيود- إذ مرادنا بالوصف ليس الوصف باصطلاح النحوى، بل كلّ قيد أخذ فى موضوع الحكم- فلا يدلّ على المفهوم، و أنّ الحكم متنفّ بانتهاء القيد المأخوذ فى موضوعه، إذ ظاهر هذه القضايا و أمثالها أنّ القيود راجعه (١) إلى الموضوع لا إلى الحكم، و إلى المادّه لا الهيئه، و قد عرفت أنّ مناط ثبوت المفهوم هو رجوع القيد إلى الحكم و الهيئه دون المادّه و الموضوع. و هذا واضح لا ستره عليه.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّّه لو لم يكن للوصف مفهوم، لما صحّ حمل المطلق

١- أقول: لا- ملازمه بين كون شىء قيدا للموضوع و كونه قيدا للحكم، لما مرّ فى بحث الواجب المعلق من أنّ قيود الموضوع على قسمين: أحدهما: ما يكون قيدا لآتصاف الفعل بكونه ذا مصلحه، كالاستطاعه، و هذا القسم من قيود الموضوع راجع إلى الحكم أيضا. و ثانيهما: ما يكون قيدا لتحقق المصلحه، و هذا القسم لا- ربط له بالحكم، فيكون الحكم مطلقا، و مع ذلك لا يتحقّق الامتثال بإتيان فرد ليس فيه هذا القيد، فإذا قال المولى: «أكرم العالم العادل» يمكن أن يكون وجوب الإكرام مطلقا من جهة العدالة و عدمها، لكن مع ذلك لا يتحقّق الامتثال إلّا بإكرام العالم العادل. (م).

على المقيد، إذ لا منافاه بينهما على ذلك.

و لكنّ الحقّ أنّ باب المفهوم أجنبيّ عن باب حمل المطلق على المقيد، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

توضيح ذلك: أنّ ظهور القيد في الاحترازيّة ممّا لا ينكر ولا شبهه فيه، بمعنى أنّ قول المولى: «أعتق رقبه» أو «أكرم زيد بن عمرو يوم الجمعة» مثلاً- ظاهر في أنّ قيد الإيمان و الزيدية و كون الإكرام في يوم الجمعة يقتضى عدم جواز الاجتزاء بالفاقد للقيد و العارى عنه في مقام الامتثال، و لا يسقط الأمر، بعق رقبه فاقد لقيد الإيمان و إكرام خالد بن عمرو أو زيد بن عمرو في غير يوم الجمعة، وهذا لا- يلزم (١) انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بحيث لو كان هناك دليل آخر دالّ على ثبوت الحكم في مورد عدم القيد كان معارضا و منافيا له، بل تحتاج الدلالة على المفهوم إلى أمر آخر غير ظهور القيد في الاحترازيّة، و هو ظهوره في الانحصار، و قد تقرّر في باب المطلق و المقيد- و سيجىء إن شاء الله مفضّلا- أنّ حمل المطلق على المقيد من جهة ظهور القيد في الاحترازيّة، لا من باب ثبوت المفهوم و انحصار القيد، و لذا لا يحمل المطلق الشمولى على المقيد، كما فى «خلق الله الماء طهورا» المطلق من حيث كونه ماء البحر أو النهر أو المطر أو البئر و غيرها من الأقسام، و «ماء النهر يطهر بعضه بعضا» و «ماء البئر واسع» و ليس ذلك إلّا لأجل عدم التنافى بين الدليلين، فإنّه فى أحدهما حكم

١- أقول: بل يمكن إثبات عدم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بإطلاق الأمر، كما مرّ فى مفهوم الشرط، فإنّ الظاهر من الأمر هو الإطلاق و عدم تقييده بشىء من القيود ما دام لم يحرز التقييد، فقيد العدالة فى «أكرم العالم العادل» بمقتضى ظهور القيد فى الاحترازيّة رجوعه إلى الموضوع مسلّم و لكن رجوعه إلى الحكم مشكوك، فيتمسك لإثبات عدمه بالإطلاق، و يحكم بأنّ وجوب إكرام العالم مطلق من حيث العدالة و عدمها و إن لم يتحقّق الامتثال إلّا بإكرام العالم العادل. (م).

الطهاره و الطهوريه ثابت لجميع أقسام الماء بمقتضى الإطلاق، و فى الآخر ثابت لبعض الأفراد، و لا ينفى عن سائر الأفراد، و لو كان حمل المطلق على المقيّد من جهة ثبوت المفهوم، لوجب حمل المطلق الشمولى أيضا على المقيّد، إذ على هذا «ماء النهر يطهر بعضه بعضا» يدلّ على عدم كون غير ماء النهر كذلك، و من الواضح أنّه ينافى و يعارض المطلق الدالّ على كون الماء مطلقا- و لو كان غير ماء النهر- طاهرا مطهّرا، و وجه حمل المطلق البدليّ على المقيّد واضح، إذ ظهور القيد فى الاحترازيّه و أنّ الامتثال لا يحصل إلّا بإتيان المقيّد ينافى ظهور المطلق فى الإطلاق بدلا و أنّ المكلف مخير فى تطبيق الأمر به فى «أعتق رقبه» على أىّ فرد شاء- مؤمنه كانت أو كافره- فلا محاله يرفع اليد عن هذا الإطلاق، و يحكم بعدم اجتزاء عتق الرقبه الكافره فى مقام الامتثال.

ثمّ محلّ النزاع هو الوصف المضيق لدائرته الموضوع بأن يكون أخصّ من الموصوف و لو من وجه، كما فى «أكرم إنسانا عالما» أو «فى الغنم السائمه زكاه» فى جانب الافتراق عن الموصوف فقط، أمّا ما لا يكون كذلك بأن يكون مساويا للموصوف أو أعمّ مطلقا- كما فى «أكرم إنسانا كاتبا بالقوّه أو بالفعل»- أو فى جانب الافتراق عن غير الموصوف فيما يكون الوصف أعمّ من وجه، فلا يدخل فى محلّ النزاع أصلا، فلا يدلّ «فى الغنم السائمه زكاه»- بناء على ثبوت المفهوم للوصف- إلّا على أنّ الغنم المعلوفه لا زكاه فيها، أمّا عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه فأجيب عن مفهوم الوصف.

فما عن بعض الشافعيّيه من دلالاته على ذلك(١)، لا- وجه له، إلّا أن يدعى دعوى بلا- بينه و برهان، و هى أنّ تعليق الحكم على الوصف ظاهر فى العليّه،

١- المنخول: ٢٢٢ و كما فى كفايه الأصول: ٢٤٥ و مطارح الأنظار: ١٨٢.

فيكون كما إذا صرّح بكونه علّه للحكم كما في «الخمير حرام لأنّه مسكر» و عليه فلا اختصاص له بالوصف الأعمّ من موصوفه من وجه، بل يجري في كلّ وصف، سواء كان مساويا أو أعمّ أو أخصّ مطلقا و من وجه.

فصل: فى مفهوم الغايه.

و الكلام يقع فى مقامين:

الأول: فى المنطوق.

و اختلفوا فى دخول الغايه فى المغيا حكما- بمعنى أنه هل يكون أول جزء من أجزاء الغايه داخلا- فى حكم المغيا و يكون الحكم الثابت للمغيا شاملا له، أو لا؟ و إلا فلا معنى لدخول الغايه فى نفس المغيا، ضروره أن غايه الشىء مغايره له، و خارجه عنه قطعاً- على أقوال ثلاثه، ثالثها: التفصيل بين كونها مدخوله لكلمه «إلى» أو «حتى» فتكون خارجه فى الأول و داخله فى الثانى، و قد مال إلى هذا التفصيل شيخنا الأستاذ (١) قدس سره.

و التحقيق أن ما يستفاد من موارد استعمالاتها هو أنها إن كانت قيذا لما يكون متعلقاً به، تكون خارجه مطلقاً- و مرادنا مما يتعلق به هو الحكم لا- المتعلق - كما لو قيل: «هذا حلال لك إلى مجىء زيد» و فَمَدَرُهُمْ يَخُوضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يَوْمَعُدُونَ* (٢) و أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣) بناء على تعلق الجارّ و المجرور بهيئته «أتموا» لا مادّه الإتمام.

و إن لم تكن قيذا للحكم، بل كانت قيذا لمتعلق الحكم أو موضوعه، فتكون داخله مطلقاً- كانت مدخوله لكلمه «إلى» أو «حتى»- لأن الغايه حينئذ

١- أجدود التقريرات ١: ٤٣٦.

٢- الزخرف: ٨٣، المعارج: ٤٢.

٣- البقره: ١٨٧.

لا تكون حدًا للموضوع أو المتعلق و غايه له حقيقه، بل تكون غايه نحويه، كما فى «قتل من فى العسكر من أولهم إلى آخرهم» و «ضرب من فى المسجد من الباب إلى المحراب» و «قرأت الكتاب الفلانى من أوله إلى آخره» و «بعت جميع كتبي حتى الكتاب الفلانى» فهى فى الحقيقه سيقّت فى هذه الموارد لبيان أنّ جميع الأفراد محكومهم بهذا الحكم المذكور فى القضيه حتى ما بعد «إلى» و «حتى» لا لبيان حدّ المحكوم به، فإطلاق الغايه عليها مسامحه فى التعبير.

المقام الثانى: فى المفهوم

و أنّ الغايه هل تدلّ على انتفاء الحكم عمّا بعد الغايه أم لا؟

و قد ظهر ممّا ذكرنا فى ثبوت المفهوم للجمله الشرطيّه أنّ مناط ثبوت المفهوم رجوع القيد إلى الحكم، فإن كانت الغايه راجعه إلى نفس الحكم دون متعلقه أو موضوعه، فهى ظاهره فى المفهوم، كما فى وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (١) و «حرّم عليكم الخمر حتى تضطروا» و إن كانت راجعه إلى متعلق الحكم أو موضوعه، فحكمها حكم الوصف، فإنّ المتعلق أو الموضوع يصير حينئذ أمرًا خاصًا، و ثبوت الحكم لأمر خاص لا ينافى ثبوته لآخر.

هذا كلّه فى مقام الثبوت، أمّا مقام الإثبات: فظهور تعلق الغايه بغير الموضوع ممّا لا- ينكر، إذ الظاهر أنّ الظرف و الجارّ و المجرور إنّما يتعلّق بأمر حدثى و ما يكون من قبيل المعنى، و الموضوع ليس كذلك.

مثلا: «أكلت الخبز فى الدار» ظاهره أنّ «فى الدار» متعلق ب «أكلت» حتى يكون المراد أنّ أكل الخبز كان فى الدار، لا السوق، لا أنّه متعلق ب «الخبز»

حتى يكون المراد أنّ المأكول هو الخبز الذي يكون في الدار و لا ينافى كون الأكل في السوق مثلا.

فلا بدّ من تعلّق الغايه في مقام الإثبات إمّا بالمتعلّق أو بالحكم، فلو كان المتعلّق غير مذکور في الكلام، فلا محاله تتعلّق بالحكم، و يثبت لها المفهوم، إذ ليس في الكلام ما يصلح لتعلّق الغايه به إلّا الحكم، و لو كان المتعلّق أيضا مذكورا، فإن كان المذكور مفادا للهيئه، كما في «أكرم العلماء إلى أن رأيت منهم الفسق» فالظاهر تعلّقها بالمتعلّق، إذ الظرف بمقتضى الظهور العرفي يتعلّق حينئذ بمبدإ الفعل المذكور و مادّته لا بمفاد هيئته، و إن لم يكن كذلك، كما في «يجب إكرام العلماء إلى أن رأيت منهم الفسق» فحيث تصلح الغايه للتعلّق بكلّ من الحكم و المتعلّق فلا تكون ظاهره في شىء منهما إلّا بالقرينه، و ما لم يحرز رجوعها إلى الحكم لا يحكم بثبوت المفهوم لها، كما لا يخفى.

و لا يخفى أنّ ظهور الغايه في المفهوم فيما تكون راجعه إلى الحكم يكون أقوى من ظهور الجمله الشرطيّه فيه، فإنّ غايه الحكم لو لم تكن ظاهره في المفهوم و انتفاء الحكم عمّا بعدها، يلزم الخلف، و أنّ ما فرض أنّه غايه ليس بغايه، و هذا بخلاف القول بعدم ثبوت المفهوم للجمل الشرطيّه، فإنّه ليس فيه هذا المحذور و إن كان خلاف ظاهر الكلام أيضا.

فصل: فى مفهوم الاستثناء.

و الكلام فى مقامين:

الأول:

[فى] أنه هل يدلّ على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى أم لا؟

و الحقّ دلالة على ذلك فيما إذا استعملت أداه الاستثناء استثناء، لا فيما إذا استعملت صفه، فإنّه حينئذ داخل فى مفهوم الوصف الذى أنكرناه، و ذلك لتبادره عرفاً، فإنّهم لا يفهمون من مثل «جاءنى القوم إلّا زيداً» إلّا إثبات المجىء لمن عدا «زيد» من القوم و نفيه عن «زيد» و هكذا فى «ما جاءنى القوم إلّا زيد» لا يفهمون إلّا نفي المجىء عن عمن عدا «زيد» و إثباته ل «زيد».

و أنكره أبو حنيفة (١)، مستدلّاً بأنّ مثل «لا صلاة إلّا بطهور» و «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و نحوهما ممّا لا يمكن الالتزام بانتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، إذ لزمه تحقّق الصلاة و وجودها بوجود الطهارة أو فاتحة الكتاب سواء وجد سائر الشرائط و الأجزاء أم لا، مع أنّ هذا الاستعمال ليس استعمالاً عنائياً، بل هو كما فى سائر الجمل الاستثنائية، بلا تفاوت فى البين أصلاً.

و فساد هذا الاستدلال أوضح من أن يخفى، ضرورة أنّ المستثنى منه

١- شرح مختصر الأصول - للعضدى -: ٢٦٤ و ٢٦٥، و كما فى مطارح الأنظار: ١٨٧، و كفايه الأصول: ٢٤٧.

ليس هو الشرط في «لا صلاة إلا بطهور» و لا الجزء في «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حتى يلزم ما ذكر من أن لازم ثبوت المفهوم في الأوّل تحقّق الصلاة بوجود الطهاره فقط و لو لم تكن سائر شرائط الصلاة، و لآزمه في الثاني تحقّق الصلاة بقراءه فاتحه الكتاب سواء وجد سائر الأجزاء و الشرائط أم لا، و هكذا المستثنى ليس هو الجارّ و المجرور حسب، بل المستثنى منه هو طبعيّ الصلاة، و المستثنى هو الحصّه الخاصّه من هذه الطبعه، فيكون معنى «لا صلاة إلا بطهور» أنه لا يتحقّق طبعيّ الصلاة في الخارج إلا الحصّه التي تكون مقارنه مع الطهاره منه. و بعبارة أخرى: لا صلاة إلا صلاة تكون مع الطهاره أو فاتحه الكتاب. و هذا واضح لمن راجع أمثال هذه التراكيب، كما في «لا رجل إلا في الدار» و «لا علم إلا مع العمل» و «لا محنه إلا في الدنيا» و «لا راحه إلا في الأخرى» فإنّ المستثنى في جميع هذه الأمثله هو الحصّه الخاصّه من المستثنى منه، و هل يتوهّم عاقل أنّ المستثنى في «لا أشرب إلا من الكأس» هو الكأس، و في «لا آكل إلا مع زيد» هو زيد؟ فلا بدّ في أمثال هذه التراكيب أن نرى أنّ المستثنى و المستثنى منه أيّ شيء هو أوّلا ثمّ نحكم بانتفاء ما ثبت للمستثنى منه عن المستثنى، و كأنّ أبا حنيفه اشتبه عليه الأمر و لم يفهم ذلك.

ثمّ اعلم أنّ الاستعمال في هذه التراكيب حقيقيّ لا-عنايه فيه أصلا، فما يظهر من صاحب الكفايه في جوابه الثاني عن هذا الاستدلال- من أنّ الاستعمال عنائي(١)- لا وجه له.

المقام الثاني:

في أنه هل تكون دلالة الاستثناء على انتفاء الحكم أو ثبوته لما بعده بالمفهوم أو بالمنطوق؟

و الوجهان مبيتان على أنّ كلمه «إلّا» تدلّ على خصوصيّه تفيد حصر الحكم فى المستثنى منه، فىكون ثبوت الحكم لما بعده أو نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصيّه، و تكون الدلاله دلالة مفهوميّه، أو تدلّ على «أستثنى» و نائبه عنه كما فى نيابه حروف النداء عن «أدعو» فىكون ثبوت الحكم لما بعده أو نفيه عنه بنفس هذه الكلمه، و تكون الدلاله منطوقيه، و لا يهمنّا تعيين أحدهما، و لا فائده فيه أصلاً، لعدم ترتّب ثمره عمليّه عليه.

ص: ٢٩٣

المقصد الرابع: فى العام والخاص

اشاره

المقصد الرابع:

فى العام و الخاصّ

فصل: الظاهر أنه ليس للأصوليين فى معنى العموم اصطلاح خاصّ،**اشاره**

بل العموم هو عندهم بمعناه اللغوى الذى هو الشمول، يقال: عمّ الثوب زيّدا، أى:

شمّله.

و ما عرّف به فى كلماتهم ليس بحدّ و لا برسم، بل هو تعريف لفظى ذكروا للإشاره إلى ذاك المعنى اللغوى الذى يعرفه كلّ أحد، فقولنا: «كلّ رجل عامّ» أى شامل لكلّ ما يصلح أن ينطبق و يصدق عليه طبيعه الرّجل من العالم و الجاهل و العادل و الفاسق و هكذا.

و ليعلم أن ليس البحث فى المقام عن مفهوم العامّ بما هو، إذ لا يترتب عليه غرض للأصولى، و إنما البحث عن مصاديقه، فإنّها متعلّقه للأحكام الشرعيّه و مترتبه على البحث عنها نتائج فقهيه.

و ربّما يتوهم ترتّب الفائده على البحث عن المفهوم بما هو، نظرا إلى أنّ العامّ مقدّم على المطلق الشمولى عند التعارض، كما ثبت فى محلّه، فلا بدّ من معرفه مفهوم العامّ حتّى يميّز عن المطلق فيقدّم عند التعارض.

و هذا التوهم فاسد، لأنّ مناط الترجيح و تقديم أحدهما على الآخر هو

كون الشمول و العموم المستفاد من الدليل بالوضع لا بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و ليس المناط فى ترجيح العامّ كونه مصداقا للعامّ و منطبقا عليه مفهوم العامّ، ضروره أنّ المطلق الشمولى أيضا مصداق للعامّ و منطبق عليه مفهومه، و إلّا لم يقع التعارض بينهما، غايه الأمر أنّ الشمول فيه مستفاد من مقدمات الحكمه، بخلافه فى ألفاظ العموم، فإنّه مستفاد من الوضع، و لذلك يقدّم على المطلق لصلاحيته لأن يكون بيانا له.

ثمّ إنّ العامّ يقسّم بالاستغراقى و المجموعى و البدلى.

و ربما يقال- كما فى الكفايه (١)- إنّ منشأ هذا التقسيم هو اختلاف كفيّته تعلق الحكم به، و إلّا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، و ذلك لأنّ الحكم إمّا أن يتعلّق بكلّ واحد واحد من الأفراد بحيث يكون لكلّ فرد إطاعه و عصيان غير ما يكون للآخر، أو بمجموعها بحيث يكون هناك إطاعه واحده و عصيان واحد، أو بواحد منها على البدل بحيث يمكن انطباقه على أى فرد من دون خصوصيته فى البين، فالأوّل هو العموم الاستغراقى، و الثانى هو المجموعى، و الثالث هو البدلى.

لكنّ التحقيق أنّ المنشأ اختلاف نفس المفهوم حيث إنّ نفس الشمول و العموم الموجود فى جميع الأقسام مع قطع النظر عن الحكم مختلفه، إذ معنى «كلّ رجل - مثلا- مع قطع النظر عن كونه محكوما بحكم هو جميع الأفراد، و معنى «أى رجل هو الفرد المنتشر.

و بعبارة أخرى: المتكلم تاره يلاحظ جميع أفراد العالم- مثلا- بنحو الاستقلال و يثبت له كذلك حكما كوجوب الإكرام، و منشأ هذا الحكم تعلق

غرض له بكل واحد منهم مستقلاً و أنّ إكرام كل فرد منهم يكون ذا مصلحه، و أخرى يلاحظ جميع الأفراد بالانضمام و يثبت له كذلك حكماً، و منشؤه هو غرض واحد متعلق بالمجموع، و المجموع يكون ذا مصلحه، لا كل فرد مستقلاً، و ثالثه يلاحظ فرداً واحداً منتشراً بين جميع الأفراد، و يثبت له حكماً كذلك، فالحكم و إن كان مختلفاً في هذه الأقسام لاختلاف الغرض و المصلحه التي تكون في المتعلق إلا أنه ليس منشأ لهذا التقسيم، بل نفس ماهية هذه الأقسام مختلفه.

ثمّ إنّ ما في الكفايه من «أنّ مثل شمول لفظ عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها»^(١) من غرائب الكلام، إذ ليس في ألفاظ العموم لفظ يكون صالحاً بمفهومه للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، ضروره أنه لا ينطبق «كل عالم» أو «العلماء» أو «ما من عالم» بمفهومها على زيد العالم، و لا يمكن أن يقال: إنّ زيدا كل عالم أو علماء، كما لا يمكن أن يقال: إنّ الواحد عشره. فليس معنى صلاحية العامّ للانطباق ما ذكره قدس سرّه، بل معناها أنّ مدخول «كل» في «كل رجل أو لام الاستغراق في «الرجال» - مثلاً - يشمل و ينطبق فعلاً بواسطة الكلّ أو اللام الموضوع للشمول على كل ما يصلح أن ينطبق عليه لفظ الرجل و مفهومه، و من المعلوم أنّ لفظ «العشره» ليس كذلك، بل هو من قبيل أسماء الأجناس، كلفظ «رجل فكما أنّ لفظ «الرجل ما لم يكن مدخولاً ل «كل» و أمثاله لا ينطبق على جميع الأفراد، بل يدلّ على مجرد طبيعه المهمله من حيث العموم و الخصوص كذلك لفظ «عشره» ما لم يكن مدخولاً ل «كل»

و أمثاله لا يدلّ على العموم و لا ينطبق على العشرات، بل يدلّ على مجرّد طبيعه العشره المهمله من حيث العموم و الخصوص بالنسبه إلى مصاديقها، و إذا كان مدخولا لما يدلّ على العموم كـ «كلّ عشره زوج» - مثلا- ينطبق على جميع مصاديقها و كلّ ما يصلح أن ينطبق عليها من عشرات العالم، و تختلف دائره العموم سعه و ضيقا بحسب ذكر التميز و عدمه، و موارد الذّكر أيضا، كما يشاهد في «كلّ عشره زوج» و «كلّ عشره رجال يقدرّون على رفع هذا الحجر» و «كلّ عشره حيوان كذا» و هكذا.

تذييل: يذكر فيه أمران:

الأول:

أنّه لا شبهه في إمكان العامّ الاستغراقيّ و المجموعيّ و البدليّ، و وجوده في الأوامر، لكنّ المجموعيّ منه نادر في الفقه، بل لم نجد له موردا، و هكذا لا ريب في وجود الاستغراقيّ منه في النواهي فضلا عن إمكانه، و هو فوق حدّ الإحصاء.

و أمّا المجموعيّ: فربما قيل بإمكانه، نظرا إلى أنّه يمكن أن يكون هناك مصلحه في ترك أفراد طبيعه منضمّ بعضها إلى بعض بحيث لو لم يترك فرد منها في الخارج لما حصل الامتثال أصلا.

و لكنّه خلاف ما اخترناه في بحث النواهي من أنّ النهي ليس ما هو المعروف و المشهور من طلب الترك، بل معناه هو الزجر عن الفعل لمفسده تكون فيه، و ذكرنا أنّه لو كان في الترك مصلحه، لما كان الفعل حراما، بل كان الترك واجبا، إذ لا يلزم أن يكون متعلّق الأوامر هو الأفعال الوجوديّة، بل يمكن أن يتعلّق الأمر بترك فعل، إذ كلّ ما يكون مقدورا للمكلّف بأيّ نحو كان يصحّ تعلّق النهي به، ففرض وجود مصلحه في ترك أفراد طبيعه منضمّ بعضها إلى

بعض خارج عن متعلق النواهي.

و يمكن تصويره بأن يكون هناك مفسده في أفعال متعدده منضم بعضها إلى بعض بحيث لا يكون بعضها دون بعض واجدا لتلك المفسده، فيكون المجموع من حيث المجموع محرّما، فالعامّ المجموعى أيضا متصوّر إلّا أنّ وجوده في الشرعيات غير معلوم، وربما يمثّل بالصوم. وفيه نظر واضح.

و أما العامّ البدلى فلا يتصور في النواهي، إذ المفسده لو كانت قائمه بواحد من الأفراد معينا لا على البدل، فهو خارج عن محلّ الكلام، و لو كانت قائمه بواحد منها لا معينا بل على البدل، فلا يعقل إلّا على نحو العامّ المجموعى و أن تكون المفسده في واحد على البدل منضمّا مع سائر الأفراد، إذ لا يتصوّر أن يكون هناك مفسده واحده في كلّ واحد من الأفراد بدلا منفردا من دون انضمام سائر الأفراد إليه.

نعم، يمكن تصوّر وجود المفسده الواحده في الطبيعه المنهية عنها بنحو صرف الوجود، فيكون أوّل الوجودات على سبيل البدليه ذا مفسده، كما مثلنا في بعض مباحثنا السابقه بما إذا نهى المولى عبده عن إدخال رجل في الدار ليكون فارغا للمطالعه، و قال: «لا تدخل أحدا في الدار» فما هو متعلق النهى هو أوّل الوجودات و الأفراد من الطبيعه، و المفسده تكون فيه منفردا مستقلا من دون انضمامه إلى سائر الأفراد.

لكنّه أيضا خارج عن محلّ الكلام، إذ النهى لم يتعلّق بالطبيعه أينما سرت على البدل، بل تعلّق بالحصّه الخاصه من الطبيعه، و هي الحصّه المتحققه في ضمن أوّل الوجودات و الأفراد بنحو الشمول و العموم، فهو داخل في العامّ الشمولى لا البدلى، فانقدح أنّ العامّ البدلى لا يتصوّر في متعلق

الثاني:

أنّ العامّ البدليّ و الاستغراقيّ لا يكاد يشته أحدهما بالآخر، إذ لكلّ منهما ألفاظ خاصّه به موضوعه له، كلفظ «كلّ» و «جميع» و «تمام» و غيرها للاستغراق، و لفظ «أى» و غيره للبدليّ، و أمّا المجموعيّ و الاستغراقيّ فحيث إنّ الأوّل لم يوضع له لفظ خاصّ ظاهراً فيمكن اشتباه أحدهما بالآخر، و الظاهر أنّه يحمل على الاستغراق في صورته الاشتباه و الدوران، لأنّه - مضافاً إلى أنّ المجموعيّ نادر جداً بحيث لم نعثر على ورود مورد منه في الشرعيّات، و هذه المرتبه من الدرجه توجب الانصراف و عدم انفهام العرف ذلك إلّا مع القرينه الظاهره - يحتاج إلى مئونه زائده في مقام اللحاظ و الاعتبار تدفع بالأصل، إذ لا بدّ في العامّ المجموعيّ أن يلاحظ الكثرات أوّلاً و يعتبرها واحداً ثانياً كي يمكن أن يكون محكوماً بحكم واحد ناشئ عن غرض واحد و مصلحه واحده تكون في الجميع، إذ الواحد بما هو واحد لا يمكن صدوره عن الكثير بما هو كثير، و هذا بخلاف الاستغراقيّ، إذ لا يحتاج إلى مزيد من ملاحظه الكثرات و اعتبارها واحداً، فاعتبار الزائد عن لحاظ الكثرات و اعتبار كونها واحداً عنايه زائده تحتاج إلى نصب قرينه عليها، فعند عدمها يحمل على الاستغراق.

فصل: لا ريب في أنّ للخصوص صيغته تخصّه

و يكون استعمالها في العموم غلطا استعمالا في غير ما وضع له كالبعض.

و لا- إشكال أيضا في وجود ألفاظ مشتركة بين العموم و الخصوص مستعمله في كلّ منهما، فلا بدّ في تعيين أحدهما من قرينه تعيينه، كالموصلات و المفرد المحلّي باللام المستعمله في العموم تاره و في الخصوص أخرى.

و إنّما الكلام في وجود ألفاظ خاصّه بالعموم يكون استعمالها في الخصوص بدون القرينه مع علاقه مجازا و بدونها غلطا.

و الحقّ أنّ لفظ «كلّ» و «جميع» و أخواتهما و الجمع المحلّي باللام كذلك، لتبادر العموم منها من غير نكير يعتنى به.

و دعوى أنّ الخصوص هو القدر المتيقّن مّا لا- ينبغي أن يصغى إليه، لأنّ الأخذ بالقدر المتيقّن لا مساس له بالظواهر، و إنّما مورده المجملات و الموارد المشكوكه لا الظاهره المتيقّنه.

و كذلك دعوى أنّ استعمال مثل هذه الألفاظ في الخصوص وصل إلى حدّ قيل: ما من عامّ إلّا و قد خصّ، لا وجه لها و لا تثبت مدعى مدعيها، لا لما أفاده في الكفايه- بعد تسليم المجازيه- من عدم المحذور في كثره الاستعمال في الخصوص، حيث إنّ مع القرينه (١)، فإنّه مخدوش، فإنّ الاستعمال في الخصوص لو كان مجازا فمع كثرته يصير من المجازات الشائعه التي تكون عند

تجرّدها عن القرينه محتمله للحمل على المعنى المجازي أو التوقّف على القولين في المسأله.

بل لما أفاده أوّلا من عدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه (١)، كما سيجي ء.

مضافا إلى أنّ الصغرى- و هي كثره التخصيص- ممنوعه، إذ التخصيص كثيرا ما يكون بالمتصل الذي سيجي ء أنّه في الحقيقه ليس بتخصيص بل صوره تخصيص، و بالمنفصل و إن كان تخصيصا حقيقه إلّا أنّه قليل غايته، فظهر أنّ هذه الدعوى ممنوعه صغرى و كبرى.

فصل: لا شبهه فى أنّ النكره فى سياق النفى أو النهى تدلّ على العموم عقلا،

ضروره أنّ انتفاء الطبيعه يكون بانتفاء جميع أفرادها، و وجودها بوجود فرد منها.

و الظاهر أنّ هذه الدلاله ليست بالوضع، لأنّ كلمه «ما» موضوعه للنفى، و كلمه «رجل مثلا موضوعه للطبيعه و لا وضع للمجموع.

ثمّ إنّ العموم المستفاد منها تابع فى السعه و الضيق لما أريد من المدخول، فإن أريد منه مفهوم واسع، كان العموم فى جميع أفراد هذا المفهوم الواسع، و إن أريد منه مفهوم ضيق، كان السريان فى جميع أفراد هذا المفهوم الضيق.

و الظاهر أنّ السعه و الضيق فى المدخول يستفادان من مقدّمات الحكمه، فما لم تجر فيه لا تدلّ على العموم إلّا فى القدر المتيقن منها، إذ أداه النفى أو النهى لا- تقتضى أزيد من نفي الطبيعه أو النهى عنها، و العموميّه مبتنيه على أن يكون المراد منها الطبيعه المطلقه حتّى تكون بإطلاقها منفيّه أو منهيّه فتدلّ على العموم.

هذا فى النكره فى سياق النفى أو النهى، أمّا فى مثل لفظ «كلّ» و نحوه ممّا يدلّ على العموم وضعاً يستفاد سعه المدخول من نفس لفظ الكلّ و نحوه و لا يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه فى ذلك.

بيان ذلك: أنّا قد ذكرنا فى الواجب المشروط أنّ الإهمال فى مقام

الثبوت غير معقول، ولا- يعقل أن يكون المولى الحكيم الملتفت إلى حكمه جاهلا بموضوع حكمه و أنه هل هو العالم مطلقا أو العالم العادل، فإذا قال:

«أكرم العلماء» من دون تقييد و كان فى مقام البيان، يدلّ- بضميمه قرينه الحكمه و أنه لو كان هناك قيد آخر له دخل فى غرضه لكان عليه البيان- على أن الموضوع هو العالم مطلقا، و إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فقد بين أن موضوع حكمه هو العالم مطلقا بواسطة لفظ «كلّ» فلا يحتاج بعد ذلك إلى قرينه الحكمه، حيث إنّها فى مورد عدم البيان و المفروض أنه بينه، فإنّ لفظ «كلّ» متكفّل لبيان عموميه المدخول و أنه شامل لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه.

و بعبارة أخرى: لفظ «كلّ» يدلّ على أنّ مدخوله- الذى كان صالحا لأن ينطبق على جميع الأفراد و قابلا لذلك قبل دخول لفظ «كلّ» عليه- منطبق على الجميع و مراد منه فعلا(1).

و أمّا الجمع المحلّى باللام فالظاهر أنه يفيد العموم أيضا بلا- احتياج إلى جريان مقدّمات الحكمه، لوضوح الفرق بين المفرد المحلّى باللام و الجمع من حيث احتياج مقدّمات الحكمه للدلاله على العموم فى الأول و عدمه فى الثانى، كما لا يخفى.

١- أقول: قد أورد سيدنا الأستاذ على صاحب الكفايه إيرادا قد انمحي عن خاطرى.(م).

فصل:**اشاره**

لا ريب في حجّيه العامّ في العموم لو لم يعلم تخصيصه،

و أمّا لو علم،

فيقع الكلام في مقامين:**اشاره**

الأوّل: في أنّه هل هو حجّيه في الباقي مطلقاً، أو ليس بحجّيه كذلك، أو يفصّل بين التخصيص بالمنفصل و المتّصل، فيقال بالحجّيه في الثاني و عدمها في الأوّل؟

الثاني: في أنّه لو كان المخصّص مجملاً مرّداً بين الأقلّ و الأكثر أو المتباينين من جهه الشبهه في المفهوم هل يسرى إجماله إلى العامّ حقيقه أو حكماً أم لا؟ و يذيل بالبحث عن الشبهات المصادقيه.

الكلام في المقام الأوّل:**اشاره**

المعروف بين الأصوليين أنّ العامّ المخصّص حجّيه فيما بقى، و ادّعى بعضهم عدم الحجّيه. و الحقّ هو الأوّل.

أمّا في العامّ المخصّص بالمتّصل: فظاهر، إذ المخصّص فيه بمنزله القيد اللاحق للكلام في الحقيقه و إن كان تخصيصاً صورته، و قد عرفت أنّ لفظه «كلّ» مثلاً من أداه العموم تفيد شمول ما يصلح أن يشمل المدخول بجميع قيوده و لواحقه، و المدخول تاره يكون «رجلاً» و أخرى «رجلاً عالماً» و ثالثه «رجلاً عالماً هاشمياً» و هكذا، فباختلاف المدخول- من حيث كثره الأوصاف و قلّتها أو عدمها- يختلف العموم سعه و ضيقاً- و المراد بالصفه مطلق ما يلحق بالكلام من القيود، لا النعت النحوى- و التخصيص ب «إلّا» و ما يشبهها من أداه الاستثناء و إن لم يكن- ظاهراً- من قبيل الأوصاف و يكون- ظاهراً- تخصيصاً و إخراجاً

لشيء عن المستثنى منه بحيث لولاه لكان داخلاً فيه إلا أنه ليس كذلك في الحقيقة، إذ المخصّص المتّصل يعدّ في العرف قرينه على عدم إرادته هذا الفرد من العامّ، ف «أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» يكون بمنزلة «أكرم العلماء العدول» عرفاً، فلا وجه لعدم الحجّية في المتّصل أصلاً.

و عمدته الإشكال في التخصيص بالمنفصل

إشارة

بتقريب أنّ المخصّص المنفصل قرينه على أنّ العامّ لم يستعمل فيما وضع له الّذى هو العموم فيكون مجازاً، ولا ريب [فى] أنّ المجازات متعدّدة، و مراتبها مختلفه، و لا دليل على تعيين واحد منها حتى يكون اللفظ ظاهراً و حجّه فيه.

و جوابه يتّضح بتقديم مقدّمتين:

الأولى: أنّ الدلالة منقسمه بأقسام ثلاثة:

الأول: الدلالة الأنسيه و التصوريه،

و هي: الانتقال من اللفظ إلى المعنى و لو كان اللفظ غافلاً أو نائماً، و منشؤها زياده الأنس بين اللفظ و المعنى، و ليس هذا من الدلالات الوضعيه أصلاً، لما عرفت فى بحث تبعيه الدلالة للإرادته أنّ اللفظ موضوع لإفاده المعنى و إبرازه، و لا يكون ذلك إلاّ إذا كان المتكلم فى مقام الإفاده و التفهيم.

الثانى: الدلالة التصديقيه،

بمعنى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد منه ما هو موضوع له، و تسمى هذه بالدلالة الوضعيه، و هي تابعه للوضع، لما مرّ فى بحث الوضع من أنّه ليس إلاّ التعهّد و البناء على أنّه متى استعمل لفظ كذا يريد المعنى الكذائى.

الثالث: الدلالة التصديقيه،

بمعنى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد منه معناه و ما هو موضوع له جداً لا أنّه مراد بإرادته استعماليه. و بعبارة أخرى: دلالة

اللفظ بمعنى حجّيه ظاهر اللفظ، وهذه لا ربط لها بالوضع، بل هي ثابتة ببناء العقلاء على أنّ المتكلم لو صدر منه لفظ ظاهر في معنى يحمل عليه، وليس له أن يقول: مرادى غيره.

المقدّمه الثانيه:

لا- ريب في أنّ المرتفع بالقرينه أو التخصيص ليس القسم الأوّل من هذه الأقسام، بداهه أنّ الانتقال حاصل و لو مع القطع بأنّ الموضوع له ليس بمراد، لما عرفت من أنّه تابع للأنس، و هو موجود بين لفظ «الأسد» و معناه الحقيقي، و لو أتى بقرينه «يرمى» و ينتقل من «رأيت أسدا يرمى» إلى الحيوان المفترس قطعاً و لو يعلم بواسطه قرينه «يرمى» أنّه ليس بمراد.

و أمّا الدلاله الثانيه: فهي و إن كانت قد ترتفع كما لو نصب قرينه على عدم إرادته الموضوع له، إلّا أنّها في المقام ثابتة غير مرتفعه، لأنّ المتكلم حينما استعمل اللفظ العام بلا قرينه فقد دلّ على أنّه أراد المعنى الموضوع له بإرادته استعماليه، و هذه الدلاله حين الاستعمال موجوده، و لا- تنقلب عمّا هي عليه بوجود القرينه المنفصله التي هي المخصّصه، و اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الحقيقي بدون القرينه المتّصله، كان حقيقه فيه، و لا يصير بعد ذلك مجازاً.

و الحاصل: أنّ العامّ المخصّصه بالمنفصل دلّته على العموم و ما وضع له ثابتة غير مرتفعه، و إنّما المرتفع بالمخصّصه ص المنفصل هو القسم الثالث من أقسام الدلالات، الّذى هو الحجّيه الثابته ببناء العقلاء، و جهه الارتفاع أنّ بناءهم ليس على العمل بالظواهر كيف ما اتّفق حتى مع وجود معارض أقوى، بل يقدّمون المعارض الأقوى عليها، و إذا كان رفع اليد عن الظهور و عدم الأخذ به لأجل المعارضه، فلا بدّ من ملاحظه مقدار المعارضه، و من المعلوم أنّ

لا معارضه بين المخصّص و باقى أفراد العامّ، فيؤخذ بظهور العامّ بالنسبه إليه، و لا وجه لرفع اليد عن ذلك.

و بعباره أخرى: كانت عمدته الشبهه لعدم الحجّيه هى المجازيه، و قد عرفت عدمها فى المقام، و أنّ العامّ باق على ما هو عليه، و لا يصير مجازا بالتخصيص.

و بعباره ثالثه واضحه: حيث يشمل لفظ «كلّ» فى «كلّ عالم» جميع ما يصلح مدخوله لأن يصدق عليه، فهو بمنزله قولنا: «كلّ عالم سواء كان عادلا أو فاسقا، و سواء كان هاشميا أو غيره، و سواء كان فقيها أو غيره» و هكذا إلى آخر التقاسيم التى يمكن فى مدخوله، و متكفّل للتسويه بين جميع الأقسام، و متضمّن لجميع هذه السواءات، فلو خصّص العامّ بمنفصل، و علمنا أنّ الفاسق خارج عن تحت العامّ، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور العامّ بالنسبه إلى هذه التسويه. و أمّا بقيه السواءات التى كان لفظ «كلّ» متضمّنا لها فلا وجه لرفع اليد عنها، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون العامّ استغراقيا أو مجموعيا.

و هذا نظير أن يقول المولى: «أكرم هؤلاء العشره» و بعد ذلك قال:

«لا تكرم زيدا» مع فرض كونه منهم، فإنّه لا ريب فى عدم استعمال العشره فى التسعه، فالمخصّص المنفصل رافع لحجّيه الظهور مطلقا حتى بالنسبه إليه، أمّا حجّيه الظهور بالنسبه إلى الباقي و ما لا يكون له معارض أقوى و أظهر منه فباق على حاله من غير فرق بين العامّ الاستغراقى و المجموعى.

و لو سلّمنا المجازيه، فهل يكون حجّه فيما بقى أم لا؟ الحقّ هو الأوّل.

بيانه: أنّ العامّ قبل التخصيص كان شاملا لجميع الأفراد، و دالّا عليها بالمطابقه، و كانت هذه الدلاله متضمّنه لدلالات ضمّتيه تبعيه، فلو قال المولى:

«أكرم كلّ عالم» فكأنّه قال: «أكرم زيدا و عمرا و بكرا و خالدا» إلى آخر أفراد العالم، فهذه الدلالات موجوده فى ضمن ذلك العامّ و هو إجمال لذلك التفصيل، فلو قال فى دليل آخر: «لا تكرم زيدا» لا يعارض إلّا دلالة العامّ على إكرام زيد ضمنا، أمّا دلالاته على إكرام خالد و عمرو و بكر و غيرهم ضمنا فليس لها معارض، و إذا لم يكن لها معارض، فلا- وجه لسقوطها عن الحجّيه و رفع اليد عنها.

لا يقال: إنّ هذه الدلالات التضمّنيه كلّها تابعه للدلاله المطابقيه، و المفروض أنّها ساقطه.

فإنّه يقال: الدلاله التضمّنيه و إن كانت تابعه للدلاله المطابقيه فى مقام الثبوت و الواقع، و تسقط الأولى بتبع سقوط الثانيه، إلّا أنّ الأمر فى مقام الإثبات و الدلاله ينعكس، لأنّ المخصّص أولا و بالذات لا يعارض إلّا الدلاله التضمّنيه التبعيه بالنسبه إلى زيد الخارج- مثلا- بالتخصيص، فتسقط الدلاله المطابقيه بالنسبه إلى هذا الفرد فى مقام الإثبات بتبع سقوط الدلاله التضمّنيه، و حيث لم يكن لسائر الدلالات الضمّنيه التبعيه معارض و مزاحم و مانع عن ثبوتها فلا تسقط حتّى تسقط الدلاله المطابقيه بتبعها، فتكون دلالة العامّ على هذه الدلالات الضمّنيه التبعيه غير المزاحم بمزاحم أقوى مطابقه باقيه، فهو حجّيه فيما بقى تحته.

و هذا ممّا أفاده بعض مقرّرى بحث الشيخ الأنصارى (١) قدّس سرّه، و هو فى غايه الجوده، و لا- وجه لما أورده عليه صاحب الكفايه (٢)، كما لا يخفى.

١- مطارح الأنظار: ١٩٢.

٢- كفايه الأصول: ٢٥٧.

المقام الثانى: أنه لو كان المخصّص مجملا من حيث المفهوم،

فإنّما أن يكون إجماله من أجل دوران مفهومه بين الأقلّ و الأكثر أو المتباينين، و على كلّ حال فإنّما أن يكون المخصّص متصلا أو منفصلا.

فإن كان مردّدا بين المتباينين، فلا إشكال فى سرايه إجمال المخصّص إلى العامّ أيضا حقيقه فى المتّصل، و حكما فى المنفصل.

أمّا فى المتّصل: فلأنّ الظهور من الأوّل لا ينعقد للعامّ بالنسبه إلى أحد محتملى المخصّص، فلو قال: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» و تردّد مفهوم الفاسق بين أن يكون شارب الخمر، و ترك الصلاه فرضا، فحيث إنّ الفاسق- الذى هو قيد عدمى لموضوع الحكم حقيقه- يكون محتمل الانطباق على شارب الخمر و تارك الصلاه، فمن الأوّل لا يعلم أنّ موضوع الحكم أى شىء هو، فيكون مجملا، فليس بحجّه فى شىء منهما.

و أمّا فى المنفصل: فلأنّ العامّ و إن انعقد له ظهور بالنسبه إلى جميع أفراده حتّى ما يحتمله المخصّص و لا ينقلب عمّا هو عليه و لا يصير مجازا بعد مجىء المخصّص المنفصل إلّا أنّ الحجّيه- التى كانت بناء العقلاء بعد قيام القرينه القطعيه على أنّ العموم غير مراد جدّا- منحصره بغير ما يكون المخصّص احتملا- له، و ليس للعقلاء بناء على الأخذ بظهور العامّ مع ذلك القرينه، و المتيقّن من بنائهم هو الأخذ بظهوره فى غير ما يحتمله المخصّص.

و إن كان المخصّص المجمال مردّدا بين الأقلّ و الأكثر، فإن كان متصلا، فلا ريب أيضا فى سرايه إجمال المخصّص إلى العامّ أيضا بعين ما مرّ فى المتباينين، فلا يكون حجّه إلّا فى غير المرتكب للصغيره و الكبيره من باب أنّه متيقّن.

و إن كان منفصلا، فالظاهر أنه يتمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشكوك دخوله تحت المخصص، و يكون العام حججه في غير الفرد المتيقن من المخصيص، و ذلك لأن العام انعقد له ظهور في العموم و الآن كما كان، و لا يرفع عن هذا الظهور إلا إذا عارضه حججه أقوى و أظهر منه، و المفروض أن المخصيص مجمل و لا يكون حججه في المرتكب للصغيره، فلا يصلح للمعارضه إلا بالنسبه إلى أفراده المتيقنه التي يكون حججه فيها، و أما بالنسبه إلى الأفراد المشكوكه فلا يكون حججه، فكيف يكون مزاحما للعام و موجبا لارتفاع حججه العام بالقياس إليها أيضا!؟

و ربما يتوهم التسويه بين المخصيص المتصل و المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام و سرايه الإجمال إلى العام حكما، نظرا إلى أن العام و إن كان ظاهرا في العموم بعد التخصيص أيضا إلا أن المخصيص قرينه على أن المراد الجدّي من «العلماء» في قوله: «أكرم العلماء» هو العلماء الذين لا يكونون فاسقين، و من المعلوم أن موضوع الحكم هو ما يكون مرادا من العام جدّا، لا ما يكون ظاهرا و لو لم يكن كذلك، فالموضوع المذمى هو العالم غير الفاسق حيث إن قيده العدمي مجمل و مردّد بين المرتكب للصغيره و الكبيره لا يجوز التمسك بالعام، و القول بأن المرتكب للصغيره واجب الإكرام، كما في المخصيص المتصل بلا تفاوت بينهما من هذه الجبهه.

و لكنّه فاسد، وجه الفساد: أن «الفساق» في «لا تكرم العلماء الفساق» ليس بمفهومه قيذا للعلماء، ضروره أن مفهوم الفسق بما هو مفهوم من المفاهيم لا يكون مانعا عن وجوب الإكرام، بل المانع عنه هو الفسق بوجوده الواقعي، كالكذب و شرب الخمر و الغيبه و غير ذلك، و إذا كان المانع عن الإكرام هذه

الأمر، فلفظ «الفاسق» ومفهومه إشاره إلى فاعل شىء منها، وبهذا الاعتبار يكون قيذا للعلماء، فكأنه قال: «لا تكرم عالما يشرب الخمر ولا عالما يغتاب ولا عالما يكذب» وهكذا، فإرادته المرتكب للكبيره معلومه، و المرتكب للصغيره غير معلومه، فتلك الدلالات الضمئيه بالنسبه إلى أفراد العام، التى منها الناظر إلى الأجنبيه من غير إصرار- مثلا- باقيه على حالها بتمامها، و يؤخذ بها بجمعها إلما ما يكون حجّه أقوى على خلافها، و ليس ذلك إلما فى المرتكب للكبيره، فبالنسبه إليها- أى: دلالة العام على المرتكب للكبيره فقط- يسقط العام عن الحجّيه، و أمّا بالنسبه إلى دلالتة على المرتكب للصغيره، فظهور العام و دلالتة على حالها، و لا معارض لها أقوى منها، فلا وجه لسقوطها عن الحجّيه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لو كان المخصّص ص مجملا- من جهه الشبهه فى المفهوم، فلا يجوز التمسك بالعام فيما لم يعلم خروجه عن تحت العام و دخوله فى المخصّص إلّا إذا كان المخصّص منفصلا دائرا بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه يتمسك بالعموم فى الفرد المشكوك، و يحكم بأنّه محكوم بحكم العام.

هذا تمام الكلام فى التمسك بالعام فى الشبهه المفهوميّه.

تذييل: فى جواز التمسك بالعام فيما إذا كان إجمال المخصّص من جهه المصدق،

إشاره

و كان المفهوم معلوما مبيّنا، كما إذا تردّد زيد العالم بين كونه فاسقا أو غير فاسق. و الأقوال فى المقام أربعه:

القول بالجواز مطلقا، و عدمه مطلقا، و التفصيل بين المخصّص اللفظى و القول بالجواز، و اللّجى و القول بعدمه، كما أفاده صاحب الكفايه (١)، و التفصيل

بين اللَّبَيَّات بأن تكون مقنَّده لموضوع الحكم أو كاشفه عن عدم وجود الملاك في المصداق المشتبه والقول بالجواز في الثاني، وعدمه في الأوَّل، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١).

و الكلام يقع في مقامين:

إشاره

الأوَّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي.

أما المقام الأوَّل:

فالظاهر اختصاص النزاع في المخصَّص المنفصل، و أما المخصَّص المتصل - المذى عرفت أنه يطلق عليه التخصيص مسامحه، و إنما ففي الحقيقة ليس بتخصيص، بل يكون موضوع الحكم مضيقاً من الأوَّل - فلا كلام و لا نزاع في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات الحكم للفرد المشكوك دخوله تحت المخصَّص، ضروره أن موضوع الحكم بتمام قيوده و شرائطه في كلِّ قضيه لا بد أن يكون مفروض الوجود، فإنَّ الحكم غير محقق لموضوعه أو قيد من قيوده، و غير متكفل لإحراز موضوعه أو قيد من قيوده، فكما لا يصحَّ التمسك بعموم «أكرم العلماء» لإثبات وجوب الإكرام للفرد المشكوك أنه عالم كذلك لا يصحَّ التمسك بعمومه عند تقييده بأنهم لا يكونون فاسقين، غايه الأمر أن الموضوع في الأوَّل بسيط، و في الثاني مركَّب.

هذا، و عمدته ما قيل لجواز التمسك بالعام في المخصَّص المنفصل هو:

أنَّ العام انعقد له ظهور في العموم، و الفرد المشكوك داخل تحت العام، و يتبع هذا الظهور في جميع أفراد العام إلَّا فيما عارضه دليل أقوى و أظهر منه، و المفروض أنَّ المخصَّص يكون كذلك بالنسبه إلى أفراده المتيقَّنه، و أما المشكوكه فلا يكون حجَّه فضلاً عن أن يكون أقوى حتى يرفع اليد عن ظهور

العامّ لأجل المخصّص ص بالنسبة إليها، فلا مانع من التمسك بالعامّ، لكونه ظاهراً في العموم، و لا مقتضى لرفع اليد عن هذا الظهور إلّا فيما يكون معارضاً بالدليل الأقوى، و دخول «زيد» في المخصّص ص مشكوك، و لذا لا نتمسك بالمخصّص و لا نجري حكمه عليه، فلا- يكون ظهور العامّ في هذا الفرد المشكوك معارضاً بدليل أقوى منه، فلا محذور في التمسك بالعامّ بالنسبة إليه و الجواب عنه: أنّ مناط جواز التمسك بالعامّ ليس مجرد كونه ظاهراً في شىء، بل المناط هو الحجّية الثابتة ببناء العقلاء و عملهم بالظواهر، و القدر المتيقّن من بنائهم العمل بالظواهر ما لم ينصب قرينه على الخلاف، و في مورد نصب القرينه المنفصله- مثل: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء»- على الخلاف يرون أنّ موضوع الحكم في دليل «أكرم العلماء» و ما هو مراد جدّى للمتكلّم و يكشف عنه ظهور العامّ هو العلماء الذين لا- يكونون فاسقين، فالفرد المشكوك خروجه عن تحت العامّ و دخوله تحت المخصّص ص لا- من جهة المفهوم، بل من جهات خارجيه، و إن كان العامّ ظاهراً فيه إلّا أنّه ليس من الظواهر التي تكون حجّه عند العقلاء، فلا يمكن الأخذ بهذا الظهور.

و بعبارة أخرى: العامّ له ظهوران: ظهور أوّلى في العموم، و هو باق بعد ورود القرينه المنفصله أيضاً، و لا يتقلب عمّا هو عليه، و ظهور ثانوى له في أنّه كاشف عن أنّ المولى صدر منه هذا الكلام بداعى الجدّ لا بدواعى آخر، كالامتحان و التقية و المزاح و أمثال ذلك، و الأوّل تابع للوضع، و الثانى تابع لبناء العقلاء، فما دام موجوداً هذا البناء منهم هذا الظهور الثانوى أيضاً موجود، و جواز التمسك بالعامّ هو الظهور الثانوى للعامّ، و من المعلوم أنّه بعد ورود القرينه المنفصله يكون ظهوره الثانوى في العلماء الذين لا يكونون فاسقين، إذ

بناؤهم على الأخذ بالظواهر مشروط بعدم نصب القرينه على الخلاف، فلا بدّ من إحراز هذا الموضوع حتى يثبت له حكم العامّ- وهذا نظير قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فإنّها تجرى ما دام لم يكن بيان في البين، ومع وجوده لا موضوع لها- لأنّ موضوع الأصل اللفظي هو الكاشف عن المراد الجدّي، ومع القرينه لم يكن للعامّ كاشفيّه عن ذلك بالنسبه إلى الفرد المشكوك، فيرتفع موضوع الأصل اللفظي.

و بهذا يظهر الكلام في المقام الثاني، إذ الأصل العملي موضوعه الشكّ، وهو موجود في المقام، فيجوز التمسك بالبراءه عن وجوب الإكرام و حرمة بالنسبه إليه.

ثمّ إنّه لا- فرق في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه، إذ القضيه الخارجيه مثل: «أكرم كلّ من في البلد الفلاني من العلماء فعلا» و إن افرقت الحقيقيه في أنّ المتكلّم بنفسه متكفّل لإحراز مصاديق العامّ في الأوّل- أي الخارجيه- بخلاف الثاني، فإنّه غير ناظر إلى ذلك، بل أحال إحرازها إلى نفس المخاطب، إلّا أنّه لا فرق بينهما فيما هو ملاك جواز التمسك بالعامّ، الذي هو حجّيه العامّ فيما يتمسك به لإثبات حكمه له و تسريته إليه، و من المعلوم أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المنفصل تضيق دائره حجّيته سواء كان في القضيه الحقيقيه أو الخارجيه، فكما أنّ «لا تكرم الفساق من العلماء» يضيق دائره حجّيه «أكرم العلماء» و يقيّد «العلماء» بأن لا يكونوا فاسقين في القضيه الحقيقيه، كذلك «لا تكرم أعدائي» يضيق دائره حجّيه «أكرم كلّ من في البلد الفلاني من العلماء بالفعل» و يقيّد «العلماء الموجودين في البلد فعلا» بأن لا يكونوا أعداء للمولى في القضيه الخارجيه،

فلا يجوز التمسك بالعام في شيء منهما لإسراء حكمه إلى الفرد المشكوك كونه مصداقا للمخصص.

و بتقريب آخر أوضح: القضية الخارجيه و إن كانت متكفله لإثبات الحكم على موضوعه المحقق وجوده لا المقدر وجوده إلا أن إحراز انطباق عنوان العام على المصاديق بعد ورود المخصص موكول إلى نفس المخاطب، و لا بد له من إحراز موضوع الحكم، الذي قيد بواسطة المخصص في كلتا القضيتين بغير عنوان المخصص بحيث كأنما قال المولى من الأول: «أكرم كل من في البلد فعلا الذين لا يكونون أعدائي» فبعد التخصيص يكون كل منهما على السواء في أن الموضوع لا بد و أن يكون مفروض الوجود، فما لم يحرز مصداقيه فرد من الخارج للموضوع المقيد لا- يثبت الحكم له، فالفرد المشكوك المصداقيه في المقام كالفرد المشكوك كونه عالما لو لم يكن مخصص ل «أكرم العلماء».

و بهذا يظهر الفرق بين المقام و بين الشبهه في المفهوم في جواز التمسك هناك و عدمه هنا، إذ لفظ «العلماء» حيث لم يثبت تقييده بغير مرتكب الصغيره و ثبت تقييده بغير مرتكب الكبيره، لم تضيق دائره حجتيه بالنسبه إلى مرتكب الصغيره، و لم يقيد المراد الواقعي إلا بعدم ما يكون قطعاً داخل تحت المخصص، فكأنما قال المولى: «أكرم العلماء الذين لا يرتكبون الكبائر» فجواز التمسك بالعام و الحكم بوجوب إكرام العالم المرتكب للصغيره- من جهه أن التقييد بعدمه لم يثبت، و مصداقيه (١) لموضوع الحكم بعد عدم تضيق دائره الحجتيه بالنسبه إليه- مقطوع، بخلاف الشبهه المصداقيه، فإن مصداقيه الفرد المشكوك كونه شارب الخمر- بعد إحراز تضيق دائره حجتيه «أكرم

١- عطف على قوله: «جهه».

العلماء» و تقييدهم بأن لا- يشربوا الخمر مثلا- بحيث كأنما قال: «أكرم العلماء الذين لا- يشربون الخمر»- للموضوع الواقعي مشكوكه، فلا بدّ من إحرازها من الخارج.

و من الوجوه التي استدللّ بها على جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيه قاعده «المقتضى و المانع» و هي أنّ عنوان العامّ مقتضى لتسريه الحكم إلى جميع أفرادها، و عنوان الخاصّ مانع عن ذلك، فإذا أحرزنا المقتضى كالعلم في المثال المعروف، و شككنا في ثبوت المانع كالفسق، فلا يرفع اليد عن المقتضى، و لا بدّ من الحكم بوجود مقتضاه.

أقول: إن كان مراد المستدلّ بها من المقتضى و المقتضى في مقام الإثبات بمعنى الكاشفيه و الدليليه و أنّ العامّ له كاشفيه للمراد الجدّي و الواقعي، و الخاصّ مانع عنه، و مانعيته بالنسبه إلى الفرد المشتبه مشكوكه، فلا بدّ من الأخذ بالمقتضى، أي: كاشفيه العامّ، و الحكم بثبوت المقتضى، أي: وجوب الإكرام بالقياس إليه، فهذا الدليل بعينه هو الدليل السابق، غايه الأمر قد عبّر بلفظ آخر، و بتعبير آخر، و قد مرّ جوابه مفضّلا.

و إن كان المراد من المقتضى في مقام الثبوت أي: المصلحه و الملاك، و أنّ عنوان العامّ فيه ملاك الحكم، و عنوان الخاصّ مانع عن تأثير هذا الملاك، فهو و إن كان تامّا بحسب الصغرى- و لا يرد عليه ما أورده عليه شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ عنوان المخصّص لا- ينحصر في كونه مانعا بل ربما يكون شرطا أو جزءا كما في «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاه إلّا بطهور»^(١) لأنّ الكلام ليس في أمثال هذه التراكيب التي هي متكفّله لبيان عدم تحقّق الماهيه

إمكاناً أو وقوعاً بدون وجود المستثنى و تحقّقه كما مرّ في بحث المفهوم، بل الكلام في التراكيب و القضايا التي متكفّله لبيان الأحكام الثابتة لموضوعاتها، و من المعلوم أنّها كلّها تابعه للملاكات الموجودة في موضوعاتها المقتضية لها، و أنّ عناوين المخصّصات في أمثالها من قبيل الموانع عند العرف في جميعها- إلّا أنّ الكلام في تماميّة هذه القاعدة كبرى، إذ مدرّكها لو كان بناء العقلاء فهو غير متيقّن، و لو كان المدرّك شمول الأخبار- الدالّ على حجّيته الاستصحاب- لها، فسيجيء- إن شاء الله- أنّ الأخبار الواردة في ذلك الباب يستحيل عموميتها لموارد المقتضى و المانع و موارد الاستصحاب معاً، بل لا بدّ من أن تكون ناظره إمّا إلى موارد المقتضى و المانع فقط أو الاستصحاب كذلك.

بقي الكلام في التفصيل الّذى أفاده صاحب الكفاية(١)- قدّس سرّه- في المقام، و هو: أنّ المخصّص إن كان لفظياً منفصلاً، فحيث يقيد العامّ بغير عنوان المخصّص ص المنفصل فلا يجوز التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك كونه مصداقاً للمخصّص، لأنّ دليل وجوب إكرام العلماء مثلاً غير متكفّل لانطباق موضوعه على ما في الخارج، بل لا بدّ من إحراز ذلك من الخارج.

أمّا إن كان المخصّص ص لئبياً، فلو كان ممّا يمكن أن يعتمد عليه المولى في مقام البيان، فهو كالمخصّص ص المتصل في أنّه لا ينعقد ظهور للعامّ في العموم من الأوّل، بل يقيد العامّ بغير عنوان المخصّص من الأوّل.

و أمّا لو لم يكن كذلك، فلا مانع من التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك و المصداق المشتبه، لبقاء العامّ على حجّيته و ظهوره فيه، كما لو قال: «أكرم جيرانى» و قطعنا بأنّه لا يريد إكرام عدوّه، فحيث لم يلق من المولى إلّا كلام

واحد هو «أكرم جيرانى» وهو ظاهر فى وجوب إكرام جميعهم و حجّه فى ذلك ما لم يقطع بخلافه، فالمصداق المشتبه حيث لم يقطع بكونه عدوًّا و خارجًا عن عموم «أكرم جيرانى» فلا حجّه للعبد على المولى فى عدم إكرامه، إذ لم يكن مخصّص لفظى على الفرض حتّى يقيّد العامّ بغير عنوانه، و لم يصل حجّه من طرف المولى على تقييد موضوع الحكم حتّى يلزم إحراز انطباقه على من فى الخارج. هذا خلاصه ما أفاده فى المقام.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ(١): بأنّه غير تامّ بإطلاقه، إذ المخصّص اللّتى تاره يكون مقيّدًا له كما فى قوله عليه السّلام: «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا فارضوا به حكمًا فإنّى جعلته حاكمًا عليكم»(٢) إلى آخره، فإنّه عامّ غير مقيّد بكون الرّجل الراوى عادلاً- أو غير فاسق بمقيّد لفظى، لكن ثبت الإجماع على لزوم كونه عادلاً، و أنّه مقيّد بهذا القيد، فحكمه حكم المخصّص اللفظى المنفصل فى عدم جواز التمسك به فى المصداق المشتبه، إذ المعتبر فى عدم جواز التمسك بالعامّ بالمنكشف- و هو كون المراد الواقعى مقيّدًا- لا بخصوصيّته الكاشف من كونه لئيًا أو لفظيًا.

و أخرى لا- يكون مقيّدًا للموضوع، بل يكون كاشفًا عن ملاك الحكم، فلو قطعنا بعدم وجود الملاك فى فرد، فهو خارج عن عموم العامّ خروجًا فرادى بالضروره، إذ الظهور لا يصادم القطع، و يحمل سكوت المولى عنه إمّا على المصلحه فيه أو المفسده فى التقييد فى المولى الحقيقى، و على الغفله فى غيره، و لو شككنا فى وجود الملاك فى فرد، يكون عموم الحكم- حتّى بالنسبه

١- أجدود التقريرات ١: ٤٧٤-٤٨٠.

٢- الكافى ١: ٦٧-١٠ و ٧: ٤١٢-٥، التهذيب ٦: ٢١٨-٥١٤، الوسائل ٢٧: ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث

إليه- كاشفا عن وجود الملاك فيه، و ليس للعبد أن يخالف أمر مولاه في هذا الفرد و يعتذر بأنى لم أقطع بوجود الملاك فيه، فإنّ إحراز ملاكات الأحكام ليس من وظيفه العبد، بل شأن العبد امتثال أوامر المولى و نواهيه، و أمّا أنّ هذا المأمور به فيه ملاك أم لا فليس من شأنه، و هذا كما أمر المولى باشتراء اللحم فلم يشترط العبد معتذرا بأنى لم أحرص وجود المصلحة فى ذلك، و من المعلوم أنّه يضرب على رأس مثل هذا العبد.

و ثالثه يكون مشكوكا و مردّدا بين الأمرين من دون أن يكون معيّن فى البين، كما إذا قال: «أكرم جيرانى» و نعلم أنّه لا- يريد إكرام عدوّه، و نشكّ فى أنّ عدم العداوه هل هو أخذ قيدا فى موضوع الحكم أو هو علّه و ملاك للحكم؟

و فى هذا الصورة يفضّل بين ما إذا كان المخصّي ص نظريًا و ممّا يمكن أن يتكل المتكلّم عليه، فىكون من قبيل احتفاف الكلام و العامّ بما يصلح للقريبته على تقييده، فيسقط ظهوره فى العموم و لا يصحّ التمسك به فى المصداق المشتبه، و بين ما إذا كان دليلًا- عقليًا نظريًا لا- يصلح للقريبته، فيجوز التمسك بالعامّ حينئذ، أو إجماعًا، إذ العامّ قد انعقد ظهوره فى العموم، و الدليل المنفصل العقلى قد خصّ به بغير من علم عداوته قطعًا تخصيصًا أفراديًا، و بقى ظهور العامّ فى الفرد المشكوك عداوته على حاله، و حيث إنّ الشكّ فى التخصيص الزائد، فيتمسك بالعامّ، و يحكم بوجود إكرام كلّ فرد من أفراد الجيران غير من علم بعداوته، و يكون العموم كاشفا عن عدم وجود العدوّ فى أفراد العامّ، و يحمل السكوت عن المعلوم عداوته على المصلحة فيه أو المفسده فى التقييد بعدمه فى المولى الحقيقى، أو الغفله فى المولى العرفى.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه فيما إذا كان

المخَصِّص ليا لا يجوز على الإطلاق، كما زعم صاحب الكفايه قدس سرّه، بل يختصّ الجواز بما إذا كان كاشفا عن الملاك غير مقيد للعامّ أو مردّدا بينهما لكنّه كان دليلا عقليا نظريا. هذا خلاصه ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه.

و الظاهر أنّ ما أفاده من التفصيل بل غيره من التفصيلات المذكوره في المقام كلّها نشأت من الخلط بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه.

و الحقّ (١) أنّ التمسك للعامّ- في محلّ الكلام- في القضايا الحقيقيه التي

١- أقول: لا شبهه في تقييد المخَصِّص ص موضوع الحكم و العام بنقيض عنوان المخَصِّص ص بالنسبه إلى المراد الجدّي و الواقعي، سواء كان المخَصِّص ص لفظيا أو لبيا، و بعد التقييد يصير الموضوع مركبا من جزئين: أحدهما: عنوان العامّ، و الآخر: نقيض عنوان الخاصّ، كما أفاده دام ظلّه. و لا فرق بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه إلّا في أنّ المولى أو كل إحراز الموضوع بكلا جزأيه إلى العبد، و جعله على ذمّه في القضايا الحقيقيه أو الخارجيه التي يكون المخَصِّص ص فيها لبيا محتملا للقريته و في القضايا الخارجيه أحرز أحد جزأى الموضوع هو بنفسه، و جعل إحراز الجزء الآخر على عهده المكلف- إذ الكلام في المخَصِّص ص العنوانى الذى أخذ مفروض الوجود، مثل عنوان العدو، لا الفرد، مثل «زيد» فإنّه ليس من قبيل الشبهه المصدقيه التي هي محلّ الكلام، كما لا يخفى- و من المعلوم أنّ مجرد هذا الفرق لا- يكون فارقا بين الخارجيه و الحقيقيه من اللبّيات غير المحتمله للقريته فيما نحن بصدده، و هو جواز التمسك للعامّ في الأوّل و عدمه في الثانى، و ذلك لأنّ أحد الجزئين محرز على الفرض و الآخر موكول إلى العبد، فكما أنّ فى الحقيقيه من القضايا لا بدّ للعبد من إحرازها فكذلك فى الخارجيه منها. و توهم أنّ الموضوع فى هذا القسم من اللبّيات أحرزه المولى بنفسه بكلا جزأيه لانعقاد الظهور للعامّ، فاسد، إذ قد مرّ أنّه ليس كلّ ظاهر بحجّه، بل الحجّه هو الظهور الثانوى للعامّ فى المراد الواقعي. و بعبارة أخرى: حجّيه العامّ بمقدار كاشفيته عن المراد الواقعي، فإذا لم يكن بواسطة المخَصِّص ص ظاهرا فى العموم ظهورا ثانويا كاشفا عن المراد الواقعي، فلا محاله لا يدلّ على أنّ جميع ما يشير إليه المولى بقوله: «أكرم هؤلاء العلماء» مثلا غير أعداء له، بل بعد القطع بأنّه لا يريد إكرام العدو نقطع أنّ مراده من هذا القول أنّه أكرم من هؤلاء العلماء كلّ من لا يكون عدوا لى، فالمشار إليهم بمقتضى ظاهر كلامه «العلماء» يقينا، و لا يحتاج إلى إحرازنا ذلك، أمّا كونهم غير أعداء له فليس لنا دليل يدلّ عليه، فلا بدّ من إحرازه، فلا يفرق بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه من هذه الجبهه التي فرّق [بها] بينهما سيّدنا الأستاذ دام ظلّه العالى. و لكن دعوى جريان السيره من العقلاء على الأخذ بالعمومات إذا كانت مخصّصه باللّيات غير المحتمله للقريته فى مطلق القضايا حقيقيه كانت أو خارجيه، غير بعيدة جدّا. (م).

يجرى عليها الأحكام لا يجوز على الإطلاق، سواء كان المخصّص لفظياً أو لثبياً، كاشفاً عن الملاك أو مقيّداً لموضوع الحكم أو محتملاً لكلّ منهما، و في القضايا الخارجيّة تفصيل يأتي.

وقد ظهر وجهه في المخصّص اللفظي المتصل و المنفصل و اللبّي الضروري الصارف لظهور الكلام، و النظريّ الصالح لتقييد العامّ، أمّا اللبّي الكاشف عن الملاك، كحكم العقل بأنّ ملاك وجوب إكرام الجيران عدم عداوتهم، فحيث إنّ العقل لا يشكّ في موضوع حكمه بالضروره فلو حكم بأنّ العدو ليس فيه ملاك الوجوب، إنّما الملاك في غيره، فلا محاله يعلم بأنّ أيّ شيء و أيّ عنوان يكون فيه ملاك الوجوب، فكشف العقل عن ملاك الحكم ملازم لكشفه عن عنوان المقيّد، فيقيّد العامّ به، و لا يجوز التمسك به في المصداق المشكوك.

و أمّا اللبّي المرّد بين كونه مقيّداً للعامّ أو كاشفاً عن الملاك: فمضافاً إلى أنّه لا يتصوّر الترييد في ذلك، أنّ العقل لا يشكّ في مناط حكمه بخروج الأعداء عن تحت العامّ، و بعد علمه بمناط الحكم و ملاكته يعلم بعنوان المقيّد لا محاله، لمكان الملازمه.

و بعبارة أخرى: لو سألنا عن العقل عن أنّ خروج الأعداء لما ذا؟ و لأيّ

جهه؟ لا يمكن أن يتوقف في ذلك.

فإنّ أجب بأنّه لعداوتهم، فيقيد العامّ بما يلزم عدم هذا العنوان.

و إن أجب بأنّه لشقاوتهم أو لفسقهم أو لإيذائهم و أمثال ذلك، فكذلك.

و إن أجب بأنّي أعلم إجمالاً أنّه أحد هذه العناوين إمّا الشقاوه أو الفسق أو الإيذاء و هكذا، فيقيد العامّ بالعنوان الملازم للجميع بحسب مقام الإثبات، و يكون من قبيل الشبهه المفهوميّه و دوران الأمر بين المتباينات، فيخرج عن محلّ الكلام (١).

فعلى جميع التقادير يقيد العامّ بغير عنوان المخصّص أو ما يلزمه، و بعد ذلك حيث إنّ القضيه حقيقيّه، و تطبيق الموضوع على ما في الخارج يكون على ذمه العبد، فلا بدّ له من إحراز موضوع الحكم بجميع قيوده، فإذا شكّ في قيد في فرد، لا يصحّ تسريه الحكم إليه، ضروره أنّ الحكم لا يكون محققاً لموضوعه.

هذا كلّه في القضيه الحقيقيّه، أمّا الخارجيه منها: فالحقّ فيها هو التفصيل الّذي أفاده شيخنا الأستاذ (٢)، و هو بأدنى تفاوت يجرى في القضايا الخارجيه فقط، و ذلك لأنّ المخصّص لو كان لفظياً، فحيث إنّ عنوان يقيد موضوع الحكم، و إنّّه يقدّم على العامّ لأظهرته منه - و لا - محاله يكون عنوانا من العناوين، إذ لو كان فرداً خارجياً و شكّ في خروج فرد آخر، فهو من الشكّ في التخصيص الزائد، و خارج عن محلّ الكلام - فبعد ذلك إحراز الموضوع و قيده يكون من وظيفه العبد، و لا يجوز التمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك.

١- أقول: و إن أجب بأنّه إمّا الشقاوه فقط أو هي مع الفسق و الإيذاء، فيكون أيضاً من قبيل الشبهه المفهوميّه و دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و يخرج عن محلّ الكلام أيضاً. (م).

٢- تقدّم تخريجه في ص ٣١٩.

و لو كان مخصّصاً صائغاً صالحاً لصرف ظهور الكلام و العامّ عن العموم، و كان ممّا يمكن أن يتكلّم عليه المتكلّم، فحيث إنّه يكون حينئذ من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريبته، فيسقط العامّ عن الظهور في العموم، أى:

لا- ينعقد له ظهور في العموم، ففي المخصّص اللفظى و إن انعقد للعامّ ظهور في العموم و لا ينقلب عمّا هو عليه إلّا أنّ الخاصّ لأقوائته في الظهور يقدّم على العامّ، و فى اللبى المحتمل للقريبته لا ينعقد من الأوّل ظهور للعامّ في العموم، ففي كلّ منهما ما هو الحجّج للعبد هو العامّ المقيّد بنقيض الخاصّ، فلا بدّ له من إحراز العامّ و قيده، لأنّ القضية و إن كانت خارجيّة إلّا أنّ المخصّص سواء كان لفظياً أو لبّياً حيث إنّ عنوان أخذ مفروض الوجود لا- فرد خارجيّ، يستكشف منه أنّ المولى جعل تطبيق الموضوع الخارجيّ المقيّد أو محتمل التقييد بعنوان مأخوذ مفروض الوجود على ذمّه المكلف و عهدته، فكأنّه قال: «أكرم من هؤلاء الجيران كلّ من لا يكون عدوّاً لى» فلا بدّ للعبد من إحراز أنّ هذا الفرد- مثلاً- ممّن لا يكون عدوّاً له حتّى يجب إكرامه عليه و لا- يجب إكرام من يكون مشكوكاً عداوته، و ليس للمولى أن يعاقب العبد على ترك إكرامه، فإنّ العبد له حجّج على المولى، فيجيبه- لو سأله عنه- ب «لا، إنّك تكلمت بكلام غير ظاهر ببركه القربنه اللفظيه أو العقليه المنفصله الصالحه لصرف ظهور الكلام فى العموم فى غير وجوب إكرام من لا يكون عدوّاً لك من الجيران، و أنا لم أحرز ذلك».

و لو كان المخصّص لبّياً نظرياً لا يصلح لصرف ظهور العامّ فى العموم، فحيث إنّ العامّ انعقد ظهوره فى العموم، و تمّ الحجّج للمولى على العبد، و المولى بنفسه أحرز انطباق الموضوع على ما فى الخارج، فنفس العموم

كاشف عن عدم كون المشكوك عدواً له، و يحمل سكوت المولى عمّن قطع بعداوته و أنّه لا- يريد المولى إكرامه على المصلحه فيه أو الغفله، و ليس للعبد ترك إكرام المشكوك عداوته، إذ المولى هو بنفسه أحرز عدمها، و إلّا لم يلق كلاماً عامّاً شاملاً له، و لا يقبل من العبد الاعتذار: «إني قطعت بأتك لا تريد إكرام عدوك، و لم أحرز عدم عداوه هذا الفرد» لأنّ المولى يجيبه ب «أنك ما سمعت قولي: أكرم جميع هؤلاء الجيران؟ و أيّ شغل لك بوجود الملاك في هذا الفرد أم عدمه بعد قولي: أكرمه؟» فالتمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه يصحّ في مثل «لعن الله بنى أميه قاطبه» المخصّص قطعاً بغير المؤمن على تقدير كونه قضيه خارجيه و «بع جميع كتبى» المخصّص عقلاً- بغير الكتب التى كتبها المولى بنفسه- مثلاً- و غيرهما من القضايا الخارجيه التى خصّصت بالدليل العقلى، و لم يكن الدليل العقلى بحيث يصلح لصرف ظهور العامّ فى العموم. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

المقام الثانى:

إشاره

أنّه بعد ما ثبت عدم جواز التمسك بالعامّ- مطلقاً أو فى الجملة- فى الشبهه المصداقيه لإسراء الحكم إلى الفرد المشكوك- من جهة أنّ العامّ على كلّ تقدير يقيد بنقيض عنوان الخاصّ، و لا يمكن إحراز قيد موضوع الحكم بنفس الحكم- يقع الكلام فى أنّ قيد العامّ هل يمكن إحرازه بالأصل العملى حتى يضمّ الوجدان إلى الأصل، و يلتزم الموضوع أم لا؟

لا- ريب فى جريان الأصل فيما إذا كان له حاله سابقه، كما إذا كان العالم المشكوك فسقه غير فاسق سابقاً و الآن شكّ فى ذلك، فيحرز أحد جزأى الموضوع- و هو كونه عالماً- بالوجدان و الآخر بالتعبّد، فيلتزم الموضوع.

أمّا ما لم يكن له حاله سابقه- كقرشيّه المرأه، فإنّ المرأه عند وجودها إمّا

وجدت قرشيته أو غير قرشيته - فوقع النزاع بين شيخنا الأستاذ و صاحب الكفايه فى جريان الأصل فيه.

و التزم صاحب الكفايه - قدس سره - بذلك بدعوى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بمنفصل أو متصل حيث إنه معنون بعنوان عدمي غالباً - إذ المخصيص فى غالب الأوقات يكون أمراً وجودياً و العام يقيّد بنقيضه - يكون إحراز المشكوك منه بالأصل الموضوعى ممكناً. مثلاً: إذا شكّ فى امرأه أنّها قرشيته أو غير قرشيته و إن لم يكن هناك أصل يحرز به أنّها قرشيته أو غيرها، لعدم وجود الحاله السابقه لإحداهما، إلّا أنّ استصحاب عدم الانتساب بالقريش، و عدم اتّصافها بأنّها قرشيته - حيث إنّها قبل وجودها كانت نفسها معدومه و انتسابها بالقريش أيضاً كانت معدومه، فعند وجودها نعلم بوجود نفسها، و نشكّ فى أنّ صفتها و انتسابها بالقريش هل انقلب من العدم إلى الوجود أم لا؟ - يفيد فى إحراز أنّها لا تكون منتسبه إلى القريش، و يحكم بأنّها ممّن لا تحيض إلّا إلى خمسين (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ: بأنّه لا يمكن إحرازه بالأصل فى أمثال هذا المثال ممّا لا يكون للوصف حاله سابقه. و قدّم لتفحيح مرامه مقدّمات ثلاثاً:

الأولى: أنّ التخصيص - أيّما ما كان - يوجب تقييد عنوان العام بنقيض عنوان الخاصّ، فلو كان أمراً وجودياً، فالباقي تحت العام مقيد بعنوان عدمي، و إن كان عدمياً، فالباقي مقيد بعنوان وجودي، ضروره أنّه لا يمكن أن يبقى العام على عمومته حتّى بالنسبه إلى أفراد المخصّص و عنوانه بعد التخصيص، و إلّا يلزم التناقض، فإنّ السالبه الجزئيه تنافى الموجه الكئيه، كما أنّ الموجه

الجزئية تناقض السالبة الكليّة، و لا- فرق بين المتّصل و المنفصل إلّا في أنّ [المتّصل] يوجب انعقاد الظهور في الخاصّ، و تقييد العامّ بنقيض عنوان الخاصّ من أوّل الأمر، بخلاف المنفصل، فإنّ التقييد فيه يكون بالقياس إلى المراد الجدّي و الواقعي، كما مرّ.

المقدّمه الثانيه: أنّه إذا كان الموضوع مركّباً من جزءين، فإنّما أن يكون كلاهما جوهرين أو عرضيين- و المراد بالعرض ما يساوق الوصف لا العرض باصطلاح الفلسفى- أو يكون أحدهما جوهرًا و الآخر عرضاً، و الحصر عقليّ ينحصر في هذه الأقسام الثلاثه بلا زياده و نقيصه.

فإن كان مركّباً من جوهرين كما إذا ورد: «أنّ من له ابنان فليصدّق بكذا» فلا شبهه في جريان الاستصحاب في أحدهما، و انضمامه إلى الوجدان في الآخر، و يلتئم الموضوع بذلك، إذ أحد الجزئين أجنبيّ عن الآخر، و لا ارتباط بينهما، و الموضوع ليس إلّا اجتماعهما في الزمان، و أنّ زماناً ظرف لكلا الوجودين، فإذا أحرز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالتعبّد الشرعيّ، فيتحقّق الموضوع.

نعم، لو كان الموضوع عنواناً بسيطاً، مثل التقارن، و كان مسبباً عن تحقّق هذين الجزئين في الزمان، لا يجرى الأصل، إذ تحقّق الجوهرين المحصّلين لعنوان بسيط لا يثبت بذلك، العنوان.

و هكذا الكلام فيما يكون كلا جزأى الموضوع عرضيين- سواء كانا لموضوع واحد أو لموضوعين- كعلم زيد و عدالته، و علم زيد و عداله عمرو، و هكذا فيما يكون أحدهما جوهرًا و الآخر عرضاً قائماً بمحلّ آخر غير هذا الموضوع، فيجرى الأصل في هذا القسم أيضاً، فيمكن إحراز أحدهما

بالوجدان و الآخر بالأصل فيما لم يكن العرضان أو الجوهر و العرض القائم بغير هذا الجوهر محصّين لعنوان بسيط يكون هو الموضوع، كما فى القسم الأوّل.

و من هذا القبيل روايه «لو ركع المأموم و الإمام راعع»^(١) الوارده فى صلاه الجماعة لو قلنا بأن الواو للحال، و يستفاد منه أنه لو تقارن ركوع المأموم مع ركوع الإمام، فتصحّ صلاه المأموم مثلا، فحينئذ لو ركع المأموم و شكّ فى تقارنه مع ركوع الإمام، لا يفيد استصحاب بقاء الإمام راععا إلى زمان ركوع المأموم لإثبات التقارن، بخلاف ما لو لم نقل بكون الواو للحال، فيكون الموضوع مركّبا من عرضين: ركوع الإمام و ركوع المأموم فى زمان واحد، فإنه يمكن استصحاب بقاء الإمام راععا إلى زمان ركوع المأموم، فيتحقّق الموضوع بضّم الوجدان إلى الأصل.

و من هذا القبيل أيضا مسأله موت المورث فى زمان حياه الوارث.

و إن كان أحدهما جوهرًا و الآخر عرضًا قائما به- و لا- يمكن ذلك إلّا بأن يكون اتّصاف المحلّ بهذا العرض أحد جزأى الموضوع، كاتّصاف الماء بالكزّيّه، إذ لو كان نفس الكزّيّه مأخوذه فى الموضوع دون اتّصاف الماء بها، للزم الخلف، إذ لازمه تحقّق الموضوع بتحقّق الماء و كزّيّه الدبس [مثلا] و المفروض أنّ الموضوع مركّب من جوهر و عرض قائم بنفس هذا الجوهر لا- قائم بمحلّ آخر، و من المعلوم فى مقرّه أنّ وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محلّه و موضوعه بعينه، فلا- ينفكّ وجود العرض عن وجود محلّه- فإذا كان كذلك، فلا يمكن إحراز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالأصل، إذ

١- الكافى ٣: ٣٨٢- ٥ و ٦، الفقيه ١: ٢٥٤- ١١٤٩، التهذيب ٣: ٤٣- ٤٤- ١٥٢ و ١٥٣، الاستبصار ١: ٤٣٥- ١٦٧٩ و ١٦٨٠، الوسائل ٨: ٣٨٢- ٣٨٣، الباب ٤٥ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ١ و ٢، نقلًا بالمعنى.

الاتّصاف بالكزّيّه لا حاله سابقه له حتى تستصحب على الفرض، و نفس الكزّيّه لا فائده في استصحابها، لما عرفت من أنّ ما هو مأخوذ في موضوع الحكم هو اتّصاف الماء بالكزّيّه لا نفسها، فحينئذ لو كان هناك حوض فيه مقدار الكزّ من الماء فشككنا بعد ذلك في كزّيّته من جهة احتمال أنّه انعدم و وجد ماء آخر غير بالغ حدّ الكزّ، لا يمكن استصحاب كزّيّه هذا الماء، إذ هذا الماء متى كان كزّا حتى نستصحب كزّيّته؟ و استصحاب وجود الكزّ في الحوض و ان كان يجرى إلّا أنّه لا- يثبت كزّيّه هذا الماء الموجود فيه إلّا على القول بحجّيه الأصول المثبته.

و الحاصل: أنّ الأوصاف التي لم يكن لها حاله سابقه بل لا ينفك وجودها عن وجود موضوعها إذا أخذت في موضوع الحكم، ليس لنا إحرزها بالاستصحاب بعد ما أحرزنا الجزء الآخر المأخوذ في الموضوع بالوجدان، إذ استصحاب الوصف بمفاد «كان» التامّه و إن كان جاريا إلّا أنّه لا- يثبت اتّصاف الموضوع به، و استصحابه بمفاد «كان» الناقصه مثبت غير حجّه على ما تقرّر في مقرّه.

هذا كلّه فيما إذا كان الوصف أمرا وجوديا، و لو كان الوصف المأخوذ في الموضوع أمرا عدميا، مثل أن يقال: «الماء الّذى لا يكون كزّا ينفعل» فالكلام الكلام.

ففي المثال المتقدّم لو كان الماء الموجود في الحوض قليلا في زمان و شككنا بعد ذلك في بقائه على حاله قلّته لأجل احتمال معدوميّته و وجود ماء آخر بالغ حدّ الكزّ، فاستصحاب عدم وجود الكزّ في الحوض - المسمّى بالعدم الأزلّي و المحمولى باعتبار أنّ العدم يحمل على الوصف فيقال: «وصف الكزّيّه

معدوم» مثلاً- حيث إنّ له حاله سابقه يجرى لكّنه لا يثبت أنّ هذا الماء لا يكون كزّاء، و استصحاب عدم كون هذا الماء كزّاء- المسمّى بالعدم النعتيّ- لا يكون جارياً، لعدم الحاله السابقه له.

المقدّمه الثالثه: أنّ ما يوجد من الأوصاف و الأعراض بوجود موصوفه و معروضه بعد وجود موضوعه لا- يمكن أن يتّصف الموضوع بعدم ذلك الوصف و وجوده معاً، ضروره استحاله اجتماع النقيضين، و لا أن لا يتّصف بأحدهما، بداهه استحاله ارتفاع النقيضين، بل لا بدّ حين وجود الموضوع من اتّصافه إمّا بوجود ذلك الوصف أو بعدمه، أمّا لو لم يضع الموضوع قدمه فى عالم الوجود، فلا يتّصف لا بوجود وصفه و لا بعدمه، و لا يكون هذا من ارتفاع النقيضين، المستحيل، إذ المعدوم لا يمكن أن يتّصف بشىء وجوديّ أو عدميّ، نعم، كما أنّ نفس الموضوع معدوم، كذلك نفس الصفه أيضاً معدوم، لكن اتّصاف الموضوع المعدوم بصفه، و هكذا اتّصافه بعدمها غير معقول، فلا يمكن أن يقال: «إنّ هذا الماء قبل وجوده كان متّصفاً بعدم الكزّيّه و الآن كما كان».

و بعد ما عرفت هذه المقدّمات الثلاث تعرف أنّه تقييد المرأه بأنّها غير قرشيّه لا محاله فى المثال المذكور بمقتضى المقدّمه الأولى، و أنّ هذا التقييد يكون على نحو مفاد «كان» الناقصه و العدم النعتيّ، و أنّ التقييد هو اتّصاف المرأه بأن لا تكون من قريش بمقتضى المقدّمه الثانيه، و أنّه يستحيل اتّصاف المرأه قبل وجودها بهذا الوصف بمقتضى المقدّمه الثالثه، فلا يمكن إحراز هذا القيد بالأصل، فإنّه مشكوك من أوّل الأمر، و نفس عدم القرشيّه و إن كان يجرى

فيه الأصل، إلّا أنّه لا يكون قيّدا مأخوذاً في الموضوع، فلا يفيد إحرازه (١). هذا خلاصه ما أفاده في وجه عدم جريان الأصل في الأعدام الأزلّيه.

ولا شبهه في المقدمه الأولى من المقدمات التي بنى مقصوده عليها من أنّه لا يمكن بقاء العامّ على عمومه بعد ورود الخاصّ، ضروره أنّ السالبه الجزئيه تنافي و تناقض الموجه الكليّيه، وهكذا العكس، و لا-ريب أيضا في المقدمه الثالثه من أنّ اتّصاف الموضوع بالعدم- كاتّصافه بوجود الوصف- ليس له حاله سابقه.

إنّما الإشكال في المقدمه الثانيه من أنّه لو كان الموضوع مرّكبا من عرض و محلّه، فلا محاله يكون القيّد هو الاتّصاف بهذا العرض. و بعبارة أخرى: هو وجود العرض بمفاد «كان» الناقصه. و لو كان أمرا عدميّا- كما هو الغالب في العمومات- يكون القيّد العدم النعتيّ و العدم بمفاد «ليس» الناقصه.

و حاصل ما أفاده في وجهه: أنّ الموضوع في مثل «أكرم كلّ عالم» بعد ورود «لا- تكرم الفاسق» حيث إنّه مقيّد- بمقتضى المقدمه الأولى- بنقيض عنوان الخاصّ، فلو كان التقييد بنحو «ليس» التامّه بحيث كان الموضوع هو «كلّ عالم لم يكن معه فسق» فإمّا أن يكون الموضوع باقيا على إطلاقه من جهه النعتيه حتّى يكون الموضوع هو «العالم الّذى لم يكن معه فسق سواء كان فاسقا أم لا» فهو غير معقول، بداهه ثبوت التهافت بين الإطلاق من جهه النعتيه، و التقييد بالعدم المحمولي.

أو لا يكون الموضوع باقيا على إطلاقه، بل هو مقيّد من هذه الجهه أيضا، فالتقييد بالعدم المحمولي من قبيل الأكل من القفا، إذ التقييد بالعدم النعتيّ مغن

عن التقييد بالعدم المحمولي.

وفيه: أنّ العامّ مقيد بالعدم المحمولي، الملازم مع العدم النعتيّ خارجا، و هو بالقياس إلى العدم النعتيّ لا مطلق و لا مقيد.

بيان ذلك: أنّ كلّ ما يكون ملازما لشيء في الوجود لا يلزم أن يكون محكوما بحكمه، كما مرّ في بحث الضدّ، بل اللازم أن لا يكون المتلازمان في الوجود مختلفي الحكم.

مثلا: استقبال القبلة ملازم وجوده مع استدبار الجدى في بعض البلاد، و مع كون اليمين بطرف المغرب، و الشمال بطرف المشرق، و لا- يمكن تحقّق الاستقبال بدون تحقّق هذه الأمور، لكن لا- يلزم أن يكون استدبار الجدى مثلا- محكوما بحكم الاستقبال من جهة الملازمه، بل الاستدبار من هذه الجهة ليس له حكم أصلا، لأنّه لغو محض و إن كان في طبعه لا يخلو عن حكم من الأحكام.

و لا يفرق في ذلك بين الواجبات النفسيّة و الغيريّة، فحينئذ تقييد العالم بعدم الفسق على نحو مفاد «ليس» التامّه لا يوجب تقييده بما يكون ملازما له في الوجود، و هو الجهة النعتية و اتّصاف العالم بعدم كونه فاسقا، بل الموضوع مقيد بالعدم المحمولي فقط، و أمّا جهة النعتية حيث إنّها ضروريّة الوجود و لا دخل لها في غرض المولى أصلا، فالموضوع بالنسبة إليه لا مطلق و لا مقيد.

فأتّضح أنّ تقييد العامّ بنقيض عنوان الخاصّ فيما يكون الخاصّ أمرا وجوديا- كما هو الغالب- لا يلزم أن يكون بالعدم النعتي، بل يمكن أن يكون بالعدم المحمولي، و لا محذور فيه.

هذا، و لو كان ما أفاده تامّا، لجرى في الموضوع المركّب من جوهرين أو

عرضين أو عرض قائم بمحلّ و جوهر آخر غير محلّ هذا العرض، إذ نسأل عن الجزء الثانى، و نقول: هل هو مأخوذ بنحو مفاد «كان» التامّه بحيث يكون الجزء الأول باقيا على إطلاقه حتى بالنسبه إلى كونه مجتمعا مع هذا الجزء و مقترنا معه، و عدمه، أو لا يكون مطلقا من هذه الجهه، بل قيّد بكونه مقترنا و مجتمعا مع الجزء الثانى؟ فإن كان الأوّل، يلزم التهافت، و إن كان الثانى، فيكون التقييد بالجهه النعتيه مغنيا عن التقييد بالوجود المحمولى و بمفاد «كان» التامّه، فلا يمكن إحراز أحد الجزئين بالتعبّد بعد ما كان الجزء الثانى محرزا بالوجدان فى غير الموضوعات المركّبه من العرض و محلّه أيضا، كما فى الصلاه المقترنه مع الطهاره، إذ استصحاب الطهاره بمفاد «كان» التامه لإثبات كون الصلاه مقترنه مع الطهاره يكون من الأصول المثبتة التى لا نقول بحجّيتها، و بنحو مفاد «كان» الناقصه ليس له حاله سابقه حتى نستصحبه.

و أمّا ما ذكرنا فى المقدمه الثانيه من أنّ الموضوع لو كان مركّبا من العرض و محلّ هذا العرض، لا يعقل أن يكون القيد المأخوذ فى هذا الموضوع الوجود المحمولى و بنحو مفاد «كان» التامّه، بل لا بدّ و أن يكون القيد هو الوجود النعتى و الاتّصاف، فهو و إن كان تامّا إلّا أنّه يختصّ بما إذا كان العرض أمرا وجوديّيا حيث إنّ العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده فى موضوعه، و أمّا لو كان أمرا عدميّيا، فحيث إنّ العدم باطل محض و نفى صرف لا يمكن أن يتّصف الموضوع به حقيقه، ضروره أنّ الاتّصاف الحقيقى لا بدّ له من طرفين وجوديين.

نعم، يمكن أن يكون معرّفا لعنوان و خصوصيه تكون تلك الخصوصيه و ذلك العنوان الوجودى وصفا حقيقيا، و لكن أطلق على العدم الوصف بالعنايه

والمجاز، وإلا «لا شيء» لا يمكن أن يكون وصفاً حقيقياً للشيء، فإذا كان المخصّص أمراً وجودياً- كما في «لا تكرم من كان متّصفاً بالفسق»- فلا- محاله يقتيد العامّ بنقيض هذا العنوان، ومن المعلوم أنّ نقيض الاتّصاف هو عدم الاتّصاف لا الاتّصاف بالعدم، فيكون المراد من «أكرم كلّ عالم» بعد التقييد «أكرم كلّ عالم لم يكن متّصفاً بالفسق» لا «كلّ عالم يكون متّصفاً بعدم الفسق».

و بالجمله، ما ذكرنا راجع إلى أنّ المأخوذ في الموضوع هو اتّصاف المحلّ بالعرض، و نقيضه هو عدم الاتّصاف، الأزلّي المحمولي، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، فيقال: إنّ زيدا العالم قبل عشر سنين- مثلاً- لم يكن موجوداً لا نفسه ولا صفه من صفاته، و الآن هو موجود بالوجدان، و أمّا اتّصافه بالفسق فنشكّ فيه، فنستصحب عدمه الأزلّي، فيلتئم الموضوع. و هكذا نقول في قول الصادق عليه السّلام: «المرأه إذا بلغت خمسين سنه لم تر حمرة إلّا أن تكون امرأه من قریش» (١) فإنّ هذه المرأه- المشكوك قرشيتها- قبل وجودها لم تكن لا نفسها ولا اتّصافها بالقرشيه، و بعد وجودها نشكّ في اتّصافها بالقرشيه، فيصحّ استصحاب عدم الاتّصاف، الأزلّي المحمولي الذي هو أحد جزأى الموضوع، و نضمّه إلى الوجدان، فيلتئم الموضوع، أي: المرأه التي لم تكن متّصفه بالقرشيه.

نعم، لو كان المخصّص أمراً عدمياً، يشكّل ذلك، إذ العامّ حينئذ يقتيد بأمر وجودي، كما لو ورد «إنّ المرأه إذا بلغت ستين سنه لم تر حمرة إلّا أن تكون غير قرشيه» فإنّ الموضوع يصير حينئذ «المرأه التي تكون من قریش» و من الواضح أن ليس للاتّصاف بالقریش حاله سابقه حتى نستصعبه و نضمّه

١- الفقيه ١: ٥١-١٩٨، الوسائل ٢: ٣٣٦، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

إلى الوجدان فنثبت له حكم العام.

ثم إن ما أفاده في الكفاية من أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص (١)، إلى آخره، تام لا شبهه فيه، و يكون مراده منه أن العام لا يعنون بشيء من العناوين إلا بنقيض عنوان الخاص و إن كانت العبارة قاصره عن إفادته، فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ (٢) من أنه كلام لا محصل له، إذ العام لا يقتيد بكل عنوان، و شمول الحكم لكل عنوان غير عنوان الخاص لا يكون من ناحيه التقييد بذلك، بل من جهه عدم تقييد العام بشيء منها.

هذا، و من غريب ما صدر من شيخنا الأستاذ في المقام ما أورده على صاحب الكفاية في هذا المقام من أنه لا وجه للعدول من عنوان القرشيّة المأخوذه في لسان الدليل إلى العنوان الانتزاعي الّذى هو الانتساب إلى القریش، إذ لو ثبت جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه فلم لا يجرى في نفس عنوان القرشيّة المأخوذه في الدليل؟ و أى فرق بينهما؟ و لو لم يثبت و لم يصح ذلك، ففي العنوان الانتزاعي أيضا كذلك (٣).

و جوابه أوضح من أن يخفى، فإن الانتساب إلى القریش ليس مفهوما انتزاعيا عن القرشيّة، بل هو نفس مفهوم القرشيّة و معناها، إذ الياء في «قرشيّة» ياء النسبه، فهو كالعراقي و الإيراني و غيرهما، و المعنى في جميع ذلك هو

١- كفايه الأصول: ٢٤١.

٢- أجود التقريرات ١: ٤٧٣.

٣- أجود التقريرات ١: ٤٧٤.

المنتسب إلى القريش و إلى إيران و العراق.

بقى في المقام ما أفاده بعض (١) الأعاظم من التفصيل في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه.

و حاصله بتوضيح منّا: أنّ القيد المأخوذ في الموضوع تاره يكون قيّداً في مقام الماهويّ و التصوّر، كما في تقييد ماهيّة الإنسان بكاتب بحيث يكون الموضوع هو الماهيّة المقيّده و الحصّه الخاصّه من ماهيّة الإنسان، التي هي الإنسان الكاتب، و أخرى يكون قيّداً في رتبه وجود الموضوع و في مقام التصديق، كما في تقييد زيد- بعد أخذه مفروض الوجود- بكونه قائماً مثلاً.

أمّا الأول: فيجرى فيه استصحاب العدم الأزلّي، سواء كان القيد مأخوذاً بنحو النعتيه و بمفاد «كان» الناقصه، أو كان مأخوذاً بنحو المحموليه و بمفاد «كان» التامه، و ذلك لأنّ الماهيّة المركّبه- كالإنسان الكاتب- لا محاله مسبوقة بالعدم الأزلّي حيث إنّه ممكن ليس بواجب الوجود، فيستصحب هذا العدم إلى الآن، و تترتّب عليه آثار العدم لو كانت له، أو ينفي عنه آثار وجود الموضوع، سواء شككنا في أصل وجود الموضوع أو في قيده و وصفه النعتي أو المحمولى، إذ نقيض تلك الماهيّة المركّبه له فردان: أحدهما: عدم الموضوع، و الآخر: وصفه و قيده.

و أمّا الثاني- و هو التقييد في رتبه وجود الموضوع و بعد أخذه مفروض الوجود- فلا- يجرى فيه الاستصحاب مطلقاً، كان الوصف ناعتيّاً أو محموليّاً، لأنّ نقيض القيام في رتبه وجود زيد يكون عدم ذلك القيام في هذه الرتبه أيضاً لا العدم المطلق بالضروره، بداهه أنّ المتناقضين في رتبه واحده، و من المعلوم

١- هو المحقّق العراقي رحمه الله، راجع نهايه الأفكار ٤: ٢٠٠-٢٠٣.

أنَّ عدم القيام في ظرف وجود زيد، الّذى هو بديل للقيام في ظرف وجود زيد نعتيًا أو محموليًا ليس له حاله سابقه من أوّل وجود زيد هو مشكوك، فلا يمكننا إجراء الاستصحاب فيه، فالميزان في صحّة الاستصحاب و عدمها في الأعدام الأزليّه هو أخذ الموضوع مفروض الوجود و عدمه، فيجرى في الثّانى دون الأوّل، و أمّا كون العدم نعتيًا أو محموليًا فأجنبيّ عن ذلك. هذا خلاصه ما أفاده- قدّس سرّه- في هذا المقام من التفصيل.

و هو غير تامّ لا يمكن المساعدة عليه.

أمّا ما أفاده من جريان الاستصحاب في القسم الأوّل و ترتيب آثار العدم أو نفى آثار الوجود على المستصحب فهو و إن كان تامًا كبرى إلّا أنّه لا ربط له بما نحن بصده، و هو إحراز أحد جزأى الموضوع، العدميّ باستصحاب العدم الأزليّ، و الجزء الآخر بالوجدان، إذ استصحاب عدم وجود الماء غير الكرّ في الحوض- مثلا- و إن كان جاريا إلّا أنّه لا يثبت أنّ هذا الماء الموجود في الحوض غير كرّ.

و أمّا ما أفاده في القسم الثّانى ففساده أوضح من أن يخفى، فإنّ لازمه ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع، و أنّ القيام قبل وجود زيد لا موجود حيث لا يوجد موضوعه، و لا معدوم، لعدم وجود معروضه حتى يتحقّق العدم في ظرفه الّذى هو بديل له بزعمه.

و حلّه: أنّ نقيض الخاصّ هو عدم الخاصّ لا العدم الخاصّ، أى: العدم الّذى هو الخاصّ.

و بعبارة أخرى: نقيض كلّ شىء- كما قال أهل الميزان- هو رفعه، فنقيض قيام زيد يوم الجمعة هو عدم ذلك القيام، لا عدمه في يوم الجمعة

بحيث لا يكون عدمه يوم الخميس نقيضا له، فالحقّ عدم تماميه هذا التفصيل، و أنّ التفصيل الذي أفاده شيخنا الأستاذ لا بدّ من الالتزام به بحسب الكبرى و إن كان إرادته في تطبيق هذه الكبرى على العامّ المخصّص غير وارد، كما أوضحناه.

وهم وإزاحه:

إذا شكّ في فرد لا- من جهة التخصيص، كما إذا شكّ في صحّح الوضوء بماء مضاف، فإنّ الشكّ فيها من جهة إجمال دليل الأمر بالوضوء لا من جهة التخصيص، فربما يتوهم صحّح التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر- مثلا- فيما إذا وقع متعلّقا للنذر، بدعوى أنّ دليل وجوب الوفاء بالنذر، الدالّ بعمومه على وجوب الوضوء بالماء المضاف المتعلّق للنذر كاشف عن صحّته، فإنّ الباطل لا يصير واجبا، فيمكن رفع الشكّ ببركه التمسك بعموم و لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ (١) و ربما يؤيّد ذلك بالأدله الداله على صحّح الصوم في السفر، و الإحرام قبل الميقات، و الحكم بصحّح النافله في وقت الفريضة لو تعلّق بها النذر.

و الحقّ أنّ هذا البحث لا- ينبغي أن يتعرّض له، إذ لا- معنى للشكّ لا- من جهة التخصيص، فإنّ الدليل المثبت لحكم بعنوانه الثانوي- كدليل النذر أو وجوب طاعه الوالدين و المولى إلى غير ذلك- لو أخذ في موضوعه حكم بعنوانه الأوّلي- كما في الموارد المذكوره، فإنّ مورد النذر لا- بدّ و أن يكون راجحا، و ما يأمر به الوالدين أو المولى لا بدّ و أن يكون جائزا- فمن الواضح أنّ

التمسك بعمومات وجوب الوفاء بالنذر و وجوب إطاعة الوالدين و المولى مثلا لاندراج المشكوك كونه راجحا أو جائزا فى حكم العام هو التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه بعينه، فلا وجه للبحث عنه مستقلا، و الشك ناشئ من جهه التخصيص لا غير.

و لو لم يؤخذ فى موضوعه حكم أصلا، فلا شك فى اندراجه تحت العام، و بعد اندراجه تحته يحكم بحكمه، فيصير الوضوء بالماء المضاف واجبا، و يثبت لازمه، و هو الصحه، و حينئذ لو كان دليل العنوان الثانوى مطابقا لدليل العنوان الأولى فى الحكم، فهو، و إنما بأن كان أحدهما متكفلا للحكم الوجوبى، و الآخر للحكم التحريمى، فيقع التعارض بينهما، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات فى باب التعارض، و مع عدم المرجح يحكم بالتخير.

و توهم أن يكون حينئذ من باب التراحم - كما فى الكفايه (١) - فيؤثر ما هو أقوى ملاكا من الآخر لو كان فى البين، و إنما لم يؤثر أحدهما، للزوم الترجيح بلا مرجح، فيحكم بالإباحه فى الفرض، فاسد، إذ المناط فى باب التراحم أن تكون الاستحاله ناشئه من مقام الامتثال - لا فى مقام الجعل - كما فى إنقاذ الغريقين، بخلاف باب التعارض، فإن الملاك فى كون الدليلين من هذا الباب أن استحاله الأخذ بكليهما نشأت من مقام الجعل و التكليف، و أن أحدهما يقتضى محبوبه أمر و الآخر مبغوضيه هذا الأمر، و من المعلوم أن المقام ليس من قبيل دليل وجوب إنقاذ الغريقين أو الإزاله و الصلاه بحيث لا تكون منافاه بين الدليلين فى مقام الجعل أصلا، و إنما المنافاه نشأت من جهه عدم قدره العبد على الامتثال، كما لا يخفى.

و أما الأدلة الدالة على صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات لو وقع موردا للنذر، لا يصلح للتأييد، إذ نفس هذه الأدلة تخصص ما يدل على أنّ متعلق النذر لا بدّ و أن يكون راجحا فى جميع الموارد بغير الصوم و الإحرام.

و توهم أنّ الصوم و الإحرام يعتبر فيهما قصد القربة، و لا يصحّحان بدونه، و الأمر النذرى توصيلى يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه فكيف يحكم بلزوم قصده؟! فاسد، إذ الأمر النذرى تابع لمتعلقه فى التوصيلى و التعبدية، و لا يتمخض فى أحدهما معينا، فإن كان المتعلق تعبديا قريبا، فهو أيضا كذلك، و إن كان توصيلى فتوصلي.

و الحقّ فى الجواب عن كلا- الإشكالين- من اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، و لزوم قصد القربة فى الصوم و الإحرام مع كون الأمر النذرى يسقط بدونه- بما ذكرنا من الالتزام بالتخصيص، كما هو أحد الوجوه المذكوره فى الكفايه (١)، و من تبعيه الأمر النذرى للمتعلق فى التعبدية و التوصلي، لا ما أفاده فى الكفايه (٢) من الوجهين:

أحدهما: أنّ الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات راجحان ذاتا، و عدم الأمر بهما إنّما هو لمانع يرتفع مع النذر.

و الثانى: الالتزام بصيرورتها راجحين بنفس تعلق النذر بهما و إن لم يكونا قبلهما كذلك من جهة عروض عنوان راجح ملازم لتعلق النذر بهما، إذ كلا الوجهين مخدوشان.

أمّا الأول: فلأنّ ما فرض أنّه مانع لو كان مانعا فى مرحله الملاك، فلازمه عدم الرجحان فيهما ذاتا، و صيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما، فهو راجع

١- كفايه الأصول: ٢٦٣.

٢- كفايه الأصول: ٢٦٣.

إلى الوجه الثانى، إذ قبل تعلق النذر لا يكون الملاك تامًا موجبًا للرجحان، وإن كان مانعًا عن الأمر و الملاك تامّ فيهما، فلازمه صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات بداعى المحبوبيته، و لا يمكن الالتزام به.

و أما الوجه الثانى: فلأنّ ذاك العنوان الموجب للحسن - مضافا إلى أنّه سفسطه و معلوم العدم- لا بدّ و أن يقصد فى مقام الإتيان على فرض وجوده، لما مرّ فى بحث مقدّمه الواجب [من] أنّ قصد العنوان الذى به يصير الفعل حسنا و راجحا، لازم.

مثلا: ضرب اليتيم حسن لو كان بقصد التأديب، فإنّه يوجب حسنه، و أمّا ضربه لا يقصد هذا العنوان فهو مصداق للظلم و إن ترتّب عليه التأديب قهرا.

و الحاصل: أنّه لو كان رجحان الفعل بواسطه طرؤ عنوان عليه لا بالذات، لا يصحّ هذا الفعل - لو كان قريبا- إلّا إذا قصد هذا العنوان بداعى المحبوبيته، فإنّ المأمور به حينئذ هو ذلك العنوان لا نفس الفعل، فلازم ذلك فى المثالين هو عدم الصحه بمجرد قصد الأمر النذرى من دون أن يقصد ذاك العنوان الموجب للحسن.

و أمّا الحكم بصحّه النافله فى وقت الفريضه عند النذر على القول بحرمتها بدون النذر: فلأنّ ما يكون حراما- لو سلّم هو عنوان التطوّع و التّنفل، كما يظهر من أدلّتها، و من المعلوم أنّ ذات «الصلاه خير موضوع» لا مرجوحيه فيها أصلا، بل المرجوحيه تعرض عليها بواسطه انطباق عنوان التّنفل عليها، و بتعلق النذر بها تخرج عن تحت عنوان التّنفل، فلا تكون نفلا بعد ذلك و زياده حتى تكون حراما.

لا- يقال: صحَّه النذر متوقِّفه على رجحان المتعلِّق، و هو يتوقَّف على خروجه عن تحت عنوان التنفُّل المتوقَّف على النذر، و هل هذا إلَّا دور؟

فإنَّه يقال- مضافا إلى أنَّه لا دليل على توقُّف صحَّه النذر على رجحان المتعلِّق حين النذر، بل يكفي رجحانه في مقام امتثال الأمر النذري و لو حصل من قبل نفس النذر:- إنَّ ذات الصلاه ما لم ينطبق عليها عنوان التطوُّع و التنفُّل محبوبه و راجحه، و من الواضح أنَّ الناذر ينذر أن يأتي بركعتين وقت الفريضة لا أن يتطوُّع بالصلاه في ذلك الوقت، و إتيان الصلاه وقت الفريضة في نفسه و طبعه مستحبُّ راجح لو لا- عروض عنوان التنفُّل عليه، و النذر يمنع عن عروض هذا العنوان، لا أنَّه يوجب الرجحان في المتعلِّق، فتدبَّر جيِّدا.

بقي شىء راجع إلى الاستصحاب في الأعدام الأزليَّة فاتنا هنا، فنستدركه هنا، و هو: أنه روى مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال:

«كلُّ شىء هو لك حلال حتَّى تعلم الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب فيكون عليك و قد اشتريته و هو سرقة، و مملوك عندك و هو حرٌّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا، أو امرأه تحتك و هى أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلُّها على هذا حتَّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه»(١).

و استدلَّ بهذه الروايه على جريان أصل البراءه في الشبهات البدويَّة، و دلالة صدرها و ذيلها على ذلك من الوضوح بمكان.

و أمَّا التمثيل بهذه الأمثله الثلاثه فلا ينطبق على المقصود، و لذا قد حمل على التنظير و التشبيه.

١- الكافي ٥: ٣١٣- ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

ثم إن وجه التنظير بالثوب والحكم بحليته و جواز التصرف فيه - مع احتمال الخلاف - هو قاعده اليد، و بالمملوك و الحكم برقيته - مع احتمال خلافه - هو أصله الصّحّه في فعل الغير. و هذا واضح لا ستره عليه.

أمّا وجه التنظير بالمرأه و الحكم بحليتها - مع احتمال كونها رضيعته أو أخته - فهو غير واضح، إذ مقتضى القاعده عند الشكّ في صحّه العقد و فساده هو: الفساد و عدم حصول العلقه الزوجيه، و لا يستقيم هذا التنظير إلّا بإجراء استصحاب العدم الأزلّي بأن يقال: إن هذه المرأه في الأزل لم تكن موجوده و لا منتسبه لهذا الرّجل بأن تكون أخته أو أمّه و غير ذلك - و قد انقلب عدم نفسها إلى الوجود، فوجدت بالوجدان، و نشكّ في انقلاب عدم انتسابها، فنستصحب ذلك العدم الأزلّي إلى الآن، و نحكم بأنّها لا تكون منتسبه إلى هذا الرّجل فيصحّ عقده عليها. و هكذا في صورته احتمال كونها رضيعته.

تذييل يذكر فيه أمران:

الأول:

إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص بأن ورد عامّ، مثل «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم زيدا» و تردّد أمره بين أن يكون عالما حتّى يكون «لا- تكرم زيدا» مخصّصا للعامّ و بين أن يكون جاهلا- حتّى لا- يكون دليل حرمه إكرامه تخصيضا للعامّ، بل يكون تخصّصا، فهل يحكم بالتخصيص و أنّ زيدا عالم ليس بواجب الإكرام أو يحكم بالتخصّص و أنّه ليس بعالم، فيترتب عليه أحكام غير العالم؟

ذهب بعض إلى الثاني، و مثاله في الشرعيّات: مسأله تنجيس كلّ نجس

لملأقيه، و ما ورد من أنه «لا بأس بغساله الاستنجاء»^(١) فإنّ عدم البأس بها لو كان من جهه أنّها نجسه معفو عنها، فهو تخصيص لدليل تنجيس كلّ نجس لمأقيه، و لو كان من جهه أنّها طاهره، فتخصّص.

و عمدّه الوجه للثاني - أى: القول بالتخصّص - هو: أنّ العامّ حيث إنّ أصل لفظي تكون مثبتاته و لوازمه العقليّه حجّه، فيمكن التمسك به لإثبات أنّ زيدا - الذى يحرم إكرامه - لا يكون عالما، و أنّ الغساله حيث إنّها غير منجسه لمأقيها، فلا تكون نجسه، فيحكم على «زيد» أحكام غير العالم، و على الغساله أحكام الماء الطاهر.

هذا، و فيه: أنّ العامّ و إن كان من الأصول اللفظيه و المثبت منها حجّه قطعاً إلا أنّ مثبتها لا يزيد على أنفسها، فلو ثبت حجّيه العامّ فى مقام الشكّ فى المصدق، فتثبت لوازمه أيضاً، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ حجّيه العامّ - حيث إنّ بناء العقلاء، و لم ترد آيه و لا - روايه على أنّ كلّ عامّ حجّه - فلا بدّ من الاقتصار بما جرى عليه سيرتهم و استقرّ عليه بناؤهم قطعاً، و هو العمل بالعامّ عند الشكّ فى الصدق لا فى المصدق، و عند الاشتباه فى الانطباق لا ما ينطبق العامّ عليه. و بعبارة أخرى: عند الشكّ فى المراد لا فى كيفيه استعمال اللفظ بعد معلوميه المراد.

الثانى:

أنّه إذا ورد عامّ، مثل: «أكرم العلماء» ثمّ ورد «لا تكرم زيدا» و المسمّى بلفظ «زيد» مردّد بين العالم و الجاهل، فهل يكون عموم العامّ دالاً على أنّ زيدا العالم يجب إكرامه، و أنّ من يحرم إكرامه هو زيد الجاهل أم لا؟

١- الكافي ٣: ١٣- ٥، الفقيه ١: ٤١- ١٦٢، التهذيب ١: ٨٥- ٢٢٣ و ٨٦- ٢٢٧ و ٢٢٨، الوسائل ١: ٢٢١- ٢٢٣، أحاديث الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.

الظاهر ذلك، و ذلك لانحلال العلم الإجمالى بحرمه إكرام زيد الجاهل أو العالم من جهه وجود الأصل اللفظى فى أحد طرفيه، لما يأتى - إن شاء الله- من أنّ العلم الإجمالى منجّز فيما إذا لم يكن أحد الأصلين الجارين فى الطرفين مقدّما على الآخر، و إلّا لم يكن منجّزا و لا يلزم الاحتياط، بل ينحلّ، و يحكم على طبق الأصل الحاكم، و هذا كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد الكأسين، و قامت البيّنه على نجاسه أحدهما المعين، فإنّه يحكم بطهاره الآخر، و لا يلزم الاحتياط، و لا ريب فى تقدّم الأصل اللفظى على الأصل العملى، فاللزام الحكم بوجوب إكرام زيد العالم، و لازمه العقلى هو أنّ من يحرم إكرامه هو زيد الجاهل، و هو حجّه فى الأصول اللفظيه. هذا تمام الكلام فى التمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه.

فصل: فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص.

إشاره

و الكلام يقع فى جهات ثلاث:

الأولى: فى لزوم أصل الفحص، و أنّه هل يجب مطلقا، أو لا يجب كذلك، أو هناك تفصيل؟

الثانيه: فى مقدار الفحص، و أنّه هل يجب بمقدار يحصل به القطع، أو الاطمئنان، أو مطلق الظنّ؟

الثالثه: فى الفرق بين الفحص فى المقام و بينه فى الشبهات البدويّه لجريان الأصول العمليّه.

أما الجبهه الأولى:

فقد ذكر فى وجه لزوم الفحص عند احتمال وجود المخصّص وجوه لا فائده فى ذكر جميعها و النقض و الإبرام فيها، فلنقتصر على وجهين منها:

أحدهما: ما أفاده صاحب الكفايه (١) - قدّس سرّه - من أنّ المناط فى لزوم الفحص و عدمه هو المعرضيّ للتخصيص و عدمها، فلو كان هناك عامّ لم يكن معرضا للتخصيص - كما هو الغالب فى العمومات الصادره من أهل المحاوره - فلا يجب الفحص أصلا، لاستقرار السيره من العقلاء على العمل بالعامّ حينئذ، و لو كان معرضا للتخصيص - كما فى عمومات الكتاب و السنّه - فلا يجوز العمل قبل الفحص، لاستقرار السيره على عدم العمل عند ذلك، و لا أقلّ من الشكّ

فى استقرار السيره على العمل بالعام إذا كان كذلك.

هذا، و ما أفاده تام على مبناه من أن استفاده العموم من أدواته يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمه فى مدخولها، إذ على هذا المبنى لا- بد فى حمل العام على العموم من إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، و من المعلوم أنه لو كان من ديدنه الإتيان بالمخصصات و المقيدات المنفصله لا- يمكن إحراز أنه فى مقام بيان تمام مراده حتى تتم مقدمات الحكمه، و يحكم بالعموم ببركتها.

و أما على ما اخترناه من أن العموم يستفاد من نفس أداءه العموم، و هى بأنفسها متكفله لبيان العموم فى مدخولها، فلا يتم ذلك، فإن العام ينعقد له ظهور فى العموم على هذا بلا احتياج إلى جريان مقدمات الحكمه، فهو حجّه ما لم يزاحمه حجّه أخرى أقوى منها.

الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١) من أنه يلزم الفحص عن المخصص فيما بأيدينا من الكتب المدونه التى فيها عمومات الكتاب و السنه من جهه العلم الإجمالى بورود مخصصات و مقيدات و معارضات كثيره لها، فلا- بد من الفحص بمقدار ينحل العلم الإجمالى، و يخرج المورد عن أطراف الشبهه.

لا- يقال: إن المعلوم الإجمالى فيما ذكر مردد بين الأقل و الأكثر، فيؤخذ بالأقل، و لا يلزم الفحص أصلا، كما لو علمنا إجمالا باشتغال ذمتنا بالدين و لا ندري أنه هل هو دينار أو ديناران أو أكثر فإنه لا يجب أزيد من المقدار المتيقن الذى هو الأقل، و فى الزائد تجرى البراءه عن التكليف، و تصير الشبهه بدويه بالنسبه إليه.

فإننا نقول: المعلوم بالإجمال تاره لا يكون له تعيين فى الواقع أصلا

بحيث لا- يعلم به أحد حتّى من كان عالما بالغيّب، كما إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الكأسين لا- بعينه و لا بشرط، فإنّه من المحتمل نجاسه كلا الإناءين فى الواقع، فلا يتعيّن ما هو معلوم إجمالاً واقعا، و مثل هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ أصلا، و لا تصير هذه القضيه المنفصله المانع للخلوّ المشكوكه الطرفين متيقّنه أصلا.

و أخرى يكون له تعين فى الواقع و نفس الأمر و هو على قسمين:

الأول: أن يكون المعلوم بالإجمال كمّيه خاصه بحيث لا معرّف له إلّا عنوان العدد، كما إذا علم باشتغال الذمّه بالدين فى الجمله إمّا دينار أو أكثر، و فى هذا القسم يدور الأمر بين الأقلّ و الأ-كثر، و لازمه انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بالمقدار المتيقّن و الشكّ البدوى بالزائد عنه.

الثانى: أن يكون المعلوم بالإجمال الّذى له تعين فى الواقع معنونا بعنوان خاصّ معرّف له، كما إذا علم بأنّه مديون ل «زيد» بمقدار مكتوب فى الدفتر بحيث يعلم به تفصيلا عند المراجعه إليه.

و فى هذا القسم و إن كان المعلوم مردّدا بين الأقلّ و الأكثر إلّا أنّه حيث إنّ الذمّه مشتغله بمجموع ما فى الدفتر، و تنجز التكليف بذلك، فلا ينحلّ العلم الإجمالى، و لا يلتزم فقيهه بأنّه يكفى مراجعه مقدار من الدفتر يظفر بها بالمقدار المتيقّن.

و السرّ فى ذلك: أنّ الانحلال فى القسم الأوّل من جهه أنّ الشكّ فى الزائد عن المقدار المتيقّن شكّ فى أصل التكليف، فيرفع بأصل البراءه، و فى هذا القسم الشكّ فيه شكّ فى التكليف المنجز الواصل [إلينا] فهو نظير ما إذا شككنا فى كون القبله فى هذا الطرف أو ذاك الطرف، فإنّه لا يجوز الاكتفاء

بالصلاه إلى أحدهما، بل لا بدّ من الاحتياط، فهذا القسم من قبيل الشكّ في المتباينين في الحكم وإن لم يكن منه حقيقه.

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ المقام من هذا القسم، إذ بعد ما علمنا إجمالاً بوجود مخصّصات و مقيدّات و معارضات وارده على العمومات الموجوده فيما بأيدينا من الكتب فقد علمنا بوجود التكاليف المنجزه الواصله إلينا بحيث يمكننا الظفر عليها عند مراجعه هذه الكتب، فمعلومنا معنون بعنوان خاصّ غير عنوان العدد، و لازمه لزوم الفحص و لو في شبهه واحده باقيه و طرف واحد باق من أطراف العلم الإجمالي بهذا العنوان الخاصّ، لأنّه شكّ في التكليف المنجز الواصل لا في أصل التكليف حتى يرفع بأصل البراءه. و لا فرق في ذلك بين المخصّصات و المقيدّات و المعارضات، كما لا يخفى.

و أما الجبهه الثانيه:

فالحقّ فيها هو جواز الاكتفاء في الفحص بمقدار يحصل به الاطمئنان على عدم وجود مخصّص أو غيره، و لا يلزم تحصيل القطع، لاستقرار سيره العقلاء على العمل بمجرد الاطمئنان، مضافاً إلى أنّ تحصيل القطع أمر عسر حرجيّ منفيّ في الشريعه المقدسه، و لا يكتفى بمطلق الظنّ، لعدم الدليل على حجّيته.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ أدلّه لزوم الفحص عن الشبهات البدويّه- مثل ما دلّ على وجوب السؤال و التعلّم، كروايه «يؤتى بالعبد يوم القيامه فيقال له: هلّا عملت، فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلّمت»^(١)- يعمّ المقام أيضاً، إذ كما أنّ الجاهل بالحكم يجب عليه التعلّم و الفحص عنه، و لا يجوز له التمسك ب «رفع ما لا يعلمون» قبل الفحص، كذلك من ظفر بروايه دالّه على

١- أمالي المفيد: ٢٢٧-٢٢٨-٦، و عنه في البحار ٢: ٢٩-١٠.

طهاره الخمر و يحتمل ان يكون هناك روايه أخرى دالّه على نجاسته أقوى منها سنداً أو دلالة، كما هو الواقع، يجب عليه الفحص عنها، و لا- يجوز له التمسك بما دلّ على طهارته، و إلّا يؤتى به يوم القيامة فيقال: هلاّ اجتنبت عن الخمر، فيقول: أنا ما علمت بنجاسته، فيقال له: هلاّ تعلمت.

و الحاصل: أنّه على تقدير عدم وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الكتب أو انحلاله مع وجوده، مع ذلك يجب الفحص، و لا- يجوز العمل بالعامّ أو المطلق قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد و المعارض، لمكان تلك الأدلّة التي يتمسك بها على وجوب الفحص في الشبهات البدويّة، فإنّها بعمومها يشمل المقام أيضاً.

أما الجبهه الثالثه:

فلا- ريب في الفرق بين الفحص في المقام و بينه في الأصول العمليّة العقلية، إذ الفحص في المقام عمّا يزاحم الحجّية و عن مطابقه مقام الثبوت للإثبات- و بعبارة أخرى: الفحص عن المانع مع وجود المقتضى- بخلاف الفحص في الشبهات البدويّة لجريان الأصول العمليّة العقلية، فإنّه لإحراز موضوع حكم العقل بالبراءة، ضروره أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب فيما إذا بين المولى وظيفه العبد، و إنّما العبد قعد في بيته و لم يخرج إلى محلّ يسمع بيان المولى، بل يحكم بقبح العقاب بلا بيان من طرف المولى بحيث لو تفحص العبد لظفر به، فموضوع حكم العقل بالبراءة من الأوّل مقيّد بالفحص و عدم الظفر، فبدون الفحص لا مقتضى للبراءة و لا حجّه عليها.

و أما الأصول العمليه الشرعيّه مثل: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(١)

١- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

و غير ذلك، فهي و إن كانت عامه شامله لكل ما شك في حكمه فحص عنه أو لا، إلا أنها خصيت بما بعد الفحص قطعاً إما بالدليل العقلي المتصل أو المنفصل أو اللفظي المنفصل.

فإن خصيت بالقرينه العقلية الضرورية المتصلة بحيث لا ينعقد لها ظهور إلا في الخاص، و في الشبهات بعد الفحص، فحالتها حال الأصول العقلية العمليه في أن موضوعها من الأول مقيد بما بعد الفحص.

و إن خصيت بالقرينه المنفصله العقلية أو اللفظية، فربما يقال بعدم الفرق بين المقامين، و أن الفحص في كليهما يكون عمّا يزاحم الحجته، إذ الظهور منعد للعام في العموم، و تمت حجته على ذلك في الأصل اللفظي و العملي بلا تفاوت بينهما.

و لكن التحقيق أن الموضوع و المقتضى للبراءه لا يكون تاماً مطلقاً حتى في أدله البراءه الشرعيه المخصصه بالقرينه المنفصله، و ذلك لأن لنا حينئذ فحصين: أحدهما: الفحص عن مخصص «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» و غيره من أدله البراءه الشرعيه، فإنه أيضا عام نحتمل وجود مخصص له، فإذا فحصنا و ظفرنا بما دل على وجوب السؤال و التعلم و الفحص الذى هو مخصص له، فنرى أن نفس هذا المخصص يدل على وجوب الفحص، فيقيد العام في «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» بما بعد الفحص، فكأنه قال: كل شىء فحصت عن حكمه و ما ظفرت به مطلق، فلا بد بمقتضى دليل المخصص من فحص آخر لإحراز موضوع حكم البراءه الشرعيه فى الشبهات البدويه.

و هذا الفحص الثانى عن مقتضى البراءه و عن نفس الحجته، بخلاف الفحص الأول، فإنه عمّا يزاحم الحجته.

و الحاصل: أنّ أدلّة البراءة الشرعيّة و إن كانت أصولاً لفظيّة عامّة، و يكون الفحص عن مخصّصات هذه الأصول فحصاً عمّا يزاحم الحجّيّه، فلا- فرق بين المقامين من هذه الجهة إلّا أنّه بعد الفحص و الظفر بالمخصّص تقيّد هذه العمومات بما بعد الفحص، فيصير موضوع الحكم فيها بعد التقيّد هو الشبهات بعد الفحص، فعلى هذا يكون الفحص فى الشبهات البدويّه لتمايّه المقتضى و لإحراز موضوع أصل البراءة مطلقاً، بخلافه فى الأصول اللفظيّة، فإنّه لإحراز أنّ مقام الثبوت على طبق مقام الإثبات. و بعبارة أخرى: الفحص عن المانع مع وجود المقتضى.

فصل هل الخطابات الشفاهية،

إشاره

مثل: «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

و الكلام يقع في جهات ثلاث:

الأولى:

في صحه تعلق التكليف بالمعدومين و عدمها.

ولا- ريب [في] أن التكليف بمعنى البعث الفعلى و الزجر الفعلى يستحيل تعلقه بالمعدومين حتى على القول بإمكان الواجب التعليقى، ضروره أن التكليف لا- بد له من موضوع و مكلف يتوجه إليه التكليف بحيث يتمكن من الامتثال و لو فيما بعد، و لا يعقل تكليف المعدوم فعلا بفعل و لو على تقدير وجوده و معلقا عليه، و لا يقاس ذلك بالواجب التعليقى، فإن المكلف هناك موجود، فلا مانع من تكليفه بالفعل بشىء معلقا على زمان متأخر، بخلاف المقام.

نعم، جعل الحكم على المعدومين فضلا عن الغائبين بنحو القضايا الحقيقيه- سواء كان بأداه الخطاب أو غيرها- بمكان من الإمكان، كما فى قوله تعالى: **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (١) فإنه تعالى جعل وجوب الحج بنحو القضية الحقيقيه على عامه المستطيعين، و ذلك من جهة أن القضية الحقيقيه إنما هى متكفله لبيان الحكم و إثباته على الموضوعات المقدر وجودها، بل شأنها إثبات الملازمه بين الحكم و الموضوع على فرض

الوجود، و لا ينظر فيها إلى وجود الموضوع أصلاً.

الجهه الثانيه:

فى صحه المخاطبه معهم بأداه الخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم و عدمها.

و لا ريب فى عدم صحتها، فإن الخطاب الحقيقى عبارته عن توجيه الكلام نحو المخاطب و تفهيمه إياه، و لا يمكن ذلك إلا مع وجود المخاطب و التفاته، فلا تصح مخاطبه مع الموجودين الحاضرين مجلس الخطاب لو كانوا نائمين فضلا عن مخاطبه مع الغائبين أو المعدومين.

الجهه الثالثه: فى أن أداه الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقى أو لا؟.

و الظاهر أنها لو استعملت فى القضايا الخارجيه، تكون ظاهره فى الخطاب الحقيقى، و استعمالها فيها أحيانا بغير داعى التفهيم- بتنزيل المعدوم منزله الموجود، و الغائب منزله الحاضر- و إن كان ممكنا و صحيحا، كما فى «يا أبتاه» و «يا أمّاه» لو قيل فى مقام التحيير، إلّا أنه خلاف ظاهر الكلام، و لذا يحتاج إلى عنايه زائده و قرينه صارفه عمّا هو الظاهر منه، و لكن لو استعملت فى القضايا الحقيقيه، فلا يحتاج إلى عنايه أصلا، فإنّ تنزيل المعدوم و الغائب منزله الموجود و الحاضر، المصحح للخطاب معهما عبارته أخرى عن كون الموضوع مفروض الوجود، و لا ريب [فى] أنه مقوم لكون القضية حقيقيه.

تذييل: فى ثمره هذا البحث. و قد ذكر له ثمرتان:

الأولى: حجّيه ظواهر الكتاب للمعدومين بناء على عموم الخطابات لهم.

و فيه: أولا: أنه يبنى على مقاله المحقق القمى (١)- قدّس سرّه- من أنّ حجّيه

الظواهر تختصّ بمن قصد إفهامه. و سيجى ء إن شاء الله أنّه خلاف التحقيق.

و ثانيا: لو سلّمنا ذلك، فلا- نسلّم انحصار المقصودين بالإفهام بالمشافهين، بل بينهما عموم من وجه، إذ ربّما يكون شخص مخاطبا و مقصودا بالإفهام، و ربّما يكون «زيد» مثلا مخاطبا فقط و المقصود بالإفهام شخص آخر، و ربما يكون «زيد» مقصودا بالإفهام و المخاطب شخص آخر.

الثانيه - و هي العمده المفيده-: صحّ التمسك بالإطلاق على القول بالتعميم،

فإنّ الخطابات القرآنيه لو كانت شامله لغير المشافهين، يصحّ التمسك بإطلاقاتها لرفع كلّ ما يحتمل كونه قيّدا للحكم و دخيلا فيه، و لا يحتاج إلى التمسك بقاعده الاشتراك في التكليف حتّى يلزم إحراز اتّحاد المشافهين و غيرهم صنفا.

و أمّا لو لم تكن شامله لهم، فلو كان الخطاب نصّا، فلا كلام فيه، و لو كان مطلقا، فإن كان ما يحتمل دخله في الحكم و كونه قيّدا له من الأمور الممكنه الزوال، ككون الخطاب في مسجد النبي صلّى الله عليه و آله و سلّم و في المدينة و غير ذلك ممّا لا يكون فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار في حق المشافهين، فيصحّ أيضا التمسك بالإطلاق، و يثبت بذلك الاتّحاد في الصنف، و يسرى الحكم إلى غير المشافهين بواسطه قاعده الاشتراك في التكليف.

و إن لم يكن كذلك، بل كان ممّا له اقتضاء البقاء في حقّ المشافهين، كما احتمل بعض دخل زمان الحضور في وجوب صلاه الجمعه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لعدم لزوم ذكر مثل هذه القيود- لو كان له دخل في الحكم- على المولى، و معه لا يحرز اتّحاد الصنف حتى نتمسك بذيل قاعده الاشتراك، و نسرى الحكم إلى غير المشافهين، كما لا يخفى.

فصل إذا تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده،

كما في قوله تعالى:

الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (١) حيث إنّ الْمُطَلَّقَاتُ عامّ للرجعيات و البائعات، و المراد من الضمير في وَبُعُولَتُهُنَّ هو الرجعيات فقط، فهل يوجب ذلك تخصيص العامّ بخصوص الرجعيات أم لا؟

و الأقوال ثلاثة: قول بتقدّم أصله العموم في طرف العامّ، و الالتزام بالاستخدام في طرف الضمير، كما أفاده شيخنا الأستاذ (٢)، و قول بتقدّم أصله عدم الاستخدام على أصله العموم، و الالتزام بالتخصيص، كما أفاده بعض، و قول ثالث بعدم جريان كلا الأصلين، و لزوم الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العمليّة، كما أفاده صاحب الكفاية (٣) قدّس سرّه.

و حاصل ما أفاده في المقام هو: أنّه حيث إنّ أصله العموم و أصله عدم الاستخدام و أصله الإطلاق، و غيرها- و الجامع للكُلّ هو أصله الظهور- تكون من الأصول اللفظية البنائية العقلانية، و لا تكون حجيتها من باب التعبد بها، فلا بدّ من العمل بها بمقدار بنى عليه عملهم يقينا، و جرى عليه سيرتهم قطعاً، و لا يجوز التعدّي من ذلك، و إنّما المعلوم من بنائهم و استقرار سيرتهم هو العمل بها فيما إذا شكّ فيما أريد لا فيما إذا شكّ في أنّه كيف أريد. و بعبارته

١- البقره: ٢٢٨.

٢- أجود التقريرات ١: ٤٩٢.

٣- كفاية الأصول: ٢٧١-٢٧٢.

أخرى: فى الشكّ فى المراد لا- فى كلففه الاستعمال بعد معلومفه المراد، و أنّه هل هو بنحو الاستخدام أو غير ذلك؟ فلا وجه للعمل بأصالة الظهور و أصله عدم الاستخدام فى ناحفه الضمير، و هكذا لا مورد للعمل بأصالة العموم فى طرف العامّ و إن كان الشكّ فىه فى أصل المراد، إذ موردها يختصّ بما إذا انعقد للكلام ظهور فى العموم بأن لا يكون الكلام مشتقلا على ما يصلح للقريئته على الخصوص، كما فى المقام، فإنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ يكون ممّا يحتمل أن يتكل عليه، و يجعله قريئته على الخصوص، لكونه صالحا لذلك.

هذا، و أورد عليه شيخنا الأستاذ بأنّ المقام لا يصلح لأن يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريئته، فإنّ الميزان فى باب اكتناف الكلام بما يصلح للقريئته هو أن يكون ذلك فى كلام واحد، و أمّا لو كان فى كلامين مستقلّين، فلا يجوز للمولى أن يتكل بما فى أحدهما على إرادته خلاف الظاهر من الآخر، و المقام من هذا القبيل، فإنّ المُطَلَّقاتُ يَتَرَبُّصْنَ كلام مستقلّ متكفّل لحكم، و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ كلام آخر مستقلّ مشتمل على حكم آخر، فلو اتكل على ما فى هذا الكلام من الضمير على إرادته الخصوص من العامّ فى ذاك الكلام، فقد أخلّ ببيان مرامه (١).

و الحقّ فى المقام هو الالتزام بالتخصيص، و أنّ رجوع الضمير إلى بعض الأفراد قريئته عرفيه على أنّ المراد من العامّ هو الخصوص.

و ذلك لأنّ لنا ظهورين: أحدهما: ظهور العامّ فى العموم، و الآخر:

ظهور الضمير فى اتحاد ما يراد منه مع ما يراد من مرجعه، و من الواضح أنّ الظهور الثانى مقدّم عرفا. و ذلك من جهه أنّ الضمير بمنزله اسم الإشارة بعينه،

و هو لا- يشار إلى لفظ «المشار إليه» بما هو لفظ، بل يشار إلى معناه، كما أنّ الضمير لا يرجع إلى لفظ المرجع، بل يرجع إلى ما يراد منه و ما بمعناه، فإذا كان كذلك، فالضمير الراجع إلى معنى بحسب ظهور الكلام يعين ما أريد من مرجعه، و يكون قرينه عليه، كما أنّ اسم الإشارة كذلك يشير إلى ما يراد من المشار إليه و يعين المراد منه، مثلاً: فى مثل «رأيت أسداً و ضربته» يكون لفظ «الأسد» ظاهراً فى أنّ المراد منه هو الحيوان المفترس بحسب الوضع، و لفظ «ضربته» ظاهراً فى أن المراد من ضميره هو الرّجل الشجاع بحسب الانصراف، و أنّه هو المراد من مرجعه، فيقدّم الظهور الثانى- و هو ظهور الضمير فى اتّحاد ما يراد منه مع ما أريد من مرجعه- على الظهور الأوّل، و هو: ظهور العامّ فى العموم، فنحكم بالتخصيص، و أنّ المراد الجدىّ من العامّ هو الخصوص و إن كان ظاهراً فى العموم و استعمل فيه.

و ليعلم أنّ الحكم بالتخصيص ليس من جهة تقديم أصله عدم الاستخدام على أصله العموم حتى يقال: إنّها ليست بحجّه فيما إذا كان المراد معلوماً، بل من جهة أقوائيه ظهور الضمير فى اتّحاد ما يراد منه مع ما يراد من مرجعه على ظهور العامّ فى العموم عرفاً. هذا كلّه بحسب الكبرى.

أمّا الآيه المباركه: فالظاهر أنّها ليست من صغريات تلك الكبرى، فإنّ الضمير فى (بعولتهن) راجع إلى جميع أفراد العامّ، و إنّما التخصيص بالرجعيّات استفيد من الدليل الخارج، و الكلام فيما إذا كان المراد من الضمير هو الخاصّ بحسب ظهور الكلام و بحسب الإراده الاستعماليّه، لا فيما إذا كان المراد من الضمير بحسب الإراده الاستعماليّه هو العامّ، و إنّما خصّص المراد الجدىّ منه ببعض أفراد العامّ، كما فى المقام، فإنّ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ

ظاهر في أنّ بعوله جميع المطلقات محكومون بحكم الأحقيّة بالردّ، و لو لا الأدلّه الخارجيه الدالّه على أنّه لا رجوع للبائئات، لكنّا نتمسك بعمومه، و نحكم بأنّ كلّ مطلقه سواء كانت بائنه أو رجعيه حكمها كذا.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ تعقّب العامّ بضمير راجع إلى بعض أفراد العامّ - بمقتضى الظهور العرفي الاستعمالي - قرينه عرفيه على إرادته ذلك البعض من العامّ، و لكنّ الآيه المباركه لا تكون من هذا القبيل.

فصل: اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم

إشاره

المخالفه بعد إطباقهم على جوازه بمفهوم الموافقه.

و الكلام يقع في مقامين:

الأول: في مفهوم الموافق،

و نعى به ما يوافق المنطوق في الإيجاب و السلب، و بالمخالف ما يخالف المنطوق في ذلك.

فنقول: المفهوم الموافق على قسمين: أحدهما: ما يكون بالأولويه، كما في **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ (١)** و الآخر: ما يكون بالمساواه، كما في «إنما حرمت الخمر لا- لاسمه بل لإسكاره» فإن دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب و الشتم و سائر أنواع الأذى تكون بالطريق الأولى، و دلالة حرمة الخمر- المنصوص علتها، أي: الإسكار- على كل مورد وجدت هذه العلة فيه- كالنيذ- تكون بالمساواه.

و ليعلم أن الدلاله على المفهوم بالأولويه أو المساواه سواء كانت بالملازمه العقليه أو العرفيه إنما تكون من الدلالات اللفظيه العرفيه، كما أن دلالة الجملة الشرطيّه- مثلا- على المفهوم المخالف أيضا تكون من الدلالات اللفظيه العرفيه، فالمفهوم مطلقا هو ما يفهمه العرف من اللفظ من جهه الملازمه العقليه أو العرفيه بين المنطوق و المفهوم، فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ من أن الأولويه إذا كانت عرفيه- كما في آيه «الأف»- تخرج عن المفهوم، و تدخل في

المداليل اللفظية(١).

و كيف كان، فلو وقع التعارض بين العام و ما له المفهوم من الكلام، فلا بد أن ينظر في منطوق هذا المفهوم، فإن كان بينه و بين العام عموم مطلق، كما في «لا تكرم الفساق» و «أكرم فساق خدام العلماء» الّذى يدلّ بمفهومه على وجوب إكرام عدول خدام العلماء و هكذا أنفسهم، فيقدّم المفهوم على العموم، و ذلك من جهة أنّ المفهوم من لوازم المنطوق و من توابعه، و لا يعقل أن يتصرّف في المفهوم من دون أن يتصرّف في منطوقه، ففي الحقيقة يقع التعارض بين المنطوقين، فلو كان المنطوق أخصّ مطلقاً من العموم، فلأقوائته يخصّص العام به، و يحكم بحرمه إكرام الفساق إلّا العلماء و خدامهم، فإنهم يجب إكرامهم مطلقاً، سواء كانوا فاسقين أو عادلين بمقتضى دليل «أكرم فساق خدام العلماء».

و إن كان بينهما عموم من وجه كما إذا ورد «لا تكرم الفساق» ثمّ ورد «أكرم خدام العلماء» الّذى يدلّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء بالطريق الأولى، فلو قدّم العموم على المنطوق في مورد التعارض، يختصّ وجوب الإكرام- الثابت في المنطوق- بخصوص العدول من الخدام، و لازمه اختصاص وجوب الإكرام- الثابت في المفهوم- بخصوص العدول من العلماء، و لو قدّم المنطوق على العموم، فيعمّ وجوب الإكرام- الثابت في المنطوق- للفساق و العدول من خدام العلماء، و يثبت بتبعه وجوب الإكرام للعلماء- و لو كانوا فاسقين- بالأولوية القطعية.

و الحاصل: أنّ المفهوم تابع للمنطوق في السعه و الضيق، فلو قدّم

المنطوق على العموم لأخصيَّته أو لوجه آخر وبقى على حاله و لم تضيق دائرته، فالمفهوم أيضا يبقى على حاله، و لو ضيقت دائره المنطوق لجهه من الجهات، فتضيق دائره المفهوم أيضا، و لا يفرق في ذلك بين أن تكون الدلاله على المفهوم بالأولويّه أو بالمساواه، كما لا يخفى.

هذا كلّه في المفهوم الموافق،

أما المفهوم المخالف:

فحاصل ما أفاده في الكفايه (١) أنه إن كان دلالة العامّ على العموم و ما له المفهوم على المفهوم كلاهما بالإطلاق - كما هو المختار عنده - أو بالوضع، فلا - يكون هناك عموم و لا مفهوم، لتراحم الظهورين الإطلاقيين أو الوضعيين، فإن كان أحدهما أقوى، يؤخذ به، و إلّا يصير كلّ منهما مجملا مع الاتّصال، و في حكم المجمل مع الانفصال، و انعقاد الظهور لكُلّ منهما.

و سكت - قدّس سرّه - عن حكم تعارض العموم و المفهوم إذا كان أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق.

و التحقيق في المقام أن يقال: قد عرفت في بحث المفهوم أنّ دلالة الجملة الشرطيّه على المفهوم وضعيّه، و أنه لا ريب في ظهور الجملة - لو لم نقل بصراحته - في أنّ القيد راجع إلى الحكم لا المتعلّق و الموضوع.

مثلا: لو قال المولى: «لو توضّأت فصلّ» يفهم منه عرفا بلا ريب و لا ارتياب أنّ التوضؤ قيد لوجوب الصلاه، لا أنّه قيد للمتعلّق، و لو كان قيدا له، لكان حقّ العبارة أن يقال: صلّ عن وضوء أو عن طهاره.

نعم، دلالة الجملة على كون القيد منحصرافا في المذكور لا تكون بالوضع، بل تكون بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، و على ذلك فإنّما أن تكون

النسبه بين العموم و المفهوم عموما من وجه، و حينئذ لو كانت دلالة العامّ على العموم بالوضع - بأن كان مدخولا للفظ «كلّ» أو جمعا محلّي باللام - كما إذا ورد «كلّ ماء جار لا ينجسه شىء» و ورد أيضا - كما ورد - «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شىء» (١) فإنّ مفهومه «إذا لم يبلغ الماء قدر كز ينجسه شىء» فحينئذ يقدّم العموم على المفهوم، إذ دلالة الشرطيه على المفهوم و إن كانت بالوضع إلّا أنّ دلالتها على انحصار سبب الاعتصام و عدم انفعال الماء بالكزيه و عدم وجود عدل لها تكون بالإطلاق، فلا يصلح لأن يعارض مع ما يدلّ على وجود عدل لها بالوضع، فيقيّد المنطوق، و يكون المتحصّل منه أنّه «إذا كان الماء قدر كز أو جاريا لا ينجسه شىء» و مفهومه أنّه «إذا لم يكن الماء قدر كز و لم يكن جاريا فينجسه شىء».

و لو كانت دلالة العامّ على العموم بالإطلاق، كما فى المفرد المحلّي باللام، و مثاله «الماء الجارى يطهر بعضه بعضا» مع مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شىء» فيصير العامّ و ما له المفهوم مجملا أو فى حكمه، كما أفاده فى الكفايه (٢)، لما أفاده من عدم تماميه مقدّمات الحكمه فى واحد منهما.

أو تكون النسبه بينهما عموما و خصوصا مطلقا، بأن يكون المفهوم - مثلا - أخصّ مطلقا ممّا يدلّ على العموم، كما فى «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء» (٣) و مفهوم «إذا بلغ الماء» إلى آخره.

و فى هذه الصوره يقدّم المفهوم على العموم مطلقا، سواء كانت دلالة

١- الكافي ٣: ٢- ٢، التهذيب ١: ٣٩- ٤٠- ١٠٧، الاستبصار ١: ٦- ١، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٢٧٣.

٣- المعبر ١: ٤٠، الوسائل ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

العام على العموم بالوضع أو بالإطلاق.

و السرّ في ذلك أنّ الكلام- بعد ما انعقد له ظهور في المفهوم و كان أخصّ مطلقاً ممّا يدلّ على العموم- لا يكون معارضا للعموم، بل يكون قرينه عرفيه على عدم استعمال العامّ في العموم أو عدم إرادته منه و لو كانت دلالة ما له المفهوم على المفهوم بالإطلاق و كانت أضعف بمراتب من دلالة العامّ على العموم، و لذا يكون لفظ «يرمى» في «رأيت أسدا يرمى»- مع عدم دلالة على الرمي بالنبل بالوضع بل بالانصراف- قرينه على إرادته الرّجل الشجاع من الأسد مع أنّ دلالة على الحيوان المفترس بالوضع. و هذا واضح لا ستره عليه.

فصل إذا تعقب الاستثناء جملاً متعدّده،

إشاره

فلا- ريب فى رجوعه إلى الأخيره و أنّه المتيقّن، و إنّما الكلام فى أنّه هل يشترك غير الأخيره معها فى رجوع الاستثناء إليه أو تختصّ الأخيره بذلك؟

و يقع الكلام فى مقامين:

إشاره

الأول: أنّه هل يمكن رجوعه إلى الجميع فى مقام الثبوت أو لا يمكن؟

و الثانى: أنّه هل هو ظاهر فى مقام الإثبات و الدلاله فى الرجوع إلى الأخيره فقط أو الجميع، أو لا يكون ظاهراً فى شىء منهما؟

أما المقام الأول:

فالحقّ فيه أنّه لا- ينبغى التوهّم فى إمكان الرجوع إلى الجميع و إن كان يظهر من صاحب المعالم أنّه محلّ الإشكال، حيث إنّ- قدس سرّه- أتعّب نفسه الزكيه و مهّد مقدّمه لإثبات أنّ وضع أداه الاستثناء عامّ و الموضوع له فيها خاصّ، و بين فيها أقسام الوضع (١)، فكأنّه ادّعى مدّع و توهّم متوهّم استحاله ذلك، و هو أثبت إمكانه.

و لكن لا حاجه إلى هذه المقدّمه و إن كان أصل الدعوى- كما أفاده صاحب الكفايه (٢)- دعوى تامّه، فإنّه لا موجب لتوهّم ذلك إلّا توهّم استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد، المستحيل بزعمه و إن قلنا بجوازه فى محلّه، إذ لا شكّ فى أنّ لفظ «إلّا» مثلاً له معنى واحد، و هو الإخراج، و استعمل فى هذا المعنى الواحد، و التعدّد فى ناحيه طرف الإخراج لا نفس الإخراج،

١- المعالم: ٢٩٣ و ما بعدها.

٢- كفايه الأصول: ٢٧٣-٢٧٤.

و كون المخرج عنه و المستثنى - المخرج - متعددا لا يوجب تعدد الإخراج و الاستثناء، و لذا لا يتوهم أحد أنّ تعدد المستثنى يستلزم استعمال لفظ «إلا» فى أكثر من معنى واحد، فأداه الاستثناء - سواء قلنا بأن وضعها عامّ و الموضوع له فيها خاصّ، أو قلنا بأن الموضوع له فيها أيضا عامّ، كما هو مختار صاحب الكفايه (١) - لا تستعمل إلا فى معنى واحد، و هو الإخراج.

أما المقام الثانى:

فالذى ينبغى أن يقال فيه هو: أنّ تعدد الجمل إمّا من ناحيه تعدد الموضوعات فيها فقط مع اتحاد محمولاتها، أو من جهه تعدد المحمولات فقط مع اتحاد موضوعاتها، أو من قبل الموضوعات و المحمولات معا.

فلو كانت الجمل المتعدده من قبيل الأوّل أو الثانى، فتاره يكثر الموضوع المتحد فى جميعها أو المحمول كذلك، و أخرى لا، فإن لم يكثر سواء تعددت الموضوعات أو المحمولات، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، إذ الجمل و إن كانت متعدده بحسب الصورة إلا أنّها فى الواقع تكون جملة واحده.

ففى مثل «أكرم العلماء و الأشراف و الشبيه (٢) إلا الفساق منهم» الذى يكون الموضوع [فيه] متعددا و المحمول واحدا و إن كان الموضوع فى هذه الجمل متعددا ظاهرا و به صارت الجمل متعدده إلا أنّه فى الحقيقه واحد، كأنه قال: «أكرم هؤلاء المذكورين إلا الفساق منهم» فمقتضى الظهور العرفى رجوع الاستثناء إلى الجميع.

١- كفايه الأصول: ٢٥.

٢- كذا.

و هكذا فى مثل «أكرم العلماء وقلمدهم و أضفهم إلما الفساق منهم» اللى يكون المحمول فىه متعددا و إن كان صورته جمل متعدده إلما أنه فى الواقع جملة واحدة، كأنه قال: «العلماء محكومون بهذه الأحكام إلما الفساق منهم» فإتهم لا يحكمون بهذه الأحكام.

هذا كله فىما لم يكرر ما هو متحد فى جميعها، و إن كثر ذلك، مثل أن قال: «أكرم العلماء و الأشراف، و أكرم الشبيه إلما الفساق منهم» أو قال: «أكرم العلماء و أضفهم، و قلمد العلماء إلما الفساق منهم» فى كلا القسمين كان ظاهرا فى رجوعه إلى الأخير، بمعنى أنه ظاهر فى رجوعه إلى جملة كثر فيها الموضوع أو المحمول لو كانت أخيره، أو هى و ما بعدها لو كان شىء بعدها، و ذلك لأن العرف يرون هذه الجملة منقطعه عما قبلها لا ربط لها به أصلا، فتكرار الحكم أو الموضوع مع كونه واحدا قرينه عرفيه على رجوع الاستثناء إلى هذه الجملة المكرر فيها الحكم الواحد أو الموضوع الواحد.

و الحاصل: أن الميزان فى ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع هو كون الجمل المتعدده عند العرف جملة واحدة. و بعبارة أخرى: كونها بحيث لو كان لفظا جامعا دالما على جميع الموضوعات أو شاملا لجميع المحمولات يعبر المتكلم بهذا اللفظ. و الميزان فى رجوعه إلى الأخير أن لا يكون كذلك، و مع التكرار ينقطع الكلام عما قبله بنظر العرف، فكأنه تم و خلص و أتى بكلام مستأنف، فياخذ الاستثناء محله، و هو الجملة الأخير- لو كانت هى ما كثر فيها الموضوع أو المحمول أو ما يكون كذلك و ما بعده من الجمل المعطوفه عليه- و بعد أخذه محله لا وجه لرجوعه إلى الجميع، كما لا يخفى.

بقى الكلام فىما إذا كان تعدد الجمل بتعدد موضوعاتها و محمولاتها معا،

كما إذا قال: «أكرم العلماء، و جالس الفقراء، و احترم الشبيه إلّا الفسّاق منهم» و لعلّه هو محلّ الكلام بين الأعلام.

فقول: تاره يكون العموم بالوضع، و أخرى بقريته الحكمه، فإن كان بالوضع، فلا ريب فى عدم رجوع الاستثناء إلى الجميع، بل يرجع إلى الأ-خير، فإنّه المسلّم و المتيقّن. و أمّا رجوعه إلى غيرها فهو و إن كان ممكنا بحسب مقام الثبوت و الواقع إلّا أنّه بحسب مقام الإثبات و الدلاله لا-وجه له، فإنّ العام- بمقتضى تعهّد المتكلّم بأنّه متى أتى بلفظ «العلماء» مثلا أراد منه إسراء الحكم إلى كلّ فرد من أفراد العالم- يدلّ على العموم و ظاهر فيه ما لم ينصب المتكلّم قريته ظاهره بحسب الفهم العرفى على خلافه، و الاستثناء قريته للأ-خير مسلّمه، و أمّا بالنسبه إلى غيرها فلا ظهور له عرفا فى ذلك، و ما لا ظهور له عرفا فى كونه قريته صارفه لظهور الكلام لا-يمكن و لا- يصلح لأن يتكل عليه المتكلّم فى مقام المحاوره، فلا يرفع اليد عن ظهور العام فى العموم.

و بعبارة أخرى: مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقريته، الموجب للإجمال هو ما كان أصل القريته شيئا محرزا، و كان الشكّ فى جهه إجمال القريته، كما فى المخصّص المجمل المتصل، فإنّه يوجب إجمال العام، لكونه قريته عرفيه على عدم إرادته العموم من العام، فهو صالح لأن يتكل عليه المتكلّم، لا ما كان الشكّ فى أصل وجود القريته، كما فى المقام.

و بهذا يظهر حكم ما كان العموم مستفادا من قريته الحكمه، فإنّ الإطلاق باق على حاله بعد تماميه مقدمات الحكمه ما لم ينصب المتكلّم قريته ظاهره عرفيه على الخلاف، و قد عرفت عدم صلاحية الاستثناء المتعقّب للجمل للقريته، غاية الأمر أنّ هذا الظهور ممّا كان بالوضع، فاتّضح أنّ الاستثناء ظاهر فى رجوعه إلى الأ-خير بحسب المتفاهم العرفى، و لا-وجه لرجوعه إلى غيرها.

فصل: فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

اشاره

و لا يخفى أنّ هذا البحث بحث أصوليّ محض لا يترتب عليه ثمره عمليّه أصلا، فإنّا إلى الآن لم نر و لم نسمع من أحد ممّن بنى على حجّيه الخبر الواحد التوقّف فى ذلك، و مع ذلك ينبغى الكلام فى بيان ما يدلّ على المرام و الجواب عن الشبهات التى أوردت فى المقام.

فقول: إنّ لكلّ من العامّ الكتابى و الخاصّ الخبرى جهتين: جهه السند، و جهه الدلاله، و من المعلوم أنّه لا معارضه بينهما من جهه الدلاله، فإنّ المفروض أنّ الخاصّ يكون قرينه على التصرّف فى العامّ، و ناظرا إليه من جهه كونه نصّا فى مقام الدلاله، أو تكون دلالاته أظهر و أقوى من دلالة الكتاب بحيث لو فرضنا أنّ هذا الخاصّ كان أيضا من الكتاب، كان مخصّصا له قطعاً، فكما أنّ مثل «لا ربا بين الوالدين» (١) لو كان آيه من آيات الكتاب، لكان مخصّصا ل حرّم الرّبا (٢) قطعاً، و هكذا «نهى عن بيع الغرر» (٣) لو كان كذلك، لكان مخصّصا ل أحلّ الله التبيح (٤) يقينا و لم يكن تعارض بينهما من جهه الدلاله، كذلك لا تعارض بينهما لو لم يكن كذلك.

١- الفقيه ٣: ١٧٦-٧٩٢، الوسائل ١٨: ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرّبا، الحديث ٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- سنن أبى داود ٣: ٢٥٤-٣٣٧٦، سنن الترمذى ٣: ٥٣٢-١٢٣٠، سنن ابن ماجه ٢: ٧٣٩-٢١٩٤ و ٢١٩٥، سنن الدارقطنى ٣:

١٥-٤٦، سنن البيهقى ٥: ٣٣٨.

٤- البقره: ٢٧٥.

و هكذا من الواضح أنه لا معارضة بين سنديهما أيضا، بل المعارضة إنما تكون بين سند الخبر و دلالة الكتاب، فحينئذ إذا ثبت التعبد بصدوره و صار بمقتضى أدله حجتيه بمنزله ما إذا سمعناه من الإمام عليه السلام، و لم يبق مجال للتوقف في صدوره، فلا محاله يكون مخصّصا للكتاب و ناظرا إليه و قرينه على التصرف فيه و مقدّما عليه إمّا من جهة الحكومه أو الورود على الكلام، كتقدّم الأصول اللفظية على الأصول العملية، و لا يمكن بعد ذلك الأخذ بظهور الكتاب، فإنه لا يكون متعرّضا للخاصّ و ناظرا إليه، و البيان الّذى يجرى فى تقدّم الأصول اللفظية على الأصول العملية بعينه يجرى فى المقام و إن لم يكن من ذاك الباب، فإنه يقال: إنّ رفع اليد عن العموم من جهة كون الخاصّ قرينه عليه و ناظرا إليه و متعرّضا لحاله لا إشكال فيه.

و أمّا رفع اليد عن الخبر بواسطة الكتاب - حيث لم يكن الكتاب كذلك - إمّا يكون بلا موجب و بلا جهة، و إمّا يكون دوريا لو كان من جهة دلالة الكتاب على العموم.

و ذلك لأنّ دلالة الكتاب على العموم متوقّفه على عدم حجّية الخبر الواحد، ضروره أنه لو كان حجّه، لم يكن العامّ الكتابيّ باقيا على عمومته، و عدم حجّية الخاصّ الخبريّ متوقّف على دلالة العامّ الكتابي على العموم، و هذا دور واضح.

بقى الكلام فى الشبهات التى أوردت فى المقام، و هى ثلاث:

الأولى:

أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لجاز نسخه به أيضا، لأنّ النسخ أيضا نوع من التخصيص، غاية الأمر أنه تخصيص فى الأزمان، كما أنّ التخصيص المصطلح تخصيص فى الأفراد، و التالى باطل

بالإجماع، فالمقدّم مثله.

و جوابها: أنا نمنع بطلان التالى، و نلتزم به بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون هناك مانع من ذلك، كقيام الإجماع على عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي.

و الثانى: أن لا يكون الخاصّ الخبرىّ ظاهرا فى ثبوت الحكم فى الشريعة من أول الأمر.

و بعبارة أخرى: لم يكن الخبر ظاهرا فى أنّ المعصوم عليه السّلام بين الحكم الثابت فى الشريعة لا الحكم الثابت فى هذا اليوم و لم يكن قبله.

و أمّا لو قام الإجماع على عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي، كما ادّعى، أو كان ظاهر الروايات الواردة عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - كما هو الظاهر - أنّ ما نطقت به هو الحكم الثابت فى الشريعة المقدّسه من أول الأمر، لا أنّه الحكم المذى كان من هذا اليوم و لم يكن قبله، فلا يجوز النسخ لمانع فى الأوّل، و لعدم المقتضى له فى الثانى، لأنّ النسخ هو رفع الحكم من حين، لا من أول الأمر.

الثانيه:

أنّ حجّيه خبر الواحد حيث إنّ مدرّكها هو الإجماع و هو دليل لثبوت، فلا بدّ من العمل به بالمقدار المتيقّن، و هو الخبر الذى لم يكن العامّ الكتابىّ مخالفا له.

و الجواب: أوّلا: بأنّ المدرّك غير منحصر به، بل يأتى إن شاء الله أنّه غير متحقّق، و عمدته المدرّك الأدلّه الأخر من السيره القطعيّه المتّصله بزمن المعصومين عليهم السّلام، و الروايات المتضافره بل المتواتره الواردة عنهم عليهم السّلام.

و ثانيا: بما ذكرنا فى صدر المبحث من أنّ هذا البحث علمىّ صرف

و أصولي محض، إذ لم نر ولم نسمع إلى الآن فيمن يرى حججه خبر الواحد أن يتوقف في ذلك، ولم يخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد في مقام العمل.

الثالثه - وهي العمده:-

ورود الروايات الكثيره الداله بألسنتها المختلفه على أن «ما خالف كتاب الله باطل» (١) أو «زخرف» (٢) أو «لم نقله» (٣) أو «اضربوه على الجدار» (٤) و أمثال ذلك من التعابير بدعوى أن المخالفه بالعموم و الخصوص أيضا نحو من المخالفه، فتشملها هذه الأخبار.

و جوابها: أن هذه الأخبار منصرفه إلى المخالفه التي توجب تحير الناظر إليها، و لا- تشمل المخالفه بالعموم و الخصوص أو الإطلاق و التقييد مما يكون أحد المتخالفين قرينه عرفيه على التصرف في الآخر.

و الشاهد على ذلك: أننا نعلم إجمالاً علماً قطعياً- لا يشوبه شك و لا ريب- بورود روايات عنهم السّلام مخالفه للكتاب بهذا النحو من المخالفه مع أن تلك الأخبار آييه عن التخصيص قطعاً.

و يشهد على ذلك أيضاً: الأخبار العلاجيّه التي وردت في باب تعارض الخبرين الداله على وجوب الأخذ بما وافق الكتاب (٥)، فإنها صريحه أو

١- المحاسن: ٢٢١-١٢٩.

٢- الكافي ١: ٦٩-٣ و ٤، الوسائل ٢٧: ١١٠-١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

٣- الكافي ١: ٦٩-٥، الوسائل ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٤- لم نجده في مظانّه.

٥- الكافي ١: ٦٧-١٠ و ٦٩-١، و ٢: ٢٢٢-٤، التهذيب ٦: ٣٠١-٣٠٢-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦ و ١٠٩-١١٠ و ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١ و ١٠ و ١٨.

كالصريح في ذلك، بناء على أنها وردت لترجيح حججه على حججه أخرى، كما هو المختار و سيأتي إن شاء الله في محلّه، لا أنّها وردت لتمييز الحججه عن اللاحجه، كما اختاره صاحب الكفايه (١).

و ذلك لأنّه في هذه الروايات حكم بوجود الأخذ بالمشهور بين الأصحاب و عدلتهما و أوثقهما و إن خالف الكتاب، و جعل وجوب الأخذ بما وافق الكتاب في طول الأخذ بما اشتهر بين الأصحاب، و بأعدلتهما، فنفس هذه الأخبار تدلّ على وجوب العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفه في صورته المعارضه، فكيف في غيرها؟

ثمّ إنّ ما احتمله صاحب الكفايه قدّس سرّه - من أنّها ناظره إلى أنّهم عليهم السّلام لا يقولون ما خالف قول الله، الواقعيّ و إن كان مخالفا لكلامه الظاهريّ و ما يكون بين الدفتين، نظرا إلى أنّ القول يطلق على الرّأى و الاعتقاد، يقال: قال فلان في كتابه كذا، أى: رأيه كذا، و مراده الجدّي من لفظه كذا، لا أنّه مراده الاستعماليّ (٢) - ليس بشيء، فإنّها وردت في مقام تعيين الميزان في صدق الخبر و كذبه، لكثرة من يكذب عليهم في ذلك الزمان لأجل أنّ الناس لا يعتقدون بهم عليهم السّلام، و من يفترى عليهم ما يخالف كتاب الله لأجل إسقاطهم عن عيون الناس و حطّ درجاتهم عندهم.

و أيضا هو مخالف لصريح بعضها الأمر بعرض الأخبار على الكتاب، و الأخذ بما يوافقه و طرح ما يخالفه (٣)، و واضح أنّه لا معنى للأمر بطرح ما يخالف قول الله تعالى واقعا، فإنّه لا طريق إليه إلّا للراسخين في العلم.

١- كفايه الأصول: ٥٠٦.

٢- كفايه الأصول: ٢٧٦.

٣- عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢: ٢٠ - ٢١ - ٤٥، الوسائل ٢٧: ١١٣ - ١١٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

فصل: إذا ورد عامّ و خاصّ،**اشاره**

فإمّا أن يكونا متقارنين أو لا، و على الثانى فإمّا أن يكون الخاصّ متقدّماً أو متأخراً، و على التقديرين إمّا أن يكون ورود المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أم لا، فهذه الصور الخمس بحسب الواقع.

و الحقّ فى جميع الصور هو الحكم بأنّ الخاصّ مخصّص لا ناسخ و لا منسوخ.

و بعد ما بيّنا أنّ حكم جميع الصور واحد و لا يختلف باختلافها، فلا يبقى مجال للتكلّم فى صورته الشكّ، التى لا تخلو فى الواقع عن إحداها.

فنقول: أمّا الحكم بالتخصيص و العمل بالخاصّ فى صورته التقارن و ما يكون ورود العامّ المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالخاصّ: فواضح.

و أمّا فى صورته كون ورود العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ،

فيقح الكلام فى جهتين:**اشاره**

الأولى: فى حجّيته أصاله العموم و تماميتها.

و الثانيه: فى أنه هل يقدم أصاله عدم النسخ على أصاله العموم

على تقدير تماميتها و يحكم بالتخصيص، أو يقدم أصاله العموم و يبنى على العمل بالعامّ؟

و هذا بحث مفيد كثير الفائده يأتى فى جميع العمومات المتأخّره عن الخصوصات.

فعلى تقدير كون العامّ ناسخاً بتقديم أصاله العموم يحكم جميع أفراد

العامّ - التي منها أفراد الخاصّ - بحكم العامّ، مثلا: لو ورد «لا تكرم زيدا العالم» ثمّ ورد بعد ذلك «أكرم كلّ عالم» يحكم على ذلك بكلّ عالم حتى «زيد» بوجوب الإكرام.

و الحقّ أن يقال: إنّه على تقدير تماميه أصاله العموم تقدّم على أصاله عدم النسخ و يحكم بأنّ العامّ ناسخ، و ذلك لأنّ ما يمكن أن يكون مدركا لأصاله عدم النسخ أمور ثلاثه:

الأوّل: الاستصحاب، و أنّ الحكم الّذى ثبت فى زمان لم ينسخ و باق على ما كان، و من المعلوم أنّه أصل عمليّ لا تقاوم أصاله العموم على تقدير حجّيتها، فإنّها أصل لفظيّ، و معها لا- يبقى لنا شكّ حتى تصل النوبه إلى الاستصحاب الثانى: ظهور دليل الخاصّ فى استمرار الحكم و دوامه، و أنّ مقتضاه بقاء حكم الخاصّ حتى بعد ورود العامّ، و هو مقدّم على ظهور العامّ فى العموم من جهه كثره التخصيص و قلّه النسخ و لو كان هذا الظهور بالإطلاق و كان ظهور العامّ فى العموم بالوضع، كما أفاده صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه.

و لا يخفى أنّ نفس الدليل المتكفّل لبيان الحكم لا يعقل أن يكون متعرّضا لبيان استمرار الحكم و عدمه، و أنّ الجعل مستمرّ أو غير مستمرّ فضلا عن أن يكون ظاهرا فيه، فإنّ الحكم لا- بدّ أن يلحظ أولا- و يجعل، ثمّ بعد ذلك يحكم بأنّه مستمرّ أو غير مستمرّ، إذ الحكم موضوع للحكم بالاستمرار فلا- يعقل أن يلاحظ استمراره فى رتبه لحاظ نفسه، فلا بدّ من التماس دليل آخر دالّ على ذلك.

الثالث: روايه «حلال محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) بتقريب أنّ حكم الخاصّ أيضا إما حلال أو حرام، فبمقتضى عموم هذه الروايه يبقى إلى يوم القيامة، ولا ينسخ بورود العامّ بعده.

ولا يخفى أنّ المدرك لو كان هذه الروايه، لكان لدعوى تقديم أصاله عدم النسخ على أصاله العموم مجال، فإنّ النسبه بين هذه الروايه وبين العامّ الوارد بعد الخاصّ عموم من وجه، إذ عموم العامّ يقتضى وجوب إكرام كلّ عالم حتى مورد الخاصّ، و عموم الروايه يقتضى بقاء كلّ حكم و عدم نسخه حتى حكم الخاصّ، فيقدّم عموم الروايه، المقتضى للتخصيص و العمل بالخاصّ على عموم العامّ، المقتضى للنسخ، لكثرة التخصيص و قلّه النسخ.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه الروايه غير ناظره إلى بقاء كلّ حكم من الأحكام و عدم نسخه، بل ناظره إلى أنّ هذه الشريعه لا تكون كسائر الشرائع موقّته، بل شريعه مستمرّه إلى يوم القيامة، و الحلال من قبل هذا النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم حلال من قبل الله، و حرامه حرام من قبله تعالى، فهي ظاهره في أنّ نوع الأحكام باق، لا أنّ كلّ شخص من أشخاصها كذلك حتى تكون عامّه يمكن التمسّك بها عند الشكّ في أصل بقاء الحكم، مثلا: نتمسّك بها إذا شككنا في وجوب صلاه الجمععه في زمان الغيبه، و نحكم ببقاء الوجوب، و إن لم تكن ظاهره فيما ذكر، فلا تكون ظاهره في بقاء أشخاص الحكم أيضا، بل تكون مجمله لا ظاهره في هذا و لا في ذاك، فظهر أنّ المدرك منحصر بالاستصحاب، و قد عرفت أنّه لا وجه لجريانه، فلا مناص عن الالتزام بأصاله العموم، و الحكم بناسخيّه العامّ. هذا في الوجه الثانيه.

و أما الكلام فى الجبه الأولى:

و هى أنّ أصاله العموم فى نفسها حجّه فى المقام أم لا؟ فنقول: محلّ الكلام هو العمومات المتأخّره التى وردت عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و لا- مجال لتوهم كون مثل هذه العمومات باقيه على عمومها و ناسخه للخصوصات، و ذلك من جهه أنّها ظاهره فى ثبوت الحكم المتكفّل لبيانها من أوّل الشريعة لا من زمان ورود العامّ، و بعد ما كانت متكفّله لبيان الأحكام الثابته فى الشريعة من أوّل زمان التشريع لا من زمان ورود هذه العمومات، فكيف يمكن كونها ناسخه؟! فإنّ دليل الناسخ يرفع الحكم الثابت من حين وروده لا من حين ثبوت الحكم فى الشريعة.

مضافا إلى أنّ قرينته الخاصّ للعامّ محفوظه، و لا- مانع من تقديم البيان عن وقت الخطاب، و ما توهم مانعته تأخيريه عنه أو عن وقت الحاجه لا تقديمه.

هذا كلّ فيما إذا كان العامّ متأخرا عن الخاصّ، و أمّا إذا كان الخاصّ متأخرا- و لا يخفى أنّه لا ثمره للنزاع فى أنّه ناسخ أو مخصّص، فإنّه على كلّ حال يجب العمل على الخاصّ بعد وروده، و لو فرض ثمره فيما إذا ترك العمل بالعامّ قبل ورود المخصّص و كان موجبا للقضاء أو الكفّاره، فهى نادره جدّاً، و هذا بخلاف ما لو كان العامّ متأخرا، فإنّ البحث عن ذلك- كما عرفت- له ثمره مفيدة كثير الفائده- فلو ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، فالحكم بالتخصيص و أنّ الخاصّ بيان للعامّ واضح لا إشكال فيه.

و أمّا لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فالقول بأنّ الخاصّ مخصّص و بيان للعامّ مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه، و هو قبيح لا يصدر عن

الحكيم، كما أنّ الالتزام بالنسخ فى جميع الخصوصيات الوارده عن المعصومين - إن قلنا بجوازه فى زمانهم - فى غاية البعد، حيث إنّها فى غاية الكثرة، بل ما من عامّ كتابى أو من سنّه النبىّ إلّا وقد ورد منهم عليهم السّلام مخصّص واحد أو اثنان أو أزيد، و هل يرضى أحد أنّ جميع الأحكام - إلّا ما شدّد و ندر منها - نسخ فى عصر الأئمّه عليهم السّلام؟

و هكذا الالتزام بأنّ هذه الخصوصيات كانت موجوده قبل حضور وقت العمل و لكن لم تصل إلينا [و] إلى زمانهم عليهم السّلام - كما يشهد به ورود بعضها عن طرق العامّه كما وصل إلينا بعينه - يصحّ فى الجملة و فى بعض الموارد لا فى جميعها، فمن ذلك يقع الإنسان فى حيره و إشكال و من ثمّ التزم شيخنا العلّامه الأنصارى - على ما حكاه شيخنا الأستاذ عن التقريرات و تبعه صاحب الكفايه (١) - بأنّ هذه العمومات وردت لبيان الأحكام الظاهريّه لتكون مرجعا للمكلّف فى ظرف الشكّ، فالخاصّ المخالف المتأخّر ناسخ للحكم الظاهرى، و مخصّص و مبين للحكم الواقعى، و لا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما لا يخفى.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ المراد من أنّها لبيان الأحكام الظاهريّه إن كان أنّها كلّها غير ناظره إلى الواقع و لا تبين الأحكام الواقعيه بل هى متكلّفه لبيان وظيفه الشاكّ فى الحكم الواقعى، فهو باطل بالضرورة، مضافا إلى أنّها لو كانت كذلك أيضا الكلام الكلام، كما إذا ورد «كلّ شىء مطلق» ثمّ ورد بعد حضور وقت العمل به «أنّه فى الشبهات قبل الفحص و الأموال و الأعراض يجب الاحتياط» فلنسأل عن هذا الخاصّ و أنّه مخصّص للعامّ أو ناسخ له؟

١- أجود التقريرات ١: ٥٠٦، كفايه الأصول: ٢٧٦، و انظر: مطارح الأنظار: ٢١٢.

و إن كان المراد أمرا آخر غيره، فلا نتعقله.

فالحق في الجواب أن يقال: إن هذه العمومات كلها ناظره إلى الواقع و مبيته للأحكام الواقعية، كما أن السؤالات عنها أيضا سؤالات عن الأحكام الواقعية، و العمل بها أيضا بعنوان أنها كذلك، و الخاص المتأخر مخصيص و بيان له، و لا محذور فيه، فإن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كقبح الظلم - الذي لا ينفك عنه و ذاتي له بحيث لا يمكن أن يصدق الظلم في مورد و لا يكون قبيحا، و ترتب القبح عليه يشبه ترتب المعلول على علته - بل قبحه كقبح الكذب و الإيذاء و أمثال ذلك مما لا يكون قبيحا ذاتا، بل يكون قبيحا لو خلّى و طبعه بحيث لو لم يعرض عليه عنوان حسن موجب لحسنه - كما إذا توقّف إنجاء مؤمن على الكذب أو إنقاذ الغريق على إيذائه - يكون قبيحا لا مطلقا، فلو كان هناك مصلحة اقتضت تأخير البيان أو مفسده في عدمه، فلا يكون قبيحا، بل القبح في عدمه، فعلى هذا لا مانع من الالتزام بكون الخاص المتأخر الوارد عن المعصومين صلوات الله عليهم - مخصيصا و بيانا للعام، و تأخيره من جهة مصلحة فيه أو مفسده في عدمه، و قد عرفت أن القول بالنسخ أو أنه كان موجودا قبل وقت الحاجة و لم يصل إلينا فاسد لا يمكن الالتزام به، فيتعين القول بالتخصيص، و ورود الخاص بعد وقت الحاجة لمصلحه.

إن قلت: لازم هذا القول إلقاء الشارع المكلفين في المفسد برهه من الزمان بواسطه عدم بيانه المخصيص و عملهم بمقتضى العموم.

قلت: أولا: بأنه مختص بما إذا كان العام متكفلا لحكم ترخيصي و الخاص مشتملا لحكم إلزامي على خلافه لا مطلقا، كما لا يخفى.

و ثانيا: بأن الإلقاء في المفسد أيضا ليس قبحه كقبح الظلم، فلا مانع منه

لو كان مصلحه في ذلك أو مفسده في عدمه أشدّ و أكد منه، و إلما يلزم الإشكال في أصل التشريع، و أنه لم جاء الشارع بالأحكام تدريجيًا مع أنّ عدم بيان بعضها في زمان موجب لإلقاء المكلف في المفاسد؟

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا بدّ من الحكم بالتخصيص في جميع الصور الخمس، و بعد ذلك لا مجال للتكلم في صور الشكّ.

بقي أمران:

الأول:

أنّ حقيقه النسخ بالنسبه إلى غير العالم بالغيب هو الرفع، مثال:

يرى مصلحه في فعل فيأمر به في زمان ثمّ يبدو و يظهر له أنّه ذو مفسده و أخطأ فينسخه و يرفع ما أثبت.

و أمّا بالنسبه إلى العالم بالغيب- كالبارى تعالى- هو الدفع لا الرفع، مثال:

يأمر بفعل و يظهر دوامه و استمراره لمصلحه في إظهار الدوام و الاستمرار مع أنّه في الواقع لا يريدّه إلّا في زمان معيّن خاصّ ثمّ ينسخه.

ثمّ إنّّه لا- إشكال في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و بعده لغير العالم بالغيب، و أمّا العالم بالغيب الأمر بداعى الجدّ فلا يجوز له النسخ قبل حضور وقت العمل، سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد الكائنه في متعلقاتها، أو قلنا بأنّها تابعه للمصالح في جعلها، و ذلك لأنّ الفعل إن كان فيه أو في الأمر به مصلحه، فكيف ينهى عنه؟! و إن لم يكن فيه أو في الأمر به مصلحه، فكيف يأمر به!؟

و الحاصل: أنّه لو كان بعث المولى بداعى الجدّ لا- امتحانا و تجربه، فلا- يعقل النسخ قبل حضور وقت العمل في حقّ العالم بالغيب و المطلع على المصالح و المفاسد.

نعم، هذا مختصّ بما إذا كانت القضية المتكفّله لبيان الحكم قضيه خارجيه أو قضيه حقيقيه موقته، كما في قوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (١) و أما لو كانت قضيه حقيقيه غير موقته بوقت، كما في «القاتل يقتل» فلا محذور في نسخه و لو بعد ساعه، و ذلك لأنه في مثل هذه القضية لم يلحظ وجود الموضوع أو مجي ء وقت خاص، بل الموضوع أخذ مفروض الوجود، فلو كان قتل القاتل له مصلحه في اليوم و ليس له مصلحه غدا، فيجوز للمولى إنشاؤه اليوم و نسخه غدا و لو لم يقتل أحد أحدا، لأنّ المفروض أنّ القتل أخذ مفروض الوجود و لا يوقّت بوقت.

لا يقال: محذور اللغويّه يأتي هنا أيضا، إذ المولى مع أنّه يعلم على الفرض أنّه لا يقتل أحد أحدا فكيف يأمر بقتل القاتل حينئذ؟! فإنّه يقال: يمكن أن يكون نفس الأمر بقتل القاتل موجبا لعدم تحقّق القتل في الخارج، فلا يكون لغوا. مع أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالمقام، إذ مع عدم النسخ أيضا لو فرض أنّه إلى يوم القيامة لم يقتل أحد أحدا يجي ء هذا الإشكال، و إنّما هو إشكال آخر، و هو أنّه كيف يصحّ الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه!؟

الثاني: بقى الكلام فى البداء،

و هو ممّا تواترت عليه الأخبار، بل بعضها دالّ على أنّه من أعظم ما يعبد به الله (٢)، و أنّه ما نال نبىّ منصب النبوه إلّا بعد ما اعترف به (٣).

و ما يستفاد من أخبار هذا الباب أنّ الممكنات - ممّا وقع و حدث و ما يقع

١- البقره: ١٨٥.

٢- الكافى ١: ١٤٦- ١.

٣- الكافى ١: ١٤٨- ١٣.

و يتحقق بعد ذلك و ما هو واقع و متحقق بالفعل - على قسمين:

أحدهما: ما علمه الله - تبارك و تعالى - أنبياءه و أوصيائه أنه يتعلق به مشيئته، و هو مسمى بالأمر المحتوم، و البداء ليس فى هذا القسم.

و الثانى: ما لم يعلمه الله - تبارك و تعالى - أحدا من الممكنات أنه متعلق مشيئته، و فى هذا القسم من الموجودات جهتان: جهة راجعه إلى الخالق، و هى تعلق مشيئته الربّ به و عدمه، و جهة راجعه إلى الخلق، و هى وجود العلّة التامّة لحدوثه و تحقّقه لو لا تعلق مشيئته - تبارك و تعالى - على خلافه.

و العلم بالجهة الأولى و الإحاطه بها مستحيل للممكن و إن بلغ ما بلغ حتّى أشرف الموجودات و أفضلهم نبينا صلّى الله عليه و آله و سلّم مثل: أنّ دعاء زيد هل يستجاب؟

و صدقته هل تدفع البلاء أم لا؟ و أمّا الجهة الثانية فحصول العلم به للممكن بمكان من الإمكان، و ممّا نطقت به الروايات بالنسبه إلى نبينا و أوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - فإنّ مضمون بعضها أنه «لو لا آيه فى كتاب الله و هى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (١) لأخبرتكم بما كان و ما هو كائن و ما يكون إلى يوم القيامة» (٢) و ذلك من جهة أنّهم - سلام الله عليهم - عالمون بالأسباب العاديه و العلل التامّة للأشياء مع قطع النظر عن تعلق المشيئته بها، فهم معتقدون و قاطعون بتحققها و حدوثها لو لا تعلق مشيئته تعالى على الخلاف.

و الحاصل: أنّ الإحاطه بما هو من صقع الربوبى و ما هو فعل الربّ - و هو المشيئته - خارجه عن حيطه البشر إلّا بمقدار علمه الله تبارك و تعالى، و ما

١- الرعد: ٣٩.

٢- الاحتجاج ١: ٦١٠، و عنه فى البحار ٤: ٩٧-٤.

يمكن إحاطته به ما عدا ذلك.

مثلا: يعلم النبي أو الوصي أن زيدا يدعو في يوم كذا و يتصدق في يوم كذا، و أما أن دعاءه مستجاب أم لا؟ و صدقته دافعه للبلاء أم لا؟- حيث إنه منوط بالمشيئة و مربوط بإرادته تعالى- فلا يعلمه، و لا يمكن ذلك إلا إذا علمه تعالى أنه يشاء أو لا يشاء.

و البداء يقع في القسم الثاني من القسمين، أي ما لم يعلمه تعالى أحدا من خلقه، و ذلك بمعنى أنه يظهر ما خفي على العباد و يعتقدون وقوعه من جهه علمهم بتحقق أسبابه العاديه و علله التامه و عدم علمهم بأنه ممّا لا يشاؤه تعالى، فيظهر لهم ذلك. و إطلاق البداء عليه- مع أنه في الحقيقة إبداء- من جهه أنه أشبه شىء بالبداء في المخلوق.

و ممّا ذكرنا ظهر وجه إخبار النبي بوقوع شىء مع أنه لا يقع على فرض تسليم أن مثل هذا الإخبار صدر من نبي أو وصي، فإنه إخبار عمّا يعلم بوجود علته التامة لو لا تعلق المشيئة على خلافه. و هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

و منه يظهر وجه أنه من أعظم ما يعبد به الله، فإن من يقول بمقاله اليهود- من أن يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ (١) و أن إجابته الدعاء و دفع البلاء لا يكون تحت مشيئته- لا يدعو و لا يتضرع و لا يتصدق، بخلاف من يعتقد بالبداء و أنه يفعل ما يشاء و ما يريد.

ثم إن إطلاق البداء على ما ذكرنا إمّا نلتزم بأنه خلاف الظاهر من جهه القرينه العقلية الدالة عليه، و هي استحاله خفاء شىء له تعالى، و أنه لا يعزب

عن علمه مثقال ذرّه، أو نقول: إنّه على الحقيقه و لا يستلزم نسبه الجهل إليه تعالى، و نجيب بما فسّر به قوله تعالى: **الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا (١)** و غير ذلك- ممّا هو ظاهر في حدوث العلم له تبارك و تعالى- و هو أنّ لله تعالى علمين:

أحدهما: انكشاف جميع الأشياء عنده، و هو حاصل له تعالى قبلها و حينها و بعدها، و عين ذاته، و يستحيل تغييره.

و ثانيهما: كون الشيء بمشاهدته و محضره تعالى، و من الواضح أنّه فرع وجود الشيء، فما لم يوجد يستحيل كونه مشاهدا له و بمحضره تعالى، فهو سالبه بانتفاء الموضوع، و الآيات الظاهره في حدوث علمه تعالى ناظره إلى هذا العلم لا تأويل فيها، بل هي على ظاهرها و لا محذور فيه، فإنّ العلم بهذا المعنى حاصل له قطعا، و هو حدوثي بلا شبهه، و يسمّى في الروايات بالعلم النافذ من جهه أنّها عين مشيئته تعالى النافذه الحادته و ليس شيئا غيرها.

فصل: فى المطلق و المقيّد

اشاره

قد مرّ فى الواجب المطلق و المشروط أنّ الإطلاق لغه و عرفا بمعنى الإرسال- و يعبر عنه بالفارسيّه ب «يله و رها»- يقال: «فلان مطلق العنان» أى:

غير مقيّد. و يقابله التقيّد، يقال: «فلان مقيّد» أى: ربطت إحدى رجليه بالأخرى.

و ليس للأصوليين فى ذلك اصطلاح خاصّ غير اصطلاح العرف و اللغه حتى يتنازع فى تعريفاتهم بأنّها غير مطّرده أو غير منعكسه، بل يستعملونها فيما يستعمل فى اللغه و العرف، غايه الأمر أنّهم يحملون على الألفاظ و المعانى فقط، فيقولون: هذا اللفظ أو هذا المعنى مطلق أو مقيّد، و لا يحملون على الذوات من جهه أنّ نظرهم مقصور عليها دون غيرها، فلا يهتمّان النقض و الإبرام فى تعريفاتهم فى المقام، و إنّما المهمّ بيان مصاديق المطلق، فنقول:

منها: اسم الجنس.

اشاره

و لنقدّم مقدّمه يوضّح بها ما وضع له ذلك، و هى أنّ الماهيّة إمّا أن يقصر النّظر إلى ذاتها و ذاتياتها، و لا يلاحظ شىء خارج عن الذات معها، فهو الماهيّة من حيث هى التى يحمل عليها الجنس و الفصل، فيقال: «الإنسان حيوان ناطق» أو الجنس فقط، كما فى «الإنسان حيوان» أو الفصل فقط، كما فى «الإنسان ناطق» و لا يصحّ فى هذا اللحاظ حمل غير الذات أو الذاتى عليها أى محمول كان.

و إما أن يلاحظ معها شىء خارج عنها، و هى إما أن تلاحظ عاربه عن جميع الخصوصيات المشخصه و المصنّفه و مجردة عنها، فهى «الماهية البشرطلا» و يقال لها: «الماهية المجردة» التى يحمل عليها نوع محمولات علم الميزان، فيقال: «الإنسان كلىّ أو نوع» و فى هذا اللحاظ لا يصحّ حملها على الأفراد بأن يقال: «زيد إنسان».

أو تلاحظ ساربه فى جميع الأفراد و فانيه فى تمامها، و هى «الماهية اللابشرط القسمى» و يقال لها: «الطبيعة المطلقة» و «الكلىّ الطبيعى» و فى هذا اللحاظ يصحّ حملها على جميع الأفراد بأى خصوصية كانت من: الطول، و القصر، و العلم، و الجهل، و القيام، و القعود، و غير ذلك.

أو تلاحظ ساربه فى بعض الأفراد و غير فانيه فى بعضها الآخر، و هى «الماهية البشرطشىء» التى هى مقيدة ببعض القيود و لوحظ تحقّقها فى ضمن بعض الخصوصيات دون بعض، سواء كان القيد الملحوظ فيها وجوديًا، كالإنسان العالم، أو عدميًا، كالإنسان الذى ليس بجاهل، و لا يتفاوت الحال بذلك، إذ كون القيد وجوديًا أو عدميًا لا يوجب تفاوتًا فى لحاظ الماهية ساربه فى بعض الأفراد، التى هى «الماهية البشرطشىء» فلا وجه لما قيل: من أنّ القيد الملحوظ فيها لو كان وجوديًا، فهى «الماهية البشرطشىء» و لو كان عدميًا، فهى «الماهية البشرطلا».

و الحاصل: أنّ الماهية التى لوحظ معها شىء خارج عن ذاتها مقسم لهذه الأقسام الثلاثة، و يعبر عنها ب «اللابشرط المقسمى» و هى بنفسها لا تكون قابله لأن يحمل عليها شىء، لأنّ المقسم لا يخلو عن أحد الأقسام، فالأقسام منحصره فى الأربع، و لا خامس فى البين. و الحصر عقلىّ، كما هو واضح.

و قد ظهر ممّا ذكرنا أمور ثلاثة:

الأول:

أنّ الموضوع له أسماء الأجناس - كالإنسان - هو الجامع بين جميع هذه الأقسام، و هي الماهية المهملة و الطبيعه غير الملحوظه معها شىء، لا- الذات و لا- ما هو خارج عنها بأقسامها الثلاثة، لما عرفت من صحّه إطلاق الإنسان على جميع الأقسام بلا عنايه أصلاً.

و الثانى:

أنّ ما أفاده صاحب الكفايه من أنّ اللابشر المقسمى كلىّ عقليّ لا موطن له إلّا الذهن (١)، ليس على ما ينبغى، لما عرفت من أنّها الماهية التى لوحظت ساريه فى جميع الأفراد و فانيه فى جميع الأشخاص، و هي الكلىّ الطبيعى و يحمل عليها حال كونها ملحوظه كذلك لا مقتيده و مشروطه بكونها ملحوظه كذلك حتى يقال: لا موطن لها إلّا الذهن.

و بعبارة أخرى: القضيّه باصطلاح أهل الميزان «حيثيه» لا «مشروطه» و إن كان لحاظ السريان أمر لا موطن له إلّا الذهن إلّا أنّه فى مقام الحكم لا يحكم على الماهية المشروطه بكونها لوحظت ساريه، بل يحكم عليها حين كونها ملحوظه كذلك.

و الثالث:

أنّ الفرق بين اللابشر المقسمى و القسمى هو: أنّ الأولى لوحظت لا بشرط حتى بالقياس إلى نفس اللابشرطيه، فلم يلحظ فيها السريان فى جميع الأفراد. و بعبارة أخرى: هي لا بشرط بالنسبه إلى الاعتبارات الثلاثة، و لا يحكم عليها بشىء، و الثانيه ليست كذلك، بل لوحظت مطلقه ساريه فى جميع الأفراد، كما أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى و الطبيعه من حيث هي هي أنّ الأولى لوحظت معها شىء خارج عن ذاتها، بخلاف الثانيه، فإنّها لم يلحظ

فيها ذلك أيضا، بل قصر النظر إلى نفس الذات.

ثم إن محلّ الكلام في هذا المقام ليس هو الطبيعه من حيث هي هي، لأنّ نفس محمولها قرينه عليها، وهكذا الماهية بشرطها، إذ كما أنّ المحمول في مثل «الإنسان حيوان ناطق» قرينه على أنّ الموضوع هو الماهية من حيث هي كذلك المحمول في مثل «الإنسان نوع» يكون قرينه على أنّ الموضوع هو الماهية بشرطها، و المحمول فيها هو المعقول الثانوي، كما أنّه في الأولى هو الذات أو الذاتيّة، وهكذا الطبيعه المهملة، فإنّ الإهمال لا يمكن في الواقعيّات، كما مرّ غير مرّه، فلا نشكّ من هذه الجبهة، بل محلّ الكلام هو «اللابشرط القسّمى» الذي هو المطلق و «البشرطى ء» الذي هو المقيد.

و منها: علم الجنس،

كأسامه، و المشهور بين أهل العربيّه أنّه موضوع للماهية و الطبيعه المعهوده في الذهن.

و أورد عليهم صاحب الكفايه: بأنّه على ذلك كلّى عقليّ لا موطن له إلّا الذهن، فلا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيه إلّا بعنايه و تأويل، مع أنّه يصحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف.

مضافا إلى أنّ وضعه لمعنى لا يستعمل فيه أبدا ينافى الحكمه، فلا يصدر عن الواضع الحكيم (١).

أقول: لو كان المراد أنّ المعهوديه في الذهن قيد للموضوع له، فالأمر كما أفاده قدّس سرّه.

و إن كان المراد أنّه طريق إلى ذاك المتعين لا أنّه جزء للموضوع له، فلا محذور فيه، و يصحّ حمله على الأفراد الخارجيه، فإنّه بمنزله اسم الإشاره

و الموصول، فكما يصحّ التعبير عنه بالموصول بأن يقال: الفعل الذى هو معهود بينى و بينك لا توجده فى الخارج، و هكذا باسم الإشارة بأن يقال: ذاك الفعل المعروف بينى و بينك لا توجده، كذلك يصحّ التعبير عنه بعلم الجنس بأن يقال: رأيت أسامه، بمعنى أنه رأيت فردا من تلك الطبيعه المعروفه بينى و بينك، فبحسب مقام الثبوت يمكن ذلك و لا مانع منه، و إذا ثبت الوضع بتصريح أهل اللغه و العربيه، فلا بدّ من الالتزام به فى مقام الإثبات أيضا، إذ لا طريق لنا إلى إثبات الوضع إلّا بتصريحهم به.

و منها: المفرد المعرّف باللام

بأقسامه من المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد الذكري أو الخارجى لا الذهني، فإنّه بحكم النكره و لا تعيين فيه، فإنّ اللام وضعت فى المعرّف بلام الجنس - على المشهور - للإشاره إلى الطبيعه المعهوده فى الذهن.

و قد أورد عليه صاحب الكفايه بما أورده فى اللابشرط القسمى و علم الجنس (١).

و الجواب هو الجواب.

نعم، ربما يقال: إنّ اللام لو كانت للإشاره إلى الطبيعه كيف تقع مدخوله لأسماء الإشارة فى مثل «هذا الإنسان»؟! مع أنّ اسم الإشارة أيضا يشير إلى الطبيعه، فتكون الطبيعه مشاره بإشارتين.

و فيه أولا: أنه أئ محذور فى كون الشئ ء مشارا بإشارتين؟

و ثانيا: أنّ «هذا» إشاره إلى الفرد من الطبيعه المشار إليها باللام.

هذا فى المعرّف بلام الجنس، و أمّا المعرّف بلام الاستغراق أو العهد

الخارجى أو الذكري: فالمعروف أنها للإشارة إلى جميع أفراد طبيعه فى الأول و إلى الفرد المعين فى الثانى و الثالث. و القول بأنها وضعت لكل واحد منها مستقلاً لا للجامع بين جميعها- و هو «الإشارة»- بعيد غايته. هذا.

و أمّا ما أفاده فى الكفايه من أنّ الظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما فى لفظ «الحسن» و «الحسين»^(١) فلا نعقل له معنى محصّياً، بل هى بمعنى أنها زينه لمدخولها، كالذهب المذى هو زينه للمرأة، و على تقدير التسليم أى خصوصيته فى الألف و اللام؟ لما ذا لا تكون الباء و التاء مثلاً للتزيين؟

نعم، دخولها فى الأعلام للمح ما قد كان عنه نقلاً، حيث تفيد فائده لا تكون بدونها توجب حسناً فى المعنى، فتكون للتزيين. و هذا هو المراد بالتزيين فى كلمات النحويين.

ثم إنّه- قدس سرّه- بعد ذلك أشار إلى دفع ما ربّما يقال نقضاً عليه- من أنّه لا ريب فى دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم، و من المعلوم أنّ المدخول لا يفيد ذلك، فلا بدّ من أن يكون من ناحيه اللام، و أنّه إشاره إلى مرتبه معيّنه، و لا تعين إلّا للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد- بأنّ التعين غير منحصر فى تلك المرتبه، بل أقلّ مراتب الجمع أيضاً متعين.

و لو سلّم فلا- بدّ من الالتزام بدلاله اللام على الاستغراق ابتداءً بلا- توسط الدلاله على التعيين، و عليه لا يكون التعريف إلّا لفظياً^(٢). هذا خلاصه ما أفاده.

و هو ممّا لا- يمكن المساعدة عليه، فإنّه- قدس سرّه- لو أراد بالتعيين التعين بحسب المفهوم، فهو لا- يختصّ بأقلّ المراتب و أكثرها، بل كلّ مرتبه متعينه، و كما أنّ الثلاثه من حيث هى متعينه كذلك الأربعة و الخمسه و هكذا.

١- كفايه الأصول: ٢٨٤.

٢- كفايه الأصول: ٢٨٥.

و إن أراد بالتعيين التعيين بحسب الصدق على ما فى الخارج، فالأقل لا تعين له، بداهه أنّ الثلاثة كما تصدق و تنطبق على «زيد» و «عمرو» و «خالد» كذلك تصدق على ثلثه أخرى من أفراد العام، و هذا بخلاف «جميع الأفراد»، فإنّه - حيث لا يكون فى البين أمران أو أمور يكون «جميع الأفراد» مرددا بينهما و محتملا و شاملا لكلّ منهما على سبيل البدليّه - متعين لا يصلح للصدق على كثيرين، كما كان الأقل كذلك.

إن قيل: لو كان الأمر كما ذكرتم من أنّ استفاده العموم فى الجمع المحلّى باللام تكون من ناحيه دلالة اللام على التعيين و لا دخل للمدخول فى ذلك، فلما ذا لا يكون المفرد المعرّف باللام مفيدا للعموم؟

فالجواب عنه: أنّ الفرق واضح لا يكاد يخفى، فإنّ اللام فى الجمع المحلّى بها إنّما تدلّ على الاستغراق حيث لا عهد فى البين، إذ لو كان هناك عهد لا شبهه فى عدم دلالتها على الاستغراق، و لم يقل به أحد، بل عدّوا عدم وجود العهد شرطا لدلالتها على الاستغراق.

و أمّا احتمال الجنس فى الجمع المحلّى باللام مندفع من جهه أنّ صيغه الجمع قرينه على أنّ النّظر إلى الأفراد لا الطبيعه، بخلاف المفرد، فإنّه إمّا ظاهر فى أنّ اللام الداخلة عليه للجنس، كما يظهر من صاحب الكفايه (١) - و هو الظاهر - أو محتمل لذلك، و معه لا مجال لدلالتها على الاستغراق فى المفرد.

و أمّا ما أفاده من أنّه على تقدير تسليم استناد الدلالة على العموم إلى اللام فلا محيص عن الالتزام بدلالتها عليه ابتداء بلا توسط الدلالة على التعيين، ففيه: أنّ لازمه أنّه إذا استعملت فى بعض أفرادها، يكون مجازا، مع أنّا نرى

بالوجدان أنه بلا عنايه و لا تصرف، بل هي كاستعمالها في العموم بلا تفاوت أصلا، فلا محيص عن الالتزام بإفاده اللام للتعين و أنّ العموم مستفاد بواسطته.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكر أنّه لا- مجال للقول بأنّ الهيئه وضعت للاستغراق، فإنّ لازمه أيضا التوسّع و المجازيّه فيما إذا استعملت في بعض الأفراد، و قد عرفت أنّه خلاف الوجدان.

و منها: النكره.

و قد قيل: إنّها وضعت للفرد المنتشر و المرّد بين الأفراد.

و الظاهر أنّه ليس الأمر كذلك، إذ لا مصداق للفرد المرّد، بل كلّ فرد- بتعبير صاحب الكفايه(١)- هو هو لا هو أو غيره.

فالصحيح أنّ النكره هي الحصّه القابله للانطباق على كثيرين من الطبيعه، سواء كان(٢) معلوما عند المتكلم مجهولا- عند المخاطب أو كان مجهولا عندهما و لا يكون أزيد من قسم واحد، فلا وجه لتقسيمها إلى قسمين- كما في الكفايه(٣)- لأنّ الرّجل في جاء رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ(٤) أيضا مدلوله حصّه من طبيعه الرّجل قابله للانطباق على كثيرين، غايه الأمر أنّ تعينه في حزيقيل في المثال جاء من قبل استعمال لفظ «جاء» و في «جئني برجل يتعين بعد الامتثال لا أنّه موضوع لمعنى في الأوّل و لمعنى آخر في الثاني.

ثمّ إنّ الحقّ الحقيق بالتصديق أنّه لا- تعدّد في وضع «رجل بل هو وضع للماهيّه المهمله و الطبيعه المبهمه في جميع الموارد، و إنّما الوحده تستفاد من

١- كفايه الأصول: ٢٨٥.

٢- كذا، و الأنسب تأنيثها و ما بعدها من الكلمات.

٣- كفايه الأصول: ٢٨٥.

٤- القصص: ٢٠.

التنوين، كما أنّ الألف و النون في التنبيه، أو الواو و النون في الجمع المصحح، و الهیئه في الجمع المكسر تدلّ على التعدّد.

فتلخص أنّ ما وضع له اسم الجنس و النكره أمر واحد و شیء فارد، و هو الطبیعه المهمله الجامعه بين الأقسام الأربعة.

ثمّ إنّ الإطلاق بأيّ معنى كان لا يكون قابلا للتقييد.

أمّا على ما نسب إلى المشهور من أنّ المطلق وضع للطبیعه المقيده بالشمول- و بعبارة أخرى: معنى الإطلاق أخذ القيود- فواضح.

و أمّا على المختار من أنّه رفض القيود، و الإرسال الذي هو معنى الطبیعه اللابشرط القسمى التي لوحظت فانيه في جميع الأفراد: فلما في لحاظ الفناء في جميع الأفراد- الذي هو معنى الإطلاق و اللابشرط القسمى- و لحاظ الفناء في بعض الأفراد دون بعض- الذي هو معنى الشرطیة و المقيد- من التعاند و التنافی، و من البديهي أنّ الشیء لا يمكن أن يقيد بما يضاؤه و يعانده.

و من ذلك ظهر فساد ما في الكفايه (١) من قابليته الإطلاق بهذا المعنى.

ثمّ إنّ بعد ما ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ الإطلاق و التقييد خارجان عن حقيقه الموضوع له في أسماء الأجناس نظرا إلى أنّ لحاظ اللابشرطيّه و البشريّيه شیء منهما ليس قيده، كما أنّ اعتبار الطبیعه من حيث هي و البشراطلا أيضا كذلك يظهر أنّ لا- ظهور للموضوع أو متعلّق التكليف لا- في الإطلاق و لا- في التقييد، فيدور الأمر بينهما، لاندفاع احتمال بقيه الاعتبارات، لما عرفت من أنّ الطبیعه المهمله حيث إنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول لا يمكن أن تكون موضوعه للحكم أو متعلّقه للتكليف، و عرفت أيضا أنّ اعتبار البشراطليّه

و من حيث هي للطبيعه خارج عن محط نظر الأصولي، فإنّ الأوّل مختصّ بما يحمل عليه الذاتيّ و الذاتيات، و الثاني بما يحمل عليه المعقولات الثانويّه، و شىء منهما لا ربط له بعلم الأصول.

مضافا إلى أنّ نفس المحمول في هذين القسمين قرينه على ما أريد من الموضوع، فالأمر مردّد بين إرادته اللابشرط القسمى و الشرطشىء، فحينئذ إن كانت هناك قرينه خاصّه على إرادته أحدهما من اللفظ، فهو المطلوب، و إلّا فلا بدّ من التماس قرينه عامّه معيّنه لأحدهما، و هي قرينه الحكمه، و بها عند تماميّتها يثبت الإطلاق، و يستكشف تعلق إرادته المتكلّم بإثبات الحكم للطبيعه الساريه الفانيه في جميع الأفراد.

و تماميّتها تتوقّف على مقدّمات ثلاث:

الأولى منها:

ورود الحكم على المقسم، بمعنى أن يكون موضوع الحكم أو المتعلّق مع قطع النظر عن الحكم قابلا- للانقسام إلى المقيد بما يشكّ دخله فيه و غيره.

توضيحه: أنّ للصلاه- مثلا- انقسامات قبل تعلق الوجوب بها- و يعبر عنها في كلمات شيخنا الأستاذ بالانقسامات السابقه و الأوّليه- ككونها إلى القبلة و إلى غير القبلة و مع السوره و بلا- سوره و هكذا، و انقسامات بعد تعلق الأمر بها- و يعبر عنها في كلماته بالانقسامات اللاحقه و الثانويه- ككونها بقصد الأمر و بدونه و غير ذلك، فلو شككنا في أنّ الواجب هو الصلاه بداعى الأمر أو مطلقا، فحيث إنّ الحكم لم يرد على المقسم، بمعنى أنّ الصلاه قبل تعلق الحكم بها لا تكون قابله للانقسام إلى الصلاه بقصد الأمر و بدونه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق على القول باستحاله التقييد، كما هو المشهور، و ذلك لا لما

ذكره شيخنا الأستاذ^(١) من أنّ استحاله التقييد مستلزمه لاستحاله الإطلاق، لما بينهما من تقابل العدم والملكه، لأننا ذكرنا في بحث التعبدى والتوصيلى أنّ لازمه استحاله العلم له تعالى لاستحاله الجهل فى حقه، واستحاله الغناء فى حقه لاستحاله الفقر له تعالى، و ذكرنا أنّ استحاله التقييد تستلزم ضروريّه الإطلاق أو التقييد بالطرف المقابل إن كان ممكنا، بل لأنّ الإطلاق حينئذ لا يكشف عن المنكشف و أنّ غرضه تعلق بالمطلق، إذ من المحتمل أنّ الإطلاق نشأ من استحاله التقييد مع أنّ الغرض فى الواقع تعلق بالمقيّد.

هذا كلّه على القول باستحاله أخذ الانقسامات اللاحقه فى متعلّق التكليف، و أمّا على ما هو المختار من جوازه- كما حقّقناه مفضّلا فى بحث التعبدى والتوصيلى- فليس لنا حاجة إلى هذه المقدّمه أصلا.

الثانيه منها:

كون المولى فى مقام بيان تمام مراده و جميع ما له دخل فى غرضه لا فى مقام الإهمال و الإجمال، كقول الطيب للمريض: «لا بدّ لك من شرب الدواء».

و الحقّ أنّ المراد من البيان فى المقام هو البيان فى قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو ما يكون عن جدّ، خلافا لصاحب الكفايه^(٢) حيث التزم بأنّ البيان فى المقام هو مجرد إظهار تمام مراده و لو لم يكن عن جدّ، بل كان قاعده و قانونا، نظرا إلى أنّ البيان الجدّى و الواقعى- كما فى قاعده قبّح تأخير البيان عن وقت الحاجة- ينافى التقييد من جهه أنّ المقيّد يكشف عن عدم كون المولى فى مقام البيان، فينتلم به الإطلاق، و لا يمكن التمسك به بعد ذلك أصلا.

١- أجود التقريرات ١: ٥٢٠.

٢- كفايه الأصول: ٢٨٨.

أقول: قد تقدّم منّا في بحث العامّ و الخاصّ أنّه إذا كان للكلام ظهور من جهات و علمنا بواسطة دليل خارجيّ بخلاف الظاهر من إحدى الجهات، لا يجوز رفع اليد من ظهوره من سائر الجهات.

مثلا: العالم في «أكرم العالم» بعد ما ظهر بقرينه الحكمة فيمن يتّصف بصفه العلم، سواء كان عادلا أو فاسقا، و سواء كان هاشميّا أو غيره، عربيّا أو غيره و هكذا، فإذا ورد «لا- تكرم الفاسق من العلماء» و رفعنا اليد عن ظهوره في التسويه بين الفاسق و العادل بواسطة، فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في بقيه السوءات و الانقسامات، و ذكرنا هناك أنّ إلقاء الكلام إظهارا لتمام مراده ضربا للقاعده ليكون ميزانا في ظرف الشكّ لا معنى له، و لا بدّ من كون المراد الجدّي و الواقعي مطابقا لمقام الإظهار و الإفهام، و إلّا لأخلّ بغرضه.

ثمّ لو علمنا بأنّه في مقام البيان، لا كلام في التمسك بالإطلاق، كما إذا أحرز أنّه ليس في مقام البيان، لا إشكال في عدم جوازه، إنّما الإشكال فيما شكّ في ذلك.

و الظاهر أنّه لا- كلام أيضا في جواز التمسك في هذه الصورة، و إنّما الكلام في وجه ذلك، مع أنّ التمسك بالإطلاق يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه، و المفروض أنّ إحداها مشكوكه، فربما يقال: إنّ الوجه في ذلك أنّ المقيّد حيث إنّ حصّه من المطلق مشتمل عليه لا- محاله و يوجد في ضمنه، فإذا أمر المولى بعق الرقبه و لم يقيّد بالمؤمنه، فيدور الأمر بين كون الرقبه واجبا مستقلاّ أو واجبا ضمنيّا، فإنّ غرضه في الواقع إمّا تعلق بالمقيّد، فيكون المطلق واجبا ضمنيّا، و إمّا تعلق بالمطلق، فهو واجب مستقلّ، و لا ريب في ظهور الوجوب في الاستقلال لا الضمني.

وفيه: أنّ منشأ الظهور إمّا الوضع أو القرينه، و المفروض أنّ اللفظ لم يوضع للمطلق، و ليست القرينه فى البين إلّا الحكمه التى إحدى مقدماتها مشكوكه، فمن أين يكون الظهور؟ و بعبارة أخرى: إنّنا نقطع بأنّ الموضوع له اللفظ- الذى هو الطبيعه المهمله- لم يكن متعلقا للحكم، لما مرّ مرارا من أنّ الإهمال فى الواقعيّات غير معقول، و نقطع بأنّه إمّا لوحظ فيه الإطلاق و السريان أو لوحظ فيه التقييد، فبأى مرجح يرجح لحاظ الإطلاق على التقييد.

و قيل وجه ثان له، و هو: بناء العقلاء فى الاحتجاجات و الأقرير على الأخذ بالإطلاق ما لم ينصب المتكلّم قرينه على أنّه لا يكون فى مقام البيان.

أقول: لا ريب فى وجود هذه السيره العقلانيه، لكنّها هل هى سيره تعبدية بلا بينه و لا برهان، أم ليس الأمر كذلك؟ الظاهر أنّه ليس من باب التعيّد المحض، بل وجه بنائهم عليه هو: أنّ الإنسان حيث إنّ الله- تبارك و تعالى- علّمه البيان لإظهار مراداته الواقعيّه بما يكون كاشفا عنها من الألفاظ و لا طريق له إلى ذلك غالبا إلّا هو، فهو ملتزم بمقتضى تعهده أنّه متى أتى بلفظ أراد معناه، و أيضا له التزام آخر، و هو: جعل الكواشف مطابقه لمراداته الواقعيّه سعه و ضيقا، و هذا هو معنى تبعيّة مقام الثبوت للإثبات، فعلى هذا ليس للمتكلّم أن يأتى بلفظ مطلق مع أنّه أراد فى الواقع المقيّد، لأنّه خلاف مقتضى تعهده إلّا إذا نصب قرينه على أنّه لا- يكون فى مقام البيان، فالمولى إذا لم ينصب قرينه على ذلك، يؤخذ بظاهر كلامه، و يحكم بأنّ مقام الثبوت أيضا موسّع لا تضيق فيه تبعا لمقام الإثبات الذى لم يكن فيه تضيق.

و بعبارة أخرى: حيث إنّ الإطلاق رفض القيود بتمامها و عدم أخذ شىء منها، بخلاف التقييد، فالمولى لو تعلق غرضه بالمقيّد، فعليه التقييد و الأخذ،

و لو تعلّق غرضه بالمطلق فليس عليه إلّا عدم أخذ شىء في متعلّق حكمه، و رفض كلّ قيد يفرض فيه، فإذا فعل ذلك، لم يخلّ ببيانه، و بين تمام مراده، فإنّه - كما عرفت - ليس في البين إلّا احتمال التقييد، و احتمال لحاظ بقيّه الاعتبارات خارج عن حريم المعنى، و بعد ما كان إرادته التقييد محتاجا إلى أخذ القيد في المتعلّق بمقتضى الالتزام الثانى و تبعيّه مقام الإثبات لمقام الثبوت يتعيّن الإطلاق بلا شبهه. و هذا واضح لا ستره عليه.

المقدّمه الثالثه:

عدم وجود قرينه على التعيين أو ما يحتمل قرينته عليه. و بعد تماميه هذه المقدمّات يتمسك بالإطلاق فيما إذا شكّ في دخل قيد في متعلّق التكليف.

مثلا: إذا شككنا في صحّه البيع الفارسى و عدمها، نتمسك بإطلاق قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** و تماميّه المقدمّات، فإنّ البيع حيث إنّّه قبل تعلّق الحكم به ينقسم إلى قسمين: الفارسى، و العربى، فالحكم وارد على المقسم، و السيره العقلانيه تقتضى أن تكون الكواشف على طبق المرادات الواقعيّه سعه و ضيقا ما لم ينصب المتكلّم قرينه على أنّه لم يكن في مقام البيان، و المفروض أنّه لم يأت بما يدلّ على أنّه لم يكن في مقام البيان، و هكذا لم ينصب قرينه على أنّ غرضه تعلّق بالبيع العربى، فنحكم بتبعيّه مقام الثبوت لمقام الإثبات، و أنّ البيع مطلقا - سواء كان بالعربى أو الفارسى - محكوم بحكم الحليّه.

بقي أمران:

الأول: أنّ من جمله ما يكون قرينه على التعيين الانصراف، و هو على أقسام:

اشاره

الأول:

أن يكون بدويًا زائلا- بأدنى تأمّل كما في لفظ «الإنسان» فإنّه حيث إنّ الغالب فيه أن يكون ذا رأس واحد و يدين و رجلين، فالعرف من جهة هذه الغلبه يرى ابتداء و بالنظره الأولى من كان ذا رأسين أو ذا أربعة أرجل مثلا خارجا عن حقيقه الإنسان، لكنّه بعد أدنى تأمّل و أقلّ تفكّر يحكم بأنّه أيضا إنسان حقيقه، فلو كان الإنسان في روايه و دليل محكوما بحكم، لا يعتنى بمثل هذا الانصراف و يتمسك بالإطلاق، و يثبت الحكم لجميع الأفراد حتى من كان ذا رأسين.

القسم الثاني:

ما يكون موجبا لظهور اللفظ في غير المنصرف عنه، كما في لفظ «الحيوان» فإنّه بحسب معناه اللغوى صادق على كلّ ما يكون واجدا للحياه حتى الإنسان، و لكنّ العرف يرى الإنسان مع أنّه واجد للحياه و مشترك مع سائر الحيوانات في كونه مادّيّا و ذا روح بخارىّ خارجا عن حقيقه الحيوان بحيث لو خوطب أحد بهذا اللفظ ليتأذى منه، و من هنا أفتى الفقهاء بجواز الصلاه في شعر الإنسان سواء كان من المصلّى أو من غيره، كما إذا تزوّجت امرأه بشعر امرأه أخرى مع ورود الروايات الدالّه على عدم جواز الصلاه في شعر حيوان لا يؤكل لحمه، و وبره بألسنتها المختلفه، و ليس ذلك إلّا من جهة انصراف لفظ «الحيوان» و ظهوره عرفا في غير الإنسان، و مثل هذا الانصراف لا ريب في كونه قرينه على التعيين، كالقرينه اللفظيه، فمعه لا يمكن التمسك بالإطلاق.

القسم الثالث:

ما يكون وسطا بينهما لا بنحو يكون زائلا بالتأمّل كالأوّل و لا موجبا لظهور اللفظ في غير المنصرف عنه، بل بنحو يبقى العرف متحيّرا أو شاكّا في صدق اللفظ على بعض الأفراد، و هذا كما في ماء الزاج

و الكبريت، فإنه لا شبهه في صدق الماء عليهما بمعناه اللغوي، و لكنّ العرف لو عرضتهما عليه، يشكّ في كونهما ماء، و يبقى متحيراً لا يدري أى شىء حقيقتهما.

و هذا القسم من الانصراف هو الذى يسمّى فى كلمات شيخنا العلّامة الأنصارى بالشكّ فى الصدق، و يعتبر عنه بالشبه المفهوميه أيضا، و يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يحتمل للقريبته و ما يمكن أن يعتمد عليه المتكلّم، و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق، كما لا يخفى.

الأمر الثانى:

ذكر فى الكفايه أنّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب يمنع عن التمسك بالإطلاق (١).

و هو ممنوع، لأنّ لفظ المطلق - كالماء مثلا - صدقه على كلّ من المتيقّن و غير المتيقّن على حدّ سواء، و لا يفرق بنظر العرف فى مصداقيه الماء القليل و الكثير، و إذا كان الصدق على جميع الأفراد على حدّ سواء بنظر العرف و المفروض أنّ المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده الجدى - كما هو المختار - فكون المتيقّن مرادا من اللفظ قطعاً لا يوجب حمل المطلق عليه، فإنّ إرادته المتيقّن لا تنافى إرادته غيره أيضا، و بعد كون اللفظ بحسب مفهومه العرفى صادقا على غير المتيقّن كما يصدق على المتيقّن بلا تفاوت بينهما لو كان المتيقّن تمام مراد المولى، لكان عليه البيان، و إلّا لأخلّ بغرضه، لما سبق من أنّ مقتضى تعهد المتكلّم و التزامه أن يجعل مبرزه على طبق مراده الواقعى سعه و ضيقا إلّا أن ينصب قرينه على أنّه لم يكن فى مقام البيان، و من ثمّ نرى أنّ الفقهاء لا يقصرون الحكم فى الروايات على موارد أسئلتها، و لا يجعلون مورد

السؤال مخصّصاً مع أنّه من أظهر موارد القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

مثلاً: لو فرضنا أنّه سأل سائل عن الخمر، فقال الإمام عليه السّلام: «كلّ مسكر حرام» لا يلتزم أحد بأنّ حكم الحرمة مختصّ بالخمر، لأنّها المتيقّن في مقام التخاطب.

ثمّ لو تنرّنا عن مسلكتنا و سلكتنا ما سلكته صاحب الكفايه - الخارج عن مسلكت التحقيق - من أنّ المراد من البيان هو إظهار المراد و لو لم يكن عن جدّ بل قانوناً و قاعده (١)، فلا يمنع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب أيضاً عن التمسك بالإطلاق، و ذلك لأنّ كون القدر المتيقّن في مقام التخاطب مورداً للقاعده لا ينافي كون غيره يصدق عليه اللفظ من الأفراد أيضاً ضرباً للقاعده، بل مقتضى صدق اللفظ على جميع الأفراد بالسويّه بنظر العرف - بحيث لا يفرّقون بين المتيقّن و غيره في صدقه عليه - أنّه أراد جميع الأفراد ضرباً للقاعده على هذا المسلك، و لو أراد المتيقّن فقط قانوناً دون جميع الأفراد كذلك و مع ذلك أتى بلفظ المطلق الصادق عليه و على غيره، لأخلّ بغرضه.

نعم، لو كان المراد من البيان أنّ المولى في مقام إفاده فائده بحيث يفهم المخاطب شيئاً ما من كلامه، لكان وجود القدر المتيقّن مانعاً عن التمسك بالإطلاق، لكن لا اختصاص به في مقام التخاطب، بل وجود القدر المتيقّن الخارجى أيضاً كذلك.

و الحاصل: أنّ وجود القدر المتيقّن لو كان مانعاً عن التمسك بالإطلاق، يمنع في كلا المقامين، و لو لم يكن، ففي كلا المقامين أيضاً.

فصل: إذا ورد مطلق وحده نأخذ به قطعاً،

إشارة

كما أنه إذا ورد مقيد وحده كذلك.

أمّا لو ورد مطلق و مقيد معاً، فإمّا أن يكون المطلق متكفلاً لحكم إلزامي أو مستلزماً له - كما إذا كان مشتملاً على حكم وضعي - أو لا، و على الأول إمّا أن يكون المقيد مخالفاً له في الإيجاب و السلب أو لا، و على الثاني إمّا [أن] يكون المطلق مشتملاً على حكم بنحو مطلق الوجود و الانحلال أو يكون بنحو صرف الوجود، و هذه جميع الأقسام، و نتكلّم في كلّ منها مستوفى إن شاء الله.

أمّا لو كان مشتملاً على حكم إلزامي أو مستتبعا له، و كان المقيد مخالفاً له في الإيجاب و السلب، فلا ريب في حمل المطلق على المقيد، و لا - يضرّ التمسّك بالإطلاق من سائر الجهات، فإنّ المطلق - كما عرفت - لا يصادم ظهوره بورود المقيد، و إنّما تقصر حجّيته.

و أمّا في الموافق الّذى يكون بنحو مطلق الوجود، كما في «أكرم العالم» و «أكرم العالم العادل» فلا إشكال في الأخذ بالمطلق و عدم حمله على المقيد - و إن تخيلته بعض الفقهاء العظام، و الظاهر أنّه في بعض فروع العروه موجود نظيره، و أظنّ أنّه في باب الصوم في مفطريه الارتماس في الماء - لعدم التنافي بينهما، إذ أيّ منافاه بين وجوب إكرام كلّ عالم و وجوب إكرام العالم العادل بعد حكم كلّ من الدليلين بوجوب إكرام العالم العادل و انحلال الحكم في المطلق بأحكام عديده ثابتة لموضوعات متعدّده؟

نعم، لو قلنا بمفهوم الوصف ليدخل في القسم الأوّل، لكنّا أثبتنا في

محلّه أنّه ليس للوصف مفهوم.

أمّا في الموافق الذي يكون بنحو صرف الوجود- كما في المثال المعروف «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» و أمثال ذلك ممّا لم يكن مطلوب المولى في دليل المطلق إلّا وجودا واحدا لا جميع الوجودات- فتاره نحرز وحده الحكم و نقطع من الخارج أنّا لسنا مكلفين بتكليفين، كما إذا ورد- كما ورد-: «امسح مقدّم رأسك»^(١) ثمّ ورد «امسح ناصيتك ببّله يمناك» فإنّ من المقطوع عدم وجوب المسح مرّتين على مقدّم الرأس، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين: إمّا عن ظهور المطلق في الإطلاق بأنّ نحمله على المقيّد، و نقول: إنّ المراد من المطلق هو المقيّد، أو عن ظهور المقيّد في الإلزام بالخصوصيّة بأنّ نحمل ظهور «امسح ببّله يمناك» في وجوب المسح و وجوب كونه ببّله اليمنى على وجوب المسح و استحباب كونه ببّله اليمنى.

و بعبارة أخرى: نحمله على أفضل أفراد الواجب، كما في طبعي الصلاة و الصلاة في المسجد، و هذا هو المراد من حمل المقيّد على الاستحباب، لا أنّ المجموع المقيّد مستحبّ بحيث لا يكون فيه إلزام أصلا و كان مستحبّا فعليا، كما لا يخفى.

و المشهور في هذا الفرض هو حمل المطلق على المقيّد، بل لم نر أحدا يتوقّف في ذلك، و إنّما الإشكال في وجهه، و قد ذكر لها وجوه:

منها: ما قيل- كما في الكفاية^(٢)- من أنّ التقييد حيث إنّهُ ليس تصرّفا في معنى اللفظ، بل هو تصرّف في وجه من وجوه المعنى- لو كان المولى في مقام

١- الكافي ٣: ٢٩-٢، التهذيب ١: ٦٢-١٧١ و ٩١-٢٤١، الوسائل ١: ٤١٠، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- كفاية الأصول: ٢٩٠.

بيان تمام مراده- فبالظفر بالمقيّد نستكشف أنّه لم يكن في مقام البيان، فلم يكن إطلاق في البين حتى يستلزم حمله على المقيّد تصرّفًا في المطلق.

و فيه: أنّ الظفر بالمقيّد لا- يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان قانونا- كما هو مختار صاحب الكفايه (١)- بل يكشف عن أنّه لم يكن بمراد جدّي له، و هكذا على المختار من أنّ المراد من البيان هو بيان مراده الجدّي و الواقعي لا- يرفع الظهور المنعقد للمطلق في الإطلاق أيضا، فإنّ الشئ لا ينقلب عمّا هو عليه، بل ظهور المطلق في الإطلاق على حاله، و لا يصادمه الظفر بالمقيّد، فأى موجب لرفع اليد عن هذا الظهور؟

و منها: ما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- من أنّ ظهور المقيّد في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق (٢).
و هو كما أفاده إلّا أنّ الكلام في منشأ الأقوائيه.

و ربما يقال: إنّ ظهور الهيئه في الوجوب التعيني في المقيّد حيث إنّّه بالوضع يقدم على ظهور المطلق في الإطلاق، فإنّه بمقدّمات الحكمه.

و فيه (٣): أنّ الهيئه على مختاره- قدّس سرّه- لم توضع إلّا للجامع بين الوجوبين، و التعيين إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمه.

و على ما اخترناه من أنّها لم توضع إلّا لإبراز الاعتبار النفسانيّ و إنّما العقل يحكم بلزوم الإتيان بما جعله المولى على عهده و أبرزه بمبرز ما لم يرخص في تركه، فالوجوب و الاستحباب أمران خارجان عن مدلول اللفظ، فهذا الوجه ليس بوجيه.

١- كفايه الأصول: ٢٩٠.

٢- كفايه الأصول: ٢٩١.

٣- ورد في هامش الأصل هذه العبارة: و فيه أنّ استفادة الوجوب التعيني أيضا بمقدّمات الحكمه عنده [كفايه الأصول: ٩٩] كما هو مختارنا أيضا.

و الوجه الموجّه في حمل المطلق على المقيّد و تقدّم المقيّد عليه ما ذكرنا في بحث العامّ و الخاصّ من أنّ ظهور القرينه- و لو كان أضعف الظهورات- مقدّم على ظهور ذى القرينه و لو كان أقواها، و مثلنا هناك بمثل: «رأيت أسدا يرمى» فإنّ ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل- و إن كان ضعيفا غايته، فإنّ الرمي كما يكون بالنبل يكون بالتراب أو غيره أيضا- مقدّم بنظر العرف على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس و إن كان بالوضع، و لا يكاد يشكّ أحد في ذلك.

و السرّ فيه: أنّ القرينه ناظره إلى ذى القرينه و مفسّره له و مانعه عن انعقاد الظهور فيه لو كانت متّصله، فكلّ ما يكون قرينه، فظهوره أيّما ما كان يكون حاكما على ظهور ذى القرينه كيف ما كان، و الميزان الكلّي في تشخيص القرينيه و طريق إثباتها أن يفرض الكلام متّصلا، فإن كان أحد الظهورين مانعا عن انعقاد الظهور الآخر، فهو قرينه و مقدّم عليه حال الانفصال أيضا. و من هذا القبيل:

ظهور المقيّد، كما في «امسح على ناصيتك ببّله يمناك» فإنّنا لو فرضنا كونه متّصلا بقوله: «امسح على مقدّم رأسك» يفهم منه مع العلم بأنّ التكليف واحد أنّ المراد من المسح على مقدّم الرأس هو المسح على الناصيه ببّله اليمنى لا مطلقا، فيقدّم عليه حال كونه منفصلا أيضا، لقرينته عليه، كان الظهور بمقدّمات الحكمه أو بالوضع. و هذا واضح لا ستره عليه.

و أخرى: لا- نحرز وحده الحكم، و نحتمل أن يكون المطلوب متعدّدا و هو الغالب، و يدور الأمر حينئذ بين حمل المطلق على المقيّد و الحكم بأنّ المطلوب واحد، أو نعمل بكلا الدليلين و نحكم بتعدّد المطلوب.

و الحقّ هو الأوّل، و توضيحه يقتضى تقديم مقدّمه، و هى: أنّه ينقسم الدليلان من حيث تعلّقهما بالسبب و عدمه إلى أقسام:

الأول: أن يكون كلّ منهما معلقاً على سبب غير ما هو عليه الآخر.

الثاني: أن يكون كلّ منهما معلقاً على سبب واحد.

الثالث: أن يكون أحدهما معلقاً و الآخر غير معلق على شىء.

الرابع: أن لا يكون شىء منهما معلقاً.

ولا- ريب فى خروج القسمين الأولين عن محلّ النزاع، فإنّ تعدّد السبب كاشف عن تعدّد الحكم، ومعهُ يبقى المطلق على إطلاقه و المقيّد على تقييده، و لا يتصرّف فى شىء منهما، و هكذا وحده السبب كاشفه عن وحده المطلوب، فبدخل فيما أحرز اتّحاد التكليف، و يجرى فيه جميع ما جرى هناك، فالنزاع منحصر فى القسمين الأخيرين، و نتكلّم أولاً فى مقام الثبوت ثمّ نتبعه مقام الإثبات.

فنقول: إنّه فى الواقع و نفس الأمر يمكن أن تكون مصلحه واحده قائمه بالمطلق أو المقيّد، و يمكن أن تكون مصلحتان.

و حينئذ تاره تكون إحداهما قائمه بالمطلق و الأخرى قائمه بالخصوصيّة بنحو المطلوب فى المطلوب و الواجب فى الواجب بحيث يكون التقيّد ذا مصلحه لا المقيّد، و تعلق بالفرض بالخصوصيّة لا الخاصّ. و قد ذكرنا فى بحث النهى عن الضدّ أنّ وقوع الخصوصيّة تحت الإلزام بمكان من الإمكان بل واقع، كما فى الصلاه المنذور وقوعها فى المسجد، و ذكرنا أنّه يمكن أن تكون ذات المقيّد محكومته بالوجوب، و يكون التقيّد و الخصوصيّة محكوماً بحكم آخر من الأحكام أيّما كان سوى الحرمة من جهه أنّها تنافى إطلاق الأمر و تقييده.

و أخرى تكون إحداهما قائمه بالمطلق و الأخرى بالمقيّد لا التقيّد، و بالخصوصيّة لا الخاصّ، و فى هذه الصوره يمكن أن تكون المصلحتان بنحو

لا تحصلان بوجود واحد، كما إذا فرضنا أنّ المولى أمر بعق الرقبه ثم بالرقبه المؤمنه، فلا بدّ للمكلف من عتق الرقبتين، و يمكن أن تكونا بنحو تحصلان بوجود واحد و بالإتيان بالمقيّد- نظير إكرام العالم الهاشمي فيما إذا وجب كلّ منهما- و لا يحتاج إلى وجودين، إمّا بنحو الارتباطى بأن تكون استيفاء المصلحتين منوطا بإتيان المقيّد أولاً بحيث لو أتى بالمطلق أولاً، لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحه المقيّد أصلاً، نظير ما أفاده صاحب الكفايه (١) في بحث الأجزاء من احتمال وجود مصلحه للصلاه مع الوضوء و وجود مصلحه أخرى للصلاه مع التيمّم حال فقدان الماء بنحو لو استوفى مصلحه الصلاه مع التيمّم فى أول الوقت لا يبقى مجال لاستيفائها مع الوضوء، أو بنحو الاستقلالى بحيث يمكن استيفاء مصلحه المقيّد بعد استيفاء مصلحه المطلق.

هذا كلّه فى مقام الثبوت، أمّا فى مقام الإثبات: فهذه الاحتمالات الخمسه كلّها- سوى الأوّل منها- خلاف ظاهر الكلام يحتاج إلى مثونه زائده و قرينه مفقوده فى المقام، ضروره أنّ احتمال تعلّق الأمر بالخصوصيّة- مضافاً إلى ندرته- مدفوع: بأنّ ظاهر قول المولى: «أعتق رقبه مؤمنه» أنّ المقيّد يكون تحت إلزامه، لا تقيد الرقبه بالإيمان، كما أنّ الاحتمال الثالث يدفعه ظهور الكلام فى أنّ المطلوب وجود واحد لا وجودان، و الرابع يدفعه ظهور الدليلين فى الوجوبين النفسين التعيينيين.

و مقتضى الاحتمال الرابع: استحاله الأمر التعيينى بهما فى عرض واحد، بل لا بدّ من الأمر الترتبى بأنّ يأمر بعق المجزّده عن قيد الإيمان على تقدير عصيان المقيده، فيكون الأمر بالمطلق حدوثاً مشروطاً بعصيان الأمر بالمقيّد،

١- كفايه الأصول: ١٠٨ و ما بعدها.

و الأمر بالمقيد أيضا يكون مشروطا بعدم الإتيان بالمطلق بقاء لا حدوثا، و من البديهي أنه خلاف مقتضى ظاهر الأمر، فإنه يقتضى كونه مطلقا لا مشروطا.

و هكذا الاحتمال الخامس أيضا مدفوع: بأن مقتضاه أن يأمر المولى تخيرا بأن يقول: «إما أعتق رقبه مؤمنه أولا أو أعتق رقبه مجرده عن قيد الإيمان ثم أعتق رقبه مؤمنه» و ذلك لأن المولى حيث إنه يحصل غرضه بكلا النحويين، و يمكن للبعد استيفاء كلتا المصلحتين، و تحصيل غرض مولا بطريقتين، فالأمر تعيينا بسلوك أحد الطريقتين دون الآخر جزاف، فلا بد من الأمر بسلوك أحد الطريقتين تخيرا، و هو يحتاج إلى قرينه مفقوده على الفرض في المقام، بل ظاهر كلا الدليلين أنهما متكفلان لحكمين إلزاميين نفسيين مطلقين تعيينيين، و لا معارضه بينهما من جهة من هذه الجهات أصلا، فكل من هذه الاحتمالات سوى الأول منها مدفوع لا التفات إليه، فيبقى الاحتمال الأول، و هو كون المصلحة في الواقع و نفس الأمر واحده، و مقتضاه كون التكليف أيضا واحدا.

و بعد ما عرفت أنه بحسب مقام الإثبات ليس لنا إلا هذا الاحتمال تعرف أنه يجرى في هذا القسم ما جرى في صورته إحراز اتحاد التكليف من الاحتمالين: حمل المطلق على المقيد و التصرف في المطلق، و إبقاؤه على حاله، و التصرف في المقيد بحمله على أفضل الأفراد، و عرفت أن الحق هو الأول، لأن التعارض بين ظهور المطلق في الإطلاق، و ظهور المقيد في وجوب المقيد متعينا، و الأخذ بظهور المطلق متوقف على عدم وجود القرينه على الخلاف، و بعبارة أخرى: حجته بقاء منوط بعدم البيان، و المقيد قرينه و بيان له، فيرفع اليد عن ظهوره في الإطلاق، كما أنه لو كان متصلا، لكان مانعا عن

أصل انعقاد الظهور و عن حجّيه المطلق حدوثا.

و من هنا يعلم حكم ما لو كان دليل المقيّد متكفّلا لحكم غير إلزاميّ، فإنّ ما لا إلزام فيه أيّ منافاه له مع إطلاق المطلق؟

مثلا: لو فرضنا أنّه ورد «زر الحسين عليه السّلام» الذي بإطلاقه يدلّ على مطلوبيه زياده الحسين، سواء كان الزائر متطهّرا أم لا، ثمّ ورد «زر الحسين و أنت لا لبس أطهر ثيابك» فإذا كان الأمر بهذا المقيّد أمرا غير إلزاميّ و كان المكلف مرخصا في ترك هذا المقيّد و عدم امتثاله رأسا، فأى منافاه و معارضه بينه و بين إطلاق دليل المطلق الظاهر في محبوبيه زياده الحسين و لو لم يلبس الزائر أطهر ثيابه؟

نعم، لو كان دليل المقيّد بنحو ينافى ظهور المطلق في الإطلاق بأن كان نهيا كما ورد «لا تقم إلّا و أنت متطهّرا» نهى عن الإقامه حال كون المكلف محدثا، المرشد إلى مانعيه الحدث عن تحقّق الإقامه، فيحمل المطلق على المقيّد. و هكذا لو كان دليل المقيّد قضيه ذات مفهوم تقتضى عدم مطلوبيه فاقد القيد.

و الضابط الكلّي في وجوب حمل المطلق على المقيّد وجود المنافاه بينهما بلا تفاوت بين الواجبات و المستحبات.

فظهر أنّ ما أفاده في الكفايه- من أنّ مقتضى القاعده هو وجوب حمل المطلق على المقيّد في المستحبات أيضا مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب فيها- ليس كما ينبغي، لما عرفت من أنّه لا معارضه بينهما في باب المستحبات حتى يحتمل المطلق على المقيّد، فعدم الحمل فيها لا إشكال فيه، و يكون من باب التخصّص لا التخصيص، و ملاك

الحمل هو التنافى لو وجد لوجب الحمل، كان الحكم إلزاميا أو غير إلزامى، و لو لم يوجد، لا وجه له كذلك.

و ما أفاده بعد ذلك- من أنّ الوجه فى عدم الحمل فيها هو أنّ الغالب فى باب المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب المحبوبيه (١)- غير تامّ أيضا، فإنّ منشأ هذه الغلبه ليس إلّا عدم حملهم، و لعلّه هو وجه أمره بالتأمل، مع أنّ مجرد الغلبه الخارجيه لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الجمع العرفى فى جميع أفراد المستحبات.

كما أنّ ما أفاده من أنّ الوجه فى عدم الحمل هو التسامح فى أدلّه المستحبات (٢)، أيضا كذلك، فإنّه- مضافا إلى ما أورده فى الهامش على نفسه من أنّه لو كان مقتضى القاعده و الجمع العرفى هو حمل المطلق على المقيد، فلازمه عدم شمول حديث «من بلغ» للمطلق و عدم الاستحباب به إلّا للمقيد، لعدم صدق بلوغ الثواب عليه بعد رفع اليد عن إطلاقه و حمله على المقيد (٣)- فيه: أنّ لازم ذلك الالتزام بالاستحباب فى جميع المطلقات المتكفله للحكم الإلزامى بعد تقييدها و حملها على مقيداتها، فإنّ هذه المطلقات تدلّ على أنّ الإتيان بالمطلق واجب، و الآتى به يثاب عليه، و تاركه يعاقب عليه، و بواسطه دليل المقيد يرفع اليد عن ظهور دليل المطلق بمقدار المعارضه، و هو ظهوره فى جواز الاكتفاء بالمجرد عن القيد، و العقاب على ترك المقيد، و أمّا بلوغه الثواب على المطلق فحيث لا- يعارضه شىء باق على حاله، فتشمله أخبار «من بلغ» و يلزم الحكم بمقتضاها بالاستحباب، و لذا يلتزمون بالاستحباب فيما إذا

١- كفايه الأصول: ٢٩١.

٢- كفايه الأصول: ٢٩١.

٣- كفايه الأصول: ٢٩١-٢٩٢ (الهامش).

ورد خبر ضعيف السند على وجوب شىء بمقتضى هذه الأخبار.

ثم إنه مما ذكرنا يظهر أيضا فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنه لو كان دليل المقيّد قضيه ذات مفهوم، ينافى دليل المطلق وإن كان مقتضاه عدم استحباب الخالى عن القيد رأسا إلا أن العلم الخارجى بأن المستحبات ذات مراتب يمنع عن حمل المطلق على المقيّد من جهة أنه يوجب صرف ظهور دليل المقيّد فى المفهوم، و معه تنتفى المنافاه، فلا وجه للحمل (١).

و وجه الفساد: ما ذكرنا من أن منشأ القول بالمراتب فيها ليس إلا عدم الحمل، مضافا إلى أن العلم بكون الغالب فيها أن تكون ذات مراتب لا يقتضى ذلك فى صورته الشكّ و ما لا نعلم بذلك.

ثم إنه لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرنا من الأقسام لاستكشاف وحده المطلوب يمكن إحرازها بطريق آخر، و هو: أن الطبيعه الواحده لو وقعت فى حيز الطلب مرتين - كما إذا قال المولى: «صلّ» ثم بعد ذلك قال أيضا: «صلّ» - ظاهره فى التأكيد، بمعنى أن العرف لا يفهمون من هذين الطلبين إلا طلبا واحدا مؤكّدا و إن كان ظاهر كلّ كلام فى حدّ ذاته أن يكون تأسيسا لا تأكيدا إلا أنه فى غير مثل هذه الموارد، و حيث إنّ معنى الإطلاق - كما مرّ غير مرّه - هو رفض جميع القيود و عدم أخذ شىء منها بنحو لو فرض - محالا - إيجاد الطبيعه خاليه عن جميع القيود و عاريه عن تمام الخصوصيات لتحقّق امثال الأمر المتعلّق بها، و المقيّد بخلافه، فالأمر بالمقيّد بعينه هو أمر بالمطلق أيضا بمعنى أن متعلّق الأمر فى المطلق هو الكلّى الطبيعى بمعنى ما يكون قابلا للانطباق على كثيرين، و هو فى المقيّد أيضا هو الكلّى الطبيعى، غايه الأمر أنه فى المقيّد فيه خصوصيه

زائده ليست فى متعلق أمر المطلق، فليس أحد المتعلقين مباينا للآخر، بل أحدهما عين الآخر مع زياده خصوصيته، و على هذا يكون الخطابان بمنزله تكرار الخطاب الواحد، و كما لا يفهم العرف من تكرار خطاب «أعتق رقبه» إلّا أمرا واحدا و تكليفا فاردا كذلك لا يفهمون من «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» إلّا تكليفا واحدا، و بعد إحراز وحده التكليف يتحقق التنافى و التعارض بين الدليلين، و بما أنّ الأخذ بإطلاق دليل المطلق المقتضى للاكتفاء بصرف وجود الطبيعه- و لو كانت مجردة عن أى قيد من القيود- متوقف على عدم البيان حدوثا و بقاء، فإنّه مع البيان حدوثا لا ينعقد له ظهور فى الإطلاق أصلا، و معه بقاء و إن انعقد له الظهور إلّا أنّه ليس بحجّه و لا يمكن الأخذ بإطلاق دليل المطلق بعد ورود المقيّد المقتضى لعدم الاكتفاء بفاقد القيد، فإنّه قرينه و بيان لما يراد من المطلق، فيضيق دائره حجّيته، كما أنّه لو كان متصلا، كان مضيّقا لدائره ظهوره، و موجبا لعدم انعقاد الظهور إلّا فى المقيّد، و يجب الحمل على المقيّد. و هذا واضح لا ستره عليه.

تبصره

هى: أنّ نتيجة التمسك بمقدمات الحكمه و إثبات الإطلاق تختلف بحسب الموارد، ففى بعض الموارد- كما فى أحوال الله البيع (١)- ينتج الحكم الشمولى و السريانى، فإنّ لازم أخذ صرف طبيعه البيع و رفض أى قيد يفرض فيه متعلقا للحكم بالحليه ليس إلّا ذلك، كما أنّ لازمه فى مثل «أعتق رقبه» هو العموم البدلى، و مقتضاه فى بعض الموارد أمر آخر، كما فى إطلاق الوجوب المثبت للوجوب النفسى المقابل للغيرى المترشح من الغير، فإنّ القسمين و إن كانا متقابلين و لا جامع بينهما فلا يمكن إثبات شىء منهما

بالإطلاق إلّا أنّ لكلّ منهما خصوصيّة تلازمه، فإذا أثبتنا إحدى الخصوصيتين بالإطلاق، فيثبت لازمه أيضا، لحجّيته لوازم الأصول اللفظية، و خصوصيّة النفسيّة عدم سقوطه ما لم يأت بمتعلّقه سواء أتى بشيء آخر أم لا، كما أنّ خصوصيّة الغيريّة دورانه مدار وجوب الغير وجودا و عدما، فإذا كان مقتضى إطلاق الوجوب عدم السقوط سواء أتى بالغير أم لا، الّذى هو من خصائص الواجب النفسى، فيثبت لازمه.

مثلا: مقتضى إطلاق خطاب «صلّ» هو وجوب الصلاة، سواء وجب الصوم أو لم يجب، فكأنّه قال: «الصلاه واجبه صمت أو لم تصم» و بعين هذا البيان نثبت الوجوب العيني قبال الكفائي، و هكذا الوجوب التعيني فى قبال التخييري.

و الحاصل: أنّ الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى واحد و هو رفض القيود، و مقتضاه مختلف بحسب اختلاف الموارد.

فصل: فى المجلد و المبيّن.

لا ريب فى أنّ مفهوم المجلد مادّه و هيئه مبين كمفهوم المبيّن، و لكن لكلّ منهما مصاديق مشتبهه مختلفه فيها، فبعض يرى أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر مجمل، و آخر يرى أنّه مبين دالّ على الإباحه. و هكذا اختلف فى الاستثناء عقيب الجمل المتعدده.

هذا فى المفاهيم التركيبية، و أمّا فى المفاهيم الأفراديه فإلى ما شاء الله، كلفظ «صعيد» و «الغناء» و غير ذلك من الألفاظ التى ادّعى بعض إجمالها، و الآخر عدمه، و لا فائده فى البحث عن ذلك، بل لا بدّ فى كلّ مورد من ملاحظه خصوصيه المورد. هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ.

و الحمد لله، و الصلاه على خير خلقه و خاتم أنبيائه محمّد و آله الطيبين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

