

السلامة
محمد ابراهيم بكر باسي

منهاج الاصول

وهو منه إشارات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي

أجزء الثاني

دار الكتب العلمية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد
خاتم النبيين وعلى عترته السكرام الطيبين المعصومين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

تقسيم الواجب

﴿ الفصل الخامس ﴾ في تقسيم الواجب (ذي المقدمة) وفيه مباحث ،
البحث الأول ينقسم الواجب الى المطلق والمشروط ، وهذا التقسيم باعتبار
ماله من المقدمة ، فان كانت مقدمة لوجوده فطابق وان كانت لوجوبه فمشروط
والذي يدخل في محل النزاع هو الواجب المطلق دون الواجب المشروط لأن
وجوبه حسب الفرض مشروط بوجود المقدمة فقبل وجودها لا وجوب فيه لسكي
يقال بترشحه عليها بعد وجودها لا يعقل ترشح الوجوب من ذبها اليها إذ ذلك
بكون من طالب الحاصل ومحصيل الحاصل بديهي البطلان .

على أن يكون ماهو متأخر متقدماً إذ المقدمة لما كانت مقدمة الوجوب النفسي تكون متقدمة على وجوب الواجب النفسي بالطبع لسكونها في سلسلة العمل لوجوبه وترشح الوجوب الغيري الناشئ من الوجوب النفسي على المقدمة يستلزم تأخرها عن الوجوب النفسي بمرتبتين إذ لا يتعلق الوجوب الغيري بها إلا بمرتبة سابقة على وجودها فوجودها متأخر عن الوجوب الغيري المتأخر عن الوجوب النفسي ، نعم بشكل على هذا التقسيم بأنه مامن واجب إلا وان وجوبه مشروط بالشروط العامة كالبلوغ والعقل والقدرة والاختيار ، فحينئذ تكون حل الواجبات لو لم تكن كلها واجبات مشروطة فلا يصح التقسيم المذكور أي تقسيم الواجب الى المشروط والمطلق ، قال الاستاذ قدس سره في الكفاية مالفظة ، (الظاهر ان وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان لاحقيقيان) (١) والالم يسكد بوجود واجب مطلق ضرورة اشتراط وجود كل واجب ببعض الامور لا اقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل) ولسكن لا يخفى ان هذا التقسيم باحفاظ توجه الخطاب ولا إشكال في عدم صحة توجه الخطاب للفاقد لتلك الامور ، فخرج تلك الاشياء من الشرائط في محل الكلام من باب التخصيص .

وكيف كان الواجب المشروط عبارة من ان الوجوب ، معاق على وجود

(١) الظاهر ان من جعل الوصفين من الاوصاف الحقيقية يستثني الشرائط العامة كما هو صريح بعضهم فلا يرد النقص بها كما ان الاطلاق والاشتراط ليسا بالاضافة الى كل شيء كما ذكره (قدس سره) بقوله : (والحرى ان يقال ان الواجب مع كل شيء الخ) بل بالاضافة الى ماهو مقدمة للوجود مثلاً الصلاة واجبة وجوبها مطلق بالاضافة الى الوضوء وغيره مما يتوقف عليه صحتها ووجودها وعليه تكون مقدمة الواجب دائماً مقدمة وجود .

المقدمة فمع عدم وجودها لا وجوب كما هو ظاهر تعليق الجزاء على الشروط في قولك . ان جاءك زيد فأكرمه ، فإن تعليق الطلب والبعث المستفاد من صيغة الامر هو تحققه عند مجيء زيد وانتفاؤه عند عدم مجيئه قال الاستاذ (قد سره) في الكفاية مالفظة (ان الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعلقي) وإن كان مذكوره هنا مخالفاً لما ذكره سابقاً من أن شرط التكليف إنما هو بوجوده الاحاطي والذي عليه التحقيق هو ما يظهر منه ها هنا من أن المعلق على الشرط بوجوده الواقعي هو تعليق نفس الطلب بالمطلوب كما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قد سره) مع اعترافه بكون ظاهر القضية الشرطية هو تعليق نفس الطلب الا أنه ادعى الخروج عن هذا الظهور بقرينتين لغوية وعقلية ، اما القرينة اللغوية فهي امتناع رجوع القيد الى الهيئة لكونها معنى حرفياً وهو جزئي ، حقيقى لا يكون قابلاً للتقييد لعدم كونه قابلاً للاطلاق فما لا يكون قابلاً للاطلاق لا يمكن أن يكون قابلاً للتقييد ، والقيد وان كان بحسب الظاهر يرجع الى الهيئة فهو راجع الى المادة ولا يمكن لا يخفى انه يتم فيما اذا كان الجزاء هو صيغة الامر واما اذا كان الجزاء هو مادة الامر كما في قول القائل (اذا جاءك زيد فأنت مأمور باكرامه) فلا يتأتى ما ذكره اذ لا يوجب الخروج عن ظهور القضية الشرطية لقبول المورد للتقييد .

واما القرينة العقلية على ما حكاها الاستاذ في الكفاية مالفظة (واما لزوم كونه من قيود المادة (١) فلا أن العاقل اذا توجه الى شىء والتفت اليه فأما أن

(١) قال بعض السادة الأجلة (قدس سره) في بحشه الشريف ان الصلاة في قولنا الصلاة واجبة مثلاً ماهية لها عارضان يطرأ عليها الطاب والشرط الخاص -

يتعلق طلبه به اولا يتعلق طلبه به اصلا لا كلام على الثاني وعلى الاول ، فأما ان
 - فان ورد اولا الطلب ثم الشرط ثانيا كان الشرط من قيود المادة بما هي مطلوبة
 وليست من قيودها مطلقا ولا من قيود الهيئة لكي يرد المانع اللفظي الذي
 ذكره الشيخ (قدس سره) فانه بناء على ماقويننا من مذهب الرضى في المعنى
 الحرفي من انه لا معنى لها اصلا وانما هي علامة على معنى في المدخول فاذا طرأت
 الهيئة على المادة كانت علامة على انها مطلوبة فلا يكون في الذهن ماهية وطلبها
 بل ليس الموجود في الذهن الا الصلاة لكن بقيد كونها مطلوبة واذا ورد بعد
 ذلك عليها شرط من الشروط يكون وارداً عليها بذلك الاعتبار لا عليها مجردة
 عن ذلك الاعتبار ولا على ذلك الاعتبار نفسه والخاصة لانه على هذا التوجيه
 لا يكون القيد راجعا الى نفس المادة ليلزم كون الطلب مطلقا والمادة مقيدة
 ليرجع الواجب المشروط الى المعلق كما انه لا يرجع الى مدلول الهيئة لكي يرد
 ما ذكره الشيخ (قدس سره) من المانع اللفظي بل يكون راجعا الى المادة
 بلحاظ كونها معروضة للطلب فحينئذ يكون الطلب مقصوراً على مورد تحقق
 الشرط فلا طلب قبله لأن الشارع اذا بعث نحو المادة ثم قيد المادة بشرط بلحاظ
 كونها مبعوثا اليها يكون مقصوراً على مورد الشرط فيلزم قصر الطلب والبعث على
 ذلك المورد اعني مورد الشرط فهو وان لم يكن الشرط راجعا الى نفس الطلب
 لفظيا الا انه راجع الى المادة بلحاظ كونها معروضة للبعث في الاب والحقيقة
 يكون ذلك البعث قد قيد بذلك القيد وان لم يكن ذلك لفظيا وحينئذ يكون
 الواجب على هذا حكمه حكم ما لورجع القيد الى الهيئة لفظا فكما انه لو رجع القيد
 الى الهيئة لفظا لا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق ذلك القيد فكذلك لو رجع القيد
 الى المادة بلحاظ عروض البعث عليها لما عرفت من انه يكون راجعا الى البعث
 لبا وحقيقة فلا وجوب قبل حصول القيد فافهم وتأمل .

يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وامره مطلقاً على اختلاف طوارئه او على تقدير خاص وذلك التقدير تارة يكون من الامور الاختيارية واخرى لا يكون كذلك وما كان من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف وقد يكون لا كذلك على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والامر به

ولا يخفى ان هذه القرينة اعم من القرينة السابقة فأنت قد عرفت انها تختص بما يكون الجزاء بصيغة الامر وهذه القرينة لا تختص بذلك بل تشمل الموردين وقد اجاب الاستاذ (قد سره) عن القرينة الاولى بأمرين الاول ان الموضوع له كالمستعمل فيه في الحروف عام والخصوصية انما جاءت من قبل الاستعمال ولكن لا يخفى ان ذلك لا يصحح تقييد المعنى الحرفي اذ معاني الحروف ملحوظة بالاحاط الآلي كملحوظ المرأة بالنسبة الى المرء وهذا الملحوظ لحاظ تبعية غير مقصور بنفسه والمعتبر في التقييد أن يكون ملحوظاً بالاحاط الأصلي الاستقلالي فلذا منعنا ارجاع القيود الى المعاني الحرفية وبذلك قد أورد الاستاذ قدس سره في حاشية المكاسب عند ذكر الشيخ الانصاري قدس سره لصحيفة ابي ولاد . (نعم قيمة بغل يوم خالفته) ما لفظه : (ان اليوم قيد للقيمة اما باضافة القيمة المضافة الى البغل اليه ثانياً يعني قيمة يوم الخالفة للبغل) بما حاصله ، ان هذا مستلزم لتقييد الاضافة المتحصلة من قيمة البغل وتقييد هذه الاضافة غير معقول لكونها من المعاني الحرفية وهي غير ملحوظة على نحو الاستقلال بل لحاظها بنحو التبعية والآلية ولا يعمل جعل الملحوظ بنحو الآلية مقيداً بقيد اذ التقييد يقتضى لحاظ المقيد بنحو الاستقلال فيوم الخالفة لا يعمل جعله قيداً الى الاضافة التي هي من المعاني الحرفية ولا يخفى ان ما ذكره هنا منافي الى ما ذكره في الحاشية وان امكن تصحيح ما ذكره هنا على

ماقويناه في المعنى الحرفي بأن الماحوظ فيه بنحو الالية وان كان الاحاظ استغلاياً (الامر الثاني) ذكره بنحو التسليم الاول فقال مالفظة : (مع انه اوسلم انه فرد فأنما يمنع عن التقييد لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما انشأ من الاول مقيداً) ولا يخفى مافيه لرجوع ذلك الى ان المنع عن تقييده بعد الانشاء لا قبله مع ان الشيخ (قدس سره) يلتزم بان المعنى الحرفي غير قابل للاطلاق والتقييد مطلقاً والى ذلك أشار بقوله فافهم ثم ان الاستاذ (قدس سره) أجاب عن القرينة اللغوية بما لفظه : (ان الشيء اذا توجه اليه و كان موافقاً للغرض بحسب مافيه من المصلحة او غيرها كما يمكن ان يبعث فعال اليه ويطلبه حالاً لعدم المانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث اليه معلقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع للحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله فلا يصح منه الا الطالب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً ولو متملقاً بذلك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد محبي . زيد ولا يصح الطالب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمحبي .)

توضيح ذلك : ان توجه الخطاب الموافق للغرض يمكن ان يكون على نحوين فتارة يكون الطالب منه حالي وللبعث اليه ايضاً حالي لعدم المانع من طلبه واخرى يكون على نحو لا يمكن أن يطلب منه فعلاً للحصول مانع منه أي من طلبه حالاً فلا بد وأن يكون طلبه على نحو يكون معلقاً على حصول الشرط فلا طلب قبل حصول الشرط للحصول المانع وهو المفسدة من طلبه حالاً وهذا هو الواجب المشروط ولا يمكن لا يخفى مافيه اولاً ان هذا لا يتم بالنسبة الى بعض الجمل الشرطية التي هي قطعاً من الواجب المشروط مثل اذا نمت فاشترى الاحم فإنه لا إشكال في انه لا طالب بعد النوم وكقول الشاعر .

(اذا مت فادفني الى جنب حيدر أبا شبر أعني به وشبيري)

أذ لا يعقل طالب الدفن بذلك الجنب الشريف متحققاً بعد الموت ولم يكن في هذين التعليقين مجاز قطعاً بل التعليق فيهما على نحو غيرهما من القضايا الشرطية التي لا يمكن فيها رعاية وعناية فمن ذلك يستكشف ان الطلب في هذين التعليقين سابق زماناً على تحقق الشرط وقس على ذلك القضايا الشرطية الأخر .

وثانياً بناء على ان الانشاء انما هو مقدمة لحصول المراد ولا اشكال في حصول هذه المقدمة عن اختيار فيثبت ان الانشاء مراداً بالارادة الغيرية لحصول المراد مثلاً : الانشاء في مثل ان جاءك زيد فاكرمه انما هو مقدمة للاكرام الذي هو مراد بالارادة النفسية وبما ان هذا الانشاء صدر عن اختيار فيتعلق به وجوب غيري فإذا تعلقت به ارادة غيرية فلا بد وان يتعلق بالاكرام الذي فرض ذا المقدمة ارادة نفسية لعدم انفكك الارادة الغيرية عن الارادة النفسية وعليه تتعلق الارادة النفسية بالاكرام عند انشاء الطالب ولازمه ان يكون الطلب للاكرام فعلي لكي تتعلق الارادة الغيرية بالانشاء .

وثالثاً ان ظهور القضية الشرطية يقتضي اناطة الجزاء بالشرط ولا يقتضي اناطته بارتفاع المانع الذي هو المفسدة كما ادعاه الأستاذ (قدس سره) حيث التزم باناطة الجزاء بالشرط مقارناً لارتفاع المانع فخرج عن ظهور القضية الشرطية فلا يكون بارجاع القيد الى الهيئة محافظاً على ذلك الظهور بل على مقتضى ما بني عليه ان الذي له دخل في تحقق الوجوب هو ارتفاع المانع وذلك مخالف لظهور القضية الشرطية ان قلت نفس الشرط الذي علق عليه الجزاء من قبيل المقتضي وارتفاع المفسدة من قبيل ارتفاع المانع .

قلت على ما ذكره لم تكن الاستطاعة مثلاً شرطاً في حصول الارادة وانما دخلها بنحو يكون من قيود الموضوع بيان ذلك اننا لو فرضنا انتفاء المفسدة من

حين انشاء الارادة فنجدهم نحقق الارادة في الطلب ومع ذلك التعليق يتحقق فلو كانت الاستطاعة شرطا لما تحقق التعليق بلسان الدليل لانتهاء المانع حسب الفرض فهذا يدل على ان الاستطاعة لم تؤخذ شرطا لحصول المراد وانما اخذت في موضوع الحكم فظهر مما ذكرنا ان الارادة في الواجب المشروط تتعلق بالمراد بارادة فعلية وكذا على تقدير حصول الأمر الخاص خلافا للمشهور فان الارادة عندهم تتعلق بالمراد على تقدير خاص بنحو لا يكون الفعل مراداً قبل تحقق ذلك الأمر الخاص لما عرفت أن بعض القيود عند تحققها لا تحصل الارادة كالنوم والموت ونحوهما وسره ان الحكم الشرعي انما ينتزع من اظهار الارادة التشريعية فالمولى اذا أنشأ ارادته ينتزع الحكم منه وبهذا المعنى يصير الحكم الشرعي فعليا سواء علم به المكلف أم لم يعلم وسواء كان مطلقا أو مشروطا فليس الفرق بين المشروط والمطلق من حيث الفعلية بأن يكون المطلق فعليا والمشروط انشائيا اذ من هذه الحيثية لا فرق بينهما نعم فرق بينهما من حيث السنخ والحقيقة ولذا آثارهما تختلف فإن المطلق حقيقة ارادة الفعل من المكلف على كل تقدير ولذا ينبعث المكلف مع العلم به من دون الانتظار الى شيء واما المشروط فحقيقته ارادة الفعل من المكلف على تقدير خاص فلا ينبعث عند العلم به قبل حصول الأمر المعلق عليه الواجب بل ينظر حصوله ، وبعبارة اخرى ان القيود ترجع الى ناحية الموضوع فالفعلية لا تتبع وجود الموضوع خارجا وانما تحصل من اظهار الارادة بخلاف المحركة والباعية انما تتبع وجود الموضوع وقيوده خارجا مثلا لو قال المولى اكرم العلماء لا تحصل المحركة الا بعد وجود العلماء خارجا بخلاف اصل وجود الحكم فانه يتحقق ولو لم يكن الموضوع متحققا خارجا اذ الموضوع في جمل الحكم انما هو معتبر بوجوده

اللاحاظي وان كان اعتباره بنحو المرأة لما في الخارج فمع تصور الموضوع بنشأ الحكم وبهذا الانشاء يجعل الحكم فعليا والالزم التفكيك بين الانشاء والنشأ وهو أمر غير معقول وبالجملة فعليته تحصل ولو لم يكن الموضوع وقيوده موجوداً خارجاً بخلاف المحركة والباعثية فانها منوطة بوجود الموضوع خارجاً في فعلية الحكم يشترك المشروط والمطلق وفي المحركة يختلفان ودعوى ان في الواجب المشروط تعليق نفس الارادة على حصول الشرط فقبل تحقق الشرط لا ارادة أصلاً لكي تكون فعلية ممنوعة اذ ذلك مخالف لما نجد من انفسنا بتحقق الارادة بنفس المريد الذي يكون فيه مصلحة على تقدير خاص وان لم يكن ذلك التقدير متحققاً فالارادة الفعلية المنوطة على تقدير خاص هي الواجب المشروط في قبال الواجب المطلق الذي هو عبارة عن أن الارادة المطلقة فيه متعلقة بالفعل المقيد الا ان ذلك يستلزم ان يكون الملحوظ في الشرط المعلق عليه هو الوجود اللاحاظي وان كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر ان المعلق عليه بوجوده الخارجي او يقال بأن مفاد الهيئة الحكم بمرتبة المحركة والفاعلية وقد عرفت ان الحكم بهذه المرتبة يتبع الموضوع بوجوده الخارجي هذا وقد اختار بعض الأعظم (قدس سره) ما ذكره المشهور واستدل عليه بما حاصله ان جعل الاحكام انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي هي عبارة عن كون الموضوع فيها أخذ مفروض الوجود والشروط المعتبرة في القضية انما تعتبر مقومة للموضوع فالحكم فيها انما يتحقق في ظرف تحقق موضوعه فقبل تحققه لاحكم أصلاً .

ولا يخفى ما فيه لما عرفت ان الحكم الشرعي انما هو عبارة عن نفس الارادة الشرعية التي تحصل بالقول أو بالفعل فبإظهارها تكون فعلية من غير فرق بين ان يكون

متعلقة بمحصل على كل تقدير أو على تقدير خاص وذلك لا يقتضي الا تصور الموضوع مع جميع قيوده فالحكم يكون فعليا قبل تحقق شرطه فلا يصح جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وإنما يصح ان تكون الاحكام فعلية قبل تحقق موضوعها وقيوده (١) نعم لو قلنا بأن الاحكام إنما هي مجموعات اعتبارية كالمملكية فحينئذ يمكن ان تكون على نهج القضايا الحقيقية بأن يكون اعتبارها عند تحقق الشروط كما يمكن ان يكون اعتبارها قبل تحققها مع ان ظرف تحققها هو ما بعد الموت كما في الوصية المملكية ولكنك قد عرفت ان الحكم الشرعي عبارة عن نفس الارادة التشريعية وهي تتحقق عند اظهار المراد بالارادة بالقول أو الفعل وبمجرد الاظهار الناشئ عن الاشتياق المتحقق في نفس المرید يكون فعليا من غير فرق بين ان يكون متعلق تلك الارادة على كل تقدير فهو الواجب المطلق أو على تقدير خاص فهو الواجب المشروط ثم ان الاستاذ (قدس سره) عقب ما اختاره بما

(١) لا يخفى ان الموضوع في القضية وان كان تصويره معتبرا الا انه يؤخذ بما يحكى عن الخارج فالعبرة حينئذ بما في الخارج لان الذي له الدخل هو ما يكون مشتملا على المصلحة وكونه واجداً للعلاك وليس ذلك الا الموضوع الخارجي وهو الذي اخذ في القضايا الحقيقية فعليه فعلية الحكم بتبع وجود موضوعه خارجا ولا يتحقق الحكم قبل تحقق موضوعه فحينئذ لا يعقل ان تكون الاحكام فعلية قبل تحقق موضوعها نعم انما تتحقق الفعلية عند الانشاء في القضايا الخارجية لعدم انعكاس الانشاء عن الفعلية بالنسبة اليها لكون نسبة الفعلية الى الانشاء نسبة الماعلول الى العلة فالحكم فيها على موضوع موجود سواء كان شخصا خاصا كمثل اكرم زيدا أو عنوانا انتزاعيا عاما بنحو يكون الحكم على الموجودات الخارجية كاحرام من في الضحى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على الكفاية .

لفظه (هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح وأما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه فكذلك ضرورة ان التبعية كذلك إنما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فان المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز كما في موارد الاصول والامارات على خلافها) ولا يخفى ما فيه أذ قياسه على موارد الأصول والامارات قياس مع الفارق فان الاحكام تابعة للمصالح في المأمور به وفعلية تلك الاحكام لا ترتفع في موارد الاصول والامارات الا وان تكون المصلحة فيها مزاحمة لمفسدة أهم من تلك المصلحة لتكون المفسدة حينئذ تمنع تنجز التكليف الواقعي كما ورد ذلك في السواك وهذا بخلاف المقام فان المفسدة في مثل الحج لا تكون مانعة من انشاء التكليف لأن المفسدة لا تصادم مع هذا الخطاب لأنها تترتب على اتيان الفعل قبل وقته وذلك لا يعارض فعلية الطلب اذ الطلب يستتبع اتيان الفعل في وقته المقرر له شرعا وبالجمله فرق بين المقام وموارد الاصول والامارات على خلافها فان المفسدة في المقام لا تعارض فعلية الطلب والارادة والمفسدة في تلك الموارد يعارضان فعليتها كما لا يخفى .

ينبغي التنبيه على امرين

الأمر الأول : تظهر الثمرة بين المختار والمشهور في الواجب المشروط بالنسبة الى المقدمات المفوتة وهي التي لو لم يأت بها المكلف قبل تحقق شرط التكليف لا يمكنه فعلها بعد تحققه فعل المختار من أن التكليف بذی المقدمة فعلي قبل تحقق الشرط فتجب جميع المقدمات مطلقا من غير فرق بين كونها مفوتة وبين كونها غير مفوتة غاية الامر بالنسبة الى غير المفوتة تكون واجبة وجوبا غيريا تخييراً بين

الاتيان بها قبل تحقق الشرط وبين الاتيان بها بعده واما بالنسبة الى المقدمات المفوتة فيجب الاتيان بها تعيناً أي قبل تحقق الشرط لعدم امكان إيجادها بعد تحقق الشرط واما على المشهور فلا يجب اتيان المقدمات فلذا بالنسبة الى المقدمات المفوتة يحتاج الالتزام بأتيانها الى القول بتمام الجعل او الوجوب التهيؤ او الزام العقل بها تحصيلاً لغرض المولى على ماسياً في بيانه انشاء الله تعالى .

الأمر الثاني : قد عرفت مما تقدم انه على المختار في الواجب المشروط هو ان فعالية الوجوب لا تنطأ بالوجود الخارجي خلافاً لما ذكره المشهور هذا فيما اذا علم كون الواجب مشروطاً او مطلقاً وأما لو شككنا في واجب انه مطلق او مشروط فعلى المختار يجب تحصيل مقدماته الوجودية قبل تحقق شرط الوجوب لـكونه فعلياً ومنجزاً فيتشرح على تلك المقدمات الوجودية سواء كان الواجب مطلقاً او مشروطاً واما على مبنى المشهور فلا يجب تحصيل تلك المقدمات لان الشك فيها يرجع الى الشك في وجوب تحصيلها حيث ان وجوب تحصيلها مبني على كون المقدمات الواجب المطلق وعدم تحصيلها مبني على كونها من الواجب المشروط وبالجملة يرجع الشك فيها الى انه يجب اتيان تلك المقدمات أم لا فيكون مورداً لجريان أصل البراءة والـمكن لا يخفى أن هذا مسلم في مورد لم يكن الشرط متحققاً في الخارج وأما اذا كان متحققاً فيه فلا ينبغي الاشكال انه على كلا القولين من وجوب اتيان المقدمات لانه حسب الغرض ان الوجوب منجز سواء أكان مطلقاً أم مشروطاً وسواء توقف الوجوب على الوجود الخارجي ام لا هذا كله اذا لم يكن لدليل الوجوب اطلاق والا يؤخذ بأطلاق الدليل الدال على الوجوب هذا ولـمكن الظاهر انه لو دار الامر بين كون القيد قيداً للوجوب وبين

ان يكون قيداً للواجب فانه لا يصح التمسك بالاطلاق لاجماله في حال اتصال القيد في الكلام وللتعارض بين ظهور المادة وظهور الهيئة في حال انفصاله عن الكلام فالرجع حينئذ هي الاصول العملية وقد رجح الشيخ الانصاري (قدس سره) رجوع القيد الى المادة فيما لو دار امره بين الرجوع اليها او الى الهيئة بامر ين الاول ان اطلاق الهيئة شمولي بمعنى ان الوجوب الذي هو مفاد الهيئة على كل تقدير واطلاق المادة بدلى بمعنى ان يكون الواجب صرف الطبيعة الصادقة على اي فرد صدقاً بدلها مثلاً لو قال صل متطهراً وشك في اعتبار الطهارة في وجوب الصلاة أو اعتبارها في نفس الصلاة وقد رجح الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لكونه أقوى ولذا قدم الاطلاق الشمولي في مثل لا تنكروا فاسقاً على الاطلاق البدلي في مثل اكرم عالماً وقد أيد بعض الاعاظم ما ذكره شيخنا الانصاري (قدس سرهما) من تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي في خصوص ما كان التعارض بين مدلوليهما كالمثال المذكور لا ما كان ناشئاً من العلم بكذب احدهما كاللقام بما حاصله ان الاطلاق البدلي يحتاج الى مؤنة زائدة وهو احراز تساوي الافراد في وفائها بالفرض لكي يحكم العقل بالتخير بخلاف الاطلاق الشمولي فانه لا يحتاج الى ازيد من تعلق النهي بالطبيعة الصرفة وبذلك يسري الى الافراد سراية قهرية ولازم ذلك كون الاطلاق الشمولي حاكماً على الاطلاق البدلي وبذلك يقدم العام على الاطلاق الشمولي لان دلالة الاطلاق ودلالة الاطلاق بمقدمات الحكمة وليسكن لا يخفى ما فيه فان الاطلاق الشمولي لا يرجح على الاطلاق البدلي لاتحاد سبب الاطلاق فيهما وهو مقدمات الحكمة فانها تثبت كون المراد هو المطلق اما كونه بدلياً أو شمولياً فلا يستفاد منها وانما يستفادان من حكم العقل بمناسبة الحكم مع موضوعه كما لو

وقع لفظ المطلق متعلقا للامر فان العقل يحكم في مقام الامثال بالاكتفاء بالمرة الذي هو مفاد الاطلاق البدلي كما ان الطبيعة الواقعة تلو النهي يحكم العقل باطلاقها الشمولي حيث ان ترك الطبيعة انما يحصل بترك الافراد وبالجملة ان مقدمات الحكمة تثبت الاطلاق الموجب للظهور واما اثبات البدلية او كونه شموليا فيستفاد من حكم العقل واما المقام فاطلاق الهيئته شموليا يستفاد من عدم انطاة الطلب بشيء فان العقل يحكم بسمة الطلب الشامل لوجود القيد وعدمه المسمى ذلك باطلاق الهيئته شموليا واطلاق المادة بدليا يستفاد من عدم تقييد المادة فيحكم العقل بسعتها وانطباعها على اي فرد منها اطلاقا بدليا ولا يتوهم تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي مع ان منشأ الظهور فيها واحد للعالم اجمالا برجوع القيد الى أحد الاطالافين فيوجب ذلك تساقط الظهورين للعالم الاجمالي بكذب احدهما نعم العموم المستفاد من الوضع يقدم على الاطلاق الشمولي لكونه يحصل من مقدمات الحكمة وهي انما تجري حيث لا بيان والدلالة الوضعية صالحة للبيان والى ذلك يرجع كلام الاستاد (فده) في الكفاية من عدم اقوائية الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي لكونها مستفادين من مقدمات الحكمة .

الأمر الثالث : ان تقييد الهيئته موجب لتقييد المادة من دون العكس ولا اشكال في ان ارتكاب تقييد واحد اولى من ارتكاب تقييدين ودعوى ان تقييد الهيئته موجب لبطلان العمل باطلاق المادة فينبذ بدور الامر بين احد تقييدين اما المادة او الهيئته في غير محلها اذ مخالفة الاصل العقلائي الذي هو عدم الاخذ بالظهور لاحتمال قرينية الوجود يوجب انتفاء الظهور الفعلي في المادة والهيئته لانه ان أرجعنا القيد الى الهيئته ينفي الظهور الفعلي في المادة والهيئته وان أرجعنا الى

خصوص المادة بقي ظهور الهيئة بمجالها ولا اشكال في أرجحية ارتكاب الاخذ بانتفاء بعض الظهور على ارتكاب انتفاء اصل الظهور والحق في المقام ان يقال ان القيد ان كان متصلا اوجب اجمال الكلام لاتصاله بما يحتمل قرينة الوجود فلا يبقى مجال للاخذ بظهور الهيئة دون المادة واما اذا كان القيد منفصلا فلا اشكال في عدم اطلاق المادة للعالم بدخله في المادة لانه ان رجع اليها فهي مقيدة به اصاله وان رجع الى الهيئة فالمادة مقيدة به تبعا وحينئذ نعلم بتقييدها ونشك في تقييد الهيئة فلذا يصح لنا التمسك باطلاقها نعم بالنسبة الى وجوب تحصيل القيد يمكن نفيه بالبراهه بيان ذلك ان وجوب التحصيل يتوقف على تقييد المادة واطلاقها ينفي رجوعه اليها ويثبت به رجوع القيد الى الهيئة للعالم الاجمالي برجوعه الى أحدهما فالاطلاقان متعارضان ولا مرجح لأحدهما فيتساقطان وحينئذ يشك في وجوب تحصيل القيد ويكون من الشك البدوي فينفي بالبراهه .

(المعلق والمنجز)

المبحث الثاني : ينقسم الواجب الى المعلق والمنجز لانه إن اقترن زمان الواجب بزمان الوجوب فنجز وإلا فعلق والمشهور جعلوا القسمة الواجب المطلق في قبـال الواجب المشروط فلذا كانت القسمة عندهم ثلاثية وبعضهم انكر الواجب المعلق وقال باستحالته واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الوجوب منزه عن الارادة وهي عبارة عن الشوق المؤكد نحو المراد من غير فرق بين التكوينية والنشربعية إلا أن الاولى تتعلق بفعل المريد نفسه والثانية تتعلق بفعل الغير وعليه كيف يعقل ان يكون التكليف المقيـد بوقت فعليا قبل حصول القيد وبعبارة

اخرى ان الارادة التكوينية عبارة عن تحريك العضلات نحو المراد فهي بنفسها تبعث المزيد الى التحرك نحو المراد وفي الارادة التشرعية تبعث العبد للتحرك نحو المراد ولازمه ان لا يكون فعليا إلا مقارنا للعمل اذ لو لم يكن مقارنا له لم تكن الارادة منشأ لا تنزاع الوجوب منها وعليه يستحيل ان يكون الواجب متأخراً عن الوجوب بل لابد وان يكون الواجب مع الوجوب متقارنين فإن كان الواجب فعليا يكون الوجوب فعلياً وان كان اسبقاً ليا يكون الوجوب اسبقاً اليه وعليه لازم هذا الوجه انحصار الواجبات كلها في النفسية لانه اذا فرضنا تحقق الواجب الغيري يلزم انفكك الارادة عن الرأى النفسي زمانا لحيلولة الواجب الغيري بينهما .

أقول يمكن أن يكون هذا النزاع لفظياً بين من انكر المعلق وبين من يقول به اذ الطرفان يعترفان في نفس الامر والواقع ان الارادة غير مقارنة للعمل وانما هي مقارنة لمقدماته فمن قال بالواجب المعلق لاحظ كون الارادة هي موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال وتى تحققت فوجب موافقتها بهذه الارادة باعتبار تعلفها بالمقدمات تصير ارادة غيرية وباعتبار تعلفها بذاتها تصير ارادة نفسية ومن انكر الواجب المعلق منع حكم العقل بوجوب امتثال مثل فهذه الارادة والنزاع بأمتثال الارادة المقارنة لنفس العمل فتكون مقدماته خارجة عن دائرة تلك الارادة فلا يكون موضوعها الوجوب الغيري وعليه يكون الواجب هو ما كان مقارنا لتلك الارادة ومع عدم المقارنة لا يكون واجباً فالمنجز ما يكون وقت العمل متحققاً وإلا فمشروط والذي يقتضيه التحقيق هو افاوائية الوجه الاول للوجدان الحاكم باستحقاق العقوبة لو أمر المولى عبده بشراء اللحم مثلاً وكان امتثال امره موقوفاً على مقدمات قد فات بعضها تسامحاً وتساهلاً من العبد فلم يحصل أمتثال أمر المولى فلو كان من

قبيل الواجب المشروط لم يكن مستحقاً للعقوبة على ترك الشراء بل له الاعتذار بأن الطالب المصحح للعقوبة على مخالفته لم يكن متوجهاً إلا بعد فوت بعض المقدمات المانعة من توجه التكليف ولا ريب أن ذلك مخالف للوجدان .

الوجه الثاني : أن يكون الواجب الاستقبالي مردداً بين أن يكون التكليف متوجهاً إلى القيد والمقيد بأن يكون مطلوباً على وجه التقيد بالزمان المستقبل أم يكون متوجهاً لنفس ذات المقيد أما الأول فهو أمر غير معقول لاستلزامه تعلق التكليف بالقيد الذي هو غير مقدور لعدم التمكن من إتيانه وأما الثاني فلا يخلو الحال فيه أما أن يكون التكليف غير مقيد فيصير منجزاً وهو خلاف الفرض وأما أن يكون مقيداً أي معلقاً على حصول الشرط كان من الواجب المشروط وهو المطلوب وبيان آخر أن الواجب المطلق ما يكون مقيداً بأمر غير مقدور أما حقيقة كما لو كان مقيداً بالزمان المستقبل وأما جعلاً كما لو قيد بأمر مقدور إلا أنه أخذ على نحو لو حصل بطبعه من غير قصد .

وكيف كان فالقيد لم يؤخذ بنحو يكون داخل تحت الاختيار حينئذ لا يعقل تعلق الإرادة التكوينية بفعل يعلم بكونه خارجاً عن الاختيار كذلك لا يعقل تعلق الإرادة التشريعية بما هو خارج عن الاختيار ولازم ذلك أن تكون الإرادة معلقة على حصول الغير فيكون حينئذ من الواجب المشروط ولكن لا يخفى أنك قد عرفت أن ذلك مخالف للوجدان فإن الواجب المنجز ذا المقدمات وجوبه فعلي مع أن الواجب استقبالي مع أنه خارج عن الاختيار حين تنجز وجوبه لكونه استقبالياً مضافاً إلى أن كون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً غير عزيز كما في الأجزاء المتدرجة في الوجود فالجزء الأخير مثلاً يجب وجوبه حين الإتيان

بالجزء الاول لوجوبه فوجوبه فعلي مع ان الواجب استقبالي ودعوى تدريجية الفعالية في الاجزاء المتدرجة في الوجود خلاف الوجدان وكيف كان فالارادة ان اقترنت بالمراد فتكون المقدمات خارجة عن دائرة الارادة فمع فوت بعض المقدمات بسوء اختياره يكون تاركا الواجب فيستحق العقوبة مع انه لو كان من قبيل الواجب المشروط لما استحق العقوبة وإن كانت الارادة غير مقترنة بالمراد بل اقترنت بالمقدمات فلا مانع من اختيار القول بتملق الطلب بذات المقيد ولا محذور فيه لأن الذات المطلقة لم تكن مطلوبة بل مع القيد بنحو تكون توأماً مع القيد بأن لا يكون في ذات المقيد جهة سمة يشمل صورة تجرده عن القيد وبالجمله ان بني على اعتبار مقارنة الارادة للعمل انحصرت القسمة في الواجب الحالي والمشرط دون المعلق وإن لم يبين على ذلك انحصرت القسمة في المنجز والمعلق دون المشروط حتى لا تكون القسمة الانثائية وحينئذ يبقى الاشكال على القوم في تثليث الأقسام وحاصله ان الاشكال يكون مبنياً على ان يكون القيد داخل في المطلوب بنحو واحد في المشروط والمعلق والاختلاف بحسب ذات المقدمة فأنه ان كانت لازمة التحصيل كان ذلك الواجب من قسم الواجب المطلق وإلا كان من الواجب المشروط وحينئذ يتجه الاشكال على المشهور من جعل القسمة ثلاثية فأنه إن كانت المقدمة من غير المقدور كالوقت أو كانت مقدورة ولكن بنحو لم يطلب حصولها من داعي الأمر فالمقدمة خرجت من حين الأمر والواجب حينئذ على قول صار مشروطاً وعلى قول معلقاً وإن كانت مقدورة ولازمة التحصيل من داعي الأمر فيكون الواجب منجزاً حالياً فالأقسام إذن لا تخرج عن أمرين ويرد عليه مضافاً الى ما سمعت من أن ذلك ينافي ببناءهم الذي بنوا عليه من تثليث الأقسام أنه

يلزمهم مع ذلك تعلق الحب والشوق بغير المقدور من تلك المقدمات لان عدم القدرة لا يمنع من تعلق الشوق نعم هو مانع من تعلق الارادة والحال أنا نجد بالوجدان ان ما كان من مقدمات الواجب المشروط كالاستطاعة والوقت خارجان عن دائرة الارادة ومن مباديء تلك الارادة هذا وقد ادعى بعض الأعظم تشبيه الأقسام بانكار الواجب المعلق وقال باستحالته بما حاصله ان جعل الأحكام الشرعية في القضايا بنحو القضايا الحقيقية وان القيود الموجودة في القضايا ترجع الى ناحية الموضوع ولازم ذلك أن تكون القيود التي اخذت في الموضوع تعتبر مفروضة الوجود وعليه لا يمكن ان تكون تلك الاحكام فعلية قبل تحقق الشرط لاستحالة فعلية الحكم قبل تحقق موضوعه وحينئذ كيف يعقل ان يتعلق الواجب الفعلي بالواجب الاستقبالي ولكن لا يخفى ما فيه أولاً تمنع جعل الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وثانياً تمنع رجوع القيد الى ناحية الموضوع وثالثاً ان ذلك مبني على بطلان الشرط المتأخر وقد عرفت امكانه على التفصيل المتقدم وتحقيق المقام على وجه يصح ثلث اقسام ويندفع به الاشكال بخلافه يبنى على مقدمتين الأولى ان القيود والمقدمات المطلوب تختلف على نحوين فتارة تكون المقدمة لها دخل في الاتصاف بالمصلحة كما في المثال الخارجي ان اتصاف الاسهال في اصلاح المزاج لا يكون إلا بعد حصول المرض فالمرض له دخل باتصاف الاسهال بصلاح المزاج فتكون مثل هذه المقدمة مقدمة للواجب المشروط وتسمى بمقدمة الاحتياج وأخرى تكون المقدمة لها دخل في ترتيب الاسهال وحصوله فتكون مثل هذه المقدمة مقدمة الواجب المطلق وتسمى بمقدمة المحتاج اليه كعشرب السقمونيا فانه له دخل في ترتيب الاسهال وحصوله والفارق بين النحويين من المقدمة بحسب الارادة فان

المقدمة الاولى خارجة عن حيز الارادة مع مبادئها قطعاً ضرورة ان الارادة مع مبادئها لا تتعلق بالمرض ولا يكون محبوباً إلا إذا كان طريقاً الى تحصيل أمر أهم نعم ربما كان طالبه محبوباً لأجل الاعتذار عن شيء يصدده المرض عنه فحينئذ يكون المرض محبوباً فلا تكون المقدمة مطلوبة بنفسها كحب الإنسان للمولود فإنه يجب أن يولد له مولود مع انه اذا ولد له مولود لا بد له من القيام بوظائف التكليف المتوجهة الى الآباء من الاتفاق وغيره مما يحتاج في تعيشه وتربيته ولكن مثل هذه المقدمة قد تنفق وبالجمله ان هذه المقدمات التي ذكرناها هو حصولها من باب الاتفاق بخلاف المقدمة الثانية فان تحصيلها دائمى فان من ابتلى من باب الاتفاق بالمرض فلا ينفك منه ارادة السقمونيا فهذا الذي ذكرناه اتضح منه ثلث الأقسام وبيانه ان القيود ان كانت من قيود الاحتياج كانت خارجة من حيز الارادة ومبادئها وكانت من الواجب الشروط وان كانت تلك القيود قيوداً لوجود المحتاج اليه فان كانت تلك القيود التي هي المحتاج اليه سابقة على الفعل فعلى القول بالافتنج وظهر مما ذكرناه خروج قيود الاحتياج عن الارادة ومبادئها من الشوق والرغبة والحب والميل وظهر لك ايضا ان هذه القيود لا يعقل أخذها في موضوع الحكم ومتعلقه لان موضوع الحكم ما تعلقت به تلك الارادة وقد عرفت عدم أخذها في متعلقات الارادة فالحكم قد تعلق بالذات التي هي توأم مع القيد على نحو خروج القيد والمقيد .

المقدمة الثانية : ان الطبيعة لها اعتباران من اللاحاظ فتارة تلاحظ الطبيعة مقيدة باللاحاظ الذهني وهو المعبر عنه عند الحكماء بالتمحلية وتارة تلاحظ الطبيعة معرأة عن كل شيء حتى عن ذلك اللاحاظ الذهني وان كانت ملحوظة بالذهن

وهو المعبر عنه بالتخلية وتكون تخليتها عين تخليتها وبهذا الاعتبار تارة تكون بالنسبة لما في الخارج ترى غير الخارج بنحو يكون بينهما أثنيتية وأخرى ترى عين الخارج بأن يكون لحاظها آلة لما في الخارج وعلى النحو الثاني تتعلق بها الاوامر على ماسياني إنشاء الله تعالى بيانه في مبحث تعلق الاوامر بالطبايع وبالأفراد لان الوجود الخارجي لا يكون هو المطلوب اذ هو ظرف للسقوط ولا يعقل تعلق الاوامر به وبالإلزام تحصيل الحاصل ولازم ذلك أن يكون الذي هو في حيز الامر هو الطبيعة الحاكية عما في الخارج وتتحد معه بنحو من الاتحاد ان قلت تعلق الاوامر بشيء يتبع وجود المصلحة فيه التي لامرأحم لها ومع تعلق الامر بالطبيعة التي هي المقصود لا مصلحة فيها وإنما المصلحة في الوجود الخارجي لا في الوجود الذهني قلت ان متعلق الامر لما كان متحداً مع مافي الخارج بنحو المرات مع المرئي فحينئذ يسري وصف أحدهما الآخر لما بينهما من الاتحاد فالمصلحة وإن كانت قائمة بما في الخارج إلا انه لما كان مافي الذهن يحكي عما في الخارج ومتحد معه بنحو من الاتحاد سرى وصف مافي الخارج الى مافي الذهن فالطبيعة ايضاً تكون موصوفة بذلك من غير فرق بين تعلق الحكم بنفس الطبيعة أو تكون شرطاً لمتعلق الحكم كالاستطاعة فانها تعتبر شرطاً بلحاظ الوجود الذهني المتحد مع مافي الخارج الذي له الدخل في انصاف الحكم بالمصلحة ولذا صح تعلق الارادة فعلاً بها من غير حاجة الى تحقق الاستطاعة الخارجية اذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجب لما كانت مقدماته مقدمة الاحتياج وكانت خارجة عن حيز الارادة مع مبادئها إلا اذا كانت من باب الاتفاق محبوبة لغرض من الأغراض إلا ان القوم لما بنوا على حصر المقدمات في ترتب المحتاج اليه اشكل عليهم الحال

في بعض المقدمات التي هي غير مقدورة وان كانت خارجة عن حيز الارادة إلا انها باقية تحت مبادئها ومنشأ ذلك هو اعتبار القدرة في صحة توجه الخطاب وبما ان الخطاب معلق على أمر غير مقدور كالوفت مثلاً في وجوب الصلاة لا يصح توجه الخطاب قبل الوقت ولا يمكنك قد عرفت ان المعتبر في صحة توجه التكليف هو القدرة عليه في ظرف الإيجاب وهذه القدرة متحققة في المطلق والمنجز وحينئذ فيما ان المقدمات لها الدخول في وجود الواجب فتكون كل واحدة منها لها نصيب في وجوبه فمع كونها مقدورة تجب ويكون وجوبها من ناحية تلك المقدمة بأن يسد باب من ابواب انعدامه فيصح التثليث بالأمر الذي يكون بعض مقدماته مقدوراً وان كان بعضها غير مقدور لان المكلف يتمكن من بعض التحصيل وبالاتيان بتلك المقدمات المفوتة فيتمكن من امثال خطاب المعلق قبل تحقق قيده باتيان بعض المقدمات المفوتة وغيرها كما ان في المنجز لو كان له مقدمات في كل مقدمة يتوقف عليها وجوده فتتصف بالوجوب لوجود ملاكه الذي هو باتيان كل واحد منها ينسد باب انعدام الواجب المنجز وبالجملة حال المعلق من هذه الجهة حال المنجز من غير فرق بينهما ولذا قلنا بأن المقدمات المفوتة بالواجب المشروط يجب الاتيان بها مع تقدمها على شرط الوجوب لتحقيق الارادة التي هي منوطة بحصول المعلق وهي تقتضي وجوب تحصيل المقدمات المطلقة بالاضافة الى الواجب المشروط فان العقل انما يمنع السراية في المقدمات الوجوبية في الواجب المشروط دون المقدمات الوجودية فان من علم بحصول الاستطاعة فيما بعد مع ان حجه يتوقف وجوداً على تحصيل مقدمات متقدمة على شرط الوجوب الذي هو الاستطاعة فانه يجب تحصيل تلك المقدمات ان قلت ان تلك المقدمات انما يترشح الوجوب اليها بعد وجوب

ذبيها ومع فرض عدم تحقق المقدمة الوجوبية لذبيها فلا يتصف ذوها بالوجوب
فكيف تتصف المقدمات الوجودية لذبيها حينئذ بالوجوب قلت هذا مسلم او كان
الوجوب في الحجج مثلاً موقوفاً على وجود الاستطاعة الخارجية وليكنك قد عرفت
ان الوجوب فيه متوقف على الوجود الاحاطي الذي هو مرآة لما في الخارج
فالعلم اذا علم انطباق الصور الذهنية على ما في الخارج تكون على نحوين نحو بعبارة
التعليق كقولك حجج ان استطعت ونحو بعبارة التنجيز كما لو قال حجج ولا اشكال
في مثل هذه الصورة ان حكمه سابق على حصول الاستطاعة الخارجية فيترشح
على المقدمات الحاصلة قبل الاستطاعة وجوب واما اذا علم بعدم انطباقها على
ما في الخارج بأن علم عدم تحقق الاستطاعة الخارجية فلا اشكال في عدم السراية
الى تلك المقدمات لأن المقصود فيها التوصل الى حصول المطلوب النفسي وبعد
العلم بارتفاع المطلوب النفسي فكيف تسري المطالبة الى تلك المقدمات إلا أن
يكون الموضوع اخذ على نحو الشرط الفرضي لا على نحو كونه آلياً الى ما في الخارج
ومرآته بأزائه في الخارج مثلاً ان كنت مولاً فافعل كذا والمقصود افرضي مولاً
وافعل كذلك ففي هذه الصورة يسري الوجوب الى المقدمات مطلقاً أي سواء
علم بالانطباق ام لم يعلم لان الشرط في الحقيقة لم يعتبر له واقعية بل على نحو الفرضية
وفرضيته قد حصلت فيترتب الحكم عليه فقد اتضح مما ذكرنا ان الارادة الفعلية
تكون باعثة على الترشح الى مقدمات الوجود سواء أكانت قبل شرط الوجوب
ام متأخرة عنه غاية الامر ان كان الشرط فرضياً يكون الترشح عليها مطلقاً وان
كانت على نحو الآلية والطريقة يكون الترشح في صورة العلم بالانطباق فلا وجه
لما التزمه بعض من انكر الواجب المعاق كما انه على ما اخترناه في الواجب

المشروط لا يرد الاشكال بالنسبة الى المقدمات المفوتة التي يجب تحصيلها قبل شرط الوجوب كما ان بعضهم أراد الفرار عن الاشكال بالنسبة الى بعض ما تسالموا على تحصيل مقدماته السابقة على زمان الوجوب كالغسل بالليل لصيام الغد مع ان الواجب كالوجوب في الغد بتقريب ان الغسل مقدمة للصيام في زمان سابق عليه ولم يجب الا في زمان متأخر فكيف يجب الغسل الذي هو سابق على الصيام لذلك التجأ الى تأسيس واجب معلق وفسره بما كان زمان الوجوب مقدما على زمان الواجب لكي تجب مقدماته الوجودية كالغسل مثلا لولم يأت به المكلف لفات الواجب المسمى ذلك بالمقدمات المفوتة كما ان المنكرين الواجب المعلق يدفعون الاشكال المذكور بالاتزام بالوجوب العقلي من باب قبح نفويت الغرض أو من باب الوجوب النفسي التهيؤي وسيأتي انشاء الله ان في كلا الامرين نظر وأما نحن ففي سعة من ذلك لما عرفته من ان الارادة المقرونة بالحبّة والشوق فعلية وان لم تكن الارادة الفاعلية متحققة فلذا تجب تلك المقدمات الوجودية من جهة فعلية الارادة المنتبذة لفعلية الوجوب من غير فرق في اقسام الواجب من المشروط والمعلق والمنجز فتجب جميع المقدمات الوجودية واما فيما لو علق عليه الواجب أو شرط به الوجوب فلا يجب تحصيل تلك المقدمات من غير فرق بين أن تكون مقدورة أو غير مقدورة كما لا يفرق بالنسبة الى الآثار والثمرات بين المختار والمشهور .

ان قلت على ما اخترته يلزم انه لو علم المكلف قبل الوقت بعدم تحصيل الماء بعد الوقت يجب عليه الطهارة قبل الوقت لأنه من المقدمة الواجبة المفوتة وعلى ما ذكرت يجب تحصيلها والحال انه من التسالم عند الاصحاب عدم تحصيل مثل هذه الطهارة .

قلت مقتضى قوله (ع) : (اذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) هو أن ابتداء الاتيان بالطهارة من دخول الوقت وقد عرفت انه يجب الاتيان بالمقدمات فيما اذا لم يتعلق على امر متوقع ككافى المئام على انه لو سلم فى مثل هذه المقدمة لاجب الاتيان بها لورودها بالص على خلاف القاعدة المستفادة من الفضية الشرطية فيجب العمل بها تعبدًا .

ان قلت على هذا ان الطهارة المأني بها قبل الوقت لا تنصف بالمقدمة فلا يستباح بها الدخول فى الصلاة من غير فرق بين قصد التوصل بهذه الطهارة الى الصلاة او لغاية اخرى كمس كتابة القرآن مع انه لا يلتزم به أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم وقد أجاب بعض أهل العصر بما حاصله ان الرواية المذكورة لم تدل الا على ان زمان الوجوب بعد دخول الوقت ولم تدل على ان ابتداء المقدمة من ذلك الحين ولكن لا يخفى ان دلالتها على كون زمان الوجوب بعد دخول الوقت ولازمه ان يكون ابتداء المقدمة من ذلك الحين إذ لو لم يكن كذلك لكان يكتفى بمطلق الطهارة ليسرى اليه الوجوب على ما عرفت منا سابقاً ان المقدمات الوجودية تجب قبل زمان الواجب فلا تقتضى الاعادة وبالجملة دلالة الرواية على ان ابتداء المقدمة من دخول الوقت بالدلالة الانزامية فلذا يجب الخروج عما ذكرنا من القاءة المستفادة من القضايا الشرطية فالحق فى الجواب عن ذلك ان يقال بأن الطهارة فى ذلك الحين لا تنصف بالمقدمة لأن الطهارة المأني بها لغاية اخرى ليست مقدمة للصلاة بل المقدمة لها هي الطهارة الباقية بعد الوقت المقارنة لزمان الصلاة ودعوى انه يجب حفظ تلك الطهارة بعد حصولها قبل الوقت ممنوعة لأن مقدميتها لم تؤخذ على سبيل الاطلاق بل اخذت على نحو لو حصلت من باب الاتفاق فلذا تسالم

الأصحاب على عدم وجوب حفظ الطهارة المائية قبل الوقت وبالجملة ان لوحظ ما تسالم عليه الأصحاب من جواز نفويت الطهارة المائية قبل الوقت ولو حظ قوله (ع) : (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور وقوله (ع) (لا صلاة إلا بطهور) يفهم أن للصلاة مقدمتين طهارة حادثة بعد الوقت وطهارة باقية من الوضوء الحاصل قبل الوقت وهذه ليست متصفة بالمقدمة ولا يجب تحصيلها قبل دخول الوقت كما لا يجب المحافظة عليها بل ربما يقال أن مفهوم قوله (ع) (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) عدم مقدمية الطهارة قبل الوقت اللهم إلا أن يقال بأن دعوى ذلك على الإطلاق ممنوعة إذ ذلك يسلم لو قصد الاتيان بها قبل الوقت بداع الصلاة واما لو لم يأت بها بذلك الداعي فنمنع دلالة المفهوم بمقتضى قوله (ع) (لا صلاة إلا بطهور) نعم قد يقال بمنع الإطلاق لعدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم إذ مفادها توقف الصلاة على الطهارة فقط من دون تعرض لكون وجوب الصلاة على جميع التقادير أو على تقدير خاص ، وبعبارة أخرى إن الاشكال على المختار من لزوم وجوب الوضوء قبل الوقت بالوجوب التعييني فيما لو علم المكلف بمجزئه عنه في الوقت أو بالوجوب التخيري فيما لو علم باستمرار تمكنه منه في الوقت مع ان الاجماع منعقد على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت للصلاة الواجبة فيه بل على عدم مشروعيته لها في غير محله لما عرفت من ان المستفاد من قوله : (ع) (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) المؤيد بالاتفاق المذكور هو عدم تحقق المصلحة الغيرية في الوضوء السابق على الوقت الذي هو ملاك المقدمة . نعم يستكشف من تسالم الأصحاب على تحقق المصلحة الغيرية فيما لو أتى بالوضوء لغاية أخرى مشروطة واستمر الى ما بعد الوقت وحينئذ

تتصف بالمقدمية وأما بالنسبة الى ما قبل الوقت فهو كسائر الوضوات يجوز نقضه كما يجوز نقض غيره . ولولا ذلك لقلنا بوجوبه قبل الوقت نظير سائر المقدمات الوجودية من غير فرق بين كونها من المقدمات المفوتة وبين غيرها . غاية الامر في المفوتة تجنب تعييناً وفي غيرها تجنب تأخيراً كما انه لا يفرق بين كون المقدمات من قبيل وجوب التعلم وبين غيره فيجب تعييناً ان كان ترك التعلم واجب نفويت الواجب بعجزه عن امثاله . واما اذا لم يوجب العجز عن الامتناع بل كان ممكناً ولو بطريق الاحتياط فيجب التعلم تأخيراً وهذا على المختار واما على المشهور فيجب التعلم من باب الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فما عن بعض الاعاظم (قدس سره) من أن وجوب التعلم ليس من المقدمات المفوتة ولذا تمسك في وجوبه بقاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل ولم يتمسك بقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار محل نظر لما عرفت من ان ترك التعلم تارة بوجوب العجز عن الامتناع ويكون من المقدمات المفوتة فعلى المختار تجنب تعييناً وعلى المشهور تجنب من باب الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، واخرى لا بوجوب تركه العجز عن الامتناع بل يمكن امتثالها ولو بطريق الاحتياط فلا تكون حينئذ من المقدمات المفوتة فعلى المختار تجنب تأخيراً وعلى المشهور لا تجنب أصلاً .

وينبغي التنبيه على أمور (الاول) ان ظاهر القضية الشرطية هو رجوع القيد الى الهيئته ولذا التزم المشهور بهذا الظهور وجعل القيد من قيود الهيئته إلا أن من يرجع الواجب المشروط الى المعلق كما هو المنسوب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) أو من ينكر الواجب المعلق كما يدعيه بعض من تأخر لا بد له من صرف الظهور الى إرجاع القيد الى المادة على الاول والمادة المنتسبة على الثاني لجهتين : الاولى أن مفاد الهيئته معنى حرفي وهو جزئي غير قابل لارجاع القيد

اليه لعدم اطلاق فيه لـكي يصلح للتقييد . الثانية ان معاني الحروف معان مغفول عنها لكونها ملحوظة بالاحاظ الآلي ولا يصح ارجاع القيد الى ما هو كذلك اذ لازمه ملاحظته بالاحاظ الاستقلالي ولكن لا يخفى مافيها .

أما عن الاولى فلأن معاني الحروف على ما عرفت منا سابقا انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام فهي كلية صالحة للتقييد ولو سلم بأنها جزئيات فحينئذ يمنع تقييدها من حيث الافراد وأما بالنسبة الى الاحوال فلا مانع من تقييدها من تلك الحيثية ، كما انه لا مانع من إطلافا من تلك الجهة ، واما عن الثانية فقد عرفت منا سابقاً بأن معاني الحروف من خصوصيات المعنى الاسمي ومع كونها كذلك كيف تكون مما يغفل عنها مع انها معان مقصودة بالافادة ولذا صححنا إرجاع القيد الى الهيئة التي هي من المعاني الحرفية من دون حاجة الى ارجاعها الى المادة فراراً عن ذلك أو إرجاعها الى المادة المنتسبة فراراً من الالتزام بالواجب المعلق مع انه يرد على الاخير ان الانتساب معنى حرفي وارجاع القيد الى المادة المقيدة بالمعنى الحرفي في الحقيقة تقييد للمعنى الحرفي ان جعل المقيد نفس الانتساب ، وان جعل المقيد نفس المادة التي هي توأم مع القيد فيكون من الواجب المعلق الذي لا يقول به هذا القائل وكيف يلتزم بعدم تحقق الواجب المعلق مع تحققه بالتكليف بالاجزاء التدريجية فأن الجزء الثاني منها يكون التكليف به فعلياً عند امتثال الجزء الاول مع كون الواجب وهو الجزء الثاني مستقبلاً والالتزام بالفعلية التدريجية في مقام الامتثال التدريجي في غير محله إذ لازم ذلك اننا لو شككنا في جزء غير الجزء الأخير يكون من الشك في التكليف مثلاً لو شككنا في اعتبار جلسة الاستراحة في الركعة الاولى او الثالثة فمع جريان البراءة عن وجوبها ترتفع

فعلمية التكليف بها وحينئذ نشك في فعلية باقي الاجزاء للشك في توجه الخطاب بالباقي مع انه من الواضح فسادُه .

ودعوى ان الجزء الواقع بعد الجزء المشكوك يكون منجزاً بمجرد جريان البراءة السابقة وتنجزه مساوق لفعليته في غير محلها ، إذ ذلك يلزم ان تكون مثبتاتها حجة على ان التنجز انما بدأ في بعد الفراغ من الجزء السابق فمع الشك في اعتباره يوجب الشك في توجه الخطاب للجزء اللاحق مع انه من الواضح ان التكليف بالاجزاء التي يحصل امثالها بالتدريج يكون فعلياً قبل تحقق الاجزاء وعليه فلا بد من الالتزام بالواجب المعلق أو بالشرط المتأخر كما لا يخفى .

التنبيه الثاني انك قد عرفت ان الارادة التشريعية على نهج الارادة التكوينية تتحقق مع ان موضوعها لم يتحقق فلذا تكون فعلية قبله فتجب المقدمات الوجودية بأسرها من غير فرق بين كونها مفوتة أو غير مفوتة غاية الامر ان كانت مفوتة تجب تعييناً وان كانت غير مفوتة تجب تأخيراً فعلياً لوجاء نص من الشارع على وجوب بعض المقدمات يحمل على الوجوب الغيري ويستكشف من ذلك وجود مصلحة غيرية بمتعلقه ، وحينئذ يكون نص الشارع على طبق القاعدة إلا ان بعضهم أراد الفرار عن ذلك بتأسيس واجب نفسي تهوي وجعله عبارة عما تكون الارادة نفسية متحققة في متعلقه من دون تحقق مبادئها فقال في مقام التقسيم ان الواجب أما غيري أو نفسي ، والنفسى أما تهوي وأما غير تهوي ، لان الارادة ان كانت مع مبادئها غيرية فالواجب غيري ، وان كانت الارادة نفسية مع مبادئها فنفسية ، وان كانت الارادة نفسية دون مبادئها فهو نفسى تهوي وجعل المقدمات التي تجب قبل ذهابها من الواجب النفسى التهوي ، واسكن لا يخفى

مافيه لأن الارادة ان استبرت مقارنة للعمل فالمقدمات تكون خارجة عن حيز الارادة لا اعتبار مقارنتها له سواء كانت المقدمات قبل وقت العمل او بعده ، فلذا لا تنصف المقدمات حينئذ بالوجوب الغيري ، وان اعتبرت غير مقارنة للعمل فالمقدمات كلها تنصف بالوجوب الغيري من غير فرق فيما كان منها قبل الوقت او بعده .

فعليه الواجب النفسي هو القسم الأول وحينئذ ينحصر في الواجب النفسي غير التيهوي على أن المصلحة المتحققة في المقدمات التي صارت ملاكاً للوجوب التيهوي إنما هي عبارة عن التيهو الواجب النفسي وهذه المصلحة ليست ملاكاً للوجوب الغيري الذي هو عبارة عن التيهو لفعل الواجب النفسي ، فلا معنى لجعل الوجوب الغيري وجوباً نفسياً تيهوياً . وبالجملة الواجب اما غيري أو نفسي وليس لنا قسم ثالث يقال له واجب تيهوي .

هذا بناء على ماهو المختار من ان المراد من الارادة الانقذاح نحو الشيء ولو كان مع الواسطة ، واما بناء على غير المختار من عدم جواز تفكيك الارادة عن المراد فلا معنى لهذا التقسيم ايضاً كما انه لا معنى لهذا التقسيم لو رجع الى مرتبة الارادة أو مرتبة الاشتقاق إذ لا معنى للاشتقاق الى الشيء مقدمة لغير ألهم إلا ان يقال انه يمكن هذا التقسيم أي تقسيم الواجب الى النفسي غير التيهوي والتيهوي والغيري بالنسبة الى مرتبة التحميل والابراز لأن ابراز الارادة اما ان يكون بالتيهو الى توجه خطاب آخر فتيهوي وان كان ابراز الارادة للتوصل الى وجود واجب آخر فغيري وإلا فنفسه ولكن لا يخفى ان التقسيم لورجع الى مقام التحميل والابراز ينبغي التفصيل بين المقدمات الشرعية والمقدمات العقلية حيث

ان المقدمات العقلية ليس فيها بعث وخطاب بخلاف الشرعية الا ان يدعى ان في العقلية منها بعثاً حيث ان البعث لا يختص بالدلالة المطابقة بل يشمل حتى الدلالة الالتزامية فيتحقق الانبعاث نحو الشيء . ولكن يمكن منع هذه الدعوى بعدم تحقق الدلالة الالتزامية للبعث نحو الشيء . وكيف كان فالمشهور جعلوا التقسيم راجعاً الى واقع الارادة فلذا لامعنى لتثليث الاقسام عندهم ولذا دفعوا الاشكال المذكور بقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وبهذه القاعدة أوجبوا اتيان المقدمات المفوتة وحاصلها ان المكلف اذا علم بتحقيق شرط الواجب في المستقبل وبتعلق التكليف بالفعل الواجب المشتمل على مصلحة في ظرف متأخر فالعقل يحكم بالاحتفاظ بالقدرة عليه لامثال ذلك التكليف في ظرفه كما هو شأن العقلاء في معاملاتهم الراجعة لانفسهم كما لو علوا بأن في الزمان المستقبل تكون لهم مصلحة تتعلق ببعض الأمور فلذا يلزمون انفسهم بالاحتفاظ بما يتمكنون من ايجاد تلك الأمور ومع عدم وجدانهم لبعض ما يحصل لهم التمكن من السعي الى ايجاده قبل مجيء زمان ذلك الفعل وهكذا بالنسبة الى بعض الأمور المشتملة على مفسدة يعلم ابتلائهم بها بعد برهة من الزمن فتجدهم يحصلون على أشياء لمسكافة تلك المفسد لكي لا يبتلوا بها واذا كان هذا شأن العقلاء في تحصيل مصالحهم المترتبة ودفع تلك المفسد المتأخرة فليكن كذلك بالنسبة الى مصالح الشارع فيجب على من علم بتوجه الخطاب اليه في الزمن المتأخر الاحتفاظ بتلك القدرة على اتيان تلك الأفعال المشتملة على المصالح ولذا يحكم العقل بأتيان المقدمات المفوتة قبل حصول شرط الواجب احتفاظاً بالقدرة على اتيان الواجب في ظرفه ولازم ذلك استحقاق العقاب عند تركها لتقصيره بعدم اتيان ما يوجب تفويت الواجب ولكن لا يخفى

أن ذلك مسلم لو كان التكليف بالواجب متحققاً لكي يوجب عدم الاتيان بالمقدمة تفويت الواجب ويكون مقصراً بأعتبار عدم الاتيان بالمقدمات ويعاقب على عدم اتيان الواجب بتقصيره ولا ينافي ذلك ان يكون ممتنعاً اذا امتناعه بالاختيار ، واما اذا لم يكن التكليف بالواجب متحققاً وكان مشروطاً بأمر متأخر فمن عدم اتيان المكلف بما يوجب التفويت لا يعد مقصراً اذ عند حصول الشرط في الزمان المتأخر لا يتوجه الخطاب اليه لعدم قدرته عليه ولا يكون من الممتنع بالاختيار على ان الاستفادة من القاعدة أن يكون التفويت عن تقصير فلو كان ذلك يثبت بهذه القاعدة لزم الدور الواضح البطلان مضافاً الى ان هذه القاعدة لا تشمل صورة الجهل لعدم توجه الخطاب حينئذ عند حصول الشرط فلو سوفب معه لزم دفع العقاب من دون بيان وبهذا الملاك يجري في صورة العلم اذ علم المكلف بأنه سيخطب لا يصير بياناً فعلياً لكي يجب حفظ القدرة .

وعليه فليس في البين ما يوجب تحصيل المقدمات المعقولة سوى ما قلنا بأن الارادة بالنسبة الى الاحكام الشرعية فعلية قبل حصول الشرط بمعنى ان البعث نحو المقدمة هو حفظ وجود الواجب من ناحية تلك المقدمة على ما عرفت من سابقاً التنبيه الثالث انه لو تردد الواجب بين كونه معلقاً او منجزاً بمعنى انه قد علم بتقييد الواجب وشك في اعتباره بنحو يكون اعتباره لو حصل من باب الاتفاق فيكون من المعلق او يعتبر فيدأ الواجب بنحو يجب تحصيله فلا اشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاق للعلم بتقييد الواجب إلا انه وقع الشك في كيفية تقييده هل هو على نحو يجب تحصيله أم لا حينئذ يرجع الشك في وجوب التحصيل الى الشك في التكليف فيكون ذلك من موارد جريان البراءة .

(النفسى والغيرى)

المبحث الثالث ينقسم الواجب الى الواجب النفسى والواجب الغيرى وعرف الاول بما كان ايجابه لنفسه لا للتوصل به الى غيره وعرف الثاني بما كان ايجابه للغير لا لنفسه واورد على ذلك طرداً وعكساً لخروج اكثر الواجبات ان لم نفل كلها كالصلاة والصيام وغيرهما من الواجبات النفسية ودخولها فى الواجبات الغيرية لأن الواجبات النفسية بأسرها شرعية كانت ام عرفية ليس المقصود منها والمطلوب حقيقة إلا التوصل بها الى شيء آخر .

أما الواجبات الشرعية . فالمطلوب الحقيقى هو المعرفة كما دلت على ذلك الآية الشريفة (ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والمراد بالعبادة هي المعرفة على ما ذكرت التفاسير ، واما فى العرفيات فالمقصود الحقيقى فيها هي استراحة النفس والحق فى الجواب عن هذا الاشكال يتوقف على معرفة الوجوب فنقول الوجوب بمعنى اللزوم واللا بدية وهذا هو معنى الوجوب فى التكوينية فى مقابل الامتناع فيها لأن الشيء اذا وجب وجوده فى الخارج بمعنى انه حصلت علمته التامة فلذا يلزم وجوده هذا فى التكوينية وفى الشرعيات المراد من الوجوب هو ذلك الوجوب واسكن يفترق عنه بأن ذلك وجوب حقيقى وهذا بنحو من الادعاء لوجود مقتضيه مثلاً نفس خطاب الشارع مقتضى الوجود ويحتاج الى ضم ارادة العبد واختياره بالطاعة فاذا حكم العقل بلزوم الاطاعة وحرمة المخالفة فكان ذلك

الشيء قد وجدت تمام علمته وان كان ينحو من الادعاء وينحو من التنزيل فينتزع من ذلك الوجوب أي من مقام ابراز الارادة وظهورها الوجوب لان العقل يحكم بوجوب الشيء بعد ابراز تلك الارادة .

وبالجملة الوجوب متنزع من مقام التحميل ومقام الابراز والظهور لتلك الارادة لان مقام واقع الارادة وإلا فظاهر ان واقع الارادة غيري وحينئذ فان كان ابراز السالب ينحو التوصل به الى واجب فقيري وإلا فنفسى والى ما ذكرنا برجع ما ذكره الاستاذ (قدس سره) فى الكفاية ما اعطاه (وحيث كان طلب شيء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع فان كان الداعي فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد يمكن التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيري وإلا فهو نفسى سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى او محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه كما كثر الواجبات من العباديات والتوصليات) الا ان الاستاذ قد أورد على هذا بقوله (وان كان لا يخفى ان الداعي لو كان محبوباً الخ) ولكنك قد عرفت ان اندفاع هذا اليراد مني على واقع الارادة في حين ان التقسيم راجع الى بروز الارادة وليس راجعاً الى واقعها وحيث تخيل رجوع التقسيم الى واقع الارادة توجه عليه ذلك اليراد ولذا تصدى الاستاذ لدفعه فقال (فالاولى ان يقال ان الاثر المترتب عليه وان كان لازماً الخ) ما ملخصه ان ترتب الفائدة على الواجب يجعله متعنوناً بعنوان حسن ويستقل العقل بالمدح على الموافقة والذم على المخالفة وكان بهذا العنوان الحسن متعلقاً بالإيجاب وتعلقه بما هو كذلك لا ينافي كونه واقعاً مطلوباً غير با بخلاف الواجب الغيري فانه متمحض بالإيجاب بالغير وكونه على نحو المقدمة فعلى هذا يندفع ذلك اليراد وان كان لا يخفى ما فيه اولاً انه منقوض

بِالواجبات النفسية العرفية مثل اسقني فانه لم يكن فيه عنوان حسن ومصلحة إلا للتوصل به الى استراحة النفس والحال انه لا اشكال في كونه واجباً نفسياً .

وثانياً ان الاوامر الشرعية المتعلقة بالعبادات النفسية مثل الصلاة والصيام والحج ونحو ذلك مما هو عبادة فعلية مختار الاستاد (قدس سره) ان القرية معتبرة في الغرض وغير معتبرة في المأمور به فيكون في هذه العبادات جهة توصيلية الى الغرض المشتمل على قصد القرية فترتب الغرض على الواجب يجعله حسناً فيوجب تعلق الوجوب به فاعليه يكون في مقام الترك العقاب على ترك الغرض المشتمل على قصد القرية وعقابه على ترك الصلاة المعنوية بعنوان حسن حيث لا اشكال انه لا عقوبة الا واحدة مترتبة على ترك الصلاة فقط .

ان قلب الفوائد لا تتسع العقوبات (قالت) هذا مسلم في الفوائد التي لم تكن لازمة التحصيل لامثل مانحن فيه فانه لما اخذ قصد التقرب في الغرض صارت الفائدة واجبة التحصيل فتركها يترتب العقاب . نعم لو لم يؤخذ قصد القرية في الغرض وجوزنا اخذه في المأمور به ترتب عقاب واحد لانه حينئذ تكون الفائدة غير لازمة التحصيل لعدم اخذ قصد القرية فيها . واما او شك في ذلك فيرجع الشك الى كونها لازمة التحصيل فلا يجب مراعاتها لحصول الشك في ذلك فلا يستحق العقوبة على التفويت . هذا كله او علم كون الواجبات نفسية او غيرية واما لو شك في واجب انه نفسي او غيري فان كان هناك اطلاق يقتضي كونه نفسياً لما هو معلوم ان الوجوب الغيري يحتاج الى مؤنة زائدة فبدليل الاطلاق ينفي تلك المؤنة . ودعوى انه لا يصح التمسك بالاطلاق لأن الوجوب النفسي ار الغيري من مفاد الهيئة ولا اطلاق فيها لكونها معنى حرفياً وهو جزئي غير

قابل للاطلاق على انه مما يغفل عنه وهو غير صالح للتقييد ممنوعة لما عرفت من
سابقاً بأن المعاني الحرفية كلية ومن خصوصيات المعاني الاسمية المقصودة بالافادة
وبذلك يصالح للاطلاق والتقييد وان لم يكن هناك اطلاق فالرجع هو الاشتغال
فيما لو علم بفعلية التكليف النفسي كالتكليف بالصلاة والشك في وجوب الطهارة
انه لنفسه أو لغيره فيجب الايمان بالطهارة في وقت الصلاة للعالم بوجودها اما نفسياً
أو غيريا وجريان البراءة فيما اذا لم يعلم بفعلية الخطاب كما لو شك في الطهارة قبل
وقت الصلاة انها واجبة بالوجوب الغيري أو بالوجوب النفسي وأما لو شك في
كون ما يأتي به نفسياً أو غيريا وعلى تقدير كونه غيريا يكون المقيّد واجباً فعلياً
فالظاهر انه يجب الايمان به ويكون من قبيل الاقل والاكثر فان الاقل يجب
الايمان به وان كان مردداً بين كونه نفسياً أو غيريا ، وتجري البراءة في الاكثر
نم لا يخفى ان الداعى الى ارتكاب هذا التقسيم هو ابطال الثمرة التي رتبوها
على القول بوجوب المقدمة وعدم وجوبها ، فعلى القول بوجوبها يحصل بتركها
عقوبتان وعلى الثاني عقوبة واحدة صرح بذلك اكثر المحققين وازاد المتأخرون
ابطال تلك الثمرة فقسموا الواجب الى قسمين فكأنهم يقولون لاملزمة بين
وجوب شيء وبين استحقاق العقوبة وأما ذلك في الواجبات النفسية دون الغيرية
والىكن لا يخفى ان ذلك على خلاف التحقيق عند من له النظر الدقيق لان مناط
الاستحقاق في العقوبات على الطغيان واظهار المعصية وذلك ان ما يحصل من العصيان
من حين ترك المقدمة فان من رمى رجلاً وبعد ساعة يصل له السهم ويقتل فهل ترى
العقلاء ينتظرون الوصول لىكي يذموه بل بمجرد رميه يذموه ويقبحونه والمولى
ان يعاقبه لأنه اظهر المعصية واظهر الطغيان على المولى وسيأتي بيان ذلك في مسألة

التجري انشاء الله تعالى .

ان قلت اذا كان حين ترك المقدمة يعاقب فيقتضي ان يكون هناك عقوبات
عقوبة على ترك المقدمة وعقوبة على ترك ذبيها ولازم ذلك ان تتعدد العقوبات على
المقدمات المتعددة ولا اشكال في بطلان ذلك .

قلت ان مرحلة تعدد العقوبة واتحادها تابعة لتعدد الغرض واتحاده ،
واذا كانت المقدمات متعددة والغرض واحد يعاقب عقوبة واحدة لانه فوت
غرضاً واحداً ، ولو كانت مقدمة واحدة ولها غرضان يعاقب عقوبتين لانه فوت غرضين
ان قلت اذا كانت وحدة العقوبة وتعددتها تابعة لتعدد الغرض ووحدة
فيلزم ان يكون التارك للشرعية كلها يقتضي ان يعاقب عقوبة واحدة لأن الغرض
من كل الشرعة واحد وهو المعرفة بمقتضى الآية .

قلت ان المعرفة لم تجعل غرضاً للاوامر الشرعية بل جعلت لخلق الجن
والانس ، ولو سلم فيمكن ان تكون المعرفة جعلت غرضاً في الجملة للتكاليف
ولكن كل مرتبة من المعرفة تكون غرضاً واحداً من التكاليف . مثلاً يكون
الغرض من الوضوء مرتبة من المعرفة غير المرتبة التي هي غرض من التكاليف بالصلاة
وبالجملة ان الوجدان شاهد على ان استحقاق العقاب على من اظهر المعصية
واظهر التجري على المولى وان التعدد والاتحاد ملاكهما وحدة الغرض وتعددته كما
تجد ان المولى لو أمر باتيان الماء لرفع العطش والعبد يعلم ان هذا الماء فيه
سم ، فلو جاء العبد به الى المولى استحق العقوبة بتفويت الغرض فالخلق في المسئلة
أن يقال ان الواجبات الغيرية كالواجبات النفسية ، فكما ان الواجبات النفسية
يستحق علي فعلها الثواب وعلى تركها العقاب فكذلك الواجبات الغيرية لأن

الواجبات الغيرية ينطبق عليها بالأتیان عنوان الانقياد ، وعلى الترك من حينه ينطبق عليه انه اظهر المعصية على المولى واظهر الطغيان فتجرى وعصى كما لا يخفى

ينبغي التنبيه على امرين

الأول لاريب في ترتب الثواب على امتثال الواجبات النفسية وموافقتها سواء فلما بأنه من باب التفضل كما ينسب الى المفيد (قدس سره) أو أنه بالاستحفاق كما هو المعروف بين المتكلمين وأما الكلام في ترتب ذلك على الواجبات الغيرية ونظاها عدم ترتب الثواب على امتثال الواجبات الغيرية حيث انه يترتب على موافقة التكليف المحصلة للاعراض النفسية الموجبة للتكليف النفسية ، ومن الواضح ان الواجب الغيري لا يترتب على موافقته الغرض النفسي لكي تكون موافقته موجبة لترتب الثواب . نعم لامانع من ترتبه على الواجب النفسي في ظرف الأتيان بالمقدمة بقصد التوصل الى ذهاب فان العقلاء يرون الآتي بالمقدمات الموصلة متشاعلا بامثال الاوامر النفسية ويعدونّه متلبساً بامثالها ، ولذا استحق الآتي بالمقدمات اغاية الاتيان بالواجب النفسي المدح ، وليس ذلك إلا من رشحات الواجب النفسي لا انه شيء آخر يترتب على اتيان الواجبات الغيرية كما عرفت منا سابقاً بالنسبة الى العقاب ، فان من لم يات بمقدمات الواجب النفسي في الوقت الذي يجب امثاله يرويه متلبساً بعصيان الواجب النفسي ولو كان ذلك قبل وفته ان قلت ما ذكرت يتنافى ماورد عن الشارع المقدس بترتب الثواب مطلقاً أو على خصوص بعض المقدمات .

قلت ان الأوامر المطلقة كمثل من اطاع الله ورسوله وله اجر عظيم فقد

عرفت مما ذكرنا سابقاً انها تحمل على الاوامر الارشادية لحكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب في مقام الاطاعة والعصيان ، نعم الاخبار المصرحة بترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات فلا مانع من حملها على كونه مانترتب عليه مستحجاً نفسياً إذ ليس في الخبر تصريح باستحقاق الثواب على الاطاعة الغيرية كما هو واضح .

التنبيه الثاني : انه قد استشكل في الطهارات الثلاث بانها امور عبادية مع ان الامر المتوجه اليها امراً غير صالح للتقرب به لسكونه امراً توصلياً ، وقد اجاب الاستاذ (قدس سره) مالفظة : (ان المقدمة فيها بنفسها مستحجة وعبادة وغاياتها انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات فلا بد ان يؤتى بها عبادة والا فلم يؤت بما هو مقدمة لها) واسكن لا يخفى انه لا يمكن الالتزام بذلك لأن عامة المشرعين لا يمثلون بمثل هذه الطهارات إلا امتثال الامر الغيري ولا يحمل مقاصدهم عنواناً مشيراً الى المقدمة ولا الى محبوبيتها النفسية . فعليه لا بد من الالتزام ببطلان عبادتهم ولا يلتزم به احد ، على ان قصد الامر الغيري لو كان لتضمنه قصد الامر النفسي الموجب لعبادته فحينئذ يحتاج القصد الى ذلك الى الالتفات اليه ، ومن الواضح انه يمكن ايقاع الطهارات الثلاث بصرف داعي الامر الغيري مع الغفلة عن عباديتها وقد اجيب عن ذلك بجوابين آخرين أحدهما ما حاصله ان عبادية الطهارات ليست لأجل امتثال امرها الغيري بل لتعنونها بعنوان تصير به عبادة ، وقد تعلق بها الأمر الغيري بما انها معنونة بذلك العنوان . وحيث ان ذلك العنوان مجهول وقد امكن تحصيله بقصد امرها الغيري لذا احتجنا الى قصده للاشارة الى ذلك العنوان ، واسكن لا يخفى ان ذلك لا يجري فيما اذا كانت

عبادته ذاتية كالخضوع والركوع والسجود لعدم احتياج ذلك فيها الى قصد العنوان على انه يمكن الاشارة اليه فيها بنحو التوصيف لا بنحو الغاية .

ثانيهما ان عبادية الطهارات ليست من مقتضيات الامر الغيري بل من جهة ان الغرض منها لا يترتب الا بذلك ولا يمكن لا يخفى ان ذلك خلاف امثال عامة المشرعة فانهم كما عرفت لا يقصدون بامثالهم الا امثال الامر الغيري من دون اشارة الى شيء ، وذلك ليس الا انه من مقتضيات الامر الغيري فقط . فما افاده الاستاذ (قدس سره) مالفظه : (والاكتفاء بقصد امرها الغيري فاعا هو لاجل انه يدعو الى ما هو كذلك في نفسه حيث انه لا يدعو الا الى ما هو المقدمة) بما توضحه ان المتعلق في الطهارات ليست ذوات الافعال بل هي مع قصد امرها النفسي وقد تعلق الامر الغيري بالافعال مع هذا القصد ، فحينئذ يكون قصد امرها الغيري قصداً للامر النفسي الذي هو جزء من متعلق الامر الغيري محل نظر لما عرفت انه من الممكن الاتيان بذوات الافعال المسماة بالطهارات الثلاث بقصد امرها الغيري من دون التفات الى كونها مستحبات نفسية وقد عرفت مع عدم الالتفات الى كونها كذلك فلا معنى لكون قصد الامر النفسي يحصل من دون قصد الامر الغيري ، ثم ان بعض الاعاظم قد صحح عبادية الطهارات الثلاث بما صحح عبادية الواجب النفسي لبيانها على ان الامر المتعلق بذوي المقدمة المركب من الاجزاء ينحل الى اوامر ضمنية بعدد الاجزاء كذلك له تعلق بشرائطه ، غاية الامر في الاجزاء تكون الاجزاء داخلة تحت الامر فيداً وتقييداً وفي الشرائط تقييداً لا فيداً ، ولا يمكنه لا يخفى انك قد عرفت ان ذلك يوجب خروج الشرط عن الشرطية ويجعله جزءاً مع انه لو كانت الشرائط

تجب بالوجوب النفسي فلا مجال لترشح الوجوب الغيري عليها كما لا يخفى . فالحق في الجواب ان يقال هو ان العقلاء يرون من تلبس بالمقدمة مطيعا وينطبق عليه عنوان الانقياد ويستحق المدح والثواب بالشروع بالمقدمة ويترتب ثواب الواجب النفسي عند الشروع فيها كما انه يترتب عقابه بترك المقدمات . ولازم ذلك ان يكون الاتي بالمقدمة بقصد التوصل بها اليه عدم ترتب ثواب الواجب النفسي والمدح على اتيانه به والعقاب والذم على تركه مالم يقصد الايصال . ولكن لا يخفى ان هذا الوجه يتم بناء على اعتبار قصد الايصال في المقدمة . واما على القول بعدم الاعتبار كما هو المختار فلا يتم ذلك في بعض الفروض فعليه بشكل ترتب الثواب والعقاب فيما اذا لم يقصد الايصال ، فالذي يكون راعيا للاشكال بمخافته هو ان الامر الغيري يترشح على ما هو مقدمة وهي ذوات الافعال مع قصد التقرب فينبسط الامر الغيري على ذوات الافعال وعلى قصد التقرب كما ينبسط الامر النفسي المتعلق بمركب ذي اجزاء فيكون لكل جزء امراً ضمنياً بنحو يكون بالنسبة للامر الآخر المتعلق بجزء آخر بنحو يكون توأماً معه فالامر المتعلق بذوات الافعال يكون مع الامر المتعلق بقصد التقرب بنحو التوأمية من غير فرق بالنسبة الى اجزاء المركب بين كونها كلها خارجية ، او بعضها خارجية ، وبعضها ذهنية كالمقام ، لاشتماله على الجزء الذهني وهو قصد التقرب فالامر الغيري ينحل الى امرين : امر تعلق بذوات الافعال من الطهارات ، وامر تعلق بها مع قصد التقرب ، وهذا الانحلال اليهما كان بنحو الطولية لطولية متعلقهما ، فان الجزء الذهني الذي هو قصد التقرب ليس في عرض ذوات الافعال وانما نسبتها اليه نسبة العرض الى معروضه وبذلك يرتفع محذور الدور ، بيان ذلك ان الامر الغيري كما تعلق

بمركب او بمقيد فينبسط على ماترك من الاحزاء الخارجية كانت او عقلية ولازم ذلك انحلال ذلك الامر الى او امر ضمنية غيرية فيأخذ كل جزء امراً ضمناً غيرياً فتكون ذوات الافعال من الطهارات الثلاث متعلقة للامر الضمني ، فلو أتى بها بموجب سقوط الامر المتعلق بها للحصول متعلقه . ودعوى ان ذلك من لوازم القول باعتبار قصد الايصال في المقدمة في غير محلها اذ انبساط الامر الغيري على الاجزاء الواجب لانحلاله الى او امر عديدة فيكون كل جزء مأموراً به بامر ضمني بمعنى ان الامر الغيري الضمني المتعلق بذات الفعل التوأم مع قصد القرية ، وحينئذ الامر الغيري لم توجه الى ذوات الافعال من الطهارات باعتبار ايصالها او بما انها عبادة بل تتعلق بذوات الافعال الصرفة من دون دخل شيء فيها ، وحيث انها متعلقة له بنحو التوأمية يكون الاثنيان هماوجبا لسقوط الامر المتعلق بها ولا يسقط الا إذا أتى بها منضمة الى بقية الاجزاء .

والحاصل ان دفع اشكال عبادية الطهارات من ناحية انها مقدمة اما بقصد التوصل الى ذهابها في ظرف الاثنيان بالمقدمة حينئذ ينطق على المكلف عنوان الانقياد ومع الترك ينطبق عليه عنوان العصيان واما بقصد الامر الغيري المتعلق بذوات الافعال من الطهارات مع قصد التقرب المنحل الى او امر ضمنية (١)

(١) يرد عليه ان الامر المتعلق به ناشيء عن ارادة شخصية فهو غير قابل للانحلال لعدم قبول انحلال تلك الارادة الشخصية الى ارادتين كما انه لا يصح عبادية الطهارات الثلاث الا بتعلق امر نفسي بها ناشيء عن مصلحة نفسية تكون بذلك مستحباً نفسياً كسائر المستحبات التي يستحق فاعلها الاجر والثواب واحتياج امتثالها الى قصد القرية من هذه الجهة ثم يتعلق الامر الغيري بذوات الافعال من =

ويأخذ كل جزء من المتعلق حصّة منه بنحو التوأمية لان الاوامر الضمنية ناشئة من ارادة واحدة فلذا لا يسقط كل امر باثنيان متعلقه الا بضمه الى بقية الاجزاء

(الاصلي والتبعي)

المبحث الرابع : ينقسم الواجب الى الاصلي والتبعي (١) وبيان ذلك

الطهارات الثلاث مع قصد التقرب من غير فرق بين الطهارات إذ لا مانع من دعوى كون التيمم من المستحبات النفسية كما يستفاد من بعض الاخبار ولا محذور فيما ذكرناه سوى ما يقال بان لازم ذلك انعدام الاستحباب النفسي بعد ورود الوجوب الغيري والا لزم اجتماع الضدين للتضاد الموجود بين الاحكام الخمسة ، ولكن لا يخفى انه انما يلزم ذلك لو كان المتعلق للاستحباب النفسي والوجوب الغيري واحداً مع ان متعلقيهما مختلفان فان متعلق الاستحبابي نفس ذوات الافعال والوجوب الغيري ذوات الافعال مع قصد التقرب على ان ذوات الافعال ليس فيها ملاك الوجوب الغيري لعدم توقف الغير عليها فلذا لا يمكن تصحيح عبادية الطهارات الثلاث بتعدد الامر الغيري بدعوى ان امراً غيبياً تعلق بذوات الافعال وامراً غيبياً تعلق بها مع قصد التقرب لعدم وجود الملاك فيها الموجب لترشح الوجوب عليها وقد ذكرنا ذلك على التفصيل في حاشيتنا على الكفاية .

(١) لا يخفى ان الفرق بين الواجب الاصلي والواجب التبعي كالفرق بين المدلول التضميني والالتزامي وبين المطابق في فكما ان الجزء واللازم ويكونان تابعين في الدلالة للكل والملزوم بمعنى ان الجزء واللازم يحصل الدلالة عليها بنفس الدلالة على الكل والملزوم لسكونها من توابع الكل والملزوم فالدلالة على الكل والملزوم =

يتوقف على معرفة ان هذا التقسيم راجع الى الارادة ام الى ابرازها . فنقول الظاهر انها ترجع الى ابراز الارادة لاني نفسها لانك قد عرفت فيما سبق انها دائماً تكون تابعة للغرض الذي ينزف عليها فلا يكون التقسيم راجعاً اليها اذ التقسيم ناظر الى الواجب الغيري لا مطلق الواجب بان يكون الواجب النفسي من قبيل الاصيلي والواجب الغيري من قبيل التبعي والا لكان اصطلاحاً في تسمية الواجب النفسي بالاصلي والغيري بالتبعي وهو لا يناسب جعله في مقابل النفسي والغيري كما انه لم يكن ملحوظاً في حال التقسيم كيفية لحاظ الموضوع ، فان كان لحاظه اصلياً كان الحكم مثله اصلياً ، وان كان لحاظه تبعياً كان الحكم مثله تبعياً لما نجد

= و ارادتهما من اللفظ دلالة قهرية عليهما وان لم يكونا مقصودين بأنفسهما فكذلكا فيما نحن فيه تكون ارادة الواجب الاصيلي ارادة لما يدخل في توابعه وان لم يكن المريد متعلقاً الى ذلك التابع بنفسه لا انا نقول ان الواجب التبعي يكون واجباً من دون التفات اليه اصلاً فان ذلك غير معقول فعدم معقولية ايجاب شيء مع عدم الالتفات اليه ، بل نقول ان الواجب التبعي هو ما كان وجوبه وارادته في ضمن ارادة الغير ووجوبه فالفرق الحقيقي بين الواجب الاصيلي والتبعي هو ان الواجب التبعي بالنسبة الى الاصيلي يعد من توابعه بحيث يكون ارادته تبعاً لارادته فليس غرضنا من قولنا من دون التفات اليه نفي مطلق الالتفات حتى يرد ما تقدم من عدم المعقولية بل غرضنا من ذلك نفي الالتفات الموجب لتعلق الارادة به مستقلاً من دون الالتفات اليه على نحو يوجب ان يكون متعلقاً للارادة على نحو الاستقلال وبذلك صرح المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته بقوله (واخرى متعلقاً للارادة تبعاً لارادة غيره لاجل كون ارادته لازمة لارادته من دون التفات اليه بما يوجب ارادته) .

من الاختلاف بين الحكم والحفاظ موضوعه فربما يكون الحفاظ أصلياً والحكم تبعياً مثلاً المولى قد يلحظ المقدمات لحاظاً أصلاً ويخص الحكم بذي المقدمات فبكون الحكم على المقدمات حكماً تبعياً مع ان الحفاظ أصلي وقد ينمكس الحال فتكون المقدمات ملحوظة تبعاً لكن الحكم بكون أصلياً كما في المتلازمات فان لحاظ احد المتلازمين يلحظ فيه ملازمه تبعياً والحكم بان كل واحد منهما أصلي فأنما هو راجع الى مقام التحميل ومقام التكليف .

فتمحصل من هذا ان مرجع التقسيم ليس الى اب الارادة ولا الى كيفية الحفاظ بل يرجع الى مرحلة التحميل وابرار الارادة فان ارز اراداته المتضمنة للتكليف بنحو الاستقلال كان أصلياً وإلا كان تبعياً . هذا كله فيما لو علم كون الواجب أصلياً او تبعياً ، واما لو شك في واجب انه أصلي او تبعي (١) قيل

(١) لا يخفى ان الاختلاف بين الوجوب الاصلي والتبعي سواء كان راجعاً الى الارادة او راجعاً الى كيفية الحفاظ أو راجعاً الى الدلالة فأنما هو من اوصاف الواجب وان اختلف منشأه فعليه لايجري اصالة العدم لكي يثبت ان الواجب تبعياً لعدم كونه عديمياً لما عرفت انه عبارة عن كون الواجب على هذه الصفة وهو انه لم يكن متعلقاً للارادة المستقلة أو لخطاب مستقل أوللحفاظ تفصيلي وبعبارة اخرى العدم المأخوذ فيه انما هو عدم نعمتي على نحو مفاد ليس الناقصة ومثله لا يثبت باصالة العدم المحمولى إذ من المعلوم ان استصحاب العدم المحمولى لا يثبت بعدم النعمتي والعدم النعمتي ليس له حالة سابقة لكي يستصحب فما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من جريان اصالة العدم إذا كان له اثر شرعي كسائر الموضوعات المقومة بامور عدمية محل نظر إذ قد عرفت ان التبعي عبارة عن امر وجودي وهو الواجب المتعلق بعدم تعلق ارادة مستقلة أو لخطاب مستقل =

ان التبعية تثبت باصالة عدم تعلق خطاب به مستقلا اذا فرض له اثر شرعي (١)
الا انه محل نظر لعدم جريانها الا على القول بالاصل المثبت .
ثم لا يخفى على ما ذكرنا من رجوع التقسيم الى مقام الدلالة اتضح جريان
التقسيم في الواجبات النفسية كما يجري في الواجبات الغيرية اذ كما ان الواجب
الغيري تارة يكون مستقلا بابرار الارادة فيكون اصليا واخرى لا يكون مستقلا فيكون
تبعيا كذلك الواجبات النفسية فتارة تستقل بالخطاب كما في جل الواجبات النفسية
واخرى تستقل كما انه لولا حظ احد المتلازمين وحكم على ملاحظه ونشأ منه الحكم
على المتلازم الآخر حكما تبعيا لا اصليا بناء على جواز الحكم على المتلازمين بحكمين
فانضح بذلك ان التبعية لا تتحقق بالنسبة الى الواجبات النفسية الا في المتلازمين
دون غيرها .

اولا لحاظ تفصيلي مضافا الى انه معارض باصالة عدم تعلق الارادة غير الاستقلالية
(١) هذا ان قلنا بان الاصول العدمية اصول شرعية مجعولة من الشارع
فلا بد ان يكون مجراها اثرا شرعيا او ذا اثر شرعي . واما ان قلنا بانها اصول
عقلائية قد جرى عليها العقلاء في امورهم فالظاهر انه لا يتوقف اجراؤها على ذلك
بل يكفي فيه ان يكون حادثا مسبوقا بعدم غاية الامر لا بد من اجرائها من
اثر عملي وإلا كان ذلك لغوا ولا يلزم ان يكون شرعيا . نعم في الشرعيات يلزم
ان يكون الاثر العملي شرعيا لا انه شرط في اجرائها بل يمكن ان يقال انها وان
كانت اصولا عقلائية إلا انها حيث كان اجراؤها في الشرعيات موقوفة على امضاء
من الشارع ولو بعدم الردع فلا بد وان يكون مجراها اثرا شرعيا أو ذا اثر شرعي
بل قد يقال ان مجرد كونها موقوفة على الامضاء من الشارع لا يوجب اجرائها
مالم تكن مجعولة وسيأتي ان شاء الله تعالى التفصيل في الاصول العملية .

(تنبيه) : الغرض المقصود من هذا التقسيم في كلمات القوم هو دفع الاشكال الوارد عليهم وهو انه كيف يحكم على الغير الملتفت اليه بالحكم الخاص كما في مثل مقامنا فان المقدمة غير ملتفت اليها مع انه يقال انها محكومة بحكم خاص كالوجوب مثلا ووجه كون هذا التقسيم دافعا لذلك بان يقال انه عندنا وجوب تبعي وتصف المقدمة به ولو كانت غير ملتفت اليها فلا منافات بين ترشح الحكم وبين عدم الالتفات لظهور ان الالتفات الى الملازمة كاف في ايجابها .

(التعميني والتخييري)

المبحث الخامس : ينقسم الواجب الى التخييري والتعميني لان الامر ان تعلق بمعين خاص من دون ان يكون له عدل فهو التعميني كالامر المتعلق بالصلاة والزكاة في قوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكاة) ، واما ان يتعلق الامر باحد الشئين او الاشياء فهو الواجب التخييري لاشكال ولا ريب في تصوير الاول وانما الكلام في الواجب التخييري فنقول لوتعلق الامر باحد الشئين او الاشياء ففي وجوب كل منهما على التخيير او وجوب الواحد لا بعينه او وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما او وجوب المعين عند الله اقول وقبل الخوض في تنقيح المقام يستدعي بيان مقدمة وهي ان التخيير تارة يكون ارشاديا والحكم بذلك هو العقل ولا يمكن تعلق الامر بهذا النحو من التخيير على نحو الالتزام كما في الضدين الذين لاثاث لهما أو بين النقيضين إذ في هذه الصورة لا موقع للحكم الازامي المولوي إذ عليه يترتب مثوبة على الموافقة وعقوبة

على المخالفة وهما لا يترتبان إلا فيما يمكن فيه العصيان أما فيما لا يحصل العصيان فلا يعقل أن يتعلق به امر تخييرى بين الفعل مطلقاً وبين الترك مطلقاً نعم لو كان في احد الطرفين تقييد كأن كان احد الطرفين عبادة على القول بإمكان اخذ قصد التقرب في المأمور به فيمكن تعلق الامر بهما إذ بالتقييد يخرج عما نحن فيه إذ يكون له حينئذ ضد ثالث لتحقيق العصيان لو خالف الامر التخييري بان يأتي بالفعل مطلقاً هذا على القول بإمكان اخذ قصد القرية .

وأما على مختار الاستاذ (قدس سره) من عدم امكان اخذ قصد القرية في المتعلق فلا يمكن تعلق الامر به تخييراً لأن الذات صارت مطلقة على ذلك التقدير وكذلك على ما اخترناه من ان الذات التي هي مع قصد القرية ليست مطلقة ولا مقيدة بل ذات مهمة اخذت توأماً مع القيد لأن الذات التي مع القيد تكون حينئذ عين تلك الذات التي بدون القيد فلم يتحقق ضد ثالث فلذا لا يتحقق العصيان على ما اخترناه واخرى تخييراً فرعياً وهو ما أمكن تعلق الامر التخييري بالالزامي به كما في مورد الامر به تخييراً وثالثه تخييراً اصولياً كما في التخيير في باب تعارض الخبرين مع فقد المرجح فانه يحكم بالتخيير بين الاخذ باحد الخبرين وفرق واضح بين الاخيرين ، إذ الاول منهما التخيير فيما يتعلق به الامر وفي الثاني التخيير في مدرك الموضوع للامر التعييني بحيث لو اختار احد الخبرين تعين عليه كالتخيير بين السفر والحضر ، فان سافر وجب القصر وان لم يسافر وجب تمام ففي الحقيقة الشخص يكون مخييراً بين موضوعي الامر والذي هو محل الكلام هو القسم الثاني من اقسام التخيير انسمى بالتخيير الفرعي وقد عرف بالواجب الذي له بدل وانه يسقط بفعل احد طرفي التخيير وهما اما ان يكونا من قبيل

التواطي أو من قبيل المشكك المختلفين بحسب القلة والكثرة أو من قبيل المتباينين لأنه إما أن يكون بين الطرفين جامع أو لا وعلى الأول فإما أن ينطبق الجامع على الطرفين بالسوية كالتخيير بين زيد وعمر فهو التواطي والافهو المشكك كالتخيير بين الأقل والأكثر مثل التخيير بين الواحد والأكثر في التسييعات الأربع وكلخط بين الطويل والقصير وعلى الثاني أي لا يكون بينهما جامع كخصال الكفارة فهو المتباينين . إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن حقيقة الواجب التخييري هو تعلق الإرادة بكل من الطرفين إلا أنها ليست إرادة تامة التي هي عبارة عن سد أبواب العدم من جميع الانحاء وإنما هي إرادة ناقصة تتعلق بكل واحد من الطرفين التي هي عبارة عن سد أبواب العدم إلا من ناحية وجود الطرف المقابل بمعنى أنها تسد أبواب عدمه إلا باب عدمه في ظرف وجود الطرف المقابل بنحو لا تكون الإرادة المتعلقة بكل واحد من الطرفين محررة في حال وجود الطرف الآخر ولزام ذلك هو جواز ترك أحدهما في ظرف وجود الآخر وعليه تكون كل خصوصية من الطرفين أو الأطراف متعلقة للإرادة وحينئذ يكون التخيير بين الطرفين شرعياً لتعلق الأمر الناشئ عن الإرادة بكل واحد من الطرفين أو الأطراف مع الخصوصية المقومة للفردية .

وبما ذكرنا لا يلزم من الالتزام بالواجب التخييري الشرعي محذور صدور الواحد من الكثير إذ ذلك لو سلم في مثل المقام فأنما هو لو فرض كون الإرادة المتعلقة بالطرفين إرادة تامة وقد عرفت أنها إرادة ناقصة تتعلق بكل من الطرفين فما ذكره الأستاذ (قدس سره) في الكفاية مأمولخصه أنه إن كان كل من الطرفين وافياً بفرض واحد ولم يكن لخصوصية كل واحد منهما دخل في الفرض بل كلاهما

مشتراك في مقام التأثير فيكون الواجب في هذه الصورة هو الجامع بينهما بمنطق
انها يشتركان في التأثير لأن الواحد لا يصدر منه إلا شيء واحد فلا يصدر
الواحد من الاثنين لظهور السنخية بين العلة والمعلول فيكون التخيير عقلياً محل
تأمل بل منع لما عرفت ان ذلك يتم او كانت الإرادة المتعلقة بالاطراف ارادة
تامة ولا يعقل تحققها في كل واحد من الطرفين إلا بارجاعها الى ارادة متعاقبة
بالقدر الجامع بين الطرفين ولازم ذلك أن يرجع التخيير الى كونه عقلياً لا شرعياً
مضافاً الى أن هذا الكلام يتم بناء على تعلق الاوامر بالطبائع ، وأما على ما احترنا
من سرية الاوامر والنواهي من تلك الطبائع الى تلك الحصص فتكون تلك
الحصص مأمورة بالامر الشرعي الناشئ عن الإرادة الا انها حسب ما عرفت
انها ناقصة بمعنى انها ناقصة في محركتها اي ليست محركة للاتيان بمتعلقها في ظرف
وجود الطرف الآخر فيكون التخيير بين الطرفين أو الاطراف شرعياً من
غير فرق بين أن تكون الاطراف تشترك في غرض واحد او لكل واحد منها
غرض (١) وليس في المقام اشكال سوى الالتزام بتعدد العقوبة لو تركت

(١) لا يخفى ان النقص في الإرادة بمعنى النقص في محركتها وداعويتها
في بعض الظروف والحالات امر غير معقول الا بتقيدها بغير حال وجود الطرف
الآخر فيرجع حينئذ الى القول في الواجب التخييري بان وجوب كل واحد من
الطرفين مشروط بعدم وجود الآخر إذ لا يعقل ان تكون الإرادة المتعلقة بشيء
موجودة من دون تقيدها بقيد ومع ذلك لا تكون الإرادة محركة . فالحق ان
الواجب التخييري الشرعي عبارة عما يكون التخيير بين الشئيين أو الاشياء في لسان
الدليل إذ لا معنى لانصاف الشيء بالواجب ما لم يتعلق به الطلب فان كان الطلب =

الاطراف ، ولكن لا يخفى أنه لا مانع من الالتزام بذلك لتعدد الارادات الموجبة لتعدد العقوبات على أن العقاب وعدمه يتبع فوت المصلحة فإن كانت المصلحة في الجميع واحدة فبتترك جميع الاطراف نفوت مصلحة واحدة فيترتب عليه عقاب واحد ، والاستاذ (قدس سره) لم يتعرض لمرحلة للعقوبة بل اعرض قد تعلق بكل واحد في لسان الدليل كان كل واحد منه هو الواجب في الظاهر والواقع وليس القدر الجامع هو الواجب ان لم يكن متملقا للطلب فما ذكر المحقق (قدس سره) في كفايته ما افظه (كان الواجب في الحقيقة هو القدر الجامع بينهما) محل نظار إذ لا معنى لجعل الواجب هو القدر الجامع مع عدم اخذه في لسان الدليل لما عرفت من ان اتصاف الشيء بالواجب مالم يكن متملقا للطلب الانزائي مضافا الى ان ذلك خلاف الظاهر من كلمة (أو) في قوله اتمل هذا أو ذلك فان ظاهرها دخول خصوصية كل واحد من الاطراف في انراد . ودعوى ارجاع التخيير الشرعي الى العقلي لسكون الغرض الواحد يحصل من كل واحد من الطرفين أو الاطراف فلا بد ان يكون بين الاطراف جامع ويكون بذلك الجامع مؤثرا في الغرض الواحد والا يلزم صدور الواحد من المتعدد ممنوعة بان هذه القاعدة لو سلمت فأنما هي بالواحد الشخصي لا بالواحد النوعي مضافا الى انه لا يلزم ان يكون متملق الطلب هو القدر الجامع لكي يكون التخيير عقليا لان اشتراكها في ان كلاما من الطرفين أو الاطراف مسقط للغرض لا يدل على ذلك بل يجوز ان يكون ذلك لاجل اشتراكها في قدر جامع بينهما يكون هو الغرض من الطلب وملاكه مع كون متملق التكليف هو كل واحد من الطرفين أو الاطراف لا ذلك القدر الجامع وبالجملة ناية مادات تلك القاعدة ان يكون بينهما قدر جامع هو ملاك الطلب والغرض وكون القدر الجامع هو ملاك الطلب والغرض منه لا يستلزم ان يكون هو متملق الطلب فلم يثبت كون التخيير بين تلك الاشياء عقليا فافهم واغتم

عنها ويمكن ان يكون قد اعتمد على ماسيجي . في مسألة الترتب حيث قال مالفظه
(لا اظن ان بلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة
مخالفة الامرين لعقوبتين ضرورة قبـح العقاب . . . الخ .)

وحاصله اناط وحدة العقوبة وتعددتها بالقدرة ولما لم يكن في هذا المقام
قادراً فيكون العقاب واحداً وقد عرفت منا غير مرة أنه لم تكن وحدة العقوبة
وتعددتها منوطين بالقدرة وانما هما منوطان بموافقة الامر ومخالفته .

ومما ذكرنا يظهر أنه لاوجه لارجاع التخيير الشرعي الى العقلي بجعل متعلق
التكليف هو القدر الجامع أو العنوان الانتزاعي لما عرفت أنه خلاف ظاهر
الخطاب المتعلق بكل واحد من الاطراف على ان الامر الناشئ من الارادة
لا يتعلق بالعنوان الانتزاعي الا يجعله آلة لما ينطبق ذلك العنوان فالعنون بخصوصيته
قد تعلق به الطلب حينئذ يكون التخيير شرعياً وقد صحح بعض الاعاضـم
(قدس سره) التخيير الشرعي بتعلق الارادة التشريعية بكل من الاطراف إذ
كما انها تتعلق بالامر المعين تتعلق بالامر المبهـم القابل للانطباق على كل من الطرفين
وفرق بين الارادتين وقال بان الارادة التكوينية لا يمكن ان تتعلق بالامر المبهـم
وانما تتعلق بالفرد لما هو معلوم انها لا تتعلق بالـكلي في الخارج إلا مع الخصوصيات
واستدل على ذلك بان الارادة التكوينية محركة لعضلات المرید نحو الفعل ولا يعقل
تحريكها نحو المردد بخلاف الارادة التشريعية حيث انها عبارة عن احداث الداعي
المكلف نحو الفعل وذلك كما يمكن تعلقه بمعين يمكن تعلقه بامر مردد ، بمعنى
ان المطلوب ليس خصوص واحد منهما بعينه وانما المطلوب امر مبهـم قابل للانطباق
على أي واحد من الاطراف ، ولذا ترى ان المولى يأمر عبده باتيان أحد الشـيئين

أو الاشياء فالعرف يرى ان كل واحد من الشئيين أو الاشياء امر مطلوب ،
ولسكن لا يخفى ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية لا يمكن ان تتعلق بالمردد
حيث انها محرركة لارادة المأمور به في مقام الامثال إذ لا معنى للامثال إلا اثبات
مراد المولى ولا يعقل ان تتعلق ارادة المأمور به في مقام الامثال إلا بامر معين
فعليه ان الارادة التشريعية لا يعقل ان تتعلق بامر مبهم إلا انك قد عرفت انها
اذا كانت تامة أي بمعنى سد ابواب انعدامه من جميع الجهات . واما إذا كانت
ناقصة بمعنى نقصاً في محركتها فتوجب سداً ابواب العدم إلا من ناحية وجود الطرف
الآخر فلا يكون مطلوباً مع وجود الطرف الآخر وقد صححنا الواجب
التخييري بذلك .

ثم لا يخفى انه وقع الكلام في التخيير بين الأقل والاكثر فقد يقال بعدم
امكانه فان التخيير بين الطرفين لا يحصل إلا بان يتحقق لهما عدمان وهما عدم الضد
في حال وجود الضد الآخر وعدمه في حال عدم الآخر حتى يكون احد العدمين
مخصصاً فيه وبالأخر منهياً عنه كما ترى ذلك في المتباينتين ، ومقامنا ليس من
ذلك القبيل فان الاكثر له عدمان وعدم في حال عدم الأقل وعدم مع وجود
الأقل والأقل ليس كذلك فان له عدماً واحداً وهو عدم الأقل في حال عدم
الاكثر وليس له عدم في حال وجود الاكثر لانه موجود في ضمن الاكثر بعينه
فاذا صار موجوداً فيكون ذات الأقل واجباً بالوجوب التعميني فلم يبق لنا معنى
للتخيير إلا بين حد الأقل وحد الاكثر ، فان ذلك يمكن تصور التخيير بينهما
الا انه يخرج عن التخيير بين الأقل والاكثر ويكون من قبيل المتباينين ويتحقق
في الأقل حينئذ عدمان ، ولسكن لا يخفى ان التخيير الشرعي فيما اذ لم يكونا

ضدين لا ثالث لهما إذ لو كان كذلك فلا يعقل جريان التخيير الشرعي بل يكون التخيير ارشاداً الى حكم العقل اذ الحدان ضدان لاثالث لهما لأنه بعد ماوجب الاقل على ما عرفت تعييناً فبعد وجوده لا يعقل توجه التخيير الشرعي لانها ضدان لاثالث لهما لأنه ان اقتصر على الاقل تحقق حد الاقل وإلا تحقق حد الاكثر .

وقد انقدح بما ذكرنا انه لا يعقل التخيير بين الاقل والاكثر . نعم يمكن التخيير بنحو الارشاد بان يكون التخيير بين الحدين . وبما ذكرنا يمكن المصالحة بين من يقول بعدم الجواز مراده التخيير المولوي والنقائل بالجواز مراده الارشادي ولا يخفى ان ما ذكرنا من التخيير الشرعي بين الاقل والاكثر فيما اذا لم يكن الاقل مأخوذاً بشرط لا كالتخيير بين القصر والتمام في اماكن التخيير إذ هو في الحقيقة يرجع الى التخيير بين المتباينين لأخذ الاقل بشرط لا .

وبالجملة محل البحث في التخيير بين الاقل والاكثر هو اعتبار الاقل لا بشرط فان أخذ الأقل بذاته أي اعتبر لا بشرط فتحقق التخيير في التدريجيات محل نظر إذ اتيان الاقل بذاته يوجب سقوط الامر التخييري فلا يبقى وجه لجوب الباقي فلذا لا يجتمع وجوب الاقل لا بشرط مع وجوب الاكثر واما في الدفعيات فقصوره مشكل إذ يجوز ترك الزائد على الاقل لا الى بدل حينئذ يخرج عن كون الاكثر عدلاً لعدم وجوبه اصلاً لا تعييناً ولا تخيراً اما عدم كونه تعييناً لجواز تركه والتعيني لا يجوز تركه اصلاً واما تخيراً لجواز ترك الزائد الذي هو محصل لعنوان الاكثر لا الى بدل .

العيني والكفائي

المبحث السادس : ينقسم الواجب الى العيني والكفائي لأن الامر ان كان متوجها الى احاد المكلفين بالخصوص بنحو لا يكون الاثبات من بعض يوجب سقوطه عن الآخرين كالأصل الصلاة والصوم وغيرها فهو الواجب العيني وان كان يسقط الواجب بفعل بعض عن الآخرين ولو تركوا جميعا استحق جميعهم العقاب فهو الواجب الكفائي اما الاول فلاشكال في تصويره كما هو اغلب الواجبات العبادية وغير العبادية وانما الكلام في تصوير الواجب الكفائي قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية انه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو أدخل بامثاله الكل لموجبوا على مخالفة جميعا وان سقط عنهم لو أتى به بعضهم . . . الخ الظاهر ان غرض الاستاذ من كونه سنخا من الوجوب انه نظير سنخ الوجوب التخيري وان كانا يفترقان من حيث التعدد فان التعدد هناك في متعلق التكليف مع كون المكلف واحداً وهنا التعدد في المكلف ثم قال لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض كما ان الظاهر هو امثال الجميع لو أتوا به دفعة واستحقاقهم لهثوبة ويسقط الغرض بفعل الكل

كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد (١) وليكنك قد عرفت منا

(١) لأن العلل المجتمعة يوجب ان يكون الاثر مستنداً الى الجامع بينهما لا امتناع الاستناد الى كل منها في المقام لما كان فعل المسكف علة لحصول الغرض فعند فعل الجميع يكون الاثر مستنداً الى الجامع ولا ينافي ذلك ما تقدم من ان الواحد لا يصدر من الاثنين بما هما اثنان فان ذلك لا دخل له في اجتماع العلل المتعددة على معلول واحد فان حاصل الاشكال كما اشار اليه الاستاذ في الكفاية بل صرح به مراراً في انه لا يمكن ان يكون الشيء الواحد صادراً تارة من هذه العلة وتارة من علة اخرى لأنه لا بد من مناسبة وربط خاص يحصل بين العلة والمعلول والا لاثركل شيء في كل شيء. وحينئذ فاذا كان هذا الشيء الواحد صادراً من هذه العلة كان مناسباً لها فلا يمكن ان يكون صادراً تارة من علة وتارة من علة اخرى إذ لا يمكن ان يكون الشيء الواحد مناسباً لمرين متباينين فمحذور هذه القاعدة في مسألة صدور الواحد من اثنين هو الذي ذكرناه بمعنى عدم معقولية مناسبة الشيء الواحد لشيئين متباينين لازوم تحصيل الحاصل كما يتوهم إذ ليس الغرض من صدور الواحد عن اثنين انه بعد ان يوجد بالعلة الاولى مناسبة فكيف تكون الثانية موجودة له ايضا لكي يكون من تحصيل الحاصل بل المراد ان ذلك الشيء الواحد لا يمكن ان يوجد تارة بهذه العلة واخرى بعلة اخرى مثلاً تارة يسقط الغرض باتيان الاطعام واخرى بالعتق حيث انه مقتضى حصوله بالاطعام ان يكون بينه وبين الاطعام مناسبة خاصة وربط خاص واذا كان مناسباً للاطعام فلا يقل ان يكون مناسباً للعتق مع كون العتق مناسباً للاطعام كما يكون مناسباً للصيام مثلاً فلذا لا بد من القول فيما لو اتحد الغرض في الامور الثلاثة من ان يكون بينها جامع هو المؤثر في اسقاط الغرض على ان محذور صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان هو لزوم وجود صحتين متباينتين لشيء واحد مع شيئين مختلفين لازوم =

سابقاً ان الارادة المتعلقة بافعال المكلفين في الواجب التخيري لم تكن ارادة مطلقة وانما هي ارادة نافضة فبذلك صححنا الواجب التخيري وبه نصحح الواجب الكفائي فان الارادة المتعلقة بفعل كل واحد من المكلفين لم تكن مطلقة بنحو يسد باب انعدامه مطلقاً اي مطلقاً من حيث وجود فعل الآخر وعدمه وانما تكون مشروطة بعدم فعل الآخر والحاصل ان الواجب الكفائي مع الواجب التخيري يشتركان في طلب الفعل على تقدير دون تقدير ويفترق عنه ان في الواجب التخيري التخبير واقع بين الاشياء كلها وفي الواجب الكفائي واقع بين اشخاص المكلفين فانهم لو جاؤا بالمأمورة سقط الامتثال والتكليف وهذا السقوط نازع ينشأ من جهة ارتفاع موضوع التكليف كنفسي الميث فانه لو غسل يسقط عن الآخرين لارتفاع موضوعه فلا معنى لتكليف الآخرين واخرى ينشأ من كون الغرض متعلقاً بالجامع فبإثبات البعض يرتفع مقتضى التكليف عن الباقين وثالثة ينشأ من اشتراط الامتثال من احدهم بعدم القيام به من الغير وفرق بين المنشأ في الاخير وما قبله فانه على الاخير يمتنع امتثال الجميع دفعة واحدة بخلاف الصورة التي قبلها وعلى الصورة الاخيرة يجوز ان يكون عدم امتثال الغير شرطاً في الواجب كما انه يصح ان يكون شرطاً للوجوب هذا كله بحسب مقام الثبوت وأما بحسب مقام الانبات لا بد من ملاحظة لسان الدليل فان كان دالا على احد تلك الانحاء المتقدمة فيجب الاخذ به وان لم يدل لسان الدليل على نحو خاص فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية للشك في قيام الغير بالمأمورة فانه على تقدير جعل عدم امتثال الغير شرطاً للوجوب فالشك في قيام الغير يوجب

تحصيل الحاصل على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

الشك في الشرط وهو من الشك في اصل التكليف فمع عدم وجود اصل موضوعي ينقح عدم قيام الغير يكون حينئذ مجرى للبراءة وأما لو كان هناك اصل موضوعي فيجب الاتيان على وفقه لتقدمه على اصل البراءة وأما على تقدير جعل عدم امثال الغير قيداً للموجب فلا تجري البراءة لانه على ذلك التقدير يكون شكاً في سقوط الامر واذا رجع الشك اليه فالقاعدة تقتضي الاتيان به لاشتغال الذمة في الامور به وبما ذكرنا تظهر الثمرة في رجوع القيد الى الواجب أو الى الوجوب اللهم الا ان يقال انه لا ثمرة في المقام في ذلك لانه قل ما يوجد مورد خال من الأصل الموضوعي ينقح به الشرط المترتب عليه التكليف وأما لو حصل الشك في قيام الغير على الصورة المتقدمة فالحكم فيها كالحكم في الاخير من جريان قاعدة الاشتغال لانه يكون حينئذ من الشك في القدرة والعقل حاكم بالاتيان حتى يعلم اليقين بالعجز .

الموسع والمضيق

المبحث السابع : ينقسم الواجب الى الموسع والمضيق لانه أما ان يعين له وقت فهو الوقت أو لا بوقت بوقت فهو غير الوقت وعلى الأول أما ان يكون الوقت الذي عين له بمقدار امثاله كالصوم الذي عين له مقداراً من الزمان وهو من طلوع الفجر الى دخول الليل المطابق ذلك الزمان لامثال الصوم من دون زيادة أو نقصان فيسمى بالمضيق وان كان ماعين له من الوقت اوسع من مقدار الامثال فيسمى بالموسع وأما كون مقدار الامثال ازيد من الزمان المعين له فهو غير معقول إذ هو من قبيل تكليف مالا يطاق الا ان يكون الوقت مجعولاً لبعض

اجزاء المطلوب كما لو صلى في آخر الوقت ولم يدرك الا ركعة فبدليل الجمل اي قوله (ع) (من ادرك ركعة من الوقت فكأنما أدرك الوقت بتمامه) يصحح ذلك الامتثال وأما الموسع فقد نوقش بانه مستلزم لتترك الواجب لجواز تأخيرها الى آخر الوقت واسكن لا يخفى ان الواجب هو الجامع بين الافراد الطولية ولم يكن المطلوب الجامع بنحو السريان وإنما هو بنحو صرف الوجود فالعقل حينئذ يخبر بين تلك الافراد إذ لا فرق عنده بين الافراد العرضية والطولية كما انه اشكل على المضيق بانه لا بد ان يكون الزمان المعين له ازيد من ظرف امتثاله ولو بأن ما ، لان البعث لا بد ان يتحقق قبل الانبعاث ، واسكن لا يخفى فان تقدم العلة على المعلول تقدم رتبتي ولا يحتاج الى التقدم الزماني وكيف كان فلا اشكال في وقوعها شرعا فالاول كاكثر الواجبات كالأصلاة اليومية والثاني كالامر بالصيام والوقوع ادل شيء على الامكان ثم لا يخفى انه لأثرة عملية للتعرض الى ان الوقت من قيود الواجب او من قيود الوجوب بعد ما فرض كون الوقت امراً غير اختياري للعبد ولا بمناط تحققه باختيار العبد حينئذ ان حصل الوقت وجب امتثال التكليف المتوجه في ذلك الوقت والا فلا من غير فرق بينما فرض قيداً للواجب أو للوجوب نعم لو كان امراً اختيارياً يمكن حريان الثمرة وأما قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام في رد الشمس كما ردت الى يوشع بن نون فهي معجزة خارجة عن قدرة البشر فاذا عرفت ذلك فاعلم انه ربما توهم ان قصة مولانا امير المؤمنين عليه السلام تكون دليلاً على كون الوقت شرطاً للواجب لانه لو كان شرطاً للوجوب لسكان التكليف ساقطاً بخروج الوقت وبعبارة اخرى ان تلك القصة تكشف عن كونه شرطاً للواجب وربما يجاب عن ذلك بان رد الشمس له شوقا الى العبادة ليدرج نفسه في موضوع التكليف

فردت الشمس له حتى يتوجه اليه التكليف الادائي وربما يؤيد ذلك انه روى عنه انه قال ان الجلسة في الجامع خير من الجلسة في الجنة لان الجلسة في الجنة فيها رضى نفسي وفي الجامع فيه رضى ربي . ثم لا يخفى انه وقع البحث في الموقت من غير فرق بين كونه موسعاً أو مضيقاً في ان الامر المتعلق به هل يدل على لزوم الاتيان بالواجب في خارج الوقت مع عدم الاتيان به في الوقت أم لا يجب الاتيان به في خارج الوقت بل يحتاج وجوب الاتيان به الى دليل آخر ومرجع ذلك الى أن القضاء بالأمر الاول أم بامر جديد قولان مبنيان على ان المستفاد من التكليف الادائي تعدد المطلوب بان يكون الشيء مطلوباً بنفسه والخصوصية مطلوبة بدال آخر أو ان المستفاد من ذلك التكليف شيء واحد ومطلوب فارد فيبقى بقاء الوقت وبفوت بفواته فالاول يبني على الاول والثاني يبني على الثاني ، هذا كله لو لم يكن لوجوب القضاء دليل مستقل كمثل قوله عليه السلام (من فاتته فريضة فليقضها كما كانت) فهل يستفاد منه وجوب آخر ثابت بهذا الدليل او يدل على ان نفس الواجب هو الاول وان ايجاده في الوقت واجب آخر غير اصل وجوبه ومرجع ذلك الى ان الدليل الدال على وجوب القضاء هل يدل على تعدد المطلوب أم لا ، وجهان تظهر الثمرة فيمن علم بفوات كثيرة من الفوائت اليومية ولم يعلم مقدارها وهو يتصور على انحاء لأن الجاهل بمقدار الفوائت اما ان يكون منشأ جهله بزمان بلوغه وأما ان يكون منشأ جهله هو الجهل بمقدار الفوائت وان علم تاريخ البلوغ وعلى كلا التقديرين اما ان يكون شكه قد حدث من هذا الحين أو يكون في هذا الحين مسبوقاً بشك في الوقت وقد غفل عنه فلم يلتفت اليه حتى مضى عليه برهة من الزمان على هذا الحال وهو لا يزال بشك ويغفل عن مراعات شكه

فيه فهذه صور اربعة الاولى ان يعلم تاريخ بلوغه ويشك في مقدار الفوات ومسع ذلك كان شكه مسبوقا بشك في الوقت ، الثانية ان يعلم تاريخ بلوغه ويشك في كميتها الا انه لم يكن شكه مسبوقا بشك في الوقت بل حدث في خارج الوقت ، الثالثة ان لا يعلم بتاريخ بلوغه وكان شكه مسبوقا بشك في الوقت ، الرابعة ان لا يعلم بتاريخ بلوغه وكان شكه بتمامه حاصل في خارج الوقت اما الصورة الاولى فالحكم فيها على قولين قول بالبراءة وقول بالاحتياط وبني الثاني على ان الاستفادة من الامر الادائي تعدد المطلوب حينئذ يلزمه الاحتياط للعلم بتوجه التكليف بالشيء . وانما الشك في الخروج عن عهدة التكليف وهو مجرى الاحتياط ودعوى ان الشك في خارج الوقت لا يعتمد به كما يستفاد من قوله عليه السلام فقد حال حائل مدفوعة بانه ينصرف الى حدوث الشك في خارج الوقت ومبنى الاول على وحدة المطلوب فاذا استفدنا من التكليف الادائي وحدة المطلوب بصير التكليف بالنسبة الى القضاء شكاً في التكليف فتجري البراءة ، وأما الصورة الثانية فقد عرفت ان الشك حاصل في خارج الوقت ومثله لا يعتمد به وهكذا الصورة الرابعة فان الشك فيه ايضا حدث في خارج الوقت ، واما الصورة الثالثة فالشك فيه انما هو بأزيد مما يعلمه من مقدار فوات الواجب فلا يجب عليه الا ما يتيقن بفواته ولكن الاقوى ان الاولى كبقية الصور ولا يجري فيها التفصيل المتقدم . بيان ذلك انه على مقتضى تعدد المطلوب الاستفادة من التكليف الادائي لا يكون الفرد القضائي من افراد المأمور به لأن تحقق فردية القضائي منوط بعصيان الفرد الادائي ومع هذه الاناطة لا يعقل اندراج هذا الفرد في المأمور به لانه لو فرض ورود تكليف في القضاء يكون تكليفاً مستقلاً لا يكشف عن تعدد المطلوب في الامر الادائي وحينئذ لو شك في

مقدار الفأنت كان شكه راجعا الى الشك في التكليف بالغضاء وهو من موارد جريان البراءة ثم انه هل يمكن اثبات عنوان فوت الواجب لو شككنا في فوته باستصحاب عدم الاثبات في الوقت ام لا وجهان مبنيان على ان الفوت الموجود في لسان الدليل امر وجودي أو عبارة عن عدم الاثبات به في الوقت فعلى الاول لا تجري البراءة لكونها من الاصول المثبتة وعلى الثاني فلا مانع من جريانها .

(مسألة الضم)

الفصل السادس : في ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي في ضده ام لا ؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور :

الاول : الظاهر ان هذه المسألة من المسائل العقلية وليست من المسائل اللفظية لأن البحث فيها ليس مختصا بصورة تحقق الامر من اللفظ بل مطلقا حتى ولو كان مستفادا من دليل ابي كالاجماع ونحوه فلذا يشكل عدها من مباحث الالفاظ إلا باعتبار ان الغالب من الأدلة ان تكون لفظية .

الثاني : ان عده هذه المسألة من المسائل الاصولية لاشتمالها على ملاكها لسكونها من القواعد الكلية الواقعة في طريق الاحكام الكلية التي هي ملاك المسألة الاصولية وان امكن عدها من المباديء الاحكامية باعتبار ان البحث فيها يرجع الى ان الحكم في احد المتلازمين يستلزم الحكم على الملازم الآخر فيكون البحث فيها عن عوارض الاحكام ، نعم لا وجه لعدها من المسائل الفقهية وان

توهم اخذاً بظاهر العنوان لعدم تحقق ملاكها على ما تقدم تفصيله في مقدمة الواجب الثالث : ان الاقتضاء المأخوذ في العنوان يراد به ما يعم الجزئية والالزام والعينية بمعنى ان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد بالتضمن او بالالتزام او بالمطابقة لما هو معلوم ان عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه ولا ينافي كون البحث في الاقتضاء في عالم الثبوت لان الاقتضاء في عالم الاثبات والدلالة انما هو من تبعات ذلك .

الرابع : ان المراد في الضد عند الاصوليين هو مطلق المعاند والمنافي الاعم من الوجودي والعدي خلافاً لاصطلاح اهل المعقول من ان المراد بالصد هو ما يكون التقابل بين الوجودين مع عدم التلازم بينهما بالتصور فلا يشمل تقابل الوجود والعدم كالسلب والايجاب او تقابل العدم والميلسكة او تقابل المتضايين قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه : (المراد بالصد هاهنا هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان او عدميا) إذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام في الضد يقع في مقامين ، المقام الاول في الضد الخاص (١) .

(١) الأقوال في مسألة الضد الخاص اربعة : الاول توقف وجود كل واحد من الضدين على عدم الآخر ، الثاني عدم كل واحد منهما على وجود الآخر الثالث التفصيل بين الضد الموجود وبين الضد المعدوم مثلاً وجود الازالة تتوقف على عدم وجود الصلاة لو كانت الصلاة موجودة بان كان المسكف مشغولاً بالصلاة ومع عدم اشتغاله بها لا يتوقف وجود الازالة على عدم الصلاة لعدم كون الصلاة مانعة من الازالة في ظرف عدمها ، الرابع عدم التوقف من الجانبين المشهور هو الاول باعتبار ان وجود الضد مانع عن الضد الآخر وعدم المانع من اجزاء العلة ولازم ذلك توقف وجود الضد على عدم الآخر توقف الشيء على عدم المانع

فنقول اختلف الاصحاب في دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده مثلا

= ولا توقف لعدم أحدهما على وجود الآخر لعدم استناد العدم الى وجود الشيء .
لا يقال انه كما لا يعقل ان يستند العدم الى الوجود كذلك لا يعقل ان يستند
الوجود الى العدم لانا نقول لامانع من جعل العدم من شرائط الوجود بارجاعه
الى كونه مصححا لفاعلية الفاعل او متمما لقابلية القابل والى ذلك يرجع جعل
عدم المانع من اجزاء وجود الشيء وبهذا المعنى يستند الوجود الى العدم ولا
يعقل جعل الوجود من شرائط العدم لعدم كونه صادرا من الفاعل او يتحقق في
مورد لكي يكون الوجود مصححا للفاعل او متمما للقابل . وعليه فعدم الضد انما
يستند الى عدم المقتضي .

بيان ذلك ان العدم تارة يراد منه العدم الازلي واخرى العدم الطارىء .
اما العدم الازلي فلا ريب في تحققه لعدم مقتضيه ، واما الطارىء فهو انما يتحقق
مع اشتغال المحل باحد الضدين فعدم الضد الآخر انما هو لعدم ارادته اذ لا يعقل
ارادة الضد لعدم مع تعلق الارادة بال ضد الموجود والا لزم ارادة الضدين وهو
غير معقول . مثلا لو كان مشتغلا بالازالة فعدم الصلاة الذي هو عدم طارىء
لا يعقل ان يستند الى وجود الازالة اذ وجودها موجب لعدم تعلق الارادة
بالصلاة التي هي مقتضي لوجودها فعدم الصلاة لعدم مقتضيتها . ودعوى ان
كون الشيء مانعا يتحقق في ظرف وجود المقتضى فالطوبة تكون مانعة لاحتراق
الحشب مع تحقق النار المقتضية للاحراق اذ مع عدمها لا معنى لكون الرطوبة
مانعة من الاحراق وعليه لا يكون الضد مانعا لل ضد الآخر إلا بتحقق مقتضيه
ولا يعقل الا بتحقق المقتضي للضدين وهو غير معقول في غير محلها . اذ اجزاء
العلة التي هي المقتضي والشرط وعدم المانع في عرض واحد فعدم المعلول يستند الى
عدم وجود المانع مع عدم فرض المقتضي . ودعوى ان حفظ الرتبة بين الضدين =

لو امر المولى عبده بأزالة النجاسة عن المسجد فهل لهذا الامر دلالة على النهي عن الصلاة التي هي ضد خاص لها فيحرم ايقاعها حين الامر بالازالة . او لا ؟ قولان استدلل الاول باحد امرين : الاول ان ترك أحد الضدين ، مقدمة لفعل ضده

يوجب منع مقدمة عدم احدهما لوجود الآخر إذ لا تقدم ولا تأخر بين الضدين بما هما ضدان فنقيض كل واحد منها الذي هو لعدم البديل للوجود لا تقدم له على وجود الآخر . وبعبارة اخرى لو كان عدم احدهما مقدما على وجود الآخر امكان وجوده مقدما على وجود الآخر حفظا لوحدة الرتبة بين النقيضين ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو واضح البطالان ممنوعة إذ حفظ الرتبة بين الضدين لا يوجب حفظها بين عدم احدهما ووجود الآخر ، مع تحقق ملاك التقدم بالعلية او بالطبع اذ لا يسري ذلك الى نقيضه الذي هو بديله ولذا لا اشكال بتقدم العلة على المعلول ولا تقدم لها على عدمه كما ان المعلومين لها معية بحسب الرتبة ولا معية مع عدمها . وبالجمله في التقدم بين الضدين لا يوجب في تقدم عدم احدهما على وجود الآخر مع وجود ملاكه الا ان هذا لا يوجب القول بالمقدمة بنحو يسري الوجوب من ذبها الى المقدمة لعدم كون التقدم الرتي موجبا لذلك وانما الوجوب للسراية هو التقدم بالزمان .

وعليه يتجه الجواب عن المقدمة بتقريب ان المقارنة الزمانية محفوفة بين الضدين وذلك يقتضي حفظ المقارنة مع مامعه في الزمان فاذا كان زمانا شيء متقدما على زمان الآخر فلا محالة ما معه في الزمان متقدما فيتوجه حينئذ اشكال الدور وحاصله انه لو توقف وجود احد الضدين على عدم الآخر توقف عدمه على وجوده لحفظ الرتبة بين النقيضين فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال فالقول بالمقدمة يلزم الدور فاذا الحق عدم النوقف من الجانبين .

الآخر ومقدمة الواجب واجبة ، الثاني ان ترك احد الضدين ملازم لفعل ضده الآخر فاذا وجب فعل احد الضدين لزم الحكم بوجود ترك الضد الآخر ، اما الامر الاول فبيانه هو انه لا اشكال في ان وجود الضد مانع عن وجود الضد الآخر فاذا كان احد الضدين مانعا عن الآخر كان عدم احد الضدين شرطاً في وجود الآخر فيكون ترك احد الضدين مقدمة للآخر فاذا وجب احد الضدين وجبت مقدمته ايضا فيكون فعل الضد الذي هو مانع حراما وقد اجيب عنه بوجوه :
 احدها : ان مقدمة ترك احدهما لم يكن ناشئاً من مضادة احدهما للآخر بل المقدمة انما تنشأ من التماسع بين الضدين لامن جهة التضاد في الوجود بينهما إذ فرق واضح بين الضد والمانع ، فان الضد انما يزاحم الضد الآخر في الوجود ، والمانع انما يمنع من تأثير المقتضي ولو كان الضد من قبيل المانع لصح ما ذكر من المقدمة لكن المفروض ان الضد مانع عن ضده الآخر في الوجود مثلاً الرطوبة مانعة من تأثير النار في احتراق الخشب فتكون الرطوبة مزاحمة لتأثير اقتضاء النار فيه . بخلاف السواد بالنسبة الى البياض فانه مزاحم له في الوجود وهذا هو المسمى بالضد فعنده حينئذ شرط في وجوده لا في تأثيره حتى يكون مقدمة .

ثانيها : انه يلزم من القول بمقدمة ترك احد الضدين لفعل الضد الآخر تقدم الشيء على نفسه بيان الملازمة ان رتبة النقيضين محفوظة فترك الصلاة مثلاً وفعل الصلاة في مرتبة واحدة فاذا تقدم شيء على شيء بمرتبة لا بد وان يكون متقدماً على نقيضه رتبة للملاحظة حفظ الرتبة بين النقيضين مثلاً اذا فرض تقدم ترك الصلاة على فعل الازالة فلا بد وان يتقدم ايضا على ترك الازالة للتوافق بين

النقيضين بحسب الرتبة حسب الغرض ثم نقول ان ترك الازالة يقتضي ان يكون شرطاً لتحقيق الصلاة من جهة المضادة بين الازالة والصلاة وقد عرفت ان ترك كل ضد شرط لفعل الضد الآخر فاذا كان ترك الازالة مقدماً رتبة على فعل الصلاة كان ايضاً مقدماً على ترك الصلاة لما عرفت من ان حفظ التوافق بين النقيضين بحسب المرتبة وحينئذ يكون ترك الازالة مقدماً على ترك الصلاة وقد كان ترك الصلاة مقدماً على ترك الازالة فيكون ترك الازالة مقدماً على نفسه هو محال بالضرورة :

الثالث : ليس جعل ترك الصلاة مقدمة الى فعل الازالة باولى من جعل الازالة مقدمة لترك الصلاة إذ فعل الازالة علة تامة لترك الصلاة فلذا يتوجه محذور الدور لأن الازالة تتوقف على ترك الصلاة على ما ذكره من كونه شرطاً لتحقيق الازالة وترك الصلاة يتوقف على فعل الازالة لكونها علة تامة لترك الصلاة فيلزم الدور وهو لازم على القول بترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة واللازم باطل فالملزوم مثله لا يقال ان ترك الصلاة ليس مستنداً الى فعل الازالة بل مستنداً الى عدم ارادة الصلاة لانا نقول انها وان كانت مستندة الى عدمها الذي هو الصارف لسكن منضمها مع فعل الازالة لا اليه وحده ، إذ لو أردت إيجاد الصلاة مثلاً توقف إيجادها على الارادة وترك المانع الذي فرضه هذا القائل مقدمة لها فيكون ترك المانع مع الارادة علة تامة لإيجاد الصلاة ومن المعلوم ان انتفاء احدها علة تامة لانتفاءها فانه إذ انتفى ارادة الصلاة تحقق تركها ولو لم يوجد المانع وحينئذ يستند الترك اليه ، واما لو انتفت الارادة وعدم المانع بان لم توجد ارادة للصلاة ووجدت الازالة فيكون الانتفاء مستنداً اليهما معاً لا الى احدهما

المعين لبطلان الترجيح من غير مرجح ولا الى غير معين لامتناع استناد التأثير من واحد مبهم واقعاً فانقدح مما ذكرنا ان ترك الصلاة ليس مستنداً الى خصوص عدم الارادة الذي هو الصارف بل اليه والى الازالة فاذا استند الى الازالة ولو منظم اليه جاء محذور الدور من غير فرق في انتهاء الارادة الى شخص واحد او الى شخصين كما إذا كان كل منهما لارادة شخص مثلاً اراد احدا الشخصين حركة شيء واراد الآخر سكونه فيكون المقتضي لـسـكـل منهما موجوداً فالعدم حينئذ لا محال يستند الى وجود المانع لا لعدم المقتضي اللهم الا ان يقال بانه لافرق بين الانتهاء الى شخص واحد والانتهاء الى شخصين بتقريب ان العدم يستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع لان عدم كل واحد منهما يستند الى عدم المقتضي لأن وجود المراد يحتاج الى شيئين قدرة وارادة فاذا انتفت القدرة انتفى الاقتضاء ففي المغلوب منها تنتفي القدرة فاذا انتفت استند العدم الى عدم المقتضي ثم قد يشكك بانه كيف يكون استناد التأثير في عدم تحقق المراد اليهما معا اي الى عدم الارادة ووجود الضد والمفروض ان الأثر يستند الى المتقدم منها كما فرض في مثال الحركة لأن المانع فيه مسبوق بعدم القدرة على إيجاد الأرادة فالترك حينئذ في المثال المتقدم يستند الى عدم القدرة الذي هو الصارف خاصة لا الى الصارف مع وجود الضد ، ولكن لا ينبغي ان عدم القدرة على إيجاد مراده اما ان يكون عله لعدم حصول المراد في الزمان الاول الذي لم يكن قادراً عليه فقط لا في الزمان الذي بعده بحيث لو تجددت ذلك له قدرة على الإيجاد لتمكن من حصول المراد وتحرك نحو المطلوب فاذا كانت العلة في عدم الحركة مثلاً في الزمان الثاني هو عدم القدرة على الإيجاد في ذلك الزمان وفرضنا اقتران تلك العلة في الزمان الذي أثر في عدم تحقق المراد

مع الضد الخاص كان الاثر مستنداً الى وجود الضد وعدم القدرة لا الى عدم القدرة فقط .

فتمحصل مما ذكرنا ان الضد يتوقف على ترك ضده لو اخذنا ترك الضد مقدمة شرطاً لوجود الضد الآخر وترك الضد الآخر يتوقف على وجود الضد الذي هو مشروط اما بالتوقف الاستقلالي توقف المعلول على علته او بالتوقف الضمني اي يتوقف على وجود الضد المنضم الى الصارف فيكون توقفه توقف المعلول على جزء علته .

وقد انقح مما ذكرنا لزوم التوقف الفعلي من الجانبين ولو سلمنا عدم التوقف الفعلي الا ان ملاك الاستحالة متحققة اما بالوجه الذي سمعته منا سابقاً في الوجه الثاني او لما ذكره الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله ان الشيء لما كان صالحاً لان يكون موقوفاً عليه شيء لا يعقل ان يكون الشيء موقوفاً عليه مثلاً لو كان صالحاً لان يتوقف ترك الازالة على الصلاة لا يعقل ان تتوقف الصلاة على ترك الازالة وإذا توقف يلزم محذور الدور وهو تقدم الشيء على نفسه ثم ان بعض الاصحاب قرب المقدمة بان الضد مانع من الضد الآخر ولا اشكال ان عدم المانع من اجزاء علة وجود الشيء فيكون وجود الضد متوقفاً على عدم ضده توقف الشيء على عدم المانع وقد التزم المحقق الخونساري قدس سره ذلك في الضد الموجود دون الضد المعلوم بدعوى ان الضد الموجود يتوقف على عدمه دون المعلوم مثلاً وجود الازالة يتوقف على عدم الصلاة لو كانت الصلاة موجودة لتحقق المانعة فيها حينئذ واما مع عدم الصلاة فلا معنى لكون الصلاة مانعة لكي تتوقف الازالة على عدمها ، وقد اشار الى ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية

مالفظه (وبأن التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف العدم (١)

(١) وهو المنسوب الى المحقق الخونساري قدس سره بما حاصله ان التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف الترك فان توقفه على الوجود تقديري أي معلق على وجود المقتضى للضد والشرط فحينئذ يتوقف الترك على وجود الضد ومع عدم ذلك يكون الترك مستنداً الى عدم المقتضى أو عدم الشرط لا لوجود المانع أي الضد وربما يكون وجود المقتضى ممتنعاً وأما ما أضافه قدس سره من قوله (ولعله كان محالاً لأجل انتهاء وجود أحد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الارادة الازلية به) فليس من كلام المحقق الخونساري وإنما ذكره قدس سره تكميلاً لكلامه وإثباتاً للمحالية وتفصيلاً ان الضدين الذين وجد أحدهما وعدم الآخر أما ان يكونا من الافعال التكوينية وأما ان يكونا من الافعال الاختيارية للمكلف والثاني أما ان يكون فعل شخص واحد أو فعل شخصين بان يريد أحدهما حركه جسم مثلاً والآخر يريد سكونه فهذه صور ثلاث لوجود أحد الضدين مع عدم الآخر أما الصورة الاولى وهي ما إذا كان الضدان الممدوم أحدهما مع وجود الآخر من الافعال التكوينية كالسواد والبياض فلا اشكال في ان عدم أحدهما لا يكون مستنداً الى وجود الآخر وإنما يستند عدمه الى عدم اشتماله على صلاح موافق للنظام وعدم ذلك الصلاح مقتضى لعدم تعلق الارادة التكوينية بوجوده وكذا في الضدين الذين هما من افعال العباد وكان وجود أحدهما وعدم الآخر بارادة شخص واحد وبفعله فان عدم أحدهما إنما يكون مستنداً الى عدم اشتماله على ما لا يلائم المكلف ويوجب تعلق ارادته به لا الى وجود الضد الآخر ففي هذين القسمين لم يكن عدم أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر بل إنما يكون مستنداً أو متوقفاً على عدم وجود المقتضى له وهو عدم الصلاح في الأول الموجب لعدم تعلق الارادة التكوينية وعدم اشتماله على ما لا يلائم الشخص في =

ولسكن لا يخفى مافيه إذ كون الضد مانعاً لا يفرق فيه بين كونه موجوداً أو معدوماً

في الثاني الموجب لعدم تعلق ارادته به وحيث ثبت ان المقتضى غير موجود في هاتين الصورتين فيكون العدم مستنداً الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع ويكون استناده الى وجود المانع تقديرًا بمعنى انه لو وجد المقتضى لكان هذا مانعاً عن وجود مقتضاه ولا يمكن العكس بان يحمل استناده فعلاً الى وجود المانع والى عدم المقتضى تقديرًا بمعنى لو لم يوجد المانع لكان العدم يستند الى عدم المقتضى لأن مرتبة المقتضى قبل مرتبة المانع فيستند الى عدم المقتضى لسبق مرتبته .

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا كان أحد الضدين مراداً لشخصين ففي هذه الصورة ايضاً العدم يستند الى عدم المقتضى له وهو قدرة المغلوب في ارادته لا الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر وانت خبير بما فيه فان عدم قدرة المغلوب ليس من قبيل عدم المقتضى فان ارادة المغلوب مقتضية لوجود مراده الا انه حيث زاحمها ارادة الغالب ويستند العدم الى ارادة الغالب الممانعة من تأثير ارادة المغلوب في الضد الآخر لا الى عدم المقتضى وبالجملة المقتضى فيما نحن فيه موجود وهو ارادة المغلوب وكونه لو خلى ونفسه قاراً على الاتيان بمراده ولسكن منع من تأثير ذلك المقتضى مانع وهو وجود ارادة الغالب فيكون العدم مستنداً الى وجود المانع ولسكن لما لم يكن المانع هو وجود الضد الآخر وانما هو ارادة الغالب لم يكن أحد الضدين متوقفاً على وجود الآخر حتى يلزم الدور ومنه يظهر الجواب عن شبهة الكسبي وحاصلها ان ترك الحرام واجب وهو يتوقف على فعل من الافعال الوجودية توقف عدم الضد على وجود أحد الاضداد لما عرفت ان ترك الحرام مستند الى عدم المقتضى لا الى وجود المانع الذي هو الضد إذ لو أراد الحرام لا يعقل تعلق ارادته بأحد الاضداد والالزم تعلق ارادتين بالضدين وهو

إذ ليست المانعية منوطة بوجود الضد إذ ليس عدمه من قبيل المانع لان كون الشيء مانعا بمعنى انه مانع لو كان موجوداً لا انه مانع في حال وجوده .

وكيف كان فقد ذكر بعض الاعاظم قدس سره من ان المانعية لا توجب توقف احد الضدين على عدم الآخر بما حاصله ان المانعية لا تتحقق إلا بعد وجود المقتضى مع جميع شرائطه مثلاً الرطوبة لا تنصف بالمانعية لاحتراق الجسم الا بعد وجود النار ومماسمتها للجسم فيظهر من ذلك ان توقف الازالة على عدم الصلاة مثلاً لا بد وان يكون من جهة عدم المانع ولا تكون الصلاة مانعة الاعم بوجود المقتضى الازالة وحينئذ لا يمكن ان يوجد مقتضى للصلاة لعدم امكان اجتماع المقتضين للضدين فتكون الصلاة معدومة لعدم وجود المقتضى لها ، ومع انعدامها كيف تكون مانعة عن وجود الازالة وبالجملة احد الضدين لا يتوقف على عدم الآخر من جهة المانعية إذ مانعية احدهما للآخر لا يمكن الا في ظرف وجود

= غير معقول بالنسبة الى شخص واحد وبالنسبة الى مالوكنا مراداً الشخصين فهو وان امكن تصويره الا انه لا يستند الترك الى الضد المانع وانما يستند الى ارادة الغالب التي هي المانعة من ارادة المغلوب .

وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكر من الدور ودعوى وجود ملاكة وهو عدم جواز تقدم الشيء على ما يصلح ان يكون علة له لما هو معلوم انه مع فرض وجود الضد لا يعقل وجود المقتضى للضد المعلوم لكي يقال بان وجوده حينئذ مانع ويكون عدمه من قبيل عدم المانع .

وبالجملة ان المانعية لما كانت محالاً فلا توقف اصلاً من الجانبين أي لا وجود الضد يتوقف على عدم الضد الآخر ولا عدم الضد الممدوم يتوقف على الضد الموجود لاستناد عدمه الى عدم المقتضى على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية

المقتضي للآخرين وهو غير معقول ولكن لا يخفى ان استناد عدم المعلول الى عدم كل جزء من اجزاء علته كاستناد وجوده الى كل واحد منها في عرض واحد وعليه بنينا مانعية عدم المأكولية في لباس المصلي وبالجملة ان عدم المعلول يستند الى وجود المانع حتى مع فرض عدم المقتضي فظهر لك مما ذكرنا انه ينحصر عدم توقف احد الضدين على عدم الآخر بان عدم كل واحد من الضدين في رتبة وجود الضد الآخر لما هو معلوم من وحدة المرتبة بين النقيضين على ما عرفته منا سابقاً هذا كله على التقرب الاول اي في المقدمة واما الثاني فتقريبه ان يقال ان فعل الضد ملازم لتترك ضده الآخر فاذا صار فعل الضد واجباً كان لازمه وهو ترك الضد الآخر ايضاً واجباً فاذا صار واجباً حرم فعل الضد الآخر وقد اجاب عنه الاستاذ قدس سره في الكفاية ما هذا لفظه (وامان جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغايتة ان لا يكون احدهما فيما محكوما بغير ما حكم به الآخر لا ان يكون محكوما بحكمه وعدم خلو الواقعة عن الحكم انما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة ايضاً بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضاد للواجب البهلي من الحكم الواقعي) لأن الحكم يتبع تحقق ملاكه فنطاقه في احدهما لا يوجب تحقق الملاك في الآخر ، فلو قلنا بتحقيقه لأجل الملازمة فيلزم تحقيقه جزافاً لعدم تحقق ملاكه ودعوى الملازمة في الجملة بديهي البطلان من غير فرق بين الضدين الذين لاثاث لها وبين غيره فدعوى بعض الاعاظم بتحقيق الملازمة العرفية في الضدين الذين لاثاث لها كالحركة مثلاً فان وجوبها ملازم عرفاً لعدم السكون محل نظر لما عرفت ان الحكم ينطو وجوده بتحقيق ملاكه فلو تحقق الحكم في الملازم الآخر مع عدم التحقق للملاك يكون حكماً بلا

ملك ولازمه ان يكون وجوده عيشاً فلا يكون ارادة احدهما موجباً لارادة الآخر

ثمرة هذه المسألة

ثم انه ذكر الاصحاب ان ثمرة البحث عن اقتضاء الامر النهي عن ضده الخاص وعدمه هو فساد الضد المنهي عنه اذا كان عبادة بناء على الاقتضاء لانه حينئذ يكون منها عنه فلا يمكن ان يتقرب به فتقع العبادة باطلا وصحتها على القول بعدم الاقتضاء وقد انكر هذه الثمرة شيخنا البهائي قدس سره بدعوى بطلانها على القول بعدم الاقتضاء اذ العبادة تحتاج الى قصد الامر ومع عدم الامر لا يمكن التقرب بها ومن المعلوم عدم تعلق الامر بالعبادة والا لزم طلب الضدين وهو محال وقد اجاب الاستاذ قدس سره بأنه لا حاجة الى قصد الامر بل يكفي قصد المحبوبة والملاك (١) اذ سقوط الامر في المقام ليس ناشئاً من النقص في الملاك

(١) لا يخفى انه انما يحتاج الى الرجحان والمحبوبة في تصحيح العبادة التي امر بضدها فيما اذا كان وقت العبادة مضيقاً فانه حينئذ يمتنع الامر بضدها في ذلك الوقت وتحتاج في تصحيحها الى الرجحان والمحبوبة اما اذا كان وقتها موسعاً فلا حاجة الى ذلك لكونها حينئذ مأمورة بها لانها فرد من تلك الطبيعة المأمور بها والامر بالطبيعة لم يكن مخصوصاً بما عدا هذا الفرد فان هذا الفرد كغيره من الافراد يحصل لطبيعة المأمور بها غاية الامر من جهة انه في وقت هذا الفرد قد امر بضده فلعقل يحكم بأنه حيث يمكنك امتثال الامر بهذا الضد بايقاعه في محله وامتثال الامر بتلك الطبيعة بتأخيرها الى ما بعد هذا الضد لكي يحصل

والمصلحة وإنما نشاء من عدم امكان الامر بالضدين مع فرض اهمية احدهما بل
لوقلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يمكن لنا تصحيح العبادة لان
النهي المتعلق بالعبادة ليس ناشئاً من مفسدة في المتعلق وإنما هو نهي غيري نشأ
من الامر بالضد الا هم ولا يمكن لا يخفى ان النهي اذا كان مولوياً ولو غير يا
يكون ناشئاً عن ان مخالفته توجب هتك المولى فينبذ كيف يمكن ان يتقرب بذلك
بل ربما يقال بأنه لا يمكن استكشاف الملاك بناءً على عدم الاقضاء لكون الامر
المتعلق بالطبيعة المقيدة بعدم مزاحمة الا هم مثلاً الامر المتعلق بالصلاة قد تقيد بان
لا يزاحم الازالة فالفرد المزاحم للازالة خارج عن متعلق الامر لكونه غير مقدور

امثال الامرين وظاهر ان هذا ليس تقييداً في الطبيعة المأمور بها وتخصيصاً لها
بما بعد فعل هذا الضد وحينئذ فلو عصى المكلف الامر بالضد فعلى هذا العقل
يحكم بأنه لو أتى بفرد من افراد تلك الطبيعة المأمور بها لم يكن قصوراً في هذا
الفرد الذي جاء به في صدق الطبيعة المأمور بها عليه فيكون مأموراً به فعلاً فيكون
صحيحاً ولا يحتاج في تصحيحه الى رجحان او كونه محبوباً للمولى هذا بناء على
تعلق الاوامر بالافراد واما بناء على تعلقها بالطبائع فالامر اوضح حيث ان الامر
قد تعلق بصرف وجود الطبيعة باعتبار القدرة على سائر الافراد فينبذ يمكن
الانبان بالفرد المزاحم الذي ليس له امر بالخصوص بداعي الامر المتعلق بالطبيعة
لانطباقها عليها قهراً ودعوى ان متعلق الامر مقيد بالقدرة فيكون الفرد المزاحم
غير مقدور فيخرج عن متعلق الامر في غير محلها اذ سقوط الامر بالفرد المزاحم
لأجل المزاحمة وهي لا توجب التقييد في متعلق الامر على ان هذا الحكم العقلي غير
صالح لتقييد المأمور به لتحقيقه بعد تعلق الامر بالاعم فكيف يكون صالحاً لتقييد
متعلق الامر كما لا يخفى .

فالعقل يحكم بقبح التكليف به ودعوى ان الفرد المزاحم اللاهم مع سائر الافراد على حد سواء في ايجاد الطبيعة المأمور بها فحينئذ لا مانع من اتيان ذلك الفرد بقصد التقرب بالامر المتوجه الى الطبيعة (١) فتصح العبادة حتى على القول باحتياج العبادة الى قصد الامر لا مكان التقرب بالامر المتعلق بطبيعة العبادة محل نظر بل منع إذ التكليف مشروطة بان يكون متعلقها مقدوراً فالفرد المزاحم خارج عن متعلق الامر اللهم الا ان يقال بان القدرة على الموسع في الزمان الثاني اي بعد ارتفاع المزاخرة بالمضيق كافية في فعالية الامر في الزمان الاول بناءً على ما حققنا من

(١) لا يخفى انه فرق بين باب المزاخرة والتخصيص العقلي فان باب المزاخرة الامر باق على ما هو عليه من تعلقه بنفس الطبيعة وان الاشتغال بالامر ليس تصرفاً في ناحية الامر ولا في ناحية الطبيعة المأمور بها وانما هو تصرف في ناحية الامتثال اي ان الافراد لطبيعة الصلاة المأمور بها المزاخرة لازالة باقية على كونها مشمولة للامر وانها داخلة تحت الطبيعة المأمور بها غاية الامر ان العقل لما رأى ان الامتثال للامر بالصلاة في هذا الحال مفوت لامتنال الامر بالامر حكم يلزم تأخير امتثال الامر بالصلاة والاشتغال فعلاً بالازالة تحصيلاً لسكلا الطالبين فمورد هذا الحكم العقلي وموضوعه هو امتثال الامر بالصلاة فهو اي العقل يعترف ان الصلاة فعلاً تقع امتثالاً للامر بطبيعة الصلاة ولكنه يحكم بلزوم تأخير هذا الامتثال والاشتغال فعلاً بالامر فإذا خالف المكلف هذه الحكومة العقلية واشتغل بالصلاة فعلاً كانت تلك الصلاة امتثالاً للامر بطبيعة الصلاة وكانت مشمولة للامر بداعيه وهذا هو معنى المزاخرة بخلاف ما لو قلنا بان المقام من باب التخصيص العقلي بمعنى ان تلك الافراد خارجة عن دائرة الامر لسكون متعلقه مشروطاً بالقدرة والعقل حاكم بقبح تكليف العاجز فلا تغفل .

تعقل الشرط المتأخر او القول بالواجب المعلق بان يكون الواجب الموسع وجوبه فعلى حال المزاوجة الا ان ظرف امثاله والاتيان بمتعلقه يكون متأخراً أي بعد ارتفاع المزاوجة حينئذ لاثرة في البين بناءً على المختار من صحة الشرط المتأخر والواجب المعلق لصحة العبادة مطلقاً اي قلنا بالاقتضاء ام بعدمه بناءً على ان قصد الملاك كاف في التقرب واما بناءً على ان قصد الامر هو المحقق للعبادة فالعبادة تكون باطلة حينئذ مطلقاً من غير فرق بين القول بالاقتضاء وبين القول بعدمه لعدم الامر بها كما لا يخفى فافهم وتأمل . هذا كله في الضد الخاص .

(الضد العام)

المقام الثاني في الضد العام الذي هو بمعنى الترك فنقول لا اشكال ولا ريب في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه كما ان محبوبة كل شيء يستلزم ترك ضده وهذا مما لا ينبغي ان يقع الكلام فيه بين الاعلام نعم ينبغي ان يقع الكلام في ان هذا الاقتضاء هل هو بنحو العينية او التلازم والظاهر انه بنحو العينية مطلقاً ان كان المراد بالنهي عن الشيء طلب الترك بحسب الانشاء والمفهوم لان طلب الاجباد عين طلب ترك الترك والعينية بحسب الانشاء فقط ان كان المراد من النهي عن الشيء بمعنى الزجر عنه بان يكون الامر بالشيء والنهي عن نقيضه العام متعديين بحسب الانشاء فقط واما بحسب المفهوم فهما مفهومان مختلفان وهما ارادته للمطلوب وبغضه عن نقيضه وهذان المفهومان منتزعان من انشاء واحد كمثل قوله (افعل) ، . ثم لا يخفى ان وجود كل شيء يناقض عدمه ولو تعلق ارادة المولى بوجود شيء لا بد في تحصيل ذلك الشيء الى تحصيل المتقضي له وطرده

مزاحمه في الوجود فان الوجود يستند الى وجود المقتضي مع سد جميع ابواب عدمه والعدم ربما يستند الى عدم وجود المقتضي وربما يستند الى وجود المانع مع بقاء المقتضي للوجود فلو فرضنا ان الشيء ضدین و كانا بحسب المصلحة متساويين لم يصح من الأمر تخصيص امره باحد الضدين معیناً بل يكون في طلبه للضدين على حد سواء ويحصل من طلبه لهما التخيير فليس للحكيم في المقام ايجاب غير التخييري بل لا بد لو اراد ان يوجه طلبه ان يكون على نحو التخيير فالمأمور في مقام الامتثال له اختيار كل منهما والى ذلك يرجع ما افاده بعض المحققين في معنى الواجب التخييري انه طلب الشيء مع المنع عن بعض انحاء تروكه بيان ذلك هو انه لما فرض اشتراكها في اداء المصلحة على حد سواء ولم يكن في المقام ما يكون احدهما اهم فالمسكف ترك احد الضدين والاشتغال بالآخر وفي المقام لما كان الترك مستنداً الى المزاحم والمانع لا الى عدم المقتضي فلا بد في حصول الامر على نحو يكون من قبيل متمم الوجود الذي مآله الى حفظ الوجود من ناحيته عن الاشتغال بالضد المساوي له بالمصلحة بمعنى اني لا اريد انعدام المأمور به من قبيل انتفاء مقتضيه او من قبيل الاشتغال بضد آخر غير الضد المساوي في المصلحة ففي الحقيقة يرخص في انعدام الضد مع الاشتغال في الضد الآخر ولا يرخص انعدامه من سائر الاضداد وبعبارة اخرى لو فرض انعدام الازالة تتساوى مع الصلاة في المصلحة ولم يكن هناك اهم في جهات الانعدام فمرة بنعدم من عدم الارادة للازالة واخرى بنعدم من قبل الصلاة فالمأمور به يمنع من الانعدام الناشيء من عدمه ولم يكن مانعاً من الانعدام الناشيء من وجود الصلاة ومرجع ذلك الى التبعيض في مطلوبة الوجود وهذا بخلاف ما لو كان من قبيل اتمام الوجود الذي هو عبارة عن كونه

طارداً لجميع أنحاء انعدامه حتى ما كان انعدامه من قبيل الاشتغال بالضد المساوي الذي هو مفاد الطلب التعييني وذلك لا يعقل جريانه هاهنا فعلى هذا تكون العقوبة لو تركها عقوبتين بترك الضدين لا يقال العقوبة تدور مدار القدرة ولا قدرة على فعل الضدين وإنما القدرة على فعل احدها فتوبة واحدة على احدها وعقوبة واحدة على تركها لانا نقول لم يكن استحقاق العقاب على المخالفة على قدر الامثال بل على قدرة رفع التكليف باحد الوجوه المقبولة عند الشارع ولذا ترى ان تكليف الكافر بالقضاء مع انه في حال الكفر لا يمكن امثاله ولو اسلم فلا سلام يجب ما قبله مع انه لومات استحق العقوبة على مخالفة ذلك التكليف إذ يتعقل في حقه انه قادر على رفع ذلك التكليف ولو بالاسلام الموجب لرفع التكليف ولو امتنانا منه سبحانه وتعالى والمقام من هذا القبيل من حيث انه يمكن رفع استحقاق العقوبتين بان يأتي باحد الضدين ويسقط الآخر بوجه مقبول عند الشارع والعقل في المقام لا يستقبح توجه العقوبتين على المخالفة من حيث التمكن على الخروج عن عمدتها بان يمثل احدها ويسقط الآخر ، ثم لا يخفى ان تعدد التكليف إنما نشأ من تعدد الغرض فيستحق على المخالفة عقوبتين بخلاف الواجبات التخييرية كخضوع الكفارة فانه يستحق عقوبة واحدة لوحدة الغرض لما عرفت ان تعدد العقوبة وعدمها دائرة مداره تعدد الغرض ووحدته إذا عرفت ما ذكرنا من معقولية توجه التكليف الى كل من الضدين غاية الامر انه لما كان الطلب غير معقول بنحو تمام الوجود صار الطلب في كل منهما متوجهاً على نحو متمم الوجود وبمعنى ان التكليف بشيء يشترط ان يكون المكلف مختاراً في فعله ومع عدمه تلبسه بالحركة مثلاً يكون تلبسه بالسكون قهرياً فلا معنى توجه التكليف بهما بل هما يكونان

الطلب الناشئ عن ارادة لم تكن تلك الارادة تامة بل كانت ناقصة اوضح لك فساد ما ربما يتوهم من عدم معقولية الطلب لكل من الضدين طلبا مشوبا بالترخيص ولعل منشأ هذا التوهم هو انه لا يعقل انشاء ارادتين فعليتين متعلقتين بالضدين كما لا يعقل ذلك في الارادة التكوينية والحاصل ان الارادة التشريعية كالارادة التكوينية فكما لا يعقل تعلقها بالضدين كذلك لا يعقل تعاقب الارادة التشريعية بهما ولكن لا يخفى انه فرق بين الارادتين فان الارادة التكوينية لا يعقل تعلقها بشيئين متضادين لان الارادة التكوينية بالنسبة الى المراد علة تامة لحصوله والعلة التامة يستحيل تعلقها بشيئين متضادين إذ لو صح ذلك اصح اجماع المتضادين في الخارج وهو محال بخلاف الارادة التشريعية بالنسبة الى المراد كما في المقام فانها بالنسبة اليه من قبيل المقنضي لحصوله فاذا حكم العقل بالامثال والطاعة وجب عليه امثاله واذا تعذر لاجل اقتضائه التكليف بما لا يطاق سقط امثاله من جميع الوجوه ان تعذر من جميع الوجوه والا اي وان لم يتعذر من جميع الوجوه بل من وجه واحد سقط امثاله من ذلك الوجه وبقي له جهة اقتضاء من غير ذلك الوجه فيحصل من هذا تكليف ناقص لكونه ناشئا عن ارادة ناقصة فيحكم العقل بامثاله على هذا النحو من التكليف فالفرق بين الارادتين اوضح من ان يخفى اذا عرفت ما ذكرنا لك من معنى التخييري الذي هو صريح عبارة بعض المحققين من غير فرق بين المقام وغيره فاعلم ان في معنى التخييري اوجه بل اقوالا اخر لا بأس بالاشارة اليها وما فيها احدها ان الواجب في الواجب التخييري هو القدر الجامع بين الافراد ولم يكن تكليفان بل تكليف واحد تعلق بذلك القدر الجامع وفيه انه مسلم فيما لو كانت الافراد من سنخ واحد واما لو كانت من

سنخين كان يكون احدهما من سنخ الوجود والاخر من سنخ العدم فالظاهر انه لاجماع بين السنخين فكيف يتصور قدر جامع في البين لكي يتعلق به التكليف ثانياها الواجب في الواجب التخيري هو احد الافراد لا على التعمين ويكون الترك في كل واحد منهما في حال ترك الآخر منهياً عنه وتركه في حال وجود الآخر غير منهي عنه وفيه انه ان كان المراد من التكليف على نحو يكون تمام الوجود بمعنى ان يكون حافظاً لجميع انحاء تركه فقد عرفت انه يستحيل بالنسبة الى الضدين وان كان المراد من التكليف اتمام الوجود الذي هو عبارة عن المحافظة عليه من انحاء تركه من غير ناحية ضده فيكون حينئذ طلباً ناقصاً فيرجع الى ماحققناه ونأثنا انه لما كان توجه التكليف بكل من الضدين محالاً فلا بد من سقوطه في احدهما واعتباره في الآخر من دون تعيين في ذلك وفيه ان الباقي بلا خصوصية مستحيل لان كل شيء ما لم يكن مع خصوصية ومع تشخص لا بمقل وجوده في الخارج . نعم يتعلق ذلك بالنسبة الى الوجود الذهني فان الذهن يتصور الكلليات معرفة عن الخصوصيات والجزئيات غير المعرفة عن الخصوصيات ومن ذلك ظهرا وسعية الذهن من الخارج فان الخارج لا يكون الا ظرفاً للجزئيات والذهن يكون ظرفاً للجزئيات والكلليات فان قلت هذا مناف لما ذكره الاستاذ قدس سره في غير هذا المقام من ان الحجيتين المتعارضتين يبنى فيها على اعتبار احدهما وسقوط الآخر مع عدم التعمين وبنفي الاحتمال الثالث الخارج عن مؤدي الحجيتين لاعتبار احدهما قلت اولاً ان الاحتمال الثالث منفي ويستند نفيه الى كليهما لالا حدهما لان التعارض وقع بين المدلول المطابق للخبرين وبالنسبة الى المدلول الاتزامي الذي هو خارج عن مؤدي الخبرين فلا تعارض اذ كل واحد منهما ينفيه كما لا يخفى

وثانياً فرق بين مقامنا وبين مسألة الحجة فان مسألة الحجة من الامور التي تلحق الشيء باعتبار ان يكون ظرف لحاظه الذهن ومقامنا من الامور التي يكون ظرفها الخارج لأنه تكليف صادر من المولى الباعث على ايجاد متعلقه في الخارج ولا يعقل وجوده في الخارج بغير الخصوصية لأن ما لم يتشخص لم يوجد بخلاف ذلك لما عرفت مناسباً من اوسعية الذهن في الخارج فيجوز تعزية الملحوظ عن الخصوصية كمتصور السكليات مثلاً فيبطل حينئذ جميع الاقوال في الواجب التخييري الا ما حققناه وملخصه انه ان كان تعلق التكليف بكل من الضدين ناقصاً وكان لهما ثالث فالضد الثالث ينفي بكل منهما ولم يكن مانع من تعلق التكليف بالضدين الا ما يتوهم من امتناعه وقد عرفت امكانه إذ لا محذور في تعلقه بهما واضعف من هذا التوهم توهم ان في تعلق التكليف بهما يرجع الى الامر شيء والنهي عنه وقد عرفت ان ذلك يلزم لو كان المراد من الامر المطلق التام الذي هو عبارة عن كونه حافظاً لجميع انحاء تروكه وساداً لجميع انحاء انعدامه المعبر عنه بتمام الوجود فانه على هذا التقدير يكون الامر بشيء يقتضي ايجاده وحفظه عن جميع تروكه حتى حفظه عن الترك المستند الى وجود الضد فلو امر بالضد كان مقتضاه النهي عن جميع تروكه ومن جملة تروكه ما كان ناشئاً عن وجود ضده الذي كان مطلوباً فيكون منهياً عنه بخلاف ما نحن فيه من كون التكليف ناقصاً فلم يكن الامر بذلك الضد مقتضياً لهي الترك الناشيء عن ذلك الضد الآخر فلا يكون منهياً عنه بل صرف أنه مأمور به . نعم في الضدين الذين لاثالث لهما لا يعقل تعلق التكليف بهما مطلقاً اما تاماً فقد ظهر امتناعه في الضدين الذي لهما ثالث فهنا بالطريق الاولى واما ناقصاً فان التكليف بشيء شرطه

أن يكون المكلف مختاراً في فعله وليس ذلك فيهما كالحركة والسكون إذ مع عدم أحدهما يكون المكلف متلبساً بالآخر قهراً فلا معنى لتوجه التكليف بهما بل هما كالتقيضين فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم معقولية التكليف الناقص الى الضدين الذين لا ثالث لهما وعدم صحة توجه التكليف التام الى الضدين اللذين لهما ثالث ومعقولية توجه التكليف الناقص الى الضدين اللذين لهما ثالث بالتوجيه المتقدم .

(الترتيب)

ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان الامر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص وبعد الفراغ من هذه الجهة فقد وقع الكلام والبحث في ان الامر بالشيء هل يوجب سقوط الامر بضده لو كان مهما كالامر بازالة النجاسة عن المسجد فانه يوجب سقوط الامر بالصلاة الزاحمة مع الازالة ام لا يقتضى سقوط الامر بالهم قولان قيل بالاول لرجوعه الى الامر بالضدين في عرض واحد في زمان واحد وذلك بديهي البطلان وعليه ينبنى بطلان الترتيب وهو ان يكون الامر بالصلاة مشروطاً بعصيان الازالة بناء على جواز الشرط المتأخر او العزم على العصيان بناء على بطلانه لاستلزام جوازه استعالة الامر بالضدين في عرض واحد في زمان واحد قال الاستاذ (قدس سره) في السكافية مالفظة (ما هو ملاك استعالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الامم اجتماع طلبهما الا انه كان في مرتبة الامم الامر بغيره اجتماعها بداهة فعملية الامر بالامر في هذه المرتبة (١) توضيح ذلك هو

(١) قال بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف ان طلب الضدين انما يكون مستلزماً لطلب الجمع بينهما اذا كان المطلوب من المكلف، صرف القدرة في احديهما -

ان الضدين لما كان بينهما تمناع . بحسب الوجود في زمان واحد لذا قدرة

في ظرف صرف قدرته في الاخر فان مرجعه الى ان صرف القدرة في كل منها غير مقدور لانه عبارة اخرى عن الجمع بينهما اما اذا كان طلب احدهما وهو المهم معلقاً على عدم الاتيان بالآخر وهو الاعم كان ذلك عبارة اخرى عن ان المهم لا يكون مطلوباً في ظرف صرف القدرة في الاعم بل انما يكون مطلوباً في ظرف عدم صرف القدرة في الاعم كما ان طلب الاعم وان كان متحققاً في ظرف طلب المهم الا انه لما لم يكن صرف القدرة في المهم لازماً بقول مطلق لم يلزم منه الالتزام صرف القدرة في الاعم في ظرف القدرة على المهم وعدم الاتيان في الاعم وذلك لاضير فيه اذ لم يكن صرف القدرة في المهم وعدم الاتيان بالاعم لازماً في نظر الشارع وبالجمله ان طلب الاعم لا يزاحم موضوعه وهو عدم الاتيان بالاعم وصرف القدرة في المهم وبعبارة اوضح ان مرجع طلب الضدين الى طلب صرف القدرة في كل منهما عند صرفها في الآخر فيكون ممتنعاً لكونه من طلب الجمع بين الضدين وما نحن فيه ليس من ذلك القبيل اذ اقصى ما فيه انه في ظرف صرف القدرة في احدهما وهو المهم يكون المكلف مأموراً بصرف القدرة في الآخر وهو الاعم وهو لا محذور فيه مع عدم العكس بل اغلب الواجبات من هذا القبيل فان كل من اشتغل بعمل غير مطلوب منه وكان المطلوب منه عملاً آخر يطلب منه صرف القدرة في العمل الآخر المطلوب في ظرف صرف المقدورية في العمل الذي اشتغل به ونظير ما نحن فيه التخيير الشرعي بناء على ان كل فرد قد تعلق به الامر بمعنى انه يجب ان تصرف قدرتك في الفرد عند عدم صرفها في الفرد الآخر وان كان فرق بين مانحن فيه والتخيير الشرعي عن حيث انه على الاخير هذا المعنى اي لزوم صرف القدرة في احدهما في ظرف عدم صرفها في الآخر متحقق في جميع اطراف التخيير بخلاف =

المكلف لم تسع الا تعلقها بأحدهما والقدرة في متعلق الامر معتبرة فمع فرض كون احدهما المعين اهم قد تعلق به امر المولى فيجب على المكلف صرف القدرة فيه بالخصوص لكي يجري على مقتضى امره وذلك يستلزم الجري على خلاف مقتضى الآخر اذ لا يعقل ان يكون فيه انبعاث نحو متعلقه مع تحقق الانبعاث نحو الامر فلو تحقق امر في حين انبعاث الامر نحو الامر لم يتم تحققه من دون

ما نحن فيه فان هذا المعنى متحقق في طرف المهم فقط وبالجملة طلب صرف القدرة = في كل من الفعلين في ظرف صرفها في الآخر وبالعكس يكون مستلزماً لطلب الجمع بين الضدين اما طلب صرفها في احدهما عند عدم صرفها في الآخر وبالعكس فانه لاضير فيه ولا يرجع الى طلب الجمع بين الضدين وهو الواجب التخيري المسلم عند الجميع لا يقال اذا كان الامر الثاني معلقاً على عصيان الامر الاول فان كان المراد به العصيان الخارجي فهو موقوف على مدة تسع الامر ولم يفعله فيها - ليتحقق فيها العصيان وهو خلاف الفرض حيث ان الفرض ان الزمان لا يسع الا احدهما وان كان المراد انه يصح فيها بعد بأن الشرط هو العنوان المنتزع من المعصية المتأخرة كان العلم بتحقيق ذلك العنوان متوقفاً على انقضاء المدة فيكشف للمكلف انه كان واجداً لذلك العنوان وقبل انكشاف ذلك لا يكاد يتأتى منه نية التقرب بالنسبة الى المهم لانا نقول انه اذا كان عازماً على العصيان وعدم الاتيان بالامر كان ذلك عبارة اخرى عن كونه عالماً باطباق ذلك العنوان عليه لانا نقول ان الشرط هو العزم على العصيان بل نقول ان الشرط هو العنوان المنتزع من العصيان فيما بعد وان العزم على العصيان يكون كاشفاً للمكلف بحسب قطعه بعدم الاتيان بالامر انه واجد لذلك العنوان واذا قطع بكونه واجداً لذلك العنوان حصل له القطع بتوجه الامر بالمهم اليه وحينئذ يتمكن من ايجاد ذلك بنية التقرب كما لا يخفى

المعين وقد تعاق الامر به فيلزم صرف قدرة المكلف به بالخصوص ويجب ان يجري المكلف على مقتضى ذلك الامر ولازمه الجرى على خلاف مقتضى الآخر لعدم تحقق الانبعاث نحو الامر بالامر فلو تحقق الامر حينئذ يلزم تحققه من دون انبعاث اذ لا يعمل تحقق الانبعاث نحو الضدين في آن واحد ودعوى تحقق الامر بالمهم في ظرف عصيان الامر بالامر بنحو الشرط المتأخر او العزم على المعصية بنحو الشرط المقارن ممنوعة اذ في ذلك الظرف لم يسقط الامر بالامر وحينئذ يكون من الامر بالضدين في عرض واحد في آن واحد وهو غير معقول الزوم الامر بالجمع بين الضدين مع ما بينهما من المطاردة والمعاودة في الوجود فلا تصح العبادة حينئذ بناء على احتياجها الى قصد الامر كما يقوله الشيخ البهائي (قدس سره) وعدم كفاية قصد الامر المتوجه الى طبيعته كما ينسب الى بعض المحققين الا ان بعض من تأخر صحيح العبادة بالامر الترتيبي بدعوى ان الامر المتوجه الى المهم لا يزاحم الامر بالامر وليس ذلك من استحالة الامر بالضدين في عرض واحد لعدم كونها في عرض واحد فان الامر بالمهم في طول الامر بالامر وليس في عرضه وهو الحق وبيان ذلك يتوقف على ذكر امور . الاول ان الاهم مع المهم من باب التزاحم الذي هو عبارة عن ان لكل من الاهم والمهم ملاكاً ومصلحه لا يكون من باب التعارض الذي هو عبارة عن تكاذب الخطابين في اصل الافتضاء زائداً على اصل الفعلية والفرق بين باب التزاحم والتعارض ظاهر من حيث الترجيح ومن حيث الحكم اما الترجيح في باب التزاحم فهو باقوى الملاكين فيؤخذ باقواها ولو كان اضعف سنداً وفي التعارض يؤخذ بالاقوى سنداً واما من حيثية الحكم فالعقل هو الحكم في باب التزاحم

بأنه مع تساوي الملاكين يحكم بالتخير ومع افوئيتها يحكم بتعيين الاخذ به وفي
 التعاوض العقل بمنزل عن الحكم بالتخير وانما يحكم بالنساقط واما التخير
 فرجعه الى التمرع وهو يحكم به بين الحجتين لو لم يكن احدهما اقوى سنداً .
 الثاني ان التزامهم تارة يكون بين المقتضيين الذي هو عبارة عن وجود ملاكين
 متضادين في شيء واحد واخرى يكون بين الحكمين الذي هو عبارة عن امكان
 جعل كل على موضوع خاص والتزامهم نشأ من عدم قدرة المكلف والذي هو
 محل الكلام في المقام هو التزامهم بين الحكمين فانه بعد امكان جعل كل حكم
 على موضوع خاص الا انه لما لم يمكن امتثالها لذا لا بد من ترك احدهما لعدم
 القدرة على امتثالها لا من جهة الملاك (١) كما لا يخفى .

(١) بل ربما يقال ان التزام المقتضين ليس من التزام الحكمين اذ مع
 تساويهما ينشأ حكم تخيري على طبقها ومع اتوائية احدهما فبعد الكسر والانكسار
 ينشأ حكم على طبق الملاكين وكيف كان فقد ذكر بعض الاساطين لمرجحات باب
 التزامهم اموراً الأول تقديم ما ليس له بدل على ماله بدل من غير فرق بين كون
 البذل عرضياً كما اذا كان المال لا يفي باداء الدين واطعام ستين مسكيناً اذا كان عليه
 دين وكفارة مخيرة بين الخصال الثلاث او طويلاً كما اذا كان الماء لا يكفي للوضوء
 او الغسل مع ازالة الخبث عن ثوب المصلي او بدنه لحكم العقل بذلك لأن التقديم
 يدرك كلا الواجبين ولو كان درك احدهما يبدله بخلاف ماله قدم ماله بدل كما لو صرف
 الماء في الوضوء او الغسل فانه يوجب ترك الواجب الآخر الذي هو ازالة الخبث
 عن الثوب او البدن بالمرّة ومن ذلك يعلم وجه تقديم الواجب المضيق على الموسع فان
 الموسع له بدل دون المضيق الثاني تقديم ما ليس مقيداً بلسان الدليل على

الامر الثالث : ان الارادة الشرعية تارة تكون تامة بمعنى ان المولى

فان الموسع له بدل دون المضيق الثاني تقديم ما ليس مقيداً على ما قيد به لدخل
التقييد المأخوذ في ايمان الدليل في الملاك فما ليس بمقيد فيه مالاك غير مقيد
فوجوبه يتبع الملاك فتقديم الواجب المطلق من حيث القدرة يوجب رفع الموضوع
المقيد بالقدرة الشرعية لا اعتبارها في موضوعه فلو بقي الوجوب حينئذ بقي
بلا ملاك . الثالث : الاهمية مالاك احد الواجبين لفتح ترجيح المرجوح
على الراجح الرابع - تقديم ما هو مقدم زماناً فان العقل يحكم بوجوب صرف القدرة بأتيان
المتقدم مع فعلية خطابه كما في الواجبين المترشحين اذا كان بينهما ترتيب طولي بحسب
الزمان مثلاً لو تمكن من القيام في احدى ركعات صلاته فانه يجب عليه القيام في
الركعة الاولى من صلاته لما عرفت من ان العقل حاكم بوجوب صرف القدرة في
ما هو مقدم زماناً وحينئذ يوجب التعجير عن الاتيان بالواجب المتأخر فيكون
غير مقدور لو لم يكن احدهما اهم لان الخطاب بالنسبة الى الاول فعلي مع تحقق
القدرة عليه فيجب امتثاله وبامتناله يوجب العجز عن امتثال الخطاب الثاني مع
فرض امكان الجمع بينهما واما لو كان احدهما اهم فيجب حفظ القدرة للواجب المتأخر
لو كان اهم واما بالنسبة الى المهم فهل يجري الامر الترتبي ام لا ادعى بعض الاساطين
عدم جريانه لان موضوعه المصيان وحينئذ ان كان المراد منه عصيان الواجب
المتأخر فلا يتم الايتاء على الشرط المتأخر او الواجب المعلق الذين لا نقول بهما وان
كان خطاب احفظ قدرتك فيلزم منه اما طلب الحاصل او طلب الممتنع لأن عصيان
حفظ القدرة لا يمكن الا بصرفها في المهم فيلزم طلب الحاصل او بغير المهم فهو من
طلب الممتنع وهكذا الكلام في المرجح الثاني فانه لم يجر فيه الترتب لأن في ظرف
عصيان الامر المشروط بالقدرة العقلية لاملاك لما هو مشروط بالقدرة الشرعية
فمع عدم وجود الملاك لا يتحقق الامر الترتبي الا ان ذلك محل نظر =

يريد الفعل بنحو يسد ابواب انعدامه من جميع أنحاء انعدامه وبطلق عليها ارادة مطلقة واخرى تكون نافضة اي يريد سد ابواب انعدامه من غير ناحية انعدامه من وجود ضده الخاص وهذه هي التي تكون في الواجبات التخيرية فان اطلاق الامر فيها وان اقتضى الاول الا انا خرجنا عنه في الواجبين المتراحمين ودعوى سقوط الخطابين وبعدم سقوطهما بحكم العقل بوجود خطاب مخيري بين المتراحمين ممنوعة اذ لا موجب لرفع اليد عن الخطابين مع امكان الجمع العرفي برفع اطلاقهما اذ الضرورة تقدر بقدرها ولذا قلنا بالتخير الشرعي بين الواجبين المتراحمين المتساويين فان حقيقة هو التخير بين امرين متباينين بما هما متباينان بخلاف التخير العفلي الذي حقيقة ان يكون بين امور تندرج تحت جامع هو متعلق الامر وحيث لم يجد العقل تفاوتاً بين تلك الامور في إيجاد تلك الطبيعة المتعلقة للتكليف فيحكم العقل بالتخير بينها اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصلحة في احد الضدين لو كانت اهم بنظر الشارع كاهمية الازالة في نظره مع الصلاة في سعة الوقت فلا اشكال في وجوب مراعاة الالام لان التكليف بالام كان طارداً لسكل ترك ناشيء من اي ضد كان حتى الترك الناشيء من وجود الصلاة والامر بالالام مانع عن جميع أنحاء تركه ولا يجوز مخالفته ولو خالفه

اذ الاخير مبني على بطلان الشرط المتأخر والواجب المعلق كما ان الثاني لاوجه للترجيح به اذ الاتيان بالواجب المطلق تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح مع ان المكلف قادر على اتيان كل واحد منهما منفرداً فكل واحد منهما واجد للشرط شرعاً وعقلاً على ان القول باشتراط الوضوء بالقدرة الشرعية لمقابلته للتبميم محل نظر على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

كان عاصياً وبعاقيب على الترك وحينئذ يصح تعلق الأمر بالصلاة لكن تعلقه على نحو لا يكون منافياً لذلك الأمر حتى يقال بمنع تعلق التكليف بالضدين لان صدوره ممتنع او يقال بلزوم الامر بشيء والنهي عنه بل يكون تعلقه على نحو يجمع الامر المتعلق بالام ولا يناقضه بان كان الأمر بالام ناقصاً وكان ظرف حدونه عصيان ذلك الامر بالام نعم لو كان الامر بالمهم ايضاً تاماً وكان مثل الأمر المتعلق بالام صح ما ذكر من كونه من قبيل التكليف بالضدين وهو محال ، ومعنى التكليف الناقص هنا ان ترك الصلاة ناشئ من اضداد متعددة : فالترك المستند الى غير فعل الازالة منهي عنه ، ولما الترك المستند الى فعل الازالة ذير منهي عنه فالأمر بالازالة يجمع الأمر بالصلاة ولا يتنافيه .

فان قلت ان نقيض الواحد واحد فنقيض الصلاة عدم الصلاة فاذا صارت الصلاة مأموراً بها لا بد وان يكون نقيضها منهيّاً عنه ومبغوضاً ونقيضها امر واحد ولا يكون الترك منهيّاً عنه مع الأكل وغير منهي عنه مع الازالة إذ هو واحد فكيف يتصور فيه جهتان واذا كان غير مرخص فيه فيمتنع اجتماعه مع الامر المتعلق بالصلاة . قلت مسلم ان عدم الصلاة نقيض الصلاة ولم يكن فيه جهة تعدد بل التعدد انما هو بحسب اضافته فان عدم الصلاة بالاضافة الى فعل الازالة غير منهي عنه وبالاضافة الى فعل غير الازالة منهي عنه فالعدم المضاف الى فعل الازالة تحت اختيار العبد فانه له ترك الصلاة وفعل الازالة .

وبالجملة لا اشكال في صحة مثل هذا التكليف المتعلق بالضدين إذ غاية ما يتوهم في هذا المقام انه يلزم مع توجه التكليف بالضدين التكليف بما لا يطاق إذ بين امثال التكليفين تدافع لان موافقة هذا التكليف يمنع من موافقة الآخر وقد

عرفت مما ذكرنا سابقاً فساد هذا التوهم إذ لا إشكال في صحة تعلق الأمر الذي هو حافظ لوجود الشيء بالامم وتعلق الأمر بالمهم مشروط بعصيانته للأمر الأول أو اتفاق عدم موافقة التكليف الأول إذ التكليف المتعلق بالأزالة لا يمنع الصلاة ولا بدافعها بل إنما هو لو اطاعه ارتفع موضوع الأمر الثاني المتعلق بالمهم . نعم لو عصى الأمر الأول لحصل بعصيانته له توجه تكليفين أحدهما بلسان أزل والآخر بلسان أن لم تزل صل وليس بينهما تمنع ولا تنافي أصلاً كما لا يخفى .

ان قلت ان المشروط بعد وجود الشرط يكون مطلقاً إذ لو وجد الشرط صار مطلقاً فيكون هناك تكليفان مطلقان يمتنع اجتماعهما للزوم التكليف عند ذلك بما لا يطاق وهو محال .

قلت التكليف بالصلاة دائماً باق على مشروطيته ولا يخرج عن ذلك بعد ارادة فعل الأزالة فانه لو بداله فعل الأزالة وترك الصلاة جاز له ذلك وارتفع التكليف بالصلاة ثم انه يمكن تقريب جواز الترتب بوجه آخر وهو ان الأمر بالامم يحكم العقل بموافقته وحينئذ لو تحققت تكون تلك المخالفة ناشئة من هوى نفسه وشهوته وتكون رتبة المخالفة مع الموافقة واحدة لانحداد الرتبة بين النقيضين فاذا رتب الشارع الأمر بالصلاة على المخالفة المتأخرة عن الأمر بالأزالة بمرتبتين فع الاختلاف بالمرتبة يرتفع استحالة تعلق الأمر بالضدين وان شئت توضيح ذلك فاعلم ان الارادة التشريعية قد تعلقت بإيجاد الأزالة على نحو العلية بالنسبة الى المراد نظير الارادة التكوينية غاية الأمر في الارادة التكوينية بنحو العلة التامة للمراد وفي الارادة التشريعية بنحو المقتضي المراد فهي لا تؤثر الامع انتفاء المانع ولازم ذلك ان تأثيرها يكون في رتبة سابقة على المراد ولا يعقل ان يكون تأثيرها في

رتبته إذ هو في رتبة المعلول كما هو شأن جميع العلل مثلاً فعل الازالة في مرتبة المعلول بالنسبة الى الامر المتعلق بها ولا يعقل ان يكون تأثيره في حين الازالة وهكذا بالنسبة الى عدم الازالة فانه في مرتبة الازالة لاتحاد الرتبة بين النقيضين فيكون هذا العدم متأخراً عن الامر المتعلق بالازالة فلو كان عدم الازالة موضوعاً للامر بالصلاة يكون الامر بالصلاة متأخراً عن الامر بالازالة بمرتبتين ومع الاختلاف بالمرتبة يرتفع استحالة الامر بالضدين حيث ان ذلك انما ينشأ مع الاتحاد في الرتبة ومع الاختلاف والطولية بينهما فلا محذور في البين وعليه فلا مجال لدعوى عدم صحة الترتيب لزوم اجتماع خطابين في حال عصيان الامر بالامم إذ لم يجتمع الخطابان في مرتبة واحدة لما عرفت ان مرتبة الامر بالمهم متأخرة عن عصيان الامر بالامم تاخر الحكم عن موضوعه ومرتبته العصيان مع الاطاعة في مرتبة واحد لكونها نقيضها والنقضان في مرتبة واحدة ومن الواضح تاخر الاطاعة عن الامر تاخر المعلول عن علته فيكون الامر بالمهم متأخراً عن الامر بالامم بمرتبتين . وبالجملة مناط الاستحالة اجتماع الخطابين في رتبة واحدة وان اختلفا زماناً كما لووجه خطابه بصوم يوم الجمعة وصوم السبت وكان عاجزاً عن صومهما او شرط صوم يوم السبت بمجيئ عمره مع العلم بمجيئه واما لو اختلفا رتبة بان لم يجتمعا في مرتبة واحدة فلا استحالة وان اتفقا زماناً كما في المقام فان خطاب المهم متأخر عن خطاب الهم بمرتبتين فهو نظير خطاب الصوم مع الكفارة على من افطر عدماً فانه لا اشكال في صحة هذين الخطابين وان اتفقا زماناً فان الامر بالكفارة مقيد بعصيان الامر بالصوم ففي زمان واحد اجتمع الخطابان في المثال ولم يكن بينهما تمنع وتنافي لما بينهما من الطولية بحسب الرتبة وبذلك ترتفع استحالة

الامر بالجمع بين الضدين لاجل ذلك جوز الترتب جملة من الاساطين كالمحقق الثاني قدس سره وايدى سيد الاساطين الميرزا الشيرازي قدس سره وتبعة جملة من اساتذة العصر رضوان الله عليهم ولذا سمي هذا البحث بالترتب لما بين الامرين من الترتب الطولي الا انه يمكن ان يقال بصحة الامر بالمهم مع الامر بالاهم مع كونهما في عرض واحد من دون ان يكون بينهما ترتيب طولي وان كان تسمية ذلك بالترتب مسامحة ، إذ غائلة استحالة الجمع بين الضدين ترتفع مع حفظ الرتبة بين الامرين بتقريب ان عصيان كل واحد منهما في رتبة امثاله لكونه نقيضه والنقيضان في مرتبة واحدة ولا اشكال في تاخر امتثال كل امر عن نفس الامر لكونه من علل امثاله وهكذا عصيانه فاذا كان العصيان كالامثال له تاخر عن الامر تاخر المعلول عن علته فلا يكون الامر حينئذ اطلاق بالنسبة الى مرتبة العصيان لا بالاطلاق الاحاطى لما عرفت ان الامر بالنسبة الى مرحلة ايجاد المتعلق من قبيل المقضي ولازمه ان يكون من طرف ايجاد المتعلق من قبيل تحصیل الحاصل ومن جهة تركه من قبيل طلب النقيضين ولا بنتيجة الاطلاق او التقييد بان يكون الاطلاق او التقييد يستفاد من جعل آخر يسمى بتمم الجمل فان ذلك يستلزم في التقييد تحصيل الحاصل او طلب الجمع بين النقيضين وفي الاطلاق يستلزم الجمع بين المحالين فينتج من ذلك ان الامر بالاهم ليس له نظر لظرف الامتثال والعصيان فلو تعلق الامر بالمهم في ذلك الظرف فلا يكون الامر بالاهم مطاردآله ولا يكون ذلك من طلب ما لا يطاق او الجمع بين الضدين وان شئت توضيح ذلك فلاحظ المتزاهين المتساويين فان العقل يحكم بالتخيير بينهما من دون ان يكون كل واحد منهما مقيدا بعصيان الآخر وتركه لما عرفت ان عصيان كل

مرتبة في رتبة اطاعته لاتحاد الرتبة بين النقيضين فلو قيد كل منهما بترك الآخر لزم ان يتاخر كل امر عن مرتبة اطاعته مع انه بديهى البطلان إذ الاطاعة عبارة عن الانبعاث والامر عبارة عن البعث ومن الواضح تاخر الانبعاث عن البعث تاخر المعلول عن علته وعليه التخير بين المتزامين ليس لاجل ذلك بل السرف في الحكم بالتخير بينهما هو ان الامر الناشئ عن ارادة لم تكن تامة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه مطلقا وانما هي ارادة ناقصة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه من غير ناحية عدمه في ظرف وجود ضده المتزام له وبذلك يرتفع التمانع والتنافي بين الامرين لعدم المطاردة بينهما ولا يكونان حينئذ من باب التكليف بما لا يطاق او من الجمع بين الضدين فاذا عرفت حال المتزامين المتساويين فاعلم ان فيما اذا كان احدهما اهم والاخر المهم من ذلك القليل لا يكون بين الامرين مطاردة وتمانع إذ الارادة المتعلقة بالاهم والمهم لو كانت تامة لحصلت المطاردة والتمانع بين الامرين لكونهما نشأ كل واحد منهما من ارادة تامة فيكون من طلب الضدين اما اذا كانت الارادة المتعلقة بالمهم لم تكن تامة بل ناقصة بمعنى انها تسد ابواب انعدامه من غير ناحية وجود الاهم فليس للامر المهم تعرض لامر الاهم بـل لو انى بالاهم فلمهم غير مطلوب اصلا وبذلك يرتفع التنافي والتمانع والمطاردة بين الامرين من دون اعتبار ان يكون امر المهم مشروطا بمصيان امر الاهم . ودعوى ان المهم وان كان لا يطارد امر الاهم إلا ان امر الاهم يطارد امر المهم بمعنى ان امر الاهم يدعـو الى إيجاد متعلقه في ظرف فعلية الامر بالمهم ويكفي في تحقق المطارد بين الامرين ولو من جانب واحد ممنوعة بان في ذلك الظرف اى ظرف إيجاد الاهم ليس للامر بالمهم اقتضاء لكون امره ناشئا عن ارادة ناقصة وكيف يكون الامر

بالام طارداً لمثل هذه الارادة الناقصة فلا مطاردة بينهما اذ كما رفعت المطاردة بنقصان الارادتين كما في المتزاحمين المتساويين كذلك ترفع بنقصان احدى الارادتين كما لو كان احدهما مههما والآخر اهم فان الارادة التامة التي في الام لا تزاحم الارادة الناقصة في المهم .

فظهر مما ذكرنا ان ارادة كل واحد من الامرين في عرض الآخر مع عدم التامع بينهما من غير حاجة الى اشتراط امر المهم بعدم اتيان امر الام بل امر المهم لما كان ناشئاً من ارادة ناقصة ارتفع التامع والتنافي بين الامرين وبالجملة يحتاج رفع التنافي الى ارتكاب خلاف الظاهر اما باشتراط امر المهم بعدم اتيان الام او يرفع اليد عن ظهور الامر في التامة ولا يبعد كون الظاهر هو الاخير . وعليه يبقى التمسك بالاطلاق لرفع الاشتراط ولازمه كون امر المهم مع امر الام في رتبة واحدة وبالنسبة الى المطلوبة في عرض واحد فلا طولية بينهما (١)

(١) يرد عليه ان كل واحد من الامرين في المتزاحمين المتساويين وان لم يكن اخذ في احدهما عدم اتيان متعلق الامر في موضوع الآخر المحذور المذكور الا انه من الممكن ان يؤخذ عدم احدهما بالخصوص في موضوع الآخر كالمقام فان عدم الاتيان بالام قد اخذ بموضوع الامر بالمهم ولا محذور فيه اصلاً على ان النقص او التمام في الارادة بالمعنى المذكور غير متصور لكونها من الكيفيات النفسانية فان الارادة الناشئة من الشوق المؤكد لا يفرق فيها بين ان يريد منها سد ابواب انعدام المتعلق مطلقاً اي من جميع انحاء الانعدام او سد انعدامه من غير ناحية انعدامه من وجود ضده الخاض وبالجملة ان رجوع سد ابواب انعدامه من غير انعدامه من ناحية ضده الى اشتراط الامر بالمهم بمصيان امر الام فهو وإلا فلا معنى محصل له فالعمدة في الجواب هو ما ذكر من الترتيب الطولي وبه يرتفع محذور لزوم المحال

هذا كله كان الكلام في الأمر المتعلق بالأهم والمهم وكنا مضيقين . واما الكلام في الموسعين فهل يقتضي بقاء الامر المتوجه الى الضدين على الاطلاق ام

للقول بالترتب وهو فعلية الامر بالضدين في آن واحد إذ القائل بالترتب يقول بفعلية امر الاهم لصورة الاتيان بالمهم وصورة تركه في ظرف اتيان المهم يكون كلا الامرين فعليا ولازم ذلك الامر بالضدين في آن واحد ، ولكن لا يخفى ان المحذور في الحقيقة هو الجمع بين الضدين في آن واحد ولا الامر بالضدين في آن واحد فانه لا مانع منه اذا لم يستلزم الجمع بين الضدين فالقول بالترتب يقتضي عدم الجمع بينهما لانه عند اتيان الاهم لا امر المهم لكي يزاحمه كما انه مع الاتيان بالمهم وان كان امر الاهم فعليا ايضا الا انه حسب الفرض مشروط بترك الاهم ففي هذا الطرف امر المهم يدعو الى اتيانه في حال ترك الاهم حينئذ كيف يكون داعيا الى الجمع بينهما في آن واحد .

بيان ذلك ان احد الخطابين اما ان يكون رافعا لموضوع الآخر كما اذا لم يكن المال وافية لاداء الدين والاستطاعة فلا اشكال في ان خطاب أد الدين يرفع موضوع الحج الذي هو الاستطاعة ففي هذا الفرض لم يجتمع الخطابين لكي يكون من قبيل طلب الضدين واخرى يكون امتثاله رافعا لموضوع الخطاب الآخر وحينئذ اما ان بقيد اطلاق كل واحد من الخطابين بعدم امتثال الآخر فلا اشكال في وقوعه كالواجبات التخيرية واما ان تكون فعلية احدهما مقيدة بعصيان الآخر مع عدم تقييد الآخر كالقيام فان خطاب المهم مقيد بعصيان الاهم مع عدم تقييد خطاب الاهم بترك المهم بل كان من هذه الحثية مطلقا ولا يخفى انه بذلك ارتفع محذور طلب الجمع بين الضدين إذا امر الاهم في رتبة عصيانه ولو كان موجودا الا انه لا يدعو الى ایجاد متعلقه مع حفظ عصيانه بل يدعو الى هدم موضوع امر المهم

لا بد من تصرف في احد الامرين بالخصوص اذا كان اهم او التصرف بكليهما اذا كانا متساويين في المصلحة الظاهر هو الثاني لان مقتضى التوسعة التخيير في جميع

= وامتثال امر المهم يتوقف على وجوده وهو يتوقف على عصيان امر الالم وبعبارة اوضح ان امر الالم في ظرف عصيان امره يدعو الى هدم موضوع امر المهم وامر المهم الى ايجاد متعلقه في ظرف عدم الاتيان بالالم فلا يكون من الجمع بين امرين متضادين بل لا يعقل ان يكون مثل هذين الامرين من طلب الجمع بين الضدين بل يمكن ان يقال بصورة قضية مانعة الجمع اما تمتثل لامر الالم واما المهم مطلوب فيظهر ذلك ان امتثال الالم مع مطلوبة المهم متنافيان على انه قد ذكرت فروع لا تصح الا بالامر الترتي كمن حرم عليه قصد الاقامة لجهة من الجهات وعصى ونوى الاقامة وجب عليه الصوم كما انه يجب عليه اتمام الصلاة او كان قصد الاقامة واجبا وعصى ولم ينو الاقامة وجب عليه الفصر كما ان بعض الفروع لا تصح لعدم مجيء الامر الترتي كما لو كان احد التكليفين مشروطا بالقدره العقلية والآخر بالقدره الشرعية مثلا لو كان عنده ماء يكفي الوضوء او لرفع العطش عن هو مشرف على الهلاك او كصره في الوضوء او اعطائه للعيال الواجب النفقة فان المشروط بالقدره العقلية يقدم على المشروط بالقدره الشرعية وظاهر ان القدره الشرعية لها دخل في الملاك وحينئذ بالتقديم لاملاك المشروط بالقدره الشرعية فلا يحدث الامر الترتي لعدم تحقق الملاك ولذا لم يفت بعض الاساطين بصحة الوضوء في الفرضين الا ان ذلك مبني على اعتبار القدره في الوضوء شرعا المستفاد من اشترط التيميم بفقدان الماء وعدم التمكن بقرنية المقابلة وان التفصيل قاطع للشركة وهو محل نظر اذ تقييد احد المتقابلين لا يوجب تقييد المقابل الآخر كما انه يكفي في قطع الشركة عدم كون التكليف بالوضوء في عرض التيميم بل يصح في ظرف عصيان التيميم كما

الوقت فيجوز له ترك الأمور به لأن الأول اذا أتى به في الزمان الثاني فالطلب بحسب ترك الفرد الأول من الوقت بعد ناقصا لجواز تركه فيه وإتيانه في الوقت الثاني فلا يقتضي المحافظة على إتيان متملقه على الإطلاق وأما هو بالنسبة الى غير هذه الافراد كالتكليف بالصلاة اليومية واتفق ان عليه صلاة الآيات فمقتضى الاخذ باطلاقه ان يكون مانعا من التشاغل بتلك الصلوات وان كان بالنسبة الى تلك الافراد تكليفاً ناقصاً وكذلك اطلاق تلك الصلوات يقتضي المنع من التشاغل من صلوات اليومية فتقع المراحة والمطاردة من الجانبين فلا بد من التصرف في احدها اذا كان احدهما هو المهم وابقاء الآخر لو في كل واحد منهما اذا كانا متساويين كما رفعنا اليد من كل واحد منهما بالنسبة الى افرادهما وبالجملة يكون تخيير في تخيير فله ترك صلاة اليومية في الجزء الاول اما بداعي إتيان تلك الصلاة اليومية في الجزء الثاني من الوقت او بداعي إتيان صلاة الآيات في الجزء الثاني من الوقت ثم لا يخفى ان مقامنا لا يفرق فيه بين كون احدهما اهم او متساويين في الامرين الموسعين اذ غاية ما يقال انه يجب مراعاة الاهم ويجب تقديمه على المهم وفي مقامنا لا يلزم ذلك

انه يمكن ان دعوى الفروع المذكورة لا تدخلها بالامر الترتبي فانه انما يجري فيما يكون التضاد بين متعلقي التكليف سابقا عليه كالازالة وفعل الصلاة وأما لو كان التضاد ناشئاً من تقييد احد الطرفين بعدم الآخر كما في الفروع المذكورة فلا محالة تقع المعارضة بين دليلهما فيرجع الى ادلة العلاج بين الدليلين ، والحاصل ان المحذور الامر بالجمع بين الضدين انما يأتي فيما لو كانت التضاد ذاتيا سابقا على التكليف وحينئذ يمكن النزاع في جريان الترتب بدعوى ارتفاع ذلك المحذور بنحو الامر الترتبي . وأما لو كان التضاد ناشئاً من جعل الشارع فلا يكون من طلب الجمع بين الضدين فيرجع الى التعارض بين الدليلين كما لا يخفى .

اذ المكلف في سعة من الوقت ويمكن الجمع بين الامرين فيه لو ترك الامر واتى
بالمهم، في اول الوقت ثم يأتي بالامر في الثاني هذا كله اذا كان الامر ان موسعين
واما اذا كان احدهما مضيقاً والآخر موسعاً فلا اشكال في وجوب مراعاة المضيق
وهو انه لو عصى فينبى على الخلاف المتقدم في الترتب فان قلنا بالترتب كما هو
التحقيق يكون في الموسع امر فيأتي به بداعي هذا الأمر وان لم نقل بالترتب كان
الفرد الذي هو مزاحم للمضيق خارجاً عن حيز الأمر وخارجاً عن الطلب ولكن
هل يجوز الأتيان بهذا الفرد بداعي الأمر بالطبيعة قولان واحتمل الأستاذ جوازه
قال ما لفظه (يمكن ان يقال انه حيث كان الأمر بها على حاله وان صارت مضيقه
بمخرج مازاحه الامر من افرادها من تحتها امكن ان يأتي بما زوحم منها بداعي ذلك
الأمر فانه وان كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها الا انه لما كان وافياً بفرضها
كالباقى تحتها كان عقلاً مثله في الأتيان به في مقام الامتثال والاتيان به بداعي
ذلك الأمر... الخ) محل نظر إذ المراد من الداعوية في الاوامر في العبادات هي ما
كانت داعية الى متعلقها فعلاً وباعثة ومحركة نحو المطلوب وهذا انما يتم في الامر
المتعلق بالافراد واما الذي لم يتعلق بها الأمر لم يكن لذلك الامر المتعلق بذلك
الفرد صلاحية لداعوية الفرد غير المتعلق به نعم انما يستقيم لو كان الامر في العبادات
علة غائية يمكن ان يكون الفرد الذي لم يتعلق به الأمر مسقطاً عما تعلق به الامر
لكن الانصاف ان هذا المعنى لم يعتبر في داعوية الاوامر المتعلقة بالعبادات لظهور
ان ذلك قد يتفق مع العصيان كما في مثل المقام وهذا لا يجوز ان يكون غرضاً
في الاوامر العبادية .

بقى شئ

لا يخفى ان الترتب هل يجري فيما اذا كان الجهل عن تقصير ام لا. قيل بعدم الجريان لأن جريانه فيما اذا كان الامر بالا هم قابلا للبحث والمحركه في ظرف تحقق موضوع المهم الذي هو عصيان الامر بالا هم واما لو لم يكن كذلك كما في الجهر في موضع الاخفات او بالعكس او القصر في موضع الاتمام جهلا بالحكم فانه انما يصح من الجاهل بالحكم او الناسي له ولا يصح من العا مد على ما يستفاد من نفس الدليل الدال على الاجزاء في ظرفي الجهل والنسيان ومن الواضح ان في ظرفهما لا بحث حقيقة ولا تحريك للحكم الواقعي ولولا الدليل الخاص المستكشف منه وجود المصلحة المساوية لمصلحة الواقع المنتزعة للاجزاء لقلنا بالبطلان لعدم كفاية الامر العقلي عن الامر الواقعي ، ولكن لا يخفى ان ذلك لا يتم في الجاهل المقصر لتحقيق موضوع الترتب لكونه كالعا مد عاصيا للامر الواقعي المتوجه اليه فعند عصيانه يتحقق موضوع الامر الترتبي . (١)

(١) لا يخفى ان وصف الجهر والاخفات بالنسبة الى القراءة من الضدين الذين لاثباتهما لعدم تحقق القراءة من دون احد الوصفين ودعوى انه يمكن ان يكون لهما ثالث بان يترك القراءة بمنوعة إذ الوصفان للقراءة التي هي مفروضة الوجود في الصلاة قد تعلق الامر بالجهر او الاخفات في القراءة وحيث عدم احد الضدين يلزم وجود الضد الآخر في القراءة فهو من قبيل ما اذا كان بين المتزاحمين تلازم في الوجود في عدم جريان الامر الترتبي كالامر باستقبال القبلة في واسط العراق واجبا في وقت مخصوص وفي ذلك الوقت يحرم استبدال الجدى اذ لو جرى الامر الترتبي لزم منه طلب الحاصل لان عصيان كل واحد منهما يلزم امتثال الآخر ومن =

ودعوى بعض الاعاظم قدس سره ان موضوع الامر الترتبي هو عصيان امرالام ولا يتحقق العصيان إلا بعد وصول التكليف الى المكلف وذلك ينافي الجهل به إذ هو عبارة عن عدم وصوله اليه ومعه لا معصية ولو تحققت المعصية للحكم الواقعي فلا جهل واما العقاب فليس على ترك التكليف الواقعي وانما هو على ترك التعلم لما عرفت من ان وجوب التعلم نفسي ناشئ عن ملاك ولذا نسميه بمتعم الجمل محل نظر اذ احتمال التكليف لما كان منجزاً قبل الفحص يحكم العقل بأن المخالفة على ذلك التكليف المنجز به تتحقق المعصية اذ لا معنى منها الا مخالفة التكليف المنجز وعليه لا مانع من تحقق التكليف الواقعي في حق الجاهل المقصر وان مخالفته معصية بعد فرض تنجزه في حقه وبذلك يتحقق موضوع الامر الترتبي ولا يقاس الجاهل المقصر بالناسي فان التكليف الواقعي ليس منجزاً في حقه فلا تتحقق معصية في حقه بخلاف الجاهل المقصر فان التكليف في حقه منجز فهو كالعالم، هذا تمام الكلام في مبحث الضد والحمد لله رب العالمين .

هذا القليل مورد اجتماع الامر والنهي بناء على الامتناع وترجيح جانب النهي لاشتمال الورد حينئذ على عصيان النهي فلو قال ان عصيت فصل بمعنى ان عصيت فصل ففي ذلك الظرف تكون الصلاة متحققه فمع تحققها يكون الامر بها من طلب الحاصل على انه لو امكن مجيء الامر الترتبي الا انه لا يمكن ان يتقرب بمتملقه لاشتماله على المفاوضة الفاعلية ومعه لا يمكن التقرب .

واما المقدمة المحرمة فالكلام في جريان الترتب فيها ينبغي ان لا يكون الحرمة اهم اذ لو كانت كذلك لوجب سقوط الوجوب من ذهابا لوقوع المزاحمة بين الحرمة النفسية في المقدمة والوجوب النفسى في ذهابا كما انه مع التساوى العقل

امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع في انه هل يجوز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا ؟

— لا يحكم بتعين احدهما نعم فيما اذا كان وجوب ذي المقدمة اهم فهل يوجب سقوط حرمة المقدمة فيكون الدخول في ارض الغير بدون اذنه مباحا ولو لم يتعقبه انقاذ الفرق ام يقيد اطلاقها بما اذا لم يتعقبه الانقاذ الظاهر هو الثاني اذ من المستبعد الالتزام بالاول بان يقال يجوز دخول ارض الغير بدون رضاه ظلم او عدوانا ويتصف ذلك بالوجوب . وعليه يمكن تصحيح ذلك بالامر الترتبي بدعوى تقييد اطلاق النهي بصورة عصيان ذي المقدمة فلم يأت به يكون دخوله بالارض المنصوبة حراما وينحصر الوجوب بصورة الاتيان بذي المقدمة ولا محذور في ذلك سوى اجتماع الوجوب والحرمه في شيء واحد او الالتزام بالشرط المتأخر الا انه عند التأمل لا يعد محذورا . اما الاول فلم يجتمعا لاختلاف معروض كل واحد منهما اما الوجوب فهو عارض على الارض التي يتعقبها الانقاذ والحرمه تعرض على ما لا يتعقبها ذلك واما الشرط المتأخر فلا محذور فيه مع مساعدة الدليل على ارادة التعقب كالمقل الحاكم بذلك ولكن التحقيق ان المقام ليس من موارد جريان الترتب فانه بناء على اعتبار الايصال في المقدمة او ان الواجب هو ذات المقدمة بنحو التوأمية فالمقدمة تنقسم قسمين قسم يترتب عليها الايصال فهي واجبة ليس الا ، وقسم لا يترتب عليها الايصال فهي حرام ليس الا فلم يجتمع الحكمان العقلان لكي يصحح بالترتب . واما بناء على ان الواجب مطلق المقدمة فلا يخلو اما ان يكون ترك ذي المقدمة مستندا الى ترك المقدمة فيكون بتركها من طلب الحاصل وان كان الترك مستندا الى غير المقدمة المحرمه فيلزم ان يكون الشيء الواحد منهما مأمورا به في وقت واحد هذا اذا كانت المقدمة سابقة على ذيلها واما اذا كانت مقارنة وقد مثل لها بمقدمة ترك الصلاة لفعل الازالة مع

على قولين قيل بالاول وينسب الى الاشاعة، وبالثاني وينسب الى العدلية وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم مقدمة وهي ان الشرط في العنوان ليس شرط الأمر بارجاع ضمير (شرطه) اليه إذ الشرط من اجزاء علة الشيء ولا يمكن تحقق المعلول إلا بتمام اجزاء علته وحينئذ كيف يقع النزاع في تحقق شرطه الذي هو من اجزاء العلة قال الاستاذ قدس سره في الكشف مالفظة: (ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فان الشرط من اجزائها (١)) كما انه لا يراد من الامر

اهميتها فترك الصلاة واجب بالوجوب الغيري ويكون فعلها حراما فلو وجبت الصلاة بالامر الترتبي فيلزم محذور اجتماع الحرمة المقدمة مع الوجوب النفسي في فعل الصلاة كما ان في تركها يجتمع الوجوب الغيري لمقدميته لفعل الازالة والحرمة النفسية لوجوب الصلاة بالامر الترتبي حسب الفرض ويمكن ان يجاب عنه بعدم مصادمة الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري بدعوى ان الوجوب الغيري لترك الصلاة في ظرف عدم عصيان الازالة والحرمة النفسية له في رتبة العصيان الا ان ذلك كله بناء على كون ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة وقد عرفت بطلانه فافهم وتأمل.

(١) لا يخفى ان الشرط تارة يكون لصدور الامر واخرى لتنجزه

وثالثة للمأمور به فان اريد من الشرط هو الاول فلا معنى للنزاع فيه فان شرط حصول الامر وصدوره من الأمر من اجزاء علته ولا يقل تحقق المعلول مع عدم تحقق تمام اجزاء علته على انه لو كان المراد ذلك فلا وجه لتفكيده بعلم الأمر كما قيده القوم وجهل المأمور كما زاده بمض اذ علم الامر وجهل المأمور لا يدخل له في جواز صدور الامر مع انتفاء شرط صدوره وعدم الجواز ولو فرض ان يكون محل النزاع هذا الوجه فالحق فيه القول بالامتناع لامتناع صدور المعلول مع عدم تمام اجزاء علته وان اريد من الشرط هو شرط التنجز بان يكون ضمير (شرطه) يرجع

بعض مراتبه وضمير (شرطه) يراد منه بعض مراتبه الاخر بمعنى انه يجوز امر الامر بمرتبة الانشاء مع العلم بانتفاء مرتبة الفعلية إذ لا إشكال في تحققه ووقوعه

== الى الامر باعتبار تنجزه بنحو الاستخدام كالاستطاعة بالنسبة الى الحج وغيرها من الشرائط التي هي من شرائط الوجوب فان اريد من الامر الامر الجدي فلا اشكال في عدم جوازه اذ مقتضى الشرطية عدم المشروط عند عدم شرطه فكيف يعقل وجود الامر بمعنى التتجزع مع عدم شرط التتجزع وان اريد من الامر الانشائي وان لم يكن جدياً وبداعي ارادة المكلف واقعا بل كان بداعي الاختيار والاعتذار فالحق هو الجواز لجواز ان ينشأ الطلب وان لم يكن شرط تنجزه موجوداً لوجود الغرض في نفس الانشاء وان اريد من الشرط شرط المأمور به فان كان غير مقدور لعارض كعاقبة الطهورين فهو راجع الى ما تقدم من شرط التتجزع انه لا يجوز وان كان مقدوراً فلا اشكال في جواز الامر به مع العلم بانتفاء هذا الشرط وعلى اى تقدير لا مجال للتراع فيه ودعوى انه باختلاف انحاء الشرط يمكن ان يقع التصالح بين الجانبين كما ادعاه المحقق الخراساني قدس سره في كفايته محل تأمل ونظر اذ ذلك ياباه كلام القوم كان دعوى ان المراد من الجواز بمعنى الامكان الذاتي بان يقال بان انتفاء شرط وجود الامر وان كان يقتضي امتناع صدور الامر الا ان ذلك لا ينافي الامكان الذاتي اذ كل ممكن بالذات في ظرف عدم علته ممتنع بالغير ويقال له الممتنع بالعارض ممنوعة اذ ظاهر الجواز في كلمات الاعلام هو ما يقابل الامتناع ولو كان بالغير وإلا فلا مجال للتراع في ذلك قال المحقق الخراساني قدس سره في كفايته مالفظة (وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام) وقد اوضح ذلك بعض السادة الاجله قدس سره بان الامكان الذاتي يقابل الامتناع الذاتي كما ان الامكان الوقوعي يقابله الامتناع الوقوعي وقد يعبر :-

كلامارات والاصول المؤدية الى خلاف الواقع فان الواقع حينئذ يبقى على مرتبة الانشاء بل بعض الاحكام لم تصل الى مرتبة الفعلية اصلاً كقوله (ع) (ان)

عن هذا بالامتناع العارضي اي امتناع الشيء لأجل عارض وان كان في حد ذاته ممكناً وتفصيل ذلك ان الشيء المتمتع بالذات كاجتماع النقيضين ووجود المعلول بدون علمته فان لزم من وجود احد هذين العنوانين مثلاً من دون واسطة كوجود قيام زيد مع عدم قيامه ووجود الاثر من دون مؤثر فهما المتمتع بالذات فلا يصدق عليه انه ممكن بالذات وان لم يترتب على وجود احد هذين العنوانين اولاً وبالذات بل يكون ترتب احدهما عليه بواسطة مقدمة اخرى فهو متمتع بالعارض وحينئذ يصدق عليه انه ممكن بالذات وان كان بالنظر الى تلك المقدمة غير ممكن لان عدم الامكان انما هو بواسطة تلك المقدمة فهو عدم الامكان بالعارض فلا ينافيه الامكان الذاتي وما نحن فيه من هذا القبيل فان وجود الامر مع عدم شرطه ليس هو مما ينطبق عليه عنوان وجود المعلول من دون علمته نعم بعد النظر بان الشرط من اجزاء العلة وان بعض اجزاء المركب يوجب انتفاء المركب وعدم وجوده بما انه مركب انه يلزم عليه وجود المعلول من دون علمته بواسطة هاتين المقدمتين فهو ممكن في حد ذاته وان كان متمتماً بالنظر الى هاتين المقدمتين فيكون ممكن ذاتاً وممتنع وقوعاً بحسب العارض وعلى ما ذكره قدس سره من التوضيح نقول بالنسبة الى الشرط فما كان من شرط عدم الدور الامر وشرط تنجزه فهو من الممتنع بالعارض وان كان ممكناً ذاتاً وما كان من شرط المأمور به الذي هو مقدور فهو جائز اي الجواز وقوعاً وهذا التحقيق انه لا مجال لهذا النزاع لما هو معلوم ان الاحكام على نهج القضايا الحقيقية وان الشرائط في المأمور به عقلياً وشرعياً تؤخذ في ناحية الموضوع فعاً اخذها كذلك لا يعقل ان يتوجه الخطاب الى من فقد بعضها ومع عدم توجهه كيف يقع النزاع في صحته وفساده على تفصيل ذكرناه في تقارير الاسناد المحقق للناثي قدس سره .

الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً الحديث) هذا وان ذكره الاستاذ في الكفاية بما لفظه (نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الاخر بان يكون النزاع في ان امر الأمر يجوز انشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته) الا انه خلاف ظاهر كلمات القوم بل لا ينبغي ان يقع النزاع في مثل ذلك بعد ما عرفت من وقوعه كما هو واضح من دون شك وشبهه كما انه ليس المراد من الشرط شرط المأمور به الذي اذا انتفى لا ينتفي المأمور به فانه لا إشكال في صحة التكليف بالصلاة مع انتفاء الطهارة مثلاً . اذا عرفت ذلك فاعلم ان المراد من الشرط في العنوان هو شرط المأمور به مع عدم القدرة عليه لكي يكون النزاع في جواز تكليف العاجز عن اتيان الشيء ام لا ومرجع ذلك الى جواز التكليف بالمحال ام لا . وحيث ان الاشاعة جوزوا ذلك على زعمهم الفاسد بانه تعالى يجوز ان يكلف عباده بشيء لا يقدر على الاتيان به لذا جاز عندهم امر الأمر مع علمه بانتفاء القدرة عليه التي هي من شرائط متعلق التكليف ولا ينافي في كونه من التكليف بالمحال لجوازه عندهم ولذا نسب القوم الجواز في هذه المسألة الى الاشاعة ولما كان ذلك منافياً لما عليه العدالة من اعتبار القدرة في متعلق التكليف اقبح العقل بتكليف العاجز وانه يلزم منه التكليف بالمحال الذي ياباه العقل الحاكم بالتحسين والتقبيح العقليين لذا ترى ما عدا الاشاعة يرون عدم جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ولكن الانصاف ان هذه المسألة ليست مبنية على ما ذكرنا وانما هي مبنية على مسألة اتحاد الطلب . والارادة او مقابرتها فان قلنا بالاتحاد لا يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به لانه حينئذ يكون الطلب عين الارادة فعليه لا يعقل تعلق الارادة بما هو غير مقدور . وان قلنا بان

الطلب غير الارادة فحينئذ يمكن ان يتصور بان يتعلق التكليف بالمحال وحيث انه ليس مشتملا على الارادة فلا محذور فيه على ما ذكرناه سابقا إلا انك قد عرفت منا ان الحق هو اتحاد الطلب مع الارادة لعدم تحقق صفة في النفس غير الارادة تسمى بالطلب وتكون هي موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتناع لذا الحق هو عدم جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به كما لا يخفى .

(تعلق الاوامر بالطبائع او بالافراد)

الفصل الثامن في ان الاوامر هل تتعلق بالطبائع او بالافراد (١) ؟

(١) قال بعض السادة الاجلة قدس سره في بحثه الشريف اختلفوا في ان الامر والنهي هل يتعلقان بالطبيعة من حيث هي او من حيث الوجود او يتعلقان بالفرد ؟ على اقوال اما الاخير منها فهو مبنى على ان الطبائع لا وجود لها في الخارج والموجود هو الفرد ومع عدم وجودها لا معنى لتعلقها بالطبائع لعدم القدرة عليها مع فرض عدم وجودها فعليه لا بد من حملها على الافراد ولكن قد عرفت في محله ان الموجود هو الطبائع والافراد عين الطبائع . فعليه لا ينبغي ان يعد ذلك من الاقوال لعدم صحته على انه يلزم طلب الحاصل إذ ليس المقصود من الفرد مفهومه إذ مفهومه طبيعة من الطبائع بل المقصود مصاديق الافراد المتحققة في الخارج ولا اشكال ان الفرد الخارجى لا يتعلق به الطلب إذ يكون طلبه من تحصيل الحاصل . وعليه فالكلام يقع في القولين الاولين .

أما الاول منها وهو تعلق الطلب والنهي بالطبيعة من حيث هي وذلك مبنى على ان الامر والنهي من مقولة الطلب والارادة إلا ان الامر عبارة عن طلب الاجباد والنهي عبارة عن طلب الترك . وبعبارة اخرى ان متعلقها هو الطبيعة من -

الحق هو الاول لان المستفاد من صيغة الامر في مثل قوله تعالى (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هو ذلك وبيانه ان صيغة افعل مشتملة على هيئة ومادة أما الهيئة فهي دالة على البعث نحو المطلوب واما المادة فهي تدل على صرف الطبيعة فلم يكن لهذين الامرين دلالة على خصوصية الفردية فعليه استفادة خصوصية الفردية منها تحتاج الى قرينة .

ان قلت لا يمكن امتثال نفس الطبيعة بماهي طبيعة فكيف بعقل تعلق الامر حيث هي في المأمور به والمنهى عنه شيء واحد والاختلاف انما هو في ناحية الامر والمنهى فالامر طلب الایجاد والمنهى طلب الترك والعدم .

واما الثاني منها وهو تعلق الامر والمنهى بالطبيعة من حيث الوجود فهو مبني على انها من مقولة الطلب ولا فرق بينها الا في متعلقها في الامر المتعلق هو الطبيعة من حيث الوجود وفي المنهى الطبيعة من حيث العدم والترك وعليه يكون المأمور به هو الطبيعة من حيث الوجود والمنهى عنه هو الطبيعة من حيث العدم فتأخذ من هذين الوجهين انه لا بد في الاوامر من لحاظ الوجود وفي التواهي من لحاظ العدم ولكن على الوجه الاول يكون الوجود داخلا في مفهوم الامر والعدم داخلا في مفهوم المنهى فلا بد وان يكون متعلق الامر والمنهى الطبيعة من حيث هي وعلى الوجه الثاني يكون الوجود داخلا في متعلق الامر والعدم داخلا في متعلق المنهى والامر والمنهى يكونان من مقولة الطلب من غير فرق بينهما وانما الفرق في متعلقها فتعلق الاوامر بالطبيعة من حيث الوجود وفي التواهي الطبيعة من حيث العدم والاظهر من الوجهين هو الاول اذ الظاهر انه لا فرق بين الطبيعة في قولنا اضرب وبينها في قولنا لا تضرب وانما ليست مقيدة في الاول بالوجود وفي الثاني بالعدم فلا بد وان يكون الوجود والعدم داخلين في مفهوم الامر والمنهى فيكون متعلقها الطبيعة من حيث هي فلا تغفل .

بها ؟ وعليه لابد من صرف ماهو ظاهره التعلق بالطبيعة الى الفرد فالخصوصية تستفاد من الحكم العقلي لاعتبار القدرة في متعلق الامر .

قلت المطلوب حقيقة هو الطبيعة والاثبات بالفرد لا للخصوصية فيه بل لايحاد الطبيعة لاتحادها معه على ان ذلك مما يشهد به الوجدان لما نجدان خصوصيات الفرد خارجة عن غرض المولى وليست دخيلة فيه ولم يكن في غرضه تعلق بها كما نجد ان من امر بماء لم يكن غرضه الا ايجاد الماء باي خصوصية كانت كما هو واضح لمن راجع الوجدان . وبالجمله الفرد بخصوصيته ليس مطلوباً . نعم ليس الفرد خارجاً عن دائرة المطلوب فانه بالنسبة الى كونه موجوداً للطبيعة مطلوب .

بيان ذلك ان كل فرد ينتزع منه ثلاثة اشياء ، طبيعه ، وحصه ، وخصوصية ولا اشكال في اخراج الخصوصية عن دائرة الغرض وبقاء الحصه تحت المطوية إذ فرق بين الحصص والخصوصيات ، فان الحصص تشترك تحت جامع ذاتي يشتمل على الجنس والفصل ولم يكن بينها تمايز إلا بحسب المرتبة بخلاف الخصوصية فانها متباينة بالذات ليس لها قدر جامع وان امكن اشتراكها في جامع إلا انه عرضي لا ذاتي فهذه الامور الثلاثة بحسب الخارج متحدة وان كانت بلحاظ العقل اموراً متعددة منتزعة من الفرد .

إذا عرفت ذلك فنقول ان الطبيعة المتعلقة للامر تارة يراد منها الطبيعة السارية واخرى مجرد الطبيعة من دون اعتبار انها سارية فان اخذت بالنحو الاول فلا اشكال في سارية الحكم من الطبيعة الى الحصص المقارنة للخصوصيات من غير خلاف من احداً إذ يكون حينئذ من قبيل العام المستوعب لجميع افرادة فكما في العام المستوعب يسرى الحكم من العام الى مائته من الافراد كذلك في الطبيعة

السارية وان كان فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان في العام يسرى الحكم منه الى الخصوصيات وفي الطبيعة السارية لا يسرى منها اليها وانما يسرى الى الحصص المقارنة للخصوصيات وتظهر الثمرة بين الالتزام بسراية الحكم الى الخصوصية وعدمها فيمن قصد الامتثال بالخصوصية فعلى السراية كما في العام يكون مطيعا بما امثل من الاتيان بالخصوصية وعلى عدم السراية يكون عاصيا بذلك لتشريعها بقصد امتثال ما لم يكن مأموراً به . وبالجمله في صورة اخذ المتعلق الطبيعة السارية لا بد من الالتزام بسراية الحكم منها الى الحصص من دون السراية الى خصوصية الفرد وان اخذت الطبيعة بالنحو الثاني اى بان لا يراد منها السارية بل كان متعلق الأمر صرف الایجاد وكانت مأخوذة لا بشرط بنحو يكفى في امتثالها اول وجود فهل يسري الحكم منها الى الحصص مع القطع بعدم سرايتها الى الخصوصيات ام لا يسري ؟ قولان قيل بالثاني واستدل له بان اللازم من القول بالسراية ان تنطبق الطبيعة على تلك الحصة حتى تتلون تلك الحصة بلون الطبيعة وذلك لا يتحقق في مقامنا لانه تارة يلحظ قبل امتثال العبد واخرى في مقام الامتثال فان كان الاول فالعبد له اختيار للتطبيق على اى حصة تحققت فى ذلك الظرف لم يكن تطبيق اى تتلون الطبيعة بلون الحصة نعم لها قابلية التطبيق وهى لا توجب ان تتلون الطبيعة بلون الحصة . وان كان الثاني فى مقام الامتثال والایجاد مقام الاطاعة والامتثال وهو مقام سقوط الامر وبهذا المقام وان حصل التطبيق إلا انه غير نافع لسقوط الامر فلا سراية للحكم من الطبيعة الى الحصة . وبالجمله فى الصورة الاولى لم يحصل التطبيق لكى تتحقق السراية وفى الثانية لا امر لكى يقال بسرايته فالفرد ليس مأموراً به لا بحسب حصته ولا بخصوصية بل يكون الفرد حينئذ مقدمة للمأمور به

والى ذلك يرجع ما ذكره المحقق القمى قدس سره من دعوى كون الفرد مقدمة وبذلك يندفع ما يرد عليه من عدم المغايرة بين الفرد والكلى إذ لا اثنيانية بينهما مع ان المقدمة تستدعى المغايرة والاثنيانية لما عرفت انه بعدم السراية يكون الفرد مغايراً للكلى فلا مانع من دعوى المقدمة كما انه لو تم ما ذكر عن عدم السراية ترتفع محالية اجتماع الامر والنهى في محل واحد إذ بمقتضى دليل عدم السراية لم يتعلق بالفرد امر ولا نهى لتعلقهما حينئذ بالطبيعة ولم يسر الحكم منها الى الفرد لا بحسب حصته ولا بحسب خصوصيته والذي يقتضيه التحقيق هو القول الاول اي سرية الحكم من الطبيعة الى الافراد وبيانه يتوقف على ذكر امرين :

الاول ان الماهية في مرحلة الحكم لم تلاحظ امراً في قبال الخارج بل ترى عين الخارج ومتحدة معه اتحاد المرأة مع الرقى ولو لم يكن هناك خارج مثلاً شربك البارى ممتنع براه متحداً مع افراده في الخارج مع انه يقطع بعدم وجوده فيه وبحكم عليه بالامتناع بلحاظ انه متحد مع مافى الخارج فاذا كان الحكم على الموضوع بلحاظ اتحاد الموضوع لما فى الخارج وكان لحاظ الموضوع آلة لللحاظ الموجود الخارجى فيسرى من الموضوع الملحوظ الى مافى الخارج من جهة اتحاده ولا اشكال انه متحد مع الحصص كما عرفت فلا يسرى الا اليها لا الى الخصوصية لعدم اتحاده مع الخصوصية .

الامر الثانى ان لحاظ الافراد يكون على نحوين من اللحاظ فتارة تكون الافراد ملحوظة منضماً بعضها مع بعض بنحو يلحظها بلحاظ واحد واخرى يلحظ كل فرد منفرداً عن الفرد الآخر فان كان من قبيل الاول فلا اشكال في عدم

انطباق الطبيعة للمأمور بها على ماهو اول الوجود وان كان من قبيل الثاني فايقنا
لاشكال في انطباقها على ماهو اول الوجود إذ كل فرد بذلك اللحاظ يكون مورداً
لانطباق الطبيعة فاذا صار مورداً لانطباق الطبيعة فيسرى منها الى كل فرد في حال
عدم الفرد الآخر فيكون مطلوباً بالطلب الناقص الذي هو عبارة عن سد ابواب
انعدامه من غير ناحية الفرد الآخر . إذا عرفت ما ذكرنا من الامر بن ظهر لك
بطان القول بعدم السراية إذ منشأ ذلك هو ان السراية تكون الى الافراد الخارجية
الثابتة في الخارج وذلك غير معقول إذ هو مقام السقوط في الامر حتى يقال
بالسراية لكنك قد عرفت ان السراية ليست الى تلك الافراد الخارجية الثابتة
في الخارج بل الى الافراد الخارجية الزعمية (الادعائية) التي ترى خارجية ولو لم
تتحقق في الخارج كتكليف الكفار والعصاة كما انه ظهر لك ان الافراد تكون
مطلوبة الا انه بالطلب التخييري اي الطلب الناقص المعبر عنه طلبه في حال عدم
الآخر والامر المتعلق بالطبيعة يكون تعيينياً لان الطبيعة على ما عرفت تتحد مع كل
فرد وجميع أنحاء تترك الطبيعة بعض من أنحاء تترك الفرد .

وبالجملة مقتضى اتحاد الطبيعة مع الفرد أن يكون الامر المتعلق بها ينهى عن
تترك الطبيعة وتتركها بعض من تترك الفرد . هذا كله كانت الكلام في تعلق
الامر بالطبيعة ام بالفرد (١) . واما الكلام في انه هل الامر يتعلق بالطبيعة ام
بوجودها قولان وربما يتوهم ان هذا النزاع هو بعينه النزاع المتقدم ولكن لا يخفى

(١) لا يخفى ان مرجع النزاع في ذلك الى ان خصوصيات الافراد على
البديل داخلة تحت الطلب ام انها خارجة عنه الا انها ملازمة له وقيد نادخولها تحت
الطلب بانها على البديل لكي يكون التخيير على القولين عقلياً إذ يستبعد ان يكون --

ان ملاك النزاع في هذه المسألة عن السابقة يختلف فان الملاك في السابقة ان الامر هل هو متعلق بالطبيعة او بالافراد الموجودة بالوجود الخارجي الزعمي اى الادعائي ولو لم يكن له تحقق في الخارج بل ربما يتحقق مع الممتنع على ما عرفت سابقا وفي

النزاع في هذه المسألة يرجع الى كون التخيير شرعا بناء على التعلق بالفرد أو عقليا بناء على التعلق بالطبيعة والحق تعلقها بالطبيعة بما لها من الوجود السمي وتكون خصوصيات الافراد ملازمة لها على البديل بناء على ما هو الحق من ان الكلبي الطبيعي عين الافراد وانه من الامور المتأصلة بمعنى ان له ما يجزئه في الخارج وليس من الامور الانتراعية التي ليس لها وجود إلا منشأ الانزع وهو الافراد والذي يدل على ذلك تعلق ارادة الفاعل الطبيعي ولو لم يكن من الامور المتأصلة وانه من الامور الانتراعية كيف يعقل تعلق ارادة الفاعل به بل لابد من تعلقها بالفرد بماله من جميع الخصوصيات والشخصات وذلك امر مستحيل لان ما يفرض دخله منها كالزهران والمكان وغيرها من الملازمات لمثل شرب الماء لم يصل الى حد الاحصاء فعليه لابد من اخراج بعض الخصوصيات ومع الاخراج يكون كليا من غير فرق بين كونه صنفا او نوعا فاذا كانت ارادة الفاعل متعلقة بالكلبي الطبيعي كانت ارادة الامر على نحو تلك الارادة كما هو معلوم ان الارادة الامر به عبارة عن تحريك الارادة الفاعلية نحو المطلوب ولازم ذلك توافق الارادتين على ان مقتضى ظهور الخطابات يدل على ان متعلق الطلب هو وجود المادة بما لها من الوجود السمي وليس للخصوصيات الملازمة دخل في الطلب لعدم تعلق الغرض بها كما هو واضح كما لو امر بايجاد الماء مثلا كما انه ليس المراد مفهوم المادة وماهيتها اذ لا يعقل تعلق الطلب بها اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولا يكون شيئا حيث لا يمكن ان يتعلق بها الطلب الحقيقي بل المصاحبة لا تتحقق بنفس ماهية المادة بل ما فيه المصلحة وجود المادة لاماهيتها على تفصيل ذكرناه في تقريرات الاستاذ المحقق الثاني قدس سره.

هذه المسألة ملاكها ان الامر يتعلق بالطبيعة ام بالفرد الخارجي الحقيقي و فرق واضح بينهما اذ ربما يمكن ان يقال في تلك المسألة بتعلق الامر بالفرد الخارجي الادعائي، وفي هذه المسألة بالطبيعة بدعوى ان الحكم منها لا يسري الى مافى الخارج الحقيقي او بالعكس بدعوى سرية الحكم المتعلق بالطبيعة الى مافى الخارج . إذا عرفت ذلك فاعلم ان مورد البحث ليس في تعلق الطلب بالماهية في قبال الوجود الذهني إذ الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، ولا يجوز ان تكون مطلوبة كما انه ليس مورد البحث في الوجود الخارجي إذ يلزم ان يكون البعث الى امر موجود في الخارج فيكون من طلب الحاصل وتحصيل الحاصل بديهي البطلان بل مورد البحث والنزاع انما هو في ان الماهية بلحاظ ترى عين اليجاد الذي هو المعنى المصدري دون الوجود الذي هو المعنى الاسم المصدري فحينئذ يكون النظر الى الماهية تبعيا والملاحظ بالاصالة هو نفس اليجاد الذي هو خروج الشئ من كتم العدم الى الوجود والطلب قد تعلق بنفس الماهية الملاحظة تبعا وبعد معرفة ذلك فقد وقع النزاع بين القوم بعد الفراغ من تعلق الامر بالماهية الملاحظة بلحاظ الخارج الزعي فهل يقف ولا يتعدى الى مافى الخارج الحقيقي او يتعدى الى مافى الخارج الحقيقي الظاهر هو الاول لوجهين :

الاول انه لا اشكال في ان محل قيام الطلب انما هو في النفس فيكون من الكيفيات النفسانية كما انه لا اشكال في انه ليس له وجود مستقل بل هو امر قائم بالطرفين ولا يوجد بنفسه فينتج من ذلك ان لا يعقل ان يكون احد مقوماته الوجود الخارجي الحقيقي كما يدعيه الخصم بناء على سرية الحكم الى مافى الخارج الحقيقي اذ على ذلك التقدير يكون الوجود الخارجي له دخل في تحقق الطلب فاذا لم

يتحقق فلا طلب ولا معصية مع انه واضح البطلان اذ بالوجدان تحقق الطلب مع عدم تحقق الوجود الخارجي وعليه يكون الطلب يقوم بامر معدوم وان شئت توضيح ذلك فالطلب نظير القطع في كونه من الصفات النفسانية ولم يكن من قوامه الوجود الخارجي الحقيقي اذ لو كان من قوامه لزم عدم حصول خطأ فيه مع انه بالوجدان حصوله في القطع بل انما يتعلق بالصور الذهنية التي ترى متحدة مع الخارج ادعاء منه حتى مع مخالفتها لما في الخارج لعدم الالتفات الى المخالفة .

الثاني ان الوجود في الخارج له لحاظان في عالم التصور فباعتبار تعلق الارادة به يلاحظ الوجود الخارجي سابقا على الارادة اكونه موضوعا لها وباعتبار وقوعه معلولا للارادة يلاحظ متاخرا عنها تاخر المعلول عن علته مثلا يصح ان يقال اردت الصلاة فصليت وبالحيلة باعتبار تعلق الارادة به يلاحظ متقدما وباعتبار معلوليته لها يلاحظ متاخرا فما كان لحاظه متقدما الذي هو قبل (فاه) فصليت ليس له ما بازاء في الخارج نعم هو في لحاظه الثاني له ما بازاء في الخارج الا انه لما كان في رتبة المعلول للارادة لا يعقل ان يؤخذ موضوعا للارادة لعدم جواز اخذ ما بازاء للحاظ الثاني في موضوع الارادة لانه في مرتبة ما بازائه كما لا يخفى .

ينبغي التنبيه على امرين

التنبيه الاول انه فرق صاحب الفصول بين متعلق الامر وبين متعلق الطلب فجعل متعلق الامر هو الماهية ومتعلق الطلب هو اليجاد الخارجي قال صاحب الفصول قدس سره ما لفظه على ما حكى عنه (ثم اعلم انا نفرق بين متعلق به الامر اعني

مفاد اللفظ باعتبار الهيئته وبين ما يتعلق به الطلب فالامر عندنا لا يتعلق الا بالطبيعة من حيث هي (الى ان قال (واما الطلب فلا يتعلق الا بالفرد وهو اليجاد الذي هو عين الوجود الخارجي بحسب الذات وان غايه بحسب الاعتبار) وتبعه في ذلك الاستاذ قدس سره في السكايه فقال ما لفظه (فان قدح بذلك ان المراد بتعلق الامر بالطبائع دون الافراد انها بوجودها السمي بما هو وجودها قبل الاختصاص الوجود متعلقة للطلب لانها بما هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم فانها كذلك ليست الا هي نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر فانه طلب الوجود فافهم) وحاصله ان الفرق بين الامر والطلب ان الوجود مأخوذ في متعلق الطلب لان الطبيعة بذاتها لا مطلوبة ولا غير مطلوبة بخلاف الامر فان الوجود له الدخول في حقيقة الامر حيث انه عبارة عن ايجاد الماهية ولكن لا يخفى ان الطلب كالامر في انها يتعلقان بنفس الماهية فان الامر ماهيته يدل على البعث نحو المطلوب والمادة تدل على نفس الطبيعة فعليه اليجاد ليس مدلولاً لاحدهما على ان جعل الوجود دخيلاً في متعلق الطلب غير معقول اذ الوجود الخارجي ظرف السقوط فكيف يعقل تعلق الطلب به وليس الا من طلب الحاصل، وتحصيل الحاصل واضح البطالان وتوهم ان المراد من الوجود هو اصداره فيكون المراد منه اليجاد ممنوع اذ اليجاد متأخر عن الطلب كما يظهر في قولك طلب مني اليجاد فاوجده فعليه كيف يعقل ان يؤخذ في المتعلق اذ أخذه في المتعلق يلزم ان يكون سابقاً عليه مضافاً الى ان الوجود لو كان داخلاً في هيئة الامر يلزم الفرق بين قولنا صل وبين اوجد الصلاة اذ يلزم على التعبير الثاني تجريد الهيئته من الوجود والا لزم لحاظه مرتين مرة من جهة المادة واخرى من جهة الهيئته وبعبارة اخرى ان اليجاد لو كان له دخل في هيئة الامر لزم في

مثل اوجد الصلاة اما نجر يدها عن الوجود فهو المجاز بلا قرينة او دلالتها على طلب
 ايجاد الابداد وهو لغوصرف و بالجملة على ما ذكرناه يلزم في المثال المذكور اما اللغوية
 او مجاز بلا قرينة ولعل منشأ ما ذكرناه هو ان الطبيعة بما هي ليست الا هي لا يتعلق
 بها الطلب لعدم قيام الاثر او المصلحة بها الا باعتبار وجودها لذا اخذ الوجود في
 متعلق الطلب والوجود في حقيقة الامر الا انك قد عرفت ان هناك اعتباراً ثالثاً
 لا يرد عليه شيء من المحاذير وهو ان المتعلق هو لحاظ الطبيعة بان تكون مرآة
 للخارج فينبذ تلون بلون الخارج ولذا يتصف بالمصلحة كما يتصف بالخارج بالمراد بما
 بين الاحاط الذي هو مرآت للخارج وبين ما في الخارج من الاتحاد بنحو يرى عين الخارج.
 التنبيه الثاني هو ان حكاية شيء عن شيء ربما يكون اتحاد بنحو يرى
 بالنظر المسامحي عينه بنحو لا يرى اثنية وذلك يوجب ان يتلون احدهما بلون
 الاخر كحكاية زجاج الاحمر عن الضياء فهذه الحكاية توجب مراية صفة الزجاج
 الى الضياء بان يتلون الضياء بلون الاحمر فيقال الضياء احمر لما بينهما من الاتحاد
 بنحو لا ترى الا ضياءً احمر ومن هذا القبيل حكاية الالفاظ عن معانيها ولذا
 يسري قبح المعنى وحسنه الى اللفظ مثلاً الالفاظ التي تحكي عن معانٍ بضمير
 الطبع من سمعها فانه يسري الاشتمال الى الالفاظ فتكون تلك الالفاظ كربة
 على الطبع اذ المعاني القيت بهذه الالفاظ كما انه ربما تكون الالفاظ تحكي عن معانٍ
 حسنة يستلذ الطبع بسماعها فيسري الاستلذ الى تلك الالفاظ ولذا كانت الالفاظ
 وجوداً للمعنى وانها قوالب للمعاني والنظر الى الالفاظ بالنسبة الى المعاني كالمرآة
 المرئية إذا عرفت ذلك تعرف ان الاوامر لما قلنا بتعلقها بالصور الحاكية عما في
 الخارج فتكون تلك الصور مطلوبات على نحو حكايتها عما في الخارج وبما ان اتحادها

مع الخارج نحو اتحاد المرأة بالنسبة الى المرئى فلذا تسري صفة المطلوبة الى المحكى عنه الذي هو الخارج فيكون الخارج متصفاً بالمطلوبة لما كان بينهما من الاتحاد وتوصيف الخارج بالمطلوبة على هذا ليس توصيفاً تسامحياً بل التوصيف بهذا النحو من التوصيف الحقيقي وان كان منشأ الاتحاد بين الصور الذهنية وبين ما بازاها فان هذا المنشأ لما لم يلاحظ فربما يكون المنشأ اضيق من التوصيف وتكون دائرة التوصيف اوسع من دائرة العروض مثلاً التجارة لاتعرض الا وان يتلبس الشخص بحرفة التجارة ولكن توصيفه بالتجارة بان يقال له تاجر بنحو يكون اوسع كاطلاقه على من كان ناعماً انه تاجر ودعوى ان المبدء في مقام التوصيف اخذ بنحو الملكية والملسكة موجودة في حال النوم ممنوعة اذ ذلك ليس مناطاً للاطلاق والالجاز اطلاق التاجر على من عنده ملكة التجارة الا انه لم يمارسها و كان طول حياته مشغولاً بطلب العلم مع انه قطعاً لا يطلق عليه انه تاجر وبالجمله انا نرى بالوجود ان توسعة حقيقية في اطلاق عنوان التاجر مع التضييق في دائرة عروض التجارة وذلك اعظم شاهد لما قلنا بان دائرة التوصيف تكون اوسع من دائرة العروض اذا عرفت ذلك فلا بد لنا من ثلاثة اقسام احدها ان يكون ظرف العروض وظرف الاتصاف هو الذهن كالتوعية والجنسية فانهما يلحقان الماهية عروضاً واتصافاً في الذهن فقط ثانيهما ان يكون ظرف العروض والاتصاف هو الخارج كالحرارة والبرودة فانهما يعرسان على الشئ ويتصف الشئ بهما في الوجود الخارجى ثالثها ما كان ظرف العروض الذهن وظرف الاتصاف الخارج مثلاً الطلب والقطع الذان هما منشأ انتزاع المطلوبة والمعلومية فان الذهن ظرف عروضهما والخارج ظرف اتصافهما فظهر لك بطلان القول بالحاق هذين القسمين الآخرين بالقسم الاول الذي هو

ظرف العروض والاتصاف فيه هو الذهن خاصة كما ظهر ان محل الكلام هو القسم الثالث وان لحاظ الطبيعة بنحو ترى عين الخارج فيسرى الى ما في الخارج صفة المطلوبة والسراية انما هي الى الحصص الا انها على نحو البدل ولا يسرى الى خصوصيات الافراد فالخصوصية خارجة عن حيز الطلب فافهم وتأمل .

نسخ الوجوب

الفصل التاسع في انه اذا نسخ الوجوب فمحل يبقى الجواز بالمعنى الاخص الذى هو الاباحة او بالمعنى الاعم الذى عبارة عن الترخيص الاعم من رجحان الفعل مع المنع عن الترك كالوجوب او الاذن في الترك كالاستحباب او تساوى الفعل مع الترك كالاباحة اما لبقى الجواز بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم؟ قيل بالاول بدعوى ان الوجوب عبارة عن رجحان الفعل مع المنع عن الترك فالنسخ انما رفع الفصل الذى هو المنع عن الترك وبعد رفعه لا يعقل بقاء الجنس بلا فصل ولا زمة ان يحل نقيضه محله وهو الاذن في الترك وذلك هو معنى الاستحباب هذا لو قلنا بتركب الوجوب من الجنس والفصل واما لو قلنا بان الوجوب والاستحباب مختلفان بحسب الشدة والضعف فالنسخ يتوجه الى جهة الشدة فمع زوال تلك المرتبة تبقى المرتبة الضعيفة ولكن لا يخفى ان الوجوب عبارة عن مرتبة يتضمن الجواز والرجحان والالزام فالنسخ يرفع احد هذه الثلاثة وكما يحتمل رفع الالزام يحتمل رفع الرجحان او رفع الجواز فمن النسخ لا يظهر بقاء الجواز بالمعنيين على انك قد عرفت مناسبا ان الوجوب يفترق عن الذنب بشدة الطلب والشدة من مراتبه ، والذنب يفترق عن الوجوب بالضعف اى الاذن في الترك وهو ليس من نسخ الارادة وانما هو حد خاص فالوجوب من قبيل الوجود

المطلق اى غير محدود بمحد من جهة ان الشدة من سنخ الطالب وليست من حدوده لان حد الشيء لا يكون من سنخه والندب من قبيل الوجود المحدود لاشتماله على الضعف وهو ليس من سنخ الارادة فالوجوب بسيط والندب يحتاج الى مؤنة زائدة لكونه مركباً من الطالب مع الاذن في الترك. فعليه ان نسخ الوجود المطلق لا يعين المراتب الاخر المحدودة بمحدود خاص لا يحتاج ككل واحد منها الى قرينة تعين المراد . نعم بناء على ان الاستحباب والوجوب كلاهما من المعانى البسيطة وليس بينهما الا الاختلاف بحسب المرتبة لانهما من نوايع الارادة والارادة تختلف شدة وضعفا فمن الواضح ان نفى الشدة يوجب بقاء الرجحان الضعيف وهو معنى الاستحباب لانطباقه على المرتبة الباقية — بل ربما يقال بانه كما يتم ذلك في مقام الثبوت وربما يستفاد ذلك ايضا من مقام الاثبات اى من دليل الناسخ اذ المقام يكون من قبيل ما اذا ورد دليل على وجوب شيء ثم ورد دليل بعارضه ويدل على جواز تركه فان مقتضى الجمع بين الدليلين رفع اليد عن ظهور الدليل الدال على الوجوب ويؤخذ بظهور الدال على الترخيص ولكن لا يخفى ان المقام ليس من قبيل الجمع بين الدليلين فان ذلك فيما اذا لم يكن لاحد الدليلين حكمومة على الآخر واما لو كان احدهما حاكماً على الآخر كما في المقام فان دليل الناسخ حاكم على دليل المنسوخ فانه يؤخذ بدليل الناسخ وي طرح دليل المنسوخ ومعه لادلالة له على بقاءه اذ الجواز بالمعنى الاخص الذى هو الاباحة يباين الوجوب فيحتاج فى بقاءه بعد ارتفاع الوجوب الى دليل ودليل الناسخ لادلالة له على بقاءه كما ان الجواز بالمعنى الاعم ليس لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ دلالة على بقاءه باحدى الدلالات الثلاث اما المطابقة فواضح واما التضمن فغاية ما يمكن تصوره ان الجواز جزء من مدلول المنسوخ

وارتفاع الجزء لا يوجب ارتفاع الجزء الآخر ولكن لا يخفى ان الجزء الباقي هو الجنس ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع فصله فلو بقي يلزم تحققه بلا فصل وهو ممنوع، واما الدلالة الالتزامية فتحْتَاج الى تحقق الملازمة بين النسخ وبقاء الجواز ولا ملازمة بينهما كما هو واضح ، ولذا لو صرح المولى ببقاء الحرمة بعد نسخ الوجوب لم يكن مناقضا هذا والانصاف ان ذلك يلزم به فيما اذا كان لدليل النسخ حكومة ونظر بنحو يرفع جميع مراتب المنسوخ ، واما لو لم يكن كذلك بل له حكومة يرفع بعض مراتبه كرفع الالتزام مثلا فيؤخذ بظهور دليل المنسوخ ويثبت الرجحان بل لو شك في مقدار رفع دليل النسخ فيؤخذ بالقدر المتيقن فيه وهو جملة على نفس الالتزام ويؤخذ بظهور دليل المنسوخ ويثبت الرجحان ولا يسرى اجماله اليه .

الاهم الا ان يقال بان مقتضى اطلاق دليل النسخ هو نفي جميع مراتب الارادة الشديدة التي هي منشأ الوجوب فان ذلك لا يحتاج الى مؤنة زائدة بخلاف نفي بعض مراتبه الذي هو الشدة مثلا فانه يحتاج الى مؤنة زائدة فائبات الرجحان مع الاذن في الترك الذي هو الاستحباب او الاباحة التي هي تساوى الفعل والترك يحتاج الى دليل . هذا كله حال الدليل الاجتهادي ، واما الدليل الفقاهي فنقول لو لم يكن اطلاق دليل النسخ، لا لدليل المنسوخ ووصلت النوبة الى الاصل العمل فقد توهم ان الاستصحاب يجري بدعوى ان الجواز كان متحققا في ضمن الوجوب وبعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ يشك في رفع الجواز فيستصحب بقاؤه ولكن لا يخفى ان هذا من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي لان الجواز يثبت في ضمن الاحكام الاربعة غير التحريم ولا اشكال في تبانها فع العلم بارتفاعه بمقتضى النسخ في ضمن الوجوب واحتمل ثبوته في ضمن الاباحة او الاستحباب فيكون

من قبيل مالو علم بارتفاع فرد وشك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد فلا يكون حينئذ من الشك في البقاء لكي يجري الاستصحاب الا ان يقال بان المشكوك من المراتب الضعيفة بالنسبة الى ما علم بارتفاعه كما لو غسل الثوب الاسود الحالك الشديد السواد بماء فقطع بارتفاع الشدة التي هي مرتبة من السواد وشك في بقاء السواد الضعيف فلا مانع من جريان استصحاب السواد لصدق الشك في البقاء عرفا لعدم مباينة الضعيف للقوى وجودا وإنما يباينه بحسب المراتبة ولكن لا يخفى ان بين الاحكام تضادا وتباينا وليس الاستصحاب من مراتب الوجوب لكي يكون التفاوت بحسب المراتبة فعليه لا يجري استصحاب بقاء الجواز مع العلم بارتفاع الوجوب ويكون من قبيل مالو قطع بارتفاع فرد وشك في حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد فانه من المسلم عدم جريان الاستصحاب فيه وسيأتي انشاء الله تعالى بيانه في الاستصحاب .

(الامر بالامر)

الفصل العاشر في ان الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء او لا وجهه - ان لان الامر بامره بذلك الشيء ان كان نظره الى ايجاد المتعلق بنحو يكون غرضه ايجاده وليس غرضه يحصل بمجرد الامر الثاني وإنما أتى به وسيلة وطريقا الى اتيان المتعلق فالامر بالامر بشيء يكون امرا به وان كان الغرض يتحقق بنفس الامر وليس له غرض في وجود المتعلق فلا يكون الامر بالامر بشيء امراً به الظاهر هو الاول . لان العرف يفهم ان الامر الثاني انما جعل وسيلة وطريقا الى اتيان المتعلق فان الظاهر من قول النبي صلى الله عليه واله (مروهم بالصلاة وهم أبناء

(سبع سنين) هو الاتيان بنفس الفعل الا انه (ص) عدل عن امرهم مباشرة الى توسط الاولياء لضعف عقول الاطفال فلا يعتنون بذلك الامر فعليه تكون عبادات الصبي شرعية اذ امر الاولياء بامر غير البالغين بالصلاة حسب الفرض انه امر لهم بها نعم لو لم نستفد ذلك بل كان الامر لصرف تحقق الامر من الاولياء فتكون عباداتهم تمرينة بل لو احتملنا ذلك فيحتاج دلالة الامر بالامر بشئ على الامر به الى دليل وقرينة وحيث لم تكن قرينه فلا دلالة عليه فلا تكون عباداتهم ايضا شرعية اللهم الا ان يقال بانه يستفاد شرعية عباداتهم من ادلة التشريع مثل قوله تعالى (اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وكتب عليكم الصيام) ونحوها من الخطابات التي تعم البالغ وغيره واما رفع القلم فلا يرفع الا الالتزام فعليه لو فعل الصبي العبادة في الوقت ثم بلغ فلا يحتاج الى الاعادة ودعوى كون عبادات الصبي تمرينة بأن يكون الامر لصرف التمرين وصيرورتها عادة لهم من دون فائدة اخرى فيها بعيد اذ ذلك خلاف ظواهر الاوامر الواردة المتعلقة باتيان الافعال فدعوى الاستاذ قدس سره في الكفاية ما لفظه (انه لادلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امراً به ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه) محل نظر ومنع اذ يمكن دعوى القرينة النوعية على كون الامر بشيء من قبيل الامر بالتبليغ لم يلحظ فيه الا كونه طريقا لايجاد المتعلق اذ كون الفرض من ذلك صرف التبليغ وان الامر صادر من الاولياء خلاف الظاهر كما لا يخفى .

ورود الامر عقيب الامر

الفصل الحادي عشر في مالو ورد امر عقيب امر قبل امتثال الامر الاول
فهل هو تأكيد فيكون الامتثال بوجود واحد تامس فيكون طلبا آخر غير الطلب

الاول لتعدد موضوعه فيجب امتثال كل بغير امتثال الآخر قيل بالاول تقديمًا لاطلاق المادة فان اطلاقها يقتضى الاتحاد مع المادة في الامر الاول فحينئذ المأمور به فيهما مفهوم واحد يتحقق بوجود واحد على ان الطلب لو كان بنحو التأسيس لا بعقل تعلقه بطبيعة واحدة الا مع التقييد لكي يكون المتعلق في الاول مع الثاني مختلفين وجودا ولكن التحقيق هو عدم استفادة التاكيد او التأسيس بل هو من هذه الجهة مجمل لتعارض اقتضاء المادة مع اقتضاء الهيئة فان المادة تقتضي التاكيد لان الطلب لا بعقل تأسيسا ان يتعلق بطبيعة واحدة مرتين ولم يكن في البين تقييد ولو كان ولو بمثل مرة اخرى حتى يكون المتعلق في احدهما غير المتعلق في الآخر ومقتضى اطلاق الهيئة التأسيس لاقتضاء الهيئة انبعث في المقامين فلا بد من التقييد للمرة الاولى بالنسبة للامر الاول والمرة الثانية بالنسبة الى الامر الثاني فانقدح مما ذكرنا حصول الاجمال فمع حصوله يكون المرجع الى الاصول العملية وليس في البين ما يرجع اليه منها الا اصل البراءة ليكون المقام من الشك في وجوب الاتيان به مرة ثانية وهو من الشك في التكليف وهو مجرى لاصل البراءة من وجوب التكرار كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالمقصد الاول من الاوامر والحمد لله رب العالمين .

(المقصد الثاني في النواهي)

وفيه فصول

الفصل الاول في ان النهي هل يراد منه طلب الترك او طلب الكف قيل بالاول واستدل له بان النهي عبارة عن نفي المعنى ونفي المعنى مساوق لترك فلذا دل النهي على الترك ورد بانه لا يمكن ان يلتزم بالترك المحض لعدم كونه مقدوراً فلا يكون مطلوباً لخروجه عن الاختيار لكونه عدماً لازماً والعدم اللازم خارج عن القدرة ولذا يجب الالتزام بالقول الثاني وهو ان النهي عبارة عن الكف لكونه مقدوراً وامراً اختيارياً فيصالح لتعلق الطلب به وقد اجيب عن ذلك بان الممتنع عدم اللازم وهو ليس بمطلوب في النهي وأما المطلوب فيه ابقاء ذلك لعدم وإبقاؤه من الامور الاختيارية لانه قادر على هدم ذلك عدم بإرادة الفعل فينبذ صح ان يطلب ابقاء هذا عدم لكونه حينئذ غير خارج عن الاختيار و يكون مقدوراً لتحقيق القدرة على الفعل بحيث يصدق عليه انشاء فعل وانشاء لم يفعل ولكن لا يخفى ان هذا النزاع بناء على خلاف التحقيق حيث ان مورده اخذ الماهية في قبال الوجود الخارجي ولكن التحقيق حسب ما عرفت في مسألة تعلق الأوامر بالطبائع من ان المراد بالطبيعة المتعلقة للامر ان تكون بنحو الحكاية عما في الخارج كحكاية المرأة لمرئيه ومتحد معه اتحاد المرأة مع المرء لما عرفت من ان صيغة الامر مركبة من مادة وهيئة مادتها تدل على نفس الطبيعة وهيئتها تدل على البعث نحو الطبيعة وكذلك في النهي فان المراد بمادته هي نفس الطبيعة وهيئته تدل

على الزجر والردع نحو الطبيعة فلو كان مفاد صيغة النهي طلب ترك الفعل لزم ان لا تكون صيغة النهي كصيغة الامر من المشتقات حيث لم تكن لها هيئة تدل على ربط المادة كما كان ذلك في صيغة الامر .

وبالجملة ان جعلنا صيغة النهي احدى صيغ المشتقات وهي مركبة من مادة وهيئة مادتها تدل على نفس الطبيعة وهيئتها تدل على امر ربطي يقوم بالمادة واما ان لم تكن كذلك خرجت صيغة النهي من صيغ المشتقات وبالجملة مفاد المادة في الامر والنهي الحكاية عما في الخارج فيكون متعلق الامر عبارة عن البعث نحو المادة التي ترى خارجية وفي النهي عبارة عن الزجر نحو المادة اذ هذا المعنى يقبل لان يتعلق بالوجود فيكون مفاد النهي كالامر مقدوراً فلا حاجة الى ما ذكر من جعل المراد من العدم الازلي ابقاؤه .

فظهر مما ذكرنا حيث قلنا بان المادة انما هي ملحوظة مرآة للخارج في الامر والنهي فالوجود حينئذ يكون مأخوذاً فيهما فهما مشتركان في ذلك وانما المآيز بينهما هو اخذ البعث في مفاد هيئة الامر (١) والزجر في مفاد هيئة النهي فهما يتفقان في المادة ويفترقان بالنسبة الى الهيئة ومن ذلك ظهر فساد اخذ العدم في حقيقة النهي والوجود في حقيقة الامر اذ ذلك يوجب ان يكون المآيز بينهما بحسب المتعلق وذلك انما يتم لو لم يؤخذ المتعلق بنحو المرآة لما في الخارج وبالجملة اخذ المتعلق بنحو المرآة لما في الخارج يوجب اتفاقهما في اخذ الوجود فيهما ولازمه ان يكون بينهما تفاير في دلالة الهيئة ففي هيئة الامر دلالة على البعث نحو المادة وفي النهي دلالة على الزجر عما تقتضيه المادة فافهم وتامل .

(١) لا يخفى ان المادة في الامر والنهي انما هي نفس الطبيعة ويستفاد الوجود =

(دلالة النهي على التكرار)

الفصل الثاني في ان النهي يدل على التكرار أو لا ؟ وجهان قيل بالاوّل نظراً الى ان مفاد النهي هو عدم ايجاد الطبيعة ولا يحصل ذلك إلا بترك جميع الافراد العرضية والطولية وقد اورد عليه بان التكرار المدعى في المقام ما كان مستتباً لمخالفات متعددة وعلى ما ذكر من التكرار ليس فيه مخالفات متعددة إذ العصيان ضد الاطاعة والاطاعة تتحقق بانعدام الطبيعة بالمرّة الاولى فتكون المرّة

= والعدم من تسلط الهيئة على المادة بان يراد من النهي طلب ترك الطبيعة ومن الامر طلب ايجاد الطبيعة واما البعث والزجر انما يلزمان صيغة الامر والنهي وليسا من مفاد الهيئة والعدم المستفاد من النهي تارة يراد منه العدم الجامع بين جميع الاعدام بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً يكون من قبيل العام المجموعي فلا يتحقق امثاله الا بترك جميع وجودات الطبيعة واخرى يراد منه سرائته الى جميع وجودات تلك الطبيعة بنحو يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً ويكون نظير العام الاستغراقي وعلى الاول لا ينحل النهي الى نواهي متعددة بخلاف الثاني فانه ينحل الى نواهي بحسب تعدد الافراد فيكون لكل فرد امثال وعضيان مستقل لا يربط بالفرد الآخر والحق هو الثاني اذ مقتضى الاخذ بالظهور هو ذلك لان الطبيعة لها وجود في ضمن اى فرد وبما ان النهي يتعلق بما فيه الفسدة فالطبيعة في اى فرد تكون فيها مفسدة إذ لو اقتصت في فرد خاص كان على المولى بيانه فن عدم البيان يستكشف ان المبلغوضية والمفسدة في جميع الافراد وذلك يقتضي انحلال الفرد بجميع الافراد على تفصيل ذكرناه في تقريرات الاستاذ النائيني قدس سره .

الثانية خالية من العصيان وهو مما لا يلزم به أحد ضرورة تكرار العصيان بتكرار المخالفة كما ترى ذلك في المحرمات كالزنا والسرفق وشرب الخمر إلا أن يفهم من النهي السريان وهو مستلزم لتكرار المخالفات المستتبع لتعدد العصيان ولم يكن ذلك مستفاداً من النهي ولكن لا يخفى أن هذا وإن أمكن الالتزام به إلا أنه لا يكون مثبتاً لتلك الدعوى إذ الدعوى استفادة التكرار من النهي وهذا إنما يستفاد من الاستلزام أي كون التكرار لازماً لكون النهي للسريات نعم يتم ذلك في النواهي الغيرية التي يسقط النهي بالمخالفة لأول مرة، مثلاً من أحدث في صلاته انتقض وضوءه وبطلت صلاته ولو أحدث ثانياً لم يكن لحديثه ثانياً أثر يترتب عليه الانتقاض فالأولى في توجيه الاستدلال أن يقال إن صيغة النهي كصيغة الأمر تشتمل على مادة وهيئة ، أما المادة فهما فهى صرف الطبيعة التي ترى خارجية وأما هيئتهما فتدلل على سريّة البعث في الأوامر والزجر في النواهي إلى تمام الأفراد ولذا يكون الطلب متعدداً على حسب تعدد الأفراد ومقتضى تعدد الطلب تعدد العصيان ومقتضى أن يكون الأمر كالنهي بالدلالة على التكرار إلا أن ذلك يمنع في الأوامر للزوم الحرج المنفي في الشريعة فمن نفيه في الشريعة يستدل على عدم دلالة الأمر على التكرار بخلاف النواهي حيث أنه لا حرج في الترك ولا يخفى أنه ربما يعارض إطلاق الهيئته بإطلاق المادة فإن إطلاق المادة يقتضي الانتهاء بصرف الوجود ومرجعه إلى نهى واحد تعلق بطبيعة واحدة فهو وإن كان مستلزماً للتكرار في مقام الامتثال إلا أنه في مقام العصيان لا يكون إلا عصياناً واحداً لو خولف بصرف الوجود ولا مرجح لأحد الإطلاقين . نعم ربما يقال بإمكان ترجيح إطلاق الهيئته على إطلاق المادة بدعوى أن الهيئته في عالم الاعتبار ترى عالم الحصول المادة في عالم الخارج ولا أشكال

ان العلة مقدمة على المعلول فانه يرى المعلول من تبعات العلة فيكون اطلاق الهيئة مقدما على اطلاق المادة فلذا يؤخذ به — ذاك — بالنسبة الى ملاحظة نفس المادة والهيئة .

واما ما تقتضيه مقدمات الحكمة فالذي ينبغي ان يقال بان ما تقتضيه مقدمات الحكمة من المادة هو ارادة الماهية المهمة التي تعم المحلولة والمجردة المعبر عنها باللا بشرط المقسمي ولا مجال للاشكال بانه يحصل الامتثال بالترك في الزمان الاول كما يحصل الامتثال بالامر باول وجود الماهية لان الموضوع على ذلك التقدير هو الماهية المهمة وهي لا تعتمد الا بانعدام جميع افرادها العرضية والطولية كما ان تحققها باول الوجود هو مقتضى ذلك في الاوامر .

نعم الاشكال مجال بناء على ان مقدمات الحكمة تثبت صرف الوجود اي الماهية الصرفة في قبـال المفيدة والمحلولة المعبر عنها باللا بشرط القسمي لان الماهية الصرفة اذا تحققت في اول الارمنة فلا يتحقق فيها تكرار لانه اذا تحقق متعلق النهي بان تركت تلك الطبيعة في اول الارمنة يسقط النهي فلا يبقى مجال في تحققه في ثاني الوجود من الامتثال لعدم انطباق الماهية الصرفة عليه لان صرف الشيء غير قابل للتكرار بنحو التعاقب فهما تحقق في الخارج يسقط النهي عنه ولا يكاد يبقى الاثنيان به في ثاني الوجود كما لا يخفى .

ثم انك قد عرفت ان مقتضى دلالة النهي على الزجر عما تقتضيه المادة دلالاته الى الدوام كذلك مقتضاه ايضا يدل على الفورية إذ لازم انعدام الطبيعة حين الانتشاء خلو صفحة الوجود منها حين النهي وبذلك يفرق بين النهي والامر بدعوى عدم دلالة الامر على الدوام والفورية ودلالة النهي عليهما لان مقتضى

طبع النهي ذلك فافهم وتأمل .

(اجتماع الامر والنهي)

الفصل الثالث اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد على اقول
 ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا وقبل الخوض في المقصود يستدعي بيان امور :
 الاول المراد من الواحد في العنوان هو مطلق ما كان له جهتان ومتعنونا
 بعنوانين كان باحدهما مورداً للامر وبالآخر مورداً للنهي من غير فرق بين
 وحدة شخصية أو كلية كما لو كان كلياً مجمعا للعنوانين كالكون الكلي الذي
 ينطبق عليه انه صلاة وغضب ، وبذلك يظهر بطلان ما ألزم به صاحب المعالم
 والفصول قدس سرهما من ان المراد بالواحد الشخصي فلا يعم الكلي . نعم ليس
 المراد منه الواحد بالجنس كالسجود لله تعالى والسجود للصنم فانها واحد بالجنس
 باعتبار دخولها تحت ماهية واحدة التي هي السجود لكونها متغايرين بحسب
 الوجود كما لا يخفى .

الامر الثاني ذكر الاستاد قدس سره في الكفاية الفرق بين هذه المسألة
 والمسألة الآتية باختلاف جهة البحث الموجب لتعنون كل مسألة على حدة
 بما حاصله ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع هي سראية كل من الامر والنهي
 الى ما تعلق به الآخر من جهة اتحاد متعلقيهما لا يسري لتعدد العنوان والجهة
 الموجب لتعدد المتعلق فمع تعدد المتعلق يكون الامر قد تعلق بغير ما تعلق به
 النهي بخلاف الجهة المقصودة بالبحث عنها في المسألة الآتية فان البحث في تلك

المسألة في دلالة النهي على الفساد اولا وذلك انما يتأتى بعد الفراغ عن توجه النهي اليها . نعم لو قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي تكون من صغريات المسألة الآتية فالفرق بين المسألتين في غاية الوضوح . وذكر صاحب القوانين الفرق بين المسألتين بان مسألة الاجتماع تكون فيما لو كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه بخلاف مسألة دلالة النهي على الفساد فانها فيما لو كانت بين العنوانين عموم وخصوص من مطلق وقد اورد عليه في الفصول بان ذلك ليس فارقا بين المسألتين وانما الفرق بينهما بان النزاع في مسألة اجتماع الامر والنهي انما يتأتى فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص من مطلق كالامر المتعلق بالحركة والنهي المتعلق بالتداني فان التداني اخص من الحركة وفي مسألة النهي يقتضى الفساد هو ما كان بين متعلق النهي والامر اتحاد وان كان متغائرا بالاطلاق والتقييد بان كان احدهما مطلقا والآخر مقيدا كصل ولا تصل في الدار المغصوبة .

اقول يمكن ارجاع كلام الفصول الى كلام الاستاذ بتقريب انه اذا كان بين الطبيعتين تغاير يمكن جريان النزاع في سرابة احدهما لمتعلق الآخر مثلا لما كان بين الصلاة والغصب تغاير في الحقيقة ففي الجمع لو اتفق بان صلى في الدار المغصوبة يمكن النزاع في سرابة الامر الى متعلق به النهي او عدم سرابة كل من الامر او النهي الى متعلق الآخر بخلاف ما اذا كان بين متعلق الامر والنهي اتحاد فللازمه سرابة احدهما للآخر فتكون من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد فلا يكون للنزاع مجال ولعله الى ذلك يرجع كلام صاحب القوانين بان مالو كان بين العنوانين عموم وخصوص من وجه يكون للنزاع في سرابة كل من متعلق الامر

والنهي الى ما يتعلق به الآخر وعدمه مجال بخلاف ما لو كان بينهما عموم وخصوص من مطلق فانه لا مجال للنزاع في ذلك اذ في هذه الصورة مما يقطع بالسرية فلذا يكون من صغريات مسألة دلالة النهي على الفساد الا ان الظاهر ان ماورده صاحب الفصول عليه في محله اذ ليس الملاك في هذه المسألة العموم والخصوص من وجه بل التغاير بين متعلق الامر والنهي حقيقة ولو كان بينهما عموم وخصوص من مطلق وان كان مذكوره من المثال لذلك محل نظر اذ الحركة والتداني وان كان بينهما عموم وخصوص من مطلق الا انه بحسب المورد ولكن بحسب الوجود هما موجودان بوجودين اذ التداني معلول للحركة تقول تحرك فتداني ولا اشكال في خروج مثل ذلك عن محل النزاع لعدم كون شيء واحد مجمعا لعنوانين بل شيئان متجاوران قد تحققا في وقت واحد وجود احدهما مطابق لعنوان الواجب والآخر مطابق لعنوان المحرم فلم يكن مثل هذا الاجتماع المسمى بالاجتماع الموردي محلا للنزاع بل يكون حاله حال النظر الى الاجنبية في الصلاة الذي لا اشكال في خروج مثل ذلك عن محل النزاع اذ متعلق الامر غير متعلق النهي وجودا فمن نظر الى الاجنبية في الصلاة اطاع من جهة صلاته وعصى من جهة النظر ولا يكون مثل هذا العصيان يوجب فساد الصلاة فالاولى في بيان الفرق بين المسألتين هو ان مسألة اجتماع الامر والنهي من باب التزام لا من باب التعارض ولذا كان الفساد فيها مانعا مع العلم بالنهي فلو لم يعلم به صحت صلاته لتحقق الملاك فيها بخلاف مسألة ان النهي يقضي الفساد فان الفساد تابع لواقع النهي وان لم يعلم به وبالجملة الفساد في هذه المسألة من آثار العلم وفي تلك المسألة من آثار الواقع فكم فرق بين المسألتين كما لا يخفى .

الامر الثالث اشترط بعضهم قيد المندوحة في محل النزاع بان يكون المكلف

مندوحة في مقام الامتثال فمع عدمها بان ينحصر مصداق الكل في الجمع فهو خارج عن محل النزاع لكونه من التكليف بالمال وهو مما لا اشكال في عدم صلاحه لان يقع النزاع في صحته وفساده لكونه من التكليف بغير المقدور وقد اغترض على ذلك الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله ان عدم اعتبار المندوحة غير مضر بما هو المهم اذ المهم فيه هل ان تعدد الجهة يرفع محالية التكليف ام لا يرفع وهذا لا يتفاوت بين وجود المندوحة وعدمها . نعم بالنسبة الى التكليف بالمال يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها وملاك النزاع في مسألة الاجماع هو كون التكليف محالاً لا التكليف بالمال . نعم لو كان الملاك فيه هو التكليف بالمال كان لا اعتبار قيد المندوحة وجه الا انك قد عرفت ان الملاك هو محالية نفس التكليف فعليته لا وجه لا اعتبار قيد المندوحة . نعم على القول بالجواز يلزمه اعتبار قيد المندوحة انتهى كلامه ملخصاً

اقول اشتراط المندوحة انما يتم ويتوجه على القول بالجواز اذا بنينا على عدم سرابة الطالب من الطبيعة الى الافراد اذ على هذا التقدير يصح اشتراط المندوحة اذ مع عدمها يستحيل التكليف بالجامع لانه حسب الفرض متعذر الامتثال من غير الفرد الغصبي ومعلوم ان الفرد الغصبي ممنوع منه بحكم العقل قراراً من مخالفة النهي عن الغصب وحينئذ لا يكون امتثال التكليف مقدوراً بجميع الوجوه واما مع وجود المندوحة يمكن له امتثال ذلك الجامع بغير هذا الفرد . واما اذا قلنا بالسرابة على ما هو التحقيق فيكون المجمع يسرى اليه الامر والبعث على نحو التخيير فيكون الفرد مطلوباً فاعله مع ترك بقية الافراد والمفروض انه مع ذلك منهي عنه لكونه مشتتلاً على الغصب ويستحيل البعث الى شيء منهي عنه فلا بد

من ان لاتشمله الطبيعة بما هي مأمور بها فلا يكون الجمع من المأمور به وحينئذ فنقول ان اكتفينا في الصحة بالحبوبية صحت صلاته والا لم تصح سواء كانت هناك مندوحة للمكلف ام لا ، على القول بالجواز فضلا عن القول بالامتناع نعم يمكن صحة صلاته بناء على ما اختاره الاستاذ من جواز دعوة الامر الى غير متعلقه كما عرفت ذلك في مسألة الضد ولكنك عرفت الخدشة في ذلك المقام بان الداعوية التي هي معتبرة في العبادات ما كانت بنحو العلة الفاعلية دون الغائية والمتصور من الداعوية في الفرد الخارج من حيز الامر انما هو بنحو العلة الغائية التي لاتنفع في العبادات ثم انه ربما يتوهم جواز صدور العمل بنحو العلة الفاعلية لكن على القول بالترتب بان يقول المولى انهاك عن التصرف الغصبي ولكن ان تصرفت بالغصب فليكن تصرفك بنحو الصلاة فيكون الامر بالصلاة مرتباً على النهي عن الغصب وهذا النحو من الامر جائز بناء على القول بالترتب ولكن لا يخفى ما فيه فان مسألة الترتب بناء على الاختلاف في المرتبة والمقام ليس من ذلك القبيل فان المرتبة في المقام ليست مختلفة بل الامر والنهي في عرض واحد فلا يلزم من القول بالترتب القول بالجواز .

الامر الرابع ان الاستاذ قدس سره تعرض في الكفاية الى توهمين في ابتناء النزاع احدهما ان القول بجواز اجتماع الامر والنهي مبني على تعلق الاوامر بالطبائع وعدم الجواز مبني على القول بالتعلق بالافراد ثانيهما ان النزاع في الجواز وعدمه مبني على القول بتعلقهما بالطبائع اذ مع القول بتعلقهما بالافراد لا محل للنزاع في جواز الاجتماع وعدمه اذ لا يعقل القول بالجواز بناء على ذلك وقد اجاب الاستاذ قدس سره عن كلا التوهمين بما حاصله ان ملاك النزاع متحقق على

كلا القولين اذ مرجعه الى ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه من غير فرق بين القول بتعلق الاوامر والنواهي بالطبائع او بالافراد وحيث يتضح من كلام الاستاذ ان مبنى الجواز هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه فاعلم ان معرفة ذلك وتحقيق الحال فيه يقتضي معرفة الجهات المتعددة التي يكون مبنى للقول بالجواز فنقول ومن الله المستعان ان الجهات على انحاء منها الاختلاف بالاجمال والتفصيل كتصور الانسان المحكي عن حقيقته وتصور الحيوان الناطق المحكي عن حقيقته والحقيقة فيهما واحدة الا انه في الاولى الحكاية كانت اجمالية وفي الثانية كانت الحكاية على نحو التفصيل ولا اشكال ولا ريب ان مثل هذا الاختلاف لا يكون مبنى الجواز لان تغايرهما في الحكاية لا يوجب تغاير المحكي والمحكي عنه اذ هما يحكيان عن حقيقة واحدة ومنها ان يكون الاختلاف بينهما بالاعتبار كالاختلاف بين الجنس والهوى والفصل والصورة فان الاختلاف بينهما بحسب الاعتبار فارش شيئاً واحداً ان اعتبر لا بشرط صار جنساً وصح حمله على الذات وان اعتبر بشرط لا صار هوى ولا يصح الحمل ولا يخفى ان هذا النحو من الاختلاف لا يكون مبنى للقول بالجواز بل هو كسابقه يحكيان عن شيء واحد ومعنى فارد والاختلاف بالاعتبار لا يوجب اختلافاً في ناحية المحكي ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين من جهة اختلاف منشئهما وكانتا من الاوصاف الاعتبارية بحيث لا واقع لهما الا بمنشأ انتزاعهما فاذا كان كذلك يكونان من الجهات التعليمية لا من الجهات التقيدية لانهما لا يصلحان لتعلق الحكم بهما لكونهما اوصاف اعتبارية كالملكية والزوجية مثلاً امر بايجاد مملوك لزبد ونهي عن ايجاد زوج لهند والملكية والزوجية لا يصلحان لتعلق الحكيم بنحو تعلق الاوامر بالطبائع لما عرفت من انهما من الاوصاف

الاعتبار به التي لا يكون لها واقع المنشأ انتزاعها فظهر مما ذكرنا انه على هذا الوجه ايضا لا يكون مبنى للقول بالجواز لان الملكية والزوجية لا يصلحان لتعلق الحكمين بهما بل ربما يقال بخروج مثل ذلك عن نظر المجوزين من جهة اتحاد المتعلق فيهما كما اتحد في مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فانه في مورد اجتماع العالم والفساق في واحد لم يكن هناك جهة تعدد فعليه لم يكن مندرجا تحت محمل النزاع ومثله هذا المقام اذ المطلوب من الزوجية والملكية ليس الايجاد واحد فلم يكن المتعلق متعدداً ولكن لا يخفى ان الجهة التي في مثال الاكرام متحدة ولا يسرى الاختلاف الواقع بين العلماء والفساق الى الاكرام لان الاكرام من مقولة الفعل والعلم والفسق من مقولة الكيف فالاختلاف في مقولة الكيف لا يوجب الاختلاف في مقولة الفعل وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ الاجداد المضاف الى الزوجية والملكية هو بعينه وجودها ولا يكون بينهما اختلاف الا بحسب الاعتبار فما يكون الاختلاف بينهما بحسب الوجود يكون لاحقا لهما بحسب الاجداد ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين ناشئا من الاختلاف بالمنشأ وبالاعتبار كالاختلاف بين الحلو والايض فيكون من المحمولات بالضميمة بخلاف الصورة التي قبلها فان الاختلاف بينهما على نحو خارج المحمول فظهر الفرق بين هذه الصورة وبين الصورة التي قبلها وهذا الوجه من الاختلاف انما ينفع اذا كان الوصفان لا يجتمعان في مجمع مشترك بينهما فعلى هذا لا بد من الالتزام ببساطة المشتق حتى ينفع القائل بالجواز لان الجهتين متغايرتان تمام التغاير وذلك بوجوب تعدد الوجه ولما على القول بالتركيب فلا ينفع القائل بالجواز لان الجهتين ليسا متغايرتين تمام الذات بل متغايرتان بجهة اذ على ما عرفت ان القول بالتركيب من الذات والتلبس بالحلاوة في الحلو والذات

والبياض في الالبيض وهذا كما ترى اذ ان الحلو والاليض ليس بينهما تغاير بتامهما بل بجزء من حقيقتها فلا ينفع القائل بالجواز الا القول بالبساطة هذا كله لو اغضنا عما اخترناه في المشتق واما على ما حققناه فيه فنقول انه على القول بالبساطة ايضا لا يجدي القول بالجواز اذ على ما اخترناه في مقام الحل ان المشتق مأخوذ في مقام الحل بنحو النظر الآلى لاعلى نحو النظر الاستقلالي بل أخذ على نحو كونه مرآتا فعلية يكون المشتق حاكيا عن الذات فلا ينفع القول بالجواز نعم يجدى القول بالجواز لو قلنا ان المصحح للحمل في المشتقات اعتبارها لا بشرط على ما ذكرنا في بحث المشتق ومنها ان يكون الاختلاف بين الجهتين بنحو الاختلاف بالجنسية والفصلية او النوعية والشخصية فان كل واحد منهما يحكي عما لا يحكيه الآخر فمثل هذا الاختلاف هو الذى ينبغي ان يجعل محطاً لنظر القائل بالجواز الذى يجترى بتعدد الجهة ولكن المعروف من مثالم هو الصلاة والغصب فينبغى ان يقع الكلام فيها فنقول قد اختلفت كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في بيان معانيها على اقوال فنما ان الصلاة عبارة عن الخضوع الذى يترتب على هذه الاكوان والغصب عبارة عن الكون المتحد مع هذه الافعال فعلى هذا لا يكون المثال من باب الاجتماع لان الصلاة والغصب على هذا يكونان طوليين لاعرضيين فعلى كلا القولين يمكن القول بالجواز فلم يكن مثل هذا محلاً للنزاع .

ومنها ان الصلاة عبارة عن الاوضاع الخارجية من الركوع والسجود والغصب عبارة عن نفس الكون في المكان الذى لا يرضى صاحبه وعلى هذا يكونان بحسب المصداق متغايرين ولكن بحسب الوجود متعدين ومنها بان الصلاة عبارة عن كون خاص والغصب عبارة عن كون خاص فعليه يشتركان في الكون وبمترقان

بالنسبة الى الخصوصية فيكون التمايز بين الصلاة والغصب بتمايز الاضافة فباعتبار
اضافة الكون الى مالها هيئات الركوع والسجود والمواالة والترتيب تمتاز الصلاة عن
الغصب وباعتبار اضافة الكون الى المكان الذي لا يرضى صاحبه يمتاز الغصب عن
الصلاة وهاتان الاضافتان ليستا من قبيل الملكية والزوجية التي لا واقع لها الا
بمنشأها لان تلك الهيئات لها تحقق بحسب الخارج وكذلك تلك الاضافة الى مكان
لا يرضى به صاحبه لها تحقق في الخارج وواقعها ليس منحصرا في الاحاط الذهنى
كما في الامور الاعتبارية بل تتحقق سواء كان هناك لاحظ ام لا فظهر لك ان
هاتين الاضافتين غير تلك الاضافتين فيجوز جعلهما متعلقين للاحكام بخلاف تلك
الاضافتين فيكونان من الجهات التقييدية لامن الجهات التعليلية والحق هو القول
الاخير وبؤيده اشتراط الاستقلال في بعض اوضاع الصلاة كالقيام ونحوه مما يعتبر
فيه الاستقلال فلا يصح الاستناد فمن هذا الاشتراط يقرب اعتبار الكون في مفهوم
الصلاة . واما الغصب فلم يتبادر منه هو التصرف فيما لا يرضى صاحبه ولا اشكال في
كون هذا المعنى مما يتضمن الكون فيه ففعل الصلاة مع الغصب يشتركان في جزء
وهو الكون وينفرد كل منهما عن الآخر باضافة خاصة وهذا الاشتراك على هذا
النحو هو المعقول والمنصور فلا يرد ان هذا الاشتراك يكون موجبا وقرينه عقلية
على خروج مثل هذا النحو من المتفاهم العربى لا يقال على هذا تكون الصلاة والغصب
كلهما من مقولة الفعل فهما يشتركان في تلك المقولة واشتراكهما في ذلك يوجب
اجتماع الفعلين في فعل واحد يكون مجمعا للفعلين ومعنونا بعنوانين ولا يعقل ان
يكون شيء واحد مجمعا لفعلين فاذا كان ذلك غير معقول فلا بد ان يكون كل
واحد منهما من مقولة خاصة بان تكون الصلاة من مقولة الفعل والغصب من مقولة

الابن وهي الكينونة في المكان المصوب لانا نقول ما المراد باستحالة اجتماع فملين في فعل واحد ان كان المراد ان الفعلين المتغايرين في الخارج يجتمعان في فعل شخصي واحد فسلم عدم معقوليته لكنه خارج عن محل الكلام ، فان محل الكلام انطباق عنوانين على شيء واحد فان كان المراد محالية انطباق العنوانين على شيء واحد واستحالة انتزاع عنوانين عن معنون واحد فهو ممنوع أشد المنع إذ كما يجوز ان يكون مجمع واحد لجامعين يختلف بحسب المقولة كذلك يجوز ان يكون مجمع واحد لجامعين متفقي الحقيقة والاختلاف بحسب الحد بان يكون كل واحد منهما محدودا بحد مقابر لحد الآخر ومثاله يتضح بالفرض فاننا لو فرضنا ان الانسان مضيق الدائرة على وجه لا يشمل الا لزيد وعمر ثم انتزع انسان آخر مضيق الدائرة بحيث لا يشمل إلا فردين مثل زيد وبكر فاشترك العنوانان والجامعان في زيد فانطباق العنوانين على زيد لم يكن بينهما تغاير بالحقيقة لما عرفت من اشتراكهما من حيث الحقيقة ولكن التمايز انما هو بحسب الحد :

فاذا عرفت ذلك ظهر لك الحال فيما نحن فيه فان الصلاة والغصب بمقتضي ما عرفت من المتفاهم العرفي مشتركان في الجزء ولكن التمايز انما هو بحسب الاضافة فان في الغصب كوناً مشوباً بوضع خاص ، وفي الصلاة كون مشوب بوضع خاص فاشتركا بحسب جزء وتفارقا في آخر . ثم انك قد عرفت ان مبني القول بالجواز ان يكون التعدد بحسب المفهوم ومنشأ الاعتبار وان تكون الجهة بنحو الجهة التقييدية لاعلى نحو الجهة التعليلية بخلاف بقية الصور . نعم ربما يقال ان القول بالجواز يمكن ان يكفيه تعدد المفهوم عن اعتبار تعدد في منشأ الاعتبار لان الاحكام انما تتعلق بالصور الذهنية ولا تعدى الى الخارجيات فوحدة المنشأ لا يضر بها

ويتفرع على هذا امكان ان يكون اجزاء المركب فيها حكمان متضادان فتكون
الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي اذا لوحظت بحياها واستقلالها ، واما اذا لوحظت
في ضمن الكل فتكون واجبة بالوجوب الغيري ولا ينافي وحدة المنشأ إذ الحكمان
متعلقان بالصور الذهنية ولا يسرى من تلك الصور الى الخارجيات فلا يضر وحدتها
على ان التغاير بالاجمال والتفصيل متحقق ايضا الذي هو مبنى القول بالجواز كما
انه يمكن ان يحصل التغاير بلا بشرط وبشرط لا الذي يمكن ان يكون مبنى للقول
بالجواز . وبالجمله ان ذلك لو تم تكون الصور الثلاثة مبنى للقول بالجواز . اللهم الا
ان يقال يمنع الصورة الثالثة لان يكون مبنى للقول بالجواز لانه على ذلك التقدير
تؤخذ الجهة على نحو التعليل وعليه لا يمكن تعلق الحكم بها وعلى تقدير الحكم بها فلا
بد من صرفه الى مافي الخارج والمفروض ان مافي الخارج واحد لا تعدد فيه ولكن
الانصاف انه على اي تقدير من تلك الصور التي ذكرنا حتى على ما اخترناه منها
يمكن منع اجتماع الامر والنهي . اما على الصورتين الاوليتين فلا ينفع الاختلاف
بحسب المفهوم مع كون مافي الخارج متحداً لان مافي الذهن لم يؤخذ على نحو
الاستقلال بل انما يؤخذ على سبيل الآلية وكونه مرآة وحاكيا لما في الخارج
واخذه على ذلك النحو يوجب ان يكتسب لونا من المحكي عنه لما كان بينهما اتحاد
كاتحاد المرآة بالنسبة الى المرئ بنحو لا يرى الا المحكي عنه . فيكون النظر الى
الحاكي نظرا آليا فاذا عرفت ذلك تعرف ان الحاكي يكتسب اتحداً من المحكي فيما
نحن فيه فاذا تلونت الصورة من الخارج لون الاتحاد فتكون الصورتان متحدتين
فحينئذ كيف يعقل توارد الحكمين على تلك الصورتين وقس على ما ذكر اجتماع
الوجوب النفسي والغيري في اجزاء المركب فانضح من ذلك انه لا يعقل القول

بالجواز في الصورتين الاوليتين كالصورة الثالثة .

واما الصورة الرابعة التي نختارها فيمكن منع جواز الاجتماع لانه لما كانت الصلاة مع الغصب يشتركان في جزء فلا بد ان يكون ذلك الجزء يسري اليه الحكمان ولا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في مورد واحد . بيان ذلك ان الصلاة لما كانت عبارة عن الكون المخصوص بالركوع والسجود وغيرهما من اوضاع الصلاة وكان الغصب عبارة عن الكون المقيد بما لا يرضى به صاحبه وتعلق الامر بالصلاة والنهي بالغصب فلا بد وان يكون كل حكم منهما يسري الى جميع ماله من الاجزاء فالامر بالصلاة ينسبط على جميع اجزائها وهي الكون وتلك الاوضاع المخصوصة والنهي يتعلق بالغصب فينسبط على اجزائه وهي الكون وما لا يرضى به صاحبه فيكون في الكون وجوب ضمنى من طرف كونه جزءاً من الصلاة وحرمة ضمنية من جهة كونه جزءاً من الغصب فالكون الواحد صار مجعاً ومورداً للوجوب الضمنى والحرمة الضمنية ولا يعقل اجتماع حكمين متضادين ولو كانا ضمنين في مورد واحد . وعليه لا بد من ارتفاع احد الحكمين عن الكون لئلا ترتفع الاستحالة فاذا ارتفع احد الحكمين من الكون يلزم ارتفاعه من تمام الخصوصية اذ لا يعقل ارتفاع الحكم من الجزء وبقاؤه بالنسبة الى الكل فمن ارتفاعه من احد الجزئين يستلزم ارتفاعه من الجزء الآخر نعم لو قام دليل خاص على بقاء الحكم بالنسبة الى الجزء الآخر لكان حكماً مستقلاً فلا مانع منه وفي الفرض المذكور لم يقم دليل إلا دليل نفس الكل وحينئذ لو انتفى الحكم من جزء بوجوب انتفائه من الكل وعليه لا يبقى الجزء الآخر متعلقاً لذلك الحكم .

هذا ويمكن ان يقال بوجود الدليل على بقاء الجزء الآخر على حكمة

وليس ذلك دليل الكل . بيانه ان ما كان من قبيل تزامم الحكمين كالمقام عند ارتفاع الحكم كما في الجزء المشترك لا ترتفع المصلحة الموجودة بالنسبة الى ما لم يتزامم فيه الحكمان . إذ لا ينافيها ارتفاع احد الحكمين بالنسبة الى ما وقع فيه التزام . إذ المصلحة فيه لم ترتفع وانما ارتفعت فعليتها وبؤيده الوجدان فانه يقضى بان ارتفاع فعلية المصلحة في الكون من جهة التزام الحكمين لا يوجب ارتفاع المصلحة في الاضافة الخاصة فلا بد من مراعاة تلك المصلحة مثالا لو فرضنا ان مفسدة الحرمة غالبية على مصلحة الوجوب فنزول مصلحة الوجوب ونحكم بالحرمة ولكن لو عصى الفعل له ان يلزمه بحفظ مرتبة الاضافة الخاصة وبعبارة اخرى انه يحصل بعد عصيان ذلك النهي وجوب الزامى ناشئ من الحكم بحفظ خصوصية الصلاة بان يقول لو عصيت حرمة الكون فيجب عليك حفظ المصلحة المزممة للخصوصية بقدر الامكان . نعم يبقى اشكال كيفية امكان صحة التقرب منه فنقول ان مسألة قصد التقرب مسألة فقهية بلا حظ فيها لسان الدليل فان دل الدليل على اعتبارها في جميع اجزاء الصلاة لا يمكن ان يتأتى منه قصد التقرب لان المفروض ان في الكون مفسدة اوجبت رفع المصلحة المتحققة فيه فكيف يمكن ان يتقرب مع ارتفاعها وان لم يدل دليل اعتبارها على جميع الاجزاء بل ولو كانت متحققة في جزء من الاجزاء فيمكن ان يتأتى منه قصد التقرب ونصح الصلاة الا ان ذلك ليس ملاكا لمسألة جواز الاجتماع وعليه ان مبنى الجواز هو كون الجهتين لا يشتركان في جزء من الموجود لكي يسرى كل من الامر والنهي الى ما تعلق به الآخر ودعوى ان مبنى الجواز هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه وجود الكي يكون التركيب انضماميا محل نظر اذ الفرض على تقدير تحققه فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشكال في جوازه ولا

ينبغي لاحد ان يقول بامتناع تعلق الامر بشيء مغاير للنهي عنه وجودا بدعوى الالتزام باجتماع الضدين اذ ذلك يكون من قبيل المتلازمين وجودا المختلفين في الحكم الذى لا اشكال في جوازه ويكون من اجتماع الحكيم المختلفين موردا فما ذكره بعض الاعاظم قدس سره من ان مبنى الجواز هو كون التركيب انضماميا لكون المجموع حينئذ مركبا من حقيقة العنوانين ويكون مجمعا للمقولاتين كان باحدهما متعلقا للامر وبالاخر متعلقا للنهي فلا يسرى احدهما الى الآخر في غير محله اذ مع هذا الفرض بان يكون كل عنوان له ما يباذله وجود خاص فيكون من قبيل المقولاتين المتجاورتين باحدهما يتعلق الامر وبالاخر النهي مما ينبغي القطع بخروجه عن محل النزاع اذ لا يرتاب احد بعدم سرية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر وانما الذى يصلح ان يكون محلا للنزاع هو ان يكون وجود واحد له جهتان من دون فرق بين كونها اعتباريين او احدهما اعتباريا والاخر مقوليا لكى يمكن ان يقع النزاع في سرية الحكم من احدهما الى متعلق الآخر فان قلنا ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه بنحو لا يسرى الامر من احدهما الى الآخر فيعجز الاجتماع وان قلنا بان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه بنحو يسرى الامر من احدهما الى متعلق الآخر فلا يجوز الاجتماع من دون فرق بين كون الجهتين تعليليتين او تقيديتين فدعوى ان الامتناع مبنى على كون الجهتين تعليليتين والجواز على كونهما تقيديتين في غير محلها اذ الجهتان ان اشتركا في جزء من المتعلق فيوجب تعلق كل منهما بما اشتركا به فيلزم القول بالامتناع وان لم يشتركا بل كان كل جهة يكشف عن حد خاص من الوجود الخارجى فيلزم القول بالجواز من غير فرق بين كون الجهتين تعليليتين او تقيديتين .

ودعوى كون الجهتين تقيديتين مما يوجب جعل الوجود تركيا انضماميا
بنحو يكون من قبيل انضمام مقولتين فالظاهر ان ذلك مما لا ينبغي ان يجعل محلا
لللكام اذ لا اشكال في جوازه لاختلاف متعلق الامر والنهي بحسب الوجود ولذا
ان الاستاذ قدس سره في الكفاية وفاقا للمشهور جعل العنوان هو ما ذكرناه من
ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه من دون التقييد بكون الجهة تقييدية او
تعليقية ولم يبين الجواز على كون الجهة تقييدية فعمدة نظر القائل بالجواز هو عدم
السراية اي سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر لتعدد الجهة بنحو
يكون تعدد الجهة يوجب تكثر جهات الوجود من غير فرق بين القول بسراية
الحكم من الطبيعة الى فرده وعدمه غاية الامر بالنسبة الى القول بعدم السراية
لا يحتاج الى تعدد الجهات الموجبة لتكثر جهات الوجود بل يكفي بالتعدد ولو
بالاطلاق والتقييد فكم فرق بين القول بالسراية وبين عدمها بناء على الجواز اذ
على السراية يلتزم القائل بالجواز بكون المجمع داخلا تحت عنوانين مختلفين بنحو
يكون كل عنوان ينتزع من مرتبة خاصة من الوجود غير المرتبة التي انتزع منها العنوان
الآخر فلا ينتزعان من خصوص جهة خاصة والقائل بالامتناع يردده ويدعى عدم انطباق
كل عنوان على مرتبة خاصة فيقع النزاع بين الفريقين في التطبيق وان الوجود
الخارجي غير صالح لان ينتزع منه لكل حد وجهة عنوان على الامتناع والقائل بالجواز
يدعى صلاحية الوجود الخارجي لذلك فلذا لا يسرى الحكم من احدهما الى ما يتعلق به
الآخر واما بناء على عدم السراية فالقائل بالجواز في سعة من ذلك فيمكن له القول
بالجواز ولولم يكن لمتعلق الامر والنهي اختلاف بالعنوان الموجب لتكثر جهات الوجود
بل يجري حتى فيما اذا كان بين العنوانين اتحاد عنوانا ولكنهما مختلفان بالكلية

والجزئية وبالجملة فليس القائل بالجواز يلزمه القول بعدم سرية الامر أو النهي من الكلّي الى الفرد بل يمكن له القول بذلك على كلا القولين كما ان القول بالامتناع لا يثبتني على القول بالسرية وان كان جهة النزاع تختلف باعتبار القول بالسرية وعدمها فعلى السرية يكون النزاع في التطبيق على مافي الخارج وان مافي الخارج فيه جهات متكثرة وموجه بوجهين مختلفين باحدهما تعلق الامر والآخر تعلق به النهي فرجعه الى النزاع في الصغرى مع تسليم اصل الكبرى بان ماكان موجها بعنوانين وكان متكرر الوجود بحسب الجهة بنحو ينتزع من كل جهة من جهاته بالخصوص عنوان غير ماينتزع من الجهة الاخرى فلم يشتركا في انتزاعهما من جهة واحدة فلم يقع النزاع في ذلك وانما النزاع حينئذ في ان مافي الخارج هو من اي النحويين فالقائل بالجواز يدعي اشمال المجمع على حيثيتين يكون بحثية وبحد ينتزع عنوان قد تعلق به الامر وبحثية اخرى انتزع عنوان بتعلق به النهي والامر وان سرى من العنوان الكلّي الى المجمع الا انه لا يسري الى ما تعلق به النهي من الجهة الاخرى وينكر القائل بالامتناع ذلك بالنسبة الى الوجود الخارجى الذي هو الصلاة في الدار المغصوبة مثلا واما على عدم السرية فالنزع بين الفريقين في اصل الكبرى مع عدم المخالفة في الصغرى .

اذا عرفت عنوان البحث فقد وقع الخلاف بين قائل بالامتناع وقائل بالجواز (١) قال الاستاذ قدس سره بالاول واستدل عليه بامور : الاول انه لا

(١) قال بعض السادة الاجلة قدس سره في بحثه الشريف ان العمدة في هذا المقام هو ان اجتماع الامر والنهي من قبيل اجتماع الضدين واجتماع الضدين محال ولكن الكبرى لما كانت من المسلمات الضرورية فلذا ينبغي تحقيق حال الصغرى

اشكال في التضاد الواقع بين الاحكام التكليفية الثاني ان المتعلق في الاوامر والنواهي هي نفس المعنونات بتوسط العناوين ولا يتعلق بالعناوين التي ليس لها

وهي موقوفة على امرين : الاول ان الامر والنهي اعنى الوجوب والحرمه من قبيل المتضادين ، الثاني الحل واحد لا تمدد فيه وتعدد الجهة غير كاف وقد اشار الى الاول بقوله (احدها انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر . . . الخ مما يرجع الى ناحية الصغرى وأشار الى الثاني ببقية الامور والأنسب أن يراد من قوله في مقام فعليتها في هذا المقام من الحكم الانشائي والحكم الفعلي غير ما هو مذكور في مراتب الحكم لأن المراد بالحكم الانشائي المذكور في مراتب الحكم هو الحكم الانشائي الذي لم يبلغ مرتبة البعث والزجر وبالفعلي ما يبلغ تلك المرتبة وظاهر ان ذلك لا ربط له في المقام فالأولى في هذا المقام ان يراد من الحكم الشأني ما كان وارداً على نفس الموضوع من غير نظر الى الجهات الاخر المعارضة لذلك الحكم مثل ان تقول الغنم حلال من غير نظر الى حيث كونها مفصوبة أو ميتة أو غير ذلك مما يوجب حرمتها وبالحكم الفعلي ما كان وارداً على الموضوع مع النظر الى الجميع حيث يحكم بحلية الغنم مع ملاحظة جميع الجهات من كونها مفصوبة أو ميتة فالأحكام إنما تكون بينها المضادة إذا كانت فعلية بهذا المعنى لا فيما إذا كانت شأنية كذلك مثلاً يحكم على الغنم بالحلية من حيث انها غنم من دون نظر الى كونها مفصوبة فلا ينافي ذلك الحكم عليها من حيث كونها مفصوبة بالحرمه . وعليه فالقائل بالجواز يقول ان الصلاة بجميع شؤونها وحيثياتها واجبة سواء كانت في مكان مفصوب أو غيره وان الغصب بجميع شؤونه وجهاته حرام سواء كان في ضمن الصلاة أو غيرها وحينئذ يجتمع الحكمان الفعليان في الصلاة في المكان المفصوب والقائل

مأبازاء في الخارج ويكون من خارج المأمول كالمملكية والزوجة والرقية والحرية والمقصودية الى غير ذلك لوضوح ان البعث والزجر لا يكون عنها وانما نجعل آلة

= بالامتناع يقول ان الصلاة من حيث انها صلاة من غير نظر الى عوارضها وحيثياتها واجبة والغصب من حيث انه غصب من غير نظر الى عوارضه وحيثياته انه حرام ففي الصلاة في الدار المقصوبة يجتمع المقتضي لكللا الحكمين أعني حيثية الصلاة وحيثية الغصب فأيهما يكون الغالب هو العملي وقد يكون العملي غير هذين الحكمين إذا لم يكن مرجح في البين وحينئذ فلم يجتمع الحكمان الفعليان بل يكون أحدهما فعلياً والآخر شائياً أو كلاهما شائين والحق هو جواز اجتماع الأمر والنهي لأن الفعل الخارجي لم يكن متعلقاً للأمر والنهي إذ لو كان ذلك متعلقاً لهما لكان من طلب الحاصل ويستحيل تحصيل الحاصل فلا بد وأن يكون المتعلق للأمر والنهي هو الطبيعة أي الماهية الملحوظة امرأة للخارج من دون سراية ذلك الى نفس ما في الخارج من أفراد تلك الطبيعة وحيث انها تلاحظ امرأة لا يوجب سراية الحكم منها الى تلك الأفراد وعليه يكون متعلق الأمر هو الطبيعة في ظرف العدم وكذا متعلق النهي وحينئذ لم يجتمع الحكمان لعدم إغداد متعلقيهما وأما ما يقع في الخارج إطاعة للأمر وعصياناً للنهي باعتبار مطابقته لما يتعلق به الأمر ولما تعلق به النهي فالخارج ليس إلا ظرف الإطاعة والعصيان ولا يكون ظرف التعلق وإنما ظرفه الذهن ففي ظرف التعلق الذي هو الذهن لم يجتمع الحكمان وفي ظرف الخارج لا أمر ولا نهى فما ذكر من ان جواز الاجتماع يوجب التكليف المحال لا التكليف بالمحال وان كان واضحاً إلا انه لم يكن هناك اجتماع حتى يشكل عليه بامتزاجه لذلك المحال وحينئذ فليس في نفس الشارح إرادة وكرهه بالنسبة الى شيء واحد .

أقول ان تعلق الأوامر والنواهي بالصور الذهنية ليس باعتبار وجوداتها ..

للحافظ متعلقاتها .

الثالث ان تعدد الوجه لا يوجب تعدد الوجه كما هو كذلك بالنسبة الى

الذهنية بل بما انها تحمكى عما فى الخارج لقيام المصالح والمفاسد بالموجودات الخارجية فهي مرادة ومطلوبة بالعرض بواسطة حكاية تلك الصور الذهنية عنها فبعد الاعتبار يسري الأمر والنهي الى المجمع فيكون من قبيل الجمع بين الضدين لأن النفس تجعل تلك الصور الذهنية وسيلة لارادة تلك الوجودات الخارجية بنحو يسري اليها الطلب قبل تحققها فى الخارج لكي لا يقال بأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت وما ذكرنا من سراية الوجوب والنهي الى ما فى الخارج بواسطة تلك الصور الذهنية يظهر ان اجتماع الأمر والنهي يكون آمرياً لا مأمورياً فقط بدعوى ان الجواز مبني على ان الاجتماع مأموري لا آمري بتقريب ان الأمر فى مقام الجمل أورد أمره على الطبيعة والنهي على طبيعة اخرى لا ربط لأحدهما بالآخرى وإنما المأمور فيما إذا كان له مندوحة طبق الاثنين بسوء الاختيار على الواحد الذي هو مجمع العنوانين ممنوعة لأن هذا يرجع الى ما تقدم وقد عرفت الجواب عنه . كما ان دعوى الجواز مبني على ان تعلق الأحكام على المفاهيم ليست باعتبار نتيجة الحمل أي رتبة اتحادها مع المصاديق وإنما تعلقها بالمفاهيم باعتبار رتبة الحمل فانها رتبة للتغاير وبهذا الاعتبار يصح الحمل لما هو معلوم ان الحمل يحتاج الى مغايرة واثنائية في غير محلها لما عرفت ان تلك المفاهيم المتصورة ليست معتبرة بما انها موجودات فى الذهن بل اعتبرت بما انها حاويات عن الخارج فعليه يسري كل من الأمر والنهي الى ما فى الخارج فيلزم أن يكون فى المجمع اجتماع الضدين ومنه يظهر بطلان دعوى الجواز بناء على ان متعلق الأحكام هي الماهيات بلحاظ عدم تحصيلها فانها فى هذه المرتبة مثار الكثرة فى هذا الظرف أي ظرف الخطاب =

المفاهيم والعناوين المنطبقة عليه تعالى فانه بسيط من جميع الجهات تصدق عليه مفاهيم عديدة نمحي عن تلك الذات البسيطة . الرابع ان الوجود الواحد لا يكون له الا ماهية واحدة وبعد ذكر هذه المقدمات قال مالفظه فالجمع وان تصادقا عليه متعاقبا الامر والنهي الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً وحاصله انه على القول بالجواز يلزم اجتماع الحكيم المتضادين في المجمع مع ان تعدد الجهة فيه لا يوجب تعدده وذلك محال وما يستلزم المحال محال واكنك قد عرفت ان مبنى القولين ليس على القول بالسراية وعدمها فان قلنا بسراية الامر والنهي من الكل الى الفرد قلنا بالامتناع والا فبالجواز لما عرفت من انه لو قلنا بالسراية يمكن القول بالجواز بدعوى ان تعدد الجهات يوجب تكرراً في ناحية الوجود بالالتزام بالتزاع عنوان من حد خاص والآخر من حد آخر على انه يظهر من

- وتعلق الأحكام لم يجتمع الحكمان ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو اخذت الماهيات موجودة في الذهن من دون اعتبار حكايتها لما في الخارج ولكن قد عرفت بطلانه إذ بهذا الاعتبار لا ينطبق على ما في الخارج فلا يمكن الامتناع وان اخذت بنحو حكايتها مما في الخارج سرى كل من الأمر والنهي الى ما في الخارج فيكون في المجمع قد اجتمع فيه الأمر والنهي فيلزم ذلك المحذور ولا رافع له إلا بما ذكره بعض الأساطين من التركيب الانضمامي بأن يكون المجمع قد اجتمع فيه مقولتان أحدهما صارت متملفة للأمر والاخرى للنهي ولكن لا يخفى ان مثل ذلك خارج عن محل النزاع إذ يكونان من قبيل المقولتين المتجاورتين الذي لا إشكال عند القوم من جواز تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر فافهم وتأمل .

المقدمة الثانية عدا المفوضية من الامور الاعتبارية التي هي من الخارج المحمول كالملكية والزوجية مع الفرق الواضح بين الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية وبين المفوضية فان الملكية والزوجية يناطان بالجعل وبعد الجعل ليس لهما وجود إلا في الذهن فاذا توجه طلب للملكية فلا بد من صرفه الى ما يوجد في الخارج لأن الأمر الاعتباري لما لم يكن بازائه شيء في الخارج لا يعقل تعلق الحكم به . أما تعلق الطلب بالملكية فان اريد بطلب الملكية طلب تخصيصها فيكون المراد طلب جعلها وان اريد من طلب الملكية طلب إبقائها كان المراد إيجاد المملوك المحمول ملكيته . وبالجمله ان الملكية والزوجية بعد الجعل ليس لهما وجود في الخارج ويؤيد ذلك ان الملكية والزوجية موقوفان على لحاظهما فلو لم يكن هناك لاحظ لم يوجد ، وأما في المفوضية فهي خلاف ذلك فانها منتزعة من نسبة المكان الى ما يكره ما لك من الكون فيه والكراهة والرضا لا إشكال انهما من الامور الواقعية وكان لهما حظ من الوجود الخارجي ولا يتوقف تحقق هذه النسبة على لاحظ ومعتبر بل لو لم يكن هناك لاحظ كانت تلك النسبة متحققة كالتحتية فانها منتزعة من كون أحد الشئيين اخفض من الآخر فاذا كان أحد الشئيين اخفض من الآخر كما تنتزع التحتية تنتزع الفوقية ولو لم يكن في العالم لاحظ والحاصل لا وجه لقياس المفوضية على الملكية والزوجية مع كمال الفرق بينهما . فتحقق مما ذكرنا انه يمكن القول بالجواز فيما كانت الجهة مختلفة اما بتمام المنشأ كالاختلاف بين الجنس والفصل وأما في بعض المنشأ والاشتراك في البعض الآخر كالاشتقات على القول باعتبار الذات في مفهومها ونظير المشتقات ما ذكرناه بالنسبة الى العصب والصلابة بناء على ما اخترنا من كونها يشتركان في نفس الكون.

فان قلت ان الجنس والفصل بحسب الوجود متحدان وذلك ينافي القول بالجواز (قلت) نعم ينافي تعلق الأمر والارادة الفعلية مع كونه منهيًا عنه ولكن لا ينافي تعلق المحبوبة مع المغبوضة بالشئ الواحد باعتبارين بل يمكن القول بتعلق الأمر به بنحو ما ذكرنا بالترتب كأن يقول لا توجد الجنس في أي نوع كان ثم يقول ان عصيت ذلك وخالفت ما نهيتك فأمرك ان توجد الجنس في النوع الانساني المميز عن غيره بالناطقة .

وكيف كان فالحق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجهتان تشتركان في جزء كما في الصلاة والغصب فانهما يشتركان في نفس الحركة في الدار الغصيبة فما يكون غصباً هو جزء للصلاة (١) فنقول بالامتناع إذ حينئذ لا إشكال في

(١) بناء على ان الحركة في الايون المفصولة في الدار الغصيبة كما انها غصب كذلك يكون جزءاً للصلاة ولكنه خلاف التحقيق فان الحركة في كل مقولة هي عين تلك المقولة إذ هي ليست بمقولة مستقلة وإنما هي عبارة عن تجدد المقولة فالحركة في الابن اين فاذا فرض ان الغصب من مقولة الابن فتكون الحركة في الابن غصباً وليست مراداً للصلاة لأنها من مقوله الوضع فلا يعقل اتحاد مقولة الوضع مع مقولة الابن مضافاً الى ان الحركة الخاصة ليست من المقولة إلا انها توجد مقولتين متباينتين باحدهما تعلق الأمر وبالاخرى تعلق النهي لكي يكون التركيب انضمامياً ولذا ادعى بعض الأساطين بأن القول بالجواز مبني على كون التركيب انضمامياً ولكن لا يخفى انه مع عدم تحقق الاتحاد بينهما يكونان من قبيل مقولتين متجاورتين موجودتين بوجودين فمثل ذلك خارج عن محل النزاع إذ لا إشكال في جوازه وان فرض بينهما اتحاد كما ادعاه « قدس سره » بأن يكون أحدهما من مشخصات الاخرى وبذلك يكون وحدة بينهما بنحو يكون

سراية كل من الأمر والنهي الى ما به الاشتراك حتى تكون نفس الحركة متعلقة

مركباً واحداً فهو وان أمكن دخوله في محل النزاع إلا أن فرضه غير معقول مع كون الصلاة من مقولة والغصب من مقولة أخرى إذ لا يقل ان يكون أحد المقولتين من مشخصات الأخرى فلذا الحق هو امتناع اجتماع الأمر والنهي بناء على ما هو الحق من ان متعلق التكليف هي الوجودات الذهنية بما انها حاكية عما في الخارج ويسري الأمر أو النهي بواسطة تلك الصور الذهنية الى ما في الخارج مثلاً الحركة الحاصلة في دار النير أو أرضه بغير رضى المالك مصداق حقيقي لما هو المحرم كما ان الصلاة ليست إلا هذه الحركات الحاصلة في ذلك المكان أو تكون محصلات لأوضاع الصلاة فيجتمع الوجوب والحرمة . غاية الأمر بالمسبة إلى الأول الوجوب النفسي مع الحرمة النفسية يجتمعان وفي الثاني الوجوب المقدمي والحرمة النفسية يجتمعان والحاصل ان الوجود الخارجي ان كان من قبيل المقولتين المتجاورتين فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي بأن يتعلق الأمر بمقولة والنهي بمقولة إلا ان مثل ذلك خارج عن محل النزاع وان لم يكن كذلك وقلنا بتعلق الأمر والنهي بالتواحي بالوجودات الذهنية بما انها ترى خارجية فلا يحيص من القول بالامتناع لسكونه واحداً وجوداً وان كان متعدداً مفهوماً إذ تعدده لا يوجب تعدداً في الوجود فلا محالة يكون من قبيل اجتماع الضدين على ان الغصب والصلاة ليسا من قبيل مقولتين وانما هما من الامور الاعتبارية فان الغصب عما اعتبره العقلاء فقد اعتبروا التصرف بدین رضى المالك واذنه غصباً وعلى هذا النحو أمضاء الشارع كما ان الشارع اعتبر الأوضاع الخاصة والاذكار صلاة .

وعليه يكون التركيب اتحادياً لانطباقهما على شيء واحد ودعوى انها من قبيل مبادئ المشتقات لكي يكون التركيب انضمامياً وليس من قبيل المشتقات لكي

للحب والكراهة فهو مستلزم للحال وما يستلزمه يكون محالاً وبين ما يكون المجمع وجوداً واحداً إلا ان الجهتين لا يشتركان في شيء واحد بل يكون كل جهة تكشف عن حد من حدود ذلك الوجود كما يتصور ذلك في الجوهر الذي يكون بطرفه محبوباً وبطرفه الآخر مبغوضاً فلا مانع من القول بالجواز إذ من الممكن قابلية الوجود الواحد للتقسيم الى جهتين كل جهة منشأ لترتب اثر بل ربما يقال ان الفرد الشخصي وان لم يكن له عناوين متعددة ولا يمكن لما كان منفتحاً الى طبيعة وخصوصية فربما كانت الطبيعة مشتملة على مصلحة فتكون محبوبه والخصوصية مشتملة على مفسدة فتكون مبغوضة ولا مانع من اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد وكان موجهاً لجهتين وبجهة محبوب وبجهة مبغوض ولا مزاحمة بين المفسدة والمصلحة في عالم المحبوبة والمبغوضة فكل بلوغها الى مرتبة الفعلية ومع بلوغها الى تلك المرتبة تحصل المضادة بينهما في عالم التأثير والايحاء فيكون التأثير لما هو الأقوى

= يكون التركيب اتحادياً . انما تم بناء على دخول الذات في حقيقة المشتق لكي ينطبق عنوان المشتق على الذات المأخوذة في مفهومه فيكون التركيب اتحادياً . واما بناء على ما هو الحق من عدم دخول الذات في مفهوم المشتق وان الفرق بين المبدأ والمشتق بصرف الاعتبار فالمشتق يعتبر لا بشرط والمبدأ بشرط لا فلا فرق بينهما في المفهوم ولا ترتب الثمرة التي ذكرت بانه ان جعل المقام من قبيل المشتقات فالتركيب اتحادي لصدق عناوين المشتقات على الذات وان جعل من قبيل المبادئ فالتركيب انضمامي لعدم صدق المبادئ على تلك الذات لما عرفت من ان الفرق بينهما بالاعتبار فلحاظ المفهوم باللاحاظين لا يوجب التغير بحسب ذات الملحوظ في الخارج تغييراً جوهرياً كما لا يخفى .

فان كانت جهة الفسدة هي الأقوى فتكون هي المؤثرة وحينئذ تكون جميع افرادها مبعوضة لما عرفت ان النهي سار في تمام الأفراد ولا يكون من اجتماع الأمر والنهي وان كانت الجهتان متساويتين فينتهي الأمر الى التخيير بينهما فلا يكون ايضاً من باب اجتماع الأمر والنهي لأنه لا يكون في البين امر ولا نهى واما اذا كانت جهة المصلحة اقوى فتسقط جهة الفسدة من التأثير ويكون التأثير فقط للطبيعة وقد عرفت ان مطلوبة الطبيعة لا بشرط وبالنسبة الى افرادها يكون الطالب تخييرياً فيكون تركها مبعوضاً بترك جميع الأفراد وليس مبعوضاً مع ايجاد بعض الأفراد فمع انحصار الطبيعة بفرد يكون تركها مبعوضاً بترك ذلك الفرد واما مع عدم الانحصار فترك ذلك الفرد ليس بمبعوض لعدم تركه إلا للخصوصية لا لأصل الطبيعة فعليه تكون الخصوصية وجودها وعدمها سواء فتكون مباحة مع ان الطبيعة واجب فيجتمع الوجوب والاباحة في واحد شخصي فباعتبار طبيعته واجبة وباعتبار خصوصيته مباح فاذا صح ذلك واجتمع الوجوب والاباحة في شيء واحد فليجتمع الوجوب والحرمة في شيء واحد شخصي باعتبارين لاشتراكهما في كون الأحكام متضادة لأن الخصوصية ولو كانت فيها جهة مفسدة إلا ان جانب المصلحة غالبية عليها فتتميز تلك الخصوصية عن التأثير والتنجز لغلبة تلك المصلحة ولا يمكن لا نزول جهة المبعوضة عنها هذا لو لم نقل بالترتب .

واما لو قلنا بالترتب فلازمه جواز الاجتماع ولو كان النهي منجزاً وتقريب تنجزه ان يقال انك قد عرفت ان تعلق الأمر بالطبيعة معناه ايجاد الطبيعة في أي فرد كان مخبراً بين كون الخصوصية ذات مفسدة او لم تكن ، واما تعلق النهي فقد عرفت في مسألة تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع ان تعلقه بنحو السراية بمعنى

ان المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه فتكون الخصوصية التي فيها مفسدة بالنسبة الى الطبيعة المأمور بها نسبة المضيق المهم الى الموسع الأهم لأن الطبيعة لم تكن مأموراً بها مطلقاً بل تكون مأموراً بها في الجملة اي في اي فرد كانت فيجزى الايتان بغير المجمع بخلاف الطبيعة المنهى عنها فانما يحصل الامتثال بها بترك جميع افرادها حتى فرد المجمع فيكون المأمور به موسعاً والمنهى عنه مضيقاً وقد عرفت في المباحث المتقدمة ترجيح المضيق ولو كان مهماً على الموسع ولو كان أهم فلو توجه الى الطبيعة امر فلا بد من صرفه الى غير المجمع فيكون المجمع خارجاً عن دائرة الأمر إلا ان يكون تاركاً بقية الأفراد فيمكن تعلق الأمر على نحو الأمر الترتبي .

و بالجملة انا لو قلنا بالترتب فيجتمع الأمر والنهي ولو كانا فعلين واما لو قلنا بعدم الترتب فيمنع من اجتماع الامر والنهي الفعلين ولكن لا مانع من الالتزام باجتماع المبعوضية والحجوبة في شيء واحد شخصي باعتبارين ومما ذكرنا يظهر ان تعلق النواهي بالعبادات يبقى على ظاهره من دلالة على الحزاة والمنقصة .

بيان ذلك هو ان العبادة تارة يكون لها بدل واخرى لا بدل لها فما كان لها بدل فيكون الترك المبعوض هو ترك الطبيعة رأساً واما تركها الذي لا يستتبع تركها رأساً فليس بمبعوض بل ربما يكون راجعاً في هذه الصورة تكون الطبيعة واجبة والمكروه هي الخصوصية . واما فيما لا بدل له فنقول ترك الطبيعة مرجوح وترك الخصوصية راجح مثلاً ان الصوم في نفسه راجح ولكن ايقاعه في يوم عاشوراء مثلاً مرجوح فيكون النهي راجعاً الى خصوصية الاضافة وحينئذ ترك الصوم مرجوح وترك الخصوصية راجح ويمكن ان يحمل هذا الوجه لما له بدل كما

لا يخفى . ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك وجه المختار وحاصله انه يجوز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في الشيء الواحد باعتبارين او بماله من الحدين واستحالة الجمع بين البعث والزجر في الشيء الواحد على القول بالسراية ، واما على القول بعدمها فلا مانع من اجتماعهما وقد عرفت وجه ذلك .

وملخصه انه لا يخلو اما ان يكونا متخالفين بتمام المنشأ او لا فان كانا متخالفين بتمام المنشأ فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي سواء كانا فعليين ام لا . واما اذا لم يكونا متخالفين بتمام المنشأ فلا يخلو اما ان يتحدا بحسب المنشأ فلا اشكال في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي من غير فرق بين كونهما فعليين ام لا واما لو كانا متفقين في بعض المنشأ ومختلفين في البعض الآخر كما هو شأن الغصب والصلاة بناء على ما هو المختار من اتحادهما في السكون واختلافهما بالاضافة فقد عرفت جواز اجتماع الأمر والنهي في الجهة التي اختلفا فيها من غير فرق بين ان يكون بين العنوانين عموم وخصوص من وجه كصل ولا تغصب او بينهما عموم وخصوص من مطلق كصل ولا تغصب في هذه الصلاة . واما بناء على غير المختار من ان بين الغصب والصلاة اختلافاً بتمام المنشأ بأن يكون كل واحد من مقولة مستقلة فلا اشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي في مقام المحبوبة والمبغوضية وفي مقام فعلية الأمر والنهي بخلاف المبنى الأول فانه يجوز اجتماعهما في مقام المحبوبة والمبغوضية .

واما ما يظهر من عبارة الاستاذ قدس سره في الكفاية من جعل المغصوبة من قبيل المالكية وجعلها من الامور التي ليس بازائها شيء في الخارج فتكون من الامور الاعتبارية المحضة فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي في مرتبة الفعلية ومرتبة

المحبوبة والمبغوضة لأن ما يكون له حظ في الانصاف بالمحبة والمبغوضة لا يكون من الامور الاعتبارية وانما يكون للنصف بهما له حظ في الخارج لأنه هو الذي تقوم به المصلحة والمفسدة ، والاختلاف بالأمر الاعتباري لا يوجب اختلافاً في ناحية الخارج ولا يغيره بل هو باق على ما فيه من المصلحة أو المفسدة .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان ما في الخارج ليس إلا السكون والمفروض انه شيء واحد وحيثئذ يتمتع اتصافه بالضدين وما في الاعتبار وان كان مختلفاً إلا انه لا يتصف بالمحبة والمبغوضة ولا يخفى انه بعد تسليم المبنى فلا اشكال من القول بعدم جواز الاجتماع في مرتبة الفعلية ومرتبة المحبة والمبغوضة ولكنك عرفت عدم صحة المبنى إذ فرق بين الملكية والفصية فان انتزاع الملكية بعد الجعل يتوقف على الاحاط والفصية تنزع من عدم رضى المالك ولا يتوقف انتزاعها على لاحظ كالفوقية . هذا كله لو كان مناط الخلاف في اجتماع الأمر والنهي هو ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموجه كما لا يبعد ان يكون خلافهم مبنياً على ذلك واما لو كان خلافهم مبنياً على السراية وعدمها فقد عرفت ان الجواز لما كان مبنياً على عدم السراية فلازمه ان يقول القائل به مطلقاً أي من غير فرق بين ان يكون متعلق الأمر والنهي متعدداً او متحداً كمثل اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق في العموم والخصوص من وجه او مثل اكرم العلماء ولا تكرم العالم الفاسق في العموم من مطلق كما انه على القول بعدم السراية الذي هو مبنى للقول بالجواز يلزم ان نقول بجواز الاجتماع في مرتبة البعث والزجر فضلاً عن الاجتماع في مرتبة المحبة والمبغوضة بل ربما يقال بانه على السراية يمكن القول بالجواز بالنسبة الى مرتبة المحبة والمبغوضة مع عدم بلوغها الى مرتبة البعث والزجر فالعالم الفاسق اكرامه

محبوب لعلهم ومبغوض لفسقه واما في العبادات فان قلنا باعتبار قصد القرية ولو في جهة في ذلك الوجود فتصح تلك العبادة لما فيها من جهة المحبوبة وان اعتبرناها في تمام جهات ذلك الوجود بطلت العبادة والظاهر اعتبارها على النحو الثاني فلا ثمرة في العباديات واما في التوصليات فيمكن تصور الثمرة من جهة عدم اعتبار قصد التقرب فيها ولكن الانصاف ان ذلك انما يكون فيما لو كانت المصلحة غالبية واما لو كانت المصلحة مغلوقة فتكون من قبيل المضيق مع الموسع ولا اشكال في وجوب مراعاة المضيق الذي كان هو النهي فانه يقدم على امتثال الموسع الذي فرض انه هو الأمر كما انه ربما يقال بانه على السراية يمكن القول بالجواز بدعوى ان الصلاة من مقولة الفعل او الوضع والغصب من مقولة الاضافة باعتبار ان الغصب عبارة عن اشغال مال الغير او الاستيلاء عليه ولو بوضع اليد عليه كما تدل عليه تعاريفهم في باب الغصب فلا يسري الحكم من احدهما الى الآخر لكون كل واحد منهما من مقولة والى ذلك يرجع ان الجواز مبني على كون الجهتين تقييديتين ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على ان يكون احد المقولتين كالاضافة مثلاً من مشخصات المقولة الاخرى لكي يكون المجمع متحداً وجوداً وإلا لو كان المجمع المشتمل على المقولتين له تعدد في الوجود فقد عرفت انه خارج عن محل الكلام والالتزام بما ذكر بوجوب سراية الحكم من أحدهما الى الآخر لما عرفت من الاتحاد في الوجود على انه لو قلنا بان الغصب هو الاشغال تكون الصلاة في السكون الغصبي مما به الاشغال اي تكون مقدمة لتحقيق الاشغال ولا اشكال في ان مثل ذلك مما تسري الحرمة اليه لكونه بمنزلة العلة التامة وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحرمة تسري الى ما يكون من قبيل العلة لديها فحينئذ يجتمع الوجوب النفسي مع الحرمة

الغيرية على انه لو قلنا بان ماهية الغصب موجودة بوجود خاص غير وجود الصلاة لكي يكون من التركيب الانضمامي إلا ان الحرمة ليست منحصرة بماهية الغصب بل نفس التصرف في مال الغير بغير إذن مالكه من المحرم ومن الواضح ان نفس حركات الصلاة بذلك المسكان ينطبق عليه عنوان التصرف فاذا انطبق عليه عنوان المحرم تكون تلك الحركات محرمة فيكون التركيب حينئذ اتحادياً لاتحاد مثل هذا العنوان المحرم على تلك الحركات الواجبة فيجتمع في نفس الحركات الوجوب والحرمة فيكون من قبيل اجتماع الضدين فلذا يلزم القول بالامتناع مضافاً الى ان تلك الحركات الصلانية تعد من المنافع فتكون حركة الصلاة من القيام والقعود في المسكان الغصبي استيفاءً لمنفعته وهذا الاستيفاء من دون إذن من المالك بنفسه حرام فعليه تكون تلك الحركات بنفسها حراماً مع انها متصفة بالوجوب فيعود ذلك المحذور ولأجل ما ذكرنا من كون تلك الحركات مصداقاً للحرام ومنطبقاً عليه الحرام فتكون من مصاديق العنوانين فلا يحيص من سرية الحكم من احد العنوانين الى الآخر فيكون المجمع لهما قد اجتمع فيه الحكم المتضادان ومن هذه الجهة تكون الجهتان تحليليتين لسكونهما خارجيتين عن موضوع الحكم ويكون تمام الموضوع نفس الجهة المشتركة ان قلت ان الجهات الزائدة عن الجهة المشتركة اذا اخذت في لسان الدليل لا بد وان تؤخذ بنحو الجهة التقييدية لا التعليلية فلنا ان ذلك مسلم ولكن لما كانت هناك جهة اشتراك توجب سرية الحكم من احد العنوانين الى الآخر لزم عدم مدخلية تلك الجهة فلذا قلنا بأنها تحليلية في قبال من يدعي بانها هي الفارقة بين العنوانين بتمام الحبثية كما هو قول من يقول بانها تقييدية وكيف كان فجعل الجواز مبنياً على كون الجهتين تقييديتين

والامتناع على كون الجهتين تحليليتين ليس كما ينبغي اذ لما ان نقول بكون الجهتين
تقييديتين باعتبار اخذهما في لسان الدليل الا انها لها جهة اشتراك في جهة ضمنية
بنحو يسرى الحكم من احد العنوانين الى ما ينطبق عليه الآخر من الجهة المشتركة
الضمنية فلذا ينبغي ان يجعل عنوان النزاع في ان تلك الجهتين هل فيها جهة مشتركة
ضمنية بنحو يسرى الحكم من احدهما الى الآخر ام لم يكن بينهما جهة مشتركة
ضمنية من غير فرق بين كون الجهتين تقييديتين او تحليليتين اذا عرفت عنوان
المسألة فاعلم ان كل عنوان من العناوين قارة يؤخذ من مرتبة من الوجود بنحو
يكون مميزاً عن الآخر بتمام الحقيقة واخرى يؤخذ من مرتبة من الوجود بنحو
يشارك مع الآخر بجهة من الجهات فان قلنا بالأول يمكن القول بالجواز وان قلنا
بسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد اذ على ذلك التقدير المجمع قد اجتمع فيه كل فرد
من العناوين في ضمن حيثية مخصوصة وسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد الى ما
بازائه من الحيثية الخارجية بلا سراية الى غيره وكونها واحداً وجوداً لا يمنع
عن الجمع بين المتضادين في الحيثيتين المحفوظتين ولا يلزم اجتماع الضدين في شيء
واحد وان قلنا بالثاني فاشتراكهما في تلك الجهة الضمنية اوجب سراية كل
واحد من الامر او النهي الى الآخر فلذا يكون من قبيل الجمع بين الضدين ولازمه
القول بالامتناع وقد عرفت مما تقدم ان الصلاة والغصب من هذا القبيل على نحو
التفصيل وبالجملة ان محل الكلام في ما اذا كان الاتحاد بحسب الوجود إلا انه
بالنسبة الى الحيثيتين ان كان بينهما اشتراك في جهة ضمنية فيكون التركيب اتحادياً
وجوداً وحيثية وان لم يكن بينهما جهة اشتراك بل بينهما تمام المباينة والاختلاف
فيكون التركيب انضمامياً وعلى الاول تكون الحيثيتان تعليميتين ولازمه القول

بالامتناع لسراية الحكم من كل من العنوانين الى تلك الجهة الاشتراكية في المجمع
وحينئذ يكون من قبيل الجمع بين الضدين وعلى الثاني تكون الحثيثان تقييدتين
باصطلاح القوم ولازمه القول بالجواز لعدم سراية الحكم من احدهما الى الآخر
لعدم وجود جهة اشتراك هذا على القول بسراية الحكم من الطبيعة واما على القول
بعدم السراية فلا مانع من القول بالجواز بجميع مراتبه أي مرتبة المحبوبة والمبغوضة
ومرتبة الارادة والكراهة ومرتبة البعث والزجر من غير فرق بين وجود المندوحة
وعدمها اللهم إلا ان يقال بعدم اعتبار المندوحة بالنسبة الى مرتبة المحبوبة والمبغوضة
فانه من الممكن ان تكون الطبيعة محبوبة والفرد مبغوضاً واعتبارها بالنسبة الى مرتبة
الارادة والكراهة فان الارادة الفعلية لا مانع من تعلقها بالطبيعة والكراهة بالفرد
غير المنحصر والى مثل ذلك نظر من اعتبر المندوحة في محل النزاع اذ مع عدم
المندوحة يلزم تعلق ارادة فعلية بالطبيعة مع تعلق ارادة فعلية بترك الفرد المنحصر
بالحرمة وهو محال لكونه من الجمع بين الضدين كما انه لا وجه لاعتبارها فيما لو قلنا
بالجواز على السراية بدعوى كون تكثر الجهة مما يوجب التعدد في جهات الوجود
فانه وان كانت المقام من قبيل المتلارمين إلا انه لا يمكن اجتماع الارادة
الفعلية مع الكراهة الفعلية في الوجود الواحد حتى مع وجود المندوحة فضلاً عن
عدمها كما ان دعوى عدم الجواز مبنية على كون الاجتماع مأمورياً لا آمرياً بتقريب
ان المولى علق امره بنفس الطبيعتين المتغايرتين إلا ان العبد بسوء الاختيار جمع
بينهما باتيان المجمع وذلك لا قبح فيه على الأمر بالنسبة لأمره بالطبيعتين ممنوعة لان
الجواز ان كان مبنياً على عدم السراية فلا يكون في البين اجتماع آمري ولا مأموري
وان كان مبنياً على السراية ومكثربة الجهة مع عدم تحقق جهة مشتركة ضمنية ولا

يكون في البين ايضاً اجتماع لا آسري ولا مأموري من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها كما انه مع تحقق الجهة المشتركة الضمنية والقول بالسراية يلزم محذور اجتماع الامر والنهي من غير فرق بين وجود المندوحة وعدمها ودعوى ان الفرق بين وجود المندوحة وبين عدمها بانه مع وجودها يكون الاجتماع مأمورياً لا آسرياً إذ المأمور بسوء الاختيار قد أتى بالمجمع ولا فيصح فيه على الأمر ومع عدم المندوحة يلزم ان يكون الاجتماع آسرياً لانه على تقديره يكون هو الذي اوقعه في ذلك ممنوعة بناء على ان ملاك الاستحالة في باب الاجتماع هو اجتماع الضدين لما عرفت انه بناء على الجواز بأي ملاك اخذ من عدم السراية او السراية ومكتوبة الجهة مع عدم الاشتراك في الجهة الضمنية فلا محذور في اجتماع الامر والنهي لا من ناحية الأمر ولا من ناحية المأمور من غير فرق بين وجود المندوحة وبين عدمها واما بناء على الامتناع كما لو قلنا بالسراية مع وجود جهة مشتركة ضمنية فيلزم محذور اجتماع الضدين من ناحية الأمر ولو مع وجود المندوحة نعم يمكن دعوى الفرق بين وجود المندوحة وبين عدمها لو كان المحذور في باب الاجتماع هو التكليف بما لا يطاق بناء على عدم سراية التكليف من المتعلق الى الفرد فمع وجود المندوحة فلا محذور في الاجتماع لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق لا بالنسبة الى الأمر ولا بالنسبة الى المأمور ومع عدم المندوحة بمنع من الاجتماع ويكون آسرياً لكونه بالنسبة الى الأمر يكون من التكليف بما لا يطاق إلا ان المحذور الذي ذكره القوم راجع الى توجه الخطاب وهو استحالة الجمع بين الضدين فعليه لا مجال للتفصيل بين كون الاجتماع آسرياً أو مأمورياً فقط نعم لو اريد من محل النزاع هو الاجتماع في مقام الامثال كان لهذا التفصيل مجال نعم لا بد من اعتبار المندوحة على القول بالجواز في المعاملة

التي تستلزم التصرف في مال الغير كما لو اجر نفسه لتساجعة ثوب ففسدجه في المكان
المفصوب فان المندوحة معتبرة حال الايجار والاستيجار ومع عدمها تقع الاجارة
باطلة من حينها واما على الامتناع يكون العمل المأني به في ذلك المكان منهيًا عنه
فليس بمال شرعاً فلا تشمله الاجارة ولا يستحق العامل الاجرة لا المسمى ولا
اجرة المثل من غير فرق بين المندوحة وعدمها كما لا يخفى ثم انه استدلل بقول
بالجواز بوقوع ذلك في الشرعيات كالعبادات المكروهة على اقسامها الثلاثة وهي
ما تعلق النهي بذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء وما تعلق بذاته وله بدل
كالصلاة في الحمام وما لا يتعلق بذاته بل يتعلق بما هو مجامع له كالصلاة في مواضع
التهمة بيان ذلك انه لا اشكال في تحقق التضاد بين الاحكام وكما لا يعمل اجتماع
الوجوب والحرمه في شيء واحد لكونه من قبيل اجتماع الضدين كذلك لا يعمل
اجتماع الوجوب والكراهة او الاستحباب والكراهة المحذور المتقدم ولكنه لما كان
الاخير واقعاً في الشرعيات دل على عدم استحالاته وسره ان تعدد الجهة بوجوب
تعدد الموجه وبذلك ترتفع غائلة استحالة الجمع بين الضدين في المقامين وقد اجاب
الاستاذ قدس سره في الكفاية بما حاصله انه اذا تعلق النهي بذاته ولا بدل
له يكون رجحان الترك زائداً على مصلحة الفعل وهو ليس كالرجحان الناشئ
عن مفسدة في الفعل لان ارجحيته على الفعل انما نشأ من اهتمام الشارع بمصلحته
ولذا لا يوجب حزاوة ومنقصة في الفعل فيمكن ان يتقرب به لاشتماله على المصلحة
الموافقة للفرض بخلاف ما يكون الرجحان ناشئاً من مفسدة في الفعل فلا يمكن معها
التقرب به وقد اعترض على ذلك في الحاشية بان ارجحية الترك وان لم تكن ناشئة
من مفسدة في الفعل إلا انه يوجب الامر بالترك وهو يوجب النهي عنه ومعه

لا يمكن ان يتقرب بالفعل وقد اجاب عنه بالفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي فان التحريمي يقتضي الفساد فلا يمكن ان يتقرب بما هو معصية بخلاف التنزيهي فانه لا يقتضي الفساد فلا مانع من التقرب به اذ لم يكن ناشئاً عن منقصة وحزازة في الفعل وانما نشأ من المصلحة الراجحة فحينئذ الفعل باق على ما هو عليه من المحبوبة والرجحان فلذا لم تفسد العبادة اذا كانت ضداً لمستحب اهم اتفاقاً وبما ذكر او لا اجاب عما اذا تعلق النهي بذاته وله بدل على انه يمكن ان يقال بان الكراهة في العبادة بمعنى اقل ثواباً بالقياس الى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من الشخصات وكذا كونه اكثر ثواباً وحينئذ يكون النهي في هذا القسم للارشاد كما انه اجاب عن القسم الثالث بما ذكر اخيراً على الامتناع مع الاتحاد اذ الاتحاد مع العنوان يعد من الشخصات الموجبة لاختلاف الطبيعة المأمور بها في زيادة الثواب ونقصانه وعلى القول بالجواز فالنهي يمكن ان يكون ارشادياً الى غيرها من الافراد مما يكون متحداً معه او ملازماً له ويمكن ان يكون مولوياً بأن النهي عن العبادة بالعرض والمجاز والنهي حقيقة قد تعلق بذلك العنوان المتحد مع العبادة او الملازم وهكذا لو قلنا بالامتناع مع الملازمة ولكن لا يخفى ان الترك لما كان عديمياً يتمتع ان يكون فيه مصلحة كما ان انطباق العنوان على الترك ان كان وجودياً يتمتع انطباقه على الترك وان كان عديمياً فليس فيه مصلحة على ان اقلية الثواب عما يقتضيه طبع العبادة لا تسمى بالكراهة اذ قلة الثواب لقصور في الاقتضاء اجنبي عن كونها اقل لاجل مزاحمة المصلحة مع المفسدة غير الملزمة وهو الصالح لا طلاق الكراهة عليه .

فالتحقيق في الجواب ان يقال انه بالنسبة الى ما له بدل كالصلاة في الحمام

أو الصلاة في مواضع التهم فالمصلحة القائمة بطبيعة الصلاة التي اوجبت تعاقب الامر بها تسري الى الحصص المتحققة في الافراد ولا تسري الى خصوصيات الافراد فالفرد المشتمل على مفسدة غير ملزمة لما كانت فيه حصة من الطبيعة وخصوصية فيما النسبة الى حصته لاتحاده مع الجامع تكون مفسدته مغلوطة وممتنفة وحيزند تبقى المفسدة في خصوصية محفوظة لا مزاحم لها فعليه مصلحة الجامع لا تزاحم المفسدة المتحققة في الخصوصية لا في مقام التأثير ولا في مقام الایجاد والعقل يحكم بأن مقتضى الجمع بين المصلحة القائمة بالجامع المنطبق على الحصة الموجودة في الفرد وبين المفسدة القائمة بالخصوصية بترك الفرد تركاً تنزيهياً بمعنى انه يرشد الى الاتيان بالافراد التي لم تكن فيها تلك المفسدة من الخصوصيات الملائمة ولاجل ذلك لا يحكم العقل بالتخير بين هذا الفرد وبين بقية الافراد كما حكم في غير هذا المقام لما هو معلوم انه يحكم بالتخير فيما اذا كانت الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى مقام الایجاد من دون خصوصية ومزية في بعضها ومع تحقق المزية يحكم بتقديمها ان كانت بنحو تلائم الطبيعة بمقدار ملائمتها فمع وجود المرجح ولو كان تنزيهياً فالعقل يحكم بترجيحه بمقدار مزيته من الكراهة وهذه لاتمنع التقرب بالفرد لاشتماله على المصلحة القائمة بالجامع المنطبق على الحصة الموجودة في الفرد . هذا كله فيما له البدل .

واما بالنسبة الى ما لا بدل له كالصلاة في الأوقات الخصوصية فيمكن ان يقال بان الكراهة متحققة في الكون الخاص ولا تزاحم المصلحة المتحققة في ذات العبادة وبعبارة اخرى المصلحة تقوم في الافعال والكراهة والمبغوضية في كونها في الظرف الخاص فلا مزاحمة بينهما ، وهذا الذي ذكرناه اولى من الالتزام بان

الكراهة في العبادة أقل ثواباً لبقاء الكراهة على حقيقتها المصلحة وأقلية الثواب لا يتحقق مع الكراهة التي هي عبارة عن الحرابة والمنقصة إلا أنها ليست كالحرازة والمنقصة في النهي التحريمي على أن هل الكراهة على الأقل ثواباً يوجب التصرف في النهي الظاهر في الكراهة ويعد حمل النهي على ذلك .

ويظهر مما ذكرنا ضعف ما ذكره الشيخ الانصاري قدم سره من أن الفعل المتعبد به لا يكون بنفسه مكروهاً وإنما يكون تركه مستحباً أكد من وجوده لا نطبق عنوان راجح عليه فإن ذلك خلاف ظاهر النهي فإن ظاهره مرجوحية فعل العبادة لا أن تركها راجح على أن ذلك العنوان أن كان وجوداً كيف ينطبق على الترك والترك امر عدي وإذا كان عدياً فلا مصلحة فيه لكي يكون سبباً لرجحان ما ينطبق عليه اللهم إلا أن يقال بأن ما هو الراجح هو عنوان ملازم للترك فيكون الترك راجحاً للملازمة لذلك العنوان وهذا أولى من الالتزام بوجوبية الترك لكونه امرأ عدياً فلا مصلحة فيه لكي يكون راجحاً ولكن لا يخفى أن ذلك وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يوجب مرجوحية العبادة لكي تكون مكروهة إذ هي ليست نقيضاً لذلك العنوان الملازم لكي يكون مرجوحاً وإنما هو نقيض تركه الذي ليس فيه رجحان حسب الفرض ومن هنا ظهر الاشكال فيما ذكره الاستاذ في الحاشية من أن التنزيهي نشأ من المصلحة الراجحة ولم ينشأ من الحرابة والمنقصة فإن المصلحة الراجحة أن كانت في الترك فإنه امر عدي ليس فيه مصلحة وإن كانت في العنوان المنطبق عليه وإن كان ذلك امرأ وجوداً ولا يعقل انطباقه على الأمر العدي وإن كان عدياً فليس فيه مصلحة لكي يوجب رجحان الترك فيكون الفعل مرجوحاً وإن كان الرجحان بفعل ملازم للترك فلا يوجب مرجوحية

الفعل لعدم كونه نقيضه وإنما هو نقيض للتترك الخالي من الرجحان فافهم وتأمل .

(تنبيهات اجتماع الامر والنهي)

ينبغي التنبيه على امور : الاول ان المسألة المفروضة إنما هي من باب التزامم الذي هو عبارة ان يكون كل من متعاق الامر مشتتلا على مصلحة ومتعلق النهي مشتتلا على مفسدة لكي يكون المجمع مشتتلا عليهما مثلاً الكون في الدار الغصبية اشتمل على مقتضى الصلاة وعلى مقتضى الغضب وليست المسألة المفروضة من باب التعارض الذي هو عبارة عن تنافي الدليلين الموجب للعلم بوجود المفتضي في احدهما من غير فرق بين ان يكون التنافي بين الدليلين او لا وبالذات كما لو دل احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة او ثانياً وبالعرض كما لو دل دليل على وجوب الظهر يوم الجمعة . وآخر على وجوب الجمعة فيها مع اننا نعلم من الخارج انه لا يجب في يوم الجمعة إلا صلاة واحدة فبسبب هذا العلم الاجمالي اوجب العلم بكذب احد الدليلين هذا بحسب مقام الثبوت ، واما بحسب مقام الاثبات فيعلم كون المورد من التزامم او التعارض من الدليل قال الاستاذ قدس سره في الكفاية ما لفظه (قلروا بان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا احرز ان المنط من قبيل الثاني ولا بد من عمل ، المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح والتخير وإلا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزامم بين المقتضيين (١) الخ) وهذا الدليل الذي

(١) قال بعض السادة الأجلة قدس سره في محمته الشريف ان الداليلين

أحرز فيه وجود المقتضيين لا يخلو أما أن يكون قطعياً يدل على اجتماع الملاكين

إذا كانا مجملين أو كان أحدهما مجملاً فلا إشكال في عدم أحرار المقتضي لكلا الحكمين في مورد الاجتماع وأن كانا مطلقين كان مقتضى إطلاقهما سرية الحكم إلى مصاديق المتعلقة مثلاً إذا ورد صل ولا نغصب وكانت مادة الصلاة مطلقة كانت مقتضى إطلاقها إرادة جميع ما هو مصداق لطبيعة الصلاة حتى مورد النغصب وكذا إذا كانت مادة النغصب مطلقة فيكون مورد الاجتماع داخلاً في كل من الدليلين ومتحققاً فيه كل من العنوانين فبناء على جواز الاجتماع لا إشكال في ذلك لعدم المانع على هذا القول من تأثير كل عنوان أثره كما إذا لم يكن إلا عنوان واحد وعلى الامتناع كان تأثير كل منهما مزاحماً للآخر ومانعاً منه فلا بد وأن يكون المؤثر ما هو الأقوى فيكون المرجع في ذلك باب التزاحم دون التعارض فإن الحكم في كل من الدليلين وأن كان فعلياً إلا أن فعليته انما هو بالقياس إلى الموانع الشرعية فإن إطلاقه انما ينفي تلك الموانع دون الموانع العقلية وبناء على الامتناع تكون فعلية كل واحد من الحكمين في الموارد مانعاً عقلياً عن فعلية الآخر فلا يكون الإطلاق متعارضاً لنفيه فظير ما لو اتفق مزاحمة الواجب لواجب آخر والحاصل أنه بناء على القول بالامتناع يصدق كل واحد من الدليلين في حكايته عن الحكم الفعلي بمعنى المقابل للموانع الشرعية ويكون تقديماً لأحد الملاكين على الآخر في مقام التزاحم غير منافي لما يظهر من دليل آخر من كون الحكم فيه فعلياً لعدم خروجه بذلك عن الفعلية بهذا المعنى . نعم لو كان كل من الدليلين متعارضاً لاثبات فعلية الحكم من جميع الجهات وفي جميع الموانع حتى هذا المانع العقلي الناشئ عن المزاحمة كان كل من الدليلين معارضاً للآخر إذ لا يمكننا تصديقهما معاً ولزم الرجوع إلى باب المعارضة إلا أن ذلك محض فرض والفرق بين الموانع الشرعية والعقلية هو =

في مجمع واحد فيكون من باب التزامم ويخرج عن باب التعارض بخلاف ما لو قام دليل على وجود ملاك واحد في المجمع فيدخل في باب التعارض ويخرج عن باب التزامم واخرى يكون ظنياً بان يحرز اجتماع الملاكين من ظاهر الدليل كما هو ظاهر صل فانه يقتضي قيام المصلحة في المتعلق من غير فرق بين الموارد وكذلك لا تنصب فانه يدل على قيام المفسدة في المتعلق من غير فرق بين مورد ومورد فالمجمع بمقتضى ظاهر الدليلين يكون فيه كلا المقتضيين فيكون من باب التزامم ويدخل في مسألة الاجتماع بخلاف ما لو ورد صل ولا فصل فانه يستحيل اشتمال العنوان الواحد على مصلحة ومفسدة فيكونان من باب التعارض فيحتاج الى مرجح لكي يميز ما هو

انه بالنسبة الى الشرعية يكون مضيقاً لدائرة الحكم حتى في عالم المقتضى بنحو ينحصر المقتضى للحكم في غير مورد ذلك المانع بخلاف الموانع العقلية الناشئة من التزامم فانها انما تنشأ من قبل عدم امكان فعلية التزاممين وتأثيرهما في حق المكلف فلا اثر لها في المقتضى فلا يكون مستلزماً لتضييق دائرة المقتضى وانما يكون مستلزماً لاختصار فعلية احد الحكمين في مورد عدم فعلية الآخر ولذلك يكون الفعل المأتي به في مورد المزاخمة بالتكليف الآخر الذي هو الاقوى اقتضاء صحيحاً لبقائه على ما هو عليه من الصلاح وملاك الامر ومقتضيه غاية الامر عدم دخوله تحت الطبيعة بما هي مأمور بها فعلاً ولأجل مزاخمة الأمر المتعلق بما هو اهم منه واقوى اقتضاء بل يمكن ان يؤتى به بداعي الامر لعدم قصوره في كونه فرداً لطبيعة المأمور به وان كان الامر لا يشمل هذا الفرد لأجل المزاخمة وقد اشكل على صحة العبادة على الامتناع وقد يقال بصحتها مع التقصير بدعوى امكان التقرب بها وان كان مماقياً عليها فان التقرب بالجهة الصلانية لا ينافي العصيان بالجهة النصبية كما لا يخفى .

الحجة من غيرها ومن صور التعارض ما لو اتفق اقتران قرينة عقلية بالعنوانين المختلفين دالة على كون الحكمين لم ينشأ إلا من ملك واحد كما لو قام دليل دال على الوجوب والآخر دال على عدم الوجوب ولكن يشترط ان تكون دلالاته على عدم الوجوب بالمطابقة كصل ولا يجب الغصب فان مقتضى الأول تحقق وجود المقتضي في المجمع ومقتضى الثاني انتفاء المقتضي فيه ولا يعقل ان يكون شيء واحد جامعاً للمقتضيين وعدمه فاذا كان من ذلك القليل فيكون ذلك من باب التعارض فيحتاج الى اعمال المرجحات المقررة لباب التعارض .

فان قلت ايضاً اذا اجتمع الوجوب والتحرير كما في مقام التزام يكون من هذا القليل إذ دليل التحريم قاض بعدم الوجوب فيكون من باب التعارض والفرق بينهما تحكم قلت انا احترزنا في اصل العنوان بان تكون الدلالة مطابقة فراراً عن هذا الاشكال إذ دليل الحرمة لا يبدل إلا على اشتغال المتعلق على المفسدة ولما كانت المفسدة مزاحمة مع المصلحة كان ذلك الدليل بالالتزام دالاً على عدم الوجوب فدلالته على عدمه لا من حيث عدم كون الوجوب فيه مصلحة بل من حيث مزاحمته .

وبالجملة ان اطلاق الدليلين يقتضي وجود الملاك في المجمع فيكون من باب التزام ويجب اعمال مرجحاته المقررة له إلا اذا كانت قرينة تدل على عدم المزاحمة كما لو كانت عقلية تهدم اصل الاطلاق بان يحكم العقل بأدنى التفات الى عدم تحقق الاطلاق في المتعلق كما لو قال تهجد في الليل فان العقل يحكم بعدم تحقق اطلاق له بنحو يشمل اليقظة والنوم فيكون من قبيل القرينة المتصلة بالكلام الرافعة لأصل الاطلاق فلا يكون لمثل هذا الدليل شمول لمورد الاجتماع لكي

يكون فيه ملاك ومن القرينة العقلية ما عرفت من افتراضها بدلالة احد الدليلين بالمطابقة على عدم الوجوب فانه بالنسبة الى ما دل على الوجوب يكون من باب التعارض لحصول التكاذب بين الدليلين واما تقديم احد الدليلين على الآخر لكونه اقوى ملاكا فلا يكون من القرينة العقلية الرافعة للاطلاق المستكشف منه عدم الملاك في المجمع إذ ذلك انما يكون بعد ان يتمدد للكلام ظهور وبه يتحقق الاطلاق ومع تحققه في الدليلين يكون المجمع مؤدأ لكلا الاطلاقين الكاشفين عن تحقق الملاكين في المجمع وبالتقديم يرتفع حجية الاطلاق ولا يرتفع اصل الاطلاق ويكون من قبيل القرينة المنفصلة عن الكلام غير رافعة للاطلاق . وبالجملة بالتقديم يوجب سقوط الظهور عن الحجية لا اصل الظهور الكاشف عن تحقق الملاك وهذا التقديم انما يتحقق فيما اذا كان متعلق الخطابين متعدداً بنحو لا يكون بينهما جهة اشتراك ولو اجتماعاً في واحد شخصي فانه وان كان العقل حاكماً بعدم تحقق الكراهة والارادة في الواحد الشخصي إلا ان ذلك من باب القرينة المنفصلة فلا ينافي الظهور الموجب لتحقيق الملاك في المجمع فيعدم من باب التزامم بخلاف ما لو لم يكن الخطaban متعددين بل كلاهما متعلق بشيء واحد بنحو يدرك المكلف بفطرته ان المولى لا يريد كليهما للتناقض بينهما بل يجوز ان يريد احدهما ومثل ذلك يعد من باب التعارض لعدم انعقاد ظهور للخطابين الفعليين ويكون ذلك من قبيل القرينة المتصلة المانعة من انعقاد الظهور ومن ذلك يعلم الفرق بين التعارض والتزامم . وحاصله هو ان الخطابين ان كان المكلف يدرك تحقق التدافع والتمانع بينهما كما لو تعلقا بشيء واحد فلا ظهور لسلك من الخطابين ولا يستكشف من احدهما ارادة ولا كراهة بل يكون كل منهما مكذباً للآخر وطارداً له فهو باب التعارض ويلحق به

ما لو اخذ في موضوع احد الخطابين جزء وفي الآخر كل فان ما كان موضوعه الكل يمنع الحكم على ما كان موضوعه الجزء وكذا العكس فيكون بينهما تمناع وتضاد فلذا يعد من التعارض ومن هنا قلنا بان ما كان بين الدليلين عموم وخصوص مطلق يدخل تحت التعارض لما كان بينهما بالنسبة الى الأخص تمناع وتعارض بخلاف ما كان بين الخطابين عموم وخصوص من وجه فانه يعد من باب التزامه لشمول كلا الخطابين لمورد الاجتماع وتصادقهما في مورده لا يرفع اصل الاطلاق وان رفع اجتماع الارادة والكراهة فيه او المحبوبة والمبغوضة فيه بناء على الامتناع اذ ذلك لا ينافي بقاء الاطلاق بالنسبة الى مرتبة الافتضاء فمن كل اطلاق يستكشف ثبوت الملاك في مورد الاجتماع وقد عرفت ان تقديم احد الخطابين على الآخر كما هو لازم القول بالامتناع لكونه اقوى ملاكاً لا يرفع اصل الاطلاق المحقق للملاك بل يرفع حجتيه ولاجل ذلك يمكن لنا القول بان الاصل في باب العام والخاص من وجه التزام كما ان الأصل في العام والخاص المطلق التعارض وكيف كان فباب اجتماع الأمر والنهي من صغريات باب التزامه لاستكشاف الملاكين من اطلاق الخطابين الشاملين لمورد الاجتماع فيكون مورده مجعلاً للملاكين ولازمه الاخذ بأقواهما لا بقوة السند اذ ربما يقدم ما هو اقوى ملاكاً في امثال المقام على ما هو اقوى سنداً ودعوى ارجاع المقام الى باب التعارض بتقريب انه يكون من التزامه في مقام التأثير الذي هو من مختصات باب التعارض وتخصيص التزامه في التضاد وجوداً بتقريب ان التزامه في التأثير يرجع امره الى المولى وربما يقدم ما هو اقوى سنداً بخلاف ما لم يكن التزامه في التأثير بل يكون في مقام الوجود فليس امر التعمين بيد المولى بل يرجع امره الى العقل فيحكم بما هو

اقوى ملاكا لا اقوى سنداً ممنوعة فانه بعد فرض كون الاطلاق يثبت وجود الملك في مقام التأثير فلا مانع من تأثير كل من الملاكين الا تمانعهما في مقام التأثير فحينئذ كيف يرجع امر ذلك الى المولى فيقدم ما هو اقوى سنداً مع ان العقل يرى تقديم ما هو اقوى ملاكا نعم المولى ذلك مع وجود مانع للتأثير فان العقل ينعزل عن الحكم معه وتحققه خلاف الغرض وكيف كان فظاهر اطلاق الخطاب يقتضي شمول الحكم لجميع المراتب من مرتبة المحبوبة والمبغوضة ومرتبة الارادة والكراهة ومرتبة الاقتضاء فعلى الامتناع يلزم رفع الاطلاق بالنسبة الى المرتبتين الاوليتين واما بالنسبة الى المرتبة الاخيرة فلا موجب لرفع الاطلاق فحينئذ لا مانع من بقاء الاطلاقين وبقائهما بالنسبة الى تلك المرتبة يوجب بقاء الملاكين في المجموع فيدخل في باب التزامهم ولا مانع من التفكيك بين انحاء الظهور فان ذلك غير عزيز كالعلم فانه حجة في الباقي بعد التخصيص ولا يخفى ان ما ذكرناه من التبعيض في انحاء الظهور بان نأخذ بالاطلاق بالنسبة الى مرتبة الاقتضاء ولا نأخذ بالاطلاق بالنسبة الى مرتبة الارادة والكراهة ومرتبة المحبوبة والمبغوضة اولى من التمسك باطلاق المادة دون الهيئة لاثبات تحقق الملك في مورد الاجتماع كما ادعاه بعض اذ اطلاقها مني بعد انصائها بالهيئة لكونه من قبيل الاتصال بما يصلح للقربنية وخصوصاً مع تبعية احدهما للآخر فلا مجال للتفكيك بينهما اطلاقاً وعدمأ عرفاً فلا تغفل .

ثم لا يخفى انه ذكر الاستاذ (قدس سره) في الكفاية في الأمر التاسع ما لفظه (ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز إلا اذا علم اجمالاً بكذب احد الدليلين فيعامل معها معاملة

المتعارضين واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت
المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع اصلا فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان
يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن ان يكون لاجل انتفائه (ولا يخفى
ما فيه فانه ليس مبنى الجواز على حسب مرتبة الفعلية اذ لا يعقل الاجتماع في
تلك المرتبة وانما مبنى الجواز على حسب مرتبة اليفوضية والمحبوبة . نعم يمكن
القول بالجواز بحسب مرتبة الفعلية بناء على القول بعدم السراية لكن ذلك خلاف
ما اختاره الاستاذ (قدس سره) واذا ارتفعت الفعلية لم يكن يستكشف جهة
الاقتضاء في كل واحد منها فمع عدم الاستكشاف فلا معنى للحكم بكونه من باب
التزام دون التعارض وكذا ليس القول بالامتناع يبنى على التعارض كما توهم
بتقريب ان النضاد بين الحكمين يوجب عدم وصولهما الى مرتبتهما الفعلية وحينئذ
لا يستكشف الملاك ومع عدمه لا يكون من التزام بل من باب التعارض ولكن
لا يخفى ان كون النضاد مانعاً لوصولهما الى تلك المرتبة لا يوجب رفع الظهور
بالنسبة الى مرتبة الاقتضاء لما عرفت انه لا مانع من التفكيك بين انحاء الظهور
بأن لا يكون الدليل ظاهراً بالنسبة الى المرتبة الفعلية ولكن له ظهور بالنسبة الى
قيام المصلحة بالمتعلق فيكون المجمع منطبقاً عليه العنوانان قد اشتمل على المصلحة
والمفسدة فيكون من باب التزام على القول بالامتناع كما لا يخفى .

التنبيه الثاني انه لا اشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبة لمن كان غافلاً
عن الموضوع او كان جاهلاً مركباً ولمن علم بالموضوع وناسياً للحكم او كان جاهلاً
فيه واسكن كان عن قصور لان صحة الصلاة موقوفة على امكان الاتيان بقصد
التقرب وفي جميع هذه الصور يمكن للمكلف اتيانها بقصد القرابة برجاء المحبوبة

او بقصد التوصل الى الفرض او باعتقاد المطلوبة ولا يخفى ان هذا هو الوجه في صحة العبادة في الدار المغسوبة في هذه الموارد فما ذكره بعض من صحتها في الموارد المذكورة في الغفلة عن الموضوع هو عدم تنجز التكليف بالنهي لعدم العلم به فيكون غير مقدور ومن شرط التكليف القدرة فلا يكون النهي مع تلك الحالة متحققاً فيبقى الأمر من دون مزاحمته للنهي فيأتي المكلف بالصلاة بداعي الأمر . واما بالنسبة الى بقية الموارد كالغفلة بالحكم والاعتقاد بالخلاف ونسيان الحكم والجهل وبه قصوراً فانها تتمتع من تنجز النهي فتكون مصلحة الأمر متحققة من دون مزاحم فتؤثر اثرها فتكون الصلاة حينئذ متمحضة الارادة والطالب محل منع لانه بناء على الامتناع وتغليب جانب الحرمة تكون المصلحة مغلوقة فيكون العمل متمحضاً للمبغوضية فاذا كان مبغوضاً لم يتعلق به ارادة في مرتبة الفعلية ومعه لا يمكن التقرب به . ودعوى ان الصلاة في حال الجهل قصوراً صحيحة لعدم كون مخالفة الخطاب مبعداً فيبقى الخطاب الآخر مقرباً بلا مزاحم ممنوعة اذ الجهل بالخطاب لا يغير الواقع عما هو عليه من المبغوضية فتتحصر جهة المقرية بما ذكرناه من رجاء المحبوبة او التوصل الى الفرض او اعتقاد المطلوبة او بدعوة رجاء الأمر ولذا اشتهر ان اباحة المكان من الشرائط العلمية حيث ان الحرمة لا تكون مانعة عن التقرب إلا في مقام تنجز النهي من غير فرق بين كونها معلومة او غير معلومة كما في الجاهل المقصر وبالجملة المدار على تنجز النهي فمع تنجزه لا يمكن التقرب بمتعلقه كما في صورة العلم والجهل تقصيراً ومع عدم تنجزه يمكن لنا التقرب بالانحاء المتقدمة ولا مانع بالاكتفاء لمثل ذلك في مقام التقرب بعد كون العمل واجداً للملاك لا يقال ان ما ذكر لا يكون موجباً لتصحيح العبادة إذ لازمه ان يلتزم بصحتها قبل دخول

وقتها بزعم أنه قد دخل لعدم الفرق بين صورتين مع أنه في الأخير لا اشكال في الفساد من غير خلاف فكذا الصورة الاولى لأننا نقول بين صورتين فرق واضح فان الغرض يتوقف على حصول قصد القربة فمع الاتيان برجاء المحبوبة يحصل قصد القربة فيترتب الغرض بخلاف باقي الشرائط كالوقت مثلا فان اعتقاد الخلاف لا يحصل الشرط وبعبارة اخرى ان القربة اوسع من غيرها فان غيرها معتبرة وافعاً فلا يكفي في تحققه احتمال التحقق بخلاف القربة فانها تحصل برجاء المحبوبة او باعتقاد المطلوبة كما لا يخفى فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث الاضطراب الى المكان الفصبي تارة يكون بسوء الاختيار واخرى لا بسوء الاختيار وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الغصب هو الفضاء دون الأرض او الأرض دون الفضاء او كلاهما وعلى جميع التقادير اما ان يكون الاضطراب مستمراً او لا فان كان الاضطراب ناشئاً لا بسوء الاختيار وان الغصب عبارة عن الأرض دون الفضاء كان له الاتيان بالصلاة وليس له تركها ويجب مراعاتها لانها لا تترك بحال ولكن يجب الاقتصار على مقدار يتأتى به الواجب مثلاً لو قدر ان يأتي بالواجب على رجل واحدة وجب وتعين ولا يجوز له الانتقال إلا من جهة عدم القدرة وهكذا ينزل من الأكثر تصرفاً في الدار الى الأقل تصرفاً هذا اذا استمر الاضطراب الى آخر الوقت واما اذا لم يستمر فينتظر حتى يرتفع الاضطراب فيأتي بالصلاة على حسب ما يأتي به المختار واما اذا كان الفضاء مغموباً دون الأرض كان له صلاة المختار لانه لا بد من ان يكون جسمه شاعلاً للفضاء وهذا الشغل لا يتفاوت بحال عن حال فلذا لا يفرق في تصرفاته في حد الفضاء بحالة دون حالة وكيفية دون كيفية وبالجملة انه على هذه الصورة يصلي صلاة المختار

لو تضيق عليه الوقت ولم يكن له مندوحة ومثله في سعة الوقت لو علم باستمرار الاضطراب بل ربما نقول يصلي صلاة المختار حتى مع عدم العلم او العلم بالعدم لأن الصلاة بعد ان كانت مطلوبة في الحال ولا يتفاوت الحال عليه في اختلاف الأحوال ولم تكن كيفية الصلاة بما هي تقتقر الى كون زائد على ما يقتضيه اصل الكون فلا بأس بالتقرب بالصلاة حينئذ وقد عرفت مما ذكرنا ان التقرب بالكيفيات المتقدمة لا محذور فيه وانها صالحة للتقرب بها لا الكون الغصبي لما عرفت انه مشتمل على مفسدة لا يصلح معها التقرب وحينئذ يكون التقرب بتمام العمل لا بتمامه ولا اشكال فيه إذ الاجماع انما قام على اعتبار التقرب بالتمام فقط في حال الاختيار ولم ينعقد الاجماع على اعتباره في حال الاضطراب فتلخص مما ذكرنا انه على هذا الفرض لا يتفاوت بين حالة وحالة كما لا يتفاوت بين العلم بالاستمرار وعدمه فيصلي صلاة المختار وان كان الأرض والفضاء معاً مفصولين فيأتي بصلاة المختار بجميع احواله ما عدا السجود فلا يأتي به بنحو سجود المختار لأنه بسجوده يحصل مكث زائد على مقدار الكون الغصبي لأنه يشغل الأرض والفضاء على وجه يزيد على ترك الاتيان بتلك الأفعال والهوي ايضاً يسقط لأنه مقدمة ومع سقوط ذي المقدمة لا معنى لوجوب المقدمة ولكن هذا مع العلم بالاستمرار واما مع عدم العلم بالاستمرار فلا بد من الانتظار الى زوال الاضطراب لأن المطلوب في حال الاختيار الاستيفاء فلا يسوغ له الاتيان بها ناقصة إلا في مرحلة الاستمرار اذ معه يحصل له العذر فلا يجوز له مع التمكن من الصلاة الاختيارية فظهر مما ذكرنا ان الاضطراب اذا كان عن قصور لا اشكال في صحة صلاته على نحو صلاة المختار وتقربه يكون باتياناه بقصد التوصل به الى الغرض نظير تقرب الجاهل الفاسر ولا يمكنه التقرب بأمره

لما عرفت ان ما هو مبعوض لا يصح التقرب به وطارو الاضطراب لا يرفع مبعوضيته ودعوى ان الفعل وان كان مبعوضاً إلا انه له رجحان فاعلي وهو كاف في التقرب برجحان عمله ممنوعة فان رجحان الفاعل ان كان المراد منه حسن ذاته فهو اجنبي عن رجحان العمل وان كان المراد صدور الفعل منه فلا معنى لمرجوحية الفعل اذ مرجعه الى التفكير بين ايجاد الفعل ووجوده بان يكون الايجاد راجعاً والوجود مرجوحاً مع انها متحدان وجوداً وان كان المراد منه اضافته الى الفاعل فهو اجنبي عن التقرب بنس العمل هذا كله لولم يتمكن من الخروج واما لو تمكن من الخروج فقل يجب الخروج لتحصيل وجوب التخاص الذي هو واجب بالوجوب الشرعي ولكن لا يخفى ان ذلك مبني على كون الخروج مقدمة لترك الغصب مع انه ليس كذلك اذ ترك الغصب نقيضه البقاء وهما في مرتبة واحدة فكيف يعقل ان يكون ترك أحدهما مقدمة للآخر اذ لازمه تقدم احد النقيضين على النقيض الآخر مع انك قد عرفت ان وحدة الرتبة محفوظة بين النقيضين على ان البقاء لو كان بمقدار الخروج زماناً لم يكن البقاء حراماً اذ ذلك ملازم لارتكاب الغصب الزائد فلا يقتضي حرمة ارتكاب الغصب الزائد حرمة بقاءه كما هو الشأن في المتلازمات ولكن الانصاف ان وجوب المبادرة لكي لا يستلزم من بقاءه زيادة ارتكاب الغصب ليس وجوباً شرعياً وانما هو بمعنى الابدائية بمعنى انه لا بد من ترك الملزوم من جهة حرمة اللازم وعليه لا مانع من القول بصحة الاتيان بالصلاة على نحو صلاة المختار في حال بقاءه في الدار المغصوبة مع فرض تمكنه اذا كان في سعة الوقت وكان مقدار بقاءه بمقدار خروجه لأن هذا المقدار مقهور عليه مع كونه معاقباً عليه من اول الأمر فلا يكون هذا المقدار مبعوداً في حقه وانما المبعد لازمه وهو الغصب

الزائد وبعباقب عليه لكونه داخلًا تحت الاختيار ولو بان يختار ملزومه .

وبالجملة الصلاة في هذا المقدار لا محذور فيها ويصح الاتيان بها على نحو صلاة الكامل واما لو كان الخروج اقل من البقاء فمع سعة الوقت يجب الصبر حتى يخرج من الغضب ولا تصح منه الصلاة اصلا نعم مع الضيق يجب الاتيان بالصلاة في حال مشيه بايماء للسجود بل يمكن ان يقال بانه في هذه الصورة لما كان له بقاءه بمقدار خروجه فله الاتيان بهذا المقدار من صلاة المختار واتيان البقية في حال المشي ناقصاً في الزائد عن هذا الزمان ودعوى ان فرض تمكن اتيان الصلاة ولو ناقصاً من دون غضب يوجب ان يكون المآتي بها في هذا الزمان مبعداً ولو كان ناقصاً ومع كونه كذلك كيف تكون صحيحة ممنوعة بأن ذلك يكون مثل ما لو كان الغضب من اول الأمر بسوء الاختيار اذ لا فرق بينها في كون ما يأتي به مبعداً فمع تحقق الضيق ينتقل الى الاشارات ويكون حاله كالفرق هذا كله ما لو كان بغير سوء الاختيار واما لو كان الاضطراب بسوء الاختيار فلا شبهة في استحقاق العقوبة على الدخول وعلى كل تصرف يحصل في الأرض فعليه لا تصح الصلاة لعدم امكان قصد التقرب إلا ان تكون الصلاة اهم في نظر الشارع من الغضب فيأتي بها واتيانه بها على تقدير الأهمية لا بد وان تكون بنحو صلاة الفريق اذ الأهمية لا تقتضي إلا اتيان الصلاة ولم تدل على استيفاء الأفعال التي يستوفيا المختار اللهم إلا ان يقوم دليل خاص على الاتيان بالأفعال على نحو ما يأتي بها المختار فاذا قام مثل ذلك الدليل يجب اتيانها على ذلك النحو ولكن لا يخفى انه ليس عندنا مثل ذلك الدليل بل ربما يقال انه غير معقول اذ مع حرمة الغضب لا يعقل استيفاء الأفعال الاختيارية لأنه على تقدير الأهمية يكون الغضب معها

بالنسبة الى الصلاة الاختيارية ولا اشكال ان حرمة المهر تسقط مع الأهم ولازمه
 جوز ارتكاب الغصب مقدمة لاتبان الصلاة واللازم باطل فيلزم بطلان المزوم
 والتحقيق ان الأهمية لا تقتضي جواز الدخول في الأرض المغصوبة بيان ذلك
 ان ترك الصلاة في ذلك المكان يكون على نحوين فتارة يحصل بترك الدخول فيه
 واخرى بالتشاغل عن الصلاة بعد الدخول وبين التركين اختلاف بحسب المحبوبة
 والمغفوضة فيكون ترك الصلاة في الدار المغصوبة من جهة ترك الدخول محبوباً
 فيكون الدخول ولو مقدمة للصلاة مبغوضاً ومعاقباً عليه وترك الصلاة في الدار بعد
 الدخول مبغوضاً ومنهياً عنه فيجب بعد الدخول حفظ مصلحة الصلاة من جهة الأهمية
 فليس بمستحيل ان يقوم دليل على أهمية الصلاة الاختيارية على غيرها من التصرفات
 الغصبية ولكن الكلام في قيام مثل هذا الدليل فنقول لم نقف على دليل دال إلا
 دليل الصلاة لا تترك بحال وهذا لا يدل إلا على عدم تركها ولم يكن دالا على عدم
 تركها بنحو صلاة المختار فينتقل في هذا الحال الى ما يكون صلاته اقل تصرفاً
 كصلاة الغريق فيؤمى الى الركوع والسجود والذي يقتضيه النظر الدقيق هو جواز
 الايمان بصلاة المختار بتقريب ان شرط التكليف تحقق القدرة على متعلقه اذ لو
 سقطت القدرة فلا معنى لبقاء التكليف وهو تابع للقدرة في الاطلاق والتقييد فاذا
 كانت القدرة مطلقة كان التكليف مطلقاً واذا كانت القدرة مقيدة كان
 التكليف مقيداً ففي المقام ان القدرة على ترك الغصب لم يكن إلا بترك الدخول
 وبعد الدخول يكون مضطراً الى الغصب فلا يكون مقدوراً له ترك الغصب فلا يتوجه
 نهى حينئذ الى الغصب اذ تعلق النهى بشيء فرع القدرة على تركه ومع عدم القدرة
 على تركه كيف يعقل توجه النهى اليه فاذا سقط النهى فلا تكون جهة الغصبية

مبعدة اي مانعاً من التقرب فيجوز له الاتيان بالصلاة بقصد القرية إلا ان يقال بأن سقوط النهي بسوء الاختيار لا يقتضي سقوط المبعدية كما لو ألقى من شاهق ومع بقاءه على المبعدية فيخرج عن الجزئية للصلاة ولذا نلتزم باتيان الصلاة مقتصرأ على النية والقراءة والاياء بالرأس الركوع والسجود بناء على عدم عد ذلك تصرفاً وإلا فبالاياء بالا جفان وقد احتمل ذلك الشيخ صاحب الجواهر (قدس سره) ولكن لا يخفى ان ذلك مناف لما ذكره الأصحاب في ما لو كان الاضطراب بسوء الاختيار وكان الوقت ضيقاً فان بناءهم على اتيان الصلاة بنحو صلاة المختار فيركع ما عدا السجود فانه يؤمى له ولا يجلس للشهد إلا ان يقال بأن اتيان الركوع والسجود بلا مكث لا يعد تصرفاً زائداً غصبياً فلا تغفل .

التنبيه الرابع لو تمكن من الخروج فلا ريب في وجوبه (١) ولكن الكلام

(١) لا يخفى ان الاضطراب الى ارتكاب الغصب تارة يكون لا بسوء الاختيار واخرى بسوء الاختيار اما الاول فلا اشكال في جواز التصرف في ملك الغير بدون اذنه مكثاً فيما اذا لم يتمكن من الخروج كما اذا كان محبوساً في ارض الغير وحينئذ يجوز صرف ذلك في صلاته بنحو صلاة المختار ولو قطع بخروجه بعد ذلك قبل مضي وقتها فضلاً عما لو شك بسقوط النهي بالاضطرار والصلاة مشتملة على الملاك فيعمها الأوامر العامة لأن الملاك لما كان مستكشفاً من الاطلاق وقد قيد هذا الاطلاق بالنهي النفعي فمع وجوده لا يمكن ان يتقرب به ومع سقوطه امكن ان يتقرب به ولو قلنا بالامتناع ودعوى بقاء المبعدية مع سقوط النهي ممنوعة فان المبعدية جاءت من قبل النهي فمع سقوطه ترتفع المبعدية فيصلي حينئذ صلاة المختار على الجواز مطلقاً وعلى الامتناع فكذلك فيما اذا كانت الأرض والغصاء غصباً لأن ما يشغله الانسان من المكان في حال قيامه لا يزيد على

في ان الحركة للخروج هل هي مقدمة له حتى يكون وجوبها غيرياً او يكون مطلوباً

ما يشغله في حال جلوسه لأن المحتاج الى الحيز هو الجسم وهو لا يختلف بالنسبة الى الحالات من الوقوف والجلوس والاضطجاع . نعم لو كان القضاء مباحاً والارض مفسوبة يمكن دعوى اتيان الصلاة على رجل واحدة لو لم يستلزم الحرج ويأتي بر كوع المختار ولا يسجد على الأرض بعد ذلك تصرفاً زائداً عرفاً وله ان يسجد سجود المختار لو كان القضاء مفسوباً والأرض مباحة هذا فيما اذا لم يتمكن من الخروج واما لو تمكن من الخروج فيأتي بالصلاة على ذلك النحو في حال الخروج لوضيق الوقت كما يجوز له الايتان مكنناً بذلك النحو لو كان مقدار الخروج يساوي اتيانها وامام عدم ذلك وقد أخرها حتى انقضت مدة الخروج فيكون من صغريات ما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار من غير فرق بين ضيق الوقت وسعته نعم بالنسبة الى ما لو كان مقدار الخروج اقل من مدة الصلاة ففي الضيق يمكن الايتان بها بما يساوي زمان الخروج على نحو صلاة المختار والباقي يكون بنحو الايتاء واما لو كان الاضطرار بسوء الاختيار فلا اشكال في حرمة التصرف مكنناً وانما الكلام في التصرف بنحو الخروج فقد اختلفت الاقوال بالنسبة الى حكمه التكليفي فقبل انه حرام فقط استناداً الى ان النهي يدل على حرمة التصرف مطلقاً من غير فرق بين انحاء التصرف دخولا ومكنناً وخروجاً اذ جميع هذه التصرفات مقدورة لامكان تركها من اول الأمر بترك الدخول وجعل بعض التصرفات غير مقدورة وممتعة لا ينافي كونها اختيارية اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقيل بالوجوب ايضاً وينسب الى ابي هاشم المعتزلي والمحقق القمي باعتبار انه مصداق للتخلص فيكون واجباً وقول ثالث بوجوبه فقط لسقوط النهي بعصيانته بالدخول ولذلك يعاقب على عصيانته وينسب ذلك الى الفصول ورابع وجوبه من دون ان يعاقب لسكونه حسناً فلا قبح فيه لا قبل الدخول ولا بعده فلا مانع من تعلق الأمر =

لنفسها حتى يكون وجوبه نفسياً وجهان وتحقيق الحال يعلم من ان الحركة للخروج
 لا عقلاً ولا شرعاً وخامس ليس فعلاً مأموراً به ولا منهيّاً عنه ولكن يجري عليه
 حكم المعصية من جهة استحقاقه للمقاب بالنهي السابق ولكن العقل يلزمه بالخروج
 من باب اقل المجذورين والانصاف ان الخروج كالدخول والمكث مبغوض شرعاً
 لكونه من انحاء التصرف المنهي عنه ودعوى سقوط النهي بعد الدخول لا اعتبار
 القدرة في متعلقه في غير محلها اذ القدرة متحققة في الخروج والمكث بترك الدخول
 ولا ينافي عدم تحققها بسوء اختياره اذ ذلك لا ينافي الاختيار والامتناع والوجوب
 بالاختيار لا ينافي الاختيار اللهم إلا ان يقيح تكليف العاجز وان كان هو عجز
 نفسه بسوء الاختيار وليس ذلك من موارد القاعدة لانها فيما اذا كان التكليف
 متوجهاً الى المكلف وهو قادر على الامثال وقد عجز نفسه فجعله ممتنعاً عليه لا انه
 حال العجز مكلف بالاتيان اذ غير معقول او هو قبيح عقلاً على ان هذه القاعدة
 تجري في الضرورة السابقة لا الضرورة اللاحقة بيان ذلك ان كل ممكن مخوف
 بضرورتين سابقة في مرتبة العلة التامة فان الشيء ما لم يجب لم يوجد وضرورة
 لاحقة وهي الضرورة بشرط المحمول كما يقال ان التكليف لا يتعلق بما هو واجب
 او ممتنع والقاعدة ناظرة الى الضرورة السابقة والوجوب والامتناع في المقام من
 قبيل الضرورة اللاحقة فلا تكون القاعدة شاملة للمقام وقد ذكر الاستاذ المحقق
 النائيني (قدس سره) ادم شمولها للمقام اموراً ذكرناها في تقريرات بحثه وان
 كانت محل نظر بل منع إلا انها لا توجب جعل الخروج واجباً كما اختاره لعدم
 ملاك الوجوب فيه اصلاً لا النفسي ولا الغيري اما الوجوب النفسي فلمعدهم انطباق
 رد المال او عنوان التخلص عن الحرام على الخروج واما الغيري فلان الخروج
 ليس مقدمة وليس بمانع عن وجود الحرام لكي يكون عدمه معتبراً على انه لو قلنا
 يكون الخروج مقدمة لترك الحرام إلا انه لا يوجب تحقق ملاك الوجوب الغيري ..

من اي مقولة فنقول ان الحركة عبارة عن كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان

فيه لعدم وجوب ترك الحرام لكي تجب مقدمته فلا يقاس المقام بشرب الخمر للتداوي إذ حفظ النفس واجب تقسي ومع فرض انحصار حفظ النفس بشربه لذا يلزم شربه فيكون في شربه ملاك الوجوب الغيري بخلاف المقام لما عرفت انه لا ملاك لوجوب الخروج لا نفسياً ولا غيراً .

وما ذكره ظاهران دعوى وجوبه فقط كما هو المنسوب الى الشيخ الانصاري قدس سره محل نظر ، كما ان دعوى كون الخروج منها عنه بالنهي السابق ومما قبل عليه محل نظر لما عرفت من اعتبار القدرة في متعلق التكليف والخروج غير مقدور فعله وتركه شرعاً لتنجز النهي عن الدخول والمكث فلذا لم يتعلق النهي به من اول الامر . وبعبارة اخرى النهي لم يتعلق بالخروج للمزاخمة المتحققة بينه وبين المكث وما ذكرنا ظهر الاشكال في جميع الاقوال فدعوى ان الخروج ليس بواجب ولا محرم غير مجازفة هذا بالنسبة الى حال الخروج واما الصلاة في حال الخروج فبناء على مختار الشيخ الانصاري والاستاذ المحقق النائيني (قدس سرهما) من وقوع الخروج حسناً وانه مأمور به فتقع الصلاة صحيحة قطعاً فمع عدم استلزام اتيانها تصرفاً زائداً على الخروج كما لو كان راكباً سيارة او سفينة يصح اتيان الصلاة بدون ايماء للركوع والسجود لعدم استلزام ذلك تصرفاً زائداً على ذلك . واما فتوى المشهور باتيان الركوع والسجود بالايماء فاعمله كان ذلك فيما لو استلزم زيادة التصرف كما يدعى ذلك عرفاً مع عدم كونه كذلك دقة وان كان يشكل على ذلك بان العرف متبع في تعيين المفاهيم وتشخيصها لأفنى تطبيقها كالمقام فان معنى الغصب الذي هو التصرف في مال الغير بدون اذنه معلوم إلا ان التصرف الخروجي بهذا الركوع والسجود ينطبق عليه التصرف الغصي الزائد على الخروج ام لا فلا يرجع في زواله الى العرف .

آخر والخروج تابع للغصب بمعنى ان الغصب من اي مقولة كان الخروج مثله . فان كان الغصب من مقولة الفعل اي السكون الشاغل للمحل كان الخروج ايضاً من مقولة الفعل فيكون معناه شغل الجسم في مكان آخر . وقد عرفت ان الحركة عبارة عن ذلك فتتحد الحركة مع الخروج وان كان الغصب من مقولة الابن اي اشغال المحل الغصبي فيكون الخروج عبارة عن ا فراغ المحل والا فراغ مغاير للحركة إذ الا فراغ غير التبديل بل الحركة مقدمة لفراغ المحل .

وبالجملة الحركة نارة تكون بنحو المقدمة للخروج واخرى تكون عين الخروج . وعلى اي تقدير لا اشكال في وجوبها عقلاً ولا يمكن هل هو بمنأط المقدمة او بمنأط اقل القبيحين ومنشأ ذلك هو ان الحركة محبوبة او مبغوضة فالمحبة لازمة المقدمة والمبغوضة لازمة لارتكاب اقل القبيحين وتظهر الفرة بينهما انه لو قلنا بالمحبة يصح المكلف اتيان الصلاة الاختيارية وإلا اقتصر على اقل الافراد تصرفاً كهلاة الغريق . وقد عرفت مما ذكرنا انه لا مانع من الالتزام بالاول باعتبار ان ترك الغصب نحوين من الترك تركه بترك الدخول وتركه بترك التشاغل بالصلاة ولا مانع من التفكيك بين التركيبين في المحبوبة والمبغوضة . فاذا

واما بالنسبة الى بقية الافعال فيما ان التصرف الخروجي يكون كالتصرف بالدخول والمنكث يقع مبغوضاً فمع امكان اتيان الصلاة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط فلا اشكال في فساد الصلاة ولو قلنا بجواز الاجتماع لوجود التبعيض الفاعلي المانع من التقرب واما مع عدم امكان اتيانها كذلك وقد ضاق الوقت فيجب اتيانها لعدم سقوطها بحال ، وسقوط النهي بهذا الحال على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

عصى المكلف تركه بترك الدخول سقط التكليف لعدم وجود القدرة وقد علمت ان شرط التكليف القدرة فلا يكون فيه مبهمة فيكون فيه صرف المحبوبة فقط فيمكن التقرب بالعبادة إلا ان يقال بانه وان اوجب ذلك سقوط النهي إلا ان المبهمة لم تسقط ولذا انه يأتي بالصلاة بنحو صلاة الفريق . كما انه لو قلنا بان الخروج منه عن قبل الدخول لسكونه مقدوراً بترك الدخول وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلذا يلزم على المكلف مع الضيق أن يأتي بالصلاة باقل الافراد تصرفاً لسكونها لا تترك بحال سيما وان حق الناس مقدم على حق الله لو دار الامر بينهما . نعم لو قلنا بان الخروج واجب لسكونه مقدمة للتخلص الذي هو واجب شرعاً لسكان القول بمجواز الاتيان بصلاة المختار حال المشي بر كوع وسجود ولو مع سعة الوقت كما لا يخفى .

التنبيه الخامس انه على الامتناع ذكر الاصحاب وجوهاً لترجيح النهي على الأمر والظاهر ان الترجيح انما يتصور في خصوص الصلاة والغصب نظراً الى ان الغصب من حق الناس والصلاة من حق الله ، ومعلوم ان حق الناس مقدم على حق الله مع التزامه وليس ما ذكر من الترجيح بطارد بحيث يقدم جانب النهي على الامر في كل مقام إذ ما ذكر في الترجيح لا يعتد به لضعفه فان اقوى ما يستدل به لذلك هو ان النهي دلالة اقوى من دلالة الأمر فان دلالة النهي على الاستيعاب بالوضع ودلالة الأمر على الاستيعاب بالاطلاق وما كان بالوضع اقوى بحسب الدلالة مما كان بالاطلاق فيثبت بصلح ان يكون ما هو اقوى بياناً وقرينة على تعيين المراد من الاضعف فيكون النهي بياناً على تقييد الأمر بغير مورد الغصب ولكن لا يخفى ما فيه فان الترجيح انما يكون بما هو اقوى ظهوراً اذا اظهر

صالح لان يكون بياننا لظهور الآخر ، واقوائية الظهور لا تختص بالنهي إذ ربما يكون الاقوى ظهوراً في خصوص الامر وكونه بالوضع لا يوجب الاقوائية بحسب الظهور ، على ان هذا الكلام انما يلائم التعارض وقد عرفت ان باب اجتماع الامر والنهي انما هو من باب التزام هذا التوجيه لا ربط له بذلك ، وعن بعض ترجيح النهي برواية ما اجتمع الحلال والحرام إلا و غاب الحرام الحلال فان ظاهر التغلب حصره بالمزاحة فان الغلبة لا تصدق إلا وان يكون لاحلية مقتضى حتى تصدق الغلبة ولكن لا يخفى ان الاستدلال بهذه الرواية على الترجيح في غاية الوهن بعد طرح الاصحاب الاستدلال بها على الترجيح على ان روايات اخر بلسان المعارضة لهذه الرواية كما في رواية ما حرم حراماً حلالاً فقط .

التنبيه السادس ان الاكثر بل الكل في باب اجتماع الامر والنهي مثلوا بالغصب والصلاة وذلك مبني على ان الامر بالصلاة بنحو ساري في تمام الافراد والنهي عن الغصب سار في افراده ففي الصلاة في الدار الغصية قد اجتمع فيه مقتضى الامر ومقتضى النهي فحينئذ يكون المثال من باب التزام وإلا لو لم يكن الامر مأخوذاً بنحو السراية بل الامر مأخوذ بنحو صرف الوجود فلا يكون من هذه المسألة بل يكونان من باب الموسع المجتمع مع المضيق حيث ان الغصب لامندوحة فيه بخلاف الصلاة فان لها مندوحة فيكون الغصب مضيقاً بالنسبة الى الصلاة ولا اشكال في وجوب تقديم المضيق على الموسع ولو كان المضيق معها إلا ان يكون في آخر الوقت فيكونا من قبيل المضيقين ، فعليه يكون في كل واحد منهما مقتضى فيعدان من باب التزام .

فتلخص مما ذكرنا ان مثال الغصب مع الصلاة اما ان يكون المراد من الامر

المتعلق بالصلاة كالنهي المتعلق بالغصب في كونه سارياً الى الافراد حتى يكون كل واحد منهما فيه مقتضي فيعدان من باب التزام او يكونان من باب المضيقين واما في غير هاتين الصورتين لا يكون المثال من باب التزام . نعم ربما يقال في خصوص مثال الصلاة والغصب يعد من باب التزام لما ورد من ان الصلاة لا تترك بحال . وقد عرفت مما تقدم ان الصلاة الاختيارية تسقط ويصلي ما هو اقل تصرفاً فافهم وتأمل فقد زل غير واحد من الاعلام .

التنبيه السابع قد عرفت مما تقدم ان الخلاف في مسألة الاجتماع يمكن ان يبنى على ان تعدد الجهة بوجوب تعدد الموجه او لا بوجوب تعدده ، كما انه يمكن ان يبنى على سرية الطلب الى الافراد او عدم سرايته اليها وقد عرفت الفرق بين المبنيين . اذا عرفت ذلك فاعلم ان مثال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يكون من مسألة اجتماع الامر والنهي اذا بنى على السرية وعدمها واما لو بنى على ان تعدد الجهة بوجوب تعدد الموجه او لا بوجبه فلا يدخل مثل ذلك تحت مسألة الاجتماع وبما ان المعروف بين الاصحاب ان مبنى مسألة الاجتماع هو اختلاف الجهة وعدم اختلافها فيكون المثال المذكور خارجاً عن مسألة الاجتماع .

ومما ذكرنا يظهر الاشكال فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه : (الامر الثالث) الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع وحدة المعنونة وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجدياً ضرورة انه بوجوب ايضاً اختلاف المضاف لها بحسب المصلحة والمفسدة والحسن والقبح عقلاً ، وبحسب الوجوب والحرمه شرعاً فيكون مثل (اكرم العلماء) و (ولا تكرم الفساق) من باب الاجتماع

(كصل ولا تنصب) لامن باب التعارض .

توضيح ما فيه هو انه قد جعل مبنى مسألة الاجتماع ان تمتد الجهة بوجب تمتد الوجه او لا بوجب كما هو المعروف بين اكثر من عنون مسألة للاجتماع فعملية لوجه لدخول مثل اكرم العلماء ولا تنكروا الفساق في مسألة الاجتماع اذ دخول مثل ذلك في مسألة الاجتماع يتم لوقلنا بان مسألة الاجتماع مبنية على السراية وعدمها كما هو اوضح من ان يخفى هذا آخر ما اردنا بيانه من مسألة اجتماع الأمر والنهي والحدثة اولاً وآخرها وظاهرهما وبطلنا .

(اقتضاء النهي للفساد)

الفصل الرابع في ان النهي عن الشيء هل يقتضى الفساد او لا يقتضيه وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور :

الاول الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ان في مسألة الاجتماع الفساد والمبغوضيه تابع لعلم بالنهي وفي هذه المسألة الفساد تابع لتولفع النهي . وبعبارة اخرى في هذه المسألة النهي بوجوده الواقعي يقتضى الفساد الذي هو عبارة عن عدم ترتب الاثر المقصود من سقوط القضاء والاعادة في المبادات وعدم ترتب الاثر المقصود بانشائه في المعاملات وفي تلك المسألة النهي بوجوده العلمي يقتضى الفساد الناشئ عن قصور في التقرب مع عدم قصور في المصلحة المقترضية للأمر به وانما ولأجل ذلك حدث تلك المسألة من باب التزام

ولذا قلنا بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع الذميان والجهل قصوراً ولا تعد هذه المسألة من ذلك الباب وإنما تعد من باب التعارض لكون الفساد لما كان تابعاً لواقع النهي فيكون ناشئاً عن قصور في الاقتضاء ومع كونه كذلك يكون التكاذب في عالم الاقتضاء ولازمه خروجه عن باب التزاحم على أنه لو قلنا بأن تلك المسألة من باب التعارض بدعوى أن التعارض في الفعلية يوجب التكاذب بين الأمر والنهي الذي هو ملاك التعارض مع تحقق الفرق بين المسألتين بتقريب أن المسألة السابقة للتكاذب في فعلية الحكم وهذه المسألة للتكاذب في مقام الاقتضاء ويظهر الفرق بينهما في الجهل قصوراً بالنهي لفعلية من حيث الصحة والفساد كما لا يخفى .

الأمر الثاني أن الاقتضاء في العنوان يمكن أن يراد منه الاقتضاء في مقام الثبوت بمعنى أن مدلول النهي بذاته يستلزم الفساد إذا كان عبادة فتكون المسألة من المباحث العقلية ويمكن أن يراد منه الاقتضاء في مقام الإثبات فيكون البحث في المقام بحثاً لفظياً والظاهر هو الثاني لشمول البحث في هذه المسألة لما كان النهي إرشاداً إلى عدم المشروعية بلا مبغوضية في المتعلق فيمختص البحث في ذلك بدلالة اللفظ فتكون هذه المسألة من مباحث الالفاظ وحينئذ يكون النهي في العنوان نعم النهي الحقيقي الكاشف عن المبغوضية والمفسدة في المتعلق والنهي الارشادي الكاشف عن عدم المشروعية .

الأمر الثالث أن الظاهر من كون النهي يقتضي الفساد أنه بمدلوله يقتضي عدم المصلحة أما لكون المفسدة ملازمة لذلك العدم أو لكون النهي بذاته يدل على نفس العدم وذلك لا يقتضي وجود مقتض للصحة في المتعلق .

ودعوى انا لا محتاج الى دلالة النهي على ذلك بل يكفي في انتفاء الصحة وفساد العمل اصاله عدم المشروعية بمنوعة بان تحقيق مثل هذا الأصل لا ينافي البحث في المسألة عن دلالة النهي إذ ذلك بحث عن الدليل الاجتهادي . ومن الواضح تقدم الدليل الاجتهادى على الأصل العملي فمع تحققه لا مجال لاتبائه . نعم يكون البحث عنه مع فقد الدليل الاجتهادي ومن هنا قلنا بان النزاع في دلالة النهي على الفساد ليس مختصاً بما يشمله اطلاق الدليل او عمومه بنحو لولا النهي لوقع صحيحاً اذا كانت عبادة ويكون نافذاً اذا كانت معاملة بتقريب انه لولم يشمله الاطلاق والعموم يكفي في فساده وعدم صحته اصاله عدم المشروعية لما عرفت ان النتيجة اذا كانت تحصل بالأصل لا مانع من التكلم بها بلحاظ الدليل الاجتهادي على انه لولم يلحظ الدليل الاجتهادى لا اصل يقضي بالفساد بنحو يرجع اليه في المسألة الاصولية . واما في المسألة الفقيهيه فالأصل يختلف فان كان مشكوك الاعتبار معاملة فقتضى الأصل عدم الصحة حيث لا عموم ولا اطلاق يثبت الصحة وان كان مشكوك الاعتبار عبادة فالأصل يقضي بفسادها وان كان مشكوك الاعتبار جزءاً للعبادة او شرطاً لها فالشك في ذلك يرجع الى كونه مانعاً ام لا قيل بجريان الاشتغال وقيل بجريان البراءة والخلاف في ذلك راجع الى الاختلاف في المبنى وقد حزر ذلك في محله كما لا يخفى .

الأمر الرابع ان الصحة والفساد امران اضافيان وان للصحة مفهوماً واحداً وهو التمامية ولا تختلف باختلاف الآثار والانظار وهذا مما لا اشكال ولا شبهة تعترية وإنما الاشكال انها هل تختلف باختلاف المنشأ ام لا وتحقيق الحال فيه يستدعي بيان مقدمة وهي انه عندنا امور متأصلة وامور اعتبارية وفي المتأصلة

مرتبتان حقيقية وهي ما كان ظرفها الخارج ومفهوم وهو ما كان ظرفه الذهن وهو الذى يكون مدلولاً للفظ ولا يكون هناك مرتبة ثالثة بعد التعدى عن الثانية واما الامور الاعتبارية كالمسكية مثلاً فيتصور فيها ثلاث مراتب حقيقية ومنشأ اعتبار تلك الحقيقة ومفهوم كاشف عن الحقيقة اما مرتبة الحقيقة في المسكية فهي الربط الحاصل بين المالك والمملوك وهذه الحقيقة ظرفها الذهن ولا يعقل ان يكون ظرفها الخارج ومرتبة المفهوم هي ما كان من المعقولات الثانية ومنشأ انتزاعها تلك الحقيقة فان حقيقة المسكية منتزعة من الجعل وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامور المتأصلة والامور الاعتبارية وبعد معرفة ذلك فنقول ان الاتحاد في المفهوم يكشف عن الاتحاد في الحقيقة إذ لا يعقل ان يكون مفهوم واحد يكشف عن حقائق متعددة إلا وان يكون مفهوم منتزعا عن قدر جامع بين تلك الحقائق المتعددة كما ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة لان الاختلاف بحسب منشأ المسكية من الجعل او النوارث او غيرها لا يوجب اختلافا في حقيقة المسكية مع كون المفهوم واحداً اذ المفهوم الواحد يكشف عن حقيقة واحدة اذا عرفت ذلك من المقدمة فاعلم ان الصحة (١) من الامور الاعتبارية لها ثلاث مراتب

(١) لا يخفى ان تقابل الصحة والفساد من قبيل تقابل العدم والمملكة لا من قبيل تقابل الايجاب والسلب الذى هو عبارة عن الوجود والعدم المحمول بالنسبة الى الماهية الامكانية أو الماهية المتمتعة ولا من قبيل تقابل الضدين الذى هو عبارة عن كون المتقابلين وجوديين يرتبان على موضوع واحد من دون اعتبار في قابلية الحل وقد بينا في بعض المباحث ان القائمة وعدمها من هذا القبيل ولذا قلنا بعدم جريان استصحاب العدم الا لشيء بالنسبة الى عدم القائمة لعدم احراز الموضوع لان

حقيقة ومفهوم ومنشأ الانتزاع على قياس غيرها من الامور الاعتبارية والصحة تارة تنتزع من المطابقة واخرى تنتزع من السقوط وقد عرفت ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة مع كون المفهوم واحداً الكاشف عن حقيقة واحدة ومما ذكرنا ظهر لك انه لا وجه لما تصدى الاستاذ (قدس سره) في السكفاية من الرد على صاحب التقريرات حيث ادعى ان الصحة امر اعتبارى من اى شيء انتزعت فاورد عليه بما حاصله ان الصحة ان اخذت من سقوط الاعداء يكون عقلياً من لوازم الاتيان بالامر الواقعي فلا يكون جملياً (١) لما

= الصحة والفساد لا يطردان إلا بعد كون المحل قابلاً لها كالعمرى والبصير فهما يردان على موضوع واحد فتارة يكون صحيحاً واخرى يكون فاسداً ومنه يعلم ان الصحة والفساد بالنسبة الى الاحكام الشرعية لا يردان على البسائط وانما تنصف بهما المركبات إذ الشيء البسيط اما ان يوجد او لا يوجد على تفصيل ذكرناه في تقارير بحث الاستاذ المحقق النائى قدس سره .

(١) لا يخفى انه وقع الكلام في ان الصحة والفساد من الامور الانتزاعية أو من الامور المجمولة القابلة لان تنالها يد الجمل او انها مجمولة في المعاملات دون العبادات أو التفصيل بين الصحة الواقعية وبين الصحة الظاهرية بالانزاع بجعلها في الثانية دون الأولى فقد اختلفوا على اقوال والحق هو الأول فبكون من قبيل السببية والمائمية والجزئية والشرطية من الامور التي قد اتفق الكل على كونها منزعة وليست من قبيل الضمان والحرية والرقية والزوجية التي هي من الامور المتأصلة بيان ذلك ان الصحة منزعة من انطباق الطبيعة للأمور بها على الفرد المائى به وهو غير قابل لانت تناله يد الجمل لان انطباق الطبيعة على الفرد انما هو امر عقلي وليس امراً مجموعاً واما منشأ الانتزاع فبالنسبة كل امر الى =

عرفت مناسبا بقا ان الاختلاف في المنشأ لا يوجب الاختلاف في الحقيقة اذا عرفت ما مهدنا لك من الامور فاعلم انه يقع الكلام في مقامين :

١ - متملقه سواء كان واقعياً أو اضطرارياً أو كان ظاهرياً غير قابل للجعل لارث اجزاء ما أتى به عن امره المتملق به عقلي وليس قابلاً للجعل . نعم بالنسبة الى المطابقة الظاهرية في بعض الموارد مع الشك به واقعاً فنشأ الانتزاع ربما يقال بجعله من غير فرق بين ما كان في ظرف عدم العلم أو كان بعد الانكشاف فما كان موضوعه عدم العلم كقاعدة التجاوز والفرار ونحو ذلك فان الشك له طرفان وليس لاحدهما ترجيح والشارع لما بنى على أحد الطرفين معناه الاكتفاء عن الأمر الواقعي بهذا المشكوك وذلك انما يكون بجعل الشارع واما في صورة الانكشاف فيحتاج الى كون الأمر الظاهري يحجز عن الأمر الواقعي الى جعل آخر وان كانت القاعدة الأولية يقتضي عدم الاكتفاء بذلك فكذا يكون قابلاً للجعل وبالجملة ان الصحة والفساد من الامور الانتزاعية غير قابلة للجعل عبادة كانت أو معاملة وانما المجموع هو منشأ الانتزاع في بعض الموارد كما في صورة الأمر الظاهري لا بالنسبة الى متملقه بل عن الأمر الواقعي ودعوى التفصيل بين العبادات والمعاملات بالاتزام بالجعل في الأول دون الثاني بتخييل ان العبادة لما كان الشارع رتب حكماً عليها فيكون بذلك قابلاً للجعل بخلاف المعاملات حيث ان الشارع امضى أهل العرف بحسب معاملاتهم فلم يكن للشارع اختراع جديد فيها فلا تكون الصحة فيها قابلة للجعل ولا يخفى ما فيه إذ العبادات كالمعاملات بالنسبة الى الصحة والفساد فان الشارع انما رتب الحكم على كلي العبادة لا على المصدق والصحة والفساد بالنسبة الى نفس هذا المصدق ومن الواضح ان منشأ انتزاع الصحة فضلاً عن نفسها غير قابل للجعل لان انطباق متملق الأمر على مصداقه عقلي وليس قابلاً للجعل على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا للاستاذ المحقق النائيني قدس سره .

المقام الاول في العبادة فنقول النهي اما ان يتعلق بالعبادة أو يحجزها أو بشرطها الخارج عنها أو بوصفها الملازم لها أو وصفها غير الملازم لها اما اذا تعلق بالعبادة فتارة يكون النهي في مقام دفع توهم الايجاب كأن يكون هناك عموم أو اطلاق بحيث يتوهم الشمول كاقيموا الصلاة مثلاً فيتوجه النهي لدفع توهم الشمول واخرى يكون النهي في مقام دفع المشروعية الفعلية وثالثة يكون النهي لدفع المشروعية الاقتضائية ورابعة يكون النهي الارشاد الى المفسدة الموجودة بالفعل وخامسة يكون النهي مولولياً فان كان الأول فيؤخذ بذلك الاطلاق أو العموم ويكون مشروعاً اذ النهي في تلك الصورة لم يدل إلا على رفع توهم الايجاب فلم يكن فيه تعرض للمشروعية بل ربما يقال بان الفعل في الصورة المذكورة مستحباً وان لم يكن هناك اطلاق أو عموم فلا يكون الفعل مشروعاً لوجود اصاله عدم المشروعية المقتضية للفساد وهو في هذه الصورة لم يستفد من دليل النهي لما عرفت انه دال على رفع توهم الايجاب وذلك لا يقتضي الفساد وان كان النهي على النحو الثاني اي النهي في مقام دفع توهم المشروعية فان كان هناك اطلاق أو عموم فالنهي ايضاً ليس فيه دلالة على الفساد ولكن تقع المعارضة بينهما وبين الاطلاق والعموم فيتساقطان فيرجع الى اصاله الفساد ، واما الثالث فكذلك فان نهيه لا يقتضي الفساد ، واما الرابع فلم يكن النهي دالاً على الفساد ، واما النهي على النحو الخامس وهو ما كان النهي المتعلق بنفس العبادة مولولياً (١) فهو محل الكلام قيل بدلالته على

(١) المراد من العبادة هو المعنى الاخص وهي خصوص الوظيفة التي شرعت لاجل التقرب بها لله سبحانه وتعالى وليس المراد منها هو المعنى الاعم الشامل لكل ما يصح ان يتقرب به مثل غسل الثوب من النجاسة فانه وان صح ان

الفساد واستدل له برجوه : الأول الاجماع فقد نقله غير واحد على ذلك ، الثاني

يتقرب به إلا انه لا يتوقف حصول اثره الذي هو زوال النجاسة على وقوعه قريباً بل يقع ولو كان منهياً عنه كالغسل بماء مغسوب وهذا لأشكال فيه وانما وقع الاشكال في تعلق النهي بالعبادة بما حاصله ان ذلك ينافي كونها عبادة إذ ما هو محبوب لله تعالى ومقرباً اليه يكون عبادة والنهي النفسي لا يتعلق إلا بما هو مبغوض لله تعالى وحينئذ كيف يمكن ان يتقرب بما هو مبغوض ومبعد عنه تعالى ولكن لا يخفى انه ليس المراد من العبادة التعبد الفعلي والمقرية العملية بل المراد بها وظيفة شرعت لان يتعبد به في نوعها وبعبارة اخرى انها من شأنها أن يتقرب بها لوتعلق بها الأمر وبعد الفراغ عن هذه الجهة فقد وقع الكلام في أن النهي المتعلق بالعبادة يدل على الفساد ام لا فعلى مختار صاحب الجواهر (قدس سره) من احتياج العبادة الى أمر فدلالة على الفساد واضح لان النهي لما دل على التحريم فقد اخرج متعلقة من دائرة الأمر من غير فرق بين كون الاطلاق شمولياً أم بدلاً لأن شموله للأفراد مشروط بان تكون الافراد متساوية الاقدام ومع تحقق النهي لا تكون متساوية . واما على ما هو المختار من ان تصحيح العبادة لا يحتاج الى امر بل يكفي

فيها وجود الملاك فيمكن القول بصحتها حينئذ من جهة وجود الملاك ولكن لا يخفى ان الملاك المقتضى للصحة لا بد وان يكون تاماً في الملاكية وليس لنا دليل لفظي يستكشف ذلك وانما يحكم العقل بتحقيقه ولذا قلنا لا يكفي حسن الفعل فقط في استكشاف وجود الملاك بل نحتاج في استكشافه مع ذلك الى حسن الفاعل فحينئذ ان وجد مانع فتارة يكون لسانه عدم ترتب الاثر على الملاك بمعنى ان وجوده كعدمه واخرى يقدم المانع من باب اقوى الملاكين كالعلم والفسق فانه يتصور فيه هذين النحويين وعلى كلا الصورتين لا يكون الملاك تاماً في الملاكية فاذا لم يمكن احراره فالنهي يكون دالاً على وجود المفسدة الموجبة لتخصيص العموم

انه لا اشكال في ان النهي يدل على مفسدة في المتعلق واطلاق الامر او عمومه الشامل لمتعلق النهي يكشف عن وجود مصلحة فيه ومع تقديم النهي تكون المفسدة غالبية على المصلحة فلا يصلح للتقرب فلذا يقع العمل فاسداً الثالث انك قد عرفت ان هذه المسألة فيما اذا كان بين متعلق الأمر والنهي عموم من مطلق مثلاً صم ولا تصم يوم العيد فكل واحد من الدليلين دال على وجود ملاك فالامر دال على وجود المصلحة في متعلقه كما ان النهي يدل على وجود المفسدة في متعلقة ففي صوم العيد تكون المفسدة والمصلحة متعارضتان والحكم اما بالتساقط او بتقديم جانب النهي فالعبادة في مورد المعارضة غير مشروعة فتقع فاسدة ولكن لا يخفى اما الاجماع فمحصله لا يحصل له في المقام فضلاً عن المنقول ، واما الثاني فلو تم فاما

= أو تقييد الاطلاق . نعم لو امكن احرازه كما اذا لم يمكن امتثال الأمر من جهة عدم قدرة المالك في التزامهين في الوجود لما عرفت ان القدرة العقلية ليست لها الدخول في الملاك فلا يكون النهي في ذلك مقتضياً للفساد ويكون من باب التزامهم واما لو كان من جهة اخرى كالنزام بين الملاكين فيقدم ما هو الاقوى (ملاكاً أو كان من جهة عدم تحقق الحسن الفاعلي كما لو قلنا ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة على القول بالجواز من الجهة الاولى لعدم تحقق حسن الفاعلي والملاك لا يكفي فيه حسن الفعل بل يحتاج مع ذلك الى حسن الفاعلي وفي المقام لما ورد النهي فيستكشف منه كون ملاك النهي اقوى من ملاك الامر حينئذ يدل النهي على الفساد من غير فرق بين ان يكون اطلاق الامر شمولياً ام بدلاً لان النهي يخرج متعلقة عن دائرة الامر من جهة كشفه عن ملاك اقوى وهذا الذي ذكرنا يجري ايضاً فيما اذا كان النهي متعلقاً بذات العبادة لاجل جزئه أو شرطه أو وصفه بنحو يكون ذلك من الجهات التعليلية فانهم .

يدل على فساد العبادة في حال تنجز النهي فمع عدم تنجزه لا يكون مبغوضاً ولا مانع من اتيانه لوجود ملاك الأمر وقد عرفت ان ذلك من مقتضيات باب التزام واما عن الثالث فمع التساقط فالحكم بالفساد لاصالة عدم المشروعية لا من مقتضيات النهي كما انه لو قلنا بتقديم جانب النهي لسكونه اخص فأنما يلتزم به في المدلول المطابق واما بالنسبة الى مدلوله الاتزامي فليس الخاص باقوى من دلالة العام فمع التكافؤ يرجع الى اصالة عدم المشروعية فلا يكون النهي مقتضياً للفساد اللهم إلا ان يقال بتقديم الخاص على العام في المدلول المطابق والاتزامي فلا مانع من الاتزام بدلالة النهي على الفساد والاتزام بذلك محل نظر واسكن التحقيق انه ان قلنا بان النهي يكشف عن مفسدة نفسية موجودة في المتعلق فلا اشكال في دلالة على الفساد إذ لا يعقل ان يكون مع هذا الكشف وجود مصلحة في متعلق النهي لا متناع اجتماع المصلحة مع المفسده ، واما لو قلنا بان النهي في لسان الشارع لا يكشف عن المفسدة النفسية بل يكشف عن المفساد الغيرية كما هو الحال في الأوامر الغيرية في انها لا تكشف عن المصالح النفسية في المتعلق وإنما هي تكشف عن مصالح غيرية توصلية كاستراحة النفس مثلاً ولا مجال لدعوى ان يكون النهي مقتضياً للفساد لان من الممكن اشتمال الفعل على مصلحة نفسية ومفسدة غيرية او مصلحة غيرية غاية الامر الشارع غلب جانب المفسدة على جانب المصلحة فعليه العمومات الكاشفة عن مصالح غيرية تبقى بلا معارض فتكون من باب اجتماع الامر والنهي والفساد فيه ليس من مقتضيات واقع النهي بل من مقتضيات العلم بالنهي هذا كله لو تعلق النهي بنفس العبادة (١) واما لو تعلق النهي بالجزء

(١) هذا في النهي التحريمي واما النهي التشريعي فينبغي ان يخرج عن =

كالنهي عن قراءة سورة العزائم في الصلاة مثلاً أو تعلق بالشرط كالنهي عن

حمل الكلام لان التشريع عبارة عن اتيان العبادة التي لم يأمر بها بداعي الأمر وذلك يوجب الفساد فالفساد حاصل من دون النهي لا أنه بالنهي يكون فاسداً فلو شك في مشروعية شيء وآتى به بعنوان التشريع أو علم عدم المشروعية ثم آتى به فصادف مشروعيته فهل الفعل يقع فاسداً أم لا فنقول اما المعاملة فالظاهر انها لا تقع فاسدة لعدم اعتبار قصد التقرب فيها بل المعتبر في صحتها صرف المصادفة واما العبادة فبانها تحتاج الى ذكر مقدمة وهي ان الاحكام العقلية على قسمين فتارة يكون ذا حكم واحد وهو ما كان العقل حاكماً بحكم بمنط واحد من غير فرق بين صورة الشك والعلم واخرى يكون ذا حكمين وهو ما كان العقل حاكماً بحكم على نفس الواقع بمنط وفي صورة الشك بمنط آخر كما في الضرر فانه له حكم على واقع الضرر بمنط وفي صورة الشك بمنط آخر والفرق بين القسمين يظهر بجريان الأصل وعدمه فان الأصل لا يجري فيما اذا كان حكم واحد لانه يلزم ان ما يحجز بالوجدان يحجز بالتمتع وهو باطل .

ومن هذا القبيل الشك في الحجية فان الأصل لا يجري فيها اذ العقل حاكم بالعدم فلا يحتاج في احرازه الى جريان الأصل والالزام ما احرز بالوجدان يحجز بالتمتع وهو بديهي البطلان ، بخلاف ما كان ذا حكمين فانه لا مانع من جريان الأصل في ظرف الشك فانه يرفع الحكم الموجود في ظرف الشك كما في الضرر وباب التشريع من قبيل ما اذا كان ذا حكم واحد فان العقل يقبح استناد ما ليس صادراً من المولى في صورتي العلم والشك في المشروعية من غير فرق بين الشك في اصل المشروعية أو في الاتصاف .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان العبادة التي يأتي بها مع الشك في مشروعيته بقصد المشروعية ثم انكشف مطابقتها الواقع لا اشكال في حرمتها فتكون فاسدة اذ

التستر والاستقبال في الصلاة فالنهي المتعلق بهما كالنهي المتعلق بالعبادة فجميع

= كيف يتقرب بقصد الامر عالم بعلم فيه امر ودعوى ان النهي المستكشف من حكم العقل نهى ارشادي وهو لا يوجب الفساد اذ الموجب له ما كان مولوياً ممنوعة اذ ليس كلما رجع الى حكم العقل يكون الامر أو النهي ارشادياً وإنما هو فيما اذا كان منجملاً بالتكوين كوجوب الاطاعة وحجية العلم لاكل ما حكم به العقل وإلا كل الواجبات تكون او امرها ارشادية لان ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات واللازم باطل لا يقال ان النهي المولوي يدل على الفساد حيث انه مع الامر في مرتبة واحدة لذا يوجب تقييد الامر فتخرج العبادة بالنهي عن دائرة الامر فيوجب تقييد الامر فالعبادة حينئذ بلا أمر تقع فاسدة بخلاف النهي التشريعي فإنه لا يوجب تقييد الأمر اذ ليس في مرتبته وإنما هو في مرتبة متأخرة عن مرتبة الامر فلا ينافي حرمة العبادة مع صحتها لانا نقول النهي التشريعي مع الامر في مرتبتين ولا يوجب تقييد الامر ولذا يكون الفعل حسناً مع تحققه إلا انه بسببه يوجب القبح الفاعلي لاشتماله على جهة التشريع المبعوض ، وقد عرفت ان حسن الفعل فقط غير كاف في التقرب بل يحتاج فيه الى حسن فاعلي وهو مفقود في المقام .

ان قلت ان التشريع إنما هو في نفس النية وذلك لا يسري الى الفعل فهو باق على حسنه واقفاً قلت التشريع ليس عبارة عن الخطرات القلبية والتصورات النفسية وإنما هو عبارة عن اظهار ما يشرع به اذ لا طريق لنا الى حكم العقل بقبح تلك الخطرات والتصورات بل لا بد وان يرجع الى عالم الاظهار اما بالافتاء أو بإيجاد العمل فاذا كان الفعل هو المشرع به فالحرمة متعلقة به لا بالنية والعزم نعم النية تكون سبباً الى تحقق التشريع لا ان نفس النية هي التشريع لما عرفت انه يرجع الى عالم الاظهار على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

تلك المحتملات من كون النهي لدفع توهم المشروعية او لدفع توهم الايجاب او
للارشاد الى مانع النهي عنه عن صحة العبادة او كون النهي مولوياً محضاً غاية
الامر ان الشرط يفترق عن الجزء في ان النهي المتعلق بالشرط ولو كان يكشف
عن مفسدة نفسية لا يقتضي الفساد لانه مع كونه كاشفاً عن مفسدة لا ينافي وجود
مصلحة نفسية في الشروط لان الشرط بالنسبة الى الشروط من مقدماته لانفسه
بخلاف الجزء من الشيء فانه لو كان يكشف عن مفسدة نفسية يوجب فساد
وحينئذ يوجب فساد الكل لانتفاء الكل بانتفاء الجزء هذا كله في مقام الثبوت
واما الكلام في مقام الاثبات فنقول ان النهي اذا لم يكن في مقام دفع توهم
الايجاب وغيره من تلك المقامات فالنهي ظاهر في كونه مولوياً ويحتاج الى كونه
للارشاد الى قرينه فاذا كان كذلك دل على تحقق المفسدة فان اوجب تخصيص
العمومات به وتقييد الاطلاقات به حينئذ دل النهي على الفساد واما اذا لم يوجب
ذلك فيكون في متعلق النهي مصلحة فيلزم اجتماع المصلحة والمفسدة فيقع التعارض
بينها فيتساقطان مع عدم اقوائية احدهما ويرجع الى اصالة الفساد وعليه لا يدل
النهي على الفساد وإنما اقتضى اصالة الفساد ذلك واما اذا كان في مقام بوهم
أحد هذه الامور من الوجوب والمشروعية الفعلية او الاقتضائية فلا يكون النهي
حينئذ ظاهراً في المولية لوروده في ذلك المقام الموجب لرفع ظهوره في ذلك
ويكون من قبيل القرينة العامة الموجبة لعدم الحل عليه فان كانت قرينة معينة
لاحد تلك المقامات فيؤخذ بها وإلا فلا وكيف كان فالنهي لما يحمل على المولية
لا يدل على الفساد في جميع تلك المقامات من غير فرق بين تعاقب النهي

بالعبادة (١) أو بحزنها .

(١) وبعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف قال بان النهي في العبادة يقتضي الفساد سواء كان تحريمياً أو تنزيهياً . نعم لو ثبتت الصحة في العبادة المنهى عنها تنزيهاً كما في العبادات المذكورة فلا بد من تأويل لاقتضاء النهي عن شيء ولو تنزيهاً مبغوضيته وذلك ينافي صحته من غير فرق بين كون النهي في العبادة ارشادياً أو مولواً اما الاول فلانه يكون ارشاداً الى عدم كونها مطلوبة وخروجها عن دائرة الامر فتكون فاسدة لعدم الامر بها فان صحة العبادة تتوقف على الامر واما الثاني فلانه يكون دالاً على منقصة فيها وهو مناف لطلبها من غير فرق بين كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً فالتحريمي المتعلق بالعبادة يتصور على وجهين الاول ان تكون حرمتها ذاتية كصوم يوم العيد فانه بنفسه محرم ومبغوض للمولى فلا اشكال في اقتضائه للفساد سواء كانت الحرمة فعلية أو كانت غير فعلية لكونه خارجاً عن المأمور به وهو كاف في الفساد . الثاني ان تكون حرمتها غير ذاتية بل لاجل ابتلائها بالمحرم كالصلاة في المكان المغصوب .

ان قلنا ان حرمتها ليست بنفسها بل لاجل اشتغالها على الغصب وفي هذا القسم لا تكون العبادة فاسدة إلا اذا كانت الحرمة فعلية فانه حينئذ يمتنع صحتها والامر بها لكونها مشتملة على الحرام فعلاً اما اذا كانت الحرمة غير فعلية فلا مانع من الامر بها والظاهر ان المراد من النهي في العبادة هو الوجه الاول فيخرج النهي عنه عن المأمور به ولذا يفسد ولو لم تكن حرمة فعلية .

اقول : هذا يتم بناء على صحة العبادة بالامر واما بناء على ان صحتها بالاملاك فلا يتم ما ذكره فالذي يقتضيه الفساد هو ان النهي يكشف عن مبغوضية واقعية وارتفاع النهي لا ترتفع المبغوضية الناشئة من المفسدة الذاتية ولذا تبطل العبادة في مورد عدم تنجز النهي كما لا يخفى .

بيان ذلك انه بالنسبة الى ما لو كان النهي في مقام توهم المشروعية فانه يدل على عدم تشريعه والعموم يدل على كونه مشروعاً فيقع التعارض بينهما فيتساقطان فيرجع الى اصالة عدم التشريع وهي دالة على الفساد من دون اقتضاء النهي لذلك واما بالنسبة الى دفع توهم الايجاب فواضح في ان النهي لا يدل على الفساد واما بالنسبة الى كونه للارشاد فالنهي حينئذ وان اقتضى مانعية ما تعلق به إلا انه لا يقتضي فساداً اذ مع تحقق الاطلاق او العموم يقتضى صحته وان أوجب فساد العبادة المقترنة به وادعى بعض الاعاظم ان النهي المتعلق بالجزء يرجع الى كونه مانعاً ولازمه تقييد العبادة بعدمه وذلك يوجب البطلان فمع الاتيان به يكون من الزيادة المبطلّة للعبادة واسكن لا يخفى ان هذا يتم لو كان النهي دالاً على المانعية واما اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية او الحرمة المولوية فلا يستفاد منه تقييد العبادة لسكي يكون اشتغالها عليه من الزيادة المبطلّة .

بيان ذلك ان النهي في ذلك لا يوجب فساد متعلقة بل يكون الفساد مستنداً الى اصالة عدم التشريع نعم ربما يقال بان فساد ذلك يوجب فساد العبادة المشتملة عليه لسكونه زيادة فيها أو يكون موجباً لنقصانها باعتبار انه يشترط عدمها إلا انه لا يكون من جهة دلالة النهي على الفساد وانما هو لدليل آخر يقتضى بطلان العبادة المقترنة به والانصاف انه يحتاج تلك المحتملات الى قرينة تعين واحداً منها واما مع عدم قرينة تعين احدها فالنواهي تكون ظاهرة في المانعية (١)

(١) لا يخفى ان النهي تارة يتعلق بالعبادة لذاتها واخرى يتعلق بها لاجل جزئها او الوصف المتحد معها أو مع جزئها وثالثة يتعلق بنفس الجزء أو الوصف المتحد مع الجزء او المتحد مع العبادة الظاهر ان النهي المتعلق بالجميع يدل على

كما يستفاد من الاوامر الواردة في اجزاء العبادة وشرائطها دخلها فيها واما دلالة

الفساد الا ان الملاك يختلف فما تعلق بالعبادة مطلقاً ولو كان لاجل جزئها او وصفها بنحو يكون من الجهات التعليلية ملاكه ان النهي يكشف عن منقصة وحزازة في التعلق بنحو يوجب تخصيص العمومات أو تقييد الاطلاقات ولذا تقول ببطلان العبادة ولو كانت في ظرف عدم التنجز لسكونها مبغوضة واقماً واما تعلقه بالجزء أو الوصف المتحد منه أو مع العبادة فملاك الفساد فيها هو استفادة المانعية من تعلق النهي بها ولذا ينبغي التعرض للمانعية .

فنقول قسموا المانعية على ثلاثة اقسام تارة يستفاد من النهي الغيري كقوله لا تصل في غير الماء كحل و اخرى يستفاد من النهي النفسي كقوله لا تلبس الحرير وثالثة يستفاد من التزامح أما المانعية المستفادة من النهي الغيري فهي تتبع واقع النهي ولا يناط بتنجزه واما صحته في صورة النسيان والجهل والاضطرار فهو لدليل ثانوي يدل على صحته والا فمقتضى الدليل الاولي كون المانعية تقتضي الفساد .

واما القسم الثالث فللمانعية تناط بتنجز النهي ووصوله الى المكلف وبذلك يفرق بين القسم الأول والثالث ويوجد فرق آخر بين القسمين يرجع الى نفس الأصل الجاري في الشك في المانعية فان الشك من التزامح ليس له موضوعية في مقام العذرية وانما جريان الاصل في الشك في المانعية من جهة التزامح يوجب ترتيب الحكم وحيفئذ يكون حكماً واقعياً ثانوياً وبعبارة اخرى الشك ليس له موضوعية اذ يمكن ان ترتب عليه العذرية كما يمكن ان يتنجز نفس التكليف فبضميمة الأصل يترتب الحكم فيكون الاصل الجاري في الشك بالمانعية من جهة التزامح له جهة موضوعية بخلاف الشك في المانعية من جهة النهي الغيري فان جريان الاصل في صورة الشك انما هو طريق لان المانعية تابعة لواقع النهي فاذا كان كذلك =

النهي على فساد متعلقة فليس له دلالة إلا ان بدعي بان في امثال هذه النواهي التي فيكون بعد انكشاف الخلاف يرجع الى الخلاف في مسألة الاجزاء واما المانعية المستفادة من النهي النفسي فهي برزخ بين القسمين فمن جهة كون المانعية تناط بواقع النهي لا بتنجزه فكالقسم الاول ومن جهة انه ليس للشك حكم بل بحريان الأصل يكون له حكم فكالقسم الثالث ولذا حكموا بصحة الصلاة في لباس الحرير في مورد النسيان والاضطرار وفي مورد الشك .

اما الاول فلان خطاب النهي اخص من الامر فبقيد اطلاق الامر سواء كان اطلاقه بدلياً أم شمولياً فاذا قيد تكون المانعية تابعة للنهي وجوداً وعدماً ومن الواضح ان التامسي والمضطر لا يعقل ان يتوجه اليهما الخطاب فنترفع المانعية فيبقى الأمر بحاله واما في صورة الشك فلان الشك في المانعية مسبب عن الشك في الحرمة ومع جريان اصاله الحل في مشكوك الحرمة لا يبقى موضوع للشك في المانعية واسكن لا يخفى ما فيه في مورد النسيان والاضطرار لا يلزم من انتفاء النهي انتفاء المانعية اذ هما معلولان للمفسدة ولا يلزم من انتفاء احدهما التلازمين انتفاء الآخر اللهم إلا ان يقال بان الدليل اللفظي الدال على الصلطة في مورد النسيان والاضطرار كما رفع الخطاب يرفع الملاك ايضاً فمع رفعه الملاك لا تبقى المانعية وذلك الدليل هو حديث الرفع (رفع عن امتي الخطأ والنسيان ... الخ) إلا ان ذلك وان كان ممكناً الا ان اثبات ذلك بدليل الرفع محل نظر بل منع واما مورد الشك فنقول الاحكام تارة تكون مترتبة على نفس العنوان الواقعي كمثل لا تصل في جلد الارانب واخرى تكون مترتبة على نفس الاحراز الذي هو حكم ثانوي وان كان واقعياً إلا انه ثانوي ولو سلمنا الترتيب بين المانعية والنهي إلا ان اصاله الحل ترفع المانعية الظاهرية بمعنى انه مخصص في الفعل وليس ممنوعاً عنه واسكن لا ترفع المانعية الواقعية المنوطة بواقع النهي وبالجملة جريان الاصل في ظرف السبب =

هي في مقام توهم المشروعية ظهور ثانوي يقتضي عدم المشروعية فيكون النهي بلفظه دالا عليه فيدل على الفساد ولسكن اثبات هذه الدعوى محل نظر بل منع بل ربما يقال بعدم استفادة المانعية بالنسبة الى النهي المتعلق بالجزء والشرط اذ النهي عنهما لا يستكشف منه المانعية وانما يدل على توهم الجزئية أو الشرطية بلا استفادة مانعية ومخيلة كل منهما . نعم يمكن استفادة ذلك من دليل آخر كما دل على كون الزيادة في الصلاة مبطلّة ومانعة من صحتها .

واما الوصف المفارق كالغصبية بالنسبة الى الصلاة فهو من باب اجتماع الامر والنهي وهكذا يكون من باب الاجتماع بالنسبة الى الوصف الملازم كالجهر بناء على انه من الكيفيات القائمة بالغير فهو يكون كسائر الاعراض واما بناء على انه من مراتب الموصوف فيمكن دعوى ظهور النهي في الارشاد الى المانعية كما يجري ذلك في الوصف المفارق إلا اذا كان متعلقاً بعنوان آخر مفارق مع العبادة تارة ومجتمعاً معها اخرى فانه حينئذ يمنع ظهور النهي في الارشاد الى المانعية اذ على هذا التقدير يمكن دعوى ظهوره في المولوية وعليه لا يقتضي الفساد واقعاً وانما يقتضي الفساد من جهة قصور في التقرب في صورة الاجتماع مع المأمور به هذا كله في العبادات.

المقام الثاني في المعاصيات

لا يخفى ان التكلم في المعاملة يقع في موضعين :

الاول : المعاملة بالمعنى الاعم فان جميع المحتملات المتقدمة المذكورة في

= لا يرفع الشك في المانعة بل يرفع المانعية الظاهرية وقد استوفينا السلام في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العبادات تجرى في المعاملات إلا احتمال كون النهي في مقام دفع توم الإيجاب فان هذا الاحتمال لا يتأتى في المعاملة اذ لا يتوهم أحد وجوبه بالعنوان الاولى ولا يقتضي النهي الفساد في بقية المحتملات إلا فيما اذا كان في مقام دفع توم المشروعية فانه ينافي المؤثرية وهو الذي ينبغي ان يقع الكلام فيه فنقول :

النهي ان دل على دفع توم المشروعية فانه يقتضي الفساد بدعوى ان للنهي ظهوراً ثانوياً في الارشاد الى دفع توم المشروعية وان منعنا هذا الظهور فحينئذ يرجح عدم دلالة النهي على الفساد لكون النهي حينئذ ظاهراً في المولوبة النفسية وقد عرفت ان ذلك لا يوجب الفساد . وبالجملة ان اخذنا بالظهور الاولى وهو كونه مولوياً منعنا دلالة النهي على الفساد وان منعنا عن ذلك بدعوى انعقاد ظهور ثانوي في الارشاد الى دفع توم المشروعية فيلزم القول بدلالة النهي على الفساد لكون اثبات ذلك محل نظر كما لا يخفى .

الموضع الثاني في المعاملة بالمعنى الاخص لا يخفى ان النهي في المعاملة يكون على انحاء فتارة يراد منها المعاملة المعبر عنها بالسبب كالعقد المشتمل على الإيجاب والقبول واخرى يراد منها المسبب وهو الاثر المترتب على العقد كالملكية وبعبارة عنه بمضمون العقد وثالثة يراد منها التسبب بان يكون النهي وارداً على جعل السبب الخاص وصلة الى تحصيل المسبب . كان ينهي عن جعل البيع وصلة الى حصول الملكية مع عدم كون البيع منهياً عنه وعدم كون التمليك منهياً عنه فيكون النهي في الحقيقة راجعاً الى التسبب بالبيع فكأنه يقول لا تتوصل بالبيع وتتوصل اليها بالهبة مثلاً ورابعة بنتيجة المعاملة بان يتعلق النهي بنفس الآثار كالنهي عن التصرف في احد العوضين ومثل هذه الاقسام تجزى في الايقاعات ايضاً اما تعلق النهي

بنفس السبب من عقد أو إيقاع كان يقول لا تبع وقت النداء فالنهي المتعلق به لا يقتضي الفساد اذا كان النهي مولوياً سواء كان نفسياً أو غيرياً اذ لا تستلزم مغبوضية السبب فساده لعدم المنافاة بين كون البيع محرماً وبين ترتب اثره الذي هو الملكية وذلك لعدم اعتبار التقرب في المعاملة ولذا يشكل ذلك في بعض المعاملات التي اعتبر فيها التقرب كالصدقة مثلاً إذ لازم التقرب رجحانه ومع تحقق المفسدة ينافي ذلك فما عن أبي حنيفة من دعوى دلالة النهي على الصحة إنما يتم في غير العبادي واما بالنسبة الى ما كان عبادة ففيه اشكال بل منع على ان ذلك لا يتم لو كان النهي في مقام دفع توهم المشروعية بان يكون في مقام ردع العقلاء في بنائهم على ترتب الاثر بل ربما يدعى ظهور النهي في ذلك ظهوراً ثانوياً وعليه لا مانع من دعوى كون النهي المتعلق بالسبب دالاً على الفساد باعتبار هذا الظهور الثانوي الاهم إلا ان يقال بان ذلك ليس من مقتضى طبع النهي وإنما دل عليه بهذا الظهور الثانوي باعتبار اقتترانه بما يصرف النهي عن الظهور الاول فيكون من قبيل ما اقترن بما يصلح للقربة ولو كانت تلك القرينة مقامية .

وبالجملة ان النهي عن السبب ان كان ظاهراً في المولوية فلا يدل على الفساد إلا اذا كان في مقام دفع توهم المشروعية فحينئذ يكون النهي في مقام الرادعية واذا كان في ذلك المقام يكون النهي دالاً على الفساد بظهور ثانوي وكونه في هذا المقام يحتاج الى احراز انه في مقام ردع العقلاء في بنائهم على ترتيب الاثر ومع الشك في ذلك فلا مانع من جريان اصلالة عدم الردع وذلك يقتضي بالصحة لانه يستكشف منه عدم الردع فيكون المقام من قبيل التمسك بالاطلاق المقامي على امضاء

عمل العقلاء من ترتيب الاثر .

والحاصل ان النهي اما ان يكون مولويا فلا دلالة له على الفساد لعدم اخذ قصد التقرب في المعاملة واما ان يكون ارشاداً الى الرادعية فيكون في مقام دفع توهم المشروعية فيدل على الفساد هذا لو احرز ان النهي من احد القيلين واما مع عدم الاحراز فالشك في ذلك يرجع الى الشك في الرادعية واصالة عدم الرادعية تقضي بالصحة .

واما النهي المتعلق بالمسبب فاذا كان مولويا ربما يقال بانه يقتضى الفساد بدعوى انه يقتضى سلب سلطة الشخص عن ايجاد الامر ويعجزه شرعا عن ايجاده ولا نفي بالدلالة على الفساد إلا ذلك ولذا افتى الأصحاب ببطالان اجارة الواجبات المجانية ولكن لا يخفى ان النهي المتعلق بالمسبب لا يقتضي إلا كون المسبب مبعوضاً للشارع واما انه يسلب سلطته عن ايجاد الاثر فلا دلالة للنهي عليه شرعا واما فتوى الاصحاب ببطالان اجارة الواجبات المجانية فللدليل الدال على البطلان ولذا قيل بدلانه في هذه الصورة على الصحة بتقريب ان النهي المولوى لو اقتضى عدم ترتيب الاثر يوجب ان يكون متعلقه غير مقدور وذلك يوجب انتفاؤه لاعتبار القدرة في المتعلق والانصاف ان ذلك يتم فيما اذا كانت المعاملة مجعولة شرعا حكما وموضوعا واما اذا كانت من المجعولات العرفية فنهي الشارع عن ترتيب الاثر على تلك المعاملة يدل على كون الاثر مبعوضاً لدى الشارع فنهيه يدل على عدم ترتيبه كما هو كذلك بالنسبة الى المعاملة الربوية فمضى نهى الشارع عنها عدم ترتيب الاثر كالمسكية المترتبة على تلك المعاملة ولا نفي بفسادها

إلا عدم ترتب الأثر عند الشارع مع الالتزام بدلالة النهي على ترتب الأثر عند أهل العرف الذي هو الصحة عندهم لان ذلك يجعل النهي عنه شرعاً مقدوراً الذي هو شرط في صحة تعلق النهي هذا اذا احرز كون النهي مولوياً . واما مع عدم الاحراز لذلك فيمكن دعوى ظهور ثانوي للنهي بدلالته على الفساد لكونه في مقام الردع وارشاداً الى عدم الامضاء ولا نفي بالفساد إلا ذلك على انه لو انكرنا الظهور الثانوي وكان النهي محتملاً للمولوية او الارشاد الى المانعية ومع تكافؤ الاحتمالين يكون النهي مجمل فمع عدم عموم او اطلاق يدل على الامضاء فالرجع هو اصابة الفساد ، واما مع وجود العموم او الاطلاق فلا مانع من التمسك بصحة المعاملة بذلك العموم او الاطلاق لان اجمال النهي لا يسري الى العموم او الاطلاق لكون ذلك منفصلاً فيكون من قبيل ما اذا كان التخصيص المجمل منفصلاً فان اجماله لا يسري الى العموم .

ومما ذكرنا ظهر حال النهي عن التسبب بالعقد في الحقيقة يرجع ذلك الى النهي عن التسبب الى الملائكية بالمعاملة الخاصة الظاهر انه لا يقتضي الفساد بل قد يقال بان مقتضى ذلك الصحة حيث ان البيع مثلاً اذا لم يكن سبباً للملائكية فلا يمكن التوصل به اليها فلا يصح النهي عن التسبب به لعدم كونه مقدوراً هذا اذا كان النهي مولوياً كما هو ظاهر ذلك من النهي وهو انما يتحقق فيما اذا لم يكن في مقام الردع لبناء العقلاء بهذا التسبب واما اذا كان في ذلك المقام فيرتفع ظهور النهي في المولوية ويكون ظاهراً في الرادعية وعليه يكون النهي دالاً على الفساد اللهم الا ان يقال ان مجرد كونه لدفع الرادعية لا يوجب الظهور في الرادعية اذ

الاقتران بما يصلح للقربة يوجب الاجمال وحينئذ يرجع الى اصالة عدم الرادعية ولكن ذلك محل نظر بل منع إذ مع تحقق العموم أو الاطلاق في مورد المعاملة يرجع الى ذلك والا فليرجع اصالة الفساد .

واما النهي المتعلق بنتيجة المعاملة بان يتعلق النهي بنفس الآثار كقولهم ثمن العذرة سحت او ثمن الكلب سحت او لا تصرف بالثمن الظاهر ان ذلك يدل على الفساد فيكون الثمن باقياً على ملك صاحبه ولم ينقل بسبب هذه المعاملة الى البايع ولذا يأكل البائع ذلك الثمن سحتاً من غير فرق بين كون النهي .مولويا او ارشاداً الى المانعية نعم لو كان المنع عن التصرف لاجل عنوان ثانوي من نذر وغيره فانه لا يقتضي الفساد قطعاً هذا كله في النهي المتعلق بنفس المعاملة واما تعلقه بالجزء او الشرط فلا يبعد دعوى كون النهي عنها دالاً على الفساد إذ الظاهر ان النهي عنها في مقام المانعية كما يستجد ذلك بالنسبة الى النهي المتعلق بالوصف المفارق او الملازم اذ لا معنى للنهي عنها مولويا وانما النهي وارد مورد الارشاد الى المانعية هذا لو احرز كون النهي في مقام دفع توهم المشروعية كما هو ظاهر النواهي المتعلقة بها واما لو احتمل كونها في مقام توهم المشروعية فحينئذ يشك في كونها وردت في مقام الرادعية المقتضية للمانعية فالمرجع الى اصالة الفساد . وبالجملة النهي المتعلق بها على عكس النواهي المتعلقة بالاجزاء والشرائط في العبادات .

بيان ذلك ان الظاهر من النهي في العبادات على ما عرفت من المولوية فلذا لا دلالة للنهي فيها على الفساد ومع الشك في كون النهي للمولوية واحتملنا انه ارشاد

الى المانعية فلا يرجع الى اصاله الفساد لجريان البراءة العقلية والنقلية في نفي المانعية بخلاف المعاملة فانه مع الشك في كون النهي للمولوية يرجع الى اصاله الفساد لعدم جريان البراءة فيها اما البراءة العقلية فلا تجرى لعدم احتمال العقاب فيها واما الشرعية فهي وان كانت شاملة لها إلا انها وارده في مقام الامتنان وذلك يمنع من ثبوتها اذ لو شملت يجب الوفاء بالمعاملة وذلك خلاف الامتنان هذا آخر ما اردنا بيانه من المقصد الثاني في النواهي والحمد لله رب العالمين .

(المقصر الثالث في المفاهيم)

وفيه فصول

الفصل الأول في المفهوم والمنطوق :

فنقول عرف المفهوم بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والمنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى ان تعريف المنطوق بذلك يوجب حصره في الدلالة المطابقة والتضمنية لانها المدلولان لللفظ في محل النطق وتعريف المفهوم بذلك يوجب شموله لمطلق المداليل الالتزامية سواء أكانت من البين بالمعنى الاخص او الأعم أو غير البين من غير فرق بين المداليل الافراذية او التركيبية اذ دلالة المطابقة والتضمن والالتزام كما تكون في الافراذية تكون في التركيبية وان اختلفت التسمية في الافراذية تسمى الدلالة بالمطابقة والتضمن والالتزام وفي التركيبية تسمى بالمفهوم والمنطوق وعليه تكون جميع مداليل الالفاظ تندرج تحت ما ذكر من تعريف المفهوم والمنطوق حتى مثل دلالة الآيتين على اقل الحل كما ادعى صاحب الفصول (قده) ان ذلك مندرج تحت منطوق الآيتين وحينئذ لا يخرج شيء من تلك المداليل عنهما نعم مثل الاشارة والايماء ليستا من مداليل الالفاظ فلا يشملهما التعريف لخروجهما من المقسم الذي هو مداليل الالفاظ ولا يمكن لا يخفى ما فيه فان الاستفادة من الكلمات حصر المفهوم بقسم خاص من الدلالة الالتزامية وهو ان يكون الزوم من البين بالمعنى الاخص الذي هو عبارة

عن ان تصور المزوم كاف في تصور اللازم فلذا يدل اللفظ عليه بنفسه من دون ضم مقدمة عقلية بخلاف البين بالمعنى الأعم فانه لا يكفي فيه تصور المزوم بل يحتاج مع ذلك الى مقدمة عقلية في استفادة الزوم فلذا لا يعد ذلك من المداليل اللفظية بل من باب الملازمات فضلا عن غير البين كما انه يستفاد من الكلمات حصر المفهوم بالجل التركيبية فلا تشمل الافرازية كدلالة حاتم على الجود أو الشمس على الضوء فالمفهوم والمنطوق عندهم عبارة عن دلالة قضية لفظية على قضية غير لفظية من غير فرق بين كون القضية غير اللفظية موافقة بالايجاب والسلب المنطوق فيقال لها مفهوم الموافقة كما تستفاد حرمة الضرب أو الايذاء من قوله تعالى : (لا تقل لها اف) او مخالفة لها بذلك فيقال لها مفهوم المخالفة كما تستفاد حرمة اكرام زيد عند عدم محبته من قوله ان جاءك زيد فاكرمه ولقد اجاد الاستاذ (قدس سره) في الكفاية في تعريف المفهوم بحكم غير مذكور حيث جعله من اجل التركيبية لا من الافرازية ولم يخصه بالحكم المخالف لكي يختص بمفهوم المخالفة .

ودعوى ان مفهوم الموافقة هو ان الحكم مذكور في المنطوق فيكون من المنطوق لا من المفهوم في غير محلها اذا الحكم فيها غير مذكور فيه واثما المذكور في المفهوم مثل المنطوق اذا الضرب والايذاء ليسا داخلين تحت التأنيف الذي هو المنطوق نعم يرد عليه انه ينبغي ان يقيد الحكم بغير المذكور في التعريف بما بين الحكمين لزوم بين بالمعنى الاخص هذا وان امكن الاعتذار عنه بان هذه التعاريف من قبيل شرح اللفظ وانه تعرف بالاعم ومع هذا فهو من اجود التعاريف خصوصاً لو اريد من الحكم سنخ الحكم كما صرح به (قدس سره) في الامر الأول بما لفظه (ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه)

وعليه فالعمدة في تحقق المفهوم هو تعليق سنخ الحكم لا شخصه وذلك يتوقف على معرفة سنخ الحكم وشخصه فنقول الحكم الشخصي يتحقق بنحوين من التشخيص نحو يحصل من الانشاء وهو الذي اخرجه من العدم الى الوجود ونحو يتشخص بالعوارض والمقارنات لكونه متعلقاً بفعل خاص وموضوع خاص كقولنا اكرم زيداً فان تشخصه حصل بالمقارنات من العوارض والموضوع الخاص وهذا التشخيص في طول التشخيص الأول اذ الحكم يتشخص اولاً وبالذات بوجوده الانشائي ثم يتشخص بالموضوع وبالمقارنات ثانياً وبالعرض وهذا هو الذي يطلق عليه الحكم الذي هو مورد الاطاعة والعصيان واما سنخ الحكم فهو يحصل بامور ثلاثة الأول ان يراد منه الطبيعة الممثلة ، الثانية يراد منه صرف وجود الطبيعة ، الثالث طبيعته السارية وبعد معرفة ذلك فلا اشكال في ان تشخص الحكم بالنحو الأول غير مراد من الحكم اذ هو يعدم بانعدام الانشاء وانما المراد هو النحو الثاني من التشخيص اذ الانشاء يوجد شخصاً خاصاً من الحكم متشخصاً بمقارناته وبموضوعه حتى لو كان مؤقتاً بوقت فيكون له الدخول في تشخصه بل كل قيوده يكون لها الدخول في التشخيص فكل عنوان اخذ موضوعاً للحكم مع ماله من القيود والحالات يكون لها دخل في نفس الحكم بنحو يكون جميع ما ذكر في ناحية الموضوع تمام الموضوع لذلك الحكم فيكون ظاهر القضية بالنسبة الى الاحكام المترتبة على موضوعاتها يدل على ان جميع ما اخذ في الموضوع يكون له الدخول في الحكم بنحو تكون باجمعا تمام الموضوع وتكون للحكم بمنزلة العلة المنحصرة مثلاً لو قال اكرم الهاشمي يستفاد ان عنوان الهاشمي له الدخول في وجوب الاكرام فلو قيده بيوم الجمعة فيكون تمام الموضوع عنوان الهاشمي في يوم الجمعة كما انه لو

قيد ذلك ببلد مخصوص يكون تمام الموضوع الهاشمي يوم الجمعة في البلد الخاص فلذا نرى الأصحاب في المطلق والمقيد يحملون المطلق على المقيد مثلاً لو قال اعتق رقبة ثم ورد دليل آخر اعتق رقبة مؤمنة لما يرون بين الدليلين تعارضاً وذلك يكشف عن أخذ الموضوع في كل من القضية تمام الموضوع اذ لو أخذ على نحو لا يكون تمام الموضوع في المطلق لا يكون بينهما تعارض فلا يوجب حمل المطلق على المقيد وكيف كان فلا يبقى الاشكال في ان ظاهر القضية أخذ الموضوع على نحو التامية من غير فرق بين القضية الشرطية أو الوصفية بل حتى القضية المشتملة على اللقب اذ كل قضية ظاهرة في كون تمام الموضوع هو ما أخذ فيه على نحو العلة المنحصرة بالنسبة الى الحكم المترتب عليه مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه .

فدعوى استفادة المفهوم من ظهور القضية في العلة المنحصرة في ذير محلها اذ هذا المعنى ثابت حتى في اللقب بل في جميع القضايا فعليه ليس نظر الاصحاب الى الالتزام بالمفهوم راجعاً الى ما ذكرنا من ظهور القضية في العلة المنحصرة والمنكر يدعى عدم ظهورها في ذلك اذ قد عرفت ان الجميع يلتزمون بذلك الظهور وانما نظرم الى غير ذلك وهو ان من يدعى المفهوم في بعض القضايا يدعى بان المعلق في القضايا هو سنخ الحكم ومن ينكر المفهوم ان المعلق شخص الحكم فرجع النزاع في المفهوم وعدمه الى ذلك بعد الفراغ عما ذكرنا من ظهور القضايا باجمعا على أخذ العناوين في جانب الموضوع بالنسبة الى الحكم بنحو العلة المنحصرة وعليه فركز البحث بين المنكر والمثبت في الخطاب المعلق على العنوان هل هو سنخ الحكم أو شخصه ، بيان ذلك ان اثبات الحكم لموضوعه سواء كان بنحو التعليق اولا مثلاً ان جاءك زيد فأكرمه ان كان المراد من الحكم هو صرف

وجود الاكرام فذلك اما بسبب لفظه ان او بمقدمات الحكمة فلا محالة يدل على انه بانتفاء المجبي، ينتفى صرف وجود الطبيعة للوجوب لـكون المجبي، علة منحصرة لذلك وان كان المراد منه الطبيعة المهمة فهي في قوة الجزئية حيث انها قابلة للانطباق على شخص الحكم ولو بقرينة من خارج فلذا لا يستفاد المفهوم من القضية المشتملة على ذلك واما ارادة الطبيعة السارية من الحكم بنحو يكون المعلق في القضية جميع افراد تلك الطبيعة فهو امر غير معقول كما انه لا يعقل ارادة الشخص بخصوص ما يوجد بانشائه اذ هو يندم باعدام الانشاء كما انه لا دخل لوجود المنشيء في تشخص حكمه اذ يلزم ان يندم باعدام المنشيء مع انه يتحقق الحكم الشخصي مع انعدام المنشيء، وأما المراد من الحكم الشخصي هو ما يكون تشخيصه بموضوعه مع ماله من القيود بنحو تكون باجمعها تمام الموضوع وبكون ذلك دخيلا في قوامه وتحققه وبانعدام يندم الحكم لفرض ان الموضوع بتمامه بنحو العلة المنحصرة له ولذا لا يعقل بقاءه وإلا لم يبق المعلوم من دون علته فلذا كان انتفاء الحكم مع زوال الموضوع من البديهيات غير القابلة للانكار فعليه لا مجال لتقرير الانكار من منع العلة تارة أو الانحصار اخرى أو السنخ ثلاثة بل لابد وان يرجع النزاع في المفهوم الى ان التعليق هو السنخ أو الشخص وان شئت توضح ذلك فاعلم ان القضية تنحل الى عقدين عقد الوضع وعقل الحل مثلا اعتق رقبة مؤمنة فالرقبة المؤمنة عقد الوضع بتصور فيه ثلاث احتمالات .

الاول ان لا يكون للايمان دخل في الموضوعية بل انما اتى به لكونه

ا كمل الافراد .

الثاني كون الرقبة المؤمنة تمام الموضوع لترتب الحكم .

الثالث ان لا يكون في مقام البيان لاحتمال وجود قيد آخر لم يذكر ككونها بخفية مثلاً وحينئذ بمقتضى الصورة الاولى والثانية انه لو جاء دليل آخر بلسان الموضوع المطلق لا يقع بين الدليلين تعارض اذ لا معارضة بينهما ولا يمكن المعروف عند القوم تحقق المعارضة بين الدليلين وذلك يكشف ان الموضوع اخذ على نحو يكون تمام الموضوع كما هو مقتضى الصورة الثانية وذلك مقتضى ظاهر أخذ الموضوع في القضايا فلذا نجد المعارضة بين الدليلين وعليه كلما ذكر في عقد الوضع من نفس الموضوع وقبوده المأخوذة فيه يكون ظاهراً في العلية المنحصرة لثبوت المحمول له فلذا ينبغي صرف الكلام عنه وجعل البحث مختصاً بعقد الحمل فان عقد الحمل في المثال هو نفس الأمر بالعق فيتصور فيه الطبيعة المهملة أو الطبيعة بمعنى صرف الوجود واما الطبيعة السارية فبمعنى جميع افرادها فغير معقول نعم بالنسبة الى المراتب المتصورة فلا مانع من ارادتها فالذي يدعى المفهوم يثبت كون المراد هو الطبيعة بمعنى صرف الوجود لكي ينتفي صرف الوجود عند انتفاء ما علق عليه واثبات ذلك اما من لفظة (ان) او بمقدمات الحكمة والمنكر له يدعى ان المراد شخص الحكم او سنخه بمعنى الطبيعة المهملة كما هو طبع القضية فان المراد من المحمول حسب طبعه الاولى هو ارادة الطبيعة المهملة منه وذلك لا يقتضي بنفسه نفي الحكم في غير مورده فلا يكون له مفهوم فن يدعى المفهوم يحتاج الى عناية زائدة في القضايا من كونها في مقام تعليق المحمول باطلافه على الموضوع فتلك الجهة الزائدة تحتاج الى دال آخر يدل عليها زيادة على ما يقتضيه طبع القضية كادوات الشرط او الغاية أو الوصف أو الحصر وإلا فالجميع ليس لها دلالة تزيد على طبع القضية فلا مفهوم لها ويكون حالها كاللقاب فانه لا يتوهم أحد في دلالتها على المفهوم إلا

إذا قامت قرينة شخصية تدل على خصوصية زائدة عما يقتضيه طبع القضية من كونه في مقام التحديد ينبغي لنا التكلم في تحقق تلك الجهة الزائدة (١) ولذا وقع

(١) لا يخفى أن المنشأ في الجملة الخبرية والانشائية إنما هي طبيعة الحكم لا شخصه إذ الخصوصية الموجبة للشخص إنما تحصل بعد حصول المنشأ فلا يعقل أخذها فيه نعم إرادته بالخصوص يحتاج إلى قرينة خاصة تدل عليه والآن القضية بطبيعتها تقتضي الحكم وحينئذ إن كان ما علق عليه من العلة المنحصرة بطبيعة الحكم يثبت المفهوم لانعدامها بانعدام تلك العلة المنحصرة ومعنى انعدامها انعدامها بالانعدام تمام أفراد الطبيعة وإن لم يكن ما علق عليه من العلة المنحصرة لا يمكن اثبات المفهوم كما أنه لا يمكن الالتزام بالمفهوم لو كان المنشأ شخص الحكم حتى لو كان المقدم بنحو العلة المنحصرة إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فالقول بالمفهوم يحتاج إلى إصرار كون المنشأ سنخ الحكم أي طبيعة الحكم وإن المقدم من العلة المنحصرة واثبات ذلك يمكن أن يكون بوضع الأداة ويمكن إثباته بالإطلاق أي بمقدمات الحكمة في إطلاق الجزاء بعد كون المنشأ هو طبيعة الحكم إذ لو كان المنشأ في الجزاء الشخصي لما أمكن استفادة المفهوم إذ انتفاء شخصه عند انتفاء المقدم عقلي مع أن طبيعة الحكم الذي هو من السنخ لم يكن مذكوراً في المنطوق لكي يدل على انتفائه عند انتفاء المقدم فيكون من المفهوم ومنه يعلم فساد دعوى عدم توقف جمل المنشأ سنخ الحكم في أخذ المفهوم بل أخذه مع كون المنشأ شخصه إذا كان المقدم علة منحصرة لسنخه إذا لو كان المنشأ شخصه لما كان سنخ الحكم مذكوراً في المنطوق فلا يدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء المقدم بالدلالة الالتزامية فلا بد عند أخذ المفهوم من كون المنشأ فيه سنخ الحكم وكان المقدم من العلة المنحصرة فينبغي أن يكون انتفاء سنخه عند انتفاء المقدم مدلولاً التزامياً بالمنطوق وكيف كان فالمفهوم يحصل من جريان مقدمات الحكم لا نبات الإطلاق في الجزاء والظاهر أنه لا محذور في جريانها سوى أن الجزاء إذا كان

الكلام في بعض القضايا كالقضية الشرطية او الوصفية أو الغاية أو الحصر حيث يمكن دعوى اشتمالها على تلك الجهة الزائدة التي بثبوتها يثبت المفهوم وبانتفاءها ينفي المفهوم وحاصل ما استفيد من تلك القضايا انها ان لم تشمل على جهة زائدة على ربط الحكم بالموضوع بان تكون القيود راجعة الى ناحية الموضوع كمثل ان ركب الامير فخذ بر كابه او ان رزقت ولدأ فاختمه وامثال ذلك مما كانت القيود محققة للموضوع فلا يستفاد منها المفهوم وان اشتملت على جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه كما هو اظاهر من القضية الشرطية مثل ان جاءك زيد فآكرمه حيث ان مقتضى اداة الشرط ربط الحكم بالشرط زائداً على ربطه بموضوعه أو مقتضى جريان مقدمات الحكمة ذلك فينبذ يمكن دعوى الاطلاق بتلك الجهة الزائدة الموجبة لتولد المفهوم وبذلك يخرج عن الاجمال والاهمال وان كان هناك اجمال واهمال في الجهة الاخرى إذ لا تنافي بين اطلاق الحكم من جهة واهماله من جهة اخرى لجريان مقدمات الحكمة في تلك الجهة الزائدة دون الجهة الاخرى بيان ذلك انه لو اشتملت القضية الواحدة على الشرط والوصف كما في ان جاءك زيد قائماً فآكرمه وقلنا بالمفهوم في الشرط ومنعناه في الوصف كما هو الحق

ان شاءا يكون سنخ الحكم من مفاد الهبئة وهي من المعاني الحرفية لا اطلاق فيها لعدم قبولها للتقييد اما لانها جزئية غير قابلة للانطباق على الكثيرين واما لانها بما يغفل عنها . ولكنك قد عرفت مناسا بقا بان المعان الحرفية كلية مقصودة بالا فادة إلا انها ملحوظة تبعاً فهي قابلة للاطلاق والتقييد على ان المعلق هو نتيجة الجملة اى طبيعة وجوب اكرام زيد في قولك ان جاءك زيد فآكرمه وهو معنى اسمي قابل للاطلاق والتقييد على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

من ان الوصف كاللقب بملاحظة كونه من قيود الموضوع فيكون به تمام الموضوع للحكم فلذا لا يكون من الجهة الزائدة على ربط الحكم بالموضوع فلا يكون له مفهوم فتجري مقدمات المحكمة في الحكم بالنسبة الى الشرط الموجب لتولد المفهوم منه ولا تجرى فيه بالنسبة الى الوصف وان كان الحكم واحداً ودعوى ان الحكم المعلق في القضية لما كان واحداً لا يعقل ان يكون مهملاً بالاضافة الى الوصف ومطلقاً بالاضافة للشرط ممنوعة فان المعنى الواحد يمكن اطلاقه بلحاظ واحاله بلحاظ آخر كما يتصور ذلك في السكلي فان له افراداً واحوالاً فيمكن ان تجري مقدمات المحكمة في افراده فيكون له اطلاق بالنسبة اليها ولا تجري في احواله فلا يكون له اطلاق بالنسبة الى الاحوال كما يمكن ذلك بالعكس بل نادر تحصيل الاطلاق من الجهتين اذ لا يستلزم الاطلاق من جهة ، الاطلاق من سائر الجهات لعدم المناقات بين الاطلاق من جهة والاهمال من الجهة الاخرى فان الحكم المعلق على الشرط فيه اقتضاء للاطلاق بالنسبة اليه وبالنسبة الى الوصف فلا اقتضاء فيه لذلك ومن الواضح عدم المزاحمة بين الاقتضاء واللا اقتضاء فلا تنافي بينهما . هذا اذا امكن انفكاك الوصف عن الشرط كالمثال المتقدم واما اذا لم يمكن انفكاكهما فان الاهمال في احدهما يستلزم الاهمال في الآخر ولو قلنا بان الشرط مجرد عن المفهوم ويكون في مقام بيان وجود الموضوع فلازمه الالتزام بالاهمال في الوصف ويرتفع المفهوم منه لرفعه من الشرط كما التزم ذلك الشيخ الانصاري (قدس سره) في آية النبأ فانها مشتملة على الشرط والوصف فجعل الشرط اما جيبه به لبيان وجود الموضوع فرفع المفهوم من الآية المباركة وان كان الاستاذ (قدس سره) قال باثبات المفهوم للشرط الا انه جعله ملازماً للمفهوم اللقب حيث ان الشرط فيها هو موضوع الحكم فبملاحظة كونه

موضوعاً للحكم لا اقتضاء بالنسبة الى المفهوم فيكون مساوفاً للقلب وبملاحظة كونه شرطاً معلقاً يكون ذا اقتضاء ومن الواضح عدم المزاحمة بين الاقتضاء والاقتضاء فيكون الآية الشريفة مفهوم والتحقيق هو ما ذكره الاستاذ (قدس سره) إلا ان يدعى بان امثال هذه القضايا وردت لبيان وجود الموضوع كما لا يخفى لان لها مفهوماً ويكون من السالبة بانفناء الموضوع .

ثم انك قد عرفت مما تقدم ان المفهوم تابع للمنطوق وانه من المداليل الاتزامية للمنطوق لما بينهما من الزوم البين فيكون من الوازم العقلية والاحكام العقلية غير المستقلة (١) ولازم ذلك ان يكون المفهوم تابعاً للمنطوق بجميع ماله

(١) ولذا يعتبر في المفهوم جميع الخصوصيات المأخوذة في طرف المنطوق بنحو لا يفرق بينهما الا بالايجاب والسلب فان قولنا ان جاءك زيد راكباً فأكرمه مفهومه ان لم يجيءك زيد راكباً فلا تكرمه ومن هنا وقع الاشكال في ادلة السكر كما في قوله (ع) (اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء) فان مفهومه يتنجس الماء بشيء ما عند ارتفاع السكرية وذلك من جهة أخذ السلب الكلّي في المنطوق ونقيضه الايجاب الجزئي فمفهوم هذه الرواية لا يدل على تنجس الماء القليل بكل واحد من النجاسات فضلاً عن دلالة على تنجسه بالمتنجسات ولكن لا يخفى ان المعلق على الشرط هو الحكم المستفاد من النكرة في سياق النفي لا عموم الحكم فيثبت ان يكون الحكم انحلالياً في الحقيقة المنطوق عبارة عن ان الماء الذي بلغ مقدار السكر لا يتنجس بملاقات العذرة والبول والدم وغير ذلك من النجاسات والمنتجسات فعلق في الرواية عدم الافعال باحد المذكورات على السكرية فيكون مفهومه رفع هذا الحكم بارتفاع السكرية ومعنى عدم الافعال باحدها عبارة اخرى عن غير الكر باحدها ولو سلم ان مفهومه يثبت الايجاب الجزئي فنقول يثبت العموم بعدم =

من الخصوصيات فلا معنى لتخصيصه أو تقييده بنحو لا يتصرف في منطوقه وبالجمل لا بد من التصرف في المنطوق بالتخصيص أو التقييد حيث يقصد تخصيص المفهوم أو تقييده لما هو معلوم أنه من توافيق المنطوق كما لا يخفى .

مفهوم الشرط

الفصل الثاني في مفهوم الشرط فنقول اختلف القوم في ان للقضية الشرطية مفهوماً أم لا ؟ قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية : (فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة باحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحه فان له منع دلالتها على الزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة بعد تسليم الزوم أو العلية لكن منع دلالتها على الزوم) .

وحاصله ان المذهب الشرطية بان لها مفهوماً يستدل باحد امرين الأول ان ادوات الشرط موضوعة لان يكون مدخولها علة منحصرة لثبوت الجزاء المعاق على ثبوته . الثاني جريان مقدمات الحكمة لاحراز كون الشرط اخذ بنحو

= القول بالفصل اذ لم يذهب أحد الى الفصل بين النجاسات وعليه لا يشمل المنتجسات إذ ذلك يشمل ما فرض نجسا واما تنجيس المنتجس فيستفاد من دليل آخر ولا يستفاد من هذا الدليل وقد استوفينا البحث في تقرير الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العلة المنحصرة المترتبة عليه والمنكر فله جهات للانكار اما ينكر الزوم كالقضية الاتفاقية أو ينكر الترتب أو ينكر العلية مع تسليم الزوم مع الترتب بان يلتزم بالترتب وينكر العلية كالترتب بالطبع أو يسلم العلية ولكن ينكر الانحصار ولا يمكن ان يخفى انك قد عرفت ان ظاهر القضية الشرطية بل كل قضية دخل كل عنوان في شخص الحكم بنحو العلة فلذا لا معنى لجعل البحث في مفهوم الشرط يرجع الى كون الشرط بنحو العلة المنحصرة وعدمه الى عدمه بل مرجعه الى تعليق سنخ الحكم او شخصه فنقول ان طبع القضية من حيث اقتضاء اداة الشرط ربط الحكم بشرطه زائداً على ربط الحكم بموضوعه فاذا اشتملت القضية على تلك الزيادة فحينئذ مقدمات الحكمة تقضي اطلاق الحكم الملازم لتجريد من هذه الجهة فلذا يمكن ان يدعى جريان اصالة الاطلاق وبجربانها يقتضي التجريد من هذه الجهة وان كان بالاضافة الى طرف الموضوع يبقى على حاله من حيث ان طبيعة الاهمال في طرف المحمول بالاضافة الى موضوعه .

وعليه تكون مقدمات الحكمة تثبت المفهوم ان كان المعاق سنخ الحكم وان كان شخص الحكم فلاموقع لجربانها حيث انك قد عرفت ان عنوان الموضوع مع جميع ما له من القيود يكون بالنسبة اليه من العلة المنحصرة فمع انتفائه ينتفي شخص الحكم عقلاً بالاحاجة الى جريان مقدمات الحكمة فلذا قلنا ان مرجع النزاع في الحقيقة في اثبات المفهوم وعدمه الى ان المعاق شخص الحكم او سنخه فان كان الأول يلزم القول بعدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية وان كان الثاني فالقول بثبوت المفهوم لها والتحقيق هو الثاني .

بيان ذلك ان المعاق في القضية الشرطية هو طبيعي الحكم من غير فرق

بين أن يكون المنشأ بمادة الوجوب او التحريم او التعريم أو بهيئتها كصيغة أفعّل اما ما كان بالمادة كمثل ان جاءك زيد فيجب عليك اكرامه فلا اشكال في ان المادة موضوعة بالوضع العام والموضوع له عام واما ما كان منشأ بهيئتها فعلى المختار في وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له عام فيكون المنشأ هو طبعي الحكم فعليه ان احرز اطلاق الحكم بمقدمات الحكمة ثبت ان كل حكم يثبت بثبوت موضوعه ولازمه ان ينفي بانتفائه فيكون مفاده ان طبعي الحكم يثبت بثبوت الموضوع وينفي بانتفائه وليس المفهوم إلا ذلك وهذا المفهوم إنما حصل بمقدمات الحكمة المثبتة للاطلاق من الجهة الزائدة على ربط الحكم بموضوعه وهو الشرط ولا ينافي عدم جريانها بالنسبة الى نفس ربط الحكم بموضوعه فيلزم بالاهمال من جهة الموضوع والاطلاق بالجهة الزائدة اذ الاخذ بالاطلاق من جهة لا ينافي الاهمال من جهة اخرى لعدم منع الاهمال من جهة التمسك بالاطلاق من سائر الجهات وبهذه العناية ربما نقول بمفهوم الغاية والحصص واما الوصف يبحث ان الوصف من شؤون الموضوع لذا يصير منشأ للتشكيك في جريان اصالة الاطلاق وان كان الظاهر عدم جريانها لما عرفت من ان مقتضى طبع القضية اهمال الحكم بالنسبة الى موضوعه بجميع شؤونه وقيوده والوصف من شؤون الموضوع وقيوده فلم يكن في القضية الوصفية ما تكون جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه .

وبالجملة ان المفهوم يستفاد من جريان مقدمات الحكمة لاثبات اطلاق الحكم بالنسبة الى الجهة الزائدة من الشرط وغيره ولا ينافي اهماله بالنسبة الى موضوعه ان قلت هذا يتم فيما اذا كان الحكم بمادة الوجوب كما لو قال ان جاءك زيد يجب اكرامه بخلاف ما اذا كان بهيئة كما لو قال ان جاءك زيد اكرمه حيث ان

مفادها معنى حرفي وهو جزء غير قابل للاطلاق . فكيف يثبته مقدمات الحكمة
لانا نقول هذا يتم بناء على مختار الشيخ الانصاري (قدس سره) من كون
معان الحروف جزئية والجزئي لا اطلاق فيه ، واما بناء على المختار من ان وضع
الحروف بالوضع العام والموضوع له عال فلا مانع من جريان مقدمات الحكمة لاثبات
الاطلاق ودعوى ان المعنى الحرفي ملحوظ آلياً لكونه مما يغفل عنها والاطلاق
والتقييد يحتاج الى الاستقلال في اللاحاط .

قال الاستاذ (قدس سره) في الكفاية اولاً هذا فيما لو تمت هناك
مقدمات الحكمة ولا يكاد يتم فيما هو مفاد معنى حرفي كما ههنا والا لما كان معنى
حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل ممنوعة فانك قد عرفت منا سابقاً بان معان الحروف
من خصوصيات المعنى الاسمي وانها معاني مقصودة بالافادة ومع كونها كذلك
كيف تكون مما يغفل عنها ولاجل ذلك صححنا ارجاع القيود الى الهيئة مع كونها
معنى حرفياً فاذا صح ذلك فلا مانع من جريان مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق
فيها كما لا يخفى ثم انه استدل غير واحد على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب ان
اطلاقه يقتضي ان يكون هو تمام المؤثر وكونه علة تامة اذ لو لم يكن كذلك لقيد
فلما لم يقيد يعلم انه تمام المؤثر .

اقول ذكر الشرط من دون تقييد لا يدل على كونه علة تامة لانه يمكن
ان يكون المؤثر امرين متضادين بنحو يؤثر أحدهما فلو سبق أحدهما لا يبقى مجال
لتأثير الآخر وحينئذ لا يدل على انحصار العلة إلا ان يدعى بان هذا الاطلاق
بالنسبة الى المعلول والجزاء يثبت المطلوب بتقريب ان ظاهر استناد المعلول والجزاء
الى الشرط بنحو الاطلاق يدل على انه لا يستند الى شيء آخر فيثبت يدل على

الانتفاء عند الانتفاء وقد يقرب اطلاق الشرط بان اطلاق الشرط يقتضي التعيين كما ان اطلاق الامر يقتضي التعيين الوجوب .

اقول لا يخفى ان قياسه على الوجوب التعييني لا من جهة الاختلاف في انحاء الترتيب حتى يتوجه ايراد الاستاذ (قدس سره) في الكفاية بما حاصله ان التعيين والتعدد في الشرط من نحو واحد بخلاف التعدد والوحدة في الوجوب فليس من نحو واحد . بل من جهة انه لو كان المعلول والجزاء له علة اخرى فلا بد ان يكون في حال انعدامه لا يكون مستنداً الى عدم العلة المذكورة في القضية مطلقاً بل يكون مستنداً انعدامه الى تلك العلة ولكن عند عدم الآخر فهو نظير ما عرفت في الواجب التخييري ومن الواضح ان ظاهر القضية الشرطية كون انعدام المعلول مستنداً الى انعدام العلة المذكورة مطلقاً ولو عند وجود الآخر وهذا لا يتم إلا ان يكون المذكور مؤثراً بتمام جهاته وحدوده وعلى مسلك الاستاذ (قدس سره) من ان محل النزاع في المفهوم يرجع الى كون المذكور في القضية الشرطية العملية بنحو الانحصار واما بناء على ما اخترناه من كون الاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة يثبت كون سنخ الحكم المعلق على الشرط بنحو يوجب ربطه بالجهة الزائدة زائداً على ربط الحكم بالموضوع فلا مجال لكون المذكور في القضية بنحو العلة المنحصرة ام بنحو اللزوم إذ ذلك ليس محلاً للكلام في كون القضية بالنسبة الى عقد الوضع كان بنحو الانحصار وأما النزاع في عقد الحمل فان لاحظت الحكم بالنسبة الى الجهة الزائدة مهملاً كما انه بالنسبة الى موضوعه فلا مفهوم في البين وأن جرت مقدمات الحكمة وتحقق الاطلاق بالنسبة الى تلك الجهة الزائدة يثبت المفهوم ولا ينافي ثبوت الاهمال من جهة الموضوع .

ومما ذكرنا من كون النزاع في عقد الحل يظهر ان مثل الوصايا والاقارب التي توجب انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع ليس ذلك من المفهوم واما على مسلك الاستاذ من ان النزاع في عقد الوضع بشكل ذلك في مثل تلك الامثلة .

بيان ذلك هو انه لما استظهرنا كون الموضوع في القضية اخذ على سبيل العلة المنحصرة فبانتفاء الموضوع أو قيد من قيوده ينتفي عقلا كما في الوصايا والاقارب والندور ونحوها مثلا لو قال يجب اعطاء زيد القارى للقرآن فبانتفاء القراءة ينتفي الاعطاء بحكم العقل ولا يحتاج الى اثبات المفهوم لما عرفت ان الموضوع يؤخذ بنحو العلية المنحصرة كما هو ظاهر عقد الوضع واما على مسلك الاستاذ حيث جعل النزاع في عقد الحل فلا يكون انتفاء الموضوع في مثل هذه الصور عقليا لان الموضوع لم يؤخذ على نحو العلة المنحصرة اذ من المحتمل انتفائها مع بقاء الحكم فلا يكون الانتفاء عقليا .

ان قلت غرض الاستاذ (قدس سره) انه لا اشكال في الانشاء المخصوص قيامه بالموضوع قيام العرض بالمعروض والانشاء الشخصي ينتفي مع انتفاء موضوعه ولو لم يكن الموضوع بنحو العلة المنحصرة .

قلت نعم الانشاء كذلك ولكن ليس الكلام فيه بل الكلام في المنشأ بهذا الانشاء ففي المثال المذكور يصح فيما لو كان زيد ان يعطى في غير حال القراءة وحينئذ لو انتفت القراءة من زيد لا ينتفي الاعطاء عقلا . نعم لا يعطي لعدم الدليل عليه عند عدم القراءة .

وكيف كان فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) من الوصايا والتقارير والندور انما هي تصير مؤبده لما قلنا من ان محل النزاع في عقد الحل وليس في عقد الوضع

نزاع اصلاً إذ ظاهر كل قضية تدل على كون الموضوع بما له من القيود له دخل في الحكم دخل العلية بنحو الانحصار كما في تلك القضايا المذكورة وهذا اجنبي على الكلام في المفهوم فانه راجع الى عقد الحمل كما لا يخفى .

تبييرات مفهوم الشرط

ينبغي التنبيه على امور :

الاول ان المناط في أخذ المفهوم من تعليق سنخ الحكم على الشرط هو ان يكون له فردان فرد مذكور في القضية وفرد غير مذكور وكان المقصود من تعليق سنخ الحكم دفع توهم وجود الحكم لفرد آخر اولا يلزم من أخذ المفهوم تحقق فردين للحكم بل ولو كان بنحو انحصار الكلبي في الفرد وحينئذ يكتفى في ارادة السنخية من الحكم الذي هو مناط اخذ المفهوم وبعبارة اخرى ان المدار على التجريد في مورد امكان ان يكون له فرد آخر او يكفي امكان التجريد عن الشرط وان لم يكن فرد آخر الظاهر كفاية امكان مجرد التجريد في الاخذ بالمفهوم إذ يمكن تعليق سنخ الحكم على الموضوع ولو كان بنحو انحصار الكلبي بالفرد إذ لا مانع من كون اللاحاظ كلياً من دون ملاحظة الافراد وتظهر الثمرة في مثل قولك ان كان زيد موجوداً فأكرمه فما كان الشرط محققاً للموضوع فعلى الصورة الاولى لا مجال لاخذ المفهوم اذ ليس لزيد فردان فرد مذكور في القضية وفرد لم يكن مذكوراً فيها وعلى الصورة الثانية يمكن تحقق المفهوم بان لوحظ مجرداً عن الشرط

إلا انه يكون كـ مفهوم اللقب وحينئذ يكون المفهوم من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول ومن هذا القبيل آية النبأ فعلى الصورة الاولى لا مفهوم لها وعلى الثانية يكون لها مفهوم ولكن بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ويكون كـ مفهوم اللقب على ما فصلنا سابقاً ثم لا يخفى ان من التزم بمفهوم الغاية في مثل كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام لا بد وان يلتزم بالمفهوم في آية النبأ ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فلا وجه لتفرقه الاستاذ (قدس سره) بينهما فلا تغفل .

التنبيه الثاني ذكر الاستاذ (قدس سره) في السكفاية (اشكال ودفع) اما الاشكال فخاصة كيف يكون المناط في المفهوم سنخ الحكم مع ان الشرط في القضية انما وقع شرطاً للنشأ المتشخص بالانشاء الخاص وحاصل الدفع ان الخصوصية ليست داخلية في الموضوع له ولا في المستعمل فيه وانما هي من شؤون الاستعمال كما ان خصوصية الاخبار والحكاية في الجمل الاخبارية ناشئة من الاستعمال وليست داخلية في الموضوع له .

اقول لا يخفى انه يمكن التفرقة بين الاخبار والانشاء وذلك ان الاخبار لما كانت فيها جهة حكاية عن الواقع الثابت فيمكن ان يكون للمحكي نسخة وإطلاقة بحيث يشمل المحكي بالحكاية الاخرى فان تعدد الطريقة لا يوجب اختلافاً في المحكي وهو بخلاف الانشاء فان المنشأ بهذا الانشاء لا يشمل المنشأ بانشاء آخر فان المنشأ بهذا الانشاء تضييقه بنحو لا يكون له سعة يشمل ما انشاء بانشاء آخر فلا تتحققه النسخية ان قلت هذا لولم ينشأ تمام الحكم اما لو انشأ تمامه فلا يعقل ان يرد به انشاء آخر ألا ويحمل على التأكيد ومع عدم حمله عليه يبدى ناقضاً له فعليه مع تحقق انشاء تمام الملكية لا يعقل انشاء آخر مقابل لذلك الانشاء إلا

وان يحمل على التناقض ولا نفي. السنخ إلا ذلك لانا نقول لا اشكال في امكان انشاء الملكية بسنخها أو بشخصها ثانياً بعد انشائه اولاً لوقوعه ثانياً بعد انشائه اولاً والوقوع يكشف عن مرحلة الامكان والوقوع مع الامكان يكشفان عن قاعدة التناسب بين العلة والمعلول بحسب الضيق والسعة فالتحقيق في حل الاشكال ان الانشائيات على قسمين قسم لا يكون من سنخ الاخبار اصلاً كأنشاء الوضعيات مثل الملكية والزوجية ونحوهما فانه ليست لها واقعية قبل الانشاء وأما يكون لها واقعية بسبب الانشاء فهذا القسم من الانشاء من الامور الاعتبارية التي لا يكشف عن شيء لا يكون له اطلاق بحيث يشمل ما لو انشأ بانشاء آخر فلو جاء انشاء آخر يكون معارضاً له وقسم يكون فيه جهة حكاية مثل مطلق الاحكام التكليفية فانه وان كان طلباً انشائياً إلا انه فيه جهة حكاية عن الارادة الجدية وحينئذ تارة نحكي عن سنخ الارادة واخرى عن شخصها فعلى الاول تقع المعارضة لو انشأ ثانياً بخلافه على الثاني ومعنى سنخ الارادة هو انطباق سنخها على الارادة القائمة بالنفس ومنحصرة بها انحصار السكلي بفرده وليس المراد ان الارادة القائمة بالنفس تسمى بالسنخ في قبال الشخص لكي يتوجه الاعتراض بان الارادة القائمة بالنفس ليست إلا شخصيه كما لا يخفى .

التنبيه الثالث ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل اذا خفي عليك الاذان فقصر. واذا خفي عليك الجدران فقصر فلا بد من التصرف باحدهما او في كليهما اما بتخصيص مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر او رفع اليد عن مفهومهما واما بارجاعهما الى الشرط واحد اما بتخصيص كل واحد بمنطوق الآخر واما بالالتزام بالتقدير المشترك يكون هو الشرط هكذا قيل في هذه المسألة لا ان الظاهر انه

لا حاجة الى هذه التصرفات الأربعة بل لا بد من الالتزام اما بان الشرط كلاهما أو الشرط هو القدر الجامع بينهما اذ تقييد مفهوم كل واحد بمنطوق الآخر لا يثبت المطلوب إلا بارجاعه الى كون الشرط هو القدر الجامع ولـكن التحقيق ان هذه المسألة خارجة عن القول بالمفهوم فانها اجنبية عن ذلك إذ ظاهر التعليق هو شخص الحكم لا سنخه الذي هو المناط في أخذ المفهوم فحال الوصايا والتقارير الذي قد أخذ المحمول فيهما هو الشخص وظاهر أخذ الموضوع بما له من القيود ليكون بنحو العلة المنحصرة فيكون انتفاء الحكم عند انتفاء المقدم في المقام كاللوضوع في الوصايا والاقاري من الحكم العقلي فمع وجود دليل آخر يكون معارضاً لهذا الدليل فيجب اعمال المعارضة فمع التساوي يسقط كلا الدليلين عن الحجية ليتعين حكم كل منها ويكون المرجع حينئذ هو الأصل وهو يختلف بالنسبة الى الحكم الفرعي فقاصد السفر يتم حتى يخفى عليه الاذان والجدران معاً لا استصحاب وجوب النمام والمسافر يقصر حتى يرى الجدران ويسمع الاذان لا استصحاب وجوب القصر وظهر مما ذكرنا الاشكال فيما ذكره الاستاذ (قدس سره) من جعل هذه المسألة من متعلقات القول بالمفهوم لما عرفت انها اجنبية عن المفهوم ولا يخفى ان هذا التنبيه ينبغي ان يعنون بما اذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار لكي يكون التنبيه الآتي بعده معنوياً بما يكون قابلاً للتكرار ومما ذكرنا ظهر رفع الاشكال على ما ذكره الاستاذ من عدم الفرق بين الأمر الثاني والثالث في الكفاية مع اتحاد العنوان فان الأمر الثاني فيما اذا لم يكن قابلاً للتكرار والثالث فيما كان قابلاً للتكرار فافهم .

التنبيه الرابع ما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وكان قابلاً للتكرار

لا يخفى ان جميع ما ذكر في الفرض السابق يجرى في هذا التنبيه ويزيد عليه في المقام التصرف في الجزاء وعلى كلا التقديرين لابد من التصرف في ظاهر القضية الشرطية اما من جهة الشرط بان تلغى خصوصية الشرطية وجعل الشرط هو القدر الجامع ويكون ذلك على خلاف ظهور القضية فان ظاهرها رعاية الخصوصية واما من جهة الجزاء بان تلغى الخصوصية في الجزاء يراد مطلق الطلب بنحو الاهیال الذي هو خلاف ظاهر القضية وفرق بين الخصوصية من الطلب وبين مطلق الطلب فان الاول لا يعقل ارادته لاستحالة توارء طلبین نحو شخص بخلاف الثاني فانه لا ینافی توارء طلبین على امر كلي لا يقال انه لا يمكن التصرف في ناحية الجزاء إذ لا يعقل ارادة مطلق الطلب على سبیل الاهیال لان الطلب من الکیفیات النفسانية والکیفیات النفسانية لها تقرر في الخارج والاشیاء ما لم تتشخص لم توجد في الخارج لانا نقول لنا اعتباران في الطلب المنشأ بالصیفة بأعتبار كونه من الکیفیات النفسية يكون محلی بالخصوصية وباعتبار انشائه یختلف فرة ینشأ غیر ملحوظ مع الخصوصية واخرى ینشأ معها وبالجملة الاهیال أو الخصوصية معتبرة في الطلب المنشأ بالصیفة لا بماله تقرر خارجي فاذا لم یعتبر في عالم الانشاء فلا بد من التداخل بالاکتفاء باتیان فعل واحد إلا ان یحصل سبب آخر یوجب تكرر الجزاء کما لو افطر ثم کفر ثم ظاهر وجب علیه كفارة اخرى لانقفاء التأکد والى ذلك یرجع التفصیل بین تحلیل الشرطین بالامثال وعدمه .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المهم في المقام تنقیح ان المتأثر من ناحية الشرط هل هو الطلب الذي هو الجزاء أو متعلقه فنقول ان سنخ الملازمة بین المقدم والثاني في القضايا التشريعية سنخ الملازمات التكوينية والکن هناك فرق هو انه

في الاول ادعائي وفي الثاني حقيقي فكما ان بين طلوع الشمس ووجود النهار ملازمة تكوينية كذلك في قول المولى ان جاءك زيد فاكرمه فان المولى لما رأى مصلحة في اكرام زيد حين مجيئه ادعى الملازمة بين المجيء وبين الاكرام ونزل المجيء منزلة الالة النامة فاذا كانت القضايا التشريعية كالقضايا التكوينية ادعاء حينئذ يشتركان في ان الملازمة التي تذكر في القضية الاليفية إنما هي تابعة للملازمة الملحوظة بحسب الخارج فيكون الأصل بالملازمة هو الخارج والانشاء اللفظي تابع له وبتفرع عليه ولا اشكال ان الخارج يعتبر فيه الملازمة بين الشرط ومتعلق الحكم لا بينه وبين الحكم فاذا كانت الملازمة بينه وبين متعلق الحكم فان كان المتعلق متحد العنوان والشرط متعدد فيكون تعدده بتعدد الوجود فلا يخرج عن الامتثال إلا بالتكرار وان كان بتعدد العنوان فيجزى اتيان شيء واحد تنطبق فيه العناوين فلا مانع من الاتيان بمجمع تنطبق عليه تلك العناوين كما هو كذلك في مجمع الصلاتية والفصلية بناء على الجواز وحيث انتهى بنا الكلام الى هذا المقام فلذا ينبغي لنا التعرض على نحو التفصيل الى مسألة التداخل وينبغي لنا التكلم فيها من جهتين الجهة الاولى في تداخل الاسباب فنقول :

اختلف الاصحاب في تداخل الاسباب بين قائل بعدم التداخل مطلقاً وقائل بالتداخل مطلقاً وقائل بالتفصيل بين متحد السنخ دون مختلفه فقال بالتداخل بالاول دون الثاني وقائل بالتفصيل بين ما أتى بالجزء بعد الشرط الاول فقال بعدم التداخل أي بلزوم اتيانه بعد الشرط لو وجد ثانياً وبين ما اذا لم يأت بالجزء حتى تكرر منه الشرط فقال بالتداخل فيكون الاتيان بجزء واحد والتحقيق هو عدم التداخل مطلقاً وذلك يقتضي تعدد الشرط فان ظاهر كل شرط ان يكون هو

المؤثر مستقلاً ولازم ذلك تعدد الجزء مع قرض كون الحكم سنخ الوجود قابلاً للتكرار ولا يعارض هذا الظهور إلا ظهور الجزء في الوحدة بدعوى انه ظاهر في صرف الوجود وذلك ينطبق على اول وجود الطبيعة لعدم ظهور الجزء في الوحدة إذ الواحد إنما يجزي لسكونه مما يتحقق به المأمور به فينبذ يصلح تعدد الشرط بياناً لتعدد الجزء وبالجملة الجزء بالنسبة الى الوحدة لا اقتضاء والشرط فيه جهة اقتضاء للمؤثرية فيقدم ما فيه الاقتضاء على ما لا اقتضاء فيه من غير فرق بين تكرر الشرط قبل الجزء وعدمه بان يتخلل امثال بين الشرطين فدعوى التفصيل بين تكرر الشرط فيلتزم بالتداخل وبين تخلل الامثال بينهما فيلتزم بعدم التداخل كما هو المنسوب الى العلامة (قدس سره) بتقريب ان ظهور الشرط في الاستقلال في المؤثرية لا ينافي الاكتفاء بوجود واحد حيث ان تعدد الشرط موجب لحدوث مصالح فيه حسب تعدده وذلك لا يوجب إلا تعدد الطلب حسب تعدد المصالح وهو لا يوجب إلا ان يكون اجتماعها موجباً لتأكيد بعضها بعضاً وهو معنى التداخل نعم لو تخلل بين الشرطين امثال باتيان الجزء يلزم ان يؤثر في وجوب آخر فلا يكون حينئذ من التداخل في غير محلها فان ظاهر القضية الشرطية كون الشرط فيها مقتضياً لوجود الموضوع للوجوب ومع تحقق الموضوع له يكون الوجوب من تبعات الموضوع وحينئذ فوجود كل شرط موجب لتحقيق الوجوب تشريعاً ولازم ذلك ان يكون كل شرط ظاهر في المؤثرية مستقلاً وذلك يقتضي وجوداً مستقلاً للجزء ومع كون الجزء واحداً يخرج كل واحد من الشرطين عن المؤثرية مستقلاً بل تكون المؤثرية مستندة الى الجمع وحتى فيما لو قلنا بالتأكد فيما لو تعدد الشرط باعتبار اجتماع اواصر متعددة على جزء واحد يوجب أن يكون بعضها مؤكداً للآخر فان الجزء لم يستند الى كل واحد من الشرطين وإنما يستند الى المجموع

إذ الوجوبان المستقلان يقتضيان وجودين مستقلين وهو معنى عدم التداخل .
 ثم لا يخفى ان ما ذكرنا هو الموجب لاختيار عدم التداخل لا ما ذكره
 بعضهم من ان الشرط يدل على تعدد الجزء بالوضع ومقدمات الحكمة تدل على
 وحدة الجزء ولا اشكال في تقدم الدلالة الوضعية على الدلالة بسبب مقدمات
 الحكمة اذ لا مجال لجريانها مع تحقق الدلالة الوصفية لان تعدد الشرط الموجب لتعدد
 الجزء انما هو بمقدمات الحكمة على انه لو افترض تعدد الشرط تعدد الجزء فهو
 يوجب تعدد الطالب المستفاد من الجزء مع عدم الالتزام بتعدد المتعلق إذ من
 الممكن تعدد الطالب مع وحدة متعلقة هذا كله فيما اذا تعدد الشرط وكان
 الجزء قابلاً للتكرار واما اذا لم يكن قابلاً للتكرار وكان المتعلق في القضية شخص
 الجزء فلا يحصى من رفع اليد عن ظهور الشرط في المؤثرية بنحو الاستقلال فمع
 التقارن يستند الجزء الى المجموع خصوصاً اذا اقتضى كل واحد منهما بالخصوص
 وجود الجزء إذ لا يمكن ان يستند الى كل واحد منهما بالخصوص للزوم الترجيح
 بلا مرجح فلا بد ان يستند اليهما معاً نعم مع تقدم أحدهما وتأخر الآخر يكون
 التأثير المتقدم وبلغى تأثير المتأخر لاستناد الاثر لاول الوجودين قهراً كما لا يخفى .
 الجهة الثانية في تداخل المسببات (١) بمعنى انه يكفي الاتيان بمسبب واحد

(١) لا يخفى ان القاعدة في المسببات هو عدم التداخل اذ تعدد الشرط
 يوجب ذلك بل مقتضى الاصل في مقام الشك في التداخل وعدمه هو عدم
 التداخل بتقريب ان الشك في ذلك يرجع الى الشك في الخروج عن عهدة تكاليف
 متعددة بالاتيان بالفعل الواحد وحيثئذ يكون من الشك في السقوط وهو مجرى
 الاشتغال وهو معنى عدم التداخل ومن هذه الجهة يفرق عن الشك في تداخل =

في مقام امثال ما تقتضيه الاسباب المتعددة والظاهر انه بعد معرفة عدم التداخل
 الاسباب فانه يكون من الشك في الثبوت اذ مرجعه الى الشك في اشتغال الذمة
 بازيد من واحد فينبى بالبراءة وهو معنى التداخل لا يقال انه لا يمكن الأخذ
 بتعدد الشرط المقتضى لعدم التداخل في المسببات إذ ذلك يعارض باطلاق المادة في
 ناحية الجزاء المقتضى لعدم تكرار العمل لان تكراره يوجب رفع اليد عن مقتضى
 اطلاق المادة لانا نقول ان اطلاق المادة مقتضى لما ذكر لو خفي ونفسه إلا ان
 اطلاق الشرط في كل من القضيتين المقتضى لتكرار ايجاد الطبيعة يكون حاكما على
 اطلاق المادة إذ يعد بياناً فلا معارضة على ان القائل بالتداخل في المسبب مع
 اعترافه بالتداخل في ناحية السبب لا بد له من الالتزام بمقدمتين أحدهما أن يكون
 طبيعة الموضوع الواجبة بالشرط الأول مغايرة للطبيعة الواجبة بالشرط الثاني ولو
 من جهة اضافته الى السبب والثانية الى الثاني لا ان يكون ذلك بنفسه موجبا
 للتعهد بل من جهة كشفه عن التعدد الواقعي ولو باعتبار ان تعدد السبب يكشف
 عن تعدد المسبب ثانيهما ان يقال ان التباين بين الطبيعتين ليس على نحو التباين
 بحيث لا يمكن اجتماعهما بل هو من قبيل تعدد العناوين المختلفة القابلة للاتحاد بينها
 في المصادق الخارجي كالهشمي والعالم ومع تمامية المتقدمتين المكلف ان يمثل
 الأمرين المتوجهين له بالاثبات بفرد واحد يكون مجمعا للعناوين مصداقا لسلك من
 الطبيعتين وهو مراد القائل بالتداخل ولكن لا يخفى ان مجرد ذلك لا يكون سببا
 لتأسيس قاعدة كلية وهي اصالة التداخل في المسببات لكي تحمل الأخبار الواردة
 مما ظاهرها التداخل كمثل ما ورد من كفاية غسل واحد لمن عليه اغسال متعددة
 إذ الاكتفاء بالغسل الواحد كما يحتمل ان يكون من قبيل تداخل المسببات يحتمل
 ان يكون الاثبات بفصل الجنبات مثلا يكون رافعا لموضوع الباقي أو ان الشارع
 اكتفى بفصل الجنبات واسقط الباقي على انه لو قلنا بتداخل المسببات لا بد من =

في الاسباب يظهر عدم التداخل في المسببات اذ قد عرفت ان ظاهر تعدد الشرط كون كل شرط أخذ علة مستقلة واليه يستند التأثير وذلك يقتضي تعدد الجزاء

== اعتبار القصد فيما يكون امثالاً للجميع مع انه ربما يقال بالا كتفاء مع عدم القصد الى الجميع .

وبالجملة انه بعد البناء على عدم تداخل الاسباب وكون كل سبب مؤثراً في ناحية الجزاء فيكون في مثل اذا بليت فتوضاً واذا نمت فتوضاً وجوبات متعددة متعلقة بطبيعة الوضوء حيث ان الطبيعة الواحدة على وحدتها لا يعقل ان تكون مجعماً لحكمين متعددين وعليه لا بد من رفع اليد عن اطلاق المادة في ناحية الجزاء وحينئذ فيكون الواجب بالشرط الاول غير ما وجب بالشرط المتحقق ثانياً فيكون الواجب بالاول فرداً من الواجب وبالثاني فرداً آخر وحينئذ يظهر لك انه يستحيل الالتزام بتداخل المسببات اذ مرجع ذلك الى صحة ان يكون الواحد اثنين وذلك بعد ان صار الواجب علينا فردين من الوضوء فكيف يمكن القول بان وضوء واحداً يكفي عن الاثنين وقد عرفت ان القائل بذلك لا بد له من الالتزام بتلك المقدمتين والالتزام بهما حسبما عرفت لا ينفع بنحو يوجب تأسيس قاعدة كلية وهي اصالة التداخل بالنسبة الى المسببات ولا يقاس المقام بما كان من قبيل اكرم عالماً واکرم هاشمياً مما كان المطلوب صرف الوجود وكان الاطلاق بدلاً إذ الاتيان بالمجمع وان اوجب سقوط الوجوبين لاجل ان العقل لا يرى تفاوتاً بين الاتيان بالمجمع فيسقط الخطا بان أو الاتيان بكل فرد من العالم فقط والهاشمي فقط إلا انه لا يلزم من اجتماع الوجوبين في الوجود الواحد تأكد أحدهما للآخر نعم لو كان الخطا بان شموليين أو أحدهما بدلاً أو شمولياً لزم من القول بالتداخل اما للتأكد أو لاجتماع المتلين .

وبالجملة الاتيان بالمجمع فيما اذا كان أحداً لخطاين بدلاً من غير فرق بين

من غير فرق بين ما اذا كان بين موضوعي الخطابين عموم وخصوص من وجه كمثل اكرام العالم و اكرام الهاشمي أو كان بينهما مباينة كمثل المرأة يجب عليها الغسل من الحيض ومن الجنابة بناء على ان الغسل بنظر الشارع يختلف بحسب الماهية والحقيقة باعتبار ترتب الآثار .

ودعوى انه اذا كان بين موضوعي الخطاب عموم من وجه كالمثال المذكور فالتداخل على وفق القاعدة من غير حاجة الى اقامة دليل عليه بالخصوص بتقريب ان اكرام العالم الهاشمي قد انطبق عليه العنوانان اي عنوان اكرام الهاشمي و اكرام العالم وذلك يوجب تعدد الاضافات الموجب لتعدد الامثال بالنسبة الى التكاليف المتعددة ممنوعة إذ ذلك مناف لظهور القضية الشرطية فان ظاهر كل شرط يقتضي وجوباً مستقلاً وهو يوجب امتثاله بوجود مستقل فإتيان الوجود الواحد المجمع للعنوانين يوجب تأكيد بعضها بعضاً وذلك خلاف ظاهر تعدد الشرط على ان تعدد الاضافات لا يوجب تعدد الوجود الواحد وبالجملة

كون الخطاب الآخر بدلاً أو شمولياً ليس من التداخل كما انه ليس من التداخل ما لم يكن السبب قابلاً للتعدد كمثل اذا افطرت في شهر رمضان فعليك الكفارة فان ناحية الافطار لا تعدد فيها واما مثل الخيار الذي هو غير قابل للتعدد بالنسبة الى عقد واحد من شخص واحد ولكن بالنسبة الى اسباب متعددة كالمجلس وكون المبيع حيواناً والغبن وغير ذلك من اسباب الخيار يمكن تقييده باحد هذه الاسباب فلو قال صاحب الخيار اسقطت خياري من الغبن او المجلس فلا يسقط خياره إلا من حيث اضافته الى ذلك السبب واما من سائر الجهات فيبقى بحاله وحينئذ مثل ذلك يدخل تحمض محل النزاع ويلحق بما اذا كان المسبب مقالاً للتقدم على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

الامثال باتيان الفعل الواحد اما ان يكون من باب التأكد واما اتيانه مرتين لوجوب تعدد الامثال الناشي من تعدد الوجوب الناشي. من تعدد الشرط الظاهر في كون كل شرط علة مستقلة فلا يحيص من القول بعدم تداخل المسببات كما قلنا في عدم تداخل الاسباب إذ الدليل الذي اوجب عدم تداخل الاسباب هو الذي اوجب عدم تداخل المسببات فلذا قلنا ان القاعدة تقضي عدم التداخل في الاسباب والمسببات إلا ان يقوم داييل على التداخل كما دل على كفاية وضوء واحد عن اسباب متعددة من غير فرق بين تكرر السبب الواحد كما اذا نام مكررا او كان السبب مختلفا كما اذا نام وبال وكما دل على كفاية غسل الجنابة عن بقية الاغسال فلا تغفل .

مفهوم الوصف

الفصل الثالث مفهوم الوصف فقد اختلف الاصحاب في دلالة القضية المشتملة على الوصف على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وعدمها على قولين الحق عدم دلالة الوصف على المفهوم وفاقا للمشهور على العكس من القضية الشرطية قال الاستاد قدس في الكفاية ما لفظه : (الظاهر انه لا مفهوم للوصف وما يحكمه (١))

(١) المراد بحكمه هو الوصف الضمني كقوله (ص) (لان يمتلي . بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي . شعرا فان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير فيدل بمفهومه على تقدير القول به على عدم البأس بالشعر القليل والمراد بقوله مطلقا سواء اعتمد على الموصوف ام لم يعتمد والظاهر خروج ما لم يعتمد على =

مطلقاً) نظراً الى كون الارصاف من قيود الموضوع ومن شئونه وتكون نسبة

الموصوف عن محل النزاع إذ هو من قبيل مفهوم اللقب وان قال بعض السادة الاجلة قدس سره بدخوله في محل النزاع ولذا ادعي دلالة آية النبأ على حجبية الخبر من جهة مفهوم الوصف بل مقتضى استدلالهم على المفهوم بان الوصف مشعر بالعلية من غير تقييد بما اذا اعتمد على موصوف وان لم يوافقه استدلالهم بلزوم اللغوية لو لم يدل على المفهوم فانها انما تكون فيما اذا ذكر الموصوف مع الوصف ولم يكن دالاً على المفهوم .

وكيف كان فقد استدلل للقول بمفهوم الوصف بان الاصل في القيود الاحترازية وبلزوم اللغوية وبالوضع وبان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وبلزوم حمل المطلق على المقيّد وقد اجاب المحقق الخراساني قدس سره عن الاول في كفايته بما لفظه : (لان الاحترازية لا توجب الا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية الخ) .

وتوضيحه ان لنا مقامين الاول كون الحكم المذكور في القضية وارداً على موضوع معين ولا يتناول غيره من الأفراد ، الثاني ان تكون القضية تدل على نفي الحكم المذكور عن غير هذا الموضوع ولا يخفى ان بين هذين المقامين فرقاً واضحاً فانه على الاول لا تكون القضية دالة على نفي الحكم عن غير هذا الموضوع ولا على وجوده بخلافه على الثاني فانها تدل على عدم الحكم في غير هذا الموضوع بنحو لو وجد دليل على ثبوت الحكم لغير هذا الموضوع يكون معارضا وعلى الاول يحمل احترازية القيود والقول بالمفهوم يحمل على المقام الثاني وبالجملة لامافات بين كون القيود احترازية مع عدم القول بالمفهوم واما الجواب عن اللغوية بعدم لزوم اللغوية بدونها لعدم انحصار الفائدة به لا يمكن ان تكون الفائدة زيادة الاهتمام بالموصوف واما عن الوضع فبانه لم يثبت الوضع لذلك لو لم يثبت =

الحكم اليها كنسبة المحمول الى نفس الموضوع وقد عرفت ان المحمول بالنسبة الى الموضوع قد اخذ بنحو الاهمال وهو مما يقتضيه طبع القضايا ومع كونها كذلك لا دلالة للوصف على المفهوم فانه عبارة عن ربط الحكم بخصوصية زائدة على ربط الحكم بموضوعه ولذا يتمسك باطلاق تلك الجهة الزائدة وبذلك يستفاد المفهوم والوصف ليس من ذاك القليل لما عرفت انه من قيود الموضوع فلا يوجب ربط

= خلافاً واما الاشعار بالمالية فلا يقتضي استفادة المفهوم الا ان تكون بنحو الانحصار إذ من الممكن ان يكون للحكم علتان تنوب احدها مناب الاخرى .
واما عن حمل المطلق على المقيد فأنما هو من جهة التنافي بينهما من حيث التضييق والتوسعة فان دليل المطلق موسع وتوسعة موضوعه كطلاق الرقبة في قولنا اعتق رقبة بخلاف موضوع دليل التقييد في قولنا اعتق رقبة مؤمنة ولا يخفى ان هذا المقدار من التنافي كاف في حمل المطلق على المقيد وبالجملة حمل المطلق على المقيد راجع الى المقام الاول ولا يتوقف على المقام الثاني فظهر مما ذكرنا ان الحق هو عدم المفهوم للوصف اذ مناط اخذه هو كون الوصف راجعاً الى الحكم بمعنى رجوعه الى المحمولات المنتسبة واما لو رجع الى الموضوع فيكون كالقلب من غير فرق بينهما هذا لو علم برجوع القيد الى الموضوع وهكذا لا مفهوم فيما اذا دار امره بين ما يكون قيداً للموضوع او الحكم ولا معين له كما في مفهوم الشرط حيث انه يستفاد منه تعليق جملة بجملة ولازمه تقييد الحكم فيكون له مفهوم بخلاف المقام لعدم وجود المعين لاحدها نعم يستثنى موردان احدهما لو كانت هناك قرينة حالية او مقالية على كونه قيداً للحكم ويدل على المفهوم ولكن لا من جهة الدلالة اللفظية وثانيهما انه بمناسبة الحكم للموضوع يدل على ان الوصف له جهة خصوصية وانه يكون قيداً للحكم فيدل على المفهوم بالدلالة اللفظية فافهم .

الحكم به زائداً على ربط الحكم بموضوعه وبعبارة أخرى ان في مثل قضية الشرطية يتصور فيها نسبتان نسبة ربط الحكم بموضوعه ونسبة ربط الحكم بتلك الخصوصية الزائدة كالشرط مثلاً وحينئذ باطلاق تلك الجهة الزائدة يتحصل المفهوم ولا ينافي الاهمال في الحكم بالنسبة الى موضوعه وفي مثل القضية الوصفية لم يكن فيها نسبتان وإنما هي مشتملة على موضوع وحكم مرتبط بالموضوع مع جميع شؤونه والوصف من شئون الموضوع وقيوده .

ودعوى ان ذكر الوصف مشتمل على جهة زائدة توجب ربط الحكم بها زيادة على ربط الحكم بموضوعه فيكون ذكره متمحضاً لتلك الخصوصية الزائدة على ما يقتضيه طبع القضية من نسبة الحكم الى موضوعه وذلك يقتضى ان يزداد من المحمول سنخ الحكم اى ارادة الطبيعة المرسلة منه لا الطبعة المهمة ممنوعة لان ذلك يتم لو كان الوصف من قيود الحكم وكونه كذلك محل منع اذ الظاهر ان ذلك من قيود الموضوع فيكون حاله حال اللقب لا يقال ان نسبة الحكم الى الوصف غير نسبته الى الموصوف ولذا قيل بان الوصف يشعر بالعلية وذلك يوجب الاخذ باطلاق الوصف ولا ينافي الاهمال من جهة أخرى لما عرفت من امكان التفكيك بينها كما هو كذلك في القضية الشرطية لانا نقول ان القضية الوصفية عند تحليلها تنحل الى نسبتين ولكن بحسب الخارج العرف يراها قضية واحدة مشتملة على موضوع ومحمول وان الوصف من مقومات الموضوع وحينئذ فلا معنى للتفكيك بين انتساب الحكم الى الموضوع وبين انتسابه الى الوصف من حيث الاطلاق والتفريد .

ثم لا يخفى انه على تقدير استفادة الظهور من القضية الوصفية فلازمه

تعليق الحكم على تلك الجهة التي اخذت زائدة على ربط الحكم بموضوعه - مع حفظ (١) بقية الخصوصيات ففي مثل قوله : (في الغنم السائمة زكاة) بناء على استفادة المفهوم هو انتفاء الزكاة عن معلوفة الغنم لانني الزكاة عن معلوفة الابل نعم لو استفيد منها عدم خصوصية الموضوع كان له وجه فافهم واغتنم .

مفهوم الغاية

الفصل الرابع مفهوم الغاية والتكلم في الغاية يقع في مقامين :

الاول في ان الغاية داخلية في المعنى ام لا ؟ فنقول اختلف الاصحاب في ذلك فبين قائل بدخولها مطلقاً وقائل بالعدم مطلقاً وثالث بالتفصيل بين ما كانت الغاية من جنس المعنى فقال بدخولها وبين ما لم تكن من جنسها فقال بعدمه

(١) لا يخفى ان الصفة تارة تكون اعم من الموصوف او اخص او مساوية اما اذا كانت الصفة اخص فلا اشكال في دخولها في محل النزاع واما فيما كان بينهما عموم من وجه ففيما كان الافتراق من جانب الموصوف فهو داخل في محل النزاع واما فيما كان الافتراق من جانب الوصف والموصوف كقولنا في الغنم السائمة زكاة يدل على نفي الزكاة عن معلوفة الابل فالظاهر انه ليس من محل الكلام لما هو معلوم ان المفهوم انتفاء سنخ الحكم عن نفس الموضوع المذكور في المنطوق لا انتفاؤه عن موضوع آخر غير الموضوع المذكور في المنطوق وهذا هو غرض المحقق في كفايته من الافتراق من جانب الوصف والظاهر ان مثل هذا ليس من قبيل الافتراق من جانب الوصف .

وراجع التفصيل بين الادوات ، والظاهر هو الاخير إذ الفرق ظاهر بين مثل اداة (حتى والى) فان الاولى ظاهرة في دخول الغاية في الملغى كما يظهر ذلك من موارد استعمالها كمثل (اكلت السمكة حتى راسها) بخلاف الثانية فان الظاهر من موارد استعمالها عدم دلالتها على دخول الغاية فيه اذ مقتضى الانتهاء ذلك كما ان مثل كلمة (من) التي هي الابتداء تدل على ان ما قبلها خارجة عما بعدها كما هو مقتضى الابتداء . ثم ان الظاهر بالنسبة الى شخص الحكم يقتضى انتفاؤه في ظرف وجود المدخول نظراً الى ان كلمة (الى) تدل على انتهاء السابق في ظرف المدخول ولازمه انعدامه في ظرف المدخول من غير فرق بين كون الغاية قيداً للموضوع او للمحمول او للنسبة الحكمية وذلك ليس من المفهوم لما عرفت ان انتفاء شخص الحكم مما يقتضيه طبع القضية وانما المفهوم هو انتفاء منخ الحكم فلا تنفل .

المقام الثاني في ان للغاية مفهوماً ام لا ؟ (١) .

(١) ذكر بعض السادة الاجله قدس سره في بحثه الشريف ان المستفاد من الغاية للشيء هل هو انقطاع ذلك الشيء عليها او مجرد وصوله اليها وعدم انقطاع قبلها من دون نظر الى انقطاعه عليها والانصاف ان موارد الاستعمال مختلفة فربما كان المراد هو الأول كما في مثل اجلس في هذا المكان الى الزوال اذا كان المراد تحديد الجلوس وانقطاعه عند الزوال وربما كان المراد هو الثاني كما في المثال المذكور اذا كان المراد مجرد عدم انقطاع الجلوس قبل الزوال ومحض وصوله الى الزوال من دون نظر الى انقطاعه عليه ولكن لا يبعد دعوى ظهور الغاية في النحو الاول وان النحو الثاني محتاج الى عناية لان انقطاع الجلوس عند الزوال يلزمه وصوله اليه وعدم انقطاعه قبله ثم بمد البناء على ان المستفاد =

فنقول لا اشكال ولا ريب انه يستفاد المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم من الغاية من القرائن الخارجية من غير فرق بين كون الغاية قيداً للموضوع او

من الغاية هو النحو الاول وقع النزاع في مفهوم الغاية فنقول اما غاية نفس الحكم مثل يجب عليك الامساك الى غروب الشمس بناء على ان تعلق الى يجب فغاية دلالتها انما هي على انقطاع الحكم عندها ولا ينافيها وجوب الامساك فيما بعد ذلك بوجوب آخر لمصلحة اخرى تقتضى ذلك فلا يكون هذا المثال معارضا لما يدل على وجوب الامساك من الغروب الى غيبوبة الحمرة المغربية مثلاً . نعم في التحديد بالغاية دلالة على عدم استمرار ذلك الحكم بنفسه الى ما بعد الغاية فلا تكون معارضا الا لما يدل على بقاء ذلك الحكم الى ما بعد الغاية .

وبالجملة في المقام احتمالان احدهما احتمال استمرار الحكم للمفغى الى ما بعد الغاية وهذا الاحتمال ينفيه نفس الغاية بناء على ظهورها فيما تقدم من النحو الاول والاحتمال الآخر احتمال حدوث حكم آخر مماثل لهذا الحكم ناش من مصلحة اخرى يكون ثابتاً فيما بعد الغاية وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه بالغاية اذ لا دلالة لتحديد الحكم الموجود فيها على نفي حكم آخر يكون ثابتاً فيما بعدها نعم بعض الاحكام لا يتأتى فيها هذا الاحتمال الثاني مثل الصحة والفساد والطهارة والنجاسة فان مثل هذه الاحكام اذا حددت بغاية مثل الماء طاهر حتى يلا في النجس لم يحتمل فيها الابقاء ذلك الحكم بنفسه واستمراره الى ما بعد الغاية وهو منتف بمقتضى التحديد بالغاية الدالة على الانقطاع كما عرفت اما احتمال حدوث حكم آخر ثابت فيما بعد الغاية فهو وان لم يمكن نفيه بنفس الغاية الا انه منتف في مثل تلك الاحكام في نفسه للقطع بانه على تقدير ان يكون الماء طاهراً فيما بعد الملاقات فاعماً هو تلك الطهارة الثابتة قبل الملاقات لاطهارة اخرى وفرد آخر من الطهارة يكون ثابتاً بعد الملاقات لاجل مصلحة اخرى تقتضى ذلك الفرد من =

للمحمول او للنسب الكلامية وأما الاشكال في ان ذلك هل يستفاد من ظاهر القضية مع قطع النظر عن القرائن الخارجية مطلقاً ام لا يستفاد ذلك مطلقاً ام = الطهارة كما قلنا في الوجوب هذا حال غاية الحكم واما غاية موضوع الحكم فيظهر لك حالها مما ذكرنا في غاية الحكم .

وحاصله ان غاية الموضوع مثل سر الى الكوفة بناء على تعلق الى بالحدث والمادة لا عنقاد الهيئة لا دلالة لها على ازيد من انقطاع السير الذي هو موضوع الحكم عند بلوغ الكوفة من دون تعرض لنفي السير فيما بعد الكوفة موضوعا لوجوب آخر ثابت بمصلحة اخرى فتكون معارضة لما يدل على استمرار السير الذي هو موضوع هذا الحكم الموجود الى ما بعد الكوفة ولا يعارض ما يدل على ان السير فيما بعد الكوفة يكون موضوعا لوجوب آخر لمصلحة اخرى .

فتلخص ان غاية ما تدل عليه الغاية هو انقطاع ما يكون غاية له عليها فتعارض ما يدل على استمرار ذبها الى ما بعدها ولا تدل على نفي فرد آخر مماثل لديها لكونه متحققا بعدها فلا يكون معارضة لما يدل على تحقق الفرد المذكور بعدها وغرض القائلين بالمفهوم في باب الغاية هو الثاني وقد عرفت انه لم يثبت ما يوجب دلالتها على ذلك فجعل القول بمفهوم الغاية اقرب من القول بمفهوم الشرط مما لا يعلم وجهه واما النزاع في دخول نفس الغاية فيما قبلها وعدمه فهو مثل النزاع في ان مدخول من الابتدائية يكون دخلا فيما بعدها والظاهر ان موارد الاستعمال مختلفة ولا يمكن الجزم بظهور اللفظ في احد الطرفين مطلقاً الا انه من الواضح ان النزاع انما يتأني فيما يمكن فيه الدخول او الخروج اما لا يمكن مثل الزوال والرفق بناء على كونه المفصل لا يجمع العظمين فلا يكون دخلا في النزاع المذكور ثم لا يبعد ان يقال ان الظاهر من كون الشيء الفلاني غاية ان ذلك الشيء بتمامه ومجموع اجزائه يكون غاية فاذا قيل سرت الى الكوفة كانت =

يفصل بين كون الغاية قيداً للموضوع او المحمول او قيداً للنسبة الكلامية فيلتزم بالمفهوم على الاخير دون الأولين الظاهر هو الاخير نظراً الى ان طبع القضية يقتضى الاهمال في طرف الحكم بالنسبة الى الموضوع والمحمول كما هو كذلك في الالفب مثلاً الحكم الوارد على الموضوع الخاص ككرم زيداً او اكرم الرجل العالم ونحو ذلك مما كان الحكم فيها قد اخذ بنحو الطبيعة المهمة وقد تشخص بالانشاء ومثله الحكم الوارد على موضوع مقيد بغاية كما قيل الوجه من قصاص الشعر الى الذقن يجب غسله واليد من المرفق الى اطراف الاصابع يجب غسلها فان الحكم فيها ليس الطبيعية مهمة بنحو يكون حصّة من الوجوب لاستنخه لكي يكون انتفاءه بانتفاء الموضوع واما بالنسبة الى ما لو كانت الغاية قيداً للنسبة فان ظاهر تقييد الحكم بالغاية هو ارادة سنخه وذلك مقتضى اصالة الاطلاق الحاكمة بالاخذ باطلاق النسبة . ودعوى ان النسبة من المعاني الحرفية لا اطلاق فيها ممنوعة بانك قد عرفت منا سابقاً بانها معان كلية يمكن تقييدها فيمكن التمسك باطلاقها وبالجملة الاخذ باطلاق النسبة يوجب ان يؤخذ سنخ الحكم وبذلك يدل على ان طبيعة الحكم تتنفي عند حصول الغاية وهو معنى المفهوم لا يقال ان النسبة الكلامية من المعاني الحرفية والاطلاق والتقييد فيها يتبع الطرفين فيثبت كيف يمكن الالتزام بالاطلاق في النسبة الكلامية وبالاجمال في الطرفين لانا نقول ان التفكيك يمكن تحقيقه في عالم الاثبات إذ القضية تقتضى بحسب طبعها الاهمال

الكوفة مجموعها غاية ومقتضى ذلك انقطاع السير على اول اجزائها اذ لو لم ينقطع واستمر الى آخر اجزائها لم تكن الكوفة بتمام اجزائها غاية بل كانت الغاية هو الجزء الاخير منها فلا تغفل .

بالنسبة الى الموضوع والمحمول ولا ينافي وجود مقتضى الاطلاق فيما لو تحقق امر خارجي يقتضيه فان النسبة الكلامية جهة زائدة على الموضوع والمحمول فلا مانع من الاطلاق بالنسبة اليها مع بقاء الجملة على مالها من عدم الاقتضاء للاطلاق إذلا منافات بين لا اقتضائية الجملة لا طلاق الموضوع مع اقتضاء الغاية في النسبة اطلاق تعليق سنخ الحكم ولا جل ذلك قلنا بالمفهوم فيهادون ما لو كانت الغاية للموضوع والمحمول فافهم وتأمل .

مفهوم الحصر

الفصل الخامس في الحصر ومنه اداة الاستثناء ك (الا) مثلاً فانه لا اشكال في اختصاص الحكم بالمستثنى منه سلباً او ايجاباً ولا بعم المستثنى ولا جل ذلك قولوا بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وذلك مقتضى ظهور كلمة (الا) الاستثنائية هو حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عن تحت ذلك الحكم المذكور ومثله في ذلك القيد فانه أيضاً يوجب اخراج المفيد به عن حكم المطلق وان فرق بينهما من جهة اخرى وهو ان التقيد يجعل القيد عنواناً يكون به موضوعاً للحكم كمثل اعتق رقبة . ومثله فان تنقيد الرقبة بالايمان جعلها عنواناً في قبال المطلق بخلاف الاستثناء فانه باخراج المستثنى من حكم المستثنى منه لا يوجب تعنونه بعنوان وتظهر الثمرة بينهما في الشك (١) فانه

(١) كما تظهر بالفرق بين الا الاستثنائية والا الوصفية مثلاً او قال المقرري

ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم يجعل الا وصفية فيكون قد اقر له بشئ -

يمكن جريان الاستصحاب فيما لو شك في القيد بان شك في كون الرقبة مؤمنة

دراهم موصوفة بانها غير درهم بخلاف ما لو قال بذهمي لزيد عشرة دراهم الا درهما يجعل الاستثنائية فيكون قد اقر لزيد بتسعة دراهم وهكذا لو قال ليس في ذهمي عشرة دراهم الا درهم فان كانت بنحو الوصفية فلا يكون معترفا بشيء من الدراهم وان كانت استثنائية يكون معترفا بدرهم واحد ولا يخفى انه في المثال الاول يعرف الفرق بين الصورتين بالاعراب فان قرأ المستثنى بالرفع فالأوصفية وان قرأ بالنصب فالاستثنائية وفي المثال الثاني لا يعرف الفرق بين الصورتين لصحة الرفع فيهما لكون الا واقعة في حيز النفي وكان الاستثناء متصلا فلذا يجوز نصب المستثنى على الاستثناء ويجوز ان يكون من توابع المستثنى منه بالاعراب على البديهي فلذا في المثال يحتمل ان تكون الاستثنائية كما يحتمل ان تكون وصفية وعليه لا يعلم باشتغال ذمة الغائب بانها ليس بذهمي عشرة دراهم الا درهم بشيء من الدراهم الا ان يقال بان الاصل في الا الحصر لكونها موضوعا له فيكون المستثنى بدلا عما قبله وعليه يكون الغائب بذلك معترفا بدرهم واحد واما لو قال ، ماله عندي عشرة دراهم الا درهما بالنصب فالحق في الشرائع والعلامة في القواعد قال لا يمكن اقرارا بشيء وقد وجه ذلك في المسالك بان الاخراج قبل الحكم والاسناد ومرجهه الى ان العشرة الا درهما ليس على وهو معنى كون النفي متوجها الى التسعة ولكن لا يخفى ان الاخراج قبل الحكم والاسناد لا يلائم كون الاستثنائية بوانما يلائم كونها وصفية فان الاستثناء انما يتصور من الحكم وبذلك فرق بين الا الوصفية وبين الاستثنائية بان الاولى اخراج قبل الحكم والثانية اخراج من الحكم ومن هنا اشكل بالتناقض كما عن نجم الانمة قدس سره وحاصله ان القضية المشتملة على الاتحلال الى حكيم حكم في الاثبات وحكم بالنفي ولذا قيل بان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وحينئذ يكون

وكانت لها حالة سابقة في الايمان فيستصحب ايمان الرقة وبه يتحقق موضوع

المستثنى محكوماً بمحكين مختلفين متناقضين ولكن لا يخفى انه لا وجه لهذا الاشكال اذ المتكلم مادام متشاعلاً بالكلام له ان يلحق به ما يشاء فلو حكم بحاله ظاهر ينبغي ان يتوقف الى ان يتم كلامه وبعد تمامه ينعقد له ظهور كما هو ديدنهم في محاوراتهم في بيان مرادهم يحصل بالخصصات والمقيدات والقرائن المتصلة والمنفصلة ولذا ترى التعارض يرتفع بالجمع العرفي مضافاً الى ان من راجع وجدانه لا يرى شكاً في كون الاستثناء من قيود الحكم ومن توابه فلا يعقل ان يكون من قيود الموضوع قبل الحكم والاسناد وبالجملة الفرق بين الاستثنائية وبين الاوصفيه في ان الاخراج ان كان قبل الحكم والاسناد فالأوصفيه وان كان من الحكم فالاستثنائية ففي المثال المذكور لا يمكن توجيهه بما ذكر من كون الاخراج قبل الحكم اذ ذلك مخالف للقواعد العربية فان الاستثنائية الواقعة في حيز النفي يجوز فيها نصب المستثنى والاتباع وعلى تقدير النصب كما هو المفروض في المثال يتمين النصب على الاستثناء ولا يصلح للاتباع لان ما قبله مرفوع ولا يصح اتباع المنصوب للمرفوع فلا بد من ان يحمل على تقدير النصب على الاستثناء ولازم ذلك ان يكون الاخراج من الحكم لاقبله وحيث ان الظاهر من الاوصفيه الاستثنائية فعلى تقديرى الرفع والنصب يكون قد اقر بالدرهم في المثال المذكور وفاً للشيخ قدس سره في الجواهر وكيف كان فقد ارجع النزاع في دلالة الاوصفيه على المفهوم الى ان الاخراج ان كان قبل الحكم فلا مفهوم لها لسكونها من قيود الموضوع وتكون الاوصفيه وان كان الاخراج من الحكم فيكون الاستثنائية فتدل على حصر الحكم فيما عدا المستثنى ويستفاد منها المفهوم والظاهر من كماله الاستثنائية هو احصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى من حكم المستثنى منه ولا يبعد دعوى ان منشأ هذا الظهور وضع الاداة لذلك ونوم

العتق بخلافه على الاستثناء فانه لا يجري الاستصحاب إذ جريانه لا يوجب الاندراج في المستثنى منه الا بناء على القول بالاصل المثلث ولم يثبت وكيف كان فقد وقع الكلام في دلالة مثل الا وامثالها على المفهوم بل قيل انه اقوى من بقية المفاهيم اذ لا معنى للحصر الا ذلك ولكن لا يخفى ان الملاك في الالتزام بالمفهوم ان كان هو العلة المنحصرة فيتم ما ذكر من كون مفهوم الحصر هو اقوى

عدم دلالتها على المفهوم فمثلاً ان الاستفادة من كلمة الا وامثالها مطلق الاخراج وقد عرفت انه محل منع بل الظاهر انها في الاخراج من الحكم واما الاستدلال لعدم المفهوم بمثل لا صلاة الا بظهور وبكلمة التوحيد فمحل نظر اما عن الاول فيمكن ان يكون الغرض من مثل هذه الجملة بيان عدم امكان تحقق الصلاة من غير ظهور وحينئذ فيمكن ان ينحل الى حكم سلبي على المستثنى منه وهو ان الصلاة بدون ظهور لا يمكن تحققها وحكم ايجابي على المستثنى وهو ان الصلاة مع الظهور يمكن تحققها واما عن الثاني فلا يخفى ان مشركي العرب لم يقولوا بنفي الصانع او أن له شريكا في الخلق والصنع بل انما يقولون بان الله تعالى شريكا في العباد فهم يعترفون بوجوده وانه خالق العالم بلا مشارك في خلقه ولكنهم يعبدون اصناما يزعمون انها شريكة له في العباد لا في الخلق وعليه فيكون معنى لا اله الا الله عدم وجود معبود غيره فتكون هذه الجملة فيها معنى التوحيد له تعالى في العباد وان لم يقل بان الجملة الاستثنائية لها مفهوم وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد على كلمة التوحيد بعدم استفادته منها بان خبر لا اما يقدر بممكن او موجود وعلى كل تقدير لادالة لها على التوحيد اما على الاول فتدل على امكان الوجود على وجوده تعالى واما على الثاني فلا يثبت وان دلت على وجوده تعالى الا انه لادالة لها على عدم امكان اله اخر . بان يقال ان لا اله معناه المعبود بحق

المفاهيم واما اذا كان الملاك هو اخذ سنخ الحكم في القضية فقد علق على خصوصية زائدة على ربط الحكم بموضوعه فيشكل اظهرية مفهوم الحصر من سائر المفاهيم اذ يمكن منع ذلك ويدعى بان المراد من الحكم في الحصر شخصه ومع هذا الاحتمال لا ينفي الحصر شخص آخر من الحكم في غير مودره فلا يكون حينئذ له مفهوم وبذلك يكون الحصر مثل بقية المفاهيم ودعوى ان اخذ المفهوم من اداة الحصر اقوى من غيرها في غير محلها اذ ذلك لا يوجب الاقوائية بعد ما عرفت ان الحصر من لوازم العلة المنحصرة وذلك لا يوجب الارتفاع الحكم الشخصي والمفهوم الذي هو محل الكلام هو انتفاء سنخ الحكم وحينئذ يكون حاله حال سائر المفاهيم من دون خصوصية له والظاهر دلالة مثل (الا) الاستثنائية (١) ونحوها كتما، على المفهوم من غير فرق بين كون الا في حيز

== واولئك المشركون يدعون ان في الوجود اشياء تشارك الله تعالى في ذلك فاذا قال القائل لا اله الا الله فقد نفى ان يكون في الوجود اله ومعبود واثبت وجود ذلك المعبود المقدس على ما هو مقتضى المفهوم فلا اشكال ان من يقول بذلك هو موحد له تعالى في العبادة وبالجملة ان المشركين يزعمون ان له شريكاً في العبادة والموحد ينفي وجود جميع الالهة ويثبت الله فقط وهو المعنى الحاصل من لا اله الا الله التي هي كلمة التوحيد ولما جاب المحقق الخراساني قدس سره في كفايته فهو مبني على ان معنى الاله واجب الوجود ولم يثبت على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

(١) لا يخفى ان ادوات الحصر تختلف في بعضها كمثل الاستثنائية مطلقاً ولو كانت في حيز النفي ومثل انما غانها تدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى من غير شك ولا شبهة وانما النزاع وقع في ان دلالتها على ذلك بالمفهوم او

الاثبات او النفي دون غيرها مما يفيد الحصر ولو كان ذلك من مقدمات الحكمة ولو قلنا بان الاداة ك (الا) يستفاد منها الحصر بالوضع اذ الحصر على ما عرفت لا يلزم منه القول بالمفهوم فانه يدل على انتفاء شخص الحكم والمفهوم سبابة عن

المنطوق على قولين اختار المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية بارف دلالتها على ذلك بالمفهوم وفقاً للمشهور بتقريب ان اداة الاستثناء تقتضي تضيق دائره موضوع سنخ حكم المستثنى منه ولازم ذلك انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى لا ان مفاد الاداة نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى فتكون الدلالة بالمنطوق والانصاف ان الحصر تارة يستفاد من نفس القضية واخرى من نفس كلة الاداة فان قلنا بالاول فيكون الدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى بالمفهوم وان قلنا باستفاده ذلك من نفس الاداة فلا يبعد كونها بالمنطوق وتظهر الثمرة بينهما ما لو قلنا بان دلالة المفهوم اضعف من المنطوق على ما هو المشهور ففي ما لو تمارض الاستثناء مع دليل اخر فعلى القول بان ذلك من المفهوم يقدم الدليل الاخر وعلى القول بانها من المنطوق يقدم الاستثناء ولكن لا يخفى ما فيه ولا يمنع كون المفهوم اضعف من المنطوق بل ربما يكون اقوى من المنطوق وثانياً ان المفهوم انما يستفاد من خصوصية في المنطوق ومن الواضح ان الخصوصية التي اوجبت المفهوم من المنطوق فيرجع التمارض الى التمارض بين المنطوقين فعليه لا فائدة في النزاع في ذلك ولذا قال صاحب الكفاية قدس سره ما لفظه وان كان تعين ذلك غير مفيد واما بل للاضراب فما اتى بها الدلالة على ان المضروب عنه وقع عن غفله او بنحو الغلط او اتى بها الدلالة على تأكيد المضروب عنه او تقريره كما في قولنا زيد عالم بل شاعر فلا دلالة لها في صورتين على الحصر لكن تدل على المفهوم واما اذا اتى بها الدلالة على الردع كما في قوله تعالى

انتفاء سنخه بل ربما يقال بان هذه الجهة تمتاز عن بقيه المفاهيم فان مثل الاتدل
على العلة المنحصره بالوضع ومقدمات الحكيه يستفاد منها المفهوم بخلاف باقي
المفاهيم فان الانحصار والسنخيه يستفادان من مقدمات الحكيه ولكن لا يخفى ان
ذلك لا يوجب اقوائيه مفهوم الحصر فلا تغفل .

ام يقولون به جنه بل جاءهم بالحق فتدل على الحصر اذ تدل الاية الشريفة على
انتفاء مجيئه بغير الحق فيثبتان استفيد حصر سنخ الحكم فتدل على المفهوم والا
فلا بل ربما يقال بانها لاتدل على الحصر اذ ابطال الاول والاضراب عنه لا يوجب
الا كونه مسكوتا عنه واما كونه محكوما عليه بالعدم بنحو يكون مفيد للحصر
كما في الاستثناء فلا يوجب الاضراب ذلك وعلى كل يحتاج تعين ان بل
لاى صوره من الصور الثلاثه الى قرينه واما تعريف المسنداليه باللام فان كانت
الاستغراق او للطبيعه المرسله او كون الحمل اوليا ذاتيا فانه يفيد الحصر واما
اذا كانت اللام للجنس اي الاشاره الى صرف الطبيعه والحمل يكون على ما هو
المتعارف من كونه شايعا صناعيا الذي ملاكه الاتحاد في الوجود فالظاهر انه
لاتدل على الحصر والاصل في اللام الداخلة على الجنس هو الاشاره الى نفس
الجنس مع كون الحمل شايعا صناعيا فلذا لا يكون تعريف المسنداليه مفيد للحصر
الا ان تقوم قرينه على اراده الاستغراق او الطبيعه المطلقه او كون الحمل اوليا
ذاتيا واما تقديم المفعول كقوله تعالى (اياك نعبدو اياك نستعين) ونحو ذلك فلا
دلالة له على المفهوم الا مع قرينه تدل على الحصر وبالجملة ان استفيد الحصر وكان
المستفاد من الحكم هو سنخه كان دالا على المفهوم والا فلا فافهم وتأمل .

مفهوم العدد واللقب

الفصل السادس مفهوم العدد واللقب اما العدد كمثل جثنى بعشرة رجال فلا مفهوم له اذ تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه ويكون نظير الوصف فانه لما كان من شئون الموضوع وقوده فلا يكون الحكم الا مهملا بالنسبة اليه فلو قال صم ثلاثة ايام في كل شهر لا يدل على عدم استحباب صوم آخر فلو جاء دليل آخر يدل على استحباب ما زاد على الثلاثة لا يكون معارضا لهذا الدليل نعم لو كان في مقام تحديد تمام المراد بنحو يلاحظ في القضية جهة زائدة على ربط الحكم بموضوعه فحينئذ يصح تعليق سنخ الحكم بتلك الجهة الزائدة كان للقول بمفهوم العدد وجه كما لو كان الدليل في مقام الحد الاعلى كمثل الدليل الدال على وجوب صيام ثلاثين يوما من شهر رمضان ولكن ذلك لا يستفاد من العدد بل من خصوصية المورد الدالة عليها بالقرينة وبالجملة لا مفهوم للتحديد بالعدد الا مع قيام القرينة على تحديد تمام المراد واما اللقب وهو كل اسم قد اخذ موضوعا لحكم من غير فرق بين كونه جامدا او مشتقا كمثل قوله تعالى السارق . السارقة فاقطعوا ايديهما ولا يخفى ان نسبة كل حكم الى موضوع لا يستفاد منه المفهوم الذي هو عبارته عن انتفاء سنخ الحكم على انا منعنا دلالة الوصف على المفهوم ففي اللقب بطريق اولى هذا اخر ما اردنا بيانه من المقصد الثالث في المفاهيم والحمد لله رب العالمين .

المقصد الرابع في العام والخاص

وفيه فصول

الفصل الأول تعريف العموم وأقسامه أما تعريفه فقد عرف بتعاريف كثيرة وقد اورد عليها بعدم الاطراد والانعكاس مع عدم المفتضي لذلك لكونها تعاريف لفظية ليس الغرض منها إلا بيان مفهوم يعم جميع ما هو من افراد العام والكن الاحسن تعريفها باستيعاب مفهوم اللفظ لكل فرد من افراد ما يصدق عليها من غير فرق في ما يدل على الاستيعاب اداة كانت او كلمة كل أو الجميع أو هيئة كوقوع الطبيعة في حيز النفي أو حرفاً كلام الاستغراق الداخلة على المفرد أو الجمع وأما تعريف الخاص هو ما اشتمل على خصوصية تقتضي عدم الاستيعاب والشمول من غير فرق بين المنع من صدقه على كثيرين فهو الجزئي الحقيقي وبين جواز صدقه على كثيرين فهو الجزئي الاضافي والمراد بالاستيعاب هو شمول المفهوم لخصوصيات الافراد وبذلك يفرق بين العام والطبيعة السارية فانها للسارية فقط من دون شمولها لخصوصية الفردية وتظهر الثمرة لو نوى الامتثال بالخصوصية فعلى العام بعد ممثلاً بخلافه على الطبيعة السارية .

وكيف كان فقد اشكل على هذا التعريف بان الاستيعاب الذي هو عبارة عن الاحاطة غير صالح لان يجعل مدلولاً لبعض الفاظ العموم كمثل كل والجميع حيث انها تعد من الأسماء ولذا تقع مسنداً اليه مع ان الاحاطة من المعاني

الحرفية أما لكونها معنى قائماً بالغير وغير مستقل بنفسه كما يظهر من عبارة الاستاذ (قدس سره) في الكفاية حيث يقول بان كل موضوعه عموم ما يراد من متعلقة أو ان الاحاطة نسبة قائمة بين المستوعب بالكسر والمستوعب بالفتح ومن الواضح ان النسبة من المعاني الحرفية ولكن لا يخفى ما فيه اذ لا مانع من الالتزام بان مثل كلمة كل من قبيل اسماء المقادير ومن الحدودات كبعض ويكون من قبيل ربع ونصف ويكون العموم مستفاداً من انتساب الحكم الى موضوعه على انه ليس مفهوم الاخاطة مدلولاً للفظه كل لعدم تبادر المفهوم منها ولا مصداقها لان مصداقها من سنخ الاضافات وهي لا تصلح لان تكون من مدائيل الاسماء إلا ان كل وجميع ونحوها تدل عليها بالدلالة الالتزامية وهي لا تنافي الاسمية فكلمة كل جعلت مسنداً اليه بمعناها المطابقي ولذا جعلت بعض الفاظ العموم مثل اللام حرفاً كاهية الدالة على العموم لدلالاتها بالمطابقة على مصداق الاحاطة الذي هو من المعاني الحرفية .

واما اقسام العموم فنقول قسم القوم العموم على ثلاثة اقسام استغراقى ومجموعى وبديلى والاستاذ (قدس سره) جعل منشأ هذا التقسيم هو اختلاف كيفية تعلق الحكم (١) فقال ما حاصله ان كان كل فرد قد أخذ موضوعاً للحكم

(١) والظاهر ان المراد من الاختلاف الناشئ من كيفية الحكم باعتبار موضوعية الحكم لا أن ذلك يتحقق بتعلق الحكم اذ لا يعقل ان يكون الاختلاف المتقدم بالطبع ناشئاً من أمر متأخر بالطبع ولازم ذلك أن يكون الاختلاف ناشئاً من أمر متقدم يكون لكل نوع من ذلك موضوعاً للحكم فان الافراد لها تكثر ذاتي ووحدة اعتبارية فتارة تؤخذ السكثرة الذاتية موضوعاً .

فاستغراقي وان أخذ الجميع موضوعاً واحداً فمجموعي وان أخذ كل واحد على البديل فبدلي ولكن لا يخفى ان ما ذكره من الممايز يتم بالنسبة الى الاستغراقي والمجموعي لعدم الممايز بينهما بحسب الصدق لكون الصدق فيهما عرضياً فحينئذ ينحصر الممايز بينهما بمجهة تعلق الحكم ، واما بالنسبة الى البدلي وغيره فنمنع ذلك اذ الممايز بينهما بحسب المفهوم والحقيقة فان الصدق في غير البدلي من الاستغراقي والمجموعي صدق عرضي بخلاف البدلي فان الصدق فيه بنحو التبادل لا بنحو العرض وبعبارة اخرى امتياز البدلي عن غيره إنما هو من جهة خصوصية في المدخول في البدلي الصدق بنحو التبادل وفي غيره الصدق بنحو العرض وبالجملة البدلي مع غيره يختلفان بحسب المفهوم بخلاف الاستغراقي والمجموعي فانهما متفقان من حيث

= بنحو يكون كل واحد من تلك الافراد أخذ موضوعاً للحكم فهو المراد من العموم الاستغراقي واخرى تلاحظ الوحدة الاعتبارية بنحو تلتقي جهة التكثر الذاتي فتؤخذ موضوعاً للحكم فهو العام المجموعي فالحكم يكون وارداً على أحد النحويين من السكثرة الذاتية أو الوحدة الاعتبارية وهكذا في العام البدلي السكثرة الذاتية مع الوحدة الاعتبارية محفوظة فيه غاية الأمر اعتبرت السكثرة فيه بنحو البديل أخذت موضوعاً للحكم وفي غيره أخذ السكثير اما بتامه موضوعاً للحكم أو جزء موضوع الحكم وبالجملة مفهوم العام متقوم بوحدة اعتبارية وكثرة ذاتية ولكن يختلف باعتبار أخذ أحد النحويين موضوعاً للحكم فان أخذت السكثرة الذاتية بنحو الشمول والصدق العرضي على الافراد موضوعاً للحكم مع الغاء الوحدة الاعتبارية فالعام استغراقي وان أخذت الوحدة الاعتبارية والغيت جهة السكثرة في موضوع الحكم فالعام مجموعي وان أخذت السكثرة الذاتية وكانت بنحو البديل موضوعاً للحكم فالعام بدلي فانهم واغتم .

المفهوم والمايز بينهما من جهة كيفية تعلق الحكم .

ومما ذكرنا تعرف الاشكال على تثلث الأقسام إذ التقسيم إنمّا يكون التغاير مع بين الأقسام بحسب الحقيقة والمفهوم وقد عرفت ان التمايز بين الاستغراقي والمجموعي بلحاظ كيفية تعلق الحكم لا لخصوصية في الاستيعاب يقتضي عد كل واحد قسماً على حدة اذ التقسيم باعتبار التغاير في الحقيقة فلذا لا ينبغي تقسيم العموم الى الأقسام الثلاثة وإنمّا ينبغي تقسيمه الى العموم البدلي (١) وغير فلا تغفل .

(١) لا يخفى انه لا وجه لعد العموم البدلي من أقسام العموم اذ هو عبارة عن نتيجة تعلق الحكم بنفس الطبيعة اعنى حكم العقل بكفاية اول وجودها كما ان الاستغراقي والمجموعي اعتباران طارئان على نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الحكم حيث ان الاول عبارة عن لحاظ كل فرد فرد من افراد الطبيعة اجمالاً ثم يورد عليها الحكم والثاني عبارة عن ملاحظة تلك الافراد منضماً بعضها الى بعض ولحاظها شيئاً واحداً ثم يرد عليها الحكم ومن الواضح ان ذلك اللحاظ قبل الحكم فلا يكون باعتباره وإلا لكانت العمومات لاحقة للحكم نفسه باعتبار شموله لكل فرد فرد أو وروده على الجميع مع انه واضح الفساد وكيف كان فقد وقع الكلام فيما لو دار الأمر بين كون العام استغريقياً أو مجموعياً قيل الأصل كونه استغريقياً بدعوى ان العام المجموعي يحتاج الى عنايه زائدة وهو لحاظ المجموع أمراً واحداً وهو أمر زائد بخلاف العام الاستغراقي فإنه لا يزيد على أصل لحاظ الاستيعاب بالنسبة الى الافراد ولازم ذلك استقلال كل فرد بموضوعيته لحكم مستقل فلو جاء لحاظ آخر تعلق بمجموع الافراد فلا يكون كل فرد موضوعاً على حدة فلذلك لحاظ زائد يقتضي باصالة الاطلاق فيتميز الاستغراق وقيل يقدم

الفاظ العموم

الفصل الثاني في الالفاظ الدالة على العموم فنقول لا اشكال في ان للعموم الفاظاً تخصه وهي اما بالوضع أو بالاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة فمنها (كل)

المجموعي إذا الاستغراق يحتاج الى وثنة زائدة والانصاف ان المايزين الاستغراقي والمجموعي باللاحظ كما تقدم منا كانت وجهاً لتقديم الاستغراقي على المجموعي لاختياج المجموعي الى لحاظ زائد ينفي بالاصل ولكن يمكن منعه بدعوى ان اللاحظ لم يؤخذ بنحو الموضوعيه وانما أخذ بنحو الطريقية الى المصلحة المتحققة في المتعلق فان كانت المصلحة منحلة الى مصالح بعدد الافراد فالعام استغراقي وان لم تنحل الى المصالح بل كان طريقاً الى مصلحة واحدة تتحقق في ضمن الافراد باجمها لذا تكون الافراد ارتباطية وحيث ان يكون التمايز بينهما واقعياً فليس لنا أصل يعين أحدهما واما لو دار الأمر بين العموم البدلي أو الاستغراقي فلا أصل يعين أحدهما اذ كل واحد منهما يحتاج الى عناية ليست متحققة في الاخرى فان البدلي يحتاج الى ملاحظة موضوع الحكم صرف الوجود والعام الاستغراقي الى ملاحظة موضوع الحكم الطبيعية السارية ولا معين لاحد الاحتمالين لكون كل واحد من الاحتمالين فيه عناية زائدة نعم لو دار الامر بين المطلق الشمولي والعام الاصولي فيقدم العام على المطلق الشمولي لكون العام الاصولي يصلح ان يكون بياناً للمطلق الشمولي لان الشمول في العام مستفاد من نفس اللفظ بخلاف المطلق الشمولي فانه يحصل من مقدمات الحكمة وهو صالح لان يكون بياناً فلا تعارض بينهما بل هما في مرتبتين وليستا في مرتبة واحدة وبالجملة ظهور العام في العموم =

فانها تدل على الاستيعاب بالوضع لتبادر ذلك منه بنحو يحتاج في استعمالها في غيره الى قرينة ولا يستفاد منها التكرار بحسب الوجود ففي مثل أكلت السمكة كلها أو أكلت كل جزء من السمكة يراد منه محض استيعاب الطبيعة بلا تعدد في الوجود الخارجي وان كان في المثال الثاني فيه تعدد إلا انه اعتباري نعم في مثل اكلت كل سمكة فيها تعدد خارجي إلا انه ليس دخيلا في مفهوم كل - كي يتوهم ان لفظة كل لها معان متعددة والاطلاق يكون بنحو الاشتراك اللفظي فظهر مما ذكرنا ان لفظة كل موضوعه لمطلق الاستيعاب من غير اعتبار تعدد خارجي وانما الاختلاف بين المصاديق ومثل كل في الدلالة على العموم (الجميع وتام واهي ومجموع) بنحو يحتاج في استعمالها في غيره الى قرينة فمن هذه الجهة تشترك في دلالتها على العموم إلا انها يفترق بعضها مع بعض .

بيان ذلك ان الافراد التي هي متكثرات بحسب الوجود اما ان يكون لحاظها منضما واما ان يكون لحاظها مستقلا فما كان منضما فهو مفاد لفظ الجميع ولذا يضاف الى جماعة فيقال جميع الناس ولا يقال جميع انسان بخلاف لفظة كل فانها تستعمل مرة بلحاظ الافراد منضما واخرى مستقلا فيقال اكرم كل انسان يراد بالانسان الطبيعة السارية الملقى فيها الخصوصية فيصدق عليه المتكثرات فيكون مفاد كل اوسع من مفاد الجميع كما ان مفاد اي اوسع من مفاد كل فان كل مختص بالعموم الشمولي والـكن لفظة أي تستعمل في العموم البدلي ايضاً فيقال اكرم

مقدم على اطلاق المطلق حيث ان الظهور في العموم تنجز في يحصل من الوضع وظهور المطلق تعليق يحصل من مقدمات الحكمة ولا اشكال في تقديم ما يقتضيه التمجيزي على ما يقتضيه التعليق لعدم المعارضة بينهما كما لا يخفى .

رجلاً أي رجل ولا يقال أكرم رجلاً كل رجل وأما المجموع فانه يشترك مع الجميع في كون كل منهما يلحظ منضماً ولكن بفترقان بان الجميع يتبادر منه العموم الاستغراقي والمجموع يتبادر منه العموم المجموعي وسره الفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول فان اسم الفاعل ما تلبس بالبدأ من قبل نفسه واسم المفعول ما تلبس به من قبل غيره فان لفظة جميع من الصفات المشبهة باسم الفاعل فهي نظير اسم الفاعل بدلالته على الاستيعاب من قبل نفسه بخلاف لفظ المجموع فان دلالاته على الاستيعاب من قبل الغير الذي هو لحاظ الوحدة والمصالحة وبالجملة لفظة كل تستعمل في مورد العام الاستغراقي والعام المجموعي والجميع لخصوص الاستغراقي والمجموع للمجموعي واوسع السكل لفظه (اي) فانه يستعمل في العام الشمولي والبدلي .

وكيف كان فتعيين هذه الامور من الاستغرافية أو المجموعة أو البدلية يحتاج الى معين وإلا فنفس ألفاظ العموم ليس فيها دلالة إلا على نفس الاستيعاب من دون تعيين لاحدها وبذلك يمتاز عن اسماء الاعداد فان لفظة العشرة بنفسها تدل على استيعاب محدود وهذا التحديد يستفاد من لفظ العشرة بلا حاجة الى قرينة تدل عليها نعم العموم يطرأ عليها كما يطرأ على اسم الجنس حيث انه يدل على نفس الطبيعة والعموم يطرأ عليه بدخول الفاظ العموم وان كان فرق بينهما باعتبار ان العموم الطارىء على اسماء العدد يكون مجموعياً بخلاف الطارىء على اسم الجنس فانه لا يستفاد منه إلا الشمول وأما كونه استغرافياً او مجموعياً فيحتاج الى معين وذلك من جهة ان المتعلق اذا كان عدداً يلاحظ لمعاط واحد فيكون فيها جهة اقتضاء لان يكون العموم مجموعياً بخلاف ما اذا كان المتعلق اسم الجنس فانه من هذه الجهة لا اقتضاء فلذا يحتاج في تعيين العموم الطارىء عليه الى معين

واما الجمع فهو برزخ بين اسم الجنس والعدد فبالنسبة الى طرف القلة محدود بمحد خاص وهو الثلاثة وهو كالأعداد وبالنسبة الى طرف الزيادة فهو كاسم الجنس واما الفاظ العموم الواردة على الجمع كمثل اكرم كل الرجال فهل يستفاد منها استيعاب العنوان الذي هو عبارة عن ثلاثة لكونها أقل مراتب الجمع او استيعاب الآحاد أي كل فرد فرد الظاهر الثاني لكون الأول يلزم التداخل فلذا تعين صرف النظر عن العنوان وجعل العموم بلحاظ الآحاد ومما يدل على العموم النكرة في سياق النفي او والنهي فهل هو بالاطلاق ومقدمات الحسكة او بالوضع ؟ احتمالن (١) مبنيان على ان المطلق هل هو موضوع للطبيعة السارية في الافراد كما

(١) بل ثلاثة احتمالات باضافة وقوعها في سياق النفي فانه مقتضي للعموم اما احتمال الوضع فضعيف جداً إذ النكرة لم تكن موضوعاً لذلك وكذا حرف النفي كما أن المجموع منها لا يدل إلا على نفي ما يراد من المدخول فلذا يتعين الاحتمالين الآخرين وربما يختار ان اطلاقها مستفاد من مقدمات الحسكة بتقريب ان ادخال حرف النفي على الماهية لا يوجب نفي جميع افرادها ما لم يثبت الاطلاق فيها ولذا لو صرح بتقييدها فلا يدل النفي إلا على نفي ذلك المقيد ولكن لا يخفى انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي في الاطلاق مجرد وقوع الطبيعة في حيز النفي فالعقل يحكم بعدم وجود جميع افرادها وإلا لما صدق نفي الطبيعة نعم لا بد في ذلك من أن لا يكون هناك قيد لها لا انه لا بد من احراز عدم القيد وفرق واضح بين احراز عدم القيد وعدم احراز القيد والذي يتوقف على التمسك بالاطلاق هو الاول والذي يتوقف عليه دلالة النكرة في سياق النفي على العموم هو الثاني والحاصل انه فرق واضح بين ثبوت الحكم للطبيعة وبين سلبها عنها ففي الثبوت يكون مفاده هو الأمر بإيجاد الطبيعة وإيجابها يكون باول وجودها ونتيجة ذلك هو العموم =

يقوله المشهور أو للطبيعة المهمة كما يقوله سلطان العلماء فان قلنا بالاول فتكون دلائلها على العموم بالوضع وان قلنا بالثاني فلا تدل على العموم إلا بالاطلاق

البديلي فلا يكون مقتضياً للاستيعاب واما في النفي فتفيها عبارة عن سد ابواب جميع افرادها وذلك يقتضي الاستيعاب من دون حاجة الى جريان مقدمات الحسكة اذ استفادة الاطلاق في ذلك الحال عقلي ولكن لا يخفى ان ذلك يتم لو اخذت الطبيعة صرف الوجود قد تعلق بها الحكم من غير ملاحظة الافراد واما اذا لم تؤخذ كذلك فلا يقتضي مجرد تعلق النفي بها الاستيعاب بل يحتاج في ذلك الى جريان مقدمات الحسكة بل ربما يقال بان تشخيص كون المتعلق للنفي هو صرف الطبيعة لا الطبيعة الخاصة يحتاج الى جريان مقدمات الحسكة ليرتفع احتمال تلك الخصوصية وعليه فالحق هو عدم دلالة وقوع النكرة في حيز النفي على العموم إلا بالاطلاق وجريان مقدمات الحسكة وكذا في المفرد المحلى باللام فان العموم يستفاد منه بسبب مقدمات الحسكة وكذا في الجمع ولا يخفى ان الاستفراق فيه بلحاظ الآحاد لا بلحاظ المراتب بتوهم ان اللام تدل على عموم ما يراد من المدخول ، والمدخول هو الجمع فيكون قول القائل اكرم الرجال عبارة اكرم جماعة جماعة كما في التثنية في قوله اكرم كل علمين اي كل اثنين من العلماء .

ولكن لا يخفى انه فرق بين الجمع والتثنية فان التثنية تدل على الاثنين المحدود من طرف القلة والعكثرة والجمع يدل التحديد من طرف القلة لا العكثرة فان اقل الجمع ثلاثة ولا حد لا كثره وحينئذ كل ما يفرض من طرف العكثرة فهو مرتبة من الجمع حتى لو كان الحد الاقصى فهو مرتبة منه لا انه مجموع المراتب فعليه الاستفراقية فيه باعتبار آحاد تلك المرتبة الاقصى لا مراتبها المتعددة فهو كاستفراق الآحاد في المفرد المحلى باللام غاية الامر انه باعتبار عدم الاستفراق بينها فرق في المفرد يقتصر على واحد وفي الجمع يقتصر على الثلاثة التي هي أقل الجمع فلا تغفل .

ومقدمات الحـكـمة وحيث اخترنا في المطلق هو ما قاله سلطان العلماء لذا نحتاج في اثبات دلالتها على العموم في المقام الى تمامية مقدمات الحـكـمة واما المفرد المحلى باللام فلا يستفاد منه العموم كما في الجمع المحلى باللام لعدم تبادره ولذا كل استعماله في غيره لم يكن بعناية كما لا يخفى .

العام المخصص

بالم متصل أو بالمتن فصل

الفصل الثالث في العام المخصص بالم متصل أو بالمتن فصل فنقول يقع الكلام فيه في مقامين المقام الأول في ان استعمال العام في الباقي بعد التخصيص هل هو حقيقة مطلقاً أو مجاز مطلقاً (١) ام يفصل بين كون المخصص متصلاً لحقيقة أم

(١) لا يخفى ان منشأ توم المجاز يحصل من امور ثلاثة اما التجوز في الاداة بدعوى وضعها للعموم وقد استعملت في غيره أو التجوز في المدخول بدعوى انه موضوع للطبيعة المرسلة ولم تستعمل في غيرها أو التجوز في المركب بدعوى انها موضوعان معاً للعموم وقد استعمل المركب منها في غيره ولكن ذلك توم فاسد اما الاخير فنعمه ظاهر إذ لا وضع للمركبات بعد وضع المفردات واما الاداة فلانها موضوعة لشمول الحـكـم لكل ما يطبق عليه المدخول وسمة الانطباق وضيقة لا يغير شيئاً من مفاد الاداة والاستعمال كان فيها وضع له فلم يكن في الاداة تجوز واما المدخول فانه قد استعمل فيها وضع له وهو الطبيعة لاهله من غير =

منفصلاً فجاز أقوال الحق هو القول الأول لعدم التجوز في المدخول ولا في الاداة اما المدخول فبناء على ما هو المختار وفاقا لقول سلطان العلماء من ان الموضوع له هو الطبيعة المهمة والقيد قد استفيد من دال آخر فيكون المدخول قد استعمل فيما وضع له الذي هو الا بشرط المسمى المعبر عنه بالطبيعة المهمة بنحو يكون الارسال مستفاداً من مقدمات الحكمة والتضييق مستفاد من القيد والتخصيص واما الاداة فهي موضوعة لاستيعاب ما ينطبق عليه المدخول وقد استعملت في ذلك من غير فرق بين أن يكون المحصص متصلاً أو منفصلاً غاية الامر مع كونه

فرق بين التخصيص بالمتصل والمنفصل غاية الأمر في المتصل لم تنفك الارادة الاستعمالية عن الجدية ، وفي المنفصل قد انفكت الارادة الاستعمالية عن الجدية ومناطق الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية .

بيان ذلك انه عندنا مقامات ثلاثة : الأول معرفة معنى اللفظ ، الثاني انه مستعمل فيه ام في غيره ، الثالث ان المستعمل فيه مراد جداً والمتكفل للاول هو العرف فانه المرجع في تعيين المعنى ، واما الثاني فالمرجع هو الأصل العقلائي اي الأصل في كل كلام ان يكون مستعملاً في معناه لا في غيره وهو المعبر عنها باصالة الحقيقة ، اما الثالث فالمرجع ايضاً الأصل العقلائي وهو الأصل في كل كلام مستعمل في معناه ان يطابق ارادة المتكلم فيثبت لو جاء دليل مثل اكرم العالم ثم ورد لا تكرم العالم الفاسق فان مقتضى تقديم الخاص هو وجوب رفع اليد عن المقام الثالث بان يقال بان الارادة الجدية لم تتعلق بالعموم واما بالنسبة الى المقام الثاني فلا مقتضى لرفع اليد عنه ويحكم بعدم استعماله في العموم كما انه لا مقتضى لرفع اليد عن المقام الأول ويحكم بعدم كون العموم معنى له فان المقامين الاولين لا يقتضي رفع اليد عنهما بتقديم الخاص على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية .

متصلاً لكون دائرة ما استعمل فيه لفظ المدخول مضيقاً مراداً بالارادة الجديدة ومع كونه منفصلاً لا يكون ذلك الاستيعاب مراداً بالارادة الجديدة وإنما استعمل لمصلحة دعت الى ذلك . ودعوى ان استعمال الاداة في الباقي خلاف ما وضعت له لانها وضعت للاستيعاب ومع فقدته يكون الباقي غير ما وضع له فيكون الاستعمال فيه مجازاً بل ربما يشكل حمله على الباقي لكونه مجعلاً لتعدد المجازات وان اجيب عنه بانه يحمل على الباقي لانه اقرب المجازات ممنوعة لان الاداة موضوعة لما ينطبق عليه المدخول وحينئذ بالتخصيص ينطبق المدخول على الباقي وعليه تكون الاداة مستعملة فيما وضع له ودعوى ان ذلك يتم فيما اذا كان التخصص متصلاً واما اذا كان منفصلاً فالدخول قد استعمل في الخصوص لكونه هو المراد واقعاً فيكون مجازاً ولو لكان لا يخفى انك قد عرفت ان المدخول لما كان عبارة عن الطبيعة المهمة وإنما التقييد والاطلاق يستفادان من دليل آخر وتكون الادوات بمثابة مقدمات الحكمة يستفاد العموم منها غاية الامر انه بالنسبة الى المتصل يكون اللفظ المستعمل فيه تمام مراد المتكلم وبالنسبة الى المنفصل لا يكون المستعمل فيه تمام المراد بل يحتاج الى تميم المراد ببيان منفصل وبالجملة في المتصل تنفق الارادة الاستعمالية مع الجديدة وفي المنفصل تنفك الارادة الاستعمالية عن الجديدة ومناطق الحقيقة والمجاز هي الارادة الاستعمالية لا الارادة الجديدة .

المقام الثاني : في ان العام هل هو حجة فيما بقي أو ليس بحجة قيل بالثاني لكونه بعد التخصيص يكون مجعلاً لتعدد المجازات والظاهر حجيته في الباقي بعد التقييد أو التخصيص .

بيان ذلك ان الباقي أما ان يكون بنحو التقييد فلا شبهة انه بعده حجة

لان التقييد ليس إلا تضيق ما يوم السعة فما أوم السعة في اطلاق اعتناق الرقبة
فبأتيان القيد ينطبق المطلق ولم ينازع أحد في ذلك نعم جرى الخلاف في التخصيص
بالاستثناء فقيل بحجته وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل بين المتصل والمنفصل فيكون
حجة في الباقي على الاول دون الثاني وسر الفرق بين التقييد بالوصف والتخصيص
بالاستثناء مع انها بحسب الظاهر من باب واحد والفروض انهم اتفقوا في الاول
واختلفوا في الثاني هو ان التقييد يوجب تغير العنوان الذي كان تمام الموضوع
لاحكم مثلاً موضوع اعتق رقه هو مطلق الرقبة وهو تمام الموضوع ولما قيد بالايان
انقلب الموضوع وجعل الموضوع للاعتاق هو الرقبة المقيدة بالايان بخلاف
الاستثناء فانه بالاخراج لا بتغير الموضوع ولا يجهل المحصص معنونا في قبال
موضوع العام ومن هذا يظهر لك الفرق في وجه تخصيص اشكال التناقض
بالتخصيص بالاستثناء دون الاخراج بالوصف ولا يمكن لا يخفى ان هذا الاشكال
مع تخصيصه بباب التخصيص بالاستثناء مدفوع لان العام وان كان قاضياً بدخوله
تحت العام بحسب الاقتضاء ويكون محكوماً بحكمه ولكن ذلك بحسب الاقتضاء
وهو منوط بما اذا لم يكن مانع يمنع من الدخول والاستثناء مانع فمع وجود الاستثناء
يمنع دخول الخاص في العام فقط واما غيره فلا يمنع فيكون حجة في الباقي بتقريب
ان الالفاظ بالحاظ معانيها مرآة وحكايات لمعانيها فان طبعها حاك عن جميع المتكثرات
ما لم يمنع هناك مانع ومع وجود المانعية ترتفع الحكاية بمقدار المانع ويبقى الباقي
تحت اللفظ بمقتضى رأيته الأولية فلذا يحمل على الباقي ويكون حجة فيه .

ودعوى ان للعام ظهوراً واحداً وحكاية واحدة تكشف عما يصلح ان
ينطبق عليه وعند ورود دليل خاص يسقط هذا الظهور عن الحجية لتقدمه عليه وحينئذ

لا يبقى للعام دلالة على الباقي لسقوط ذلك الظهور ممنوعة فان الظهور وان كان واحداً إلا انه يكشف عن احكام متعددة حسب تعدد الافراد وبعد مجيء دليل الخاص يسقط ذلك الظهور عن الحجية بالنسبة الى ذلك البعض ولم يسقط بالنسبة الى الباقي لعدم المعارضة بينهما وبالجملة في القطعة المعارضة يسقط عن الحجية وفي القطعة غير المعارضة يبقى العام حجة فيه وبيان أوضح ان دلالة العام على الاحكام المتعددة تنحل الى دلالات وحكايات وبعد مجيء دليل الخاص يعارض بعض الدلالات فيسقط بعضها ولا يسقط البعض الآخر لسكونها في عرض واحد ولم يكن بينها ارتباط بنحو لو سقط بعضها يسقط الجميع وبالجملة بالنسبة الى الحجية الدلالات في عرض واحد ولا يوجب سقوط بعضها عدم دلالة لفظ العام على الباقي من غير فرق بين كون المخصص متصلاً أو منفصلاً ودعوى ان بينهما فرقاً من حيث انه في المتصل بعد التخصيص ينعقد ظهور لفظ في المخصص من الأول فكأن العام لم يخصص وفي المنفصل ينعقد الظهور في العام من اول الأمر وبعد التخصيص ينكشف ان العام لم يستعمل في معناه فيكون مجازاً وحينئذ لم يكن له ظهور في الباقي لان مراتب المجاز متعددة ولا موجب لتعيين أحدها ممنوعة لما عرفت منا سابقاً بان التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز في المدخول وفي المنفصل انما يزاحم العام في الحجية ولا يصادم الظهور فحينئذ يبقى العام ظاهراً فيما لا يزاحمه وهو الباقي بل ربما يقال بان ظهور العام في الباقي ليس من مقتضيات القرينة وانما هو من مقتضيات الوضع حيث ان الباقي لما كان من المحكي فكون اللفظ ظاهراً فيه مقتضى وضعه والمتصل انما يمنع عن افادة الوضع لأعلى مراتب الظهور فيبقى اقتضاؤه للمرتبة الاخرى بحاله وفي القرائن المنفصلة ترفع اليد عن حجية

المرتبة الاعلى فتحصل مما ذكرنا ان الدلالة وان كانت واحدة إلا انها لما كانت تحكي عن مصاديق متعددة فيكون المحكي بذلك متعددأً ولازمه تعدد الحكيمة ومع تعددها وكانت عرضية وليس منوطاً بعضها ببعض لذا مع مجيء دليل المحصص يرتفع بعضها فلا يوجب رفع بقية الدلالات واما ما ينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) من انه على تقدير تسليم المجازية تكون دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الفرد الآخر من افراده إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد الخصوصية لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود فحمل منع حيث انك قد عرفت أن المدخول لا تجوز فيه وعلى تقدير المجازية يشكل تعيينه بالباقي فلذا الحق ما ذكرنا من تقريب الحجية واما تقريبها بان الاستثناء ان كان متصلاً فهو انما يقتضي تضيقاً في دائرة المدخول ويكون الاستغراق بحسب ما يراد من المدخول (١) فلم تخرج (الا) عن وضعها وان

(١) وبذلك قال المحقق الخراساني (قدس سره) في كفايته بما لفظه (كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضماً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقبود كثيرة) توضيح ذلك ان لفظه (كل) مثلاً موضوعة للعموم معناه انه موضوع لشمول افراد ما يراد من مدخوله فان كان مدخوله لفظه عالم مثلاً كان لشمول جميع افراد العالم وان كان مدخوله العالم المقيد بالعادل كان لفظ كل لشمول افراد العالم العادل فتقييد مدخوله لا يوجب خروجه عما يقتضيه وضعه من الدلالة على شمول جميع ما يراد من مدخوله وحينئذ فاطلاق التخصيص على مثل كل رجل عالم من التسامح بل هو من قبيل ضيق فم الركبة اي اوجده ضيقاً وهكذا الكلام في جميع افراد الالفاظ الموضوعة للعموم وقد أورد بعض السادة الاجله بما حاصله ان ذلك يتم في مثل (كل) واما في =

كان الاستثناء منفصلاً فهو إنما يزاحم حجتيه ويكون تضييقاً في حجته وإن كان الاستعمال أوسع ولكن لا يخفى أن هذا إنما يتم إذا كان التخصيص من قبيل التقييد فقد عرفت الفرق بينهما ودعوى أنها حجة في الباقي مع التزام بالمجاز في

= في مثل الجمع المحلى باللام فلا يتم فإنه لو قيد بقيد واريد منه خصوص بعض افراده لكان مجازاً ولا ينافيه ما ذكر وحينئذ فلا بد من أن يقال في وجه كونه حقيقة أنه بعد التقييد لا يكون اللفظ مستعملاً في الباقي بل هو مستعمل فيما وضع من الشمول بجميع الافراد ولكن لما كان الحكم على مثل العلماء مختلفاً فتارة يكون على نحو يسري الى جميع افراده وهذا النحو لا يحتاج الى بيان بل يكفي فيه مجرد تعليق الحكم على لفظ العلماء لكونه موضوعاً لجميع الافراد واخرى يكون على نحو يسرى الى بعض دون بعض وهذا النحو لا بد من بيانه من قرينة وتلك القرينة هي مثل لفظ المدول وهو لا دخل له فيما استعمل فيه اللفظ وإنما له دخل في كيفية تعلق الحكم على مثل هذا الموضوع وبعبارة اخرى لفظ العلماء يكون محضراً للمعناه وهو جميع الافراد واحضاره تارة يكون لاجل الحكم على تمامه وتارة لاجل الحكم على بعض تلك الافراد وهذان كقيمتان للحكم على ذلك المعنى الذي احضره اللفظ والكيفية الاولى محتاجة الى الدليل كالكيفية الثانية ولكن الفرق بينهما أن الاولى موافقة لوضع اللفظ فيكون فيها مجرد عدم الدليل على التقييد فعدم التقييد دليل عليها والكيفية الثانية لا يكفي فيها مجرد اللفظ بل لا بد من دليل عليها وتلك القرينة هي التقييد باللفظ في الجمع مستعمل في معنى واحد وهو شمول جميع الافراد وإنما اختلفت كهيئة الحكم عليه فلا تجوز فيه اصلاً لا في الصورة الاولى ولا في الثانية ومنه يظهر لك امكان القول بالحقيقة في مثل كل رجل عالم وإن قلنا ان كل موضوع لشمول جميع افراد مدخوله لا خصوص ما يراد منها فافهم .

استعمال اللفظ في الباقي لانه أقرب المجازات (١) ممنوعة بان ذلك اذا كان

(١) لا يخفى انه على القول بالمجاز في الباقي لابد من الالتزام بالحجية فيه لان اصالة الظهور قبل التخصيص كانت شاملة لجميع الافراد وبعد التخصيص ارتفعت اصالة الظهور بالنسبة الى المخصص لورود دليل اقوى منها وبقيت حجيتها بالنسبة الى ما بقي بيان ذلك ان المجاز تارة يطلق على ما استعمل في المعنى المجازي بحيث يكون مبانياً للمعنى الحقيقي كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع واخرى يطلق على ما كان موضوعاً للمعنى ثم خرج منه شيء واستعمل في الباقي كالعشرة فانه موضوع لعام العشرة فلو خرج الواحد أو الاثنين فقد استعملت العشرة في التسعة أو العثمائة وليس استعمالها فيما بقي استعمالاً في غير ما وضع له بل شمولها لما بقي على نحو شمولها فيما قبل التخصيص وانما الذي اوجب المجازية هو خروج البعض فخرج البعض لا يوجب رفع الظهور بالنسبة الى ما بقي والى ذلك يرجع كلام الشيخ الانصاري (قدس سره) بان دلالة العام على الافراد ليست ارتباطية توضيح ذلك هو انه على القضايا الحقيقية يكون للقيود اطلاق فيها مثلاً اكرم كل عالم سواء كان فقيراً ام لا ، متكلاً ام لا ، فاسقاً ام لا وبعد مجيء التقييد بالمعادل ارتفع ذلك الاطلاق ولا يرتفع اطلاقه بالنسبة الى باقي القيود فيثبت المجازية لتحمل من خروج البعض لا شموله للباقي فيكون حجة في الباقي ولو كان مجازاً واما على القضايا الخارجية فكذلك لان شموله الافراد لم يكن على وجه الارتباط وبعد مجيء التخصيص ارتفع ذلك الارتباط فخرج البعض اوجب المجازية لا شموله للباقي ومجازية هذا ليست كمجازية اطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فان بين المجازين فرقاً فان المجازية في مثل الاسد قد استعمل اللفظ في خلاف المعنى الحقيقي بالكيفية بخلاف ما نحن فيه فان شموله للباقي على نحو شموله للمعنى الحقيقي قبل التخصيص والذي اوجب

الاستثناء قرينة على دخول الباقي في الحكم وخروج الخارج وهو محل منع بل قد عرفت انه قرينة على عدم ارادة اعلى مراتب الظهور وظهوره في الباقي مقتضى وضع الاداة وربما يجاب بأن المرید ارادتين ارادة جدية وارادة استعمالية فمن (كل) يراد الارادة الاستعمالية وهو العموم ومن (الا) الاستثنائية الارادة الجدية وهو الخصوص فبتغاير الارادتين يندفع اشكال التناقض ولا يمكن لا يخفى ما فيه لانه يلزم خروج إلا عن وضعها للخارج لانه ان كان الخارج من الارادة الجدية لم يكن هناك عموم حتى يخرج وان كان من الارادة الاستعمالية فهي عامة ولم يخرج منها الخاص لأن المفروض ان الارادة الاستعمالية تتعلق بالعموم فالحق انه لا يندفع اشكال التناقض بذلك لعدم تماميته وقد عرفت مناساباً اندفاعه بما ذكرناه .

تخصيص العام بمجمل

الفصل الرابع تخصيص العام بمخصص مجمل فهل يسري اجماله الى العام أم لا فنقول المخصص المجمل أما متصل أو منفصل وعلى اي تقدير أما ان يكون اجماله مردداً بين الأقل والأكثر او بين المتباينين اما اذا كان المخصص متصلاً وكان اجماله مردداً بين الأقل والأكثر كمثل عنوان الفاسق في قولك اكرم

المجازية هو خروج البعض الآخر على تفصيل ذكرناه في تقرير بحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

العلماء إلا الفساق المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة او مطلق المرتكب فيشمل مرتكب الكبيرة ومرتكب الصغيرة والأول اخص اي اقل افراداً من الثاني فلا شبهة في سرابة اجمال الخاص الى العام فلا يتمسك بعمومه في الأقل لتيقن خروجه كما انه لا يتمسك به في الفرد المشكوك كالمرتكب للصغيرة لما عرفت ان المخصص اذا كان متصلاً لا ينعقد للعام ظهور مما لم يعلم خروجه عن عنوان المخصص وحينئذ يرجع فيه الى الاصول العملية نعم يتمسك بالعام بناء على جريان اصالة الحقيقة تبعداً ولا يمكن قد عرفت منا سابقاً ان الرجوع الى مثل ذلك من باب بناء العقلاء وقد منعنا بنائهم على ازيد من العمل بالظهور فلا مجال للتمسك بالعموم بالنسبة الى الفرد المشكوك نعم هو حجة بالنسبة الى ما عدا المخصص واما ان يكون اجماله مردداً بين المتباينين كقولنا اكرم العلماء الازیداً وتردد زيد بين شخصين فلا اشكال في سرابة الاجمال الى العام بالنسبة الى كل واحد منهما بعينه اذ التخصيص لما كان مجملاً يكون مورد العام مجملاً لعدم انعقاد ظهور له في ذلك المورد فمع عدم ظهوره في ذلك ترتفع حجتيه نعم هو حجة في غير مورد الخاص من غير فرق بين القول بان المخصص المتصل كالتمييد يعنون العام بعنوان خاص او القول بعدمه كما هو الظاهر ان حال التخصيص كفقده بعض الافراد لا يوجب تعنون العام وبالجملة بالنسبة الى كل واحد بعينه لا يتمسك بالعام لارتفاع ظهوره بالنسبة الى خصوص كل واحد منهما فيكون حاله حال الاقل والاكثر واما الواحد المردد فلا يخلو اما ان يعلم بدخول الآخر المردد مع العلم بخروج احدها بسبب التخصيص او نحتمله دخوله تحت العام فان كان الاول فيكون كل واحد من المتباينين من اطراف العلم الاجمالي ويكون نظير الشبهة الوجوبية المحصورة

وان كان الثاني فوجهان فمن انه محتمل دخوله تحت العام وان المحصص انما دل على احدهما مع القطع بان المحصص لم يخرجهما فمن هذه الجهة يمكن التمسك بالعام في غير مقطوع الخروج فلو شك في ذلك يكون من قبيل ما لو علم بدخوله ويكون كل واحد منهما من اطراف العلم الاجمالى ويجب العمل على مقتضاه وقد عرفت انه نظير الشبهة الوجوبية المحصورة لانه في الفرد المحتمل دخوله قد قامت الحجة على دخوله تحت العام فيكون كالمقطوع بالدخول ويجب العمل على مقتضى قيام الحجة ولا يخفى ان هذا الوجه غير جار في الأقل والاكثر للفرق بينهما فان في الأقل والاكثر احتمال خروج الاكثر بلسان المحصص لا بلسان آخر غير لسان المحصص بخلاف المتباينين فان الزائد لو كان خارجاً فبلسان آخر غير لسان المحصص بل شيء آخر خارج عن المحصص ففي الأقل والاكثر بنفس اتیان المحصص يرتفع ظهور العام بالنسبة الى الاكثر بوجود ذلك الاحتمال الموجب لاحتمال اندراجة تحت المحصص واسكن في المتباينين الزائد ان كان خروجه فهو بغير لسان التخصيص مع القطع بعدم دلالة الخاص عليه فلذا لا مانع من التمسك بعموم العام .

فظهر مما ذكرنا وجه جواز التمسك بالعام في المتباينين واما وجه عدم جواز التمسك بالعام فيهما هو ان ظهور العام في كل شيء فرع كونه مرآة له ومع عدم كشفه لا يكون ظاهراً فيه بيان ذلك ان العام انما يكشف عن العناوين التفصيلية ولا يكشف عن العناوين الاجالية مثلاً اذا قال المولى اكرم كل عالم وفرض انه منحصر في اربعة اشخاص وهم زيد وعمر و خالد وبكر مثلاً فالعام انما يكشف عن هذه العناوين التي هي مرآة لمعانيها تفصيلاً بلا اجمال في مرآيتها ولا يكشف عن عناوينها الاجالية مثل الذي كان في المسجد او في الصحن .

ونحوهما وعنوان أحدهما من العناوين الاجمالية فلا يكون العام ظاهراً فيه ومرآة وكاشفاً عنه والمباين الآخر إنما هو معلوم بعنوانه الاجمالي وهو عنوان أحدهما ومع فرض عدم كشف العام عنه لا يكون ظاهراً فيه فلا يكون مرآة له فلا يكون حجة فيه ولذا الحق انه لا يتمسك بالعام مطلقاً اذا كان المخصص متصلاً من غير فرق بين ان يكون الاجمال ناشئاً من التردد بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين لما عرفت من انه لا يتعقد له ظهور اصلاً وحيث لا ظهور فلا حجة واما اذا كان المخصص منفصلاً فلا يخلو اما ان يكون الاجمال في المفهوم أو في المصدق اما اذا كان الاجمال بحسب المفهوم فتارة يكون بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين وعلى اي تقدير قد عرفت ان العام يكون ظاهراً في العموم والخاص لا يزاحه في ظهوره وانما يزاحه في الحجية فيبقى ظهوره وترفع حجيته فيما يزاحه فبالنسبة الى الاقل يؤخذ بالخاص لمزاحمته له وبالنسبة الى الاكثر لم يكن الخاص مزاحماً لحجيته لان احتمال اندراج تحت الخاص يعارضه ظهور العام فيتمسك بظهوره واما في المتباينين فبالنسبة الى كل واحد منهما بخصوصه العام ظاهر فيه والخاص نص فيقدم لوجوب تقديم النص على الظاهر وكذا لو كان اظهر وإلا فيكون من باب تعارض الظاهرين فيرجع الى الامور المقررة في تعارض الظاهرين هذا كله بالنسبة الى كل واحد منهما بالخصوص واما بالنسبة الى الواحد المردد أي الواحد لا بعينه فنقول ان حكم العام اما ان يكون حكماً طلبياً ومحلاً للابتلاء فالظاهر عدم قصور في التمسك بالعام بالنسبة الى الواحد المردد وحينئذ يجب العمل بالاحتياط لانه يكون من باب العلم الاجمالي واما ان لم يكن حكم العام طلبياً أو لم يكن أحد الطرفين من محل الابتلاء فلا يجب العمل بعموم العام لعدم حجية اصالة الظهور في مثل

ذلك إذ لا معنى للتعبد بشيء ما لم يكن هناك أثر عملي على ذلك .

ثم لا يخفى ان الظهور له مراتب مختلفة فمرتبة منه خفيف المؤنة وهو عبارة عن حصوله من نفس اللفظ فانه ينتقل الى المعنى مع العلم بالوضع وتسمى هذه المرتبة بالظهور التصوري وهذا الانتقال يحصل في الذهن ولو من خفقات الطير ومرتبة اخرى يكون في مقام الافادة والاستفادة وحينئذ لا بد من العلم بالوضع واحراز كون المتكلم في ذلك المقام وهو المعبر عنه بالظهور النوعي وثالثة يقوى ذلك حتى يحصل منه الظن الشخصي ورابعة يقوى ذلك حتى يحصل القطع وماءدا الأول يعبر عنه بالظهور التصديقي والذي هو محط انظار الاعلام في حجية الظهور هو المرتبة الثانية هذا كله في الشبهة المفهومية واما الشبهة المصداقية فسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى في الفصل الآتي .

الشبهة المصداقية

الفصل الخامس في تخصيص العام بمخصص منفصل وشك في فردانه من مصاديق المخصص أم لا مع العلم بانه من مصاديق العام مثلاً لو ورد دليل اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم وشككنا في زيد العالم انه فاسق ام لا فهل يتمسك بعموم اكرم العلماء فيجب اكرامه ام لا ؟ قولان (١) قيل بالجواز

(١) وقرب بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك دخوله في الخاص بانه لما كان امره دائراً بين =

وينسب الى السيد الفقيه الحجة الطباطبائي اليزدي (قدس سره) بتقريب ان
 ان يكون محكوماً واقعاً بحكم العام لاحتمال كونه من افراده الباقية وبين ان
 يكون محكوماً واقعاً بحكم الخاص لاحتمال كونه من افراده فيمكن للشارع ان
 يجعل له حكماً على طبق احدهما في هذا الحال وان اتفق كونه في الواقع محكوماً
 بحكم على خلاف ما يجمسه الشارع لما تقرر من جواز مخالفة الاحكام الظاهرية
 للاحكام الواقعية وحينئذ مع عدم وجود دليل من الشارع على جعل الحكم لهذا
 المشكوك فيمكن ان يكون هذا الجعل ثابتاً بدليل العام بان يكون العام متعرضاً
 لحكم افراد الخارجة عن افراد الخاص واقعاً ولحكم افراد المشكوك كونها
 من افراد الخاص فيكون المراد من العالم في قولنا اكرم كل عالم بعد ورود لا تكرم
 العالم الفاسق اعم من أن يكون العالم غير الفاسق واقعاً والعالم المشكوك كونه فاسقاً
 وهذا نظير ما يقال في مثل كل شيء لك طاهر بيان ذلك ان لفظة شيء تشمل
 الاشياء بعناوينها الأولية فيكون (كل شيء لك طاهر) دليلاً اجتهادياً مثبتاً
 للطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الأولية وللأشياء بعناوينها الثانوية اي بما انها
 مشكوكة بالحكم فتكون اصلاً عملياً مثبتة للطهارة الظاهرية للاشياء بعناوينها الثانوية
 ومن هذا القبيل ما نحن فيه فيكون مثل اكرم كل عالم دليلاً اجتهادياً مثبتاً لوجوب
 الاكرام الواقعي لما عدا افراد الخاص واصلاً عملياً مثبتاً لوجوب الاكرام ظاهراً
 للافراد المشكوك دخولها تحت عنوان الخاص .

اقول : لا يخفى انه فرق بين ما نحن فيه وبين (كل شيء لك طاهر) فان
 المشكوك بعنوان كونه مشكوكاً فرد من افراد الشيء في عرض بقية افراد اي
 الاشياء بعناوينها الأولية وحينئذ يمكن دخوله تحت (كل شيء لك طاهر) وبعد
 دخوله تحته تكون الثابتة له طهارة ظاهرية لسكون موضوعها قد أخذ فيه الشك
 فيكون ذلك دليلاً اجتهادياً واصلاً عملياً وما نحن فيه لا يتأتى فيه ذلك اذ افراد =

الفرد لما كان مشكوك الدخول تحت الخاص فلا يكون الخاص ظاهراً فيه ولا حجية له بالنسبة اليه كما ان تقديم الخاص على العام تحكيماً للنص على المظاهر او الاظهر على المظاهر لا يوجب ارتفاع ظهور العام في الفرد المشكوك لما عرفت من

العام بعد ورود التخصيص قد انحصرت في نوعين عالم وفاسق الفاسق محكوم بعدم وجوب اكرامه والعالم غير الفاسق محكوم بوجوب اكرامه فعليه لا يكون العام متعرضاً لحال الشك لكي يتمسك بالعموم في ظرف الشك ثم انه ربما يتوهم بان حكم الاصحاب ان اليد المشكوكه العدوان بانها يد عادية استند الى عموم (على اليد) يكون من التمسك بعموم العام في الشبهة المصدقية ولكن لا يخفى ما فيه اذ بناء على ان الاستفادة من كلمة على هو العدوان حينئذ تخرج الايدي غير العادية من العموم خروجاً موضوعياً فعليه لا يمكن التمسك بالعموم ولو قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لكون الشك فيها يرجع الى الشك في انطباق العنوان كما لو شك في كون الفرد الخاص عالماً أم لا فبلا اشكال لا يتمسك بعموم (اكرم العلماء) على انه لو قلنا بعدم استفادة العدوان من كلمة على فليس مدرك حكم الاصحاب بذلك هو القاعدة بل المدرك في كونها عادية هو استصحاب كونها عادية ويكون من قبيل ما احرز أحد الجزئين بالأصل والآخر بالوجدان حيث ان موضوع النصب استيلاء الغاصب ورضى المالك وليس من قبيل العرض ومحله بل هما عرضان لمحلين فان الاستيلاء عرض قائم بالغاصب والرضا عرض قائم بنفس المالك وليس هناك بينهما سوى الاجتماع في الزمان والامر مترتب على نفس اجتماعهما وليس له دخل في التأثير كعنوان الحال حينئذ في الشك في كون اليد مضمنة فيستصحب تضمين الغاصب فان له حالة سابقة وهو قبل وضع يده وضم ذلك الى الاستيلاء الذي هو امر وجداني فيترتب الاثر وهو الضمان على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره)

ان التخصيص المنفصل لا يوجب رفع ظهوره في الافراد وإنما يزاحم حجته فيها فيما علم بفرديته له ففي الفرد المشكوك لا يزاحمه في الحجية بالنسبة اليه فلذا لا مانع من التمسك بالعام بالنسبة الى الفرد المشكوك لا يقال ان الشك المتعلق بالفرد المشكوك تارة يكون من جهة الشبهة الحكمية واخرى يكون من جهة الشبهة الموضوعية فما كان من الجهة الاولى فالشك ينشأ من احتمال مطابقته للحكم الواقعي وعدم مطابقته له وكان من الجهة الثانية فالشك انما يكون ناشئاً من تردد زيد مثلاً بين كونه من افراد الخاص او من غيره ولا يخفى ان اصالة العموم انما ترفع الشك من الجهة الاولى لا الثانية لان الشارع وظيفته بيان الحكم الواقعي لا بيان الموضوع وإنما تشخيصه راجع الى المكلف فعليه لم يكن العام متعرضاً لخراج الفرد المشكوك من الخاص وبعين انه ليس من افراده لسكي يكون العام حجة فيه بلا مزاحم من الخاص لانا نقول ان الفرد المشكوك قد احرز انه فرد للعام قطعاً وذلك كاف في اندراجه تحت العام وكونه من مصاديقه ولا يحتاج الى احرار انه غير الخاص وحينئذ يكون العام حجة في جميع مصاديقه الى ان يعلم التخصيص وما يقال ان التخصيص المنفصل بتخصيصه يعنون الموضوع ويجعله مركباً من العام والتخصيص وبعبارة اخرى ان التخصيص يقلب العام من تمام الموضوع الى جزء الموضوع فيثبت كيف يتمسك في العام في الفرد المشكوك للزوم التمسك بعموم الحكم مع الشك في تحقق موضوعه وهو بدعي البطلان ولكن لا يخفى انه مسلم لو كان التخصيص كالقييد إلا انه مجمل منع اذ التخصيص من قبيل فقد بعض الافراد لا يوجب تعنون العام ببيان ذلك ان افراد العام بعد التخصيص على ما هو عليه قبل التخصيص مثلاً افراد العلماء العدول لم تكن قبل التخصيص تمام الموضوع لوجوب الاكرام وبعد التخصيص صارت جزء

الموضوع بل هي تمام الموضوع الوجوب قبل التخصيص وبعده من غير فرق بين الجمالتين نعم الفرق انه قبل التخصيص قد انضم الى تلك الافراد افراد الفساق وبعد التخصيص لم تنضم اليها هذه الافراد ولا يوجب ضمها اليها تقييدها كما لا يوجب عدم ضمها اليها ذلك مثلاً اخراج الفساق من العلماء لا يوجب تقييد افراد العام بعدم الفساق وبالجملة افراد العلماء هو تمام الموضوع قبل التخصيص بالعدول وبعده لا يوجب تقييدها بالعدول او بغير الفساق وانما الموضوع فيه هي الافراد اللازمة للعدالة أو عدم الفسق والتخصيص يوجب قصر الحكم على ما كان ثابتاً قبل التخصيص وقد عرفت ان تلك الافراد لم تكن مقيدة بعنوان المخصص فليس الباقي إلا تلك الافراد اللازمة لعنوان القيد ويكون التخصيص نظير موت احد افراد العام فانه لا يوجب تقييد العام وتعنونه بما عدا ذلك الفرد المفقود كما ان الافراد الباقية تحت العام على حالتها من كونها تمام الموضوع للحكم بعد فقد بعض الافراد وبذلك يمتاز التخصيص عن التقييد ودعوى ان قصر الحكم على الباقي يوجب تضيق العام وتحديد به خاص فان اخراج الفساق من العلماء عبارة اخرى عن قصر وجوب الاكرام على العلماء غير الفساق فيكون حينئذ كالتقييد في تعنون الباقي بعنوان الخاص ممنوعة بانه خلط بين التقييد والتخصيص فان التقييد عبارة عن قلب ما هو تمام الموضوع الى جزء الموضوع فان الرقبة التي هي كانت تمام الموضوع صارت بقيدها جزء الموضوع ويكون الموضوع هو الرقبة المؤمنة فان الفرد الذي هو ملازم للعدالة قبل التخصيص هو تمام الموضوع وبعده التخصيص هو بنفسه تمام الموضوع والضيق انما جاء من قصر الحكم على الباقي وحيث ان ذلك ناشىء من الحكم فكيف يكون موجباً لا نقلا ب الموضوع بنحو

يكون العام جزءاً للموضوع لاستحالة اخذ الضيق الناشئ من الأمر المتأخر الذي هو الحكم في الأمر المتقدم الذي هو الموضوع اذا عرفت ان التخصيص لا يوجب تعنون العام فلا مانع من التمسك بعموم العام بعد تخصيصه في الفرد المشكوك دخوله في الخاص لعدم مزاحمة الخاص له في ظهوره ولا في حجتيه ولو سلمنا ان التخصيص كالتمييز وانه يوجب تعنون العام بعنوان ولو عنوان غير الخاص فحينئذ يحتاج الى احراز ذلك العنوان فنقول يمكن احراز ذلك باصالة العموم المقتضية لرفع الشك في كونه من الخاص مثلاً لو قال اكرم العلماء ثم ورد دليل آخر لا تكرم النجوين ومقتضى تقديم الخاص هو تعنون العام بوجوب اكرام غير النجوين فيتمسك بعمومه لرفع الشك في كونه نحوياً ويكون العام ظاهراً فيه وللشارع جعل اشارة على تشخيص الموضوعات كما جعلت اليد والبيئة والسوق لذلك ودعوى انه لا يمكن جريان اصالة العموم بالنسبة الى الشبهة المصداقية لرجوعها الى الشبهة في الموضوع وهي في طول الشبهة في الحكم لانها تنفتح موضوعه ولازم ذلك ان يكون العام حجة في المقامين ومراجعته الى كون العام موضوعاً لتعبدتين طويلتين وذلك غير معقول اذ يستحيل ان يكون ظهور واحد يتحمل حكيتين متماثلتين يردان على موضوع واحد اذ هو في الاستحالة كالضدين بل الظهور الواحد لا يتحمل إلا حكماً واحداً ممنوعة فلن مفاد التعبد هو وجوب العمل على مقتضاه فيم ما ذكره والمكن يمكن أن يكون المراد هو إلغاء احتمال الخلاف وحينئذ يمكن ان يكون دليل واحد يكون متكفلاً لإلغاء الاحتمالين ولو كان أحدهما في طول الآخر اذ لا قصور في شمول الدليل لما كما هو كذلك في آية النبأ وانها تشمل الأخبار بالواسطة مع ان التقييد بكل سابق ينفتح موضوع اللاحق فظهر مما ذكرنا انه

لا مانع من جريان اصالة العموم في الشبهة الحكمية والموضوعية مع ان احدهما ينقح موضوع الآخر ودعوى انه لا مجال للتمسك بالعام في مقام الشك في المصداق وان الخاص وان لم يكن مزاحماً للعام في ظهوره إلا انه لما كان مزاحماً له في الحجية فيكون العام حجة في غير مورد الخاص والفرد المشكوك وان كان فرداً للعام إلا انه بما هو عام لا بما هو حجة واذا لم يعلم انه فرد بما هو حجة فلا يكون حجة لاختصاص حجتيته بما عدا الخاص وليس مندرجاً تحت الخاص للشك في اندراج به فحينئذ يشك في اندراج الفرد المشكوك في احدى الحجتين فلذا يرجع فيه الى الاصول ولكن لا يخفى ان ذلك لا يتم إلا ان يكون دليل الخاص بوجب ان تكون حجة العام مقصورة على قطعة من مدلوله مثلاً بسبب ورود دليل لا تكرم الفساق منهم يوجب ان يكون دليل اكرم العلماء مقصوراً على العلماء العدول فحينئذ يشك في انطباق العام على الفرد المشكوك الا انه محل منع اذ ذلك مبنى على كون العام عبارة عن مرتبة خاصة لكي يوجب حصر الحجية بالباقي بعد التخصيص مع انك قد عرفت ان العام ليس عبارة عن ذلك وانما هو عبارة عن معنى قابل لانطباقه على خصوص العدول او على جميع الافراد فاذا كان معنى قابلاً للانطباق على القليل والكثير فبعد التخصيص بالنسبة الى الفرد المشكوك قبوله للانطباق فحينئذ يتمسك بعمومه وبذلك لا يقع الشك ويحكم عليه بحكم العام هذا غاية ما يمكن ان يقرب جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وبالتمسك باصالة العموم موجب لرفع الشك في الموضوع وليسكن التحقيق ان اصالة العموم غير قابلة لرفع ذلك الشك حيث ان الظهور السكشاف عن كون المتكلم قاصداً للانفاة والاستفادة ولازم ذلك كون المتكلم بقصد بهذا الظهور ابراز مراده بهذا اللفظ فحينئذ لا يكون

ذلك في مقام افادة ما كان مشتبهاً فيه فلا يكون الظهور كاشفاً عنه فاذا لم يكن كذلك فلا يكون حجة فيه وبالجملة معنى كون الظهور حجة هو كشفه عن كون المتكلم في مقام الافادة ومع كون الشيء مشتبهاً كيف بعقل ان يكون المتكلم مرئياً له لكي يشمل الظهور فيكون حجة نعم لو كان منشأ الشبهة هو الشبهة الحكيمة امكن دعوى ان رفع الجدل بيد المولى فينبذ باصالة العموم يوجب رفع الشك اذ الظهور يكشف عن كون المولى مرئياً وقاصداً للافادة والاستفادة فيكون اصالة العموم من قبيل الامارات الرافعة للشك هذا كله في التخصص اللفظي واما اذا كان التخصص لبيان فتارة يكون عرفاً بعد من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الظهور واخرى لا يكون كذلك اما الاول فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك لعدم انعقاد ظهور العام إلا في الباقي فهو كالخصوص اللفظي من دون فرق بينهما واما الثاني فهل يجوز التمسك بالعام به في الفرد المشكوك مثلاً لو قال المولى اكرم جبراني وقطع العبد بانه لا يريد اكرام من كان عدواً له فيجب اكرام كل جبرانه إلا من قطع بكونه عدواً له أم لا يجوز التمسك بالعموم في الفرد المشكوك فلا يجب اكرام من شك في كونه عدوه قولان قال الاستاذ (قدس سره) بالاول ما لفظه (كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعالم بعداوته لعدم حجة اخرى بدون ذلك على خلافه) وحاصله ان التخصص في الالهي هو العلم فلذا لا ينطبق على المشكوك قطعاً وحينئذ تجري اصالة العموم بلا معارض بخلاف التخصص المنفصل اللفظي فانه لما كان من الالفاظ وهي موضوعه لمعانيها الواقعية ليست منوطة بالعلم فلذا يكون الفرد المشكوك محتمل الاندراج تحت أحد الحجتين فلذا لا تجري اصالة العموم في الفرد المشكوك

هذا والتحقيق ان التخصيص الالهي كالتخصيص اللفظي من دون فرق بينهما لما عرفت ان الظهور انما يكون تصديقاً الذي هو مناط حجتيه فيما اذا كشف عن كون المتكلم في مقام الافادة والاستفادة ومن الواضح ان الجهل بالموضوع يمنع المولى في ان يكون بصدد الافادة والاستفادة فحينئذ لا يعقل ان تكون اصالة العموم ترفع الشك عن الفرد المشكوك في مقام الشك في الموضوع للجهل ولا معنى للتعبد به بما لا يكون بصدد الافادة فعليه لا مجال للتفصيل بين التخصيص اللفظي والالهي كالاجماع والعقل (١) كما لا يخفى .

(١) وينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان التخصيص لبياً مطلقاً وفصل المحقق صاحب الكفاية (قدس سره) بين ما كان التخصيص الالهي من قبيل الأمور الضرورية التي تصح ان يتشكل المولى في بيان مراده ويكون كالتصل في عدم انقضاء ظهور له في العموم فلا يجوز التمسك به فيها وبين ما لم تكن كذلك فيجوز التمسك به فيها بل ربما يستكشف من جريان اصالة العموم ان الفرد المشكوك ليس فرداً للخاص كما في قوله عليه السلام (لعن الله بني امية قاطبة) فما علم بان الشخص مؤمناً يخرج عن العموم وما شك في ايمانه يجوز لعنه وكل من جاز لعنه فليس بمؤمن فينتج من الشكل الاول ان هذا الشخص ليس بمؤمن قيل في توجيهه ان التخصيص الالهي هو العلم وهو حجة عند العقل وذلك لا ينطبق على الفرد المشكوك للتضاد بين العلم والشك فشكوك الفسق مما لم يعلم بجرمة اكرامه فما يعلم بانه ليس موضوعاً للحجة على خلاف العام اي العلم بجرمة الاكرام فحينئذ لا يجوز رفع اليد عن عموم العام ويحكم بعدم كون الفرد المشكوك فرداً للخاص فعليه بترتب الشكل الاول الذي هو الفرد المشكوك ايمانه من بني امية يجوز لعنه وكل من جاز لعنه فليس بمؤمن فينتج ان هذا الشخص ليس بمؤمن وبذلك =

تدبيرات الشبهة المصداقية

ينبغي التنبيه على أمور الأول : أن للحجة اطلاقين ، اطلاق يراد منها

يمتاز عن التخصص اللفظي فان التخصص فيه هو اللفظ السكاشف عن الحجة الواقعية فيكون المولى القى الى عبده حجتين العام والخاص ويكون الفرد المشكوك بشك في دخوله تحت احدى الحجتين فلذا لا يصح التمسك باحدهما في ذلك الفرد بخلاف التخصص اللبي فان المولى قد اتى الى عبده حجة واحدة وهو العام والتخصص هو العلم ليس ملقى من المولى وإنما العقل حاكم بحجتيه والفرد المشكوك مما يقطع بعدم دخوله تحت التخصص للتضاد الواقع بين العلم والشك .

ولسكن لا يخفى ان هذا يتم بناء على عدم سراية العلم الى الخارج واما على ما يظهر منه في الاستصحاب من سرايته الى الخارج فالفرد المشكوك مما يحتمل كونه موضوعاً للعلم بحرمة الاكرام الذي هو حجة على خلاف العام فالاولى توجيهه بما ذكره بعض السادة الاجلة (قدس سره) في بحثه الشريف بما حاصله ان التخصص اللبي اذا كان بلسان الاجماع او العقل وحصل الشك - في بعض المصاديق مثلاً لو قال اكرم جيرانى وعلم قطعاً انه لا يريد اكرام عدوه وشك في عدواة بعض الجيران فالعام يكون محكماً فيه من دون معارض وسره ان العقل حاكم بعدم وجوب اكرام الجار انما هو على نحو التعليق بمعنى انه لو كان فيهم عدو فهو لا يريد اكرامه قطعاً فمن علم بكوته عدواً منهم لا يجوز الحكم عليه بحكم العام وهو وجوب الاكرام للقطع بان المولى لا يريد اكرامه فالحكم العقلي في نفسه لا يكون مزاحماً للعام لما عرفت انه تقديرى وانما يزاحمه القطع بعدم ارادة وجوب اكرام بعض الافراد =

ما يندفع منها احتمال الخلاف • وإطلاق يراد منها قاطعية العذر وهي المصحح

= وهو لا يحصل إلا اذا علم بان هذا الفرد مثلاً عدو له وحينئذ يحصل لنا صغرى وكبرى يتولد منهما ذلك القطع فيقال هذا عدو وكل عدو لا يريد اكرامه فهذا لا يريد اكرامه قطعاً وحينئذ لا يصح الحكم عليه بحكم العام اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فهي بحكم العقل واما ما شك في كونه عدواً فلا يتحقق فيه الصغرى فلا يحصل القطع بكونه لا يريد اكرامه وبمجرد وجود الكبرى لا ينفع في حصول ذلك القطع ما لم يتحقق الصغرى واذا كان ذلك الفرد غير مقطوع بان كان المولى لا يريد اكرامه فلا مانع من جريان حكم العام في حقه للشك في وجود المخصص فان غايته ان يتولد من الشك في كونه عدواً الشك في ارادة وجوب اكرامه والعام يكون مزيلاً لذلك الشك لما عرفت من رجوعه في الحقيقة الى الشك في المخصص ولذا جاز لمن من شك في كونه مؤمناً من بني امية بخلاف المخصص اللفظي فانه لما كان منوعاً لافراد العام وحاصراً لها في قسمين قسم لا يجب اكرامه وهو العالم الفاسق وقسم يجب اكرامه وهو ما بقى فالفرد المشكوك لا بد وان يكون داخلاً تحت أحد القسمين فعمدة الفرق بين اللفظي والابهي هو التنويع وعدمه ولكن لا ينبغي ما فيه فان الاجماع لما قام على خروج بعض الافراد ولو كان بنحو التطبيق يوجب تقييد العام واقعاً ويكون كالمخصص اللفظي في تقييد المراد الواقعي من العام بعدم كونه من مصاديق الخاص فعليه لا بد من احراز هذا العنوان لكي يكون مشمولاً بحكم العام ومع الشك في المصدق لا يمكن التمسك في العام لعدم احراز العنوان كما في مثل (ارجعوا الى رجل روى حديثنا وعرف حلالنا وحرامنا) فان هذه الرواية دالة على الرجوع الى الرجل الموصوف بهذه الصفة ولا تدل على مدخلة العدالة في موضوع الرواية ولكن الاجماع قام على اعتبار العدالة فيكون الموضوع مقيداً بالعدالة فمع الشك فيها كيف يرجع الى عموم (ارجعوا الى

للعقوبة والثوبة والمراد في محل البحث هو الحجية بالمعنى الأول لا بالمعنى الثاني لأن العام حجة في بيان معناه أي يوجب إلغاء احتمال الخلاف ولكن لا يكون قاطعاً للعذر ، لأن قاطعية العذر منوطة ؟ بسد جميع أبواب الاعتذار مع وجود الخاص لا اشكال في انه ليس بحجة بالمعنى الثاني وعليه بنى من قال بعدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك وعلى الأول بنى من قال بالجواز ، ولكن التحقيق حسب ما يؤدي اليه النظر الدقيق انه التفصيل بينما لو كان الباقي بعدم التخصيص معلوم الحكم وبينما لم يكن كذلك فان كان من قبيل الأول كان العام حجة في الفرد المشكوك لأن العام قد صدر من الشارع لتشريع الحكم وإذا لم يكن متكاملاً لرفع الشك من ناحية الموضوع فيكون تشريع الشارع بهذا العموم لغواً ، إذ لا اشكال ان حكم الخاص معلوم بغير هذا العموم وان كان من قبيل الثاني

== رجل ... الخ) نعم لو كان المخصص لم يكن في مقام استكشاف تقييد الموضوع وانما ادرك ملاك حكم الشارع واقعاً او قام الاجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع كما في قوله (ع) (لعن الله بني امية قاطبة) فان العقل قد ادرك ان ملاك اللعن هو بغض أهل البيت وحينئذ يدرك العقل بانه ليس فيهم مؤمن . فعليه تقييد العام بما عدا المؤمن منهم ليس من تقييد العام بعدم كونه مؤمناً بل هو تقييد الملاك واذ رجع ذلك الى تقييد الملاك فيكون احراره بيد المولى بنحو لولم يأت بالقييد يكشف كشافاً إنياً ان الملاك في العموم مثلاً في مثل قوله (ع) لعن الله بني امية قاطبة ابرزه بصورة العموم كشف كشافاً إنياً ان الملاك في العموم فلذا يكون رافداً للشك فيمن شك في ايمانه من بني امية لكون المخصص في مثله لا يوجب عنوان العام كما في صورة تقييد الموضوع على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) .

فالعام لم يكن حجة فيه لأن التعبد بالعموم موجب لترتيب الأثر على غير الخاص وهو الحكم والتعبد بأنه غير نحوي - مثلاً - فرع ترتيب الأثر فيكون متأخراً عن ترتيب الأثر على هذا العنوان وترتبه عليه أما حصل من التعبد بالعموم فلا يعقل أن يكون مع شموله لترتيب الأثر أن يشمل ما يتفرع عليه وبالجملة : أن حكم غير النحوي - مثلاً - إنما فهم من العام والتعبد بالظهور بحسب الموضوع إنما هو متأخر عن التعبد بالحكم فمع شموله للتعبد بالحكم لا يعقل شموله للموضوع وبعبارة أخرى ان الشبهة إما في الموضوع فقط أو فيه وفي الحكم أما اذا كانت الشبهة في الموضوع مع القطع في الحكم فلا بد من شموله لرفع هذه الشبهة إذ لو لم يحمل على رفعها كان اتیان العام لغواً وإن كان مع كونه مشتبهاً في الموضوع ، أيضاً مشتبهاً في الحكم فنقول : أن التعبد بالظهور بحسب الموضوع فرع ترتيب الأثر على الموضوع لأن كل تعبد بلسان الموضوع لا بد وان يلحظ بلسان ترتيب الأثر ومع عدم وجود الأثر لا معنى للتزويل في طرف الموضوع فاذا كان التعبد بالظهور يشمل الحكم ورفع الشك من ناحية الحكم لا يعقل مع شموله أن يكون شاملاً لرفع الشك في الموضوع هذا كله فيما اذا كان المحصل لفظياً وأما اذا كان لبيكاً يتمسك بالعموم لان التعبد بالعموم لا يعارض التعبد بالخاص لان التعبد إنما يتصور في الألفاظ وحيث أن المحصل الالهي ليس من سنخ الألفاظ فلذا لا معنى للتعبد به ولاجل ذلك التزم الاستاذ (قدس سره) بجواز التمسك بالعام فيما اذا كان المحصل لبيكاً هذا غاية ما يقال في جواز التمسك بالعام في المحصل الالهي ولاكنك قد عرفت انه بالنسبة الى الشبهة المصدقية الراجعة الى الشبهة في الموضوع لا مجال للتمسك بالعموم بالنسبة الى الفرد المشكوك إذ لا معنى للتعبد بما كان جاهلاً فيه إذ التعبد إنما يتصور

في الدلالة التصديقية أي ما يكون المتكلم في مقام الأفادة والاستفادة ومع تحقق الجهل بالموضوع فهو غير قابل لأن يكون في ذلك المقام ولولا هذه الجهة لأمكن حمل كلام المعلمين الفقيه الحجة الطباطبائي والمحقق الحجة الاستاذ (قدس سرهما) على التفصيل المذكور كما انه بذلك يمكن جعل النزاع بينهما لفظياً كما لا يخفى .

التنبيه الثاني : ذكر الاستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه (ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمتصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص كان احرار المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذمكننا فبذلك يحكم عليه بحكم العام (١) وإن لم يجز التمسك به بلا كلام ضرورة انه قلما يوجد عنوان يجزي فيه

(١) قيل في تقرير مراده أن الافراد الباقية لما لم تكن معنونة بعنوان خاص فبأي عنوان تعنونت تدخل تحت العام ما لم يكن ذلك العنوان هو عنوان الخاص مثلاً : إذا قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم كان الباقي تحت العام لم يؤخذ فيه عنوان خاص فالفرد بأي عنوان تعنون يكون من جملة أفراد الباقي إلا إذا تعنون بالخاص فلا يكون من جملة الباقي فالفرد المشكوك كونه فاسقاً وإن لم يكن له حالة سابقة من فسق أو عدالة إلا انه لما كان اتصافه بالفسق حادث وهو مشكوك فالأصل عدمه وحينئذ يكون هو الفرد بهذا العنوان اعني انه لم يتصف بالفسق دخلاً في جملة الافراد الباقية لا أننا نقول الأصل عدم كونه فاسقاً حتى يرد علينا أن الفرد حسب الفرض ليس له حالة سابقة بان كان ولم يكن فاسقاً حتى يستتبع تلك الحالة وهو عدم الفسق بل نقول أن اتصاف هذا الفرد بالفسق حادث فالأصل عدمه وبعبارة اخرى عدم الفسق تارة يؤخذ على نحو ليس التامة بمعنى عدم اتصاف هذا الشخص بل يكفي فيه أن يكون اتصاف الشخص بالفسق =

فيه اصل ينتج انه ما بقي تحته مثلا اذا شك ان امرأة تكون قرشية فهي وان
 مسبوقة بالعدم حتى أن الشخص لو لم يكن له وجود سابق اصلا بل فرض وجوده
 فعلا للشك في اتصافه بالفسق فالأصل عدمه بمعنى الأصل عدم عروض الفسق عليه
 واتصافه به والسكن لا يخفى ما فيه . أولا : أن الخاص اما اخرج ما هو المتصف
 بعنوان الفسق مثلا من الافراد فالباقى تحت العام من الافراد هو ليس بفاسق
 واقفا وهو لا تزيد الافراد إذا دخل فيه هذا العنوان المحرز بالأصل وحينئذ
 لا وجه لجريان قاعدة العموم في هذا الفرد المشكوك بعد اجراء الأصل الموضوعي
 فيه كما هو كذلك لو شك في التخصيص ابتداء كما لو قال : اكرم العلماء وشككنا
 في أن زيدا خارج أم لا ولو لم يجر اصاله العموم تنقص افراد العام بمقداره للحكم
 على العام بما عدا زيد وبجريانها تزيد أفراد العام وبالجمله في المقام الباقي تحت العام
 بعد ورود التخصيص لو جرى الاصل الموضوعي في الفرد المشكوك كما لو جرت اصاله
 العموم لا يوجب زيادة الافراد بل الافراد على حالها قبل جريانها فلا فائدة فيها
 ولا أثر لها فلا يصح اجراؤها وثانياً : انه لو كان الفرض من اجراء هذا الاصل
 الموضوعي نفي آثار عنوان الخاص كان مثبتاً فان اصاله عدم عروض الفسق على
 هذا الشخص لا يثبت كون هذا الشخص مسلوبا عنه الفسق ولاجل ذلك قال بعض
 السادة الأجلة قدس سره (يمكن أن تقرر الأصل الموضوعي بنحو لا يرد عليه ذلك
 بان نقول يكفي في المقام نفي عنوان الخاص وهو حاصل باصاله عدم الاتصاف فيجري
 حكم العام من غير مانع فان المانع اما هو عنوان الخاص فاذا نفي بالاصل بقى بلا
 مانع ولا يرد عليه ما ذكر أولا إذ على هذا التقرير لا يوجب ادخال الفرد في العام
 ليحكم عليه بحكمه ليكون من قبيل الدليل الاجتهادي واما الفرض بالاصل نفي
 عنوان الخاص وبذلك يجري عليه حكم العام فيكون ذلك من قبيل الدليل الفقاهتي
 أقول : إن ذلك لا يوجب دفع الاشكال فان مجرد جريان الاصل الموضوعي

كانت وجدت إما قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها إلا أن اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش مجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض إلا الى الحسين .. الخ) .

أقول : إن ما ذكره (قدس سره) من عموم ان المرأة ترى الدم الى الحسين إلا القرشية مبني على أن يكون ناظرأ الى العموم الافراي والاحوالي لكي يكون اصالة عدم الانتساب منقحاً لموضوع حكم العام ولاكنه محل منع ، إذ العموم المذكور ليس ناظرأ الى ذلك بل لم يكن ناظرأ إلا الى العموم الافراي بيان ذلك : ان المرأة المنتسبة الى قریش انما هي امرأة لبعض الافراد ولم تؤخذ

= لا يوجب جريان حكم العام عليه ما لم يتمسك بالعموم لان غاية اصالة عدم الفسق ان لا يكون هو الشخص فاسقاً لحكم الاصل إلا ان الحكم عليه بوجود الاكرام يتوقف على كونه من افراد العام وذلك لا يتم إلا بجريان قاعدة العموم في حقه واما اصالة عدم الانتساب فقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) بانه مبني بان الاصل لا يجري في الامر المتأصل لكون المرأة قرشية مثلاً لعدم وجود حالة سابقة ولاكن يمكن أن يشرع عنوان كمثل الانتساب ولعدمه حالة سابقة فيقال لم يتحقق عدم الانتساب الى قریش وقد اشكل على ذلك بانه من باب تبديل الامر المتأصل بالامر الانزاعي ولو سلم فلا انتساب من العرضي وهو ليس له حالة سابقة ثم قال ان مفاد ليس تارة يكون غير محمولي واخرى محمولياً وهو المسمى بالعدم النعتي والاول وان كان له حالة سابقة إلا انه لا يفيد لعدم ترتيب الاثر عليه والثاني وان ترتب عليه الاثر إلا انه لا يجري لعدم وجود حالة سابقة واستصحاب عدم غير المحمولي المسمى بالعدم الازلي لاثبات عدم المحمولي المسمى بالعدم النعتي من الاصول المثبتة فلا تغفل .

بنحو العنوان فحينئذ يكون الباقي مندرجا تحت العام من دون كونه معنوياً بما عدا القرشية فعليه ليس في العموم تعرض إلا للأفراد وليس له تعرض للأحوال والأصل المذكور المنقح إنما يتعرض لحالة الفرد فحينئذ الأصل المذكور غير صالح لأن ينقح موضوع حكم العام نعم لو كان العام متعرضاً للأحوال أيضاً كانت أصالة عدم الانقسام ينقح موضوع حكم العام ولا يمكنه خلاف الغرض كما عرفت أنه متعرض لخصوص الأفراد وبالجملة موضوع العام هو الفرد والأصل ينقح حالة الفرد فلم يكن جريانه على طبق حكم العام نعم يمكن جريان استصحاب نفي حكم الخاص وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمات ثلاثة :

الأولى : أنه لا يشترط في الاستصحاب ترتيب الأثر على نفس المستصحب بل يكفي أن يترتب على نقيضه مثلاً : لو كان الأكرام مترتباً على زيد العادل ولم يكن زيد عادلاً وحصل الشك في عدالته يستصحب عدمها فيترتب عدم وجوب الأكرام .

الثانية : أنه في الاستصحاب يكفي ترتيب الأثر على البقاء ولا يلزم في جريان الاستصحاب ترتيبه على الحدوث .

الثالثة : أن نسبة العرض إلى المروض كنسبة العلة إلى المعلول فكما أن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة فكذلك عدم العرض يستند إلى عدم المروض ووجوده إلى وجوده بان يقال وجد زيد فوجد وعدم فعدم وليس المراد بالاستناد هو التأثير بل المراد هو التوقف وإلا العدم لا يؤثر في نفسه . إذا عرفت ذلك فاعلم : أن مشكوكه القرشية يمكن دعوى استصحاب عدم كونها قرشية أي العدم السابق على وجود المرأة فيستصحب ذلك إلى حين وجودها والأثر وإن لم يكن مترتباً على

نفسه إلا أنه يترتب في ظرف بقاءه وهو حين وجود الرأفة على ما عرفت من المقدمة الثانية والآخر لم يكن مجعولا على العدم ولسكن بكفي في جريانه ترتبه على نقيضه بمقتضى المقدمة الأولى إن قلت إن الأثر مترتب بمقتضى حكم العام قلت نحن قد أجرينا الاستصحاب مع الغض عن العموم والغرض من الاستصحاب نفي الآثار المترتبة على عنوان الخاص لا ترتب آثار العام إلا أن يكون بين حكم العام مع الخاص تناقض فنفي الآثار المترتبة على الخاص بعينه تشريع الآثار المترتبة على العام مثلا لو قال المولى : (يجب أكرام العلماء) ثم قال بدليل منفصل (يحرم أكرام الفساق منهم) فلو شك بان زيد عادل أولا يستصحب عدم فسقة فهو بعينه تشريع ترتب الآثار المترتبة على العام وهو الذي نقوله غير التمسك بالعام إذ لو لم يكن هناك عام بالاستصحاب تترتب الآثار وأما إذا كان حكم الخاص مع العام مضادة فلا يترتب عليه حكم العام البناء على جريان الأصل المتيقن ولم يثبت كما لا يخفى :

وبالجملة نحن مع الاستاذ من حيث النتيجة متفقون في خصوص المناقضة دون المضادة ولسكن من حيث الملاك متخالفون فهو يقول : الأصل ينقح شمول العام وبصحح التمسك به مطلقاً أي سواء كان هناك مضادة بين الحكمين أم مناقضة ونحن نرتب آثار العام على المشكوك بمقتضى الأصل العملي في خصوص ما كان بين الحكمين مناقضة وبعبارة أخرى : هو يتمسك مطلقاً بالدليل الاجتهادي ونحن نرتب الآثار التي هي للعام في المناقضة بالخصوص بمقتضى الدليل الفقاهتي وكيف كان الأصل الجارى في الفرد المشكوك المصداق كإصالة عدم المخالفة في الشروط المشكوكه المخالفة وكالشروط في الصالح الموجبة لاجراء احكام العام عليه يعني عن

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وربما يحمل ما نسب الى المشهور من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية على ذلك ودعوى ان هذا الاصل من العدم الازلي وجريانه فيه من الاصول المثبتة بتقريب ان موضوع الاثر هو العدم الملحوظ بالمرتبة المتأخرة عن الوجود وهو العدم النعني الذي هو مفاد ليس الناقصة وهو مباين للعدم الازلي السابق على الوجود الذي هو مفاد ليس التامة فما هو موضوع الاثر ليس له حالة سابقة وما هو له حالة سابقة ليس موضوع الاثر فلو اريد اثبات العدم النعني باستصحاب العدم الازلي فهو من الاصل المثبت الذي لا نقول به ولا يمكن لا يخفى ان مرجع التقييد الى قيام اضافة بين الشئيتين فتارة تلاحظ تلك بين الثابتين واخرى تلاحظ باعتبار الوجود وعلى الاخير الاضافة لم تكن منوطة بالوجود الخارجي إذ هو ظرف سقوط الارادة والكراهة لا ظرف ثبوتها وإن قيام الاعراض بموضوعاتها انما هو باعتبار الوجود الذهني ففي صقع الذات قبل الخارج ليست متصفة بتلك الصفة فحينئذ لا مانع من جر ذلك العدم المحفوظ في مقام الذات الى ما بعد الوجود الخارجي وببقاء هذا العدم الى ما بعد الوجود الخارجي بترتب الاثر وليس العدم قبل الوجود مفاد ليس التامة وبعدم الوجود مفاد ليس الناقصة وانما هو عدم لمفاد ليس الناقصة نستصعبه وترتب عليه الاثر نعم بالنسبة الى الصورة الاولى التي كانت الاضافة من لوازم الذات فليس له حالة سابقة لعدم كونه مسبوقا باليقين في مرحلة صقع الذات قبل الوجود إلا بجر العدم الازلي المحصل مع عدم الموضوع لاثبات العدم المحمولي وهو من الاصول المثبتة وبالجملة الاعدام الازلية التي هي محل لجريان الاصل هي الاوصاف العارضة على الذات بتوسط وجودها كالمرأة المشكوك كونها من قريش وكالمشروط المشكوك مخالفته لاكتتاب لا بالنسبة الى ما هو من لوازم الذات فانه لا مجال

لجريان الاصل العدي لعدم وجود حالة سابقة ولا يمكن الانصاف ان الاصل المذكور وان قلنا بجريانه إلا انه لا ينفع إلا نفي حكم الخاص وأما اثبات الحكم العام فمحل منع البناء على ان التخصيص كالتيقيد في انه يقلب العام عن تمامية الموضوع وجعله جزء الموضوع ولا يمكنك قد عرفت فسادهُ وان التخصيص كنفق بعض الافراد لا يغير العام عما هو عليه فالافراد الباقية تحت العام هي تمام الموضوع بعد التخصيص كما كانت قبل التخصيص فعليه لا ينفع جريان الاصل بالنسبة الى الفرد المشكوك بل هو من موارد العلم الاجمالي لكونه محكوماً اما بحكم العام او بحكم الخاص ونفي احد الحكمين بالاصل لا يثبت الحكم الآخر إلا بالاصل المثبت وقد عرفت أنه لا يمكن التمسك بالعموم بالنسبة الى ما كان من الجهل بالموضوع في مثل المقام ولعدم امكان التقييد بالظهور في ما لم يكن بصدد الافادة والاستفادة لعدم امكان إبراز مرامه لعدم وجوب رفع الجهل الناشيء من الموضوع على المولى نعم بالنسبة الى ما كان من الشك في مخالفة الشرط لاكتتاب فانه يمكن دعوى التمسك باصالة العموم لكون ذلك امر رفعه بيد المولى وما كان بيده فيمكن إبراز مرامه بالتعبد بالظهور فجريان اصالة العموم يوجب رفع الشك من دون حاجة الى جريان الاصل ولعل بناء المشهور على التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية في مثل هذه الموارد فافهم وتأمل .

التنبيه الثالث : ربما يتوهم انه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية استناداً الى قاعدة المقتضى والمانع بتقر بين الاول ان العام حجة في كل ما يشمله من الافراد بمعنى انه مقتضى للحجية والتخصص المنفصل يكون مانعاً لتمسك بالعام في الافراد الثابت كونها من التخصص لكون تقديمه على العام من باب تقديم ما هو اقوى

الحجتين فلذا لا يرفع اقتضاء العام حجيته في افراد الخاص في الفرد المشكوك كونه من افراد الخاص يشك في تطبيق المانع عليه فلذا يؤخذ بالمقتضى وهو العام فشأنه شأن كل حجة يتمسك به الى أن يتحقق المانع وبالجملة المقتضى للتمسك بالعام بالنسبة الى الافراد متحقق والتخصص مشكوك المانعية بالنسبة اليه ولا يمكن لا يخفى ان ذلك من الشك في الاقتضاء بناء على ما اخترناه من أن وجه عدم الجواز بان حجية العام إنما هو إذا كان المتكلم بصدد مقام الافادة والاستفادة وما كان المتكلم يشارك المخاطب في الجهل بها فلا يمكن رفعها بالتمسك بعموم العام لعدم تحقق الدلالة التصديقية في العام إذ انها تتحقق فيما لو كان المتكلم يستهدف رفع الشبهة عن المخاطب بالنسبة الى كشف المتكلم عن مقصود كما هو كذلك بالنسبة الى الشبهات الحكيمة إذ المتكلم فيها في مقام كشف مراده وهو يحصل بالدلالة التصديقية والشارع نهج في كشف مراده على نهج أهل العرف فعليه يرجع الامر في التمسك بالعام في الفرد المشكوك الى الشك في أصل الاقتضاء ولا يكون العام بالنسبة اليه مما احرز منه المراد والشك في المانع لكي يكون من موارد قاعدة المقتضى والمانع نعم على بعض الوجوه الاخر يكون من الشك في تطبيق الحجة على المورد بدعوى ان الخاص يوجب قلب موضوع الحجة فيكون المورد مشكوك الدخول تحت احدى الحجتين فينبغي ان يمكن تطبيق القاعدة على الفرد المشكوك بان العقل يحكم باجراء العلم بالعدم عليه وان كان حجيته فعلا مشكوكه كما هو الشأن في كل حكم يشك في فعليته من جهة وجود الزاحم ، واما التقريب الثاني هو ان مقتضى ظهور العام في الافراد هو كون الافراد واجدة للملاك والخاص لما كان منفصلا لا يرفع ظهوره وإنما زاحم حجيته في خصوص افراد الخاص

ورفع الحجة يلزم منه رفع الحكم الفعلي ولا يوجب رفع الملاك والمجبوبة إذ هما من لوازم الظهور وهو متحقق وإنما ارتفعت الحجة بالنسبة الى افراد الخاص مع بقائها على ما لها من الملاك والمجبوبة ففي الفرد المشكوك يكون مقتضى فيه محرراً وهو الملاك والشك في تحقق المانع لكونه مما يشك في انه من مصاديق الخاص فحينئذ يكون التمسك بالعام في الفرد المشكوك من موارد قاعدة المقتضى والمانع ولا يمكن لا ينفي ما فيه فان الخاص لو كان بنحو المانع يكون عدمه مأخوذاً في الملاك بنحو الشرطية فيكون متمماً لاقتضاء المقتضى فمع الشك في الفرد يكون شكاً في تحقق الملاك الذي فرض مقتضياً فلا يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك للشك في تحقق مقتضيه فيخرج من قاعدة المقتضى والمانع إذ هي تجري فيما احرز المقتضى لكي يكون المانع مانعاً من تأثير المقتضى ولو سلم وقلنا بأنه يمكن احراز المقتضى ولو باصالة عدم المانع لكي يمكن التمسك بالعام في الفرد المشكوك ولكن نمنع من تحقق القاعدة في المورد إذ هي انما تتأني فيما لو تعلق غرض المولى بكل من الموردين المتزاحمين بنحو لا يمكن تحققها لعدم القدرة من وجودها اما لذاتها أو لعدم قدرة العبد على ايجادها فحينئذ يعلم بان في كل منهما ملاكاً إلا أنه لم يوجد لعدم تحقق القدرة عليهما لا مثل المقام الذي لم يتعلق غرض المولى بوجود المانع وإنما الخاص مانع عن فعلية غرض الآخر بنحو لا ينتهي امره الى الشك في القدرة على حفظ الغرضين وبالجملة نمنع حكم العقل بالانبيان في الفرد المشكوك إذ ليس مرجعه الى الشك في القدرة لكي يعلم بتحقيق الملاك إذ الخاص لا يكشف عن وجود ملاك ملزم غير الذي دل عليه العام وإنما يدل على المانع الذي دل عليه العام كما لا ينفي .

التنبية الرابع : انه يظهر من يمضهم جواز التمسك بالعموم فيما لو شك في صحته كما لو شك في صحة الوضوء او الغسل بما يع مضاف فيستكشف صحته بعموم (٢) (اوفوا بالنذور) لو وقع متعلقاً للنذر بان يقال انه يجب الايمان بهذا

(١) لا يخفى ان ذلك لو تم لما كان مختصاً بالفرد المشكرك بل يتأتى بالفرد المعلوم الفساد فيقال بصحته اذا نذر فعله على انه مقتضى التمسك بأدلة وجوب الوفاء اثبات جواز ذلك الفعل الذي تعلق به النذر لعدم معقولة التفكيك بين الوجوب والجواز فان الفعل اذا لم يكن جائزاً كيف يجب ولكن لا يخفى ان هذا يتم لو كان بين الوجوب والجواز محض التلازم فيستكشف الأول من ثبوت الثاني إلا ان المقام ليس من ذلك القبيل فان الأول يكون بمنزلة الموضوع للثاني فلا بد من احرازه بدليل آخر ولو باصل عملي وحينئذ فنقول ان كان الغرض من اثبات التمسك الجواز في نفس ذلك الفعل ولو في غير مورد النذر فلا يخفى بشاعته وان كان الغرض اثبات جوازه في خصوص مورد النذر فلا يخفى ما فيه من اللغوية لان الفعل اذا ثبت وجوبه في مورد النذر فاي حاجة الى اثبات جوازه وان كان الغرض اثبات جواز المنعقد نذره من جهة اشتراطه الجواز في انعقاد النذر فعليه لا بد من احراز الجواز مع قطع النظر عن تعلق النذر لتقدمه رتبة فيتوقف انعقاد النذر عليه فلو اريد اثباته بانعقاده لزم الدور الواضح ولاجل ذلك قرره بعض السادة الاجله بما يدفع ذلك فقال ما حاصله بانه ليس غرضه اثبات ذلك الحكم المشكوك فيه من الجواز او الصحة بل الغرض انه بعد فرض تعليق النذر بمثل هذه الاشياء يحصل الشك في انعقاد النذر ولو من جهة الشك في جواز ذلك الفعل المنذور وعدم جوازه وبأدلة وجوب الوفاء فالنذر يصحح انعقاده لا اصل جواز ذلك الفعل ولكن لا يخفى انه بهذا التقرير وان رفع اكثر الاشكالات ولكن لا يمكن الالتزام به لان تلك الأدلة =

الوضوء لاجل الوفاء بالنذر وكل ما يجب وفاؤه لا محالة يكون صحيحاً لما هو معلوم انه لولا صحته لما وجب الوفاء به واسكن لا يخفى ما فيه لما عرفت مناسباتاً من الفرق بين العام المخصص والمطلق المقيد فان العام بعد التخصيص كما هو قبل التخصيص تمام المطلوب مثلاً قولنا « يجب أكرام كل عالم » قبل التخصيص لفظ العام تمام الموضوع لوجوب الاكرام وهو العالم وبعد محبي. يحرم اكرام الفساق منهم ايضاً تمام الموضوع العالم واثبات التخصيص لا يغير الموضوع الذي كان قبل التخصيص بخلاف القيد فانه قبل ورود التقييد الموضوع وهو المطلق وبعد وروده يكون الموضوع المقيد فبالقييد ينقلب الموضوع عما هو عليه ويصير جزء الموضوع بعد ان كان تمامه .

اذا عرفت ذلك فاعلم : ان ادلة الوفاء بالنذر بعد دليل التقييد يكون الموضوع فيها مقيداً بالرجحان فلا يمكن التمسك بعموم الوفاء بالنذر في الفرد المشكوك صحته لو تعنون بعنوان النذر ما لم يحرز انضمامه الى القيد وهو الرجحان إذ مع عدم احرازه لا يحرز موضوع الوفاء فكيف يتمسك بالعموم ما لم يحرز

التي دلت على اعتبار كون متعلق النذر مباحاً في انعقاده ان كان على نحو التقييد لم يصح التمسك باطلاق دليل الوفاء بالنذر على انعقاده لعدم احرازه فيه نعم لو احرز القيد ولو باصل عملي صح التمسك بالاطلاق على الانعقاد بان كان مثل استصحاب الاباحة لو كان المقام من مواردته واما اصاله الاباحة الثابتة بالبراءة ونحوها فالظاهر انها غير نافعة في احراز ذلك القيد حيث ان القيد هو الاباحة الواقعية الثابتة للشيء بعنوانه الاولى واصالة الاباحة انما ثبتت الاباحة الثابتة له بعنوانه الثانوي وان كان مفاده على نحو التخصيص فهو نظير التخصيص بامر منفصل ويدخل تحت المسألة السابقة كما لا يخفى .

موضوعه ومن ذلك يظهر أن ما التزم به الاستاذ (قدس سره) في السكفاية في مقام الجواب عن هذا التوهم من الفرق بين العناوين الاولى والثانوية محل نظر بل منع إذ لو كان من قبيل الاطلاق والتقييد لا يفرق بين العناوين الاولى والثانوية كما انه لو كان من قبيل العام والخاص فايضاً لا يفرق بينهما وبعبارة اخرى انه لو صح التمسك بالعموم فيما لو شك في صحته وكان من قبيل التقييد لزم صحة التمسك بالاطلاق لاحراز ما يؤخذ في الموضوع وهو محل منع . وإلا لزم صلاحية اصالة الاطلاق لاحراز قيده الثابت بدليل منفصل فضلاً عن القيد المأخوذ في نفس متعلق نذره لرجوع الشك فيه الى الشك في تطبيق عنوان المطلق على المورد من غير فرق بين العناوين الاولى والعناوين الثانوية كما لا يخفى .

التنبيه الخامس : لو شك في مصداقية فرد للعام مع العلم بخروجه عن حكم العام مثلاً يعلم بحرمة أكرام زيد ولـسكن بشك في كونه عالماً لسـكي يكون خروجه من العام بنحو التخصيص بمعنى انه قد خرج عن حكم العام او ليس بعالم لسـكي يخرج عن العام بنحو التخصص بمعنى يخرج عن موضوع العام ففي هذه الصورة هل يتمسك بعموم العام في ذلك الفرد المشكوك مصداقيته أم لا وجهان . ربما ينسب الى الشيخ الانصاري (قدس سره) تمسكه باصالة العموم فيما شك في مصداقيته للعام مع القطع بخروج ما شك عن حكم العام كما في الاطلاقات الواردة في ماء الاستنجاء لاثبات طهارته وكما يظهر من الاستاذ (قدس سره) في الصحيح والأعم من الرجوع الى اصالة العموم في رفع الشك في المصداق والحق عدم حجية اصالة العموم فيما لو شك في المصداقية للعام إذ مدرك ذلك هو السيرة وبناء العقلاء ولم يعلم بناؤهم على العمل بالعموم في مشكوك المصداقية وإنما علم انها حجة فيما علم

بالفردية وشك في الخروج عن الحكم إن قلت مقتضى أن لكل قضية عكس النقيض بنحو يكون من لوازمها فقولنا كل عالم يجب اكرامه ينمكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يجب اكرامه ليس بعالم فاذا ثبت أن زبداً لا يجب اكرامه وجب الحكم بانه ليس بعالم بعكس النقيض ولا ينافيه كون ذلك من اللوازم لان اصاله العموم تستفاد من الظهور وهو من الامارات وهي كما تكون حجة بالنسبة الى مدلولها المطابقي تكون حجة بالنسبة الى مدلولها الاتزامي فيكون العموم دالاً بمدلوله الاتزامي على ان كل ما لا يكون محكوماً بحكمه لا يكون من افراده لانا نقول ان اصاله الظهور من الامارات فلذا تكون مثبتاتها حجة إلا ان حجة كل شيء يكون بمقدار دلالة دليله ومن الواضح ان حجة الظهور بالنسبة الى مدلوله منشأه بناء العقلاء وبما انه من الادلة اللبية فلذا يقتصر فيه على القدر المتيقن ولذا لا تثبت حجتيه بالنسبة الى ما دل عليه بالاتزام وهو عكس نقيض القضية لعدم معلومية بناء العقلاء عليه فلا يحكم بحجتيه بل يرجع الى اصاله عدم الحجية ولا مانع من التفكيك بين دلالة القضية على معناها المطابقي ودلائها على عكس النقيض بالدلالة الاتزامية . ودعوى ان بين القضية وعكس نقيضها تلازماً واقعياً فكيف يدعى التفكيك بينهما ممنوعة . إذ التلازم بينهما ولو كان واقعياً عقلياً ، ولا يمكن انكاره الا أن الغرض هو انه ليس لنا طريق مثبت للحجية بالنسبة الى الدلالة الاتزامية فلا مانع للدعوى التفكيك في الحجية فلذا في جميع القضايا الظنية التعبدية بالنسبة الى الموجبة السككية نقول بثبوت العموم فيها لجريان الاصل فيها ولا نقول به في عكس نقيضها لما عرفت من حجية اصاله العموم في الموجبة دون العكس كما لا يخفى .

العمل بالعام قبل الفحص عن المحصن

الفصل السادس هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المحصن مطلقاً أم لا مطلقاً أم يفصل بين ما كان العام في معرض التخصيص فيجب الفحص عن المحصن أم لم يكن في معرض التخصيص فلا يجب الفحص عنه أقوال قيل بالتفصيل استناداً إلى أن بناء العقلاء على اتباع ظهور العام فيما ينطبق عليه لكشفه نوعاً عن إرادة المتكلم لما ينطبق عليه بنحو يستقر ذلك الظهور التصديقي النوعي وذلك سيرة العقلاء على وجوب الأخذ بذلك الظهور إلا أنه إذا كان في معرض التخصيص لا يرون العقلاء حميته وليس ذلك من جهة عدم جريان مقدمات الحكمة بناء على فقد أحد المقدمات وهو لم يكن المولى في مقام البيان بل لما عرفت أن الاستدلال بالظهور ليس بسبب جريانها وإنما الأخذ بالظهور لأجل سيرة العقلاء على الأخذ به وإن العام إذا كان في معرض التخصيص لا ينعقد له ظهور .

ودعوى أن ذلك يوجب عدم الأخذ بالعام حتى بعد الفحص ممنوعة إذ احتمال التخصيص لا يرفع الظهور وإنما المرضية توجب عدم تحقق الظهور بل ربما يقال بعدم العمل بالعام قبل الفحص مطلقاً للعالم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيدات للعمومات الواردة في الكتاب والسنة كما هو الشأن بالنسبة إلى الأصل العملي فإنه لا يعمل به ما لم يتفحص عن الحجة للعالم الاجمالي بوجود محرمات وواجبات ودعوى أنه يلزم أن يعمل بالعام من دون فحص بعد الظفر بمقدار المعلوم اجمالاً لانحلال العلم الاجمالي بذلك مع أن الأصحاب يلزمون الفحص حتى في الشبهة الواحدة مع الظفر بأكثر ما علم اجمالاً ممنوعة إذ العلم بالمقيدات والمخصصات وإن

أوجب انحلال العلم الاجمالي لتردد المقيدات والمخصصات بين الأقل والاكثر فبوخذ بالقدر المتيقن وهو الأقل وينفي الاكثر بالأصل إلا ان الأقل هو مردد بين المتباينات في جميع ابواب الفقه فلذا لا يمكن الأخذ بالعام ما لم يفحص وما ذكرنا أولى مما ذكره بعض الاعاظم من أن المعلوم بالاجمال اذا كان معنواً بعنوان غير عنوان السكينة وكان بذلك العنوان منجزاً فلا يوجب انحلاله وان أوجب انحلاله بحسب السكينة فاذا تنجز بذلك العنوان وهو كون المعلوم في الكتب الأربعة أو التي بأيدينا وكان ذلك منتشرأ في ابواب الفقه فلذا يجب الفحص عن المقيدات والمخصصات وإسكن لا يخفى ان تعنون المقيدات والمخصصات بعنوان خاص وكان ذلك مردداً بين الأقل والأكثر فانه يوجب انحلال العلم الاجمالي الى قدر متيقن وشك بدوي ولذا قلنا في الجواب عن هذه الشبهة لا يجب الفحص لانحلال العلم الاجمالي الى قدر متيقن وشك بدوي بما حاصله ان الأقل هو مردد بين المتباينين المنتشر في ابواب الفقه فلذا يجب الفحص عن ذلك .

الفصل السابع - في خطاب المشافهة

اختلفوا في أن الخطاب هل هو مختص بالحاضرين أم يشمل الحاضرين والغائبين بل المعدمين ؟ فنقول إن الخطاب على أنحاء تارة يكون بخطاب مثل (يا زيد يجب على الحاضرين كذا وتلى الغائبين كذا) وهذا النحو من الخطاب لا خلاف من أحد أنه يعم الغائبين والمعدمين ، واخرى يكون بلسان الحكاية عن موضوع التكليف كقوله يجب عليكم الصيام أو يجب عليكم الصلاة مثلاً . فان ظاهر هذا التكليف يشعر بخصوص الحاضرين فقط ومثل هذا في الأخبار كثير .

وفي مثله وقع النزاع ولكن بناء الأصحاب في الفقه على إلغاء الخصوصيات ولا يبعد أن يكون ذلك جارياً بحسب التفاهم العربي فيعتقد لذلك ظهور ثانوي ، وثالثاً يكون الخطاب من قبيل يا أيها الذين آمنوا ، يا أيها الناس فإن الخطاب يشتمل على كلمتين كلمة (يا) وهي تفيد الحضور وكلمة (أيها الناس) تفيد العموم ، فهاتان الكلمتان كل منهما يقتضي في الآخر فلا بد أن يأخذ بأحدهما والظاهر أنه كسائر الخطابات يقتضي إلغاء الخصوصيات .

فان قلت إن المدومين لما لم يكونوا موجودين في مجلس الخطاب بل ولا موجودين أصلاً لا يعقل توجه التكليف اليهم .

قلنا هو في غاية المعقولية لو كان المقصود التكليف التعليلي لا التكليف الفعلي فيكون من قبيل الواجب الشرطي فيكون التكليف للمدومين متوجهاً اليهم على فرض وجودهم (١) فتحصل مما ذكرنا أنه ينعقد ظهور ثانوي للكلام بإلغاء

(١) لا يخفى ان محل النزاع في صحة توجيه الخطاب للغائبين فضلاً عن المدومين أم لا يصح ، الظاهر إمكانه عقلاً من غير فرق بين كون القضايا خارجية أو حقيقية كما أنه لا يفرق بين كون الخطاب مفاد الهيئة أو مفاد الحرف لا احتياج الخطاب الى مخاطب ولا يلزم أن يكون موجوداً خارجياً بل لا يلزم أن يكون قابلاً للخطاب بل يكفي ادعاء شعوره كمثل (يا جبل نعمان) ودعوى وضع اداة الخطاب (كذا) موضوعة لمن حضر مجلس الخطاب ممنوعة فإنها موضوعة للخطاب واما بخصوص من حضر فلم يشبث على ان استعمالها على نحو العناية والجاز يكفي لاثبات المطلوب من صحة توجيه الخطاب للمدومين فضلاً عن الغائبين بان يفرض وجودها واما بالنسبة الى ثبوت الحكم السكلي للطبيعة فشمولها للمدومين فضلاً عن الغائبين مما لا اشكال فيه وينبغي ان يخرج عن محل النزاع لان نسبة الطبيعة الى الافراد الموجودة والمعدومة على حد سواء فافهم وتأمل .

الخصوصيات كما هو ديدهم في مثل صحيحتي زرارة لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك فإن هذه القاعدة ليست مخصوصة لزرارة بل تعمه وغيره فالأصحاب القوا الخصوصية فالحق في المسألة هو القول بالتعميم ولا يختص بالحاضرين وقد ذكروا للتعميم وجوهاً غير ما ذكرنا ، الأول : أن المخاطب لابد وأن يكون موجوداً في مجلس الخطاب ولا يمكن توسع في وجوده بأن كان موجوداً فعلياً أو موجوداً تنزيلياً فيكون المعدومون مشمولين بهذا الخطاب بسبب التوسعة في الوجود .

وفيه أن هذا خلاف المحاورات العرفية إذ هي مبنية على أنهم لا يخاطبون إلا وأن يكون المخاطب موجوداً فعلياً في مجلس الخطاب ولا يكتفون بالمجلس الادعائي الثاني : أن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإبقاعي الانشائي وهو غير مختص بالحاضرين بل بعم المعدومين وفيه ما لا يخفى فإن وضع لفظة (يا) وإن كان كذلك إلا أنه بواسطة الكلام والخطاب صار له ظهور ثانوي بالخطاب الفعلي الحقيقي وهو لا بعم المعدومين .

الثالث : أن الخطاب وإن كان مختصاً بالحاضرين إلا أن ملاك الحكم والمصلحة موجودة حتى في غير الحاضرين فيكون ملاك الحكم والمصلحة أوسع من نفس التكليف .

فإن قلت : القدرة شرط في التكليف فمع عدم القدرة لا مصلحة والمعدومون لما كانوا غير موجودين لم يكونوا قادرين على امتثال التكليف فلا يكون فيه مصلحة وملاك المحبوبة .

قلت : فرق بين اعتبار القدرة في التكليف شرعاً وبين اعتبارها عقلاً

فان اعتبرت شرعاً أوجب زوال المصلحة في التكليف مع انتفاء القدرة وان
اعتبرت عقلاً فلا توجب زوال المصلحة عند انتفائها ، فلذا يتحقق الحكم عند
وجود القدرة لتحقيق ملاكه ولأجل ذلك ذهب الأصحاب الى صحة الصلاة
المبتلاة بالمزاحم الأهم لأن الضد أهم يزاحم فعلية التكليف وهذا هو المراد من
اطلاق المادة فانها شاملة لحالتي العجز والقدرة بخلاف الصيغة . اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المقام من هذا القليل فان الخطاب وإن كان مختصاً بالحاضرين ولا يشمل
المعدومين ولا سكن المولى لم يجعله قيداً في متعلق حكمه فيكون من قبيل القدرة
المعتبرة عقلاً لا شرعاً هذا غاية ما بوجه به هذا الوجه ولا يمكن لا يخفى ما فيه فانا
لا نتعلل إطلاقاً للمادة مع التقييد في طرف الهيئة لأن المادة الواقعة في حيز الحكم
لا يعقل إطلاقها مع تخصيص الحكم بل إطلاقها وتقييدها منوطان بالحكم فكذلك
الخطاب الملقى الى الحاضرين فانه لا يعقل تخصيصه بالحاضرين مع كون متعلقه
عاماً للحاضرين والمعدومين وغاية ما يتصور من اطلاق المادة أن تفرض القدرة
من القيود المنفصلة إذ جعلها من المتصلة لا يعقل معه اطلاق المادة ومع جعلها من
المنفصلة يمكن دعوى الاطلاق في طرف المادة للقادرين وغيرهم ولا يمكن لا يمكن
دعوى الاطلاق بلحاظ المسكفين فالتزام الاطلاق بالنظر اليهم في غاية البعد .

ثمرة المسألة : ربما قيل بظهور الثمرة في هذا النزاع بانه على القول بالتعميم
يتمسك بظهور الكتاب بالنسبة الى المعدومين لكونه حجة بالنسبة اليهم بخلافه
لو قلنا بأنه مختص بالحاضرين فلا يكون حجة بالنسبة الى المعدومين .

وفيه ما لا يخفى . بانه حجية الظواهر شاملة للمعدومين سواء كان الخطاب
مختصاً بالحاضرين أم عاماً للمعدومين .

وربما قيل بظهور الثمرة بانه على القول بالتعميم يمكن التمسك للمعدومين بالاطلاقات القرآنية ولا يحتاج الى تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك وأما لو قلنا بانه لا تشمل المعدومين بل تختص بالحاضرين فلا يمكن التمسك بالاطلاقات القرآنية فلا بد على هذا من تسرية الحكم للمعدومين من قاعدة الاشتراك وهي ايضا لاتنفع لانها إنما تفيد رفع مدخلية الاشخاص واما احتمال الصفات العرضية التي تحدثل المدخل لا ترفعها وفيه ما لا يحصى اما اولا : ان هذه الثمرة عين تلك الثمرة وقد عرفت الجواب عن الاولى بان الاطلاقات هي حجة ويصح للمعدومين التمسك بها ولو قلنا باختصاص الخطاب للمعدومين ، واما ثانيا : لو سلمنا بان هذه الثمرة غير تلك الثمرة فنقول انه لو قلنا باختصاص الخطاب للحاضرين فهو انما يمنع عن التمسك بالاطلاق بالنظر الى المعدومين واما التمسك بالاطلاق في حق المشافهين حتى يثبت التكليف الذي فهمناه من الخطاب للمشافهين الى انفسنا بقاعدة الاشتراك فلم يكن من التمسك بالاطلاق في حق المعدومين فانقذ مما ذكرنا انه لا ثمرة للنزاع بين القوانين فان الحكم للمعدومين على القول بالتعميم يتمسك بالاطلاق من اول الأمر وعلى القول بالاختصاص يتمسك بالاطلاق في حق المشافهين ثم بواسطة قاعدة الاشتراك يثبت للمعدومين فلا ثمرة عملية تترتب على هذا النزاع فلا تغفل .

(١) تعقب العام بالضمير

الفصل الثامن : إذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده فهل يوجب تخصيصه ام لا ؟ وجهان بل قولان . والذي ينبغي ان يعلم ان تحرير المسألة على

(١) لا يخفى ان العام إذا تعقب ضميراً يرجع الى بعض افراده كمثل قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) الى (وبعولتهن أحق بردهن) فان ضمير بعولتهن يراد منه الرجعيات التي هي بعض أفراد المطلقات فينبذ بدور الأمر بين ان يراد من المرجع الذي هو المطلقات العموم فهو الاستخدام أو خصوص الرجعيات فهو التخصص وكلاهما خلاف الظاهر ولا يمكن لا يخفى أن ارتكاب خلاف الظاهر في التخصص مبني على كون استعمال العام في الباقي مجازاً واما بناء على ان الاستعمال في الباقي على نحو الحقيقة فلا يكون خلاف الظاهر كما ان الاستخدام إنما يتصور فيما اذا كان استعمال العام في العموم مع ارادته للخصوص باعتبار كونه مرجعاً للضمير يوجب استعمال اللفظ في معنيين واما لو قلنا بان اللفظ دائماً مستعمل في معنى واحد وان القيود والخصوصيات تستفاد من دال آخر فليس في البين استخدام لكي يكون اصالة عدم الاستخدام معارضة لاصالة العموم على ان التخصص لا يوجب تجاوزاً في العام فلا موضوع للاستخدام مضافاً الى ان اصالة عدم الاستخدام إنما تجري فيما اذا شك في المراد لانها من الاصول اللفظية ومن الواضح ان الاصول اللفظية تجري لاكتشف عن الارادات الواقعية ولا تجري فيما لو شك في كيفية المراد مع القطع باصل المراد كما في العام فان المراد منه معلوم في أن بعولتهن لخصوص الرجعيات وانما الكلام في انه يلزم التخصص أم لا فينبذ لا يجري في أصل المراد لحصول القطع فكيف يجري في لازم المراد وهو التخصص =

اطلاقه باطل فان الضمير المتعقب بالعام وراجع على بعض افراده اما ان يكون من التوابع ويعد ملحقاتاً به بان كان في كلام واحد فلا يبقى للعام ظهور بل يكون العام من المجمل لاقتترانه بما يصلح للقرينية اللهم الا ان يقال ان اصاله العموم حجييتها من باب التعبد لا من باب بناء العقلاء وهو خلاف التحقيق ، فالذي ينبغي ان يحزر موضع النزاع فيما لو كان العام في كلام ثم عقب بكلام آخر فيه ذلك العام ومتعقبا بضمير راجع الى بعض افراده حتى يبقى للعام الأول ظهور فيجري ذلك النزاع بانه هل مثل هذا العام الثاني المتعقب بالضمير الذي يعداه

= ان قلت انه مع فرض لا يجري بالنسبة الى أصل المراد لم لا يجري بالنسبة الى لازم المراد كما هو كذلك بالنسبة الى الأصل العملي فانه يجري بالنسبة الى لازم المراد مع عدم جريانه في أصل المراد الذي هو الملزوم كما بالنسبة الى اللحم المقوود وبقي الصوف والوبر وان الأصل لا يجري في اللحم لفقده مع جريانه في صوفه ووبره من جهة كونه لازماً ولا يلزم من عدم جريانه في الملزوم عدم جريانه في اللازم قلت فرق بين الأصول العملية والأصول اللفظية فان الأصل العملي تجري في اللازم ولو لم يجر في الملزوم بخلاف الأصل اللفظي فانه يجري في اللازم مع جريانه في الملزوم اسكون مثبتته حجة بيان ذلك ان اللازم الشرعي انما هو في عرض ملزومه بالنسبة الى التعبد فكما ان التعبد يرد على نفس الملزوم يرد على نفس اللازم فينحل الأصل العملي الى تعبدين فمع عدم جريان احدهما لا يلزم عدم جريان الآخر وليس كذلك مثبتته فان اثباته في طول اثبات الملزوم فاذا لم يجر بالنسبة الى الملزوم فكيف يجري بالنسبة الى اللازم فظهر مما ذكرنا ان الحق عود الضمير الى بعض افراد العام لا يوجب تصرفاً في العام كما هو واضح إذ تقييد الحنك في الجملة المشتملة على الضمير لا يوجب تقييد العام كما لا يخفى فانهم .

مخصص له فهل يخصص العام الأول أم لأن العام الأول لما كان ظهوره غير زائل فيكون حجة والحق في المسألة ان يقال بان العام الأول باق على ظهوره والعام الثاني بتخصيصه لم يرفع الظهور ولا يسري اجمال الثاني الى الاول .

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

الفصل التاسع إذ اورد عام ثم ورد خاص دال بمفهوم المخالفة (١) فهل

(١) الذي يظهر من كلمات الأصحاب حصر الكلام في مفهوم المخالفة ولكن ينبغي تجميعه إذ نظر القائل بتقديم العام على المفهوم هو كونه من المنطوق والمنطوق أقوى من المفهوم وهذا لا يختص بمفهوم المخالفة بل يجري حتى في مفهوم الموافقة .

وتتبع المقام هو انك قد عرفت في باب المفاهيم ان المفهوم لازماً بينا للمنطوق وهو ينقسم الى الموافق والمخالف والمراد بالموافق هو ما يكون موافقاً بالاجاب والسلب كما في قوله تعالى : (لا تقل لها اف) يستفاد منها انه لا تضربها والموافق تارة يستفاد من الأولوية واخرى يستفاد من المساوات . اما الأول مثل حرمة الضرب المستفادة من حرمة التأفif وهذه الاستفادة تحصل باحد وجهين أحدهما ان يكون من قبيل دلالة الألفاظ كأن يكون من باب التنبيه بالخاص على العام وهذه تكون من الدلالة اللفظية ثانيهما تكون من قبيل الدلالة العقلية كما لو دل على وجوب اكرام خدام العلماء بالمطابقة وحينئذ العقل يحكم بان اكرام العلماء بالأولوية واما ما يكون مستفاداً من التساوي فهو على قسمين أما أن يكون من العلة المنصوصة أو من العلة المستنبطة وظابط العلة المنصوصة هي ما يكون كبرى كلية على وجه يكون موضوع الحكم الخبري الملل جزئياً حقيقياً لذلك الكبرى كقولنا الحرام لانه مسكر والعلة المستنبطة تارة تكون دالة للحكم =

يخصص ذلك العام أم لا ؟ وجهان بل قولان : وتحقيق الحال ان العام والخاص إما ان يكونا في كلام واحد أو في كلامين وعلى كلا التقديرين فاما أن يكونا دلالتها على العموم والخصوص بحسب الوضع أو بالاطلاق أو بمختلفين فان كان في

واخرى علة لتشريعها وحيث انحر الكلام الى ذلك فلا بأس ببيانها وهو يقع في مقامين المقام الأول فقد قسم أهل المعقول الواسطة على قسمين واسطة في العروض واسطة في الثبوت وتعني بالواسطة في العروض ما يكون المحمول منسوباً الى عنوان كلي وذلك العنوان لما كان متحدداً مع شيء ينسب الى ذلك الشيء بالعرض والمجاز والواسطة في الثبوت عبارة عن جهة مقتضية لثبوت صفة لذات المعروض كما في عروض الادراك على الانسان لما كان اشتراكه على النفس الناطقة والفرق بينهما ان الواسطة في العروض هو انها في قوة كبرى كلية تطرد مع الافراد بخلاف الواسطة في الثبوت فانها تختلف الحال فيها فتارة تكون مطردة واخرى غير مطردة وبالجملة الواسطة في الثبوت يكون فيها الاطراد وعدمه بخلاف الواسطة في العروض فانها تختص بالاطراد واما علل الشرعية فهي من الواسطة الثبوتية فتارة تكون علة لنفس الحكم فتكون مطردة واخرى تكون علة للتشريع فلا تكون مطردة كمسألة اختلاط المياه بالنسبة الى العدة وأما تسريته الى بقية الافراد فيحتاج الى دليل آخر فتحصل عما ذكرنا ان منصوص العلة انما يكون على نحو الواسطة في العروض التي هي في قوة كبرى كلية فتكون مطردة بخلاف علة التشريع فانها لم تكن في قوة كبرى كلية فلا تكون مطردة . المقام الثاني في بيان احراز ان العلة المذكورة من أي قسم هل هي من العلة المنصوصة أو العلة التشريعية أو غيرها فنقول ان كون العلة المنصوصة التي هي عبارة عن كبرى كلية احرازها موقوف على كون العلة من الموضوعات القابلة لالفاظها الى مخاطب لا انها من الملصقات التي احرازها بيد علام الغيوب كمثلاً ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان النهي عن ذلك

كلام واحد وفرضنا دلالتها بحسب الوضع كانا من باب التزاحم وحصل الاجمال إن تساوبا بحسب الظهور وإلا فإن كان هناك أظهر يؤخذ به وكذلك إذا كانت دلالتها بالاطلاق أما إذا كانت دلالة أحدهما بالوضع والآخر بالاطلاق

-- ليس قابلاً لأن يلتقي إلى المخاطب فلو كانت العلة المذكورة من قبيل ذلك فليست من العلة المنصوصة فإذا احرز كون العلة من الموضوعات القابلة للالقاء إلى المخاطب فحينئذ يقع التردد في أنها من قبيل العلة المنصوصة أو من قبيل علة الحكم إن استكشفنا أطراف العلة من الأمور الخارجية كتمتيع المناط أو غير ذلك أو يكون علة للتشريع إن لم نستفد ذلك فحينئذ يقع الكلام في وجه الاستفادة ببيان ذلك أن العلة المذكورة في الكلام تارة تكون لها جهة إضافة إلى المورد مثل الحُر حرام لاسكاره وأخرى لا يكون كذلك مثل الحُر حرام لأنه مسكر فإن كان من قبيل الأول فذكر العلة لا يحتاج إلى مؤنة بل علة الحرمة هو الاسكار الموجود في خصوص المورد ولا يتوقف صحته على ازيد من ذلك بخلاف الثاني فإن صحته موقوفة على الفراغ من وجود كبرى كلية حتى يكون المورد من مصاديق تلك العلة ولو لم تحرز الكبرى الكلية بل كان بعضه حراماً وبعضه ليس بحرام لا يصح هذا التعليل لأن التعليل بنحو الكبرى الكلية .

والحاصل أن التعليل إن كان لا يحتاج إلى احراز كلية الكبرى بل صرف إضافة إلى المورد بالخصوص فليس من قبيل منصوص العلة فإن استفدنا من الأمور الخارجية أن العلة مطردة فهو علة الحكم والأفعلة التشريع وإن كانت صحة التعليل تتوقف على احراز الكبرى كما في المثال الثاني فهو من باب منصوص العلة لا من باب علة التشريع وهذا النحو يقال له مفهوم الموافق وإن لم يصطلحوا عليه لأنطبق تعريفه عليه وهو ما كان الحكم بغير المذكور أولى من ثبوته للمذكور =

فيؤخذ ما كانت دلالاته بالوضع لأن دلالاته بالوضع تنجزية والدلالة بحسب الاطلاق
تعليقية لانها منوطة بعدم وجود البيان ولا اشكال في تقدم التنجزية على التعليقية
بل لا تعارض بينهما ولذا قلنا بعدم صلاحية الظهور الاطلاقي للقرينة بالنسبة الى
الظهور الوضعي فلا يضر بظهور العام لو اتصل به في الكلام وان كانا في كلامين
فان كان المتكلم بصدد بيان مراده فهذا الكلام بالخصوص فيقع التعارض بين
الظهورين سواء كان بحسب الوضع أو بحسب مقدمات الحكمة أو مختلفين وتوهم

وفي العلة المنصوصة استفادة الحكم لغير المذكور من علة الخطاب كما عرفت ان ذلك
ينطبق ايضاً على ما كانت بالدلالة اللفظية وعلى ما كانت بالدلالة العقلية القطعية .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان التعارض بين المفهوم الموافق مع العام يرجع الى
التعارض بين المنطوق والعام لانه بعد تسليم ان المنطوق من افراد المفهوم فكيف
يعقل ان لا يحصل التعارض بين العام والمنطوق مثلاً الآية لما دلت بالمطابقة على
حرمة التأفيف بالمطابقة ودلالة ذلك على حرمة ابداء الوالدين اما بالدلالة اللفظية
أو بالدلالة العقلية القطعية فاذا قيس الى قوله مثلاً اضرب كل أحد لا بد وان يكون
التعارض بالقضية بما لها من المفهوم ولا يعقل التفكيك فاذا قدم المنطوق على العام
لا بد وان يقدم المفهوم ايضاً وإلا لزم التفكيك بين اللازم والمزوم هذا كله في
مفهوم الموافقة واما الكلام في مفهوم المخالفة فبعد الفراغ من استفادة المفهوم
فاذا كان اخص فيقدم في غير ما استفيد العموم والمفهوم من مقدمات الحكمة واما
مع استفادتهما منها فيشكل تقديم كل واحد منهما لصلاحية كل واحد منهما
لبيانية الآخر ولكن لا يخفى ان الخاص لما كان هو الاقوى فيصلح للبيان للعام
بخلاف العكس على تفصيل ذكرناه في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني
(قدس سره) .

تقديم الظهور الوضعي على الاطلاق فيما اذا كانا في كلامين ففيه ما لا يخفى فان ذلك مسلم لو كان البيان المانع عن الاطلاق مطلق البيان ولو كانا في كلامين واما لو قلنا بان البيان المانع عن الظهور الاطلاق هو البيان الذي في كلام المتخاطب لا مطلقاً فلذا يكون كل منهما ظهوراً تنجزياً فلذا قلنا لا بد ان يعامل معهما معاملة اقوى الظهورين وذلك قد يختلف بحسب خصوصيات المورد في الفقه لعدم اندراجهم تحت ظابط فافهم .

تعقب الاستثناء جملاً

الفصل العاشر إذا تعقب الاستثناء جملاً فهل هو راجع الى الجميع أو الى الاخير ؟ أقول أولاً فليعلم انه لا اشكال في أن الاخيرة متيقنة على كل حال ولا أحد يشك فيه وينازع ثم ظاهر عبارة القوم النزاع في التخصيص المتصل وان ظاهر عباراتهم ان الاستثناء من الجملة الاخيرة ، ذلك وايضاً لو كان النزاع في المنفصل لما كان الاخيرة متيقنة بل هي كغيرها وعلى كل حال فقد اشكل بالرجوع الى الجميع بانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى لأن كل جملة مستقلة بنفسها فارجاع الاستثناء الى الجميع يلزم ذلك المحذور ويدفعه ان الاخراج من الجميع بعد أمراً واحداً وانما تختلف خصوصيات الاخراج باختلاف كيفياته فان لوحظ المخرج والمخرج منه متكررات انضمامية كان ذلك معنى واحداً من معاني (إلا) وان لوحظ متكررات استقلالية كان ذلك معنى آخر فإب الاستقلال والانضمام يختلف بهما الاخراج فهما نظير كون العموم الاستقلالي والمجموعي فاستعمال اللفظ بأحد هذين النحويين لم يكن من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى

نعم لو استعملت في كلا النحويين صار استعمال اللفظ في أكثر من معنى اسكن خلاف الفرض ولو اغضنا عن ذلك فنقول هذا على خلاف المبنى من وضع الحروف فان التحقيق وضعها بالوضع العام والموضوع له عام وفاقا للاستاذ وان كان اختلافنا في كيفية الاعتبار فالاستاذ (قدس سره) يقول بالوضع العام والموضوع له عام بحيث تراه منعزلاً عن الخصوصيات منطبقاً عليها انطباق الكلّي على جزئياته ومختارنا بالوضع العام والموضوع له عام واسكن يرى منذ كما مع الخصوصيات ملحوظاً معها تبعا وعلى كلا المسلكين فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى والتحقيق أن رجوعه الى الاخيرة متيقنة وغيره لا دليل عليه فتجري اصاله العموم فيما عدا الاخيرة (١) هذا اذا كان العموم وضعياً فلا يكون القيد صالحاً

(١) لا يخفى ان صلاحية رجوع الاستثناء الى الجميع مما لا يكاد يشكر ولا مانع من اتمكال المتكلم عليه اذ الارجاع الى الجميع لا يلزم فيه محذور من ارتكاب خلاف الأصل أو لانه مجازاً من غير فرق بين القول بان وضع الحروف عاماً أو خاصاً اذ تعدد المخرج لا يلزم منه تعدد الاخراج بل يمكن اخراج المستثنى من الجميع باخراج واحد من غير فرق بين ان يكون الاستثناء بواسطة الحرف (كالا) أو بواسطة الاسم كئل (سوى) فالحق في المقام هو عدم التمسك باصاله العموم في الجميع لسقوطها عن الظهور لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية من غير فرق بين ان تكون الجملة السابقة مذكور فيها الموضوع والمحمول جميعاً كقوله اكرم العلماء وضيف السادات وقر الكبار إلا الفساق وبين ما لم يكن كذلك بل يكون الموضوع واحداً لم يتكرر كقوله اكرم العلماء واضفهم وقرهم بدعوى ان الاستثناء انما هو اخراج من الموضوع باعتبار الحكم في صورة ذكر الموضوع مستقلاً وقد ذكر في الجملة الاخيرة حينئذ الاستثناء يأخذ محله لانه المتيقن بالرجوع -

للقربنية واما اذا كان اطلاقاً فلا يكون في الجمل اطلاق لا لكونها متعقبة بما يصلح للقربنية بل لكون كل ظهور متوقفاً على عدم ظهور الغير وهو الدور الواضح هذا اذا كان المتعقب حرفاً (كالا) واما لو كان المتعقب اسماً مثل لفظة (سوى) فيما كان المستثنى قابلاً للانطباق على المخرج في كل جملة فاذا كان العام اطلاقاً وضماً يؤخذ به ويقدم على اطلاق الاستثناء والمستثنى ولو قلنا برجوع اصالة العموم الى اصالة الظهور لورود ذلك على ذلك الاطلاق نعم بشكل الأمر لو قلنا بكون العموم اطلاقاً فجريان اصالة العموم يتوقف على عدم جريان الاطلاق كما ان جريان الاطلاق يتوقف على عدم جريان العموم فحينئذ ينتفي الظهور لا لاجل اتصال الكلام بما يصلح للقربنية كما لا يخفى.

= اليه وليس هناك ما يدل على الرجوع الى سائر الجمل فلا مانع من جريان اصالة العموم في الجمل السابقة سوى توهم وجود ما يصلح للقربنية وهو غير صالح لذلك إذ بعد ما كانت الجملة الأخيرة مشتملة على الموضوع ورجع الاستثناء اليها فقد اخذ الاستثناء محله فحينئذ لا يكون ما يوجب تضيق الموضوعات بخلاف ما اذا لم يذكر الموضوع إلا في صدر الكلام فرجوعه اليه مما لا اشكال فيه فلازمه رجوعه الى الجميع ممنوعة اذ هي دعوى بلا برهان فان الكلام ما دام لم ينقطع للتكلم له ان يلحق به ما يشاء والجملة الفاصلة ليست بمنزلة السكوت في الحيلولة ولا يخفى ان المقام من اظهر موارد احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية كما لا يخفى.

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل الحادى عشر اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد أم لا على قولين والمانع ناظر الى أن الخبر ظني والكتاب قطعي والقطعي لا يعارض الظني ولا يمكن لا يخفى أن الخبر أيضاً قطعي بحسب الدلالة فكل واحد منهما قطعياً من وجه وظنياً من وجه آخر وثانياً أن التعارض إنما يكون بحسب الدلالة ولا اشكال فى قطعية الخبر فيقدم وربما يمنع من جهة الأخبار فان الأخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب وانه زخرف وانه اطرحة على الجدار ولا يمكن لا يخفى أن المراد بالخالفة التباين لا بنحو العموم والخصوص وهذا كثير واقع فى لسانهم (ع) وربما يمنع بدعوى ان التعبد فى سند الخبر يعارضه التعبد فى دلالة الكتاب وليس أحدهما أولى وأقوى من الآخر حتى يقدم وفيه ما لا يخفى أن هذا يجري فى كل خاص تعبدى سواء كان العام من عمومات الكتاب أم لا وقد بينا أن الخاص مقدم على العام من جهة قوة دلالة كما لا يخفى .

تعارض العام مع الخاص

الفصل الثانى عشر إذا ورد خاص وعام متخالفان بحسب الحكم فهل يكون الخاص مخصصاً للعام أو ناسخاً لحكمه أو منسوخاً بالعام؟ فيه أقوال وربما فصل بين ما كان مقارناً للعام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل وبين ما كان وارداً بعد حضور وقت العمل فيكون فى الاول مخصصاً لا ناسخاً وفى الثانى ناسخاً لا مخصصاً ولا يمكن لا يخفى أن هذا التفصيل إنما يصح بعد تسليم مقدمتين

وهما عندنا ممنوعتان . أما الأولى : فتأخير البيان عن وقت الحاجة غير معقول فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل لا يعقل أن يكون مخصصاً بل ناسخاً وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا يخفى من منع هذه المقدمة فإن من الممكن أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة لمصلحة والحكمة تقتضي ذلك ثم ما المراد بالحاجة إن كانت حاجة المكلف فهو في غاية المعقولة إن كانت هناك مصلحة وإن كانت حاجة المولى وهي أن يكون بصدد بيان مراده فهو في غاية عدم المعقولة وظاهر كلماتهم الأولى .

وأما الثانية أن النسخ رفع الحكم الفعلي الثابت في الواقعة المنسوخة فلا يصلح الخاص الوارد قبل حضور وقت العمل إلا وأن يكون مخصصاً لا ممتناع النسخ مع هذا الفرض ولا يخفى ما فيه فإن البدء في الأحكام كالبدء في التكوينية فإنه كما يجوز لمولى أن يظهر شيئاً لمصلحة ثم يدين خلافه فكذلك يجوز للمولى أن يظهر حكماً مشروطاً بشيء ثم يدين خلافه قبل حصوله فيكون على مسالك المشهور في الواجب المشروط رفع حكم غير فعلي وعلى مسلكنا أنه رفع الحكم فعلي فلو ورد الخاص بعد العام يحتمل أن يكون مخصصاً سواء أكان قبل حضور وقت العمل أم بعده وكذلك أيضاً إذا كان العام بعد الخاص فيحتمل أن يكون ناسخاً ويحتمل أن يكون مخصصاً نعم لو كان الخاص مقدوراً بالعام لا يعقل هنا النسخ ، لأن النسخ يقتضي أن يعضي زمان على الحكم المنسوخ وبالجملة فلا فرق في الخاص بين أن يكون متقدماً على حضور وقت العمل أو بعده في كونه ناسخاً أو مخصصاً فلا مجال للتفصيل وتقديم التخصيص على النسخ لأن أكثر المواضع لو لم يكن الشكل هو التخصيص حتى اشتهر وقيل « ما من عام إلا وقد خص » . فبنى على ذلك

المقدمتين اللتين منعناهما فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية ويمكن دعوى أرجحية التخصيص لا من جهته بل من جهة أخرى فيقال فرق بين التخصيص والنسخ فان في التخصيص يستهجن خروج أكثر الأفراد بخلاف النسخ فانه لا يستهجن خروج أكثر الأفراد مثلاً لو قال المولى أكرم العلماء ثم أخرج منهم فلم يبق إلا اثنين أو ثلاثة استهجن بخلاف ما لو قال أكرم زيداً ونسخه بعد يوم وان لزم خروج أكثر الأفراد لظهور القضية في الاستمرار .

وسر الفرق بينهما يحتاج الى بيان مقدمة وهي : أن المتكلم ربما يلقي كلامه بلا غرض له الى قصد معناه بل ألقاه لأجل أن يتلقى السامع منه ويفهم من ظاهر كلامه ويتبع ذلك الظهور وربما يذكر اللفظ ويريد منه المعنى المجازي ويسمى تصرفاً في اللفظ وربما يلقي الى المخاطب كلاماً لا يعتقده أي المتكلم ولكن إنما أتى به واللقاه لأجل تصديق المخاطب مثل الأقوال الكاذبة ومثلها صدور الأخبار التي لا يعقل عليهم الكذب فيسمى بالتقية ويسمى تصرفاً في الجهة وليس مثل هذا التصرف مستعملاً في غير ما وضع له فلم يجز . ووضعه الاصلي بل التصرف في الجهة إذ ظاهر المتكلم أن يكون بصدد بيان حكمة الواقعي فاذا لم يكن كذلك لم يرتكب مجازاً والنسخ من التصرف في الجهة فيمكن أن يبرز الحكم بما ظاهره الاستمرار ثم ينسخه وليس فيه محذور ولو كان الخارج بالنسخ أكثر من الداخل وباب التخصيص من التصرف بالدلالة . إذا عرفت أن باب النسخ غير باب التخصيص فاعلم انه فيما لو دار الامر بين النسخ والتخصيص يرجع الدوران الى التصرف في الدلالة أو في الجهة والمعروف عند الأصحاب تقديم جانب التصرف في الدلالة ولكن اختلفوا في وجهه فمنهم جعل وجهه شيوع التخصيص وقد عرفت ان ذلك مبني على مقدمتين ممنوعتين عندنا ومنهم من قال انه كما كانت أصالة

الظهور معتبرة في الألفاظ كذلك أصالة الجهة فلو دار الأمر تعين رفع اليد عن الأولى لأن التعبد بأصالة الظهور إنما يتأتى بعد الفراغ عن أصالة الجهة إذ بعد التصرف في الجهة لا معنى لأصالة الظهور ولما لم يمكن جمعها روعي جانب أصالة الجهة حتى يمكن التعبد بأصالة الظهور فإذا بنى على عدم التصرف بالجهة فلا بد من التخصيص ويرد عليه أما أولاً فالمراد من اعتبار الجهة والدلالة إن كان المراد منه الجري على مقتضاه والعمل على طبقه فالجهة والدلالة متساويان إذ نسبتها إلى العمل كنسبة أجزاء تركيبه إلى المركب المؤتلف منها ليس لبعضها تقدم على بعض فإن المركب ينعدم بانعدام جزءه منه وأما ثانياً إن هذا إنما يتم فيما لو كان هناك دليل واحد لو تعارض فيه الجهتان لا في الدليلين كما هو مفروض الكلام .

وتحقيق المقام إن الخاص إن كان مقدماً على العام فإصالة العموم في ناحية العام إنما تتم إذا فرض كون الخاص أضعف من العام وأما مع فرض كون الخاص أقوى كان ذلك تخصصاً في اعتبار العام ولا يكون تخصيصاً بخلاف ما إذا بنى على النسخ واعتبر العام بالنسخ يكون ذلك تخصيصاً ومعلوم أنه لو دار الأمر بين التخصيص والتخصص أخذ بالتخصص وإن كان قبل حضور وقت العمل بالعام لزم العمل على مقتضى التخصيص ويطرح النسخ لأن النسخ لا بد من حضور وقت العمل وقبل حضوره لا أثر حتى ينسخ وإن ورد بعده يعامل معاملة النسخ بلا تراحم لأن أصالة الجهة جارية في العموم إلى أن يعلم الخاص فيكون قبل مجيء الخاص العام مبيناً للحكم الواقعي وبصدد البيان إلى مجيء الخاص في المدرك مع القوم مختلف فمدر كذا أصالة الجهة في الخاص لو روده بعد حضور وقت العمل وعدم اعتبارها لو ورد قبل حضور وقت العمل وأما مدر كهم فقد عرفت أنه مبني على مقدمتين غير مسلمتين عندنا .

(تنبيه) إن ما ذكرنا من الخاص بعد حضور وقت العمل لو كان لسان الخاص انه محكوم عليه من حين صدوره فانه يحكم بالنسخ وأما لو كان لسانه محكوماً عليه من حين الأزل فتقع المعارضة بين العام والخاص والخاص لما كان اقوى فيقدم على العام .

فان قلت كيف بعقل ان يكون دليل الخاص فيه دلالة على محكومة الخاص من الأزل وهل هو إلا كالتنشآت الوضعية حيث ان مضامينها من حين صدور الانشاء كالملاكية والزوجية والحريه والرقية قلت قياس مع الفارق فان المقام فيه جهة حكاية عما قبل كما يروي الراوي عن الامام (ع) بخلاف الانشاءات الوضعية فانها لم يكن فيها جهة حكاية عن مضامينها من حين صدور الانشاء . هذا كله فيما اذا علم بتاريخها واما لو جعل تاريخها فان كان الخاص دالا على تقدم حكمه من الازل بني على التخصيص إذ لا يخرج أمره من الفروض المحتملة فيه وكلها بني على التخصيص دون النسخ واما اذا كان غير ناظر الى الازلية فيجبي احتمال النسخ او التخصيص من جهة احتمال انه قبل وقت العمل او بعده وإن كان قبل وقت العمل بني على التخصيص وإن كان بعده بني على النسخ وحيث لم يكن معين لاحد الاحتمالين ولم يكن مرجح في البين تمين الرجوع الى الاصول العملية . هذا ما اردنا بيانه من المقصد الرابع في العام والخاص والحمد لله رب العالمين .

المقصود الخامس في المطلق والمقيد وفيه فصول

الفصل الاول في تعريف المطلق فنقول عرف المطلق بما دل على شائع في جنسه والمراد بالجنس ما يشمل النوع والصفة أي مطلق ما كان سنخ الشيء المحفوظ في ضمن قيود طارئة عليه من غير فرق بين كونه موجوداً بين وجودات متعددة أو وجود واحد لا الجنس المنطقي أو النحوي المعبر عنه باسم الجنس أو علمه الخصوص بالكليات الصادقة على الكثير والمراد بالشبوع ما احتمل انطباقه على القليل والكثير وهذا مما لا اشكال فيه وإنما الكلام في ان الشبوع داخل في حقيقة المطلق (١) أم يفهم ذلك من مقدمات الحكمة على قولين ينسب الأول

(١) وبيان حقيقته يتوقف على بيان امور الأول الظاهر ان معنى المطلق قد استعمل بما له من معناه اللغوي الذي هو الارسال والتقيد ضد الارسال وليس للاصوليين معنى آخر والتعاريف المذكورة له على ما ذكرنا ليست إلا تعاريف لفظية وهذا الاطلاق الذي هو بمعنى الارسال والتقيد ضده إنما هو من أوصاف المعاني حقيقة والألفاظ إنما يتصف بها بالعرض وهو تارة يتحقق في المعاني الافرادية واخرى يتحقق في المعاني التركيبية وليس الاطلاق في المعاني الافرادية مثل الاطلاق في المعاني التركيبية بل يختلفان فان الاطلاق بين المعاني الافرادية يقتضي التوسعة بخلاف الاطلاق في المعاني التركيبية فإنه يقتضي التضيق كما ان اطلاق الأمر يقتضي الوجوب العيني التعيني النفسي واطلاق العقد يقتضي نقد البلد واخرى يقتضي التوسعة فأنفدح بذلك ان الاطلاق في المعاني التركيبية

الى المشهور والثاني الى المحقق سلطان العلماء (قدس سره) وهو الحق وفاقا
لاكثر من تأخر من المحققين وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمه وهي أن الوجود الذهني

ليس تحت جامع واحد ومن هذا يعلم أن محل الكلام انما هو في المعاني الافرادية
دون المعاني التركيبية كما لا يخفى الأمر الثاني ان المطلق تارة يكون من قبيل الطبيعة
واخرى يكون من قبيل الفرد المنتشر وهو النكرة وعلى أي تقدير اما أن يكون
في حيز النفي واخرى يكون في حيز الاثبات فان كان الحكم الوارد على النكرة
في حيز الاثبات يستفاد الايجاب الجزئي وان كان في حيز النفي يستفاد السلب وان
كان الحكم الوارد على الطبيعة في حيز النفي يستفاد السلب الكلّي وإلا فتارة يستفاد
الايجاب الجزئي كأن يكون متعلقاً للأمر وربما يستفاد الايجاب الكلّي كما في
مثل الوضعيات وهذه الأقسام ليست داخله في حقيقة المطلق وانما هي تنشأ من
الحكم الوارد في حيز النفي أو في حيز الاثبات وكيف كان فقد عرفوا المطلق بما
دل على شائع في جنسه فقد أشكل عليه بأنه لا يشتمل اقسام المطلق جميعها فانه
لا يشمل الحكم الوارد على الطبيعة ولا يمكن لا يخفى ان هذا الاشكال يرد على من
فسر الشيوع بالتردد واما لو فسرناه بما انتشر في جنسه لشمّل القسمين ولعل هذا
التعريف نشأ من الطبقة الوسطى كالتفتازاني القائلين بعدم وجود الكلّي الطبيعي
وايده بقية الأصحاب بالتسليم بتأويل الشيوع بالمعنى الثاني مضافاً الى ان الذي
يستفاد من قوله (بما دل) هو ان الاطلاق والتقييد من صفات الألفاظ لا من
صفات المعاني مع انك قد عرفت انها كالسكّية والجزئية من صفات المعاني لا الالفاظ
فانقذ بما ذكرنا ان معنى الاطلاق ليس إلا الارسال وهذا المعنى تارة يكون
في الطبيعة واخرى في النكرة فان كانت في الطبيعة فان كانت في حيز النفي افاد
العموم الشمولي وإلا فلا والفرق بين العموم الشمولي في المطلق والعام الاصولي
من وجهين الاول ان استفادة العموم من المطلق من جهة عدم البيان ولو احرز من

كالوجود الخارجي فكما انه يشخص الماهية ويحددها ويجعلها جزء حقيقياً بعد ما كانت كلياً عقلياً وبصيرها مصداقاً لسكلي معرّى عن قيد التشخص فكذلك الوجود الذهني فانه ايضا يحدد الماهية ويجعلها جزئياً ذهنياً بنحو لا ينطبق على = الأصل العقلائي وليس مدلول للفظه بخلاف العام الاصولي فان الشمول مدلوله اللفظي ولذا قلنا بتقديم العام الاصولي على المطلق الشمولي حيث انه يصلح لان يكون بياناً .

الثاني ان استفادة الشمول من المطلق بمجرد عدم البيان لا يكفي بل يحتاج الى مقدمة خارجية وهي كون الافراد متساوية الاقدام بالنسبة الى انطباق الطبيعة بخلاف العام الاصولي فان تساوي الاقدام فيه من مدلوله اللفظي ولذا قدم العام الاصولي على المطلق الشمولي حيث انه يصلح بياناً وبذلك ايضا قلنا بتقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي حيث ان استفادة الاطلاق فيه انما يتم بعد احراز كون الافراد متساوية الاقدام بالنسبة اليه ومع شمول الاطلاق لبعض الافراد بخروجه عن كونه متساوية الاقدام مع باقي الافراد وهذا بخلاف الاطلاق فانه لا يصاح لان يوجب خروج بعض ما ينطبق عليه المطلق الشمولي بمعنى كونه متساوياً مع باقي افراده وبالمجلة الاطلاق الشمولي قابل لان يكون بياناً للمطلق البدلي فيكون حاكماً عليه كما لا يخفى .

الامر الثالث - ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هل هو من باب الضدين أو من باب تقابل الایجاب والسلب أو من باب تقابل العدم والمسلک والمراد من تقابل الضدين امران وجوديان وتقابل الایجاب والسلب ما يرد على الماهية الامكانية بحيث لا يعتبر فيها شيء من الاشياء وتقابل العدم والمسلک ما يعتبر شيء زائد من طرف الوجود بحيث يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد فحينئذ بناء على مسلك المشهور من انه الموضوع للا بشرط القسمي أي بقيد الارسال يكون

كثيرين في الذهن إذ الوجود الذهني مع الوجود الخارجي يرتضمان من ابن واحد . فالماهية الموجودة في عالم الذهن لا بد وان تحدد بحد التجرد أو بحد عدمه = التقابل بينهما من قبيل تقابل الضدين لان الاطلاق والتقييد يكونان وجودين واما على ما هو التحقيق وفقاً لسلطان العلماء (قدس سره) مر انه موضوع للا بشرط المقسمي وان السريان يستفاد من مقدمات الحكم يكون التقابل تقابل العدم والمملكة لانه عليه لا بد وان يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد ولذا قلنا لو امتنع التقييد امتنع الاطلاق وبالعكس حيث انك قد عرفت انها امران اضافيان ولا يحتاج الى اقامة برهان لامتناع الآخر بل مجرد امتناع احدهما يوجب امتناع الآخر كما قلنا نظير ذلك في مبحث المقدمة الموصلة ومبحث التعبدية والتوصلي نعم لو كان التقابل تقابل الوجود والعدم الطارئين على نفس الماهيات الامكانية كانت لذلك وجه ولكن على ما هو التحقيق التقابل بينهما على ذلك الوجه لانها يردان على الاشياء بمسند وجودها نظير الصفات الطارئة على الماهيات الموجودة كالقيام وغيره فان التقابل بينهما يكون من تقابل العدم والمملكة فان له باب عريض ومنه العدم النعتي وكلماته فان التقابل بينهما وبين تقيضها تقابل الوجود والعدم الطارئين على الموضوع الموجود فانقدح مما ذكرنا ان تقابل العدم والمملكة يحتاج الى امرين الاول - ان يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد .

الثاني - ان يكونا عارضين على الموضوع الموجود وإلا كان من تقابل الايجاب والسلب فافهم وتأمل .

الامر الرابع - الاطلاق الذي هو محل النزاع بين المشهور وسلطان العلماء ليس بالنسبة الى الجمل التركيبية فان الاطلاق فيها مستفاد من مقدمات المملكة ولا يدعي احدا انه مستفاد من الوضع نعم لو قلنا بالوضع في المركبات كان لذلك القول وجه إلا ان الالتزام بالوضع للمركبات يديهي البطالان وانما النزاع بينهما

مثلا الرقبة لو لوحظت اما ان تلاحظ مجردة أي سارية في جميع الافراد أو تلاحظ مقيدة اي لم تكن سارية في جميع الافراد . والمراد بالمجرد مصداقه لا مفهومه فلا يعقل وجود الماهية في عالم الذهن بدون هذين الشئتين بل لابد وان تكون مقيدة بالتجرد أو بعدمه ولا وجود لها مستقلا منحاذاة عن هذين إلا وأن تكون مندكة في أحدهما والماهية بلحاظ حد التجرد هي من المعقولات الاولى التي هي قابلة للانطباق على القليل والكثير وان كانت بلحاظ التقييد تكون من المعقولات الثانوية لان عنوان ضيق الطبيعة يمنع عن الانطباق على كثيرين فلذا عد من المعقولات الثانوية بخلاف الوجود الخارجي فانه ليس من المعقولات اصلا وانما هو من الموجودات الخارجية المبينة للموجودات الذهنية . ولا يخفى انه لا جامع

= في المعاني الافرادية اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعاني الافرادية تارة تلاحظ بما انها شخصية واخرى تلاحظ حالانها وثالثة تلاحظ بمفاهيمها الكلية اما على الأول فهو خارج عن محل النزاع لعدم قبوله للاطلاق والتقييد لوضعه لشخص خاص وعلى الثاني ايضاً خارج عن محل النزاع فانه وان أمكن الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الحالات إلا انه من المسلم عند الكل انها ليست موضوعة لها فان الاطلاق بالنسبة اليها على القولين يستفاد من مقدمات الحكمة ولا يدعى أحد بان الاطلاق فيها مستفاد من الوضع وعلى الثالث فما كان من قبيل المعاني الحرفية خارج عن محل النزاع للملاحظة الآلية فيها وبذلك يخرجها عن قبولها للاتصاف بالاطلاق والتقييد فينحصر النزاع في المعاني الافرادية التي هي مفاهيم كلية على نحو المعاني الاسمية ومرجعه الى ان الاطلاق الذي هو بمعنى الارسال في قولنا اعتق رقبة بمعنى اي رقبة الى انه مدلول لفظي أم يستفاد من مقدمات الحكمة والمشهور على الاول ولطمان العلماء (قدس سره) ومن تأخر على الثاني فافهم .

بين حد التجرد والتقييد إذ لا يعقل أن يكون جامع بين شيئين متناقضين وهما الواحد والفاقد إلا بحفظ الماهية بين الحدين وبه يمكن تصور جامع بينهما إلا أنه لا وجود له مستقلاً بنحو ينحاز عنها بل وجوده منك في أحدهما وقد ذكرنا نظير ذلك في بحث المشتق بالنسبة إلى تصور مبدأ الاشتقاق . فقد ذكرنا أنه لا يعقل وجود مبدأ جامع بين اسم المصدر وغيره إذ يلزم أن يكون شيء واحد جامعاً بين الواحد والفاقد إلا بحفظ المبدأ بينهما بنحو يكون منكافي المشتقات وبذلك صورنا جامعاً بينهما إذا عرفت ذلك فاعلم أن سلطان العلماء (قدس سره) ذهب إلى أن الموضوع له في المطلق هو الجامع المجرد من كلا الحدين وأن كل في عالم الذهن لا بد وأن يقترن بأحدهما وهو الحق للتبادر فإن المتبادر من حاق لفظ المطلق هو تلك الماهية المعراة عن كلا الحدين وذلك علامة وضع لفظ المطلق لها (١) والمشهور ذهب إلى أن الموضوع له هو الماهية المجردة والفرق بين المذهبين

(١) وقد ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق النائيني (قدس سره) بأن تحقيق ما هو الحق يحتاج إلى تمهيد مقدمات الأولى أن أهل المعقول قسموا الماهيات السككية إلى اللا بشرط وبشرط لا وبشرط شيء وهذا التقسيم يكون دليلاً قطعياً على أن هناك مقعماً جامعاً لهذه الأقسام وأسراً قابلاً للانقسام لهذه الأقسام ولا اشكال أن ذلك المقسم غير تلك الأقسام هو المسمى بالشرط المقسم وفي الحقيقة هذه المقدمة من الأصول الموضوعية المسئلة عندهم المقدمة الثانية ذكرنا أن بشرط لا له معنيين الأول أن يطلقوا بشرط لا على الماهية المعراة عن جميع الخصوصيات القابلة للانضمام إليه الخارجية والذهنية فيفتد لا يكون إلا كلياً عقلياً لا موطن له إلا في الذهن وبهذا المعنى يكون قابلاً لحمل المقولات الثانوية عليه من السككية والجنسية ونحوها الثاني يطلق بشرط لا على المبادي المشتقة في قبيل المشتقات ويحملون الفرق بين

هو انه على مذهب السلطان يكون استعمال لفظ المطلق في المقيد حقيقة وعلى مذهب المشهور مجازاً وبعبارة اخرى ان العاهيات اعتبارات تارة تلاحظ غير مقيدة بشيء.

المشتقات ومبادئها لا بشرط وبشرط لا ويعنون من لا بشرط هو لا بشرط عما يتعملى به فيكون مشتقاً وبشرط عدم الاتحاد فيكون مبدأ كالفرق بين الجنس والهيولى والفصل والصورة والمراد من بشرط لا في المقام هو المعنى الاول حتى يكون من أقسام اللا بشرط المقسمي وحينئذ يكون المراد من لا بشرط ما يقابل هذا المعنى .

المقدمة الثالثة اضطرت كلمات أهل المعقول في المراد من السكلي الطبيعي الواقع فيه النزاع هل هو من الامور المتأصلة فيكون موجوداً في الخارج أم يكون من الامور المنتزعة وليس في الخارج إلا الافراد وهل هو اللا بشرط المقسمي أم اللا بشرط المقسمي ادعى المحقق السبزواري في المنظومة ان السكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسمي دون المقسمي قال وان أوهم بعض السكيات كونه من اللا بشرط المقسمي وتبعه على ذلك في التقريرات وصاحب السكياتية على ما يظهر منه حيث جمل اللا بشرط المقسمي كلياً عقلياً وبعبارة الاساطين كلها مصرحة في ان السكلي الطبيعي هو اللا بشرط المقسمي كصاحب الشوارق والخواجة والقوشجي وليست عباراتهم موهمة كما أدعاه المحقق السبزواري بل مصرحة بذلك والحق ان السكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط المقسمي لا المقسمي وفاقاً لاكثر الاساطين بيان ذلك هو أنك قد عرفت من المقدمة الاولى أن اللا بشرط المقسمي هو الجامع بين اللا بشرط المقسمي الذي هو عبارة عن الجامع بين الخصوصيات الخارجية وبين بشرط شيء الذي هو عبارة عن المقيد ببعض الخصوصيات وبين بشرط لا الذي هو عبارة عن المعرى عن جميع الخصوصيات الذي لا موطن له إلا في الذهن وما يكون جامعاً بين ما هو وعائه في الذهن والخارج لا وجود له إلا في الذهن فلا يعقل أن يكون له محقق في الخارج فينفذ كيف يجمل كلياً طبيعياً الذي وقع =

من اعتبارات الماهية وتسمى باللابشرط المقسمي واخرى تلاحظ مرسله وهي المعبر عنه باللابشرط القسمي وثالثة تلاحظ مقيدة بشيء خاص وهي المعبر عنه بالمقيد فلو

= فيه النزاع في تحققه في الخارج أم انه كالاتزاعية مع أن السكلي الطبيعي يحمل على افراده في الخارج بالحمل الشائع الصناعي ولو جعل السكلي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط المقسمي فلا يحمل على ما في الخارج إلا باعتبار اللا بشرط القسمي ثم ان الفرق بين لا بشرط القسمي ولا بشرط المقسمي بحسب اللاحاظ وإلا بحسب الواقع لا فرق بينهما كما ذكره في التقريرات لما عرفت من عدم معقولية أخذ اللاحاظ في الموضوع له ولا المستعمل فيه والعجب من صاحب الكفاية بعد جعل اللا بشرط القسمي كلياً عقلياً بني على كون اللا بشرط المقسمي هو السكلي الطبيعي ما لفظه (وبالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء أصلاً الذي هو المعنى بشرط شيء ولو كان ذلك الشيء هو الارسال والعموم البدلي ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذي هو الماهية اللا بشرط القسمي وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى على الخارجيات بلا عناية التجريد كما هو قضية الاشتراط والتقييد فيها كما لا يخفى مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد ... الخ) .

أقول ليس المراد باللابشرط القسمي إلا الجامع بين الافراد الخارجية القابلة للانطباق عليها حقيقة بلا احتياج عناية التجريد وليس من السكلي العقلي بل هو في الحقيقة مناف للسكلي العقلي إذ ليس المراد من التقييد بالارسال إلا أن ذات المرسل في قوة قوله سواء كان هذا أو ذاك وهذا المعنى من لوازم كونه جامعاً بين الافراد اذا عرفت ما مهدناه لك من المقدمات فاعلم انه وقع النزاع بين المشهور وسلطان العلماء في أن معنى المطلق هو اللا بشرط القسمي أو معنى المطلق هو اللا بشرط المقسمي وأن استفادة اللا بشرط القسمي من مقدمات الحكمة بخلافه =

استعمل لفظ المطلق في المقيد على الأول كما يقول سلطان العلماء يكون حقيقة وهو من قبيل تعدد الدال والمدلول وعلى الثاني يكون مجازاً إذ استعماله في المقيد

على الاول فانها يستفاد بالوضع والحق هو ما اختاره سلطان العلماء لان الانسان مثلاً تارة يحمل عليه المعقولات الثانوية كالانسان كلي أو الانسان نوع واخرى تحمل عليه الامور الخارجية كالانسان قائم أو قاعد ومن الواضح ان نحو الاستعمال لا يختلف بل تراه في الجميع مستعملاً على نحو واحد فلا بد وان يكون مستعملاً في القدر الجامع القابل للانطباق على كل واحد من الافراد مضافاً الى أن مرتبة الالبشرط وبشرط شيء مرتبة الحكم بالنسبة الى الموضوع فحينئذ كيف يكون اللفظ موضوعاً للمعنى المقيد مما يكون من مراتب الحكم . نوضح ما ذكرنا هو انه لو حصل الشك والتشكيك . فلا نشك في امور الاول ان معنى الاطلاق الذي لا بد من احرازه في باب المطلقات عبارة عما يرجع الى أي فرد مثلاً رتبة أي رتبة سواء كان هذه الاستفادة بالوضع أو بمقدمات الحكمة الثاني أن مرجع النزاع بين السلطان والمشهور أن هذه الاستفادة التي هي عبارة عن أي رتبة هل هي بالوضع كما عليه المشهور أم بمقدمات الحكمة كما عليه السلطان .

الثالث ان هذه الانقسامات التي ذكرها أهل المعقول من الالبشرط وبشرط لا وبشرط شيء لا بد وان يكون بينهما التباين حتى يكون كل واحد قسماً للآخر ولا يرجع أحدهما الى الآخر وإلا يلزم تثنية الأقسام ولا يحصل التثنية وجعل الالبشرط القسمي من الكلّي العقلي ارجاع الالبشرط الى بشرط لا وكذلك ارجاءه الى بشرط شيء . يوجب تثنية الأقسام مع أن الأقسام عند القوم ثلاثة فلا بد من عدم تداخل بعضها مع بعض بيان ذلك ان المراد من لا بشرط عبارة عن لا بشرط عن الخصوصيات الخارجية أو ما هو أعم من الخارجية والذهنية وبشرط لا عبارة عن كون الماهية معارة عن جميع الخصوصيات من الذهنية =

لا يكون مستعملاً فيما وضع له بل يكون في غير ما وضع له . لـ يكونه على ذلك موضوع الارسال والتقيد غير الارسال ان قلت كيف يمكن ان يضع الواضع

وبشرط شيء . عبارة عن التقيد بخصوصية خارجية وفي الحقيقة لا بشرط الذي هو مقابل لهذين القسمين هو لا بشرط عن هذين القسمين فان قلت قد ذكرت ان بشرط لا عبارة عن التجرد عن جميع الخصوصيات ولكن لا بد من لحاظه كذلك حينئذ يكون مقيداً بتلك الخصوصية فيخرج عن بشرط لا ويدخل تحت بشرط شيء . فلما ان لحاظه كذلك وان كان نحو وجوده في الذهن ولكن لم يلحظ اليه نظراً استقلالياً بل يكون لحاظه اليه مرآة الى بقية الصور ومنه يعلم رفع الاشكال على ما يقال الانسان معدوم فان الحكم على معدومية الانسان هو نحو لوجود الانسان فكيف يحكم عليه بانه معدوم فان وجود الانسان انما أخذ مرآة للافراد المدومة في الخارج . فالنظر اليه ليس إلا نظراً مرآئياً وبالجملة هذه الاقسام الثلاثة لا بد وان يكون لها جامع واقعي هو المقسم وكان نسبته الى الاقسام نسبة الكل الى افراده حينئذ لا بد ان يكون الفرق بين اللابشرط القسمي والمقسمي واقعياً لا بحسب المحاذ كما في التقارير . ثم ان الكلبي الطبيعي هل هو عبارة عن اللابشرط القسمي أم المقسمي قد تقدم انه محل للانظار والمحقق السبزواري جعله عبارة عن اللابشرط المقسمي وتبعه الشيخ الأنصاري كما في التقارير ، وصاحب الكفاية (قدس سرها) ولكن الاساطين ذهبوا الى خلاف ذلك فخلووه عبارة عن اللابشرط القسمي وتحقيق الكلام فيه هو أن الكلبي الطبيعي عبارة عما يقع في جواب السؤال عن حقيقةه هو هو حينئذ ان جعلنا بشرط لا من أفراد الماهية ولو كان وجوده ذهنياً فلا بد من القول بكون الكلبي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي وان لم نجعله من افرادها وانما هو من المفاهيم المحضة فلا بد من القول بان الكلبي الطبيعي هو اللابشرط القسمي والحق ان بشرط لا من المفاهيم المحضة وليس مصداقاً للابشرط المقسمي . بيان ذلك ان مفهوم كل شيء عبارة عما يكون =

لشيء مع انه لا وجود له مستقلاً فان الماهية المهمة لا وجود لها في نفسها فنـ
الواضح ان الواضع عند وضع اللفظ لها لا بد وان يتصورها مستقلاً لكي يضع
اللفظ لذلك الملحوظ . قلت لا يلزم من وضع لفظ لمعنى ان يتصوره مستقلاً بل
يكفي ملاحظته لنفس المعنى الموضوع له تبعاً مثلاً يتصور ماهية محدودة بمحد التجرد
واسكن لم يضع اللفظ لتلك الماهية المجردة بل للاعم منها ومن المحلوطة لا يقال
كيف يمكن الامتثال على مذهب السلطان لانا نقول أن المقيد في عالم الذهن يرى
شئيين متعددين والمجرد يرى شيئاً واحداً . والذي هو موضوع حكم العقل هو
ما يرى شيئاً واحداً الذي هو من المعقولات الاولى كما انه هو الذي تعينه

مدركا عقلاً في مقام التصور والمدرک العقلائي انما يصير بشرط لا اذا لوحظ
مجرداً عن كل خصوصية ولحاظه كذلك ليس إلا لحاظه انه مفهوم محض وليس
لحاظه كذلك مرآة الى ما في الخارج وبهذا الاعتبار لا يكون مصداقاً للطبيعة
النوعية فلا يحمل عليه المعقولات الثانوية مثل النوعية والجنسية ولو كان فرداً
ومصداقاً لحمل عليه ذلك ولا يتوهم ان هذا من المثل الانلاطونية لأنه على تقدير
تفسيرها بالافراد العقلية فهي في الحقيقة افراد ومصاديق وما نحن فيه من المفهوم
المحض الذي هو ليس فرداً ومصداقاً اذا عرفت ما ذكرناه من التوضيح فحينئذ
يترتب عليه النزاع بين المشهور وسلطان العلماء ومرجع ذلك الى ان الاطلاق على
المشهور يستفاد من الوضع بخلافه على قول سلطان العلماء فانه عليه يستفاد من
مقدمات الحكمة وقد عرفت ان الحق هو ذلك لما ذكرناه من الدليلين وحاصل
الاول الوجدان الذي هو لا يختلف فيه أنحاء الاستعمالات في انطباقه على الافراد
العقلية والخارجية والثاني ان مرتبة لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا هي من
مراتب الحكم فكيف تؤخذ في الموضوع فلا تغفل .

مقدمات الحـكـة فتسـكـون مقدمات الحـكـة على مذهبه معينة المراد وبالجملة أن الماهية مع الحد إن عدت هناك اثنتين لم تكن من المعقولات الأولية التي هي قابلة للقليل والكثير فلم تنطبق على الخارجيات وإن لم يكن هناك إثنية بل ترى مع القيد شيئاً واحداً فتسكون من المعقولات الأولية وتنطبق على ما في الخارج وبتقريب آخر أن الشيع المأخوذ في التعريف تارة يراد منه معنى قابلاً للانطباق بتمام معناه على القليل والكثير وبهذا المعنى قد أخذ في متعلق الأمر ولازمه انطباق تمامه على أول الوجود وذلك يقتضي السقوط وأخرى يراد منه الساري في ضمن الموجودات المتعددة ولازمه عدم انطباقه بتمام معناه على القليل بل لا ينطبق إلا على الكثير ولازمه تعدد الامثال وعدم سقوط التكليف وبهذا المعنى قد أخذ في النواهي بل وغالب الأحكام الوضعية كمثل (أحل الله البيع) وبين هذين النحويين تباين بنحو لا يتصور جامع بينهما إذ كيف يتصور جامع بين الواجد أي المأخوذ فيه خصوصية السريان الذي هو المعنى الثاني منها المعبر عنه بالطبيعة السارية وبين الفاقـد غير المأخوذ فيه خصوصية بل اعتبر معرئ عن جميع الخصوصيات القابلة للانطباق على القليل والكثير الذي هو المعنى الأول إلا بدعوى كون الجامع هو المعنى المحفوظ في ضمن الواجد والفاقد وحينئذ كما يمكن تصور الجامع بين هذين المعنيين من الشيع كذلك يمكن لنا دعوى تحقق جامع يجمع جميع تلك الصور المتصورة وهو المعنى المحفوظ بين الشيع الجامع لمعنييه وبين غيره الذي هو المحفوظ في ضمن المقيد غير القابل للصدق إلا على القليل وهذا الجامع كالمادة المحفوظة في ضمن هيئات المشتقات الحاكية عن مفهوم واحد ومنه يعلم أنه ليس نسبة الجامع المحفوظ بين المعاني المتصورة الثلاث المعبر عنه باللابشرط المقسمي بالنسبة إلى ما هو

المعبر عنه باللابشرط القسمي نسبة السكل الى الفرد بل نسبته اليه كنسبة منشأ
الانزعاع الى ما في الخارج فكالم يكن منشأ الانزعاع الجامع في ضمن الافراد
الخارجية له وجود في الخارج في قبال مصداقه في الخارج كذلك اللابشرط القسمي
بالنسبة الى القسمي ليس له وجود في عالم الذهن في قبال وجوده وانما هو جهة
محفوظة في ضمن المعاني المتصورة المتعددة ولذا أمكننا أن نعبّر عن تلك الجهة
المحفوظة بان وجوده عين الوجودات الذهنية المتصورة وليست لتلك الجهة وجود
مستقل في الذهن في قبال تلك الصور الذهنية المتعددة كما لا يخفى .

وبيان أوضح ان بناء الأصحاب على ان اطلاق المطلق على أحد المعنيين
ليس على نحو المجازية ولازمه ان يكون المراد به الجهة المحفوظة بين نحوي الشيع
بنحو لا يكون له وجود مستقل في الذهن عارياً عن الجهتين نعم بناؤهم على مجازية
المطلق لو اريد منه التقييد بغير الشيع فاذا صح ذلك فلنا دعوى ان يراد من
المطلق معنى أوسع من ذلك بنحو يشمل النحو الثالث بان يراد منه معنى محفوظ
بين الجهتين وما هو في ضمن القيد غير جهة الشيع فحينئذ يرد على المشهور بانه
لا وجه لاختصاص مفهوم المطلق بالشيع وذلك لانسياقه الى الذهن من حاق
اللفظ المعبر عنه بالطبيعة المهمة المناسب لسكل لون وتعبير آخر هو اللابشرط
القسمي الجامع لما هو مقيد بقيد غير الشيع والافاد لجميع الخصوصيات الزائدة عن
الطبيعي القابل للانطباق على القليل والكثير المعبر عنه بالشيع واللابشرط
القسمي المحتاج اثباته الى مقدمات الحكمة ولذا يكون استعمال اللفظ في جميع المقامات
بنحو الحقيقة بنحو تكون الخصوصية مستفادة من دال آخر وقد عرفت ان تلك
الجهة المحفوظة في ضمن اللابشرط القسمي ويشترط شي المعبر عنها باللابشرط القسمي

ليست لها وجود في الذهن مستقل في قبال افراده بل هي موجودة في الذهن بعين وجود افراده .

ومما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل من الفرق بين اللا بشرط المقسمي واللا بشرط المقسمي بدعوى ان المقسمي الماهية المجردة حتى عن قيد التجرد والقسمي هو الماهية المقيدة بقيد التجرد الذهني لوضوح ان مع هذا القيد كيف يعقل انطباقه على ما في الخارج على ان بناء الأصحاب ان اللا بشرط المقسمي قابل للانطباق على القليل والكثير وصلاحيته لذلك يحصل من مقدمات الحكمة كما هو قضية أخذ المطلق في حيز الأمر كما انه ظهر بطلان الفرق بينهما بدعوى ان المقسمي عبارة عن الملاحظ نفس ذاته بماله من الذاتيات والقسمي هو الملاحظ معه أمر خارج عن ذاته من غير فرق بين كون الخارج عن الذات أمراً عديمياً أم وجودياً أو الاعم منها لبداية ان الماهية مع لحاظ تجردها عن عوارضها الخارجية تكون قابلة للانطباق على القليل والكثير وهو الذي ثبتته مقدمات الحكمة بالنسبة الى ما أخذ في حيز الأول وأمر المعبر عنه باللا بشرط المقسمي فعليه ليس لنا لا بشرط المقسمي الا ان يدعى كما ينسب الى البعض بانه عين وجود افراده في الذهن وليس له وجود مستقل في قبال الافراد فحينئذ يرجع الى ما قلنا من ان تلك الجهة المحفوظة في ضمن الافراد الذهنية ليس لها وجود في الذهن في قبال الافراد في الذهن بل وجودها معنى وجود الافراد وهذا الجامع المحفوظ بين اللا بشرط المقسمي وبشرط شيء هو المتبادر من لفظ المطلق بنحو استفادة تلك الخصوصيات من دال آخر وليست تلك الخصوصيات مستفادة من حاق اللفظ ولذا قلنا ان الحق هو قول سلطان العلماء (قدس سره) كما لا يخفى .

ما يدل على المطلق

الفصل الثاني في بيان ما يدل على المطلق وقد ذكرنا له اموراً : منها اسم الجنس كرجل و فرس و انسان ، وعرف بأنه صرف المفهوم من غير ملاحظة شيء معه ومقتضى ذلك ان يكون اسم الجنس موضوعاً لذات الماهية المحفوظة في الذهن في ضمن صور متباينة حسب تباين اعتبارات الماهية من دون أخذ خصوصية الفقدان والوجدان وان كانت تلك الماهية لا تنفك في الذهن عن تلك الاعتبارات فيكون المعنى في الذهن متحققاً بنفسه ولا يكون له حد خاص وصورة مخصوصة فيه فخاله في الذهن كالكلبي الطبيعي في حال اجتماعه مع الخصوصيات الشخصية وحينئذ قطع اللفظ ليس فيه اقتضاء لمعنى صالح للانطباق على القليل والكثير أو لمعنى مضيق غير صالح لذلك بل ذلك المعنى ذات المبهم مجتمع مع كل من اعتبارات الماهية ككونها فاقدة لجميع الخصوصيات أو مقيدة بخصوصية من تلك الخصوصيات قال الأستاذ (قدس سره) في السكجاية ما لفظه (الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم غير الملحوظ معه شيء اصلاً (١) ... الخ) وتكون تلك

(١) توضيحه ان للماهية اعتبارات متعددة فتارة تلاحظ بذاتها من دون اعتبار زيادة عليها واخرى مع اعتبار زيادة من نسخها وثالثة اعتبار زيادة من غير نسخها وعلى الاخير اما أن يكون وجودياً ام عديمياً فان كان وجودياً فتسمى الماهية بشرط شيء وان كان عديمياً فتسمى بشرط لا شيء وهما نوعان من المقيّد ، وعلى الثاني فما كان من نسخ الماهية فتارة بنحو الاستيعاب فتسمى بالماهية السارية

الخصوصيات مستفادة من دال آخر كمثل مقدمات الحكمة أو لفظ يدل على تقييد الماهية باحد القيود والى ذلك يرجع كلام سلطان العلماء (قدس سره) من ان لفظ المطلق موضوع الى الماهية المعرأة عن حيثية السعة والضيق فان المراد من عرائها في مقام الوضع لا في مقام الذهن وقد عرفت أن ذلك مما يقتضيه الوجدان من تبادل المعنى المناسب مع جميع تلك الخصوصيات وذلك هو المعنى المحفوظ في ضمن جميع الاعتبارات والحدود بلا استقلال بنفسه في مقام الذهن المعبر عنه بالماهية المبهمة باعتبار كون تلك الماهية متحققة في الذهن بلا حد في نفسها مستقلا بل هي متحققة في ضمن الحدود الزائدة عن حيز الوضع وتكون كالمادة السارية في ضمن المشتقات فانها متشكلة باحد صور الاشتقاقية فلذا قلنا في مبحث المشتق بوضع لفظ المادة الى المعنى المبهم السارى في ضمن الصور المتباينة وهو الجامع لجميع تلك الخصوصيات المتباينة من دون وجود لها مستقلا بنفسها بل وجودها في ضمن تلك الهيئات الخاصة كما لا يخفى .

ومنها علم الجنس كسامة فانه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء فيه

والمطلق الشمولي وان كان بنحو البدلية فتسمى بالماهية على البدل والمطلق البدلي وعلى الأول فتارة تلاحظ بذاتها تفصيلا فهي السمة بالالابشرط القسمي والماهية قد اخذت بنحو صرف الوجود وهذا القسم مع ما قبله من الماهية المطلقة واخرى تلاحظ الماهية من حيث الاطلاق والنقييد فهي الماهية المهمة المعبر عنها بالالابشرط المقسمي وهو الجامع بين جميع اقسام الماهية وقد ذهب سلطان العلماء وجملة ممن تأخر عنه بوضع لفظ المطلق له خلافا للمشهور على تفصيل ذكرناه في حاشيتنا على الكفاية

فلذا صح انطباقه على القليل والكثير فهو كاسم الجنس وان كان فرق بينهما من حيث التعريف باعتبار انه قد أخذ في مفهوم علم الجنس الإشارة الذهنية وذلك يوجب ترتيب أحكام المعرفة عليه فان حقيقة الإشارة نحو توجه النفس الى الصور وهو غير مرتبط بعالم الاحاط لـكي يشكك بانه لا ينطبق على ما في الخارج ولذا ترى عند لحاظ صور متعددة توجه النفس الى بعضها دون البعض الآخر وتشير الى ان بعضها أحسن من البعض فحينئذ يكون التقييد بمثل ذلك لا يضر بانطباقه على ما في الخارج فدعوى ان التقييد بمثل ذلك يوجب عدم انطباقي التقييد به على ما في الخارج في غير محلها لما عرفت أن ذلك لو كان من سنخ الاحاط لأوجب ذلك عدم الانطباق إلا أنك قد عرفت ان توجيه النفس والإشارة ليست من سنخ الاحاط على انه لو كان من سنخ الاحاط قلنا بان علم الجنس موضوع للطبيعة بلحاظ التعيين لـكي يترتب عليه احكام المعرفة حقيقة لا لفظاً (١) فيشكل عليه

(١) الذي يظهر من بعض كلمات اعلام أهل العربية هو أن تعريف اسم الجنس لفظي كالتأنيث اللفظي كمثّل غرفة وبشرى وصحراء قال الشيخ نجم الأئمة (قدس سره) فالحق ان العالمية في مثل اسامة لفظي وقال في مبحث العلم اذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفة وبشرى وصحراء ونسبة لفظية نحو كرسي فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل وأما بالعامة كما في اسامة وبذلك قال الاستاذ المحقق الخراساني في كفايته ما لفظه : (لكن التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه اصلاً كاسم الجنس والتعريف فيه لفظي) والظاهر أن المراد من التعيين الذهني في كلمات القوم كون المعنى له مطابق في الذهن وذلك يوجب نحواً من التمييز كالتعيين الحاصل للمعمود الذكرى والخارجي غاية الأمر ان منشأ حضور المطابق الذهني يختلف فتارة يكون منشأه تقدم الذكر =

بعدم الانطباق على ما في الخارج واسكن لا يخفى إن هذا الاشكال إنما يتم لو كان التعيين جزءاً أو قيداً للموضوع له إذ لا يعقل انطباق ما هو مقيد بخصوصية لا توجد إلا في الذهن على ما في الخارج وأما إذا لم يؤخذ القيد على هذا النحو بل أخذ على نحو المراتبية بأن يكون مرآة وإشارة إلى المعنى الموضوع له الذي هو الطبيعة وليست بما هي هي بل بما هي حصة مساوقة للخصوصية الذهنية بنحو خروج القيد والتقيد بأن يكون لفظ علم الجنس موضوعاً لنفس ذات المعنى التي تعلق بها الإشارة ويكون المعنى قد أخذ بالنسبة إليها على نحو التوأمية وبذلك يفرق عن اسم الجنس فإنه موضوع لنفس المعنى غير المقيد لما يشار إليه أو بما لا يشار إليه وبما ذكرنا من الفرق عد علم الجنس من معرفه حقيقة ولا يخفى أن الفرق بين الجنس واسم الجنس هو الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية على ما ذكرنا في المعنى الحرفي من أنه عبارة عن معنى توأم مع الاحاط الآلي والمعنى الاسمي هو التوأم مع الاحاط الاستقلالي وعلى ذلك يحملنا عبارة الفصول فلذا لم ترد عليه الاشكالات الثلاثة التي

أما صريحاً أو ضمناً ، وأخرى حضوره الخارجي وثالثة غير ذلك كإسامة مثلاً فإنها موضوعة لنفس الأسد المتعين حضوره في ذهن السامع قبل الكلام كالمعرف بلام الجنس فإنه كمنه غاية الأمر ان في المعرف بلام الجنس يستفاد التعيين من لأمه وفي علم الجنس يستفاد من لفظه وهكذا لام العهد الذهني فإنه كلام الجنس غاية الأمر الفرق بينهما ان مدلول الأول الفرد المنتشر ومدلول الثاني نفس الجنس .

وبالجملة الموضوع في علم الجنس هو المعنى الذي له مطابق في الذهن وبذلك يعد علم الجنس من المعرفة حقيقة كما هو شأن المعارف من كونها حاكيات عن المفاهيم بما أنها لها مطابق في الذهن فلا تغفل .

ذكرها الأستاذ (قدس سره) .

ومنها الجمع المحلى بالالف واللام فقد قيل بدلالته على العموم لأجل دلالة اللام على التعمين ولا تعيين إلا المرتبة الأخيرة والظاهر استفادة ذلك من الاطلاق لا من الوضع فدعوى دلالة عليه بالوضع في غير محلها لعدم وضع المدخول لذلك كما ان دعوى ان دلالة على العموم ناش من التعمين حيث لا تعيين إلا المرتبة الأخيرة محل اشكال فلذا الحق استفادة المرتبة الأخيرة التي هي الاستفراق من الاطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة وفاقا للأستاذ (قدس سره) في العام والخاص ما لفظه (بل إنما يفيد فيما اذا اقتضته مقدمات الحكمة) فلا تغفل .

ومنها النكرة كرجل مثلاً فانه قيل انها من المطلق بتقريب أن معناه هو مفهوم الواحد الصالح للانطباق على القليل والكثير ولا يمكن لا يخفى ما فيه للفرق بين النكرة ومفهوم الواحد فان النكرة يعتبر فيها التشخص الخارجي وأما النردد حصل من عدم معرفة الحد الخارجي بخلاف الواحد فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية الخارجية فينطبق على القليل والكثير ولذا عند الواحد واسم الجنس من قبيل الكلّي والنكرة من قبيل الجزئي الحقيقي ، فلو قيل اكرم واحداً فانه يحصل الامتثال لو اكرم جماعة بخلاف ما لو قال اكرم رجلاً فانه لا يمثل بالجميع بل باحدهم وقد عرفت سر ذلك فان النكرة لما كانت الخصوصية الخارجية داخلة من مفهومها صارت مأخوذة في حيز الطلب بخلاف الواحد فانه لما لم تكن الخصوصية داخلة في مفهومه فلذا لم تكن مأخوذة في حيز الطلب فما ذكره الأستاذ (قدس سره) في الكفاية ما لفظه (من كونها قابلاً للانطباق) مبني على كون معنى النكرة كلياً طبيعياً قد قيد بمفهوم الوحدة فيكون كمثل الرجل العالم العادل الصالح الانطباق

على الكثير انطباقاً عرضياً ولا يمكنه محل منع اذ الوحدة المأخوذة في معنى النكرة هي الحاكية عن التشخيص الخارجي وحينئذ غير صالح للانطباق على الواحد على البدل وبذلك يمتاز عن اسم الجنس ولهظ الواحد وبتقريب آخر . مفهوم النكرة هي الطبيعة المقيدة يكونها في ضمن أحد الشخصيات بنحو يكون القيد هو التشخيص غير المعين فينطبق على الخارج على البدل وذلك يلزم الفرد وحينئذ يكون قابلاً للصدق على كثيرين بواسطة عدم تعينه واقعاً وبذلك يمتاز عن اسم الجنس فان قبوله للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً فالنكرة هي وسط بين اسم الجنس والفرد فهي تشارك اسم الجنس في قبولها الصدق على كثيرين وتمتاز عنه بان الصدق فيها على البدل وفيه صدقاً عرضياً كما انه يمتاز على الفرد بقبولها للصدق على كثيرين دونه لعدم صدقه على ذلك ولذا عبر عنه بالفرد المنتشر لأخذ التشخيص في مفهومه وبذلك يكون فرداً ولأجل عدم تعيين القيد كان القيد منتشراً بالنسبة الى الخصوصيات المتعينة بنحو يصلح الانطباق على كل منها انطباقاً بدلياً .

ودعوى ان النكرة كأسم الجنس في قبولها للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً فهي اما تتم هذه الدعوى بناء على أخذ مفهوم الوحدة في مفهوم النكرة ولا يمكنك قد عرفت فساداً إذ ذلك ينافي كون النكرة فيها معنى الفردية ولازم ذلك أخذ مصداق التشخيص في مفهومها حينئذ يكون انطباقها على كثيرين انطباقاً تبادلياً وهي كالقرد المنتشر من حيث أخذ مصداق التعيين الذاتي في قبـال الفرد المعين فان أخذ التشخيص فيه بنحو يكون عرضياً ملحوظاً في قبـال الغير الطارد لغيره وبذلك صح اطلاق المطلق عليه بهذا الاحتـاظ بخلاف الفرد المعين فانه لا يطلق عليه المطلق لعدم شيوع له من حيث الفردية .

نعم لا مانع من صحة اطلاق المطلق من حيث الحالات . ثم لا يخفى ان النكرة تطلق على اسم الجنس باعتبار كونها حاكية عن نفس الطبيعة العارية عن اداة التعريف بلام أو غيره كما هو المعروف عند علماء العربية أن اسم الجنس نكرة في قبال علم الجنس أو المعرف بلامه فحينئذ يكون هذا الاطلاق على اسم الجنس القابل للصدق على كثيرين صدقاً عرضياً وبهذا الاطلاق تمتاز النكرة عن الفرد المنتشر لكونها أوسع منه إذ لا يطلق الفرد المنتشر على الاطلاق الثاني بل ربما يقال بان تعريفها بالمعنى الثاني يغاير تعريفها بالمعنى الأول حيث انها على الثاني تكون من الماهيات البسيطة ويكون تعريفها كعلم الجنس أو المعرف بلامه قابلاً للانطباق على كثيرين انطباقاً عرضياً بخلاف تعريفها على المعنى الأول فانه غير صالح للصدق على كثيرين وهو المعبر عنه بالفرد المعين .

كما أن النكرة تطلق على الفرد المعين كما لو قال جاءني رجل حيث أن الأخبار تحكي عن واقع معلوم .

فتحصل مما ذكرنا أن النكرة لها اطلاقات ثلاث تطلق على الفرد المنتشر وعلى مفهوم اسم الجنس ، وعلى الفرد المعين ، وعلى الأولين يطلق عليها اسم المطلق لقبولها الانطباق على كثيرين في قبال المعنى الأخير غير القابل للانطباق عليها ، غاية الأمر أن الاطلاق بالمعنى الأول قبولها للانطباق على كثيرين انطباقاً بدلياً ، وعلى الثاني انطباقاً عرضياً . ومما ذكرنا ظهر الفرق بين جثي رجل وجاءني رجل فان الأخبار تحكي عن واقع معلوم والانشاء لا يحكيه بل يتعلق برجل لا تعين له في عالم الخارج فالفرق بينهما نشي من الخصوصية الكلامية وهي لا توجب تغايراً في الحقيقة والذات كما لا يخفى .

مقدمات الحكمة

الفصل الثالث في بيان جريان مقدمات الحكمة فنقول ان دلالة المطلق كرجل مثلاً على الماهية المبهمة المعبر عنها باللابشرط المقسمي بالوضع وان الشباع والسريان خارج عما وضع له ويستفاد من دال آخر وهو الحكمة وهي تتوقف على مقدمات وهي كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده بهذا الكلام ولم تقم قرينة ولم يكن هناك قدر متيقن فمع هذه المقدمات (١) يحكم العقل بالاطلاق جزئياً . إن

(١) ذكرنا في تقريراتنا لبحث الاستاذ المحقق المائي (قدس سره) في بيان مقدمات الحكمة انها على ثلاثة أقسام :

الأول أن يكون المحل قابلاً لورود الاطلاق والتقييد فلا يجري ما اذا لم يكن كذلك كالتعبدية والتوصلية فانهما غير قابلين لطرو الاطلاق والتقييد .

الثاني ان يكون المولى في مقام البيان لا في مقام التشريع أو في مقام بيان حكم آخر فاذا لم يكن في مقام البيان بل كان في مقام التشريع كمثل اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحو ذلك مما يكون لبيان أصل التشريع فلا يجوز التمسك بالاطلاق وكذلك اذا كان في بيان التعمير لحكم آخر كقوله (كلوا ما امسكن) فانه في بيان حلية الأكل وليس في بيان طهارة محل العضو الذي عضه السكب المعلم حتى يتمسك بالاطلاق فيحكم بجواز أكل موضع العض من دون تطهير ، واما فيما اذا لم يكن في مقام التشريع ولا لبيان حكم آخر فبأي شيء يتمسك الاطلاق فنقول يمكن ذلك بالأصل العقلائي الجاري في كل متكلم ، فان الأصل في كل من تكلم بكلام ان يكون كلامه كاشفاً المراد وانه ليس في مقام الاجمال والاهمال =

كانت المقدمات جزئية وإلا فظنية فبجريان هذه المقدمات نستكشف مراد المولى وربما يستشكل ويقال أن عندنا مرحلتين ومقامين مقام الواقع ومقام الحجية

الثالث عدم وجود قيد وأنه من عدم وجود القيد يستكشف أنه أراد الإطلاق وإلا لأخل بفرضه ولا يفرق بين استفادة القيدية من المتصل والمنفصل وإن كان فيه فرق من جهة أخرى حيث إن المتصل يرفع الظهور المساوق لما قال والمنفصل يرفع الدلالة التصديقية المساوقة لما أراد إلا أنه بالنسبة إلى ما نحن فيه لا يفرق الحال فيه إذا تمت هذه المقدمات يستكشف من عدم في مقام الاثبات عدم في مقام الثبوت فإذا حصل ذلك تم الإطلاق ويؤخذ به وبذلك يكون حجة ولا يحتاج إلى إضافة ما هو المنقول عن شريف العلماء حتى صار متداولاً في السنة تلامذته كصاحب الضوابط وغيره بأنه لو كان للبعض لكان ترجيحاً بدون مرجح ولو كان للبعض المعين لينه فإن هذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها إلا أنه لا يحتاج إليها في هذا المقام وإنما يحتاج إليها لو علم اجمالاً بخروج بعض الأفراد ولكن شك في أنه أي شيء هو المراد فيحتاج إلى ذلك من غير فرق بين الأدلة اللفظية والأصول العملية كما أنه أيضاً لا يحتاج إلى احراز كون المتكلم حكماً كما يستفاد من بعض العبارات لجريان الأصل الذي ذكرناه في كل كلام صدر عن متكلم من غير فرق بين كونه حكماً وغيره ولعل منشأ هذا التوهم هو التعبير عن تلك المقدمات بمقدمات الحكمة فتوهم اعتبار كون المتكلم حكماً ولعل المراد بالحكمة هو حكمة المتكلم أي أن طبع المتكلم إذا تكلم لا بد وأن يبين تمام مراده ثم إن صاحب السكفاية (قدس سره) جعل من المقدمات انتفاء القدر المتيقن ولكن لا يخفى أنه لا يتم إلا بناء على مختاره من أن الاطلاقات والعمومات من باب ضرب القاعدة والارادة فيها ارادة استعمالية ولكن لا يخفى أن استفادة الارادة الاستعمالية وضرب القاعدة من دليل آخر دال على صرف التعميد في الظهور =

والمقدمات سواء أكانت جرمية أم ظنية أما ثبت مقام الحجية وليس لها دخل بمقام الواقع فإن الكلام الذي يتلقاه المخاطب بجريان المقدمات بصير حجة لولم والعمومات والاطلاقات ليست إلا لبيان الحكم الواقعي والغرض الأصلي مضافاً إلى أنه لا يلتزم به في جميع الموارد . نعم في مسألة التجاوز خصص الدليل بالموارد .

فنحصل مما ذكرنا أن التمسك بالاطلاقات يحتاج إلى المقدمات الثلاثة فمند جريانها يستكشف من العدم في مقام الإثبات العدم في مقام الثبوت بالدليل الآتي . أقول الظاهر أن كلام المحقق الخراساني في الكفاية غير مبني على ضرب القاعدة والارادة الاستعمالية إذ ليس المراد من القدر المتيقن هو التخصيص بالموارد بل الظاهر أن مراده هو قسم من الانصراف الذي لا يبلغ حد التقييد بل يكون من قبيل المحفوف بالقرينة ثم إن مقدمات الحركة إنما تجري للعلم بمراد المتكلم واستكشاف مراده ثبوتاً لا أنها تجري لرفع تحير المخاطب فإن ذلك اجنبي عن استفادة تلك المقدمات إذ الاستفادة منها ربما تتوقف على جريانها في مصب الاطلاق مرتين الأول من حيث الأنواع بمعنى أن الحكم الوارد على العالم في قولنا أكرم العالم بالنسبة إلى جميع أنواعه الثاني من حيث كل نوع باعتبار افراده بمعنى أنه ليس لبعض الافراد جهة مانع أو مزاحم وجريان مقدمات الحركة من الجهة الأولى لا تفني عن الجهة الثانية بل تحتاج مع ذلك إلى جريان مقدمات الحركة أيضاً ولا فرق بين العمومات والاطلاقات في احتياجها إلى مقدمات الحركة في الجهة الأولى . نعم فرق بينهما بالنسبة إلى الجهة الثانية فإن استفادة العموم من لفظ العام بالنسبة إلى تلك الجهة بالوضع بخلاف الاطلاق فإن استفادة الاطلاق من لفظ المطلق يحتاج إلى جريان مقدمات الحركة ثم أن الاستاذ الشريف (قدس سره) ذكر للانصراف خمسة عشر قسمًا العمدة منها ثلاثة أقسام أحدها الانصراف

يكن هناك جهة اخرى فيمكن تخلفه عن الواقع ولذا لو ظفر بالمقيد انكشف له الواقع والى ذلك اشار الاستاذ (قدس سره) في كفايته ما لفظه : (ثم لا يخفى ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جد بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه لا البيان في قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد ولو كان مخالفاً كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان ولذا لا ينظم به اطلاقه وصحة التمسك به اصلاً) وسكن لا يخفى أن معنى حجية المطلق كشفه عن مراده فاذا كانت المقدمات جزئية كان المطلق كاشفاً تاماً عن الواقع عن مراد المولى ولم يحصل التفكيك بين الحجية ومراد المولى فمع ورود المقيد اما أن يطرح أو يؤل ولا يكون

= الناشئ من كثرة الوجود ويسمى انصرافاً بدوياً ثانيها ما يكون ناشئاً من قبيل التشكيك في الماهية وحيث تارة يكون بالغاً حد القيدية واخرى لا يكون بالغاً حدها بل يكون نظير الكلام المحفوف بما يحتمل القرينية وعلى الاخيرين لا يجوز التمسك بالاطلاق لا تنفاه المقدمة الثالثة التي هي عبارة عن القيد أو ما يحتمل القيدية ثم انه مما يتفرع على النزاع بين سلطان العلماء والمشهور في اطلاق المطلق على المقيد فعلى الاولى حقيقة وعلى الثاني مجازاً وقد اخترنا القول الاول فتعين كون الاطلاق اطلاقاً حقيقياً واستفادة القيد من دال آخر ويكون حال استعمال الامام في المخصص فقد اخترنا كونه حقيقة فيه ففي المطلق بطريق أولى من غير فرق بينهما في كون التقييد بالمتصل أو بالمنفصل واما على مسلك المشهور فلا بد من القول بالمجازيه لان الذي كان موضوعاً للاطلاق كالرقة الموضوعه للرقة أي رقة فلما قيد زال ذلك الاطلاق واستعمل في غير الموضوع له فيكون مجازاً لانه تعدى عن موضوعه الاصلي وعليه ايضاً لا يفرق بين أن يكون التقييد بالمتصل أو بالمنفصل كما لا يخفى

من باب تعارض الحجتين بل من باب تعارض الحجية واللاحجية .

ان قلت ان الأصحاب كلهم اجمعوا على انه قبل الظفر بالمقيد يعملون بالمطلق ومع الظفر بطرحون المطلق ويعملون بالمقيد . قلت العمل بالمطلق قبل الظفر بالمقيد من جهة الأصل العقلائي فبجريانه يحرز الاطلاق ومع الظفر به يترك ذلك الأصل وهو ظهور كونه في مقام البيان ويعمل بمقتضى الظفر لأنه يكشف أن اتیان المطلق معه لم يكن في مقام البيان فيرتفع الأصل هذا وربما يستشكل على القوم بأن مقتضى جريان مقدمات الحكمة اثبات الاطلاق بنفسها من دون احتياجها الى مقدمة زائدة مع انها بالنسبة الى النواهي لا تثبت الطبيعة السارية التي لا تتحقق بصرف الوجود بل تحتاج الى تعدد الوجود الذي هو مقتضى ذلك في النواهي نعم بالنسبة الى الأوامر يكون جريانها تثبت الاطلاق حيث انه مقتضاه أن يكون الموضوع فيها صرف الوجود وهو يتحقق باول وجود وبعبارة اخرى أن مقدمات الحكمة تغلب موضوع الحكم من نفس الطبيعة المهمة أي المارة من جميع الحثيات المعبر عنها باللابشرط المسمى الى اللابشرط القسيمي الذي هو الشباع بمعنى الصرف ولازمه سقوط الحكم قهراً باول وجوده أما بالاطاعة كما في الأوامر أو بالعصيان كما في النواهي لاستحالة انطباق صرف الوجود على ثاني الوجودين مع أن استفادة الطبيعة السارية خصوصاً في النواهي تحتاج الى مقدمة زائدة مع أن ظاهر المشهور عدم احتياج استفادة الاطلاق في النواهي الى ازيد من ذلك وبالجملة يلزم الفرق بين الأوامر والنواهي باحتياج استفادة الاطلاق في النواهي الى مقدمة زائدة عليها دون الأوامر مع أن القوم لا يظهر منهم الفرق بينهما ولكن لا يخفى أن هذا الاشكال يتم لو كان طبع مقدمات الحكمة قلب موضوع الحكم من اللابشرط

المقسمي الى خصوص اللابشرط القسمي واما لو قلنا بان طبعها لا يقتضي أزيد من أن مدلول لفظ المطلق هو الجامع بين اللابشرط وبشرط شيء الذي هو تمام الموضوع للحكم بلا دخل لخصوصية زائدة فيه . وحينئذ أن هذا المعنى في طرف الأوامر ينطبق على أول الوجود كما عرفت أن الأمر عبارة عن طلب الوجود وذلك يحصل قهراً بأول وجود الطبيعة وفي طرف النهي حيث أن المطلوب فيه عدم هذا الوجود فيكون تمام الموضوع فيه عدم الوجود الصادق على الوجودات المتعاقبة وذلك لا يحصل إلا بترك تمام افراده العرضية والطولية وبالجمله طبع المقدمات جعل الموضوع بتمامه نفس مدلول اللفظ غاية الأمر المدلول في طرف الایجاد يتحقق بتمامه لأول الوجود وفي طرف الترك لا يتحقق إلا بترك تمام الافراد .

وبالجمله ان منشأ هذا التوهم كون المطلوب هو اللابشرط المقسمي وان طبع المقدمات الناشئة عن كون المولى بصدد البيان مع عدم ذكر القيد كون الوجود في الذهن هو الطبيعة المجردة وانها تمام المطلوب الموجب ذلك ضيقاً في انطباقها على ثاني الوجود ولكن عند التأمل انك تجد ان تلك المقدمات لا توجب كون الوجود الذهني هو تمام المطلوب بل ان طبعها يقتضي أن مدلول اللفظ تمام الموضوع للخطاب وذلك يختلف بحسب الخطابات من كونها ايجادية كما في الأوامر واعداً به كما في النواهي لاختلاف اقتضاء نفس الخطاب عقلاً من دون اختلاف في ناحية موضوع الحكم فان موضوع الحكم الأوامر والنواهي نفس الطبيعة المجردة إلا ان في الأوامر حيث انه يقتضي خطاها ايجاد موضوع الحكم وذلك عقلاً ينطبق على أول الوجود ولا معنى لانطباقه على ثانيه وفي النواهي حيث انه المطلوب فيها اعدام تلك الطبيعة المجردة ولا يحصل ذلك إلا بخلو صفحة الوجود عنها الذي هو عبارة

عن ترك جميع الافراد العرضية والطولية نعم للشبهه مجال لو قلنا بان طبع المقدمات تقتضي قلب الطبيعة المعرأة عن جميع الحثيات المعبر عنها بالابشرط المقسمي الى الابشرط القسمي . ولكنك قد عرفت أن طبعها لا يقتضي ذلك .

ثم لا يخفى أن طبع مقدمات الحكمة يقتضي قلب ما هو الموضوع له من الطبيعة المعرأة الى الطبيعة المجردة وبذلك يكون لفظ المطلق ظاهر آفيه ظهوراً اطلاقاً كسائر الظواهر اللفظية غاية الأمر انه ليس هذا الظهور من الظواهر الظنية بل مرجعه الى الحكم العقلي الجزمي باللازمة بين تلك المقدمات وبين الاطلاق إذ مع جريانها يحصل الجزم قهراً بذلك الاطلاق كما ان القيد يوجب الحكم العقلي باللازمة بين ذكر القيد بالكلام مع التقييد وإلا لزم عدم فائدته بان يكون وارداً مورد الغالب أو لبيان جهة أخرى . وبذلك يظهر ان كل عنوان يؤخذ في موضوع الحكم لا بد وان يكون بخصوصيته له دخل في المقصود زيادة على ما يستفاد من الكلام اطلاقاً أو تقييداً .

وبالجملة دعوى ان جريان المقدمات لا يوجب الجزم بتحقيق الظهور خلاف الانصاف نعم لا مانع من دعوى كون الظهور في المقام كسائر الظواهر اللفظية بناء على جريان اصالة البيان فحينئذ يكون احراز هذا الظهور من الأصل العقلائي ويكون طريقاً لاحرازه بناء على ان تلك المقدمات بوجودها الواقعي موجبة لظهور اللفظ كما انه لو قلنا بان اصالة البيان موجبة لكسب اللفظ ظهوراً في المعنى المراد يكون ايضاً من الظواهر اللفظية الظنية وحينئذ لا مانع في صورتين من الاتكال عليه في مقام الاحتجاج نعم يشكل الاتكال على هذا الكلام فيما لو لم يكن ظهور في مقام البيان اهدم انعقاد بناء العقلاء على الأخذ بالاطلاق مع الرجوعه الى الظن بالظهور واتباعه محل اشكال إلا بناء على حجية الظن المطلق فلا تغفل

تنبيهات المطلق والمقيد

وينبغي التنبيه على أمور الأول : انه على مذهب سلطان العلماء يختلف انحاء الاطلاق فنحو يكون الاطلاق بحسب الافراد فقط وآخر يكون بحسب الحالات وثالثاً يكون بحسب الأسباب ورابعاً يكون من جميع الجهات ومقتضى الأصل هو الأخير وعلى المشهور لا يختلف حاله وسر ذلك ان سلطان العلماء التزم بالاطلاق بالقرينة والقرينة مختلفة فتارة تثبت الاطلاق من جميع الجهات واخرى تثبته من بعض الجهات ولكن المشهور لما قالوا بالوضع التزموا بالاطلاق من جميع الجهات فلا يعقل التفكيك بين انحاء الجهات بل إذا كان هناك اطلاق لابد وأن يكون من جميع الانحاء .

التنبيه الثاني : ان الاطلاق على مذهب سلطان العلماء (ره) قد عرفت أنه محتاج الى مقدمات منها ان لا يكون ما يدل على تعيين الموارد فان كان ما يدل فلا يكون هناك اطلاق والقييد اذا كان عادياً للأفراد بان يكون لازماً بحسب العادة لا يمكن التمسك بالاطلاق كحال عدم القيد فمن ذلك ما لو قيل باختصاص الخطاب بالمشافهين فانه لا يعقل شموله للمعدومين بمجرد اطلاق اللفظ لاحتمال دخل الحضور في الخطاب وإنما لم يذكر هذا الشرط لاحتمال الاستغناء عن ذكره .

التنبيه الثالث : قد عرفت مما ذكرنا أن من المقدمات أن لا يكون قدر متيقن في مقام التخاطب ولكن ربما يقال انه على اطلاقه محل نظر فان كونه في مقام البيان امر له انحاء فتارة يكون في مقام البيان بهذا اللفظ أو بغيره تمام مراده

ولم يكن قاصداً الى أن يتفطن المخاطب الى ذلك واخرى يكون في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ ولم يكن قاصداً الى تفطن المخاطب وثالثة يكون في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ ولا يكن كان قاصداً الى تفطن المخاطب والتفاته وهذا الشرط المذكور انما يتم في الصورة الثانية واما على الصورة الأولى فمطلق ما يكون قدر المتيقن ولو كان من الخارج فهو يضر بالاطلاق إذ يصح الدولى أن يعتمد عليه وكذلك على الصورة الاخيرة ولا يكن لا يخفى ان الشروط انما اعتبرت مع التجرد عن القرينة ومع عدمه لا تجري لأن الصورة الأولى لا يكون الكلام وافياً بتمام المراد لأن ظاهر المتكلم أن يكون بخصوص هذا الكلام واف لمراده وعلى الصورة الأخيرة مما يندر ان يتعلق غرض المولى بالتفهم ولم يبق من هذه الصور إلا الصورة الثانية وعليه جرت سيرة العقلاء ولذا جرى الاصل العقلاني وقد أخذ به في محاراتهم .

وبتقريب آخر ان المتكلم اذا كان في مقام البيان فتارة يكون في بيان تمام المراد بنحو يفهم المخاطب بانه تمامه واخرى يكون بصدد تمام المراد واقعاً ولولم يفهم المخاطب انه تمامه فعلى الاول لا بد من الاخذ بالاطلاق ولو كان في البين قدر متيقن لعدم احتمال دخل الخصوصية في المقصود إذ لو كان لها دخل لاخت بالمقصود فدعوى انكال العقل على الاخذ بالمتيقن في غير محلها إذ الاطلاق والتقييد بينهما تباين لرجوع الاطلاق الى عدم دخل الخصوصية في الغرض بخلاف التقييد لرجوعه الى دخل تلك الخصوصية فهما في عالم الذهن متباينان لرجوعهما الى عدم الوجود فكيف يتصور وجود قدر متيقن بينهما فمع فرض كون المتكلم في بيان تمام المراد بنحو يفهم المخاطب بذلك لا يبقى مجال لانكال المتكلم في بيان غرضه

على الاخذ بالقدر المتيقن واما كون الخاص هو القدر المتيقن لا بوجوب دخل تلك الخصوصية في الفرض مع ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام على نحو يفهم المخاطب واما على الاول فلا قصور في الاخذ بالقدر المتيقن لاحتمال كون خصوصية الخاص لها دخل في تمام المراد وان لم يفهم المخاطب انه تمامه .

وبالجملة ان القدر المتيقن يضر بالاطلاق اذا كان المتكلم في مقام تمام مراده الواصل الى المكلف ولو من الخارج وان لم يفهم انه تمامه واما اذا كان في مقام بيان تمام مراده الواصل الى المكلف بالكلام الذي خاطبه به فلا يضر وجود القدر المتيقن بالاطلاق من قبل ذلك الكلام وفقاً للاستاذ (قدس سره) في الكفاية كما لا يخفى .

التنبيه الرابع : لو تعارض عام ومطلق قالوا بتقديم العام بدعوى ان دلالة العام بالوضع ودلالة المطلق بمقدمات الحسكة ولا تجري تلك المقدمات مع دلالة العام لان دلالاته بالوضع دلالة تنجزية بخلاف دلالة المطلق فانها تعليلية أي فيما لم يكن هناك ما يدل على التعيين وحينئذ يصلح أن يكون العام بياناً وليكن لا يخفى على اطرافه محل نظر بل انما يتم لو كان المتكلم يصدد أنه في مقام البيان بهذا الكلام أو بغيره فانه حينئذ يكون دلالة العام تنجزياً والمطلق تعليقياً ، واما لو كان المتكلم في مقام البيان بهذا الكلام بالخصوص فلا بد من التعارض فيقدم ما هو اقوى ظهوراً لانه يكون على ذلك الفرض كالعام تنجزياً كما لا يخفى .

التنبيه الخامس : لا يخفى أن عمدة مقدمات الحسكة كون المتكلم في مقام البيان وهو تارة يكون في مقام بيان تمام المراد بهذا اللفظ المطلق فلا شبهة انه يكون مضاداً مع التقييد إذ التقييد حينئذ مخالف لما هو بصدد البيان فعليه لا حاجة الى

المقدمة الاخرى وهو عدم القرينة على التقييد إذ من لوازم البيان المذكور لزوم الاطلاق الموجب لظهور اللفظ بلا توقف على امر سلبي وهو عدم ذكر القيد وعليه لو وجد القيد في كلام آخر يلزم طرحه ولا يصح الاخذ به ليكون ظهور اللفظ بالاطلاق جزمياً بل لو فرض احرازه باصالة البيان فيكون ظاهراً في عدم اقامة قرينة على التقييد وحينئذ لو ورد التقييد يكون مزاحماً له فلا معنى للقول يكون ورود القيد موجباً لرفع الاطلاق حيث أنه يتوقف على عدمه فمع وجوده يكون رافعاً له واخرى يكون المراد من كونه في مقام البيان بيان تمام المراد بتمام كلام قد خاطبه به لا بخصوص اللفظ المطلق وحينئذ يكون البيان مقيداً بعدم ذكر القيد ولازمه دخل المدم في الاطلاق فمع حصول القيد يوجب رفع الاطلاق لكون حصوله متوقفاً على عدمه ومما ذكرنا يظهر الاشكال في اطلاق كلام الاستاذ في السكافية كما لا يخفى .

التنبيه السادس : الانصراف مراتب ثلاث فتارة ينصرف الذهن الى بعض الافراد بالنظر الاول والى كل بزل بالتأمل ويسمى باصطلاحهم بالانصراف البدوي واخرى تكون تلك الافراد المنصرف اليها متيقنه وليكن الشك في غيرها فانه يضر بالتمسك بالاطلاق لاحتمال اتكال المولى على ذلك وثالثة يكون المنصرف الى تلك الافراد المتيقنه مع القطع بعدم ارادة غيره من اللفظ فيسمى بالمبين .

وبالجملة ان الاول لا يمنع من التمسك باطلاق اللفظ وعلى الاخيرين يمنع من التمسك بالاطلاق وان أمكن الفرق بينهما فانه على أول الاخيرين لو جاء دليل آخر يشمل الافراد فمع وحدة المطلوب يقدم الثاني لانه يكون من باب تعارض

الحجة مع اللاجئة بخلاف ثانيهما فانه لو جاء دليل آخر يكون من باب تعارض
الحجتين فيؤخذ باقواهما ثم لا يخفى ان الانصراف ربما يكون في حالة دون اخرى
كما لو كان المطلق منصرفا في حالة التمكن الى غير ما هو منصرف اليه في حال
العجز كما في التيمم في ضرب اليدين على التراب فان في حالة الاختيار ينصرف
الى باطن الكف وفي حالة الاضطرار ينصرف الى ظاهر الكفين والانصراف
في حالة الاختيار غير الانصراف في حال التعذر وعليه لا وجه لما اعترضه بعض
الاجلة كما لا يخفى .

ورود المطلق والمقيد

الفصل الرابع : اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما أن يكونا في كلام واحد
أو في كلامين وعلى كلا التقديرين اما ان يكونا مثبتين أو منفيين أو مختلفين فان
كان الأول وكانا في كلام واحد مثلاً قال : اعتق رقبة ثم قال : اعتق رقبة مؤمنة
المشهور على حل المطلق على المقيد (١) ولكن التحقيق انه ان قلنا على ان صيغة

(١) توضيح المقام يتوقف على بيان امور الاول ان نسبة القيد الى المقيد
نسبة القرينة الى ذبها فيقدم ظهور القيد على ظهور المقيد وان كان ظهوره اضعف
لا أنه يقدم أقوى الظهورين مطلقاً أو يفصل بينهما يكون أمرين أو نهين لما عرفت
أن نسبة القيد الى مقيد نسبة الحاكم الى المحكوم ومن الواضح تقديم الحاكم على
المحكوم ولو كان ظهوره اضعف فهنا دعويان الأول ان نسبة القيد الى المقيد نسبة
القرينة الى ذبها الثانية أن نسبتها الى ذبها نسبة الحكومة .

الامر تدل على الوجوب بالوضع فحينئذ يقدم على الاطلاق لان الاطلاق انما يكون معتبراً حيث لا يكون في قبالة بيان على خلافه ومع فرض دلالة الصيغة على الوجوب

اما الأول : فان الظاهر أن جميع الفضلات من الحال والتمييز والمفعول فيه والمطلق من قبيل القرينة لان الاستفادة منها بيان اجزاء الكلام لا العكس فحينئذ يمكن دعوى أن هناك ضابطاً بالنسبة الى جميع تلك الفضلات ويمبر عنها بتمام الكلام واما بالنسبة الى اجزاء الكلام كالمفعول به وغيره مما يعد من اجزاء الكلام فليس له ضابط بنحو يجمع تلك الاجزاء بل يختلف الحال فيه لو حصل التعارض في نفس الاجزاء بخلاف ما هو متمم الكلام فانه صالح لان يكون جامعا ونسبته الى اجزاء الكلام نسبة القيد الى ذبها .

واما الثاني : وهو أن نسبة القيد الى ذبه كنسبة الحاكم الى المحكوم بيان ذلك ان اطلاق يرمي في قولنا رأيت اسدا يرمي على رمي النبال له ظهور اطلاقى واطلاق الاسد على الحيوان المفترس بالوضع ومن الواضح ان ظهور الوضع اقوى بمراتب من الظهور الاطلاقى مع ان القوم لا يشكون في تقديم ظهور (يرمي) على ظهور (اسد) وسر ذلك هو أن الشك في ارادة الحيوان المفترس من الاسد ام الرجل الشجاع مسبب من المراد من لفظة يرمي هل هو رمي النبال أم غيره ولما كان لفظة (يرمي) ظاهرة في رمي النبال بالاطلاق فيكون حاكما عليه فيؤخذ به لما هو معلوم من أن الأصل الجارى في السبب يكون حاكما على الأصل الجارى في المسبب وهذا شأن كل حاكم أن يقدم ويؤخذ به ويترك المحكوم وإلا لو قدم لزم الدور الواضح بخلاف تقدم الحاكم فانه لا يبقى موضوع للمحكوم ولذا قلنا أن اصالة الظهور في طرف القيد تكون مقدمة على اصالة الحقيقة في طرف المطلق حتى لو قلنا بان الاصول اللفظية مثبتاتها حجة إلا أنه لما كان محكوماً يلزم من تقديمه الدور الجارى في جميع الموارد التي قدم فيها المحكوم . فان قيل هذا يتم

بالوضع صالح لان يكون بياناً واما اذا استفدنا الوجوب منها بالاطلاق أو فرض كونها من كلامين فالمتضح فيهما ما هو الاظهر وعليه لا وجه لاطلاق قول المشهور

لو كان القيد متصلاً أما اذا كان منفصلاً فلا يعامل معاملة القرينة قلما لا يفرق بين المتصل والمنفصل في تعيين المراد غاية الامر أنه في المتصل يرفع الدلالة التصورية المساوقة (لماذا قال) والمنفصل يرفع الدلالة التصديقية المساوقة (لماذا اراد) وهذا لا يوجب فرقاً فإنه في كل منهما في مقام بيان المراد .

الامر الثاني : يشترط في حمل المطلق على المقيد أن يحرز وحدة التكليف ولا يجب احراز معرفة الوحدة من الخارج بل الظاهر أن الموجب لحمل المطلق على المقيد هو احراز الوحدة من نفس القضية لا من الخارج لان احرازه من الخارج عبارة اخرى عن الحمل واحراز الوحدة انما يكون فيما لم يكن الاطلاق والتقييد مختلفين بحسب الاشتراط وعدمه كأن يكون احدهما المطلق مقيداً بسبب دون المقيد مثلاً إن ظهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة .

بيان ذلك ان في هذه الصورة في كل واحد من الخطابين اطلاق من جهة وتقييد من جهة أخرى فمن جهة الوجوب اطلاق في أحد الخطابين وتقييد في الخطاب الآخر ومن جهة المتعلق اطلاق في احدهما وتقييد في الآخر ففي بادىء النظر يمكن دعوى ان كل واحد من الاطلاقين يقيد بالآخر ولكن عند التحقيق أنه لو قيد كل اطلاق بتقييد الآخر يلزم الدور المحال .

بيان ذلك : أن التقييد في ناحية الهيئة التي هي الوجوب تتوقف على وحدة المتعلق اذ مع تعدد المتعلق يستلزم تعدد الوجوب فلا وحدة للوجوب الذي هو شرط الحمل ووحدة المتعلق يستلزم وحدة الوجوب فيلزم الدور وغاية ما يمكن في دفعه أن يقال بان مرتبة الوجوب سابقة على مرتبة المتعلق فحينئذ لا يتوقف تقييد الوجوب على احراز وحدة المتعلق حيث انا نعلم بايجاد عتق في الجملة

في محل المطلق على المقيد كما أنه لو احرز ملاك المطلق وكان ذلك ايضاً محرزاً في المقيد كما في رقبة الكافرة مثلاً فلا وجه لحل المطلق على المقيد بناء على القول

= ولكن لا يخفى ان العلم بوجود عتق مردد بين الواحد والمتعدد لا يوجب احرار وحدة التكليف وانما يحرز وحدته فيما اذا كان المتعلق واحداً ووحدة المتعلق تتوقف على احرار وحدة الوجوب فيلزم الدور فلذا كانت هذه الصورة خارجة عن محل الكلام وتبقى الصور الاخرى داخلة فيه وهي ما اذا كانا مطلقين بحسب الاشتراط أو مقيدتين بالسبب اذ في هاتين الصورتين يمكن احرار وحدة التكليف من نفس الخطاب حيث أن متعلق كل واحد منهما صرف الوجود ولازمه كون التكليف متحداً بخلاف ما اذا اختلفا بحسب السبب بان يكون السبب متعدداً كقولنا ان ظهرت فاعتق رقبة وان جاءك زيد فاعتق رقبة ومونة فان تعدد السبب يوجب تعدد المسبب الذي هو التكليف فلا تغفل .

الامر الثالث : قد اشرنا الى ان المطلق والمقيد المتنافيين يعتبر في تنافيهما وحدة التكليف يشترط ان يكونا الزاميين فلو كانا غير الزاميين كأن يكونا استحبابيين أو المقيد استحبابياً فلا يوجب حمل المطلق على المقيد اذ لما كانا استحبابيين لادم التنافي الموجوب لحل المطلق على المقيد وكذا اذا كان المقيد استحبابياً لا تنافي بينهما ايضاً بخلاف ما اذا كانا الزاميين فانه يحصل التنافي بينهما الموجب لحل المطلق على المقيد نعم يتصور المناطات في المستحبات فيما اذا احرز أن كل واحد من الداليل متعرض الى درجة مخصوصة وانى لنا بانبات ذلك في ازالة المستحبات بل ليس هذا إلا خيالاً لا واقع له .

فانقدح مما ذكرنا انما عليه المشهور بل هو المجمع عليه عند الاصوليين في المستحبات من عدم حمل المطلق على المقيد فيها في غاية التحقيق وقد عرفت سر ذلك مما ذكره بعضهم من التشنيع عليهم بانهم لا يحملون المطلق على المقيد في غير

بجواز اجتماع الحكمين المتماثلين بمناط السراية واما بناء على الامتناع أو القول بالجواز لتعدد الجهة فيمكن القول بالحل على المقيد في مقام العمل أي يؤخذ بالمقيد

= الازامي مع انه يوجب الحمل الازامي في غير محله بل هو ممنوع أشد المنع .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المطلق اما أن يكون لصرف الوجود أو يكون انحلالياً اما اذا كان لصرف الوجود فالما أن يكونا ايجابيين واما يكون احدهما ايجابياً ويكون الآخر نهياً اما اذا كانا ايجابيين فقد وقع الكلام في حمل المطلق على المقيد أم لا بان يكون المقيد ايجابياً واجب في واجب أو يكون بياناً لتكليف مستقل أو يكون بياناً لأفضل الافراد واما اذا كانا مختلفين بالأسر والنهي فقد وقع الكلام في انه هل يحمل المطلق على المقيد أو يحمل النهي على الكراهة واما بقية الاحتمالات فلا تتأتى كون النهي منافياً لها فيتردد الأمر بين الاحتمالين المذكورين والظاهر هو حمل المطلق على المقيد ولا يحمل المقيد على الكراهة لان النهي في مثل لا تعتق الكافرة ظاهر في الحرمة وهذا الظهور يكون حاكماً على المطلق وان كان ظهوره أضعف من ظهور المطلق لما عرفت ان نسبة القرينة الى ذبها على نحو الحكومة والحاكم يقدم على المحكوم وان كان ظهوره اضعف واما اذا كانا ايجابيين فالمطلق يحمل على المقيد لأن حمل المقيد على الاستحباب ينافي ظهور المطلق في الازام كما ان احتمال واجب في واجب اضعف من سابقه لان ظاهر تعلق التكليف في قولنا اعتق رقبة مؤمنة بالجنس والفصل وأما احتمال تعلقه بالفصل فقط والجنس تعلق به تكليف آخر وهو التكليف بالمطلق فهو خلاف الظاهر كأ احتمال تعلق تكليف مستقل به لما عرفت أن متعلق التكليف في المطلق والمقيد انما هو صرف الوجود ولازمه وحدة التكليف إذ مع تعدده ينافي صرف الوجود فاذا اتحد التكليف فلا بد من حمل المطلق على المقيد وعليه لا يبقى مجال لاحتمال كون التكليف مستقلاً قد تعلق بخصوص المقيد واما ان كان الخطأ بان =

في مقامه لأن المقيد أقوى منطلقاً إذ على الامتناع لا يمكن اجتماع الحكيم في المقيد فلا بد من رفع أحدهما وحيث ان المقيد أقوى من المطلق فيؤخذ به وبحمل المطلق على

= انحلالين فلا يخلو اما أن يكونا أسرين وأما أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وعلى الثاني اما أن يكون الاطلاق والتقييد في المتعلق واما يكونا في متعلق المتعلق فان كانا في نفس المتعلق وكان بينهما عموم من وجه فيندرجان في باب اجتماع الأمر والنهي أو كان بينهما عموم مطلق فيندرجان تحت باب الهي في العبادة وان كان الاطلاق والتقييد في متعلق المتعلق فيندرجان تحت باب التعارض وان كانا أسرين فقلما يتفق كونهما انحلالين كما في مثل قوله في الغنم السائمة زكاة وفي الغنم زكاة فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم حصول شرط الحمل وهو التنافي لسكون المطلق متمصراً لجميع الأفراد والمقيد قد تعرض لبعض الأفراد مع أن الوصف لا مفهوم له على ما هو الحق إذ هو حينئذ يكون بمنزلة مفهوم القلب فلا يحصل التنافي بينهما نعم لو كان التقييد بصدد تضيق دائرة لموضوع المطلق كما ربما يدعي ذلك في مثل الغنم السائمة زكاة فيدخل تحت باب التعارض وهذا الذي ذكرناه لا يفرق بين ان يكون الخطابان تكليفيين أو وضعيين واما اذا كان نفس الخطاب مشروطاً كما في قولنا ان استطعت فحج ثم قال حج فانه لا يخلو اما ان يكون للشرط مفهوم ولازمه حمل المطلق على المقيد لدلالة المفهوم على الحمل فهو خارج عما نحن فيه وان لم يكن له مفهوم كأن يكون مسوقاً لتحقيق الموضوع حينئذ يدخل في باب المطلق والمقيد كما يقتضيه ظاهر الخطاب من حمل المطلق على المقيد .

فان قات حمل المطلق على المقيد يحتاج الى وحدة التكليف والتكليف في المقام متعدد ، فلنا وحدة المتعلق تكشف عن وحدة التكليف فلذا لا بد من حمل المطلق على المقيد . فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في حمل المطلق على المقيد هو =

صرف الاقتضاء دون الفعلية ثم أن التقييد هل يوجب أن يكون عنواناً للمطلق مثلاً تقييد الرقة بالإيمان يحمل عنواناً لمطلق الرقة أم لا يوجب وإنما هو صرف التقييد في متعلق الأمر من غير أن يعنون المطلق بعنوان ويترتب على ذلك ثمرة هي أنه بناء على تعنون التقييد للمطلق فيمكن لنا التمسك باصالة عدم العنوان لو شك في حين الوجود أنه معنون بالعنوان أولاً مثلاً لو شك من حين الابتداء في الرقة أنها

أن لا يكون الإطلاق والاشتراط بحسب الوجوب للزوم الدور المحال على ما عرفت هنا سابقاً وإن يكونا الزاميين اذ لو كان أحدهما إلزامياً والآخر غير إلزامي أو كلاهما غير الزاميين ففي هذه الصورتين لا يحمل المطلق على المقيد لعدم المناقاة بينهما الذي هو شرط الحمل .

بيان ذلك : ان الاستحباب لما كان له مراتب فيمكن ان يكون كل واحد منها ناظراً الى مرتبة الاستحباب مثلاً لو دل دليل على استحباب الدعاء ثم وجد دليل آخر على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال بقوله اذا رأيت الهلال فادع فان هذا ليس مسوقاً لبيان المفهوم لما هو معلوم ان الشرطية في ناحية الاستحباب إنما هي في بيان تحقق الموضوع فإذا كانت كذلك فتكون ناظرة الى مرتبة الاستحباب فيتحقق عند تحقق موضوعه ومن هنا جرت سيرة الفقهاء على عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات نعم لو كان كل من الدليلين ناظراً الى مرتبة خاصة من مراتب الاستحباب لسكان لدعوى الحمل وجه لسكن الشأن في اثبات ذلك بل الظاهر ان كل واحد من الدليلين متعرض لمرتبة من مراتب الاستحباب كما هو اوضح من ان ينحى وبهذا ثم ما اردنا بيانه في باب المطلق والمقيد مما استقدناه من بحث الاستاذ المحقق الأعظم شيخنا النائي (قدس سره) وليكن هذا آخر ما سنح لنا من التعليق على هذا الجزء من كتابنا منهاج الاصول والحمد لله رب العالمين

مؤمنة أم لا يمكن لنا القول باستصحاب عدم الايمان على نحو السلب المحصل كما قلنا ذلك في القرشية مثلاً بخلاف ما لا يوجب كون التقييد عنواناً للمطلق هــذا كله في المتوافقين .

واما المتخالفين فلا يخلو اما ان يكون بلسان يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة الكافرة أو صل ولا تصل واما ان يكون بلسان يجب عليك عتق الرقبة ويحرم عليك عتق الرقبة الكافرة فان كان بلسان الأول فلا اشكال في حل المطلق على المقيد والعمل على المقيد وان كان بلسان الثاني ففي حل المطلق على المقيد اشكال لان مقتضى اطلاق كون ملاك الوجوب هو المصلحة الوجودية في مورد القيد ومقتضى تحريم المقيد كون ملاكه ايضاً موجوداً هو المفسدة ولا تنافي بين الملاكين لامكان اجتماعهما وان كان التأثير لأحدهما إلا ان يقال ان في النهي جنبتين جنبه تكليف وجنبه ارشاد فجنبه التكليف ترفع الوجود وجنبه الارشاد ترفع ملاك الوجود هذا تمام الكلام في مبحث المطلق والمقيد .

المقصد السادس في المجمل والمبين

اما المجمل هو ما لم يكن ظاهر الدلالة ولا يكون قابلاً للمعنى خاص بل هو قاب للمعاني كثيرة كالشتركة وهو غير المهمل فان المهمل ليس قابلاً لشيء من المعاني والمبين خلافه والمبين والمجمل كلاهما معتبران في الدلالة والمهمل لا دلالة فيه وهذا واضح لا يمتريه ريب وانما الكلام ان هذه الدلالة دلالة تصورية أم تصديقية الظاهر هو الاول فيمكن في كونه ميئاً انتقاله من مماع اللفظ الى المعنى وان لم يكن

مراداً بل لو قطع بعدم ارادته نعم في مقام الحجية لا بد من احتمال الارادة فلا
يعتمد بكلام الناسي والساهي . ومما ذكرنا في معنى المبين يظهر فساد من التزم
من القوم بانه لو كان الكلام ظاهراً في المعنى الحقيقي وقامت قرينة منفصلة عقلية
كانت أم لفظية وبالقيام حصل التردد كما يشهد لذلك نزاعهم في قوله لا صلاة إلا
بظهور فتكون من الجملات على الاعم لتردده بين نفي الصحة ونفي الكمال ومبين
على الصحيح وبيان الفساد ان المبين ما كان ظاهراً فيه والمجمل ما لم يكن كذلك
وهذا يجتمع مع عدم الارادة ومن ذلك يظهر ان عد آية السرقة من الجملات في
غير محله لأن ارادة اليد في بعض المقامات الى الزند والى المرفق في مقام آخر
لا يخرجها عن معناها الحقيقي لو استعملت مجردة عن القرينة وكون المعنى الحقيقي
مراداً أم لا لا دخل له في كون اللفظ ظاهراً أم لا وليكن هذا آخر ما اردنا بيانه
من بحث المجمل والمبين وبه ينتهي الكلام في الجزء الثاني من كتابنا المسمى بمنهاج
الاصول المستفاد من خلاصة بحث استاذنا المحقق العراقي طاب ثراه في مباحث
الافاظ الذي فرغ منه آخر ذي الحجة الحرام سنة الف وثلاثمائة وثلاث واربعين
هجرة على مهاجرها أفضل السلام والتحية واسأله تعالى التوفيق لاجراخ باقي
الاجزاء والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين
والحمد لله رب العالمين يسر الفراغ منه في جوار مرقد سيد الوصيين امير المؤمنين
عليه وآله الطاهرين أفضل الصلاة والسلام بقلم مؤلفه الراجي عفوره محمد ابراهيم
ابن المرحوم الحاج الشيخ على بن الشيخ محمد حسين بن الشيخ محمد مهدي بن الحجة
الكبرى آية الله الشيخ محمد ابراهيم الشهير بالكلباسي صاحب الاشارات
والمناهج وغيرهما من المؤلفات القيمة والآثار الخالدة .

فهرس الجزء الثاني من كتاب منهاج الاصول

الصفحة	الصفحة
٥٣ الفرق بين الارادة التكوينية والتسريعية	٢ تقسيم الواجب
٥٦ العيني والكفائي	٤ المطلق والمشروط
٥٩ المسع والمضيق	٩ الفرق بين المطلق والمشروط
٦٣ مسألة الضد	١٣ لو شك انه مطلق أو مشروط
٦٤ الضد الخاص	١٥ تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة
٧١ ما ينسب الى المحقق الخونسارى	١٦ المعلق والمنجز
٧٥ ثمرة هذه المسألة	٢١ تلبث الاقسام
٧٨ الضد العام	٢٣ المقدمات المفوته
٨١ الاقوى فى التخيير	٣١ انكار الواجب التهيؤى
٨٤ الترتب	٣٣ لو شك فى واجب انه معلق او منجز
٨٩ مرجحات باب التزام	٣٤ النفسى والغيرى
٩٧ الترتب يرفع محذور الجمع بين الضدين	٣٧ لو شك فى واجب انه نفسى او غيرى
١٠١ جريان الترتب فى الجمل والنسيان	٣٩ ترتب الثواب على الواجب النفسى
١٠٣ جريان الترتب فى المقدمة المحرمة	٤١ تصحيح عبادية الطهارات
١٠٤ امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه	٤٣ دفع اشكال عبادية الطهارات
١٠٥ الامكان الذاتى والواقعى	٤٤ الاصلى والتبعى
١٠٨ تعلق الاوامر بالطابع أو بالافراد	٤٥ الفرق بين الاصلى والتبعى
١١٥ تعلق الاوامر بالوجود الخارجى	٤٧ التقسيم يرجع الى مقام الدلالة
الادعاء	٤٨ التعينى والتخيير
	٤٩ اقسام التخيير

الصفحة	الصفحة
٢١٦	١١٩
المفهوم والمنطوق	تعلق الاوامر بالصور الذهنية
٢٢٣	١٢٠
المفهوم تابع للمنطوق	نسخ الوجوب
٢٢٤	١٢٣
مفهوم الشرط	الامر بالامر
٢٣٠	١٢٤
تنبيهات مفهوم الشرط	ورد الامر عقيب الامر
٢٣٣	١٢٦
تعدد الشرط	المقصد الثاني في النواهي
٢٣٥	١٢٨
تداخل الاسباب	دلالة النهي على التكرار
٢٣٩	١٣١
الحق عدم تداخل المسببات	اجتماع الامر والنهي
٢٤١	١٤١
مفهوم الوصف	مباني الجواز
٢٤٥	١٤٧
مفهوم الغاية	أدلة المحقق الخراساني على الامتناع
٢٥٠	١٥٣
مفهوم الحصر	الحق هو امتناع الاجتماع
٢٥٧	١٦٣
مفهوم العدم واللقب	الفرق بين المندوحة وعدمها .
٢٥٨	١٦٧
المقصد الرابع في العام والخاص	الكره في العبادة
٢٥٩	١٦٨
تعريف العموم واقسامه	تنبيهات اجتماع الامر والنهي
٢٦٢	١٧٣
الفاظ العموم	الاجتماع من صغريات باب التزام
٢٦٧	١٧٩
العام المخصص	الاضطرار لا بسوء الاختيار
٢٧٥	١٨١
تخصيص العام بمجمل	الاضطرار بسوء الاختيار
٢٧٩	١٨٧
الشبهة المصدقية	ذكر و لترجيح النهي وجودها
٢٨٧	١٩٠
المخصص اللبي	اقتضاء النهي للفساد
٢٨٨	١٩٦
تنبيهات الشبهة المصدقية	المقام الاول في العبادات
٢٩٥	٢٠٥
استصحاب نفى حكم الخاص	اقسام المانعة
٣٠١	٢٠٧
التمسك في العام في مشكوك الصحة	المقام الثاني في المعاملات
٣٠٥	٢١٤
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص	المقصد الثالث في المفاهيم

الصفحة	الصفحة
٣٣٩ ما يدل على المطلق	٣٠٦ خطاب المشافهة
٣٤١ اسم الجنس وعلمه	٣١١ تعقيب العام بالضمير
٣٤٣ الجمع المحلى بالالف واللام	٣١٣ تخصيص العام بمفهوم المخالفة
٣٤٥ اطلاقات النكرة	٣١٧ تعقيب الاستثناء جملاً
٣٤٧ مقدمات الحكمة	٣٢٠ تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٥٣ تنبيهات المطلق والمقيد	٣٢١ تعارض العام مع الخاص
٣٥٥ تعارض العام مع المطلق	٣٢٣ الدوران بين التخصيص والجهة
٣٥٧ ورود المطلق مع المقيد	٣٢٥ المقصد الخامس في المطلق والمقيد
٣٥٩ حمل المطلق على المقيد	٣٢٦ تعريف المطلق
٣٦٣ لا يحمل المطلق على المقيد في غير الالزامى	٣٢٧ تقديم العام على المطلق
٣٦٤ المقصد السادس في الجمل والمبين	٣٢٩ اعتبارات الماهية
	٣٣٣ ما اختاره سلطان العلماء هو الحق

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	والصواب	الصفحة	السطر	الخطأ	والصواب
٨	١١	فعل	فعلياً	٢٠٠	١٥	والالوام	والالزام
١٧	٧	الراء	المراد	١٢٦	١٢	بعت	حيث
١٧	١٣	فهذه	هذه	٢٢٩	١٩	فما ذكره	فما ذكره
٢١	١٧	والمقيد	والتقيد	٢٣٨	١٥	للمتقدمين	المقدمين
٢٥	١٠	نظر	نظراً	٢٤٠	٢٠	تحص	تحت
٤٥	٣	يترف	يترتب	٢٤٠	٢٠	مقالاً للتعهد	قابلاً للتعهد
٥٦	٢٠	امثال	امثال	٢٦١	٧	غير	غيره
٦٣	٧	في ضده	عن ضده	٢٩٤	١٣	مق بان	مبنى على
١١٨	١٠	اشبه	انثنية	٢٩٤	٣	اكون	ككون
١٢٨	١٤	يربط	يرتبط	٣١٤	٩	على الفرد	عن الفرد
١٨٤	١١	اذ غير	اذ هو غير				