

المحجرات

فِي نَفَرَاتٍ الْحُجَّةِ

بِحُوثٍ فِي أَصُولِ الْفَقْهَاءِ

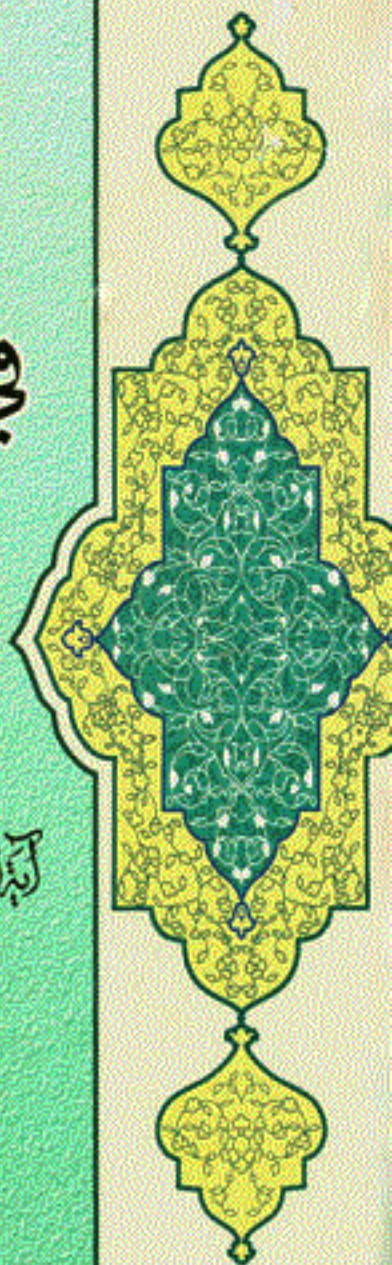
نَفَرَاتِ الْبَحْثِ

لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْعَظَمِيِّ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْحُجَّةِ الْكُوفِيِّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ

لِمَقَرَّةٍ

سَمَاحَةُ أَيْدِيهِ الْعَظَمِيِّ

الْحَاجِّ آفَاءِ عَلِيِّ الْهَمَزِيِّ الْكَلْبِيِّ الْكَلْبِيِّ



المحجبة في نفوس رات الحجة

بحوث في أصول الفقه
تقرير البحث
آية الله العظمى السيد محمد الحجة الكوكرى النيزي
للمعزة

سمحة آية الله العظمى
الشيخ آغا علي الهادي الكاظمي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هوية الكتاب

اسم الكتاب: المحجة في تقارير الحجّة
المؤلف: ساحة آية الله العظمى الحاج آقا علي الصافي الكلبايكاني
الناشر: مؤسسة السيدة المعصومة (سلام الله عليها)
الحكمة: ١٥٠٠

ليتوغرافي: مكتبة اهل البيت
الطبعة الاولى: ١ / شوال المعظم / ١٤١٩ هـ
طباعة: مطبعة سپهر

تنضيد الحروف والإخراج: مؤسسة اخوان
السعر المجلد: ١٧٠٠٠ ريال

السعر غير المجلد: ١٤٠٠٠ ريال

شابك ٠ - ٣١ - ٦١٩٧ - ٩٦٤

ISBN 964 - 6197 - 31 - 0

قم - ايران - شارع ارم - مؤسسة السيدة المعصومة (عليها السلام)
صندوق بريد ٣٩٣٩ / ٣٧١٨٥ - هاتف: ٧٣٤٢٤٣

بين الحج والعمرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم، وعَرَّفَنَا المستحقين للتقديم، بما أنزله في الذكر الحكيم، على نبيه الكريم، اللَّهُمَّ! فصلْ عليه وعلى أوصيائه الحفَاط لشرعه القويم.

وبعد: فلسنا ببالغين من تعريفك - أيها القارئ الكريم - بالمؤلف سباحة آية الله العظمى الشيخ علي الصافي الغلبايجاني (أورف الله ظله) مبلغ تعريف هذا الكتاب به، وحسبك منه - وأنت تقرأه في هذا الكتاب - أن تعرف به مجراً مواجاً، وياً غجاجاً، وأستاذاً ماهراً، وعهاداً كابرأ، من كبراء الدين وعظماء المجتهدين.

نشأ في بيت يرتع في رياض العلم والأخلاق، فلماً بلغ مبلغ الشباب الغض اصطلحت عليه عوامل الخير، وجعلت منه صورة للفضيلة، ثم كان لهذه الصورة التي انتزعها من بيته وبيئته وتربيته أثر واضح في نشأته العلمية، ثم في مكانته الدينية بعدئذ، فلم يكد يخطو الخطوة الأولى في حياته العلمية حتى دلت عليه كفايته، فعكف عليه طلابه وتلامذته، وكان له في متديات العلم: صوت يدوي، وشخص يوماً إليه بالبنان.

وكان غالب تلمذه واشتغاله في المعقول والمنقول، والفروع والأصول، على سيد الفقهاء والمجتهدين الإمام البروجردي رحمه الله الذي انتهت إليه زعامة المذهب الإمامي بوقته، وأستاذ الأصوليين النبلاء الفحول، بل الجامع بين المعقول والمنقول، المرجع والدين الكبير آية الله العظمى السيد محمد الحجة الكوه كمرى رحمه الله، وغيرهما من

أساتذة الفقه والكلام، وجهابذة المعرفة بالأحكام، فصار كأنه المجسم من الأفكار الدقيقة، والمنظم من الأنظار العميقة، لا زالت رياض الفضل بنضارة علمه ممرعة، وحياض الشرع من غزارة فضله مترعة.

وهذا الكتاب الذي بين يديك - أيها القارئ الكريم - من تقارير بحوث أستاذه المحجة الكوه كمرى ضبطه من مجلسه المنيف وهو حينئذ ابن إحدى وعشرين سنة. ثم إنَّ سماحته من التصنيفات الرائقة، والتأليفات الفائقة: شرح على «العروة الوثقى» للزعيم الديني الكبير آية الله العظمى السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي رحمته، على أكمل تفصيل، وأجود تدليل، يطفح العلم من جوانبه، وتتدفق الفضيلة بين دفتيه، فإذا أسمت فيه سرح اللحظ، فلا تقف إلا على خزائن من العلم موصدة أبوابها، أو مخبئي ورقائق لم يمتد إليها أيُّ ألمعي غير مؤلفه المبجل، ضع يدك على أيِّ سفرٍ قيمٍ من نقشات يراعه تجده حافلاً ببرهان هذه الدعوى، وكافلاً لإثباتها بالبيِّنات.

وإذ تقوم مؤسستنا بطبع هذا السفر القيم، ترجوا من الله سبحانه التوفيق لنشر الكتب الإسلامية، وبث المعارف الإلهية، وتوعية الجيل الجديد، وتروية النفوس الظمآنة بالمفاهيم العذبة النقيّة المأخوذة من العترة الطاهرة (صلوات الله عليهم أجمعين)، كما وتشكر سماحة آية الله العظمى الشيخ علي الصافي الغلبايجاني (دام ظلّه العالي) على تفضله بالموافقة على طبعه، لتؤدّي بذلك خدمة كبرى للجمهور الباحثين، وعلماء المذاهب الأخرى الذين يفتقرون إلى النوص في ثنايا المذهب الإمامي، والوقوف على حقائقه وأسانيده، وما يتفق وما يختلف فيه.

سائلين المولى جلّ وعلا أن يمدّ في عمره الشريف المبارك لخدمة العلم والدين، إنّه سميع مجيب.

مؤسسة السيدة المعصومة عليها السلام

٨/ شوال المعظم/ ١٤١٩ هـ.ق

لمحة من حياة

آية الله العظمى السيد محمد الحجة الكوه كمرای (رحمه الله)

نشأته و تحصيله العلمي:

ولد المرحوم آية الله الحجة في شهر شعبان عام ١٣١٠ هـ في مدينة تبريز في أسرة اشتهرت بالعلم والفضيلة.

أكمل دراسة المقدمات والعلوم الادبية على يد علماء تبريز بما فيهم أبوه الذي كان من كبار علماء تبريز.

وما أن بلغ العشرين من عمره حتى هاجر الى النجف الأشرف لإكمال تحصيله العلمي وذلك في عام ١٣٣٠

وفي النجف الأشرف حضر درس الفقه عند آية الله السيد محمد كاظم اليزدي، و في الرجال والحديث أفاد من المرحوم آية الله السيد ابو تراب الخوانساري، و شارك في دروس كبار العلماء من أمثال المرحوم شيخ الشريعة الأصفهاني، والمرحوم الميرزا النائيني، والمرحوم السيد محمد الفيروز آبادي، والمرحوم آقا ضياء الدين العراقي، والمرحوم الشنخ علي القوجاني، والمرحوم الشيخ علي الكنابادي، واستطاع ان يحصل على درجة الاجتهاد خلال فترة وجيزة.

وفي هذه الأثناء مرض السيد حجت وأثر ذلك اضطر الى ترك النجف بناء على

توصية جده. فرجع الى تبريز عام ١٣٣٥ هـ.

وبعد وفاة استاذيه المرحوم السيد محمد كاظم اليزدي و شيخ الشريعة الأصفياني شد الرحال الى النجف ثانية، و حضر دروس كبار العلماء آنذاك. ولكن ما هي الافترة حتى عاوده المرض ثانية مما اضطره الى ترك النجف الأشرف.

المجئ الى قم:

لم تسفر المعالجات المتكررة التي خضع لها السيد حجت عن تحسن في وضعه الصحي، فأثر الرجوع الى ايران.

و في عام ١٣٤٩ استقر به المقام في قم. وهناك شرع بتدريس الخارج في الفقه و الأصول و تخرج على يديه أعداد كبيرة من طلبة العلوم الدينية، و الى جانب ذلك و اظب على الحضور الرمزي في درس المرحوم آية الله العظمى الشرخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم، احتراماً للشيخ الحائري.

و كان يحظى باحترام و تقدير الشيخ عبد الكريم الحائري بدرجة أن الأخير أوكل اليه إمامة الجماعة في حرم السيد المعصومية عليها السلام والتي كان الشيخ يقيمها بنفسه. و عندما حضرته الوفاة جعل السيد حجت احد وصيه.

التصدي:

بعد وفاة مؤسس الحوزة العلمية بقم انبرى السيد الحجة (بمعية اثنين من زملائه) الى تحمل مهام الحوزة الجديدة و إدارة شؤونها. و انطلاقاً من موقع المسؤولية رأى لزماً على نفسه ان يتصدى للمشاريع و المخططات المناهضة للشرع المقدس و لمصالح الاسلام و المسلمين، والتي كان يقوم بها النظام الحاكم آنذاك، و يحذر الجميع و يدق أجراس الخطر تحسباً لما يجري من مؤامرات.

و كنموذج من المواقف التي سجلها هذا السيد نذكر نص التلغراف الذي أرسله

لمحة من حياة آية الله العظمى السيد محمد الحجة الكوه كمرای (رحمه الله) ٩.....

الى' المرحوم آية الله البهبهانی في طهران، لمقامة قانون رضاخان بمنع الحجاب الشرعي للنساء.

بسم الله الرحمن الرحيم

اعرض لسماحتكم انه من المناسب جداً ان تقوم حضرتك بتنبيه أولي الامر الى انه من المستحيل في البلاد الاسلاميه تنفيذ وتطبيق أمر من الأمور مخالف قطعياً للشرعية المقدسة. وأن إصرارهم على تطبيق أمر من هذا القبيل سيؤدي الى مفساد كبيرة.

واخيراً نشكر لكم مساعدتكم الجميلة.

الاحقر محمد الحسيني الكوه كمری

مشايخه في الاجتهاد والرواية :

حاز المرحوم آية الله حجت الاجازة في الاجتهاد والفتوى من قبل كبار مراجع الدين وعلى' رأسهم : المرحوم شيخ الشريعة الاصفهاني (ت ١٣٣٩ هـ. ق) والشيخ الميرزا النائيني (ت ١٣٥٥ هـ ق) وآقا ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١) والسيد محمد الفيروز آبادي (ت ١٣٤٥) وآخرون.

كما حصل على' الاجازة في الرواية من قبل كل من المرحوم شيخ الشريعة والسيد حسن الصدر والشيخ عبدالله المامقاني (ت ١٣٥١) والسيد ابو تراب الخوانساري (ت ١٣٤٦ هـ ق) والشيخ محمد باقر البيرجندي (ت ١٣٥٢) ووالده (ت ١٣٦٠ هـ ق) تلامذته :

وله تلاميذ كثيرة بينهم الأعلام و ليس هنا مجال ذكرهم .

تأليفاته :

خلف المرحوم السيد حجت تراناً قيماً وآثراً جليلاً تعبر عن رفعة مقامه

العلمي ونبوغه الفكري ، نذكر هنا بعض آثاره :

١- رسالة الاستصحاب

٢- رسالة البيع

٣- رسالة تنقيح المطالب المبهمة في عمل الصور المجسمة

٤- جامع الأحاديث أو مجمع الاحاديث .

٥- حاشية الكفاية .

٦- رسالة الصلاة

٧- لوامع الانوار الغروية في مراسلات الآثار النبوية .

٨- مستدرك المستدرك في استدراك ما فات عن صاحب المستدرك .

٩- رسالة الوقت .^(١) ٩٤

مشاريعه الخالدة :

من جملة المشاريع التي قام بها المرحوم حجت هي بناء مدرسة الحجتية^(٢) ومسجد ومكتبة الحجتية^(٣) .

حبه للمطالعة :

عرف عن السيد حجت ولعه الكبير في المطالعة الكتب العلمية والفقهية . فلم يكن يمل ولا يكل عن المطالعة ، وكان حبه للقراءة بدرجة انه لم يترك القراءة لعدة ساعات في كل ليالي عمره الشريف . وكان من دأبه ان يعيد قراءته للكتب الدراسية الحوزوية (من المقدمات وحتى الكفاية) كل ثلاث او اربع سنوات بدقة .

١ - ريعانه الادب ، ج ٢ ، ص ٢٥ - ٢٤ .

٢ - هذه المدرسة بمساحت ١٣ الف مق مربع وتشتمل عط ١٢٦ غرفة .

٣ - اسست هذه المكتبة ص حياة السيد حجت وتضم في الوقت الحاضر اكثر من عشرة آلاف كتاباً نفيس في شتى مجالات المعرفة ويرتادها الباحثون والطلبة .

بعض مزاياه وصفاته :

من جملة مزاياه الشخصية أنه كان لا يجب الظهور والبروز، بل يتهرب من ذلك وكان يوصي أصدقاءه ومريديه بعدم الترويج له، ولم يكن يسمح للمجلات والصحف أن تطبع صورته ويقول للخطباء، وأصحاب المنابر «انا لا ارضى ان تذكروا اسمي على المنابر» .

ومن مزاياه أيضاً انه كان قد زين علمه بالحلم، وأنه كان قوي الإرادة . وهذه القصة عن المرحوم حجت تعبر عن قوة إرادته ومدى قدرته في ترك بعض العادات التي درج عليها فيقول :

كان المرحوم آية الله حجت أعلى مقامه يمارس التدخين بشكل لم ارله نظيراً في بعض المرات كان يدخن السيجاره تلو السيجارة بلا انقطاع ، وحتى عندما يتوقف عن التدخين فان توقفه يكون لمدة قصيرة جداً، اذ سرعان ما يشعل سيجارة اخرى لاستئناف التدخين مرة اخرى .

وعندما يمرض فانه كان يمضي اكثر اوقاته بالتدخين . وفي مرضه الذي نقل على اثره الى طهران للعلاج ، قال له الاطباء في طهران : أنت مصابون بمرض رئوي ولذا يجب ان تترك التدخين . فاجابهم المرحوم مازحاً : انا اريد هذا الصدر لتدخين السيجارة، فاذا لم تكن هناك سيجاره فاذا اعمل بالصدر ؟ .

قالوا له : على كل حال التدخين يشكل خطراً عليك ويضر بك .

قال : هو مضر؟ قالوا: نعم هو كذلك .

قال : اذن سوف لا أدخن^(١) .

كلمة واحدة قالها كانت كافيه لترك هذا العمل . كلمة واحدة وارادة صيرت هذا الرجل مهاجراً هجر العادة .

ومن خصائصه حبه الوافر وارتباطه الشديد بسيد الشهداء ابي عبدالله الحسين عليه السلام.
وفاته :

في اليوم الاخير من أيام مرضه استخار الله في كسر خاتمه فخرجت الآية : « له دعوة الحق »^(١) تبشره بلقاء الله وقد كتب على قبره :

« وبعد ما استخار بكلام الحق في كسر خاتمه واجيب بقوله تعالى « له دعوة الحق » امر به ثم تناول التربة الحسينية وقال : آخر زادي من الدنيا التربة فلبى دعوة ربه ظهر يوم الاثنين ثالث جمادي الاولى من سنة ١٣٧٢ هـ.ق. .

نعم في ذلك التاريخ رحل السيد حجت الرفيق الاعلى عن عمر ناهز الثانية والستين. وبرحيله عم المصاب ارجاء العلم والفضيله بحيث عندما سمع المرحوم آية الله البروجردي نبأ وفاته قال : انكسر ظهري .

وبمجرد انتشار نبأ وفاة مثال العلم والتقوى السيد حجت، اعلن العزاء العام في كثير من مدن ايران، وشيع المجتاهد الطاهر لهذا العالم الكبير تشييعاً مهيباً ومنقطع النظير، وصلى على آية الله البروجردي (ره) ووري الثرى في المدرسة الحجتية .

تغمده الله برحمته الواسعة و حشره مع أجداده الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعن على أعدائهم من الآن إلى يوم الدين.

وبعد فيقول العبد علي الصافي الكلبايكاني ابن العلامة آية الله الآخوند ملا محمد جواد الصافي الكلبايكاني دامت بركاته: إن هذه السطور في أصول الفقه نبذة مما استفدته من تحقيقات سيدنا الأستاذ حجة الاسلام وآية الله العظمى السيد محمد حجّت دامت بركاته في درسه بقدر وسعي، وإلاّ فأني لم أكن قادراً على ضبط تمام تحقيقاته، ولكن مع ذلك نكتب شمهً منها، فأنا بحمد الله قادر على ضبط لبّ مطالبه وأصل مقاصده، وعلى الله الاتكال والاعتماد، والحمد لله أولاً وآخراً.

واعلم أنّ الكلام يقع في طي مقدمة ومقاصد.

أما المقدمة ففي بيان جهات:

المقدمة

الجهة الأولى:

أنَّ علم الأصول علم مستقل أصلاً، أو لا يكون علماً مستقلاً،

في أنَّ علم الأصول علم مستقل أصلاً، أو لا يكون علماً مستقلاً، بل لا يكون إلاَّ جمع متفرقات غير مربوط كل من مسائله بالآخر، قد جمعت المتفرقات لأجل توقُّف الاستنباط بها مع عدم كونها علماً خاصاً في مقابل العلوم.

قد يقال بعدم كون علم الأصول علماً مستقلاً في مقابل سائر العلوم يعني فنّاً في قبال سائر الفنون؛ لأنَّ مرادنا من العلم في تعبيراتنا هنا هو العلم بمعنى الفن ووجه عدم كونه علماً وفناً مستقلاً هو أنَّ المسائل المختلفة والمتشعبة لا تصير علماً واحداً ومن مسائل علم واحد إلاَّ بعد كون الوحدة ذاتية بين هذه المسائل، ولا تكفي الوحدة الاعتبارية؛ لأنَّه لو كانت الوحدة الاعتبارية كافية في صيرورة مسائل مختلفة علماً واحداً فيمكن أن يعتبر كلَّ أحد بين مسألتين أو مسائل حيث وحدة ويسمي هاتين المسألتين أو تلك المسائل علماً واحداً، ولازم ذلك تكثُر العلوم باعتبار ذلك، والحال أنَّ ذلك مستهجن ولا يمكن الالتزام به، وكيف يحسب الناس العلم الذي جعله الشخص بنظره باعتبار الوحدة التي اعتبرها هذا الشخص علماً، إيجاد الوحدة الاعتبارية بين مسائل لا تصير هذه المسائل علماً على حدة، بل لا بدَّ من وحدة ذاتية، وحيث اعتبر في صيرورة مسائل مختلفة علماً مستقلاً كون وحدة

ذاتية بين هذه المسائل فيقال بأنَّ في مسائل أصول الفقه حيث لم تكن هذه الوحدة - أعني الوحدة الذاتية - موجودة فلم يكن علم الأصول علماً مستقلاً وفناً خاصاً؛ لأنَّك ترى أنَّ مسائله مختلفة، فبعضها من النحو، وبعضها من المعقول، وغير ذلك مما لم يكن بينها وحدة ذاتية .

هذا حاصل ما يمكن أن يقال في عدم كون علم الأصول علماً مستقلاً، ولذا ترى أنَّ بعضاً من العلماء المتعرضين لمسائل الأصول تعرضوا لذكرها في مقدمة الفقه ولم يدونها مستقلة، كما ترى في معالم الأصول وكذلك معتبر المحقق، غاية الأمر أنَّ بعضهم أيضاً تعرَّض لها مستقلةً.

وأوَّل من كتب في الأصول من العامَّة هو محمد بن حسن الشيباني وأبو يوسف القاضي، وهما من تلامذة أبي حنيفة، فما قيل - والقائل السيوطي - بأنَّ أوَّل من صنَّفه هو الشافعي، وكان اسم كتابه حجة الحجج لأوجه له؛ لما قلنا من أنَّ أوَّل من دوَّن هو الشيباني وأبو يوسف من العامَّة وليس كتاب الشافعي مسمىً بحجة الحجج، بل كان اسمه الرسالة .

وأوَّل من صنَّف في الأصول من الامامية هو الشيخ المفيد وكتابه طبع ضمن كتاب كنز العرفان للكرجكي، كما قال السيّد الأستاذ، ويظهر ذلك من كلمات الشيخ هادي الطهراني .

إذا عرفت ذلك فنقول: أمَّا ما قيل من عدم كفاية الوحدة الاعتبارية في صيرورة مسائل مختلفة علماً واحداً مستقلاً في محلّه . وأمَّا كون بين مسائل الأصول وحدة حقيقية ذاتية حتى تكون من مسائل علم واحد - يعني من مسائل علم الأصول - أو عدم كون وحدة ذاتية بينها حتى لا يكون علم الأصول علماً مستقلاً فلا بدَّ أولاً من فهم الحيث الذي يجيء من ناحيته الوحدة الحقيقية، أعني الوحدة الذاتية . وثانياً ندقق حتى نرى أنَّ هذا الحيث الذي يأتي من قبله الوحدة الذاتية يكون في مسائل

أصول الفقه حتى يكون علماً واحداً، أو لا يكون حتى لا يكون علماً واحداً مستقلاً، فنقول :

أما الكلام في ما يمكن أن يأتي من قبله الوحدة فهو لا يكون خارجاً عن أحد الأمور الثلاثة فهي إما موضوعات المسائل، وإما المحمولات، وإما الأغراض. ولا يخفى عليك أن المراد بالغرض في المقام يعني في مقام تمايز العلوم هو الأثر المترتب على الموضوعات والمحمولات ذاتاً لا الغرض المدوّن؛ لأنّ هذا ليس مورد الكلام، بل مورد الكلام ومراد من يقول بكون تمايز العلوم بالأغراض وكذا من أراد ذلك هو الأغراض المترتبة بنفسها يعني الأثر المترتب على الموضوعات والمحمولات ذاتاً مع قطع النظر عن أنّ المدوّن هو الغرض، فمن توهم بأن المراد من الغرض هو الغرض الذي كان في نظر المدوّن وبعبارة أخرى العلة الغائية لا بحال توهمه وليس في محله؛ لأنّ للموضوعات والمحمولات أثر وغرض ذاتاً مع قطع النظر عن الغرض الذي دوّن المدوّن لأجله العلم، فافهم.

أما المحمولات فليست الوجه الذي به يمتاز بعض العلوم عن البعض، فليست الحث الذي يجبيء من ناحيته وحدة ذاتية، وإلا فيصير كلّ مسألة علماً على حدة باختلاف محمولاتها فيما كان المحمول في كلّ مسألة مختلفاً مع محمول مسألة أخرى، أو يلزم كون كلّ باب علماً لكون محموله غير محمول باب آخر، مثلاً يصير علم الفقه علوماً؛ لأنّ محمول بعض مسائله الوجوب، ومحمول بعض مسائله الحرمة، وبعضها الاستحباب، وبعضها الكراهة وبعضها الإباحة. والارتكاز شاهد على عدم كون الأمر كذلك، وأنّه ليس كل باب من علم علماً على حدة، وكيف يمكن الالتزام بكون علم النحو علوماً باعتبار تعدّد المحمولات، ففي بعضها يكون المحمول الرفع فتقول : الفاعل مرفوع، وفي بعضها النصب فتقول : المفعول منصوب، وفي بعضها الجر فتقول : المضاف إليه مجرور؟! وكذلك في علم الحكمة كيف تقول بكونه علمين باعتبار الجوهر

والعرض؟! وهكذا سائر العلوم.

وأما الأغراض فحيث إنَّ الغرض مترتب على الموضوعات والمحمولات ويكون في طول الموضوع فلا يكون به امتياز العلوم ولا يجيء من ناحيته الوحدة؛ لأنَّ مع الموضوعات لا تصل النوبة للغرض، لتقدمها على الأغراض رتبة، وخصوصاً على مذاق المحقق الخراساني رحمته الله من التزامه بأنَّ وحدة الأثر كاشفة عن وحدة المؤثر، فلو فرض حيث وحدة في المسائل باعتبار الغرض فتكون هذه الوحدة في الموضوعات أيضاً؛ لأنَّ الغرض مترتب على هذه الموضوعات وأثرها، فنكشف من وحدة الغرض - الذي هو الأثر - وحدة الموضوع. فنكشف من وحدة الغرض وحدة الموضوع فجعل التمايز من ناحية الأغراض والتزامه بعدم كون التمايز بالموضوعات لا وجه له.

نعم يفيد ذلك يعني جعل التمايز بالأغراض على هذا في مورد وهو ما اذا لم يكن الموضوع بيّناً، فبوحدة الغرض بين المسائل يكشف كونها من مسائل علم واحد، ولو لم يكشف الموضوع وكان رحمته الله تصدّي لإثبات كون التمايز بالأغراض لأجل ذلك أصلاً، فهو حيث لم يتمكن من كشف موضوع معيّن لعلم الأصول فقال بأنَّ تمايز العلوم كان بالأغراض، فلو لم يكشف الموضوع يكون العلم ممتازاً من غيره، فعلم الأصول ممتاز عن غيره من العلوم باعتبار الغرض وهو استنباط الأحكام مثلاً، ولو لم يكن موضوعه معلوماً فعدم معلومية موضوع العلم ليس مضراً في امتياز العلم عن غيره من العلوم، فعلم الأصول على هذا ممتاز من سائر العلوم باعتبار غرضه، وإنَّ لم يكن موضوعه مبيناً كاملاً، فالتزامه رحمته الله في هذا المقام بذلك يعني بأنَّ تمايز العلوم بالأغراض كان لأجل ما قلنا.

ثم إنَّ ما قاله هذا المحقق رحمته الله من أنَّ تمايز العلوم إن كان بالموضوعات فيلزم أن يكون كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة، لاختلاف الموضوعات في

كل، مسألة، فموضوع مسألة «الفاعل مرفوع» هو الفاعل، وموضوع مسألة «المفعول منصوب» هو المفعول، وهكذا في كل مسألة من مسائل النحو، وكذا سائر العلوم، فيلزم كون كل مسألة علماً على حدة بخلاف ما إذا كان الامتياز بالأغراض لا وجه؛ له لأنه كما قلنا من أن على ما قال من أن أثر الواحد كاشف عن مؤثر الواحد فإن كان الغرض واحداً فيكشف ذلك عن وحدة الموضوع؛ لأنه هو المؤثر فيه وإن كان الموضوع متعدداً أيضاً لابد من تعدد الأثر؛ لأنه لا يمكن تأثير شيئين في مؤثر واحد، ولأجل ما قلنا ذهب المحققون إلى كون تمايز العلوم بالموضوعات؛ لتقدم رتبها على المحمولات والأغراض.

وحاصل الكلام أن طريق فهم كون مسائل مختلفة علماً وفتناً واحداً هو كون وحدة ذاتية بينها لعدم كفاية وحدة اعتبارية، وإلا يمكن أن يصير كل باب بل كل مسألة علماً باعتبار الوحدة التي تعتبر لها، وعلى هذا لا يقع تحت ميزان ولا يصير مضبوطاً، فلا بد من وحدة ذاتية، والوحدة الذاتية التي بها يمتاز كل علم من الآخر إما تنجيء من ناحية الموضوعات، وإما من ناحية المحمولات، وإما من ناحية الأغراض، أعني الأثر المترتب عليها ذاتاً لا الغرض المدون، ولا بد وأن يكون تمايز العلوم أيضاً بواحد من الأمور الثلاثة: إما الموضوعات أو المحمولات أو الأغراض، فأنجز الكلام إلى بيان الجهة الثانية، فنقول:

الجهة الثانية:

فيما يمتاز كل علم عن علم آخر

فيما يمتاز كل علم عن علم آخر وما يكون وجه الامتياز يكون ما قلنا من أنها الوحدة الذاتية فيها، فنقول كما قلنا مختصراً بأن الناس بعد تعلّق غرضهم بفهم ما يعرض للأشياء الذي نعبّر عنه بالمحمولات، فحيث إنّ الأغراض مختلفة فواحد يتعلّق غرضه بكشف عوارض بدن الانسان مثلاً، وواحد بعوارض الجسم مثلاً، وواحد بعوارض الكلمة مثلاً إلى غير ذلك، وليس غرض الكلّ متوجّهاً بالكلّ ولا يمكن للكلّ التفحص والتفتيش عن كلّ من العوارض التي تلحق الأشياء، لعدم سعة العمر لذلك، فيصير كلّ واحد أو كلّ طائفة بمقام كشف عارض من عوارض شيء من الأشياء، والبحث والجد في كشف عارض الشيء هو نفس العلم الذي يبحث عن عوارض الشيء، والفن الذي معدّ له هو فنّ هذا الموضوع، فقهرأ مع ميل الإنسان لكشف عارض أو عوارض من شيء أو أشياء وعدم تمكّنه من كشف الكلّ يتعلّق غرضه بخصوص ما يكون ما يلاّ لكشفه فيرى أنّ موضوعات مختلفة تكون مؤثراً في غرضه يعني يرى أنّ العارض الذي يكون في مقام كشفه هو حاصل في موضوعات متشعبة فيجمع هذه المشتتات ويجعلها فنّاً خاصاً وعلماً مخصوصاً؛ لأنّ نفس الموضوعات منها وحدتها ذاتية مع قطع النظر عن المحمولات والأثر؛ لأنّ كلاً منها

يندرج تحت جنس أو نوع أو صنف، بمعنى أن يتصور جعل وحدة ذاتية باعتبار جنسها، لأنَّ الكلَّ يندرج تحت جنس واحد، وكذلك يمكن فرض وحدة ذاتية باعتبار نوعها؛ لأنَّ أفراد الموضوعات بعضها تحت نوع وبعضها تحت نوع آخر فكلَّ منها يكون تحت نوع واحد بينها وحدة ذاتية باعتبار نوعها، وكذلك باعتبار صنفها؛ لأنَّ كلَّ صنف من أصنافها يمكن فرض وحدة ذاتية له باعتبار صنفه.

فظهر لك إمكان فرض وحدة بينها ذاتاً مع قطع النظر عن المحمولات، فلاجل هذه الوحدة تصير هذه الموضوعات المختلفة علماً خاصاً، وهذه الوحدة وإن تكن بين جنس الموضوعات لأنَّها تحت جنس واحد وهو الشيء مثلاً، ولكن حيث قلنا بعدم تعلق غرض المدوّن والكاشف عن عوارض الموضوعات بكشف كلَّ الموضوعات باعتبار تمام عوارضها فلا بدَّ لصيرورة مسائل فناً مخصوصاً من اندراجها تحت نوع واحد، فجبهة الوحدة أنَّها في الموضوعات يكون غالباً هو في وحدة النوعية، إلا إذا تعلق الغرض بصنف خاص من النوع الذي تكون الموضوعات تحته، ولذا يصير العلم الواحد علمين أو أكثر كما يأتي الكلام إن شاء الله، بل وربما تكون تحت سنخ واحد.

فعرفت ممَّا مرَّ أن من تعلق غرضه بكشف عارض ويرى أنَّ موضوعات مختلفة بينها وحدة باعتبار هذا العارض ذاتاً فباعتبار هذه الوحدة تصير هذه الموضوعات مع عوارضها من مسائل علم واحد، ويقال لهذه المسائل علم واحد ممتاز عن غيره من العلوم، لأنَّ البحث في هذا العلم عن عوارض هذه الموضوعات عوارضها الذاتية يعني يكون البحث عن العوارض الذاتية التي للموضوعات، وإلا لو لم يكن البحث عن عوارضها الذاتية فلا اختصاص لهذه العوارض بهذه الموضوعات، ولا يمكن فرض جهة وحدة بين هذه الموضوعات باعتبارها لعدم كونها ذاتية لهذه الموضوعات، فلا بدَّ أن تكون العوارض عوارضاً ذاتية، فاذا حصل بهذا الاعتبار

بين موضوعات مختلفة ومسائل متشعبة حيث وحدة ذاتية يقع الكلام في أن هذه الوحدة من ناحية الموضوعات أو المحمولات أو الغرض، وأيضاً يقع الكلام في أن أياً من هذه الثلاثة سبب امتياز العلوم، يعني سبب امتياز كل علم عن الآخر؟ وإذا بلغ الأمر إلى هذا المقام :

نقول بأن امتياز العلوم ليس بالمحمولات، لما قلنا لك من أن لازم ذلك هو صيرورة كل باب بل وكل مسألة علماً على حدة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، كما أن الامتياز ليس بالأغراض كما قلنا سابقاً، فما يكون قابلاً لأن تمتاز به العلوم - وامتياز العلوم يكون به - هو الموضوعات؛ لأن مقتضى الطبيعة ذلك، فإن رتبها مقدمة على المحمولات والأغراض فهي مع تقدم رتبها مقدمة لأن يكون بها تمايز العلوم؛ لأن معها لا تصل النوبة للأغراض فيكون امتياز العلوم بالموضوعات، وبينها تكون وحدة ذاتية .

فعلى هذا نقول بأن موضوعات مسائل علم الأصول بينها وحدة ذاتية التي بها تمتاز عن موضوعات علوم آخر، فإذا كان كذلك فعلم الأصول علم مستقل وفن مخصوص في قبال سائر الفنون، فما قاله شيخ هادي الطهراني ليس في محله. وأيضاً عرفت بما مر أن امتياز العلوم بالموضوعات لا بالمحمولات والأغراض. لما قلنا.

الجهة الثالثة:

المعروف في السنة القدامِ

المعروف في السنة القدامِ أنَّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحيشات، وأورد على هذا الكلام صاحب الفصول عليه السلام بأنَّ المراد من الحيشة التي قالوا بكون تمايز الموضوعات بها إن كانت حيشة تعليلية فلازم ذلك هو كون المحمولات علّة للموضوعات، مثلاً موضوع علم النحو إن كان هو الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء وفي مقابلة موضوع علم الصرف أيضاً هو الكلمة والكلام غاية الأمر بحيشة أخرى وهي الإعلال والبناء، وكذلك موضوع علم البيان هو الكلمة والكلام من حيث الخطابة والبلاغة، فإن كانت هذه الحيشات حشيات تعليلية فلازمه هو كون المحمولات علّة للموضوعات، فتكون الكلمة مثلاً هي الموضوع من حيث الاعراب والبناء، والكلمة هي عين موضوعات المسائل، فيكون الفاعل هو الموضوع من حيث كونه مرفوعاً فيكون مرفوع في مسألة «الفاعل مرفوع» هو العلّة للفاعل؛ لأنَّ الفاعل بهذه الحيشة موضوع يعني متّحد مع الموضوع، وهذا فاسد.

وإن كانت الحيشة حيشة تقييدية فلازم ذلك كون الموضوع مقيداً بهذه الحيشة موضوعاً، ولازم ذلك هو كون الكلمة مثلاً مقيدةً بحيشة الإعراب والبناء موضوعاً

لعلم النحو وهكذا، وهذا خلاف ما أرادوا، لأنهم كانوا في مقام أن بالحيشية يمتاز كل موضوع علم عن موضوع العلم الآخر . وعلى هذا لا يثبت ذلك لأن مع التقييد بالحيشية التي هي موضوع علم آخر صار موضوعاً لعلم آخر، كما قلنا من أنه على تقدير كون الحيشية تقييدية فالكلمة مثلاً مع التقييد بحيشية الإعلال والبناء موضوع لعلم النحو، وإن كان المراد من كلامهم ما توهمه صاحب الفصول رحمته فبرد عليهم إشكال آخر أيضاً، وهو أنه على هذا يكون المحمول ضرورية دائماً، لأن مع تقييد الموضوع به يصير ضرورياً.

وإن قلت : إن كل عرض ذاتي ضروري للمعروض، أقول : بعد النظر والدليل يصير كذلك لا قبل ذلك، ولكن على ما توهم من مرادهم قبل النظر يكون المحمول ضرورياً لتقييد الموضوع به، فمع فرض الموضوع يكون المحمول ضرورياً. وهذا باطل.

ولأجل هذا الإشكال ذهب صاحب الفصول رحمته إلى التوجيه بنحو آخر وهو : أن تمايز الموضوعات بتمايز جهة البحث بمعنى أن بعد كون موضوع واحد موضوعاً لعلمين فتمايز كلا الموضوعين من الآخر إنما هو بتمايز جهة البحث . ولكن فيه أن لازم ذلك كون تمايز العلوم بالموضوعات والمحمولات كليهما؛ لأن معنى كون جهة البحث دخيلاً في الموضوعات هو هذا، فافهم.

ولكن مع ذلك نقول بأن قولهم تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحشيات صحيح وفي محله . بيانه : أن بعض الأشياء قابل لعروض بعض العوارض لها بمعنى أن لها استعداد وقابلية لقبول بعض العوارض، مثلاً الكلمة قابلة لقبول عوارض مثل الإعلال والبناء، والإعراب والبناء، والفصاحة والبلاغة، ففيها هذه القابلية تكون موجودة في كون قابلية عروض بعض العوارض لبعض الأشياء لا شبهة ولا تردد، وأن هذه القابلية تارة تصل لمرتبة الفعلية وتارة لا تصل لمرتبة

الفعلية .

فإذا عرفت هذا فنقول : إنَّ في بعض الموضوعات قابلية عروض بعض العوارض؛ يعني لها استعداد ذلك، مثلاً الكلمة كما قلنا لها استعداد ذلك، فنقول بأنَّ الموضوعات موضوعات باعتبار هذه القابلية التي فيها، بل في الحقيقة ما هو الموضوع نفس هذه القابلية وفي العلم يبحث عن عوارض ذلك، ويكون البحث عن فعلية تلك القابلية أيضاً بحثاً عن عوارض هذه القابلية، فالمراد بأنَّ تمايز الموضوعات بالحيثيات هو هذه القابلية والاستعداد التي تكون في الموضوع فالموضوع في كل علم هو القابلية والاستعداد الذي في الموضوعات لقبول العوارض في الحقيقة يعني في الحقيقة هذا الاستعداد هو الموضوع .

فعلى هذا لا مجال لايراد صاحب الفصول عليه السلام على هذا البيان، وليس المراد من الحيثية ما توهمه عليه السلام واستشكل، بل المراد ما قلنا من الاستعداد والقابلية، فإذا كان الأمر كذلك فالموضوع في العلم إذا كان شيئاً باعتبار قابليته لعارض فيصير متميزاً عن علم آخر يكون موضوعه هذا الموضوع باعتبار قابليته لعروض عارض آخر؛ لأنَّ في الحقيقة ما هو الموضوع نفس ذلك الاستعداد والقابلية، ولا إشكال في أنَّ هذه القابلية ممتازة عن غيرها، فقابلية الإعلال والبناء غير قابلية الإعراب والبناء، يعني قابلية قبول الإعلال والبناء غير قابلية قبولها الإعراب والبناء.

فبذلك يظهر الامتياز، ولا يتداخل بعض العلوم في البعض، ويصح ما قالوا بأنَّ تمايز العلوم بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات ولا إشكال فيه.

الجهة الرابعة:

إنّ المعروف هو أنّ الموضوع ما يبحث في العلم
عن عوارضه الذاتية

إنّ المعروف هو أنّ الموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، اعلم أنّه على ما قلنا ظهر لك أنّ الموضوع هو الجهة الجامعة التي تكون بين موضوعات المسائل، فموضوع كلّ علم هو حيث الوحدة التي هي موجودة في موضوعات المسائل.

وبهذا البيان تعرف أنت ما هو الموضوع، ولكن يعرف الموضوع أيضاً بأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث عن عوارضه الذاتية في العلم، وقبل فهم ذلك نقول بأنّ العرض على قسمين :

القسم الأول: ما يعرض للشيء أولاً وبالذات وبلا واسطة شيء آخر، وهو ما يستعمل بالعرض الذاتي، كالنطق العارض للإنسان أولاً وبالذات وبما هو بلا توسط أمر آخر في العروض، يعني لا يعرض النطق للإنسان بواسطة أمر آخر، ولذا يحمل عليه أولاً وبالذات ويقال: الإنسان الناطق بلا حاجة إلى أمر آخر، وميزان

فهم أنّ العارض يكون عرضاً ذاتياً للشيء، أو لا هو أنه - بعد صحة الحمل في كلّ منها فيقال الإنسان ناطق، ويقال أيضاً: الإنسان ضاحك - إذا قيل: لم حمل: فقيل لأنه هو، فالعرض عرض ذاتي وإلا فلا.

مثلاً فإذا قلت: «الإنسان ناطق لأنه إنسان» فالتطق - الذي هو العرض - عرض ذاتي للإنسان. وأما في المثال الثاني فنقول: «الإنسان ضاحك لأنه متعجب» لا لأنه إنسان فالضحك ليس عرضاً ذاتياً وإلا ففي كلّ منها يحمل العارض على المعروض وإن كان في عروضه للموضوع محتاجاً إلى أمر آخر، فهذا القسم - أعني ما يعرض للشيء أولاً وبالذات وبما هو هو - هو المسمّى بالعرض الذاتي.

القسم الثاني: ما يعرض للشيء بواسطة أمر آخر وهو المسمّى بالعرض الغريب، وهذا على قسمين: لأنّ الوسطة إما داخلية وإما خارجية، أما الداخلية أيضاً فقسمين: لأنّ الوسطة إما مساوٍ للمعرض كالتكلم العارض للإنسان بواسطة النطق فإنّ النطق مساوٍ مع الإنسان المعرض، وإما أن تكون الوسطة أعمّ من المعرض كالحركة الإرادية التي تعرض للإنسان بواسطة الحيوان، فالحيوان وهو الوسطة أعمّ من الإنسان المعرض، وليس هنا قسماً ثالثاً أعني ما يكون الوسطة واسطة داخلية أخصّ؛ لأنّ الجزء لا يمكن أن يكون أخصّاً من الكل.

وأما الوسطة الخارجية فهي على أربعة أقسام؛ لأنّ الوسطة الخارجية إما أعم وإما أخص وإما مساوٍ وإما مباين مع المعرض، فالأوّل كمعرض التحيزّ للأبيض بواسطة الجسم، وهو أعمّ من الأبيض، والثاني كمعرض الضحك للحيوان بواسطة أمر أخص وهو الإنسان، والثالث كمعرض الضحك للإنسان بواسطة أمرٍ مساوٍ للإنسان وهو التعجب، وأما الرابع كاحترارة العارضة للماء بواسطة النار المباين مع

إذا عرفت ذلك كله لا إشكال في أن في كل علم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع.

وكذلك الحق هو البحث في العلم عما يعرض للموضوع بواسطة أمرٍ مساوٍ له سواء كان هذا الأمر المساوي واسطة داخلية أو خارجية؛ لأن بعد كون الميزان في ما يبحث في العلم عما يعرض لنفس الموضوع فقط، لا لأمر آخر فنقول بأن عرض المساوي لا يعرض لغير الموضوع ولا يحمل على غيره، فلا يحمل التكلم على غير الانسان وإن عرض للنطاق فهو أيضاً ليس غير الانسان، وكذلك المساوي الخارجى فإن الضحك لا يعرض للانسان بلا واسطة، بل يعرض بواسطة التعجب، وهو لا يعرض إلا للإنسان، وما هو لا يعرض إلا للإنسان أيضاً وهو التعجب، فلذا نقول: كل إنسان متعجب، وكل متعجب إنسان، وكذلك نقول: كل إنسان ضاحك، وكل ضاحك إنسان، فحيث إن العرض الذي يعرض للشيء بواسطة الأمر المساوي لا يعرض إلا لهذا الشيء فهو كالعوارض الذاتية، فلو كان للموضوع عوارض من هذا القبيل يبحث في العلم عنه.

فظهر لك أن موضوع كل علم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية لا خصوص ما يعرض للشيء أولاً وبالذات، بل ولو يعرض بواسطة أمرٍ مساوٍ داخلي أو أمرٍ مساوٍ خارج عن الشيء.

ثم إن هنا إشكالاً وهو أنكم تقولون بأن في العلم يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع، ولازم ذلك عدم كون بعض المسائل بل الأغلب من عوارض الموضوع، مثلاً في علم النحو الاعراب والبناء ليس من عوارض نفس الموضوع يعني نفس الكلمة، مثلاً مرفوع في مسألة «الفاعل مرفوع» التي يبحث فيها في علم النحو ليس من عوارض نفس الكلمة، بل يكون من عوارض الفاعل، وكذلك في المفعول

وكذلك مثلاً في الفقه إن كان الموضوع فعل المكلف فالبحث عن وجوب الصلاة أو الزكاة أو غيرها ليس بحثاً عن عوارض فعل المكلف أولاً وبالذات، بل في «الصلاة واجبة» يعرض الوجوب للصلاة، وهكذا فليس البحث عن عوارض الموضوع عوارض الذاتية، لأنه يعمل أولاً وبالذات الوجوب على الصلاة لا بفعل المكلف فيقال: «الصلاة واجبة» لا يقال فعل المكلف واجب ولو اتصف فعله بالوجوب أيضاً ليس إلا بواسطة الصلاة وقد قيل في جواب ذلك بعض البيانات ولا نتعرض لها.

والحق في الجواب هو أن يقال بأن بعض الأشياء يكون لأجزائه وجود منحاز في الخارج، وبعضها ليس كذلك، فإن كان لأصناف النوع وجود منحاز في الخارج فالعرض العارض بالصفة وإن عرض للنوع إلا أنه ليس عروضه أولاً وبالذات، بل بواسطة ذلك. وإن لم يكن لصفته وجود منحاز - بل الموجود في الخارج ليس إلا وجوداً واحداً، فوجود الصنف عين وجود الفرد، والصفة الموجود وهو من الرأس إلى الرجل هو النوع - فالعارض العارض للصفة يعرض لهذا الوجود الواحد، فيعرض للنوع بعين عروضه للصفة؛ لاتحادهما خارجاً، فعرض العارض لهذا الموجود بشرائره، فنقول على هذا بأن العارض في المسائل المبحوثة في بعض العلوم وإن كان يعرض للموضوع بواسطة صنفه ولكن هذا العارض عارض للصفة بشرائره لا بحيث صنفه، فالرفع عارض للفاعل بشرائره، وليس في الخارج للفاعل وجود منحاز غير وجود الكلمة، بل هو عينها.

فبذلك البيان يرتفع الاشكال ويصح على ما بيّنا توجيه عبارة المحقق الخراساني رحمته الله في هذا المقام في أنه قال: «إن موضوع كل علم الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله

عيناً، وما يستحد معها خارجاً وإن كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده» فإن الكلي مع مصاديقه وجود واحد خارجاً، فلذا يعرض العارض للمصداق بعين عروضه للكلي وبالعكس، وكذلك الطبيعي وأفرده.

الجهة الخامسة

في بيان موضوع علم الأصول

اعلم أن المحقق القمي رحمته الله قال بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، والسّر في تقييد الأدلة بكونها دليلاً وبهذا الوصف هو أنّه لو لم تكن الأدلة بوصف الدليلية موضوعاً يلزم أن يكون موضوع علم الأصول أربعة أشياء : الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا أمراً واحداً، وهو واضح البطلان، وأما لو قيدت الأربعة بوصف الدليلية فيفرض بينها جامع وهو الدليلية، فيكون الموضوع أمراً واحداً وهو الدليل .

ولكن من الواضح أنّه لو كان موضوع علم الأصول؛ ما قاله رحمته الله يلزم أن يكون أغلب مباحث الأصول بل كلّها إلاّ مبحث التعادل والترجيح خارجاً عن الأصول؛ لأنّ البحث عن الأوامر والنواهي وغيرها من العام والخاص، والمطلق والمقتد، والمجمل والمبين على هذا من العوارض البعيدة للكتاب والسنة؛ لأنّ البحث في الأمر مثلاً يكون في أنّه هل يدلّ على الوجوب أو لا؟ فهو من عوارض الأمر لا من عوارض الكتاب والسنة .

وعلى هذا لو قيل - كما قال بعض - بأن البحث يكون على خصوص أوامر الكتاب والسنة فيكون الوجوب على عوارضها لا يندفع به الإشكال؛ لأنه ولو كان البحث عن خصوص الأمر الوارد فيها للوجوب أولاً ولكن مع ذلك يعرض الوجوب للأمر، ولو عرض للكتاب والسنة أيضاً فيكون من باب أنه أمر لا من باب أنه كتاب أو سنة، فعروض الوجوب للأمر في «أقيموا الصلاة» عرض له باعتبار كونه أمراً لا باعتبار كونه كتاباً، فعروضه للكتاب في قوله: «أقيموا» يكون بواسطة الأمر فإنك تقول: «أقيموا» للوجوب؛ لأنه أمر لا لأنه كتاب، وهكذا الكلام في التواهي إلى آخر ما قلنا فيكون البحث عنها بحثاً عن العوارض الغريبة البعيدة للموضوع - يعني الأدلة - لا عن العوارض الذاتية.

وأما غيرها من الأبحاث كالبحت عن حجية الكتاب وخبر الواحد فعلى هذا يكون من المبادئ لأنه ليس البحث عنها من مسائل الأصول، بل يكون من مسائل الكلام؛ لأن البحث يقع في أن قول النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام حجة أولاً، والمتكفل لهذا البحث هو الكلام لا الأصول؛ لأنه ليس البحث عن دليلية الدليل بحث عن الدليل.

ولأجل ما قلنا من الإشكال قال صاحب الفصول ﷺ بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة لا بما هي أدلة، بل ذاتها مع قطع النظر عن وصف الدليلية، فعلى هذا يكون البحث عن حجية الكتاب أو الخبر من عوارض الكتاب والسنة؛ لأن الحجية يعرضها بلا واسطة أمر، وتكون من العارض لها.

ولكن يرد عليه أولاً: ما قلنا من أن لازم ذلك هو خروج مباحث الألفاظ لما قلنا من أن المحمولات تعرض في الأمر والنهي وغيرها على الأمر والنهي وإن عرض للكتاب والسنة فيكون بواسطة الأمر أو النهي مثلاً.

وثانياً: أن لازم ذلك هو كون موضوع العلم أربعة أشياء لا شيئاً واحداً، وهي

الكتاب والسنة والإجماع والعقل وليس على تقدير كون الموضوع ذواتها جامع واحد بينها، ولا يلتزم به نفس صاحب الفصول عليه السلام أيضاً.

وثالثاً: يلزم خروج بحث خبر الواحد عن علم الأصول؛ لأن الحجية تعرض للخبر المحاكمي عن السنة لا نفس السنة.

وقد تصدّى الشيخ عليه السلام لدفع الإشكال بأن النزاع في الخبر الواحد يكون في أن السنة هل تثبت بالخبر الواحد أو لا؟ فيكون البحث عن عوارض السنة لا الخبر، واستشكل عليه المحقق الخراساني عليه السلام بأن ما قلت بأن النزاع في الخبر يكون في أن السنة هل تثبت بالخبر أو لا؟ ما مرادك من الثبوت؟

فإن كان مرادك من الثبوت الثبوت الواقعي بمعنى أن السنة الواقعية هل تثبت بالخبر أو لا؟ فلا يكون البحث عن هذا الحيث بحثاً عن عوارض؛ لأن البحث عن ثبوت الشيء وما هو مفاد كان التامة ومفاد هل البسيطة ليس من العوارض، بل بعد فرض الثبوت والوجود إن كان البحث في الجهة الطارئة والعارضة بالوجود فهو بحث عن العوارض فالبحث على هذا ليس من عوارض السنة، وإن كان المراد من الثبوت الثبوت التعبدية فهو يعرض للخبر لا للسنة؛ لأن التعبدية يكون في الخبر.

فعلى هذا يكون البحث عن عوارض الخبر لا السنة ولكن ليس إشكال المحقق المذكور وارداً على الشيخ عليه السلام، فإن مراد الشيخ عليه السلام من الثبوت هو ليس الثبوت بالاصطلاح الحكمي - أعني الوجود - كما توهمه المحقق الخراساني عليه السلام بل مراده من الثبوت هو معناه المتعارف يعني الكشف، وبعبارة أخرى الطريق، كما تقول: هل يثبت مثلاً الهلال بالبيّنة أو لا؟ فليس معناه أن الهلال هل يوجد بالبيّنة أو لا؟ بل معناه أن البيّنة كاشفة وطريقة لثبوت الهلال ووجوده أولاً، ففي المقام أيضاً يكون مراد الشيخ عليه السلام ذلك الذي تقدّم.

وعلى هذا كما أن البحث لو كان في الخبر الواحد في أن السنة هل تثبت بالإخبار

لأنّ بالخبر تكشف السنّة ويصير الخبر طريقاً وكاشفاً لها أولاً، فكما أنّ هذا الثبوت يعرض للخبر كذلك يعرض للسنّة؛ لأنّ الثبوت أمر اضافي، ينسب بالمتبث - بالكسر - وبالمتبث - بالفتح - كليهما فيعرض السنّة والخبر كليهما، فيكون البحث في الخبر على هذا من عوارض السنّة أيضاً؛ لأنّه يعني: الثبوت على هذا يعرض لها.

ولكن يرد على الشيخ رحمته أنّه وإن كان الثبوت من جهة كونه أمراً اضافياً يعرض السنّة والخبر كليهما ولكن لا بد وإن يكون البحث عن عوارض السنّة في الخبر الواحد حتّى يكون البحث عن عوارض الموضوع وفي البحث عن الخبر ليس الاشكال ومحل الكلام من ناحية السنّة بمعنى أنّه ليس القصور منها، بل القصور ان كان في ناحية الخبر وإن الخبر قابل لان يثبت به السنّة أو لا، فالبحث يكون في الخبر فالثبوت يعرض للخبر فالعارض وهو المحمول يعرض للخبر، لأنّ الإشكال فيه لا في السنّة كما ترى في البحث الذي عنوانه بأن تخصيص الكتاب هل يجوز بالخبر أو لا؟ فيكون حيث الاشكال في ناحية الخبر وإن له قابلية ان يخص بها الكتاب أولاً والمقام أيضاً كذلك.

فالبحث في حجية الخبر الواحد ليس بحثاً عن عوارض السنّة، لما قلنا من أنّ الإشكال يكون في الخبر وأنّ به تثبت السنّة أو لا تثبت به، ومع قطع النظر عمّا قلنا في المقام فيما هو الموضوع والنقض والإشكال يكون هنا مطالب كثيرة ولا ثمة للتعرض عنها، ولذا نطف الكلام الى ما هو الحق في المقام.

فنقول بعونه تعالى: أولاً: قبل الشروع فيما هو الموضوع بأنّ ما قيل من كون الموضوع خصوص الأدلّة الأربعة لا وجه له، لما بيّنا لك. وليس مراد من قال بأن الموضوع هو الأدلّة الأربعة أيضاً الاختصاص بها كما ترى ذلك من كلام صاحب القوانين رحمته من أنّه قال في ذيل كلامه بأنّ القياس: فليس من مذهبنا، وأمّا الاستصحاب فهو إمّا من السنّة أو العقل، فيستفاد من ذلك أنّ الدليل هو الموضوع

خصوص هذه الأربعة، والاختصاص بها كان من باب عدم دليل عنده غيرها لأنّ لها الموضوعية .

إذا عرفت ذلك فالحق أنّ موضوع علم أصول الفقه هو ما يمكن أن يكون دليلاً للفقه من حيث كونه دليلاً، أمّا وجه كون موضوع الأصول هو ما يمكن أن يكون دليلاً كما يظهر ذلك من كلمات بعض القدماء مثل السيد المرتضى رحمته الله في الذريعة، والشيخ رحمته الله في العدة فإنّ في كلماتها وغيرهما قبل زمان العلامة رحمته الله وإن لم يكن من ذكر الموضوع والمسائل والمبادئ أثر في كلماتهم، وهذه الاصطلاحات المنطقية شمت في زمان العلامة رحمته الله وسرت إلى الأصول إلّا أنّ مع ذلك يظهر من كلامهما أنّ موضوع مسائل الأصول - يعني ما يبحث في الأصول - هو ما يمكن أن يصير دليلاً للفقه وكذلك يظهر بعدهما من لبّ كلام العلامة رحمته الله بأنّ موضوع الأصول هو ما يكون دليلاً للفقه، بل عبارة الشيخ البهائي رحمته الله في الزبدة على ما أظن هي عين هذه العبارة يعني «ما يمكن» فراده أنّ الموضوع ما يمكن أن يكون دليلاً وأيضاً نفس أصول الفقه والتسمية بذلك شاهد على أنّ موضوعه هو دليل الفقه، لأنّ أصول الفقه يعني دليل الفقه.

والدليل على ذلك - مع قطع النظر عمّا قلنا - هو أنّ بعد كون مسائل أصول الفقه وما يبحث عنها في هذه المسائل يكون لأجل صيرورة الموضوع قابلاً لأن يقع دليلاً للفقه، فالبحث في الحقيقة يكون في أنّ هذه الموضوعات دليل للفقه وطريق للاستنباط أو لا، وقلنا بأنّ موضوع العلم هو ما يتّحد مع موضوعات المسائل خارجاً، فالبحث بعد ما كان في العلم عن صيرورة تلك الموضوعات دليلاً أو لا، فيكون البحث عن عوارض حيث الوحدة التي كانت في موضوعات المسائل وهو الموضوع فيبحث في العلم عمّا يمكن أن يكون دليلاً للفقه فهو الموضوع.

وبعبارة أخرى بعد ما كان النظر في تدوين علم الأصول هو بيان ما يبتني عليه

الفقه ويكون موضوعات مسائل أصول الفقه هو ما يقع في طريق الفقه وكشف ما هو حكم شرعي، أو ما هو وظيفة عملية، أو ما يصح أن يكون عذراً للمكلف على اختلاف مسائله وعلى اختلاف المباني فيكون موضوعه هو ما يمكن أن يكون دليلاً للفقه؛ لأنّ بعد كون البحث عن موضوعات مسائله هذا الحيث - يعني عن حيث إمكان صيرورتها دليلاً للفقه وعدمه - وقلنا بأنّ حيث الوحدة التي تكون بين موضوعات المسائل هو موضوع العلم، فالجامع الواحد الذي بين موضوعات مسائل الأصول ليس إلاّ إمكان صيرورته دليلاً للفقه.

فالموضوع على هذا يكون ما قلنا من أنّ ما يمكن أن يكون دليلاً للفقه ويستفاد ذلك من تسمية هذا العلم بأصول الفقه، فعناه ما يبتني عليه الفقه، فعلمت أنّ ما قلنا بأنّ ما هو موضوع علم أصول الفقه يكون موافقاً للاعتبار، ولا مجال للإشكال فيه. وأما وجه ما اخترنا من الحيثية في الموضوع وقلنا بأنّ الموضوع هو ما يمكن أن يكون دليلاً للفقه من حيث كونه دليلاً فيظهر وجهه ممّا بيّنا لك سابقاً من أنّ تمايز العلوم بالموضوعات وتمايز الموضوعات بالحيثيات ونشير إليه هنا على وجه الاختصار، وهو أنّ بعد كون الشيء له جهات وحيثيات ولا يتعلق الغرض بجميع حيثياته، وحيث إنّ الطالبين له مختلفين، فبعضهم مائل إليه لأجل كشف حيثية من حيثياته غير الحيث الذي يطلبه الآخر، فلأجل السهولة دون لكلّ من جهاته وحيثياته علم مخصوص وفنّ مستقل، فتمايز هذا الشيء الموضوع لعلوم مختلفة بتمايز حيثياته كما قلنا في الكلمة، فإنّها موضوعة في الصرف من حيث الإعلال والبناء وقابليتها لأنّ تصير معتلاً أو مبنياً وبهذه الحيثية يمتاز علم الصرف عن علم النحو؛ لأنّ في علم النحو وإن كان الموضوع هو الكلمة لكن بحيث آخر وهو حيث قابليتها لقبول الإعراب والبناء.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ غير أصول الفقه حيث إنّ بعض العلوم الأخرى يمكن

أن تصير دليلاً للفقّه كالـتفسير وعلم الرجال وغيرهما، فإذا كان الموضوع هو نفس ما يمكن أن يصير دليلاً للفقّه فلازمه دخول تلك العلوم أيضاً في علم الأصول؛ لأنّ بعد كون علم الأصول عبارة عن علم يبحث فيه عن عوارض ما يمكن أن يكون دليلاً.

فالبـحث عن خصوصيات قراءة القرآن يعني مسائل علم التفسير، وكذلك مسائل علم الرجال أيضاً يمكن أن تصير دليلاً في الفقّه فهي داخلـة في مسائل أصول الفقّه، والحال أنّ علم التفسير والرجال علمان مستقلان فلاجل خروجهما تحتـاج الى تقييد موضوع علم الأصول بالحيشية التي قلنا، يعني حيث كونه دليلاً، فسيبحث في علم الأصول عن عوارض ما يمكن أن يكون دليلاً، لكن حيث البـحث يكون عن حيثية دليليّته.

فعلم التفسير وعلم الرجال وغيرهما خارجة عن علم الأصول وإن أمكن أن يصيرا دليلاً؛ لأنّ البـحث في علم التفسير ليس من جهة كون هذا العلم دليلاً للفقّه، بل لا نظر في البـحث عن الآيات مثلاً عن هذا الحـديث حتى عن الآيات المتعلقة بالأحكام، مثلاً في التفسير يتكلّم عن المراد وشأن النزول وكيفية قراءة ﴿حتى يظهرن﴾ لكن لا من حيث كون ذلك يمكن أن يكون دليلاً للفقّه.

فعرفت ممّا مرّ لزوم قيد الحيشية في تعريف علم الأصول، وممّا قلنا يظهر لك أنّ كلّ ما يمكن أن يكون دليلاً للفقّه داخل في علم الأصول فنحن ندور مدار هذا العنوان، فكلّ شيء وقع تحت هذا العنوان وكان له هذه القابليّة - يعني يمكن أن يصير دليلاً وإن كان وقوعه دليلاً - فهو من مسائل الأصول.

ولو أنّ بعد البـحث نكشف عدم كونه دليلاً يعني نكشف أنّ الإمكان الذي كان فيه لم يصـر فعليّاً، فعلى هذا البـحث عن حجّية القياس وعدمه بحث أصولي؛ لأنّ البـحث بعد إمكان أن يكون دليلاً للفقّه يكون في أنّ القياس حجّة ودليل فعلاً أو لا، ولو لم

يلتزم بكونه دليلاً فعلاً يعني تنكر إمكانه الوقوعي، ولكن ليس ذلك موجباً لخروجه عن العلم، كما أنَّ في خبر الواحد أيضاً صرف إنكار السيد حجتيه لم يخرج به عن مسائل الأصول؛ لأنَّ صرف البحث عن إمكان حجتيه يكفي في كونه من مسائل علم الأصول.

إذا عرفت موضوع علم الأصول نقول بأنَّ هذا الموضوع ينطبق على كلِّ ما يقال من المباني في المراد من الفقه .

فإن كان المراد من الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية الواقعية في علم الأصول يقع البحث عن عوارض ما يمكن أن يصير دليلاً لكشف الحكم الواقعي، وإن كان المراد منه الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري فأيضاً يبحث في الأصول عن عوارض ما يمكن أن يكون دليلاً للحكم الأعمّ من الظاهري والواقعي.

وإن كان المراد من الفقه صرف المسذورية والمنجزية لا الأحكام فأيضاً في الأصول يبحث عن عوارض ما يمكن أن يصير دليلاً للمسذورية المكلف أو منجزية التكليف عليه، وإن كان الفقه عبارة عن وظائف عملية فكذلك نقول بأنَّ على ما قلنا يبحث في علم الأصول عما يمكن أن يكون دليلاً على هذه الوظائف العملية، وإن كان المراد من الفقه أعمّ من الحكم الشرعي، أو الوظيفة العملية أو المؤمن والمعدّر والمنجز كالبراءة والاشتغال فكذلك نقول: إنَّ موضوع علم الأصول هو ما يمكن أن يكون دليلاً لها، والبحث في الأصول يكون عن عوارض هذا الموضوع .

إذا عرفت هذا فلننظر في المسائل المبحوث عنها في الأصول لكي نرى أنَّ أيّاً منها من مسائل الأصول وأيّاً منها خارج عن مسائل الأصول، فكلّما رأينا أنَّ البحث منصب على عوارض «ما يمكن أن يكون دليلاً للفقه» قلنا بكونه من المسائل الأصولية، وكلّ مسألة لم تكن كذلك فهي خارجة عن مسائل علم الأصول.

فنقول بعونه تعالى: إنَّ بعض المباحث كالبحث عن الحقيقة والمجاز والمشارك وما

هو مثلها خارج عن مسائل الأصول ويكون من المبادئ، وكذلك بعض المقدمات الأخرى التي يتعرض لها في صدر بعض المباحث كالفرض لمعنى الأمر في أول بحث الأوامر، أو معنى العام في صدر مبحث العام والخاص، فهذا القسم أيضاً من المبادئ.

وأما الأوامر والعام والخاص والمطلق والمقيد فقد يقال بأنها خارجة عن مسائل الأصول؛ لأنّ البحث عنها يكون أعمّاً، بمعنى أنّ البحث مثلاً عن الأمر في أنّه هل للوجوب أو لا؟ لا يكون عن العوارض الذاتية لموضوع علم الأصول، لأنّه يبحث في الأوامر عن وجوب الأمر وعدمه، والأمر أعمّ من الأمر الوارد في الكتاب والسنة، فالعارض يعني الوجوب لا يعرض للأمر بما هو أمر الكتاب أو السنة، بل بما هو أمر عرض الوجوب للأمر. فعلى هذا عرض بأمر أعمّ من الموضوع وهو مطلق الأمر لا خصوص الأمر الوارد في الكتاب أو السنة.

فعلى هذا لا يعرض الوجوب لنفس الموضوع ولا لجزئه المساوي أو الأخص، بل يعرض للموضوع بواسطة الأمر الأعم، فعلى هذا يكون من العوارض الفرعية للموضوع يعني الوجوب العارض للأمر المحمول في مسألة هل الأمر للوجوب أو لا؟ فيكون خارجاً عن الأصول؛ لأنّ البحث في المسألة الأصولية لابدّ وأن يكون عمّا هو عرض ذاتي للموضوع، أو بواسطة الأمر المساوي، أو الأخص إذا كان العارض الأخص، مع الموضوع موجودين فيه بوجود واحد.

ولكن التحقيق هو كون هذه المباحث من مسائل الأصول ولا يرد ما يتّسنا من الإشكال؛ لأنّ في هذه المباحث يكون جهة البحث يعني الحيز الذي يبحث عنه هو حيث كون محمولاتها عارضةً لنفس موضوع الأصول، مثلاً في الأمر يكون البحث فيه في أنّه هل يدلّ على الوجوب شرعاً أو لا يدلّ شرعاً على الوجوب؟ ونقول توضيحاً للمطلب بأنّ الأمر في اللغة يدلّ على الثبوت، وفي الشرع يكون النزاع في

أنه هل يدلّ على طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك بحيث يستحق بمخالفته للعقاب أو لا؟

فان كان النزاع في حيث معناه اللغوي يعني هل يدلّ الأمر على الثبوت أو لا؟ فيكون البحث عن عوارض الأمر أعمّ من أن يكون أمر الكتاب والسنة أو غيرها فيرد الإشكال؛ لأنه على هذا يعرض المحمول يعني الوجوب لما هو الأعمّ، وبواسطته يعرض لما هو الأخص يعني موضوع الأصول.

وأما إن كان النزاع في أن الأمر الوارد في لسان الشرع هل للوجوب أو لا؟ فيكون من عوارض نفس الموضوع؛ لأنّ الموضوع هو ما يمكن أن يكون دليلاً فيعرض الوجوب لما يمكن أن يكون دليلاً وهو عين الأمر؛ لأنّ الموضوع متحد مع موضوعات المسائل. والشاهد على أن النزاع في الأوامر هو الوجوب الشرعي هو بعض ما ترى من استدلالاتهم وإن لم يكن تماماً مثل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ وقوله ﷺ على المنقول: «لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك» وكذلك ما نقل عن السيد المرتضى عليه السلام من أن الأمر في الشرع للوجوب. فكلّ ذلك شاهد على أن البحث في حيث أخص يعني خصوص الأوامر الواردة في الكتاب والسنة.

ومنشأ توهم كون النزاع في الأوامر أعمّ من الأمر الشرعي وغيره هو أنهم حيث كانوا فارغين عن حيث أن الأمر لو كان دالاً على عدم الرضا بتركه يستحق تاركة العقاب، ولم يتعرضوا لهذا البحث، بل كان تعرضهم فقط في حيث آخر للأمر، وهو أنه هل يدلّ على الوجوب بمعنى عدم الرضا بتركه أو لا؟

فتوهم أن النزاع يكون في الحيث المشترك مع معناه اللغوي يعني الثبوت بتوهم أن النزاع يكون في حيث أن الأمر يدلّ على الثبوت وبعبارة أخرى على اللزوم وعدم الرضا بالترك أو لا.

والحال أن النزاع في هذا البحث أيضاً لا يكون إلا كشف ما يدلّ عليه الأمر الوارد في لسان الشرع، حتى أن الاستدلال بالتبادر بل إثبات دلالاته في اللغة ثم التمسك بكونه للوجوب عند الشرع بأصالة عدم النقل عند من تمسك بها ليس إلا من باب أن بذلك ينكشف أن الأمر الوارد في الكتاب والسنة يدلّ على الوجوب أولاً.

وكذلك حال النهي فإن النزاع فيه في خصوص النهي الوارد في الكتاب والسنة، وكذلك العام والخاص، وكذلك مقدمة الواجب فإن النزاع في أن المقدمة واجب شرعاً أو لا، حتى أنه لو قيل بحكم العقل بالوجوب يكون معناه أن العقل يحكم بذلك وأن العقل واسطة في كشف وجوب الشرع له أو لا. فظهر لك أن النزاع في كل هذه المسائل من عوارض الموضوع، وليس من عوارض الغريبة، فلا مجال للإشكال، فافهم.

وأما القطع فالبحث عنه في الأصول يكون استطرادياً لأن القطع المصادف للواقع وهو العلم فليس شيئاً إلا نفس الواقع، فيه يكشف الواقع ويترتب عليه كبرى الواقع فليس إلا الواقع لا أمر آخر حتى يكون مقدمة ودليلاً إلى الفقه، وإن لم يصادف الواقع فهو الجهل المركب فليس شيئاً أصلاً.

وأما الظن وسائر الأبحاث الأصولية فالبحث عنها بحث عن عوارض الموضوع؛ لأنه يبحث فيها، من أنه هل يمكن أن تكون وتصير طريقاً ودليلاً للفقه أو لا؟

الجهة السادسة

في بيان تعريف علم الاصول

اعلم أنّه لا حاجة إلى طول الكلام والنقض والإبرام في تعريف علم الأصول؛ لأنّه بعد ما ثبت لك أنّ موضوع هذا العلم هو ما يمكن أن يكون دليلاً للفقّه فيظهر لك تعريف هذا العلم أيضاً فيصحّ أن يقال في مقام تعريف علم الأصول بأنّ علم الأصول علم يبحث فيه عمّا يمكن أن يكون دليلاً للفقّه، وإن شئت فقل في المقام: إنّ علم أو فن يبحث فيه عمّا يمكن أن يكون دليلاً للفقّه، وقد عرفت تعريفه، ففي هذا العلم يبحث عمّا يمكن أن يكون دليلاً له.

الجهة السابعة

في الوضع

والكلام فيه في أمور:

الأمر الأول / في معنى الوضع وحقيقته :

اعلم أنك ترى أنهم عرّفوا الوضع بتعريفات فتارة عرّفوه بأنّ الوضع هو تعيين اللفظ للمعنى، وتارة تخصيص اللفظ بالمعنى، وتارة تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى، وتارة الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما، كما قاله المحقق الخراساني رحمه الله. ولكن ما هو المهم هو فهم حقيقة الوضع فنقول بعونه تعالى مقدمة: إنّ أهل المعقول قالوا بأنّ الوجودات أربعة: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة. أمّا الوجود العيني - يعني الخارجي - وكذا الوجود الذهني فهما وجودان حقيقة، ولا إشكال فيها وأمّا القسمان الأخيران - إطلاق الوجود عليهما يكون مجازاً فالوجود الكتابي لزيد أو وجوده اللفظي ليس زيداً حقيقة، بل يطلق زيد على زيد المكتوب أو زيد الملفوظ بالعناية والمجاز، فإنّ حقيقة زيد الذي كتب في الكتاب ليس إلا المركّب والقرطاس، فهذا الوجود الحقيقي للقرطاس والمركّب لا لزيد، فإطلاق زيد الحقيقي يكون عليه مجازاً، وكذلك حال

الوجود اللفظي فإنّ وجود لفظ زيد حقيقة ليس إلا الصوت، وهو كيف مخصوص، فهو من الأعراض، ويطلق على ما هو حقيقة زيد مجازاً فالوجود اللفظي والكتبي يعني القسمين الأخيرين ليسا وجوداً حقيقياً، بل هما وجودان مجازيان.

ونزيد على هذه الأقسام الأربعة المتقدمة نحن قسماً آخر وإن لم يكن في اصطلاح أهل المعقول وهو: أنّ للشيء وجوداً آخر، وهو أنّ وجوده المرآتي مثل وجود تماثل في المرآة إذا نظرت بها، فهو يعني الصورة الحاصلة في المرآة أيضاً وجود منك وليس من الأقسام الأربعة المتقدمة، والفرق بين الوجود المرآتي الذي قلنا مع الوجود اللفظي والكتبي هو أنّ الموجود بالوجود الحقيقي أو الذهني لا يمكن ايجاده بالوجود اللفظي أو الكتبي إلا بالجعل والمواضعة، فإنّه لا يصحّ كون الزاء والياء والdal وجود لفظي لزيد الموجود بالوجود الخارجي العيني إلا بعد الجعل والمواضعة، يعني بعد جعل جاعل والمواضعة عليه يكون تنزيلاً لهذه الحروف تنزيل الوجود اللفظي لزيد، وكذلك في الوجود الكتبي فإنّ هذا الشكل المخصوص المكتوب بعد الجعل يصير وجوداً تنزيلياً لزيد الحقيقي.

وأما في القسم الذي قلنا فهو وجود لزيد ولو لم يكن جعل، فبصرف مقابلة زيد للمرأة يقال: إنّ هذا زيد، ولا يحتاج في ذلك إلى جعل وإن كان هذا التنزيل يعني إطلاق زيد على ما يرى في المرآة مجازاً إلا أنّ ذلك مجاز لا يحتاج إلى جعل والوجود اللفظي والكتبي مجازان للوجود الحقيقي مع الجعل والمواضعة.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ صيرورة لفظ الوجود التنزيلي للوجود الحقيقي أعني الذهني والخارجي محتاج إلى جعل، وكذلك صيرورة نقش مخصوص في القرطاس وجوداً كتبياً للوجود الحقيقي تنزيلاً ومجازاً محتاج إلى الجعل والمواضعة، ولا يصحّ كونها وجودان مجازيان للوجود الحقيقي قبل الجعل والمواضعة، فيصير صوت ولفظ مخصوص أم نقش مخصوص وجوداً تنزيلياً للشيء بعد الجعل والمواضعة، وإلاّ فع

قطع النظر عن الجعل والمواضعة ما كانت مناسبة بين اللفظ أو النقش المكتوب وبين معانيها، فما كان بين حقيقة زيد وبين اللفظ الدالّ عليه، وكذا بينه وبين وجوده الكتبي - يعني الزاء والياء والدال - المكتوب بكيفية خاصة مناسبة أصلاً، بل ربّما يكون بينها المبانيّة، لاختلاف مقولتها، ولا تحصل المناسبة بينها، ولا يصير اللفظ الخاص أو النّقش المكتوب المخصوص وجوداً تنزلياً لحقيقة زيد إلاّ بالجعل والمواضعة.

. فظهر لك أنّ صيرورة الوجود اللفظي أو الوجود الكتبي وجوداً تنزلياً للوجود الحقيقي سواء كان ذهنياً أو خارجياً كان بسبب الجعل والمواضعة، وهذا هو معنى أنّ ألفاظاً وضعت لمعانٍ، يعني هذا هو الوضع، فظهر لك في الأمر الأوّل ما هو حقيقة الوضع، وهو الجعل والمواضعة على كون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى وإن كان يمكن له بعض تعبيرات أخر كما يأتي إن شاء الله.

الأمر الثاني: بعد ما فهمت أنّ الوجود اللفظي والوجود الكتبي وجودان تنزليان للوجودين الحقيقيين وأنّ ذلك يكون بالوضع، يعني يكون سبب ذلك الوضع والجعل.

يقع الكلام في أنّ هذه المناسبة والعلاقة التي تقع بين اللفظ والمعنى بسبب وضع الواضع يعني هذا المعنى الإسم المصدري، وما حصل من الوضع هل يكون هذه العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى والمناسبة الموجودة بينها، لها حقيقة خارجية إمّا بنحو وجود الجواهر أو الأعراض، وإمّا بنحو الوجودات الانتزاعية، أو ليست من قبيلها بل من الوجودات الاعتبارية؟

فنقول بعونه تعالى وإن بيّنا في أوّل كتاب البيع مستوفى: أنّ الموجودات على ثلاثة أقسام: وجود حقيقي، ووجود انتزاعي، ووجود اعتباري،^(١) ونقول هنا

مختصراً: إن الأقسام ثلاثة :

الأول: الوجودات الحقيقية: وهي ما لها وجود في الخارج ولها ما بمضاء في الخارج، مثل وجود زيد الخارجي فإن له وجوداً خارجياً، وله ما بمضاء في الخارج. الثاني: الوجودات الانتزاعية: وهذه الوجودات ليس لها وجود خارجي ولا ما بمضاء لها خارجاً وليس لها حيثية خارجية، بل الحادث والموجود أمر آخر، و ينتزع العقل منه هذا الشيء، مثلاً في الخارج ما هو الموجود ليس إلاّ الفوق والتحت ولكن العقل ينتزع منه الفوقية والتحتية، وكذلك الموجود في الخارج ليس الأب والابن ولكن العقل ينتزع منها الأبوة والبنوة، وهذا القسم أيضاً له وجود، ولكن لا وجود حقيقي بل وجود انتزاعي، وكما أن العقل ينتزع شيئاً من الوجود الحقيقي ويقال له وجود انتزاعي كذلك تارة ينتزع العقل من الموجود بالوجود الإعتباري أيضاً شيئاً.

الثالث: الوجود الاعتباري: وهو ليس إلاّ الاعتبار، ولا وجود له حقيقةً ولا انتزاعاً، بل له وجود اعتباراً، وليس له إلاّ منشأ الاعتبار، وهذا القسم من الوجود كثير كما ترى في الاعتبارات المالية، فالورق الذي يعتبرونه مكان ألف ريال مثلاً يصير وجوداً اعتبارياً للألف ريال، والحال أنه ليس إلاّ الاعتبار، ولا يزيد بسبب الاعتبار له حيثية في الخارج، يعني لا وجود له بوجود حقيقي كالوجودات الحقيقية، ومن هذا القليل تكون الملكية وكذا الزوجية.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة مختصراً فنقول: إنه ليس منشأ مناسبة المعنى مع اللفظ والعلاقة الحاصلة بينها من القسمين الأولين فإنها لا وجود لها في الخارج كالوجودات الحقيقية، ولا ينتزع هذه المناسبة من شيء لأنه لو كانت العلاقة منتزعة عن هذا الجمل لكان اللازم أن يحمل العلاقة باللفظ أو المعنى، والحال أنه لا يقال

اللفظ أو المعنى علاقة، لأنَّ الأمر الانتزاعي يحمل على منشأ انتزاعه فيقال لزيد الأب الذي انتزع عنه الأبوة: إنَّ زيداً أبٌ فليس منشأ ذلك إلاّ الاعتبار، فاعتبار الواضع أوجد المناسبة بين اللفظ والمعنى مع عدم مناسبة بينهما مع قطع النظر عن اعتبار الواضع، فباعتبار الواضع حصلت العلاقة وصار اللفظ الكذائي وجوداً تنزلياً للمعنى الكذائي، كما أنك ترى بأنَّ من يجعل علامة لشيء مثلاً لكشف الفرسخ فينصب على رأس كلِّ فرسخ علامة فبذلك الاعتبار يصير ذلك علامة، كذلك بعد الوضع والاعتبار يصير اللفظ الكذائي وجوداً تنزلياً للمعنى الكذائي، غاية الأمر فالعلامة المنصوبة على رأس الفرسخ لم تكن وجوداً تنزلياً للفرسخ، بل هو علامة له، وأمّا في الوضع فبعد وضع الواضع يصير اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى. إذا عرفت ذلك وأنَّ هذه العلاقة تكون أمراً اعتبارياً ناشئة من اعتبار الواضع فنقول: إنَّ بعد وضع الواضع اللفظ الكذائي للمعنى الكذائي واعتبار ذلك، فذلك الوضع منتسب إلى الواضع باعتبار كون ذلك فعله فبالمعنى المصدرى والتسيبي فعل الواضع ومرتبب بالواضع وله ربط باللفظ والمعنى لحصول الارتباط بينهما وفيه حيث المعنى المصدرى يعني حصول العلاقة، فبكلِّ تلك الجهات يمكن أن يقال في بيان الوضع.

فباعتبار المعنى المصدرى يمكن أن يقال: الوضع تعيين اللفظ للمعنى، أو تنزيل اللفظ للمعنى، أو تخصيص اللفظ بالمعنى. وباعتبار الارتباط بينهما يصحُّ أن يقال: الوضع هو ارتباط خاص بين اللفظ والمعنى، وباعتبار اسم المعنى المصدرى يعني حصول العلاقة يصحُّ أن يقال: الوضع هو تخصص اللفظ بالمعنى، ولكن عليك أن لا تخلط الجهات الثلاثة كلَّ منها بالآخر فلا تقل بمعنى مصدرى الوضع أنّه ارتباط خاص بين اللفظ والمعنى، أو بالمعنى المصدرى أنّه تخصيص اللفظ بالمعنى، بل تقول بكلِّ اعتبار ما يناسبه.

ثم إنَّ ما ذكرنا من تنظير الوضع بالعلامة كان من باب التقريب للذهن وإلاَّ بينهما بون بعيد، ولا يكون الوضع كالعلامة، بل هما أمران مختلفان ولكلٍّ منهما بعض الجهات المخصوصة .

ونقول لتوضيح الفرق بينهما مقدمة: إنَّ في بعض الأمور التي تكون دلالتها ذاتية كالمرآة الدالُّ على المرئي يكون النظر حال النظر إلى المرأة إلى نفس المرئي ولا نظر بالمرآة أصلاً، فن ينظر في المرأة لا يرى إلاَّ نفس صورته، ولا يكون توجهه إلاَّ إلى صورته، ولا نظر ولا توجه له بالمرآة أصلاً، ولذا يكون النظر استقلالاً بالمرئي، وليس المرأة إلاَّ آلة للملاحظة المرئي، فالشخص المقابل للمرأة، مثلاً زيد المقابل له لا يرى إلاَّ نفسه، ولا توجه له إلاَّ نحوه .

فعرفت أنَّ النظر ليس إلاَّ بالمرئي أولاً وبالذات لا أن يكون النظر والتوجه أولاً وبالذات بالمرآة، ثم ينتهي النظر إلى المرئي ثانياً وبالعرض، بل النظر ليس إلاَّ بالمرئي استقلالاً ولا نظر بالمرآة إلاَّ امرأة، بل ربَّما لا يتوجه الشخص للمرأة أصلاً حين النظر إليها.

وأما في باب العلامة فليس الأمر كذلك، بل الشخص ينظر أولاً بالعلامة وينتقل من ذلك إلى ما هو العلامة له بالملازمة، فالنظر إليها أولاً وبالذات وبما هو العلامة علامة له ثانياً، وبالعرض مثلاً إذا رأى الشخص العلامة المنصوبة للفرسخ ينتقل أولاً بها ثم بواسطتها ينتقل إلى الفرسخ لا أن يتوجه الشخص بالفرسخ أولاً بمجرد النظر بالعلامة بحيث كان نظره الاستقلالي به ونظره الآلي بالعلامة. كما ترى أنَّ الأمر كذلك في مطلق الدلالات الالتزامية غير ما يكون دلالته ذاتية فإنَّ الشخص بعد الانتقال بالملزوم ينتقل باللازم.

إذا عرفت ذلك يكشف أنَّ باب الوضع غير باب العلامة فإنَّ الوضع يكون من قبيل الأوَّل يعني أنَّ اللفظ يكون وجوداً تنزيلياً للمعنى، فإذا أُلقيَ المتكلم اللفظ فهو

وجود المعنى فإنه بعد الوضع، وهذا الاعتبار الخاص وجعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى مجازاً لكن بنحو المجاز الإدعائي، فهو يعني اللفظ هو المعنى، فبعد الإدعاء يعني الوضع كأنه هو لا غيره، ولذا يحمل على المعنى وتقول: «زيد قائم» فإن القائم يحمل على حقيقة زيد حقيقة لا بلفظ زيد؛ لأنه حقيقة يكون قائماً، فالقائم يعني لفظ «القائم» وجود تنزيلي لمن يكون قائماً.

وهذا بخلاف العلامة فإن العلامة ليست كذلك، بل العلامة أولاً وبالذات وبال دلالة المطابقة تدلُّ على نفس العلامة، ثم يتبع ذلك ينتقل الشخص الى ذي العلامة فيكون ذلك مدلول بالدلالة الالتزامية لا المطابقة، وأما الوضع فليس كذلك، بل اللفظ هو عين المعنى، ومنه ينتقل الشخص الى نفس المعنى، ولا نظر باللفظ أصلاً، بل ربما يتوجه المتكلم باللفظ وكأنه يلقي المعنى، فلأجل ذلك تقول: إن اللفظ وجود تنزيلي للمعنى بخلاف العلامة، لأن اللفظ وجود من وجودات المعنى. ومن هذه الجهة يعني من حيث كون اللفظ بعد الوضع وجود المعنى قالت الحكماء بأن الوجود أربعة: وجود في الأذهان، ووجود في الأعيان، ووجود في العبارة، ووجود في الكتابة، ويصح ما قالوا من عدّ الوجود اللفظي أعني الوجود في العبارة قسم من أقسام الوجودات، وأما العلامة فليست كذلك.

ومما قلنا ظهر لك أن تعبير الوضع بكونه علامة ليس في محله؛ لأن بينها بون بعيد وأن الأولى التعريف - يعني تعريف الوضع - بأنه تنزيل اللفظ بمنزلة المعنى، لما يتنا من كون اللفظ بعد الجعل والمواضعة وجود تنزيلي للمعنى. فظهر لك في ما مرّ أن العلاقة المحاصلة في الوضع من الأمور الاعتبارية، وليس باب الوضع باب الوجودات الحقيقية، بل هو وجود اعتباري، ولما قلنا يكون اللفظ قالباً للمعنى لا صرف علامة.

ومن الفرق بين الوضع والعلامة يظهر لك ثمرات:

منها: أنه على هذا لا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؛ لأنه بعد كون اللفظ وجوداً تنزيلاً للمعنى وكونه قابلاً للمعنى فلا يمكن صيرورته في استعمال واحد قابلاً لمعنيين أو أكثر، وأما لو كان علامة للمعنى فيصح ذلك لقابلية كون شيء واحد بلحاظ واحد علامة لشئين أو أكثر، ويأتي إن شاء الله بعض ثمرات آخر بعد ذلك في مقام يناسبه.

وقد يتوهم (وكان المتوهم الآخوند ملا علي النهاوندي رحمته الله) أن العلة الحاصلة والمناسبة التي بين اللفظ والمعنى الحاصلة من فعل الواضع ليس أمراً اعتبارياً كما يكون في الخارج ليس إلا أمراً حقيقياً خارجياً وهو التعهد، وهو يكون من قبيل الوجودات الحقيقية. ومنشأ ذلك التوهم كان من أجل عدم تصويره حقائقاً اعتبارية - أعني وجودات اعتبارية - أصلاً فقال بأن ذلك من الأمور الحقيقية، وحيث رأى أنه إن كان الأمر كذلك لابد من وجود حيث تكويني في البين؛ لأنه لو لم يكن أمر وحيث تكويني فكيف يعقل أن يكون له وجود خارجي لأن الوجود الخارجي ليس إلا لما هو حيث تكويني؟!

وحيث رأى أن هذا حيث التكويني لا يكون لا في اللفظ ولا في المعنى، لأن بعد الوضع لا يحصل لا في اللفظ ولا في المعنى جهة تكوينية، بل هما باقيان بحالهما كما كانا قبل الوضع وجعل المناسبة بينهما، فلا يزيد في اللفظ ولا المعنى حيث بالوضع، ولا ينقص منهما شيء بسبب ذلك، بل حالهما هو حال قبل الوضع، فصار في مقام تصوير حيث تكويني من جهة أخرى وقال بأن الواضع الذي يضع اللفظ بإزاء المعنى ويريد ذلك حيث إنه يتعهد بأنه يريد المعنى يتلفظ بهذا اللفظ، مثلاً من يضع لفظ «زيد» لابنه يتعهد بأنه متى يريد ابنه يتلفظ بلفظة «زيد» وهذا التعهد ولو كان موطنه النفس لأن ذلك من الفعل وانفعال النفس، ولكن يكون لها حقيقة خارجية كالشجاعة فإن الشجاعة وإن كانت من الفعل وانفعاله إلا أن لها حقيقة خارجية؛

لأنَّ الشجاعة أمر خارجي وليس صرفاً ذهنية فقط، فمن يكون شجاعاً ليس المراد أنَّ هذه الصفة تكون له في النفس وفي الذهن فقط، بل هي أمر خارجي؛ لأنَّ الحكماء يقولون بأنَّ بعض الأمور وإن كان من الفعل وانفعال النفس الآن وجوده يكون في الخارج.

والتعهد يكون من هذا القبيل فإنَّ محلَّه الذهن أمّا له وجود في الخارج وحيث رأى أن صرف تعهد الواضع لا يكفي في الوضع؛ لأنَّه تعهد فرضاً بذلك وأنَّه إذا أُريد المعنى الكذائي يتكلم باللفظ الكذائي، ولكن غير الواضع كيف يضع؟ وكيف يكون صرف تعهد الواضع كافٍ لايجاد علاقة حقيقية بين اللفظ والمعنى للسائرين؟ مع أن الواضع وضع طبيعة اللفظ لطبيعة المعنى، مثلاً وضع طبيعة لفظ «زيد» لطبيعة معنى «زيد» لأن يكون وضعه لصرف المورد الذي استعمله بنفسه، بل يريد بذلك أن كلَّ من يريد زيداً يتكلم بهذا اللفظ.

فعلى هذا نفس تعهد الواضع غير كافٍ لصيرورة ذلك اللفظ علامة للمعنى مطلقاً حتى بالنسبة إلى غير الواضع، ولهذا قال بأنَّ غير الواضع أيضاً يتعهد بعد بنائه على متابعة الواضع بما تعهد عليه نفس الواضع قال بأنَّ غير الواضع بعد البناء على تبعية الواضع في ذلك الوضع فهو أيضاً يتعهد مثل الواضع بأن يكون اللفظ الكذائي وجوداً تنزيلاً للمعنى الكذائي فله أيضاً هذا التعهد موجود، وكما قلنا هذا التعهد يكون أمراً موجوداً خارجياً فحصول أمر تكويني كان محتاج إليه في الباب، وهو التعهد.

فهذا المتوهم يقول بأنَّ الوضع ليس إلا التعهد وليس أمراً آخر غير التعهد، وبعد عدم كون الوضع هو التعهد والبناء والالتزام وعدم تأثير ذلك التعهد المعبر عنه بالوضع في اللفظ والمعنى، بل كلاهما باقي بعد الوضع على ما كانا قبل الوضع. فعلى هذا لا أثر للوضع إلا صيرورة اللفظ علامة للمعنى ولا يكون - على هذا - اللفظ

قابلاً للمعنى؛ لعدم وقوع تأثير بسبب التعهد أعني الوضع في اللفظ.
بخلاف ما قلنا من كون العلقه أمراً اعتبارياً، وأنَّ بسبب ذلك يصير اللفظ قابلاً للمعنى؛ لأنَّ ذلك تابع للاعتبار، فإذا اعتبر الواضع ذلك يصير قابلاً للمعنى، ولذا يمكن الالتزام بما التزم به المحقق الخراساني من أنَّ حسن وقبح المعنى يؤثر في اللفظ، لكون اللفظ قابلاً لها ووجودها التنزيلي. وأمَّا على قول هذا المتوهم فلا يمكن ذلك، لأنَّ حيث الوجودي ليس إلاَّ التعهد، وهو لا يوجب إلاَّ صيرورة اللفظ بعد تعهد الواضع علامة للمعنى.

فظهر لك أنَّ لازم قول هذا المتوهم هو كون اللفظ علامة للمعنى وعدم قابليته لكونه قابلاً لها، وأيضاً لازم قوله هو كون اللفظ علامة إذا أراد المستعمل؛ لأنَّه مع تعهده والبناء عليه لا يصير علامة إلاَّ بإرادته لعدم تأثير هذا التعهد في اللفظ حتى يصير بنفسه مع قطع النظر عن الإرادة علامة للمعنى.

وأما على ما قلنا من كون الوضع اسم المعنى المصدري يعني العلقه الحاصلة من فعل الواضع اعتبارياً فلا يحتاج في صيرورة اللفظ قابلاً للمعنى إرادة أخرى غير الوضع في حال الاستعمال، بل اللفظ قابلاً بنفسه ولو لم يرد، فلذا لو كان شخص نائم يتكلم بلفظ فهو قالب له، ووجود تنزيلي لمعناه وإن لم يترتب على هذا اللفظ أثر لكونه نائماً، وهذا بخلاف قول هذا القائل، فإنَّ النائم المتفوّه بلفظ لا يكون لفظه علامة للمعنى أصلاً، لعدم إرادة للنائم.

إذا عرفت ما بيّناه من مراده يظهر لك أمران :

الأمر الأول: أنَّه لا يمكن الالتزام بكون اللفظ قابلاً للمعنى مع الالتزام بما التزم به هذا المتوهم، لما بيّنا لك. فعلى هذا ما يظهر من كلام شيخنا الحائري رحمته الله في الدرر من الالتزام يكون حقيقة الوضع هو التعهد، ومع ذلك الالتزام بإيجاد العلقه بين اللفظ والمعنى بذلك لا معنى له؛ لما قلنا من أنَّ لازم القول بكون الوضع هو التعهد، وأنَّه

نفس التعهد لا العلة المحصلة من فعل الواضع، فلا يصح الالتزام بالتعهد، ومع ذلك الالتزام بإيجاد العلة.

الأمر الثاني: أن ما قاله الشيخ العلامة الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله إشكالاً على القائل بكون الوضع هو نفس التعهد بأنه إن كان مرادك أن بالتعهد تحصل القابلية ويصير اللفظ قابلاً للمعنى فنعم الوفاق وإن لم يوجب التعهد ذلك، ولا يحصل بسببه القابلية، فلا يكفي هذا التعهد، بل نحتاج في جعل اللفظ قابلاً للمعنى من تعهد آخر، فإن كان بتعهد الثاني تحصل القابلية فهو، وإلا فيحتاج أيضاً إلى تعهد آخر إلى أن يتسلسل، فلا بد من التزامك من حصول القابلية بالتعهد، وهو عين مرادنا. ليس في محله؛ لأن هذا الشخص المتوهم لا يلتزم بكون اللفظ قابلاً للمعنى، ولا يحتاج إلى ذلك حتى يرد عليه ما أورده، بل كما قلنا كان لازم كلامه هو صرف كون اللفظ علامة للمعنى لا قابلاً للمعنى فهذا الإيراد غير وارد عليه، فافهم.

نعم إرادته رحمته الله وارد على شيخنا الحائري رحمته الله الملتزم بالتعهد، ومع ذلك قوله بكون اللفظ قابلاً فإنه يقال: إن التعهد إن كان يوجد هذه القابلية والعلة فصرت ملتزماً بما التزمنا، وإن كان لا يوجب ذلك فقولك من حصول العلة محتاج إلى تعهد آخر، وهو إلى آخر حتى يتسلسل.

إذا عرفت مراد هذا المتوهم يعني مراد الآخوند ملاً على النهاوندي رحمته الله وما هو لازم كلامه ظهر لك أنه رحمته الله حيث لا يتصور حقائق اعتبارية أصلاً في كل موضع فصار بصدد توجيه حقيقة الوضع، ولا يخفى عليك أنه لو لم يتصور حقائق اعتبارية في حيال الوجودات الحقيقية والوجودات الانتراعية فلا مناص إلا من الالتزام بما التزمه رحمته الله ولقد أحسن وأجاد في توجيه حيث تكوّنني، فكلامه تام لو لم تكن حقائق اعتبارية لكن بعد تصوير حقائق اعتبارية كما بيّنا غير مرة والشاهد وقوعه كثيراً من الاعتبارات الواقعة من العقلاء، فلا حاجة إلى اتعاب النفس وتوجيه

الوضع بالنحو الذي قال هذا المتوهم، وهل هذا إلا الأكل من الققاء؟ فإنه بعد تصوير علاقة بين اللفظ والمعنى بنفس الوضع والجعل والاعتبار فلا نحتاج الى التمسك بأمر آخر يعني الحيث التكويني وهو التعهد، وأيضاً الارتكاز شاهد على أن حقيقة الوضع ليس إلا العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بوضع الواضع بحيث يصير بذلك الفعل اللفظ قابلاً للمعنى ووجوداً تنزلياً للمعنى بلا حاجة الى التعهد.

هذا تمام الكلام في حقيقة الوضع وأنه من الأمور الاعتبارية التي حقيقتها ليس إلا نفس الاعتبار، وليس حقيقتها من الأمور الحقيقية أو الانتزاعية كما يتناك على النحو المطلوب والطريق الحسن، فالعلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى من الأمور الاعتبارية، فافهم.

الأمر الثالث: بعد ما ظهر لك مما قلنا في حقيقة الوضع أنه لا بد فيه من حيث خارجي غير نفس التصور الذهني واللمحاض، بمعنى أنه لا يكفي في الوضع نفس تصور الواضع ولحاظ كون اللفظ الفلاني موضوعاً للمعنى الفلاني، بل لابد مع ذلك من إيجاد خارجي، لأن الوضع والجعل لازمه ذلك، ولا يكفي صرف لمحاظه وتصور اللفظ والمعنى، بل لابد من إيجاد في ذلك بأن يوجد في الخارج أمراً مثل أن يقول: وضعت لفظ «زيد» بأزاء حقيقة «زيد» وهذا مما لا إشكال فيه.

يقع الكلام في أن هذا الإيجاد اللازم في الوضع من أي قسم من أقسام الإيجاد، فلا بد أولاً من بيان أقسام الإيجاد والوجوه التي بها يوجد المعنى في الخارج، فنقول بعونه تعالى:

إنه تارة يكون الإيجاد بالمطابقة مثل أن يوجد البيع بلفظ «بعت» فلفظ «بعت» إيجاد بالمطابقة للبيع؛ لأن هذا اللفظ دال بالمطابقة على البيع، وتارة يوجد الشيء بإيجاد مصداقه يعني يوجد وجود مصداقي المعنى كما قلنا في المعاطاة في البيع فإن هذا الأخذ والإعطاء الخارجي مصداق للبيع، ففي المعاطاة أوجد البائع بإعطائه وأخذ

العوض عن المشتري مصداق البيع خارجاً فهذا إيجاد، وبايجاد المصداق ولا بد في هذا القسم أن يكون هذا الشيء الخارجي مصداقاً للمعنى مثل أن الأخذ والإعطاء الخارجي يكون مصداقاً للبيع، ولذا قلنا بصحة المعاطاة في كل معاملة يكون التعاطي الخارجي مصداقاً لحقيقته، فلو لم يكن الفعل الخارجي مصداقاً للحقيقة فلا يكون هذا الفعل مصداقاً لها، فلا يمكن أن يكون إيجاداً لها لعدم كونه مصداقاً حقيقياً لها.

وتارة يكون الإيجاد بالكناية وهو بأن يذكر اللازم ويريد به الملزوم، فلا يريد في إلقاء اللازم إلا الملزوم، وهذا القسم أيضاً إيجاد للمعنى كما يلتزمون بكفايته في بعض الاعتبارات من أبواب المعاملات، مثل بعض الألفاظ التي لا تدل على البيع بالمطابقة، بل تدل عليه بالكناية.

وتارة يكون الإيجاد إيجاداً بالتبع وهو أن يلي اللفظ ولا يريد منه الملزوم مثل ما قلنا في الكناية، بل يلي اللفظ ويريد منه نفس مدلوله المطابق، ولكن ينتقل من هذا المدلول المطابق إلى اللازم بالتبع ويكون ذلك إيجاداً لهذا اللازم بالتبع، كما ترى أن الأمر كذلك في وجوب مقدمة الواجب على القول بها، لأن الأمر لا يوجد إلا وجوب ذي المقدمة، ولكن هذا الإيجاد إيجاد للمقدمة بالتبع، فالأمر ألقى اللفظ لإفادة وجود نفس ذي المقدمة وإنشاء وجوبه، بل ربما لا يكون الأمر منتقلاً حتى بالمقدمة أصلاً، ولكن هذا الإنشاء والإيجاد يكون إنشاء وإيجاداً لوجوب المقدمة أيضاً بالتبع.

وهذا معنى كون وجوب المقدمة تبعياً، وكذلك يكون من هذا القبيل ربما في المعاملات أيضاً فإنهم يقولون بأن في بيع الدار مثلاً يكون المفتاح تبعاً له، وليس معناه إلا أن إنشاء بيع الدار إنشاء لبيع المفتاح تبعاً.

وهذا ليس من باب الكناية، لأن في الكناية كما قلنا يريد من اللازم حين إنشاء

اللازم الملزوم، وهذا بخلاف الإيجاد التبعي؛ لأنّ في الإيجاد التبعي لا نظر للمنشي والموجد إلاّ إيجاد اللازم أو الملزوم، ولكن هذا إنشاء للملزوم أو اللازم تبعاً، بل كما قلنا تارة لا يكون متوجّهاً باللازم مثل ما قلنا في المقدمة بأنّ المولى ربّما لا يكون متوجّهاً الى المقدمة أصلاً، وكذلك في البيع والمفتاح فإنّه ربّما لا يكون البائع والمشتري متوجّهاً بالمفتاح حين إنشاء بيع الدار، ولكن نفس إنشاء البيع إنشاء للبيع تبعاً عند العرف.

والسرّ في ذلك هو عدم تفكيك بينهما في الوجود إمّا حقيقة كما ترى أنّ بين وجود المقدمة وذی المقدمة ليس انفكاك حقيقة، وغير منفكّ وجود ذی المقدمة عن وجود المقدمة، فكيف يمكن وجوده بلا وجود المقدمة؟ إمّا إعتباراً كما يكون في المثال الثاني، فإنّ المفتاح بحسب اعتبار العرف وينظرهم غير منفكّ عن الدار.

إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة فنقول: إنّ الوضع لا يمكن أن يكون من قبيل القسم الثاني فليس قابلاً لأن يكون إيجاده بإيجاد المصدق فيلحق الوضع في مقام الوضع نفس اللفظ، ويجعل نفس القاء اللفظ مصداقاً للوضع، مثلاً في مقام وضع لفظ «زيد» لزيد يوجد لفظ «زيد» بعنوان المصادقية بلا تصرّح بأنّي وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى.

لأنّه أولاً: كما قلنا لا بدّ وأن يكون المصدق مصداقاً حقيقة له حتى يكون إيجاد المصدق إيجاداً للمعنى، كما كان كذلك التعاطي في البيع، فإنّه مصداق حقيقي للبيع والمبادلة، وليس المقام كذلك فإنّ صرف إيجاد اللفظ بلا ضميّة أمر آخر ليس مصداقاً للوضع يعني للعلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى.

وثانياً: أنّه لو فرض كون اللفظ مصداقاً للوضع ولكن لا بدّ في المصدق أن يكون مصداقاً لأمر متشخص لا الأمر الكلّي، لعدم قابلية كون شيء جزئي خارجي مصداقاً للكلّي، مثلاً كان أخذ الثمن وإعطاء البقل مصداقاً للبيع الشخصي لا أن

يكون هذا الأخذ والإعطاء الشخصي مصداقاً للكلي، ولذا قلنا بعدم جريان المعاطاة في الكلي فلا يصح أن يكون مثقال من البقل إعطاءً لحروار منه. فعلى هذا بعد ما قلنا بأن طبيعة اللفظ يوضع لطبيعة المعنى لا أن شخص اللفظ وضع لشخص المعنى فزيد موضوع لطبيعة زيد، ولذا يكون قالباً لزيد في كل استعمال فنقول: إن هذا اللفظ الخارجي مثلاً، جثني بزيد إذا أُلتي بعنوان المصداقية للوضع كيف يمكن أن يكون مصداقاً لكلي الوضع يعني لطبيعة زيد، فالإيجاد المصداقي لا يمكن في الوضع؟!

وأما القسم الرابع يعني الإيجاد التبعية فأيضاً لا يمكن في الوضع، لأنه كما قلنا لا بد في الإيجاد التبعية أن يكون مع المتبوع غير منفك في الوجود، ولا يمكن انفكاكه منه في الوجود كوجود ذي المقدمة الغير المنفك في الوجود من المقدمة وأما العلاقة والوضع فيمكن انفكاكها من اللفظ الذي يستعمل، ويكون الكلام في أن القاء إيجاد للوضع تبعاً أو لا، لأنه يمكن أن يوجد اللفظ ولا يوجد الوضع، فانفكاكها ممكن. ولكن يمكن أن يكون إيجاد الوضع بالنحو الأول وهو إيجاد المطابق مثل أن يقول وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الكذائي، وكذلك بالنحو الثالث وهو إيجاد الكذائي وأما بالقسمين الآخرين فغير قابل كما قلنا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يظهر من كلام المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية عند الكلام في الحقيقة الشرعية أن الوضع التعيني يحصل باستعمال اللفظ في المعنى، فراه أن في مقام الوضع يكفي ذلك كما يكفي تصريحه بأنّي وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الكذائي، وغرضه من ذلك هو الجواب عما قاله الشيخ هادي الطهراني في مقام إنكار الحقيقة الشرعية بأنه كيف كان حقيقة شرعية؟ والحال أن شأن الشارع ليس وضع الألفاظ، وليس وظيفته ذلك بأنه لا يلزم على القول بالحقيقة الشرعية ما قلت من أن لازم ذلك أن يجلس الشارع مدة ويضع ألفاظاً لمعاني مختلفة ثم بعد الوضع يستعملها

في موارد الحاجة في معانيها، والحال أن ذلك خارج عن وظيفته، بل يمكن أن يكون وضع الشارع بنفس الاستعمال، وأنه استعمل الألفاظ في معانيها المخترعة؛ وبفس ذلك حصل الوضع، فحصل الوضع باستعمال اللفظ في غير معانيها اللغوية، وذلك أيضاً قسم من الوضع التعييني.

ولكن لا نتعلل مراده ﷺ فإنه إن أراد أن بنفس الاستعمال يحصل الوضع وأن استعمال اللفظ في المعنى في عين كونه استعمالاً يكون وضعاً وإيجاد العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى التي نعبّر عنها بالوضع وأنه إذا قال: «جني بزيد» استعمال ووضع، فاستعمل لفظ «زيد» في معناه وفي هذا الحال وضع لفظ «زيد» لمعناه فيرد عليه إشكالين:

الأول: يلزم الاجتماع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد، وهو غير معقول. بيانه: أنه في مقام الوضع يكون اللفظ والمعنى ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، لأنه لو لم يكونا ملحوظين باللحاظ الاستقلالي لا يمكن أن يضع اللفظ للمعنى؛ لأن الوضع موقوف على النظر والتوجه باللفظ والمعنى حتى يضع اللفظ بازاء المعنى، وهذا واضح. وأيضاً من الواضح أن في مقام الاستعمال كما قلنا يجعل اللفظ فانياً في المعنى، وليس النظر والتوجه إلا بالقاء المعنى، ففي هذا الحال يعني حين الاستعمال لا يكون اللفظ ملحوظاً استقلالاً، بل يكون آلة لالقاء المعنى، بل ربما لا يتوجه المتكلم حين الاستعمال للفظ أصلاً.

فإذا عرفت أن في الوضع اللفظ ملحوظ استقلالاً، وفي الاستعمال ملحوظ آلياً، فلو كان الوضع حاصلاً بنفس الاستعمال فيلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، وهو محال.

الثاني: أن في مقام الاستعمال يستعمل المستعمل اللفظ الخاص في المعنى الخاص، فإذا قال: «جني بزيد» فاستعمل هذا زيد الخاص في معنى خاص، وفي مقام الوضع

حيث يوضع طبيعة اللفظ مثلاً طبيعة زيد لطبيعة معنى 'زيد، فعلى هذا لا يمكن أن يكون الاستعمال وضعاً؛ لأن استعمال الجزئي كيف يمكن أن يكون إيجاداً للوضع الكلي؟

وإن كان مراده أن باستعمال اللفظ ينتقل الشخص بالوضع بالتبع، وأن هذا إيجاد للوضع بالتبع، فكما قلنا لا يمكن الإيجاد بالتبع في الوضع ولا يكفي ذلك لأنه لا بد في الإيجاد بالتبع أن يكونا غير منفكّين في الوجود، وليس الوضع كذلك بالنسبة إلى اللفظ، بل يمكن التفكيك بينهما. وإن كان مراده أن هذا الاستعمال إيجاد للوضع مصداقاً فأيضاً قلنا بعدم صحته.

فظهر لك أن كلامه ﷺ ليس في محله، وليس الاستعمال وضعاً، ولا يحصل به الوضع التعيني، وليس الاستعمال إيجاداً للوضع بالمطابقة أو بالكناية حتى يكون صحيحاً.

ولكن يمكن توجيه كلامه بنحو آخر وهو: أن مبناه كالشيخ ﷺ هو أن ما يعتبر في الانشائيات ليس إلا نفس إظهار ما في الضمير، يعني يكفي رضاه الباطني مثلاً في البيع، وإظهار هذه الرضاية، ولا يلزم إيجاد الرضا، فكذلك يقال بأن في الوضع ما يلزم ليس إلا أن يظهر الواضع أن اللفظ الكذائي موضوع للمعنى الكذائي ولو لم يكن إيجاد في البين. فعلى هذا يصح كلامه؛ لأن الاستعمال ولو لم يكن إيجاداً للعلقة لكن يكون مظهراً لها، وهو كافٍ في الوضع

لا يرد على هذا الإرادتين المتقدمين؛ لأنه لا يوجب اجتماع اللحاظين، فإنه لا يكون نظره إلا استعماله، غاية الأمر هذا الاستعمال صار مبرزاً ومظهراً للوضع، وكذلك ليس على هذا، الاستعمال إيجاداً لوضع الكلي حتى يقال: إنه جزئي وكيف يصير إيجاداً لحث كلي؟ لأنه كما - قلنا ليس - الاستعمال إيجاداً له، بل يكون مظهراً، وفي المظهر لا مانع من ذلك؛ لأنه ليس النظر فيه إلا إظهار ما في النفس لا إيجاد ما في

النفس حتى يكون غير صحيح. فظهر لك أنّ هذا النحو يمكن توجيه كلام المحقق الخراساني رحمته الله، فافهم.

الأمر الرابع: في تقسيم الوضع: اعلم أنّ الوضع يقسم بتقسيمات فتارة يقسم بالتعيني والتعيني، وتارة بالعام والخاص، وتارة بالشخصي والتوعّي، وتارة بالأصلي والتبعي، فالكلام يقع في مواقع:

الموقع الأول: في أنّ الوضع يقسم بقسمين التعيني والتعيني، أو التخصيصي والتخصيصي، لأنّه تارة يحصل بتعين الواضع مثلاً يقول: وضعت لفظ زيد لذات زيد، وتارة يحصل بأنس اللفظ بالمعنى، فالأوّل يقال له الوضع التعيني والثاني الوضع التعيني.

اعلم أنّ الوضع بمعناه المصدري - يعني فعل الواضع - غير قابل للتقسيم بهذين القسمين؛ لأنّه كما قلنا الوضع التعيني يحصل بأنس اللفظ بالمعنى بسبب كثرة الاستعمال وليس من فعل الواضع، فلهذا الوضع بمعناه المصدري - يعني فعل الواضع - منحصر بالوضع التعيني.

وما يكون قابلاً لقبول هذا التقسيم هو الوضع عن الإسم المصدري يعني الارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى أو العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى؛ لأنّ هذه العلاقة والارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى يحصل تارة بالتعين وتارة باليقين، يعني يحصل تارة بوضع الواضع وتارة بأنس اللفظ بالمعنى بكثرة الاستعمال.

ولا يخفى عليك أنّ الوضع التعيني لا يكفي لوضع الحقيقة، يعني فيما لا يكون للفظ معنى حقيقي أصلاً، فلا يصح أن يحصل وضع اللفظ للموضوع له الحقيقي بالوضع التعيني، لأنّه على المفروض يحصل الوضع والعلاقة بعد الأنس وكثرة الاستعمال، فقبل هذا الأنس لا يكون مجوّزاً للاستعمال فلا بدّ وأن يكون قبل ذلك للفظ معنى حقيقي ثابت بالوضع التعيني ويكون الاستعمال في معنى آخر بمناسبة فيستعمل في المعنى

الثاني حتى إذا بلغ بحيث يوجب بسبب كثرة الاستعمال التوقف في الاستعمال المشكوك أنه أريد المعنى الحقيقي أو المجازي، بل تارة كثرة الاستعمال يصل بحد يصير المعنى الثاني مجازاً راجحاً، بل يترقى ويصير مجازاً مشهوراً، وتارة يصير كل من المعنى الأول والثاني متبادراً فيكون اللفظ مشتركاً بينهما، وربما يبلغ بحد لا يتبادر منه إلا المعنى الثاني والمعنى الأولي يعني المعنى الحقيقي فيصير منقولاً.

فعلى أي حال وأن الوضع التعييني مثبت للوضع الثاني، ولا يصح كشف وضع اللفظ للمعنى الحقيقي الأول به، لما قلنا من أن استعماله لابد وأن يكون له مصححاً، لعدم جواز الاستعمال بلا مصحح ومصحح الاستعمال لابد وأن يكون الوضع، فبستعمل اللفظ إما في المعنى الموضوع له ومصححه هو الوضع، وإما فيما يناسبه مجازاً، وأما لو لم يكن وضعاً ويريد أن بالاستعمال يحصل الوضع فهو غير ممكن، للزوم عدم مصحح لهذا الاستعمال، لعدم ثبوت وضع قبل الاستعمال حتى يصح الاستعمال، فهذا شاهد على أن الوضع التعييني يكفي للمعنى الثاني مثلاً يكفي للمنقول لا للمعنى الأولي.

ثم إن ما قلنا من تقسيم الوضع بالتعيني والتعيني يكون على ما اخترنا من كون حقيقة الوضع هو العلة والارتباط بين اللفظ والمعنى، وأما على تقدير كون الوضع عبارة عن التعهد فلا يصح هذا التقسيم، ولا يعقل الوضع التعيني؛ لأنه كما قلنا في التعهد لابد من التعهد على ذلك، ولابد من الإرادة حال الاستعمال؛ لأن مع عدم الإرادة لا يكون اللفظ علامة، ففي كل مورد تكون الإرادة فاللفظ علامة، وإلا فلا. فعلى هذا نفس الاستعمال بلا تعهد وإرادة من الواضع ليس وضعاً، فصرف الأئس الحاصل بين اللفظ والمعنى من الاستعمال لا يكفي في حصول الوضع يعني التعهد، فافهم.

الموقع الثاني: في تقسيم الوضع باعتبار العام والخاص فنقول: قالوا بأن الوضع

من هذه الجهة منقسم بالأربعة؛ لأنه إما أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً، وإما أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً، وإما أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وإما أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً.

واعلم أن مرادنا بالخاص هنا في مقابل العام لا في مقابل الطبيعة، فإنه كما قلنا طبيعة اللفظ وضع لطبيعة المعنى، فطبيعة الخاص يراد في المقام في قبال طبيعة العام، ويكون التعبير بالخاص والعام لا بالجزئي والكلي، فلا يقال مثلاً وضع الجزئي في قبال وضع الكلي.

إذا عرفت ذلك فنقول بعونه تعالى: إن كان المتصور معنأ خاصاً ووضع اللفظ بإزاء هذا الخاص فيكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً، كما إذا تصور معنى زيد ووضع اللفظ لخصوصه، وإن كان المتصور والملاحظ أمراً عاماً ووضع اللفظ بإزاء هذا العام الملاحظ والمتصور فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً أيضاً، كما إذا تصور معنى الإنسان ووضع لفظ الإنسان لهذا المعنى العام الملاحظ، وإن كان الملاحظ والمتصور معنأ عاماً ولكن وضع اللفظ بإزاء خصوصياته فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، كما إذا تصور ولأَظ معنى الإنسان ولكن وضع اللفظ بإزاء خصوص أفراد الإنسان من زيد وعمرو، وبكر وغيرهم.

وفي هذا القسم تارة يضع اللفظ بإزاء نفس حصة العام مع قطع النظر عن الشخصيات الفردية، مثلاً يضع لفظ الإنسان بإزاء خصوص الحصة التي في ضمن زيد وعمرو، وغيرهما بلا دخل الشخصيات الفردية، فهذا أمر معقول لا مانع منه، ويمكن أن يكون الملاحظ معنأ عاماً ووضع اللفظ بإزاء المحصص الموجودة في الأفراد.

وتارة يضع اللفظ بإزاء الأفراد مع دخل الخصوصيات الفردية، كما إذا لاحظ معنى الإنسان ووضع اللفظ بإزاء خصوص عمر وبكر وغيرهما مع مشخصاتهم

الفردية من الطول والقصر وغيرهما، وهذا غير ممكن وغير معقول؛ لأنّ العام لا يمكن أن يصير مرآة إلا لما هو حصته، وأما المشخصات الفردية فخارجة عن حقيقة العام، فالعام لا يعقل أن يكون مرآة لها إلا إذا كان المعنى المتصور عنواناً مشيراً للأفراد بخصوصياتها المشخصة مثل أن يلاحظ من في المدرس ويضع اللفظ بأزاء كل فرد فرد من الحاضرين فيه مع مشخصاتهم الفردية؛ لأنّ العنوان قابل لأن يشير بالفرد مع مشخصاته الفردية.

إذا عرفت معقولة وضع العام والموضوع له الخاص في الصورة الأولى أنّ هذا القسم من الوضع يعني الوضع العام والموضوع له الخاص حيث يكون أكلاً من القفاء؛ لأنّه مع فرض إمكان لحاظ خصوص الأفراد ووضع اللفظ لها لا داعي إلى لحاظ شيء آخر مرآة لها يعني العام، فلا بدّ من أن يكون مورد هذا الوضع هو ما إذا لم يمكن لحاظ نفس الخاص ووضع اللفظ له، ولذا يصير الواضع محتاجاً إلى لحاظ جهة مرآتية وهو العام، ولذا في الحروف حيث لم يمكن لحاظ خصوصياتها فيصير محتاجاً إلى تصوير وضعها بهذا النحو، يعني بأن يلاحظ معنى عاماً ويوضع اللفظ لخصوصياتها.

وإن كان الملحوظ والمتصور أمراً خاصاً ووضع اللفظ بأزاء عامه فيصير الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، كما إذا تصوّر ولاحظ زيداً ووضع اللفظ لا بأزاء خصوصيته، بل بأزاء عامه يعني بأزاء ما يكون زيد فرداً له، وهو الانسان. وهذا القسم من الوضع يكون مورداً للإشكال ويكون الكلام في أنّ الوضع الخاص والموضوع له العام معقول أو لا؟

قد يقال بمعقولة ذلك، وأوّل من قال ذلك الميرزا الرشتي رحمته الله وقال بمعقولة ذلك بأنّه كما يمكن أن يكون الخاص ملحوظاً من باب كونه خاصاً وبنفسه كذلك يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل كونه فرداً للعام كما ترى أنّه إذا قال المولى: أكرم زيداً فيمكن

أن يكون وجوب إكرامه لنفسه ومن باب كون زيدا كذلك يمكن أن يكون وجوب إكرامه من باب كونه فرداً للعام وكان وجوب إكرامه لأجل كونه عالماً له. فعلى هذا يعقل أن يكون الملحوظ حين الوضع هو الخاص ويضع اللفظ بازاء عامه، وهذا معنى كون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً هذا حاصل ما قاله الله في توجيهه معقولة هذا القسم من الوضع.

ولكن ليس هذا الكلام في محله ولا يتم ذلك وكان منشأ ذلك عدم التوجه الكامل، وكان مغالطة وقعت من قياس الوضع الخاص وما وضع له العام بعكسه يعني الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنه توهم بأن تصوّر العام ولحاظه حيث كان كافياً وكان مرآة للأفراد كما في القسم الثالث كذلك في القسم الرابع قابل لأن يصير الخاص مرآة للعام، ولكن نقول بأن في الصورة الثالثة ما تصوّر الواضع ولا حظه ليس إلا العام ولا يتصور الخاص ولا يلاحظه حتى إجمالاً وأن تصوّر الأفراد تصوّر بكلّيتها فليس المتصور الخاص أبداً ولكن حيث يكون العام قابلاً لصيرورته مرآة للأفراد لاحاطته بالأفراد، فتصور الواضع العام ووضع اللفظ بازاء خصوصياته، فتصور العام كافٍ في ذلك لكونه مرآة للخاص فصار الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وهذا بخلاف القسم الرابع.

لأننا نسأل من هذا القائل بأنك تقول بتصوير الوضع الخاص وكون الموضوع عاماً بأنه يكفي تصوّر الخاص لكونه مرآة للعام ونقول بأن في حال تصوّر الخاص هل الواضع لاحظ وتصور العام أيضاً أو لا؟

فإن قلت تصوّر العام أيضاً مع الخاص فنقول: إن هذا لا يكون إلا كون الوضع عاماً والموضوع له أيضاً عاماً؛ لأن مع تصوّر العام لاحظ اللفظ بازائه ويكفي في الوضع له صرف تصويره بل صرف الإشارة به، فإن كان كذلك فغير مربوط بكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً بل يكون الوضع والموضوع له كلاهما عاماً، لأن

المتصور كان معنىً عاماً ووضع اللفظ لهذا المعنى العام.

وان قلت بأنه حين اللحاظ لا يتصور ولا يلاحظ إلا الفرد ولا يكون العام متصوراً حتى إجمالاً، فنقول: إن في هذه الصورة لا يمكن الالتزام بصحة كون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً لعدم معقولية ذلك فإنه كما قال كان ذلك من باب كون الخاص. مرآة للعام، ومن الواضح أنه لا يمكن كون الخاص مرآة للعام ولا لخاص آخر.

أما عدم إمكان صيرورته مرآة للعام فلأن المرآة لابد وأن يكون محيطاً بما هو مرآة له، وإلا كيف يمكن إراءته بالمرآة؟ ولا إشكال في أن الخاص غير محيط بالعام، بل العام محيط به وبغيره من خصوصياته وأما عدم إمكان كونه مرآة لخاص آخر فلأن هذا الخاص مباين معه والشيء لا يصير مرآة لمباينه. فظهر لك عدم معقولية كون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، فليس الأقسام إلا الثلاثة وهي ما قلنا وتصورناه.

ثم إنه كما قلنا سابقاً الوضع العام والموضوع له الخاص حيث يكون على خلاف الترتيب وأكلاً من القفا لأنه بعد قابلية تصور الخاص ولحاظه لا حاجة الى لحاظ العام في مقام وضع اللفظ بإزاء الخاص، فلا بد أن يكون الداعي الى هذا الوضع جهة أخرى حتى لأجلها وضع الواضع بهذا النحو، وهو أن يكون في معنى خصوصية ولا يمكن تصور هذه الخصوصية ولحاظها بنفسه، وكان المعنى خاصاً فلذا يتصور ويلاحظ حين وضع اللفظ له معنى عاماً الذي هذا الخاص من أفراد، فلا بد أن يكون في معنى الخاص خصوصية مخصوصة، ولا يمكن لحاظ هذا الخاص بنفسه لأجل ما فيه من الخصوصية، فلا يمكن أن يضع اللفظ له بحيث كان الملحوظ حين الوضع نفس معناه الخاص، فلذا يحتاج الواضع في وضع اللفظ له من تصور العام الذي هذا الخاص فرد له، فبمعونة عامه يضع اللفظ لهذا الخاص فيكون الملحوظ

معناً عاماً ويضع اللفظ بازاء الخصوصيات.

واعلم أنّ الاصطلاح جرى بالتعبير في تقسيم الوضع بهذه الأقسام الثلاثة أو الأربعة بالخاصّ والعامّ فيقال مثلاً: الوضع عامّ وما وضع له خاص، ولا يعبرون بالجزئي والكلّي، فلا يقال مثلاً: الوضع جزئي وما وضع له كلّي إلاّ ما يظهر من المحقّق الخراساني رحمه الله ولم نجد ذلك في كلام أحد غيره.

ومن الواضح أنّ الاصطلاح يكون على الخاصّ والعامّ لا الجزئي والكلّي؛ لأنّ العامّ غير الكلّي والخاصّ غير الجزئي؛ لأنّه في العامّ يمكن أن يكون الخاصّ الذي هو تحته غير جزئي، بل يكون نوعاً أو صنفاً، ولا داعي إلى الالتزام بالجزئي الإضافي؛ لأنّه بعد كون الاصطلاح على الخاصّ والعامّ فلا ترد الإشكالات الثلاثة التي أوردها المحقّق الخراساني رحمه الله على من يقول بكون الموضوع له الحروف خاصّاً والوضع عامّاً لأنّ كلّ هذه الإشكالات تكون على تقدير الالتزام بكون الوضع فيها كلياً والموضوع له جزئياً كما نقول إني شاء الله فيكون اصطلاحنا على أنّ للوضع تقسيماً بالعامّ والخاصّ - كما قلنا - أوّل المطلب.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في المعاني الغير المستقلّة كالحروف والهيئات، واعلم أنّ القدر المسلّم أنّ معاني الحروف غير مستقلّة في قبال المعاني المستقلّة، وبعبارة أخرى معنى في غيره، وبعبارة ثالثة يكون معاني الحروف ربطياً، وهذا المقدار مسلّم، فيكون الكلام بعد ذلك في أنّ للحروف وما هو مثلها كالهئية هل لها خصوصية؟ وبعد كون خصوصية موجودة فيها غير موجودة في غيرها هل تكون هذه الخصوصية بحيث لا يمكن للواضع لملاحظها بنحو الوضع العام والموضوع له عام، ولا بنحو الوضع الخاص والموضوع له خاص؟

بل لا بدّ من لملاحظها بنحو ثالث وهو وضع العام والموضوع له خاص، أو يمكن ذلك لأنّه لو كان العام قابلاً لأن يكون الوضع باعتبار هذه الخصوصية عامّاً وما

وضع له عامّاً أو بنحو كون الوضع خاصّاً وما وضع له خاصّاً لا حاجة الى الالتزام بكون الوضع فيها عامّاً وما وضع له خاصّاً؛ لأنّ ذلك - كما قلنا - أكلاً من القفا ولا يكون وضع الوضع جزافاً، بل يكون لأجل جهة، والجهة الدائمة الى الوضع بالنحو الثالث ليس إلاّ عدم قابلية المعنى لوضع اللفظ له بالنحوين الأوّلين فلا بدّ أولاً من إثبات أنّ في الحروف وما يشبه الحروف يكون خصوصية، وثانياً أنّ وضع اللفظ باعتبار هذه الخصوصية لا يمكن للحروف بالنحوين الأوّل والثاني يعني بنحو كون الوضع عامّاً وما وضع له عامّاً، ولا بنحو كون الوضع خاصّاً وما وضع له خاصّاً أيضاً.

ولذا صار الواضع بوضع اللفظ لها باعتبار ثانيها من الخصوصية بنحو آخر وهو أن يكون الوضع عامّاً وكان الموضوع له خاصّاً.

إذا عرفت ذلك فينبغي التكلّم في أنّ الحروف كيف يكون نحو وجودها حتى يفهم أنّ فيها تكون خصوصية ويفهم أنّ هذه الخصوصية لا يمكن وضع اللفظ للحروف باعتبارها إلاّ بنحو كون الوضع عامّاً وما وضع له خاصّاً، أو يمكن بالنحوين الأوّلين يعني إما بنحو كون الوضع والموضوع خاصّاً، وإما بكون كلّ منهما عامّاً؟ فنقول بعونه تعالى: إنّ المفاهيم التي توجد تنقسم عند أهل المعقول بأربعة أقسام:

الأول: ما يكون لنفسه بنفسه في نفسه يعني يوجد مستقلاً ولا يحتاج وجوده الى شيء وموجود في حدّ ذاته، وهذا القسم عبارة عن المرتبة الكاملة من الوجود، وهو مخصوص بالله تعالى شأنه الواجب وجوده لنفسه بنفسه في نفسه.

الثاني: أن يكون قابلاً للوجود لنفسه وفي نفسه، لكن لا بنفسه بل بغيره، وهو الجواهر من الممكنات، فإنّ الجوهر موجود في حدّ نفسه ويكون استقلاله لنفسه وموجود بغيره، لأنّه ممكن محتاج الى العلة في الوجود وهو قابل للوجود الذهني والخارجي ويوجد في كلّ من الذهن والخارج في نفسه ولنفسه ولكن بغيره يعني

بسبب علته .

الثالث: أن يكون موجوداً في نفسه ولكن لا لنفسه وب نفسه بل لغيره وبغيره، وهذا القسم عبارة عن الأعراض من الممكنات، فإن العرض يوجد في نفسه يعني له وجود في حد ذاته ولكن لغيره يعني لا يكون إلا مع الجوهر وليس له وجود مستقل في الخارج، بل موجود بوجود الجوهر كالبياض الموجود في الجسم، ويكون بغيره لأن وجوده موقوف بالغير وهو العلة، وهذا الوجود قابل للوجود الذهني أيضاً في حد ذاته فإن نفس البياض قابل للتصور مع قطع النظر عن الجوهر، والشاهد الوجدان فأنت تقدر على أن تتصور نفس البياض ولا يحتاج تصوّره بتصور الجوهر، نعم الأبيض يعني الجسم العارض له البياض لا يتصور إلا في ضمن تصور الجوهر، ولكن ليس الكلام فيه بل الكلام في نفس العرض وهو البياض مثلاً وهو قابل للتصور والوجود الذهني في حد ذاته بلا حاجة في تصوّره إلى تصور الجوهر .

الرابع: أن يكون له الوجود لكن بغيره في غيره لغيره ولا يمكن وجوده لا بنفسه ولا لنفسه ولا في نفسه، وهذا القسم عبارة عن معاني الربطية فإن حيث الربط يعني ما هو وسيلة ارتباط شيء بشيء آخر حيث ربط لا يمكن وجوده في الذهن وفي الخارج إلا ضمن الغير يعني في ضمن ما يرتبط بالآخر مثلاً (زيد في الدار) ترى أن بينهما ربط لأنك بهذا الاستعمال ربطت زيدا بالدار، فهذا الحث الربطي يعني ما به يرتبط بينهما لا يمكن وجوده إلا مع زيد والدار؛ لأن الربط معناه فأنه أثر قائم بالطرفين في الذهن وفي الخارج فتصوره في الذهن موقوف بتصور الطرفين ووجوده في الخارج أيضاً موقوف بالطرفين، وإلا فيخرج عن كونه ربطاً.

ومن هذا القبيل من المفاهيم يكون معاني الحرفية والهيات فإن وجودها لا يمكن إلا في غيرها وبغيرها، لأنّه كما قلنا هذه المفاهيم قائمة بالغير فلا يمكن وجودها إلا في الغير وللغير وبالغير، وهذا هو الفرق بين الحرف وبين الإسم، فإن

الإسم له وجود مستقلّ فيمكن وجوده في نفسه بخلاف الحرف فإنّه على خلافه، ونعم التعبير تعبيرهم بأنّ الحرف معنى غير مستقل، أو معنى في الغير، أو معنى ربطى، ولذا لو ارتبط بين الشينين بواسطة المعنى الاسمي واستعمل مقام (من) الابتداء مثلاً فهو قابل للتصوّر في حدّ ذاته، وهذا بخلاف (من) فإنّه غير قابل للتصوّر إلّا في ضمن البصرة والكوفة، فلحاظ الحروف وتصورها غير ممكن إلّا مع تصوّر الغير وفي ضمن الغير.

الجهة الثامنة:

هل تكون الألفاظ موضوعة لمعانيها

بما هي هي أو بما هي مراده؟

هل تكون الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي أو بما هي مراده؟ وقبل تحقيق المسألة يلزم ذكر ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله وما في كلامه، قال في الكفاية: إن كانت الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي مراده يلزم محذورات ثلاثة:
الأول: أن يكون قصد المعنى من قيود المستعمل فيه مع أنه ثبت أن قصد المعنى كان من مقدمات الاستعمال.

الثاني: أنه يلزم في صحة الحمل والاسناد التصرف في الأطراف، والحال أنه يصح الحمل والاسناد بلا تصرف في ألفاظ الأطراف.

الثالث: يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللفظين في ما وضع له اللفظ ثم بعد ذلك قال: وما حكى عن الشيخ والمحقق الطوسي من مبرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، بل يكون ناظراً إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها بتبع إرادتها ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت وتفرع الكشف على واقع المكشوف... الخ.

فانه ^{يقول} يكون مقصوده أن الشيخ والمحقق كان مقصودهما من هذا الكلام أنه إذا ألقى شخص كلاماً يلزم في تعيين مراده أن يراده، وإلا إذا لم يرد من هذا اللفظ معناه كيف يمكن لنا أن نعين مراده؟!

والتحقيق أن كلامهما ليس ناظراً إلى هذا، وما قاله المحقق الخراساني ^{عليه السلام} من رجوع كلامهما إلى هذا فاسد جداً، ودليل فساد هو مراجعة كلامهما حيث إنهما بعد أن عرفا دلالة المطابقة والتضمن والالتزام بأن دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام.

أورد عليها إيراد، وهو أن اللفظ الذي كان له معنيان مثلاً مشتركاً، ويكون دلالاته على أحد معانيه مطابقة وعلى معناه الآخر مثلاً تضمناً كيف تصنع؟ فيلزم أن لا يكون هنا دلالة ويلزم الإجمال.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بعض المتأخرين بأخذ الحيشية في التعريف. والعلمان قد أجابا عن هذا الإشكال بهذا الجواب، وقالوا: إن اللفظ إذا أراد من اللفظ معنى مطابق يكون مطابقة، وإذا أراد معنى التزامي يكون التزاماً، فبالإرادة تمتاز المطابقة مثلاً عن الالتزام، ويظهر ما قلنا من مرادهما لمن راجع كلماتهما. فما قاله المحقق الخراساني ^{عليه السلام} يظهر فساد ما قلنا، لأنه إن كان مراد العلمين أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية يكون تابعاً للإرادة يلزم تسليم الإشكال في الدلالة التصورية.

والمحال أنها يكونان في مقام دفع الإشكال عن الدلالة التصورية والتصديقية ثم بعد ما ثبت أن كلامهما ليس ناظراً إلى ما قاله في الكفاية، فيقع كلام في أنه هل يكون هذا الكلام الذي قاله العلمان صحيحاً، أم كان باطلاً؟

أما ما قاله في الكفاية من أنه إذا كانت الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي مراده، يلزم محذورات ثلاثة باطلة نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فبالنقض بما قاله في الكفاية في الحروف والأسماء، فكما لم يكن قيد الآلية والاستقلالية داخل في الموضوع له ولم يلزم منه تجريد، ولم يلزم أن يكون الموضوع له خاصاً فهكذا في ما نحن فيه، لم يلزم هذه المحذورات لأنّ الكلام الكلام. وأما حلاً، فبأنه قد ثبت في محله أنّ المعلول سعة وضيقاً يكون تابعاً للعلّة فإذا ضاقت العلّة ضاق المعلول، وإذا توسّعت العلّة توسّع المعلول. وأيضاً يقولون بأنّ علّة الوضع التفهيم، فإذا ثبتت هاتين المقدمتين يظهر لك أنّه لا بدّ أن تكون الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي مرادة، لأنّ المقصود من الوضع هو التفهيم والمعلول تابع للعلّة، فإذا كانت علّة الوضع التفهيم، يلزم أن تكون الألفاظ التي تكون معلولة موضوعة لمعانيها بما هي مراده، لأنّ قصد الواضع هو إلغاء اللفظ وإراءة المعنى وتفهم المعنى باللفظ، ولكن مع هذا لم يكن كلام العلمين صحيحاً لبطلان هذا الاستدلال، لأنّ ما قلنا من أنّ التفهيم علّة للوضع باطل، لوضوح أنّه يلزم في تفهيم المعنى للغير مقدمات أحدها هو الوضع، فالوضع مع أشياء أخرى منها استعمال المتكلم لفظاً وقصده إراءة المعنى موجب التفهيم، فيكون الوضع من اجزاء العلّة فإذا كان من أجزاء العلّة لم يتبع سعة وضيقاً للعلّة فهذا واضح.

فقد ظهر من تمام ما قلناه أنّ ما قاله في الكفاية من عدم معقوليّة كون اللفظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة فاسد، ولكن ليس هذا الكلام الذي قال به العلمان أيضاً في محله، لما قلنا.

ثم أعلم أنّ الإرادة الذي كان مصطلحة وكون اللفظ مراداً، أمّا يكون المراد بالارادة، الإرادة الاستعمالية وإما أن يكون الارادة الجدّية والمراد من الاولى هو أنّ المتكلم إذا ألقى اللفظ وأراد منه إراءة المعنى ولم يكن المعنى مراده جدّاً كما يكون كذلك في مورد المزاج.

والثانية: إذا ألقى الالفاظ لفظاً ويكون مراده معناه جدّاً تكون الإرادة جدّية،

والإرادة المجدية أعمّ من أن يكون غرضه لالقاء هذا اللفظ، معنى هذا اللفظ أو معنى
 لأزمه في الكناية يكون من هذا القبيل حيث أنّ اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي،
 إلا أنّ غرض المتكلم من القاء هذا اللفظ يكون إراءة لازم معناه فافهم.

الجهة التاسعة:

الحقّ عدم وضع للمركبات غير وضع المفردات

الحقّ عدم وضع للمركبات غير وضع المفردات فلا يكون وضعان للمركبات وضع لمفرداتها ووضع آخر لمركباتها بوضع الهيئات والنسبة، لوضوح عدم احتياج بوضع للمركب غير وضع المركبات والهيئات. وقد يقال بأنّ القول بوضع على حدة للمركبات غير وضع المفردات مستلزم لإشكاليين:

الإشكال الأوّل: أنّه يلزم أن يكون لكلّ مركب استعماله مستعمل من وضع خاص لإختلاف المركبات فيلزم أن يضع الواضع وضعاً للمركبات الخاصة ولو لم يستعمل بعد، وهذا فاسد.

الإشكال الثاني: أنّه يلزم أن يكون المركب يدلّ على المعنى تارة بملاحظة نفس المركبات وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها، وهذا أيضاً باطل للزوم اللغوية.

وأما ما قاله العلامة الاصفهاني رحمه الله في حاشيته على الكفاية ردّاً على الإشكال الثاني بأنّ المركبات يفهم منها معنى غير معنى المفردات كالدار، فكما أنّ من الدار يفهم تارة خصوصياته كالباب وغيره وتارة مجموع ما يصدق عليه الدار، فأيضاً في المركبات يكون الأمر كذلك، فمن وضع المفردات يفهم الخصوصيات، ومن وضع المركبات يفهم المجموع.

غير تام؛ لأنّ هذا القياس ليس في محلّه، إذ المفروض أنّه لا يكون في وضع المركبات المقصود هو ما في المفردات، مثلاً يكون المقصود من وضع البراءة (زيد قائم) هو قيام وقيام زيد هو الذي كان موضوعاً بوضع مفرداته والهيئة، وعلى هذا يكون وضع على حدة للمركبات لغواً وهذا واضح ولا شبهة فيه.

الجهة العاشرة:

**الحقّ أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباق المعنى
الى الذهن بنفسه وبلا قرينة يكون علامة للحقيقة**

الحقّ أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباق المعنى الى الذهن بنفسه وبلا قرينة يكون علامة للحقيقة، كما أنّ تبادر الغير يكون من علائم المجاز، ولا يخفى أنّ التبادر علامة للحقيقة إذا علم أنّ انسباق المعنى من اللفظ يكون مستنداً بمقاييس اللفظ، وأمّا إذا لم يعلم واحتمل أنّ الانسباق يكون لقرينة فلم يكن التبادر علامة ضرورية، لأنّ بهذا المعنى - أي الانسباق بواسطة القرينة - يكون في المجاز أيضاً هذا الانسباق، وأمّا ما قيل في مورد الشكّ من الرجوع الى أصالة عدم القرينة فكيف بهذا؟ والحال أنّ الانسباق لا يكون لأجل القرينة، بل يكون مستنداً بنفس اللفظ.

لا يخفى ما فيه، ضرورة عدم حجّة أصالة عدم القرينة في إحراز الاستناد، بل يكون هذا الأصل حجّة في إحراز المراد، مع أنّه من الأصول المثبتة. فتحصل أنّه لا بدّ أن يعلم بأنّ الانسباق يكون من نفس اللفظ، ففي موارد الشكّ لا يكون التبادر علامة للحقيقة فيلزم التفحص في موارد الاستعمالات.

ومن العلائم أيضاً يكون عدم صحّة السلب وصحّة الحمل علامة للحقيقة وصحّة السلب وعدم صحّة الحمل علامة للمجاز بمعنى أنّ صحّة حمل اللفظ على المعنى

وعدم صحة سلبه عنه بالحمل الأولي الذاتي الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة كون اللفظ نفس المعنى، وبالحمل الشايع الصناعي الذي كان ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كون اللفظ من مصاديق المعنى وأفراده. ولا يخفى أنه يشترط في علامية عدم صحة السلب أيضاً أن يكون مستنداً بحاقّ اللفظ لا بالقرينة، ففي مورد الشكّ لم يكن عدم صحة السلب علامة للحقيقة.

وقد توهم أن كون التبادر وعدم صحة السلب علامة للحقيقة مستلزم الدور: بيانه: أنه يشترط في التبادر انسباق المعنى الى الذهن من حاقّ اللفظ وبلا قرينة، فحينئذ كون التبادر علامة للحقيقة موقوفة بأن هذا المعنى الذي ينسب الى الذهن من اللفظ كان هو الموضوع له، فإذا كان العلم بالموضوع له موقوف على التبادر يلزم الدور.

وهذا التوهم ليس في محله؛ لأنّ التبادر موقوف على العلم بأن المعنى موضوع له إجمالاً، والعلم بالموضوع له تفصيلاً موقوف بالتبادر. وأيضاً قد يجاب أن التبادر وكونه علامة موقوف على العلم بالموضوع له عند العالم، والعلم بالموضوع له موقوف على التبادر عند المستعلم، وهذا واضح.

ومن العلامات التي ذكروا هو الاطراد وعدم الاطراد فقليل بأن الاطراد علامة للحقيقة وعدم الاطراد علامة للمجاز، والاطراد هو تطبيق لفظ لمعنى مناسبة هذا المعنى مع جامع، مثلاً لفظ (الشجاع) إذا أطلق على زيد ورأيت أن هذا الاطلاق يكون بواسطة عنوان كان فيه وفي غيره يستكشف بأن لفظ (الشجاع) حقيقة في معناه وهو حالة للإنسان وأن الاطلاق يكون بمناسبة هذه الحالة.

والحقّ أنه في طرف الاطراد وكونه علامة للحقيقة، إن قلنا في المجازات بالعلائق المذكورة المخصوصة التي ذكروها فيمكن أن يقال بأن المجاز ليس مطرداً كالحقيقة، وأما إن قلنا في المجازات يكتفي صرف المناسبة مع المعاني الحقيقية فالمجاز أيضاً مطرد

كالحقيقة، فإذا كان الأمر كذلك إذا اطرّد لفظ في معنى لا يمكن أن نقول بكون هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى، لأنّه يمكن أن يكون مجازاً فيه ويكون بينه وبين معناه الحقيقي مناسبة، واطرّاده كان لأجل المناسبة.

وقد تصدّى لرفع هذا الاشكال صاحب الفصول رحمته حيث قال: الاطرّاد بلا تأويل أو على نحو الحقيقة كان علامة للحقيقة.

وقد أورد عليه بأنّ على هذا يلزم الدور، لأنّه يتوقّف كون الاطرّاد علامة على أن يكون هذا الاطرّاد على وجه الحقيقة فيلزم على المستعمل أو من رأى استعمال العرف من التفحص حتى يقطع بأنّ هذا الاطرّاد يكون على وجه الحقيقة، والغرض أنّك في هذا المقام تكون بصدد أن تستكشف كون هذا اللفظ موضوعاً لهذا المعنى الحقيقي بالاطرّاد، فيلزم الدور وما قلنا من الجواب في التبادر وعدم صحّة السلب لا يجري هنا؛ لأنّ المفروض أنّه لا يكفي الإجمال، بل يلزم العلم التفصيلي بكون هذا الاطرّاد على وجه الحقيقة، وهكذا لا يصحّ جواب الدور باختلاف المستعمل والعالم لأنّ المفروض أيضاً انه يلزم في كون الاطرّاد علامة أن يتفحص المستعمل حتى يعلم أنّ هذا الاطرّاد يكون على وجه الحقيقة.

ولكن التحقيق في المقام إمّا في طرف عدم الاطرّاد وكونه علامة لا يلزم قيد، لأنّه بعد ما ثبت في مقامه أنّ صحّة استعمال لفظ في معنى معلولاً بإحدى العلتين إمّا الوضع الأصلي وإمّا الوضع التبعية على مذهبنّا، وإمّا الوضع وإمّا المناسبة على مذهب غيرنا، فإذا استعمل لفظ وأريد منه معنى فإذا رأيت أنّ هذا الاستعمال لا يصحّ في غيره مع كون العنوان الذي كان في الأوّل قيداً أيضاً يستكشف بأنّ استعماله في معناه الأوّل يكون مجازاً، مثاله إذا رأيت أنّه يصدق على رجل عالم بملاحظة ملكة تكون فيه، فإذا رأيت أنّ هذا الاستعمال لا يجوز في حقّ غير هذا الرجل مع كون الغير أيضاً صاحب الملكة تعلم أنّ الموضوع له العالم لم يكن الملكة مثلاً

وإطلاقه على الرجل المذكور كان مجازاً هذا في طرف عدم الاطراد.

وأما في طرف الاطراد فنقول: أما على مذهبنا لا بدّ للعلاقة بين اللفظ والمعنى أما من وضع الأصلي وأما من وضع التبعية، وأما على مذهب غيرنا لا بدّ في العلاقة من اللفظ والمعنى من الوضع أو العلاقة والمناسبة. فعلى هذا لا يكون الوضع الأصلي على مذهبنا أو الوضع التبعية على مذهب غيرنا محتاجاً إلى عناية بخلاف الوضع التبعية فإنه محتاج إلى عناية فإنه محتاج إلى الوضع الأصلي، فإذا كان الأمر كذلك يكفي في الحقيقة صرف الارتكاز فإذا رأيت أن لفظاً قد استعمل في معنى ولم يكن معه قرينة بمقتضى ارتكازك تحمله على معناه الحقيقي وليس هكذا في طرف المجاز.

فظهر أن الاطراد علاميته لم تكن مستلزم للدور، لأنّ في طرف الحقيقة لا يحتاج إلى القرينة ويكفي فيه عدم القرينة، فإذا ما دام لم يكن قرينة في البين يلزم حمل اللفظ على معناه الحقيقي كما يقولون في مقام الإطلاق، فقتضى أن القيد محتاج إلى بيان وقرينة، والإطلاق لم يكن محتاجاً إلى القرينة، يؤخذ بالإطلاق، هذا تمام الكلام في علائم الحقيقة والمجاز والحمد لله وعليه توكل.

الجهة الحادية عشرة:

الكلام في الحقيقة الشرعية قد عنوانوا البحث بأن الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا؟

الكلام في الحقيقة الشرعية قد عنوانوا البحث بأن الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا؟ تحقيق الكلام وما يليق به المقام أنه بعد ما ظهر لك أن مقصودنا من هذه المباحث هو الثمرة والثمره في هذه المسألة هي في مورد الشك، يعني أن مورد الشك يحمل كلام الشارع على أي معنى من معانيه: وهذا لا يلزم الجمود على لفظ الحقيقة الشرعية، بل ولو ثبت استعمال الشارع هذه الألفاظ في معانيها الشرعية ولو بالقرينة العامة يكفي لنا في الثمرة، فإنه بعد ما ثبت أن الشارع بمقتضى قرينة عامة لقد استعمل لفظ الصلاة مثلاً في معناه الشرعي يلزم حمله عليه، ثم بعد ما ثبت لك أنه يكفي تصرف الشارع ولو بالنحو الذي قلنا من نصب قرينة عامة، هل يكون الموضوع له الألفاظ هذه المعاني المستحدثة، أو معانيها اللغوية؟

لا إشكال في عدم ثبوت الوضع التعيني، لأنه لا يكون من جملة أفعال الشارع أن يجلس ويضع ألفاظ هذه المعاني ويقول: إني وضعت لفظ (الصلاة) لهذا المعنى المصطلح عندنا مثلاً. ولكن ثبوت الوضع التعيني مما لا إشكال فيه ولا ارباب، لأنه بعد ما ثبت أن الشارع استعمل لفظ (الصلاة) في هذا المعنى المصطلح ولو بنصب

قرينة عامة، مثل من صَنَّف كتاباً ويقول في أوَّل كتابه لفظاً وأراد منه معنىً لا بدَّ من حمله في سائر استعمالاته، وهذا ممَّا لأشبهة فيه، والحال أنَّه لهذا المعنى قطعاً وضع الشارع لفظ (الصلاة) لهذا المعنى فلا بدَّ في مورد الشكِّ من حمله عليه إذا علم تأخُّر الاستعمال عن تاريخ الوضع، وأمَّا في مورد الشكِّ في التاريخ فأيضاً لا بدَّ من حمله عليه، لأنَّه قلَّ مورد، يكون يستعمل لفظ الصلاة وأراد منه غير هذا المعنى، بل قلنا بأنَّه لم يكن مورد ويؤيِّده الخبر المنقول عنه (صَلَّى اللهُ عليه وآله)

وأما على الجمود على ظاهر اللفظ فأيضاً نقول: الحقيقة الشرعية ثابتة، إن قلنا بكون هذه الألفاظ من مخترعات الشارع، لما قلنا بأنَّ من وضع لفظاً لمعنى يكون بناؤه حمله عليه مطلقاً، والوضع التعيُّني أيضاً ممَّا لا إشكال فيه ولا يلزم فيه مرور أيام كثيرة، بل يثبت الوضع التعيُّني بكثرة تكرار اللفظ وإرادة المعنى الموضوع له، ولو في ثلاثة أيام، كما نشاهد في العرف.

ولكن يمكن أن يقال بأنَّ وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني لم يكن من مخترعات الشارع بل كان سابقاً، لما كان في الآيات من قوله تبارك وتعالى خطاباً لإبراهيم عليه السلام ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الآية، وغير هذه الآية الشريفة من الآيات، لأنَّه تبارك وتعالى يتكلَّم باصطلاح نبيِّه، وإلاَّ من الواضح أنَّه لم يكن في زمن موسى عليه السلام مثلاً لفظ (الصلاة)، لأنَّ الصلاة من لغة العرب وفي زمان موسى عليه السلام وتوراته كان بلسان العبراني، بل لما كانت الصلاة إسمًا للأركان المخصوصة عند العرب قبل الاسلام ويدلُّ عليه ما قال رجلٌ بأنِّي رأيت رجلاً يصلي، ثم جاء شابٌ ويصلي معه ثم جاءت امرأة وتصلي أيضاً، ومقصوده النبي ﷺ وعلي عليه السلام وخديجة عليها السلام. وهذا دليل على أنَّ الأفعال التي كانت عندهم مسماة باسم الصلاة.

فانقدح بتمام ما قلنا بأنَّه إن قلنا بكون الألفاظ موضوعة لهذه المعاني قبل الاسلام فلم يبق شكٌّ من لزوم حملها على معانيها الحقيقية قبل الاسلام وإن قلنا بأنَّ هذه

الألفاظ كانت من مخترعات الشارع فأيضاً يمكن لما قلنا من عدم الشك من حمله على معناه المخترع، ولا فرق فيه بين ما قلنا من عدم اللزوم بأخذ عنوان الحقيقة الشرعية وبين الجمود بأخذ عنوان الحقيقة الشرعية لها. ولو قلت بأن مع هذا يقع الشك فلا بد من التوقف، والحمد لله وبه نقتي.

الجهة الثانية عشرة: الكلام في الصحيح والأعم

الكلام في الصحيح والأعم وينبغي قبل الورود في المطلب من رسم أمور:
الأمر الأول: في جريان النزاع على القول بالحقيقة الشرعية وثبوتها مما لا
إشكال فيه: فنقول بأن الألفاظ التي استعمل الشارع في معانيها الشرعية بعد جعلها
حقيقة فيها هل يكون اسماً للصحيح أو الأعم؟
وأما جريان النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فأيضاً لا إشكال فيه
لعدم الإشكال الذي قيل في هذا المقام، أما وجه عدم جريان النزاع هو أنه بعد ما
كان استعمال الشارع هذه الألفاظ في هذه المعاني مجازاً، فجعله اسماً للصحيح أو
الأعم كانا مجازين في عرض واحد.

والمقصود من هذا النزاع أن يحمل كلام الشارع عند إطلاقه على الصحيح لو قلنا
بالصحيح، أو الأعم لو قلنا بالأعم، فإذا كان الصحيح والأعم مجازين في عرض
واحد، فلا يمكن حمل كلام الشارع عند الإطلاق على واحد منهما، لأن صحة
الاستعمال في كل منهما يحتاج إلى القرينة، وجوابه يظهر بالتأمل في ما ذكره لك، وهو
أن بعض المجازات أيضاً مقدّم بالنسبة إلى البعض الآخر، فكما أن الحقيقة مقدّمة على
المجاز كذلك يمكن أن يكون مجاز أقرب إلى الحقيقة من مجاز آخر.

وهذا معنى أن بعد تعذر الحقيقة فأقرب المجازات يتعين، فكما يكون حمل اللفظ على معناه المجازي محتاجاً إلى القرينة كذلك حمل اللفظ على المعنى المجازي الذي كان أبعد من مجاز آخر يحتاج إلى القرينة، ففي مورد الشك بعد أن دل بأن المعنى الحقيقي، لم يكن مقصوداً قطعاً، فيحمل اللفظ على أقرب المجازات، ففي ما نحن فيه يكون الأمر كذلك، إذ بعد ما ثبت بأن الشارع استعمل هذه الألفاظ على معناها المجازي ولم يكن مقصوده المعنى الحقيقي، فلا بد عند الإطلاق من حمله على أقرب المجازات. غاية الأمر لابد من إقامة الدليل على أن أقرب المجازات يكون الصحيح أو الأعم، ومن الأدلة التي ذكروها، ثبت ما هو أقرب المجازات، وقد ثبت من الخارج أنه يمكن أن يكون مجاز أقرب إلى الحقيقة من مجاز آخر، لزيادة أنسه مع المعنى الحقيقي. مثلاً كان الأسد حقيقة في الحيوان المفترس وقد يستعمل مجازاً في الرجل الشجاع، فإذا علمنا أن معناه الحقيقي لم يكن بمراد قطعاً، ينصرف إلى المجاز الأقرب وهو الرجل الشجاع، وهذا واضح ويشهد به الوجدان، هذا على مذهب المشهور. وأما على مذهبنا أيضاً يمكن القول بالطولية في المجازات أيضاً، بالبرهان الذي قلنا وبالمثال الذي ذكرنا، لوضوح الأمر، فإذا لم تكن الطولية في المجازات كما تكون الطولية بين الحقيقة والمجاز فكما يحتاج في المجاز للقرينة فكذلك يحتاج في المجاز الذي كان على طول المجاز الأقرب أيضاً محتاج إلى القرينة.

فيمكن تصوير النزاع بأن أي المعنيين يكون في طول الحقيقة وبعد المعنى الحقيقي كي يحمل عند الإطلاق عليه ويكون المعنى الآخر محتاجاً إلى القرينة.

أما جريان النزاع على مذهب الباقلاني وإن قال بعض مجريانه، إلا أنه فاسد جداً، لأنه قال بأن الشارع لم يخترع هذه الألفاظ، بل يقيد بها بتقييدات، فإذا كان الأمر كذلك لابد دائماً من القول بالأعم للشك في زيادة القيد، فافهم.

الأمر الثاني: بعد ما ثبت أن لفظ (الصلاة) مثلاً كانت له مصاديق مختلفة كان

فرد صحيحاً في حال وباطلاً في حال آخر، لابدّ من القول بأحد الأمور الثلاثة: إمّا بأنّ لفظ (الصلاة) كان مشتركاً لفظياً بين هذه الأفراد والمصاديق وإمّا بأنّ الموضوع له الصلاة كان جامعاً موجوداً في تمام الافراد والمصاديق.

أما على القول بالاشتراك اللفظي ممّا لا يمكن الالتزام به، لأنّه يلزم أوضاع عديدة غير متناهية وهي محال؛ لأنّ الأفراد غير متناهية.

وكذا القول بأنّ وضعها عامّاً والموضوع له فيها خاصّاً؛ لأنّ هذا بعيد، بل يمكن دعوى تسلّم خلافه، فلا بدّ من القول بالتالث وهو أنّ الصلاة موضوعة لجامع يكون في تمام مصاديقها.

وقد أشكل بامتناع تصوير الجامع، وهذا الإشكال من الشيخ عليه السلام وقد قرّره صاحب التقريرات والمحقّق الخراساني في الكفاية، ولكن هو تقرير لم يكن خالياً من الخلط.

وتقرير الإشكال بوجه بيّن هو ما نقول: وهو أنّ الجامع الذي تقولون، إما يكون مرادكم جامعاً تركيبياً وإمّا أن يكون مرادكم جامعاً بسيطاً، وعلى كلّ تقدير لا يمكن تصوير الجامع، أمّا الجامع التركيبي يكون معناه، مثلاً أنّ أشياء تصوّر وتسمّى بالجامع، مثلاً يكون الجامع مركّباً من التكبير والركوع والسجود والقراءة، ويلزم أن يكون هذا الجامع في تمام مصاديق الصلاة، وتدور التسمية مدار هذه الأشياء الأربعة مثلاً، والحال أنّه يكون من الواضح أنّه لا تدور التسمية مدار هذه الأربعة، وربّما يكون في بعض مصاديقه كلّها وفي بعض مصاديقه بعضها ومع ذلك تصدق الصلاة، مثلاً كان من أفراد الصلاة صلاة لم تكن محتاجة للركوع أو للسجود أو للقراءة، أو للتكبير، كما في صلاة الأخرس والغريق والمريض وغيرها.

فانقدح أنّ الجامع التركيبي غير معقول.

وأما ان قلت بالجامع البسيط فهذا على قسمين: إمّا أن يكون المطلوب، وإمّا أن

يكون الجامع ملزوماً مساوياً للمطلوب، وفي كلّ منها إما أن تقول بأنّ الجامع مفهوم منها، أو مصداق منها، مثلاً مفهوم المطلوب أو مصداق المطلوب، فإذا قلت بأنّ الجامع مفهوم المطلوب يلزم الترادف بين الصلاة والمطلوب، وهذا واضح الفساد، ومع ذلك يكون خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض أنّ الصلاة التي تعلّق به الأمر كانت لها مصاديق خارجية، وأيضاً يلزم عدم جريان البراءة، مع أنّ القائلين بالصحيح قائلون بالبراءة.

وجه عدم جريان البراءة هو أنّ البراءة تكون في مورد الإجمال في المأمور به ثم يؤخذ بالمعلوم وتجري البراءة في المشكوك، وأمّا في المورد على هذا يكون التكليف والمكلف به مبيّناً وإمّا الإجمال فيما يتحقّق به.

وأما إن قلت بأنّ الجامع يكون مصداق المطلوب، فيرد أولاً: أنّه يلزم الدور، لأنّ المصداق يكون مورداً للطلب إذا كان مصداق المطلوب، والفرض أنّه على ما تقول يلزم أن يكون مصداق الطلب إذا تعلّق به الطلب، فهذا دور واضح، إن كان تعلّق الطلب بهذا الفرد يكون بهذا الأمر الذي تعلّق بالجامع، والآ يلزم تحصيل الحاصل. وإن قلت بأنّ الجامع هو ملزوم المساوي للمطلوب كمعراج المؤمن فأيضاً إن كان مفهومه يلزم إشكال المفهوم، وإن كان مصداقه يلزم إشكال المصداق وأيضاً إشكال آخر على تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة أنّه بعد ما ثبت لك أنّ الجامع المركب باطل قطعاً لا بدّ إمّا أن يتصوّر جامع بسيط وجامع مقولي، وإمّا أن يتصوّر جامع عنواني واعتباري وكلاهما محال ولم يتعلّق في ما نحن فيه؛ لأنّ الجامع المقولي يمكن تصويره في جنس واحد لا في أجناس متباينة، وفي الصلاة إن قلت المقولي يكون معناه تصوير الجامع في الأجناس المتباينة.

ووجه عدم تصوير الجامع في الأجناس المتباينة، هو أنّه لم يكن فوق مقولة العشر مقولة وجنساً، حتّى تكون الأجناس العشرة أفراداً له، فإذا كان كذلك لم

يمكن تصوير الجامع، وهذا علّة عدم تصوير جامع مقولي في الصلاة، لأنّ الصلاة مركبة عن مقولات مختلفة من الوضع والأين والفعل، لأنّ أجزائها مختلفة، مثلاً تكون القراءة من مقولة والسجدة من مقولة أخرى مبيّنة لها.

وأما الجامع العنواني أيضاً باطل، لأنّه لا بدّ من تغاير العنوان مع المعنوي، لأنّه اتحادها محال ضرورة، فعلى هذا يلزم التغاير، فكيف يمكن تصويره في ما نحن فيه، لأنّه يكون مقصودنا من الجامع الجامع الذي كان في تمام الأفراد، والقرص أنّه مغاير مع الأفراد، فالأمر إن تعلّق بالجامع لا يتعلّق بالأفراد وإن تعلّق بالأفراد لا يتعلّق بالجامع؟

هذا كلّ في الاشكالات الواردة على تصوير الجامع، فإن صور جامع لا يرد عليه الاشكالات فنقول به، وإلا لا بدّ أن نقول: إمّا بالاشتراك اللفظي وإمّا بالوضع العام والموضوع له الخاص. وأما ما قاله الشيخ أعلى الله مقامه الشريف: إنّ الصلاة حقيقة في فرد كامل وفي المراتب النازلة تكون مجازاً.

وقد تصدّى جمع لتصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ولا يهتّمنا ذكر كلّها، بل نذكر بعضها:

منها: ما قاله المحقّق الخراساني في الكفاية وكلامه كان مندجاً فن صدر كلامه يظهر أنّه في مقام تصوير الجامع المقولي حيث قال: (فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر فيه) ويظهر من ذيل كلامه أنّه يقول بالجامع العنواني.

وعلى أي حال سواء قال بالجامع المقولي أو بالجامع العنواني ليس كلامه في محله، وما قاله من تصوير الجامع فاسد جداً، أمّا إن قال بالجامع المقولي فوجه فساد كلامه يظهر:

أولاً بما قلنا بطلان الجامع المقولي بين المقولات المختلفة، حيث إنّ الصلاة مركبة

من مقولات مختلفة، كالوضع والكيف وغيرهما، فتصوير الجامع بين هذه المقولات محال لأنها أجناس عالية ولم يكن فوقها جنس.

وثانياً: أن ما قالوا من أن وحدة الأثر يكشف عن وحدة المؤثر، يكون برهانه: أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد: وهذا البرهان يكون في الواحد الشخصي ولم تكن الصلاة من قبيله.

إذا عرفت ذلك نقول بأن المفاهيم المعنونة لا تخلو عن أقسام أربعة كما قلنا في محله: الأول الوجودات الذهنية، الثاني الوجودات الخارجية، الثالث الوجودات الانتزاعية، الرابع الوجودات الاعتبارية.

ونقول مختصراً بأن هذه المفاهيم هي المفاهيم التي ليس لها وجود حقيقي ولا انتزاعي ولا ذهني، وهذه المفاهيم هي المفاهيم التي سميت بالمفاهيم والأمور الاعتبارية في مقابل المفاهيم الثلاثة المتقدمة، والأمر الاعتباري يكون تابعاً لا اعتبار معتبر وليس اللفظ الموضوع لهذا الاعتبار من قبيل الخجرات، بل مع أنه لا وجود حقيقي له يكون مثل المجاز الادعائي الذي كان التصرف في المشبه مثل (زيد أسد) إذا فرضت زيد وادّعت أنه أسد ثم قلت واستعملت (زيد أسد) فعلى هذا كان الاستعمال على سبيل الحقيقة غاية الأمر أن الادعاء ليس له حقيقة فكذلك في الأمور الاعتبارية.

فن ذلك كله تعرف أن الأمور الاعتبارية أموراً يعتبرها العرف والعقلاء باعتبار دواعيهم، ومن ذلك أبواب المعاملات فإنها من الأمور الاعتبارية التي اعتبروها وليس لها وجود خارجي، ولكنه يترتب عليها الآثار المختلفة وكذلك الشارع اعتبر بعض الاعتبارات التي تترتب عليها الآثار باعتبار داعيه على اعتبارها وتكون كل العبادات من هذا القبيل مثلاً اعتبر الشارع الصلاة باعتبار ما هو داعيه على اعتبارها كمعراج المؤمن وما يكون دخيلاً في هذا الاعتبار اعتبره جزءاً أو شرطاً

لهذا المعتبر.

إذا عرفت ذلك نقول بأن الجامع هو الذي باعتباره اعتبرت الصلاة مثلاً وهذا الجامع موجود في كل أفرادها - أي الصلاة - مع اختلاف أفرادها من صلاة الحاضر والمسافر أو القائم والقاعد.

فيظهر لك أن الجامع المعقول في مسألتنا هو الجامع الاعتباري وهو سليم عن الاشكالات المتقدمة.

إذا عرفت ما قلنا من إمكان تصوير الجامع بين أفراد العبادات على القول بالصحيح وكذا على القول بالأعم ينبغي أن نتكلم في ما هو الحق في المقام وأن الحق، هل هو الصحيح أو الأعم؟

فنقول بعونه تعالى: إن الحق هو كون العبادات أسامي للصحيح، أولاً للتبادر، وثانياً لأجل بعض الأخبار كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فإنه بعد عدم دلالة لفظ «لا» إلا على النفي، والنفي لا بد أن يتعلق بأمر، وحيث إن ما ينفي كلما يكون أمراً وجودياً فينفي بلفظ «لا» فلو نفي شيء فعند الإطلاق لا بد وأن يراد منه نفي وجوده؛ لأن كل أمر غير الوجود لا بد وأن يكون موجوداً حتى ينفي، فينفي مثلاً الوجود الكذافي. فعلى كل حال يكون مرتبة متأخرة عن الوجود، فعلى هذا عند الإطلاق لو نفي عن شيء يحمل على نفي الوجود إلا إذا نصبت قرينة على إرادة نفي أمر آخر كالتامة، فلو كان مراد المتكلم مثلاً نفي تمامية شيء فيحتاج إلى قرينة، في ما نحن فيه لا بد من حمل قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» على نفي وجود الصلاة إلا مع فاتحة الكتاب، لما قلنا من أن عند الإطلاق يتعلق النفي بأصل الوجود فإذا كان الأمر كذلك، ففي مثل هذه الرواية، نفي المعصوم ﷺ الصلاة عن صلاة ليس فيها فاتحة الكتاب، فهذا شاهد على أن الصلاة حقيقة في الصحيح.

وبعبارة أخرى وأوضح نقول بأن لفظ «لا» موضوع لنفي الماهية وحيث إن

الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة فلا تكون قابلة للنفي والاثبات إلا بلحاظ الوجود، فلا بدّ من أن يكون النفي متعلّقاً بالموجبة، إمّا بلحاظ نفس الوجود، وإمّا بلحاظ بعض خصوصيات آخر كالأوصاف مثلاً، تنفي الصّحة أو التمامية أعني تنفي الماهية، باعتبار نفس الوجود وأصل الوجود، أو باعتبار وجود الماهية.

إذا فهمت ذلك فلا إشكال في أنّ عند الإطلاق لو استعمل «لا» لا بدّ من نفي أصل الوجود وتعلّقه بنفي أصل الوجود، فلو أراد منه المتكلّم نفي بعض الخصوصيات الأخر غير أصل الوجود لا بدّ له من نصب القرينة، لأنّ الخصوصيات تكون في طول الوجود ففي أول الأمر ما ينصرف إليه هو نفس الوجود، وغيره محتاج الى بيان زائد.

فما قلنا يظهر لك تمامية الاستدلال للقول بالصحيح، على قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وغير هذه الرواية؛ لأنّ النفي تعلّق بماهية الصلاة ولا بدّ أن يكون باعتبار الوجود، وحيث إنّ عند الإطلاق لا بدّ من تعلّق النفي بنفس الوجود لا بدّ من أن يريد المعصوم نفي وجود الصلاة بعدم فاتحة الكتاب، ولو أراد نفي الصّحة أو خصوصيات أخرى ينبغي له البيان، لما قلنا من أنّ في موارد نفي بعض الخصوصيات غير نفس الوجود لا بدّ من مؤنة زائدة، فهذه الرواية وما كانت مثلها دليل على عدم كون الصلاة إسمّاً للأعم، فما هو الحقّ في المقام هو القول بالصحيح ولا يمكن الالتزام إلا بهذا.

إذا عرفت ذلك ينبغي التنبيه على بعض الأمور:

الأمر الأول: ترى في كلمات الأصحاب أنّ الثمرة بين القول بالصحيح وبين القول بالأعم هو عدم إمكان التمسك بالإطلاقات الواردة في باب العبادات على الصحيح وإمكان التمسك على الأعم.

والتحقيق في المقام، هو أنّ الإطلاق تارة يكون مستفاداً من اللفظ أعني الإطلاق

اللفظي فلا إشكال في أنّ الملتزم بالصحيح لا يمكن له التمسك بهذا النحو من الإطلاق، لأنّه بعد كون الصلاة حقيقة في تمام الأجزاء والشرائط لا يصحّ التمسك بالإطلاق في نفي جزء أو شرط، بل لا بدّ من إتيانه ولا بدّ من إتيان كلّ ما احتمل اعتباره في الصلاة حتّى يقطع بمحصول الامتثال والالتيان بهذه الحقيقة، ولكن على الأعمّ ليس الأمر كذلك بل يصحّ التمسك بالإطلاق في جزء أو شرط.

وتارة تعبّر بالإطلاق ونريد منه غير الإطلاق اللفظي المستفاد من اللفظ، بل المراد غير ذلك وهو أنّه إذا كان المتكلم في مورد في مقام بيان تمام مراده وكان المقام بحيث يكون كذلك يعني أنّ المتكلم يكون بحيث يعرف المخاطب من حاله أنّه في مقام بيان مراده بحيث لو كان أمراً معتبراً في ماهو مراده ولم يبيّن يتخيل المخاطب أنّ هذا الأمر غير داخل في مراده، فلو كان معتبراً في مراده ولم يبيّن فقد أخلّ بغرضه.

فلأجل هذا إذا كان في مقام بيان مراده ولم يبيّن أنّ الأمر الكذائي داخل في مراده نحكم بعدم دخله في مراده بمقتضى مقدّمات الحكمة، وهذا الإطلاق غير مستفاد من اللفظ، وهذا الإطلاق هو الذي يعبر عنه بالإطلاق المقامي كما نقول بمثل هذا الإطلاق في نفي قصد الوجه والتميّز في العبادة، فعلى هذا نقول فيما نحن فيه بأنّ في التمسك بهذا النحو من الإطلاق، أعني الإطلاق المقامي لا فرق بين الالتزام بالصحيح، أو بالأعمّ. فعلى كلا القولين يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي ما شكّ في جزئيه أو شرطيته، فالثمة بين القولين تظهر في الإطلاق المستفاد من اللفظ.

وأيضاً ممّا يعدّ ثمة للمقام هو أنّه على القول بالصحيح لا بدّ في الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته من الالتزام بالاشتغال؛ لأنّ الشكّ في حصول المأمور به وأما على القول بالأعمّ فيلتزم بالبراءة ولا يخفى عليك أنّه لا فرق في هذه الجهة بين الصحيح والأعمّ.

فلو قلنا في مسألة الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بالبراءة، فنقول بها على

كلا القولين، أما على القول بالأعم فواضح، وأما على القول بالصحيح فلاجل أن الشك لا يكون في المحصل حتى لا تجري البراءة، بل حيث إن ذوات الأجزاء وقعت تحت الأمر لا ماهو المتصل منها، فتجري البراءة ولو قلنا في الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين بالاستغفال أيضاً لا فرق بين القول بالصحيح وبين القول بالأعم.

وقيل من جملة الثمرات النذر وواضح ما فيه من الإشكال.

الأمر الثاني: لا إشكال في أن في باب المعاملات لو قلنا بكونها أسامي للمسببات، لا الأسباب يعني لا لفظ بعث مثلاً بل هو ما يحصل من هذه الأسباب فلا مجال للنزاع في أنها أسامي للصحيح أو الأعم، لأنه على هذا أمرها دائر دائماً بين الوجود والعدم.

وقال المحقق الخراساني رحمته الله قريباً من هذه العبارة بأنه: لو كانت المعاملات أسامي للأسباب فللنزاع مجال - إلى أن قال: - وتخطئة الشارع يكون في المصدق.

وفيه: أن تصرف الشارع لا يكون في المصدق بل الشارع لو تصرف كان تصرفه بالسعة والضيق فكأنه شرط في التأثير الأمر الفلاني، أو جعل الأمر الفلاني مانعاً، فاعتباره لا يكون من قبيل التخطئة في المصدق، بل في حقيقة الاعتبار، يتصرف تارة بالسعة وتارة بالضيق.

الأمر الثالث: قيل بأنه على القول بكون ألقاظ المعاملات أسامي للصحيح يوجب الإجمال.

والتحقيق في المقام هو أن يقال بأن في باب المعاملات تارة نقول بأن الشارع لم يكن له اعتبار بخصوص، بل من حيث إن المعاملات كانت من الموضوعات العرفية، فما يكون معتبراً عند العرف أمضاه الشارع، أما بالامضاء، أو بعدم الردع الكاشف عن الإمضاء، غاية الأمر لو تصرف كان تصرفه في ماهو المعترف عند العرف وليس

اعتبار مستقل له في باب المعاملات، وعلى هذا لابد من حمل إطلاقاته أيضاً على
المعتبر عند العرف، كقوله ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغير ذلك.

فلا إشكال في أنه على هذا لا يوجب الالتزام بالصحيح الإجمال، لأن بعد كون
إطلاقاته منزلة على ما هو المعتبر عند العرف ولو تصرف في مورد لابد من البيان،
فلو لم يبين وكان ما هو المعتبر عند العرف حاصلًا فبالإطلاق نرفع اعتبار ما يشك
في اعتباره، في باب المعاملات فلا يوجب الإجمال.

. وتارة نقول بأن للشارع اعتباراً خاصاً في باب المعاملات، غير اعتبار العرف،
فايضاً نقول بأن الشارع بعد اعتباره وجعله مثلاً أن السبب الفلاني موجباً للملكية
الكدائية وهكذا فحيث لم يبين موضوع اعتباره حيث أن العرف لا يفهمون في باب
المعاملات إلا ما هو المعتبر عندهم، فلو كان ما اعتبره غير ما اعتبره العرف لابد له
من البيان وإلا فقد أخل بغرضه، فمن عدم بيان موضوع اعتباره نكشف بأن
موضوع اعتباره عين ما هو المعتبر عند العرف وهذا معنى الإطلاق المقامي، فعلى
هذا أيضاً على القول بالصحيح لا يوجب الإجمال في باب المعاملات، وهذا معنى
كلام الشيخ رحمته الله في أول بيع المكاسب، كما أوضحنا مفصلاً مراده في أول البيع، وما
قلنا في المقام إجمال من المفصل، فافهم.

الجهة الثالثة عشرة

الكلام في المشترك

اعلم أنّه وقع الاختلاف في المشترك وكان الاختلاف فاحشاً، فبعضهم قالوا باستحالته لأجل لزوم الإجمال والتطويل بلا طائل، وذلك فساد واضح، لعدم لزوم الإجمال أولاً لإمكان الاتكال على القرائن وعدم بأس في الإجمال ثانياً، لأجل وجود المصلحة في الإجمال لبعض المصالح ولا يلزم التطويل بلا طائل، لإمكان الاتكاء على قرائن حالّة. وبعضهم قالوا بوجود الاشتراك لعدم تناهي المعاني، بخلاف الألفاظ.

وفيه: أنّه على هذا لا يمكن أوضاع عديدة لأجل ما قلت من عدم تناهي المعاني، والحال أنّ في المشترك لا بدّ من الوضع المستقلّ لكلّ واحد واحد من المعاني، فعلى هذا يكون القولان المتقدمان في غير محلّها وهما بين مفرط ومفرّط.

والحقّ وقوع الاشتراك، لكن لا بدّ في موارد من فهم كون اللفظ مشتركاً من وجود ما هو مناط في الاشتراك لا أنّه بمجرد رؤية استعمال في المعنيين، يقال بكونه مشتركاً لإمكان كون الاستعمال في أحد المعنيين على سبيل الحقيقة وفي المعنى الآخر مجازاً، فإذا ترى أنّ اللفظ استعمل في معنيين أو معاني وكان لكلّ منهما وضع على حدة ولا يكون الاستعمال لأجل علاقة بين المعنيين فيكون مشتركاً.

الجهة الرابعة عشرة

والكلام في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وعدم جوازه

لا يخفى عليك أنَّ عمدة الخلط الواقع في المقام نشأ من اشتباه محلّ النزاع وعدم فهم أنَّ محلّ الكلام في الجواز وعدمه يكون في أيّ مورد.
أولاً نذكر مقدمة، وإذا فهمت هذه المقدمة يظهر لك بمجرد التوجّه ما هو الحقّ في المقام.

فنقول مستعنيين بالله جلّ ثناؤه: إنَّ كلَّ متكلم إذا أراد استعمال لفظ في معنى ويصير بصدد إراءة المعنى بواسطة اللفظ تارة يلاحظ معنىً واحداً ويضع له اللفظ ويستعمله، مثلاً يتوجه بمعنى (زيد) ويريد إلقاءه نحو المخاطب فبعد لحاظ المعنى يضع لفظ (زيد) بإزائه ويستعمله ويؤري المخاطب هذا المعنى بهذا اللفظ.
وتارة يلاحظ معنيين فإذا أراد أن يستعمل اللفظ الكذائي بإزائهما يتصور جامعاً بينهما ثم يضع له لفظ واحد ويستعمل هذا اللفظ لازاة هذا الجامع.

الجهة الخامسة عشرة

فى المشتق

اعلم أن الكلام يكون في المشتق ومورد البحث فيه هو أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو الأعم منه وعمّا انقضى عنه المبدأ بعد الاتفاق على كونه مجازاً في ما يتلبس في المستقبل، وتحقيق المقام موقوف على بيان مقدمات: المقدمة الأولى: اعلم أن المأخوذ في المشتق ولو على وجه الالتزام هو الذات والمبدأ والنسبة، فباعتبار نسبة الضرب للذات يقال ضارب، ومحلّ النزاع في المشتق ليس إلا في هذه النسبة وجهة الإضافة - أعني إضافة الذات للمبدأ فن يقول بأن المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس يقول بأن التلبس إذا كان باقياً يصح النسبة، وإلا فلا، ومن يقول بكون المشتق حقيقة في الأعم يقول بصحة النسبة وأن الانتساب باقٍ ولو مع انقضاء التلبس.

فحلّ الكلام ومورد النقض والایرام يكون في النسبة وفهمت بأن الدالّ على النسبة هو هيئة المشتق، ففي المشتق لا يكون لفظه بهيئته ومادته موضوع للذات المقيد، بل المادة دالّة على المبدأ والهيئة دالّة على النسبة فلا يكون اللفظ موضوعاً للشخص الخاص حتى إذا لم تكن الخصوصية باقية لم يكن يصح الإطلاق، بل الهيئة دالّة على النسبة، والنسبة كونها دالّة على المتلبس أو الأعم يكون محلّ الكلام في

المشتق.

وأما في الجوامد فلم يكن الأمر كذلك بل اللفظ الجامد موضوع للمعنى المقيّد وليس فيه مادة وهيئة حتى تدلّ مادته على معنى وهيئته على معنى آخر ولم يكن يتصور فيه المادة والهيئة، بل لفظ موضوع لمعنى خاص، فكما أنّ الماء موضوع للجسم المخصوص ولا يصحّ إطلاقه في غيره كذلك لفظ «الحمر» ولفظ «الزوج» موضوعان لما وضع له الخاص ولا يصحّ إطلاقهما في غير ما وضع لهما، فإذا ارتفعت علاقة الزوجية لم يكن زوجاً؛ لأنّ الزوج موضوع للمعنى الكذائي وليس هذا المعنى باقياً بعد قطع هذه العلاقة.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ النزاع في المشتق مخصص بنفس المشتق؛ لأنّ فيه جهة الانتساب، ولذا لم نقل في جميع المشتقات كالأفعال، لعدم وجود هذه النسبة فيها فالنزاع مخصص بما إذا كان في المشتق جهة الانتساب والتلبّس وكون العارض لباساً للذات فتعدية النزاع إلى غير المشتق من الجوامد في غير محلّه؛ لأنّ الجوامد كما قلنا ليس فيها جهة انتساب أصلاً حتى باعتبار هذه النسبة يصير اللفظ موضوعاً للمعنى، بل اللفظ موضوع لمعنى مقيّد فإذا ارتفع القيد لا يصحّ إطلاق اللفظ لكونه استعمالاً في غير ما وضع له.

والشاهد على ما قلنا هو ما ترى من أنّ لفظ «العبد» مثلاً جامد وموضوع لشخص خاص، فإذا أعتقه مولاه فهل يقع الكلام في أنّه هل يصحّ ترتيب آثار العبودية عليه، أم لا؟ والحال أنّ الأكثر قائلون بأنّ المشتق حقيقة في الأعم، فهل ترى من أحدهم أن يقول بأنّه لا بدّ من ترتيب آثار الرقبة عليه؟!

وأيضاً قلنا في بحث الطهارة بأن الفرق بين الاستحالة وبين الانقلاب هو أنّ في الأولى تبدل صورتها النوعية كصيرورة الكلب ملحاً، وأمّا في الانقلاب فليس الأمر كذلك يعني لا تبدل صورته النوعية بل المتبدل وصف منه كالخمر الذي يصير

خلاً، فالخمر لا تتبدل صورته النوعية بل تبدل وصفه وصار خلاً، فإذا عرفت أن في الانقلاب لا تتبدل الصورة النوعية بل المتغير هو وصف من الأوصاف فنسأل عمن يقول بجريان النزاع في الجوامد بأن من يقول بكون المشتق حقيقة في الأعم بأنه بعد صيرورة الخمر خلاً هل يقول بأن النجاسة باقية؟! ومن المسلم عدم التزام أحد منهم بذلك.

والحال أن النزاع لو كان في الجوامد أيضاً فالخمر أيضاً من الجوامد فلا بد من التزامهم بذلك، فعدم قولهم ببقاء النجاسة ليس إلا لأجل أن النزاع غير جارٍ في الجوامد، فالخمر لفظ موضوع لمائع خاص فإذا انتفت خصوصيته ليس خمراً أصلاً. ولا مجال لأن يقال بأن عدم قولهم ببقاء النجاسة بعد صيرورة الخمر خلاً لعله كان بدليل خاص، لأن ما قلناه في باب الطهارة من طهارة الخمر بمجرد الانقلاب قلناه على القاعدة وهو الانقلاب وتغيير الوصف، فظهر لك مما مرّ عدم جريان النزاع في الجوامد، نعم في بعض الجوامد التي كانت فيها جهة نسبة نقول بجريان النزاع فيه كغلام زيد، وعمرو بن بكر وغير ذلك، حيث إنه بعد كون الإضافة ونسبته بين زيد والغلام وعمرو وبكر يجري النزاع بأن هذه النسبة يصحّ جريها وإطلاقها بخصوص حال كون الغلام غلاماً لزيد أو عمرو ابناً لبكر، أو يصحّ جريها ولو مع انقضاء غلامية زيد وإينية عمرو، والسرّ في ذلك هو ما قلناه بأن النزاع يكون حقيقة في النسبة، ففي كلّ مورد كانت النسبة يجري النزاع، ولا يجري هذا الكلام في مطلق الجوامد كما قلنا.

ومنشأ توهم جريان النزاع في مطلق الجوامد ليس إلا ما رأوا من كلام فخر المحققين رحمهم الله والحال أنهم لم يفهموا مراده، وإذا تأمل في كلامه تفهم بأن نظره إلى ما قلنا، حيث إن أم المرضعة غير سائر الجوامد، بل كما قلنا فيها جهة انتساب، وهو حيث إضافة الأم للرضعة وإضافتها إليه ولذا كان الدليل وهو الآية الشريفة

لسانها كذلك حيث قال عزّ من قائل بلفظ نسائكم وكذلك بناتكم، أخواتكم، وأمهاتكم ففي كلّ منها كان الانتساب موجباً للحرمة فتكون أم زيد مثلاً حرام على زيد، ففي ما ورد في الآية كانت الاضافة والانتساب وهذا ما قلنا من أنّ في هذا القسم من الجوامد يجري النزاع ولا يجري في غيره من الجوامد.

ثم إنّه بعد ما فهمت نظر فخر المحقّقين رحمهم الله اعلم أنّه قد يقع الكلام ويتوهم بأنّ فيما أَرْضعت الزوجتان الكبيرتان الزوجة الصغيرة لا وجه لتفَرُّع حرمة خصوص المرضعة الثانية وعدم حرمتها بالنزاع المعروف في المشتق، بل كما أنّ حرمة المرضعة الثانية وعدمها متفَرِّع على هذا النزاع كذلك تقول في المرضعة الأولى بتوهم أنّه بمجرد حصول الرضاع كما تحصل الأمية كذلك تقطع الزوجية، فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ فلا تكون المرضعة الأولى محرّمة؛ لأنّ بمجرد الرضاع مضى عن الصغيرة علقه الزوجية لأنّها بذلك صارت بنت الزوج فلا يصدق على المرضعة الأولى أنّها أم زوجته، ولكن لو كان المشتق حقيقة في الأعم فللنزاع مجال.

وقد يقال في دفع هذا التوهم بأنّ الفارق بين المرضعة الأولى والثانية هو النصّ في الأولى النصّ يحكم بحرمتها بخلاف الثانية فلا نصّ فيها، فيجري فيها النزاع. وفيه أنّ هذا الكلام فاسد، إذ هذا الحكم ليس لأجل ورود النصّ بل يكون الحكم على القاعدة فلا فرق بينها.

وقال شيخنا الأستاذ رحمهم الله في الدرر: أنّه بعد ما حصل الرضاع فالحكم بحرمة المرضعة الأولى فقط أو الصغيرة فقط ترجيح بلا مرجح، لأنّ المرضعة الأولى كما صارت بالرضاع أم الزوجة كذلك الرضعة صارت الربيبة بذلك، فلا بدّ من الالتزام بحرمة كليهما، ويستفاد من كلامه أنّ في المرضعة الثانية الحكم بحرمتها وعدم حرمتها مبني على النزاع في المشتق.

ولكن في كلامه ﷺ ما لا يخفى من الفساد:

أما أولاً: فبأن حرمة الصغيرة لا يلزم أن يكون لأجل كونها ربيبة الزوج، بل بعد كون فرض الكلام فيما كان اللبن من الزوج فتصير الصغيرة بالرضاع بنت الزوج كما تصير المرضعة الأولى أم زوجته والبنات كالأمهات حرام.

وثانياً: بأن الحكم - كما قلنا - يكون على القاعدة فالفرق بين المرضعتين لا يكون لأجل النص فلا بد على هذا من جواب آخر يرفع به التوهم المتقدم.

فنقول بعونه تعالى: إن الحكم موقوف على موضوعه بدهاة، فكما أن تصوير الحكم بلا موضوع غير ممكن كذلك تقدم الحكم على الموضوع غير ممكن، فلا بد أولاً من وجود موضوع حتى يعرضه الحكم، لكن تقدم الموضوع على الحكم ووجود الموضوع للحكم لا يلزم أن يكون أنا ما قبل الحكم، بمعنى أن تقدم الموضوع رتبة كافٍ، ولا يلزم تقدمه على الحكم زماناً، باختلاف الرتبة يكفي في ذلك ولو كانا متحدين من حيث الزمان.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الرضاع سبب لصيرورة المرضعة الأولى أم الزوجة وصيرورة الصغيرة بنتاً، ثم بعد ذلك يأتي الحكم وهو انفساخ العقد، فبمجرد حصول الرضاع تحصل الأمية والبنتية وبمجرد حصولها يأتي حكم انفساخ الزوجية، ولا إشكال في أن كلا العنوانين يحصلان بمجرد حصول الرضاع، وأيضاً لا إشكال في أن اتیان حكم الانفساخ موقوف على حصول العنوانين لأنهما موضوع حكم الانفساخ، وموضوع العنوانين هو الرضاع، وهي في طول الرضاع، فالرضاع حصوله متقدم على حصولها وكذلك هما موضوع للفسخ فهما متقدمان على الفسخ لكن لا زماناً بل رتبة، ويكفي في تقدم الموضوع على الحكم كما قلنا التقدم الرتبي.

فعلى هذا لا مجال للزاع في الصغيرة والمرضعة الأولى وتفرعها على مسألة المشتق، لأنهما حرمتا بمجرد حصول الرضاع ولم يقع زمان يكون الرضاع وحصلت

والحال أنه لم تحصل الأمية والبنية أو حصلتا ولم يحصل الانفساخ حتى يبقى المجال للنزاع في أن بعد انقضاء أم الزوجية هل تكون أم الزوجة حتى حرمت أولاً.

وهذا بخلاف المرضعة الثانية فحيث إنها أرضعت الصغيرة بعد زوال عنوان الزوجية عن الصغيرة لانفساخ عقد الصغيرة لصيرورتها بالرضاع بنت الزوج أرضعت الصغيرة فيقع النزاع فيقال: بأنه لو كانت الزوجية حقيقة لخصوص المتلبس بذلك فالصغيرة ليست الآن زوجة للزوج فلا تكون المرضعة الثانية أم زوجته، وإن كانت حقيقة للأعم يصدق أم الزوجة على المرضعة الثانية.

ومما مرّ ظهر لك أن الحكم بحرمة المرضعة الأولى والصغيرة يكون على القاعدة والحكم في الرواية أيضاً على القاعدة.

ثم إن هنا شاهداً آخر على عدم جريان النزاع في الجوامد إلّا ما قلنا وهو: أن في المشتق لا يكون المبدأ منترعاً عن الذات، بل كما قلنا يكون النزاع في النسبة وأنه يصح انتساب المبدأ بالذات حين الاتصاف فقط أو يصحّ ولو مع انقضاء المبدأ وأما في الجوامد فيكون الجامد لفظ موضوع للمعنى باعتبار انتزاع أمر، مثلاً الزوج إسم للشخص الخاص باعتبار انتزاع الزوجية منه، فما يظهر من كلمات بعض من أن النزاع يكون في المشتق باعتبار انتزاعه من الذات ليس في محله.

ثم إنه بعد ما قلنا بأن ما يكون في المشتق هو أمور ثلاثة الذات والمبدأ والنسبة، فكلاًها مأخوذة في المشتق ولو أن أخذ بعضها يكون التزاماً وهو الذات، وليس النزاع في المشتق في الذات والمبدأ، بل بعد مفروغية بقائهما يكون النزاع في أن النسبة التي تكون بين الذات والمبدأ هل تكون باقية ولو بعد الانقضاء حتى يكون المشتق حقيقة في الأعم، أو لا يصح الانتساب حتى يكون حقيقة لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلى هذا لو لم يكن الذات باقياً أو المبدأ يكون بالنحو الذي كان سابقاً باقياً ولو مع

الانقضاء لا يكون مربوطاً بمحلّ الكلام في المشتق، لما قلنا من أنّه لابدّ من بقاء الذات والمبدأ.

اذا عرفت ذلك يقع الاشكال في اسم الزمان وأنّه كيف يكون داخلاً في محلّ الكلام والحال أنّ الذات فيه وهو الزمان ينتفي وينقضي ويتصرم فلم يكن الذات باقياً حتى يقع النزاع في النسبة بين الذات والمبدأ؟ والقول بأنّ المراد من الزمان هو الحركة بين المبدأ والمنتهى وهو باقٍ فلا يكفي في دفع الإشكال، لأنّه على هذا يقال بأنّ الذات لو كان هذه الحركة التوسّطية فالذات والمبدأ باقٍ حقيقة فتصحّ النسبة ولم ينقض المبدأ حتى يقع النزاع، لأنّه على هذا يكون الزمان أمراً واحداً وفيه وقع القتل مثلاً.

ولأجل هذا الاشكال التزم المحقّق الخراساني رحمته بأنّ عدم جريان النزاع في مورد من موارد المشتقات مثل اسم الزمان ليس منافياً لعمومية النزاع وأعميته. فعلى هذا نقول في المقام بعونه تعالى أنّه لا يصحّ جريان النزاع إلّا بأنّ يقال بأنّ الذات وهو الزمان أعمّ والمبدأ لم يكن كذلك فيكون بينها مغايرة، فالذات وهو الزمان أخذ أعمّاً والمبدأ أخذ أخصّاً فالذات باقٍ حيث هو أعمّ والمبدأ انقضى لأنّه ثبت لخصوص أنّ من الزمان وفي بعض أجزاء الزمان، فافهم.

المقدمة الثانية: لا يخفى عليك أنّ الواضع تارة يلاحظ الجوهر ويضع له اللفظ مثلاً يلاحظ الحجر فيضع له هذا اللفظ فيكون هذا اللفظ جامداً، وتارة يلاحظ العرض حتى يضع له لفظاً فهذا أيضاً يتصور على أقسام:

الأول: أن يلاحظ العرض في مقابل الجوهر مستقلاً من حيث كونه لباساً للجوهر، وهذا القسم يكون هو اسم المصدر حيث أنّه يحكي عن العرض مستقلاً لا من حيث تلبس الجوهر به وكونه منتسباً إلى الجوهر ولباساً له.

الثاني: أنّ الواضع يلاحظ العرض ويكون ملحوظه حيث انتساب العرض

بالجوهر وكونه لباساً للجوهر وتلبس الجوهر به، والملاحظ كذلك في الأعراض هو المشتقات فإن المشتقات حاكية عن أعراض منتسبة إلى الجواهر ولباساً لها.

الثالث: أن الواضع يلاحظ العرض لكن يكون ملحوظه حيث اندكاه في الجوهر وتلبس الجوهر به، لكن مع ذلك جرّده عن هذا الحيز بمعنى أنه ولو رآه مندكاً في الغير ولباساً للجوهر لكن هو في حين اللحاظ جرّده عن هذه الجهة، وهذا معنى التجريد.

وهذا القسم غير القسمين الأوّل والثاني، لأنّ في الأوّل يلاحظ العرض مستقلاً في قبال الجوهر وبجباله، وفي هذا القسم ليس كذلك، بل يراه مندكاً في الغير، وكذلك في الثاني لاحظ العرض حيث تلبسه بالجوهر وكونه لباساً له فهو ملحوظ له حين اللحاظ.

بخلاف هذا القسم فإنّه حين اللحاظ جرّده عن حيث كونه لباساً للجوهر. فالفرق بين الأقسام واضح وما كان من قبيل القسم الثالث هو مادة المصدر الملحوظ الذي وضع له لفظ المصدر - أعني هيئة المصدر - فهذا المعنى الملحوظ هو الذي نعبر عنه بالمبدأ فبدأ جميع المشتقات هو العرض الذي يكون منتسباً إلى الجوهر. والحال أن في حال اللحاظ لم يلاحظ الواضع حيث انتسابه للجوهر وجرّده من هذا الحيز، فهذا المعنى هو المبدأ ومادة الاشتقاق، فإذا لاحظ الواضع العرض بهذا النحو وأراد أن يلتقي ملحوظه في الخارج لابدّ من تفهيم مراده بوسيلة الهيئة وهو وإن أمكن له اللقاء هذا الملحوظ بوسيلة كلّ هيئة ولكن تشبّث بما هو أخفّ مؤنة من سائر الهيئات فأوّل هيئة التي أتى الواضع بمؤنته ووسيلته هذا المعنى المصدر - أعني المادة - هو هيئة المصدر، لأنّ هذه الهيئة أخفّ مؤنة من هيئة سائر المشتقات فادة المصدر - أعني المعنى المصدر - هو المبدأ ومادة الاشتقاق.

ثم بعد ذلك حيث كانت نسبة الأعراض بالجواهر على أنحاء مختلفة ويكون

المتكلم تارة في مقام بيان هذه الأسماء والقائما الى المخاطب، ولا يمكن القاء المواد بدون الهيئات في الخارج فاقضى الاحتياج وضع هيئات أخرى لتفهيم ذلك، فوضع الواضع هيئات أخرى كهيئة الأفعال واسم الفاعل والمفعول وغير ذلك من الهيئات الدالة على أنحاء النسب.

إذا عرفت ما قلنا من التقسيمات الثلاثة وأنَّ المبدأ هو المعنى المصدري الذي يستفاد من هيئة المصدر وأنَّ هذا هو المبدأ ومادة الاشتقاق يظهر لك أنَّ المصدر هو أول هيئة تدلّ على معنى حد، ثم بعد ذلك وضعت هيئات أخرى وهذا معنى أنَّ المصدر أصل في الكلام، ولم يكن مراد النحاة أيضاً غير ذلك ولا مجال لتوهم كون المصدر حقيقة أصل في الكلام وسائر المشتقات مشتقة منه، لأنَّه كما قلنا يكون نفس هيئة المصدر هيئة في مقابل هيئة سائر المشتقات وليس هذه الهيئة أصلاً لها.

المقدمة الثالثة: اعلم أنَّ المشتقات يكون فيها حيثان حيث الآلية وحيث الاستقلالية، لأنَّه كما قلنا في مطاوي كلماتنا المأخوذ في المشتق هو المبدأ والهيئة، فالمادة حيثية مأخوذة في المشتق استقلالاً، لأنَّ الغرض هو القاء هذه المادة، فالنظر يكون بها حقيقة واستقلالاً، والهيئة حيثية آلية، لأنَّ دخلها ليس إلاَّ لأجل المادة وإفادة المادة، فالنظر ليس بها استقلالاً بل هي آلة للغير وهو المادة.

فنقول: بأنَّه ولو أغمضنا العين عن كلِّ ما قالوا في بيان عدم كون الزمان مأخوذاً في الأفعال بأنَّه يكفي لعدم مأخوذية الزمان فيها هو هذا البيان: لأنَّ الأفعال من المشتقات، ولا إشكال بأنَّ المأخوذ في المشتق كما أوضحنا لك ليس إلاَّ المادة والهيئة، فالمادة معنى اسمي غير مأخوذ فيه الزمان مسلماً، وكذلك الهيئة معنى حرفي غير مأخوذ فيها الزمان بلا تردد، فمن أي جهة أخذ الزمان؟! وما وجه هذا التوهم؟! فظهر لك من هذا البيان بطلان توهم أخذ الزمان في الأفعال.

لكن يكون في المقام أمر وهو أنَّه كما قلنا بعد وضع هيئة المصدر ووضع هيئات

أخرى لنفهم انتسابات آخر لأن المشتقات أقسام مختلفة ففيها انتسابات مختلفة من نسبة الوقوعي أو الصدوري أو غير ذلك فالنسبة وهي التي تستفاد من الهيئة لها أنحاء مختلفة إذا فهمت أن الزمان غير مأخوذ في الأفعال يبقى في البين شيء وهو أنه ما معنى قول النحاة من أن الفعل مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحال أنك قلت بأن الزمان غير مأخوذ في الفعل لعدم مأخوذيته لا في المادة ولا في الهيئة؟

فنقول بعونه تعالى في بيان مرادهم بحيث يرتفع الإشكال: أنه بعد ما قلنا في مطاوي كلماتنا أن المشتق مركب من المادة والهيئة وليس الزمان في أحد منها مأخوذاً، ولكن حيث إن كل زمني يقع في الزمان وله انتساب بالزمان لوقوعه فيه، فلو وقع أمر زمني في الخارج يصح أن يقال بوقوعه في الزمان، مثلاً لو جاء زيد يوم الجمعة إلى المسجد صحيح أن يقال بأن هذا المجيء وقع في الزمان الكذافي أعني يوم الجمعة.

وهذا المعنى موجود حتى في الأسماء أيضاً لو كان الإسم زمانياً مثلاً نفس زيد أيضاً لكونه من الزمانيات ووقوعه في الزمان يصح انتسابه به كذلك. وهذا يجيء في الأفعال أيضاً، وهذا المقدار ليس قابلاً للانكار إلا أن من قال بأن الفعل مقترن بالزمان وغرضه من ذلك امتياز الفعل به عن الإسم لم يكن مراده هذا، لأنه لو كان هذا لا فرق بين الإسم وبين الفعل، لأن بهذا المعنى كلاهما مقترن بالزمان، فإذا لم يوضح توجيه كلامهم بهذا فلا بد أن يقال بمقالة أخرى لإثبات مرادهم وفهم كلامهم. وهو أنه بعد ما ظهر لك مما مر أن الهيئة في المشتقات تدل على النسبة بين المبدأ والذات في المشتقات، ومن الواضح أن النسب مختلفة ولها أنحاء كثيرة فنقول بأن المتكلم لو كان في مقام بيان أحد أنحاء النسبة مثلاً كان في مقام بيان أن هذه النسبة حقيقة فعلاً، أو صارت متحققّة، أو تصير متحققّة في المستقبل، أو غير ذلك، فما يفهم المخاطب مراده، وأنه أي نسبة أراد وبأي نحو يلقى اللفظ حتى يتوجه المخاطب إلى

نحو النسبة؟

لا إشكال في أن المتكلم لو كان في مقام تفهيم أحد من الجهات المذكورة مثلاً يكون في مقام تفهيم أن النسبة وقعت سابقاً لا بد من أن يفهم بهذه النسبة، فبالنتيجة لا بد من تفهيم ذلك المراد من نحو النسبة، فالنسبة تكون مختلفة بحسب الأتحاء، فتارة يكون نحو النسبة بحيث يفهم منها التحقق في ما مضى وتارة يفهم منه التحقق في ما بعد فتكون النسبة التي يستفاد منها ذلك.

فعلى هذا نقول مثلاً في فعل الماضي بأن مادته وهيئته غير دالة على الزمان لكن حيث يكون نحو نسبته المستفادة من الهيئة أن الفعل وقع سابقاً نفهم من هيئة الفعل الماضي وقوع الفعل سابقاً، وكذلك نقول في المضارع فالزمان استفيد من نحو النسبة، والحال أنه ليس مأخوذاً لا في الهيئة ولا في المادة.

وعلى هذا التقريب لم يكن مجال للإشكال في غير الزمانيات بأن يقال بأن مع كون الفعل مأخوذاً فيه الزمان فما نقول في غير الزمانيات كنسبة الفعل إلى الله عز وجل، أو إلى نفس الزمان حتى نحتاج في توجيه الإشكال بالالتزام بالتجريد؟

لأننا نقول بأن ما مرّ يكون في خصوص الزمانيات لأجل احتياجها إلى الزمان وأنه حيث إنها زمانية ويفهم وقوعها في الأزمنة المختلفة محتاجة إلى أن يقال بأن نحو النسبة تكون بحيث تدلّ على الزمان، وما قلنا في توجيه معنى أخذ الزمان بالفعل لعلّه يكون مراد النحاة من اقتران الفعل بالزمان بل لو تراجع كلماتهم يظهر لك أن مرادهم أيضاً يكون هذا، لأن الزمان مأخوذ في حقيقة الفعل، فافهم.

المقدمة الرابعة: هل المراد بالحال في المسألة الذي وقع النزاع فيه بأن المشتق حقيقة في خصوصه أو الأعم منه وعمّا انقضى هو حال النطق، أو حال النسبة، أو زمان الحال؟ ولا يخفى عليك أنه بعد ما كان في المشتق واستناده بالذات ثلاث جهات:

الأولى: الحكم بالإتِّحاد، والثانية: في نفس هذا الإِتِّحاد، والثالثة: التلبس، مثلاً إذا قال المتكلم: «زيد قائم» في هذه القضية أولاً حكم بإِتِّحاد القيام مع زيد وثانياً نفس اتِّحاد القيام مع زيد وثالثاً التلبس، فمن هنا يظهر أن المراد من الحال هو أي حال، هل هو حال اتِّحادهما؟ أو حال تلبس الذات بالمبدأ أو حال الحكم؟ لا إشكال في أن المراد هو حال الحكم من الحال الذي هو مورد البحث، لأنه في هذا الموضع ينبغي أن يقع النزاع بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في حال الحكم، أو أعم منه وعمّا انتضى. فظهر لك أن المراد هو حال الحكم ولا حاجة إلى الكلام أزيد من هذا.

المقدمة الخامسة: هل يكون في المقام أصل حتى لو شك فيما هو حقيقة يرجع إليه، أم لا؟

فنقول بعونه تعالى: إنَّ الأصل الذي نتكلم فيه تارة يكون المراد والفرض منه الأصل اللفظي، وتارة نتكلم في الأصل العملي، أمّا الأصل اللفظي فاعلم أنه يختلف بحسب اختلاف المورد، فلو كان العام الوارد لسانه إثبات الحكم مثلاً ورد «أكرم العلماء» ثم ورد التخصيص بالفاسق، ثم شككنا في أن الفاسق عبارة عمن يكون فاسقاً فعلاً أو الأعم منه وعمّا انتضى فتكون الشبهة شبهة مفهومية، فلا إشكال أن مورد الشك يكون المرجع هو العام، وما يخرج بمقتضى التخصيص ليس إلا المتيقن وهو الفاسق الفعلي.

ولو كان لسان العام النفي مثلاً قال: «لا تكرم الفاسق» ووقع الشك في أن الفاسق هو الفاسق الفعلي أو الأعم، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن والقول بحرمة إكرام خصوص الفاسق الفعلي فليس في المقام أصل لفظي له ضابطة كلية، بل يختلف بحسب الموارد، فلا بد من حساب كل مورد حتى يظهر ما هو مقتضى الأصل. هذا كله بحسب ما يقتضيه الأصل اللفظي.

وأما الكلام في الأصل العملي، فلو كان في البين حالة سابقة فلا إشكال في مجرى الاستصحاب مثلاً لو كان زيد سابقاً مجتهداً، ولأجل ذلك كان واجب الإكرام، ثم زال عنه ملكة الاجتهاد فوقع الشك في أنه يجب إكرامه أم لا، فيجري الاستصحاب ويحكم بوجوب إكرامه، وأما لو لم يكن في البين حالة سابقة فلو كان التكليف ثابتاً وكان الشك في المسقط يكون المورد مورد قاعدة الاشتغال، مثلاً قال: «أكرم عالماً» وكان زيد عالماً سابقاً ولكن فعلاً ليس بعالم فوقع الشك في أن العالم هو من كان متلبساً فعلاً بالعلم أو الأعم منه وعمّا انتضى، فلو كان الأول فلو أكرم زيداً لا يحصل الامتنال، لعدم كونه فعلاً متلبساً بملكة العلم ولو كان الثاني فبإكرام زيد يحصل الامتنال لأنه أيضاً كان عالماً ولو سابقاً، ففي هذا المورد تجري قاعدة الاشتغال ولا بد من إكرام من يكون فعلاً متلبساً بالعلم حتى يقطع بحصول الامتنال وفراغ الذمة.

وأما لو لم يكن كذلك، بل يكون الشك في الأقل والأكثر فيكون المورد البراءة مثلاً قال: «أكرم العلماء» وتعلقه بالعالم الفعلي مسلّم، ولكن يشك في أنه هل يجب علاوة على العالم المتلبس بالعلم فعلاً إكرام من انتضى عنه ملكة العلم وليس فعلاً فيه الملكة، أم لا؟ فيكون في البين معلوم ومشكوك، ففي الزائد تجري البراءة فيجب إكرام خصوص المتلبس بالعلم وفي غيره بمقتضى البراءة يرفع عنه التكليف. فظهر لك أن الموارد مختلفة بحسب جريان الأصل. هذا تمام الكلام في الأصل اللفظي والأصل العملي.

مفهوم المشتق

الكلام في مفهوم المشتق والبحث في بساطته وتركيبه

الحق أن الاختلاف الواقع في هذا المقام في موضعين، فالمنصف يصدق قولنا الذي نقول إن شاء الله، وأما كلماتهم وبطلان مقالاتهم ينشأ من عدم التمييز بين المقامين فنقول بعونه تعالى إنه ربما نقول مفهوم المشتق ونريد ما يفهم من لفظ المشتق، وربما يكون مرادنا من المفهوم حقيقته، فإذا فهمت هذا التقسيم، فالحق على ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول بتركب مفهوم المشتق بالمعنى الأول وتنقيح المطلب على ما هو عليه مستلزم لتهديد مقدمة:

وهي أن يعلم كيفية الوضع في المشتقات فنقول: إن من المسلّمات أن وضع المواد بالوضع الشخصي والهيات بالوضع النوعي، فبعد ذلك نقول بأنه إما نقول بأن المشتقات وضع واحد بمعنى أن المراد مثلاً لضاد وراء وباء وهيئتها وضع واحد، وإما أن نقول بأن لكلّ منهما وضع مستقل.

لا إشكال بأن وضع المشتقات يكون بالنحو الثاني ولا اختصاص بالمشتقات، بل كلّ ما يكون له مادة وهيئة يكون له وضعان وضع للمادة ووضع للهينة، وهذا مذهب المتأخرين وعندهم من المسلّمات ولا يحتاج إلى إقامة برهان، بل مع قطع النظر عن كون له اطلاع في العلوم كلّ جاهل يصدق دعوانا، لأنه إذا عرض مثلاً

على 'جاهل لفظ «قائم» يلتفت بالهيئة والنسبة مع عدم التفاته بالمادة أو بالعكس، وهذا دليل على 'صدق مدعانا، إذ لو كان اللفظ وضع واحد كيف يتصور فيه العلم والجهل؟!

فاعلم أنه بعد ما ثبت أن للمشتقات وضعين وضع لمادتها ووضع لهيئتها، فباعتبار المادة ينقسم بثلاثة أقسام: إما يؤخذ لا بشرط، وإما بشرط الشيء، وإما بشرط لا، فإذا أخذت مادة المشتق لا بشرط يكون هو المبدأ والمصدر، وإذا أخذت بشرط لا يكون هو إسم المصدر، وإذا أخذت بشرط الشيء يكون هو المشتق.

فظهر لك الفرق بين المصدر وإسم المصدر والمشتقات. وتحصل أن بهذا المعنى الذي قلنا يكون المصدر من حيث إنه لا بشرط مبدأ للمشتقات، فن قال بأن المصدر أصل في الكلام إذا كان مراده كذلك يكون قوله صحيحاً ولا يرد عليه إشكال، ولا يمكن القول بأن إسم المصدر مبدأ للمشتقات، لأنه أخذت بشرط لا والمشتقات أخذت بشرط الشيء، هذا من جهة المادة ووضعها. وأما الهيئة فبأنها يكون لها وضعاً مستقلاً إلا أنها وضعت بالوضع النوعي ولم يكن لكل هيئة وضع مستقل، وكون الوضع في المشتق بنحو ما قلنا بالوضعين وضع للمادة ووضع للهيئة مما لا يكاد يخفى من تأمل مختصراً.

ثم بعد ما ثبت لك أن للمشتقات وضعان باعتبار المادة والهيئة فلا مجال للقول ببساطة مفهوم المشتقات بالمعنى الأول أعني يكون المقصود من المفهوم هو ما فهم من اللفظ لا الحقيقة وبحسب تطبيقه في الخارج فلا بد من القول بتركيب المفهوم، لأن المركب على ما عرّفوه عبارة عن لفظ يدل جزء لفظه على جزء معناه، وفيما نحن فيه يكون الأمر كذلك، لأن ما يفهم من الظالم مثلاً بلحاظ المادة يدل على جزء معناه وبلحاظ الهيئة يدل على جزء آخر من معناه، وهذا معنى التركيب، غاية الأمر في بعض المركبات يكون لجزئه لفظ مستقل في مقابل جزئه الآخر، وفي بعضه لا يكون

كذلك، كما نحن فيه، وهذا لا ينافي مع التركيب.

والعجب كل العجب بمن قال في المشتق بالوضعين ومع هذا اختار البساطة مع وضوح بطلانه ولقد اشتبه عليهم الأمر، لبعض الشبهات الموجبة لتوهمهم البساطة في مفهوم المشتق، ومن جملة ما توهموا أن أخذ الذات في المشتق مستلزم لبعض المحذورات التي نشير إليها في طي كلمتنا إن شاء الله.

ولكن غفلوا عن أن الذات مأخوذ في المشتقات على وجه الالتزام، لا بالمطابقة أو التضامن، وحيث كان أخذه التزاماً، لا غرو في أخذه والقول بتركيب المفهوم وعدم ورود إشكال، أما أن أخذ الذات في المشتق يكون بالالتزام فهو مطلب واضح، إذ ليس في المشتق إلا المبدأ وهو المادة، والنسبة وهي الهيئة، فليس في المشتق ما سوى ذلك، فالمادة تدل على الحدث، والهيئة تدل على النسبة، فإذا كان جزء من لفظ المشتق يدل على الحدث وجزء منه يدل على النسبة، فلا يوجد لفظ يدل على الذات في مفهوم المشتق، لكن حيث إن النسبة تحتاج إلى طرف وهو الذات، فبالالتزام تدل على الذات، وليس مأخوذاً في مفهوميتها، وهذا مما لاسترة فيه.

ولقد أوضحنا لك أن مفهوم المشتق بهذا المعنى مركّب بلا إشكال.

وأما الكلام في مفهوم المشتق بالمعنى الثاني - أي الحقيقة وبحسب التطبيق والمصادق الخارجي - فالحق هو بساطة المفهوم.

فاعلم أولاً، أنه يمكن التفكيك بين المقامين، يعني يمكن أن يكون مفهوم المشتق بالمعنى الأول بسيطاً وبالمعنى الثاني مركّباً، أو بالعكس، مثلاً يكون مفهوم البياض مفهوماً مركّباً بالمعنى الأول، لأنه في مقام تعريفه يقال: إنه لون مفرّق للبصر، وأما بالمعنى الثاني - أي المصادق الخارجي - بسيط، فإذا علمت هذا من أنه يمكن التفكيك.

فاعلم أن مفهوم المشتق بالمعنى الثاني بسيط بلا ريب، لأن المأخوذ في المشتق -

على ما قلنا - هو المبدأ والنسبة والذات، إلا أن أخذ الذات يكون في المشتق التزاماً، فعلى هذا حيث إنه لم يكن في الخارج إلا المبدأ، فيكون مفهوم المشتق بالمعنى الثاني بسيطاً، لأن النسبة حيث كانت معنى حرفياً ليس لها وجود خارجي، وأما الذات أيضاً ليس له وجود خارجي، لأن ما أخذ في المشتق معنى الذات والذي أخذ في المشتق إما يكون الذات المهمة، وإما أن يكون الوجودات الخاصة، فإن كان ما أخذ في المشتق هو الذات المهمة فهو غير معقول، لأن الذات المهمة لا يمكن أن يسري في الخارج، لأن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، وإما إن كان ذات المأخوذ في المشتق هو الوجودات الخاصة فهو أيضاً لا يمكن وجوده في الخارج، لأن القول بوجوده في الخارج مستلزم لتالي فاسد، وهو أنه يلزم أن لا يصح حمل المشتق على غيره، مثلاً إذا كان الذات المأخوذ في الضارب هو وجود خارجي مثل زيد، يلزم أن لا يصح حمل الضارب على عمرو لأنه أخذ في الضارب ذات خاص، وهو زيد، فكيف يمكن حمله على غيره؟!

فعلى هذا ما هو له وجود خارجي، ليس إلا المبدأ، لأنه القابل للوجود، وأخذ النسبة في المشتق لم يكن إلا بتصحيح الحمل بأنه يكون بنحو يعرف المقصود كما هو حقه هو أن الحمل على قسمين:

الأول: حمل هو، وهو حمل الذات على الذات، والثاني: حمل ذو، وهو حمل الاشتقاق. ومعنى الحمل بالمعنى الأول هو أنه لا يحتاج في الحمل إلى شيء بخلاف الثاني، فإن الحمل بالمعنى الثاني يحتاج إلى شيء آخر، فحمل المشتق وجريه على الذات يكون بالمعنى الثاني لأنه حيث إن المبدأ من جهة أخذه لا بشرط لم يكن قابلاً للحمل، لهذا قال صاحب الفصول عليه الرحمة من أنه مع اعتبار لا بشرطية المبدأ و شرط الشينية المشتق من ملاحظته الاتحاد بينهما.

وكلامه وإن كان باطلاً من جهة إلا أن كلام المحقق الخراساني عليه الرحمة في

الابراد عليه لم يكن بسديد.

حيث إنَّ المحقّق الخراساني قال: يكفي في صحّة الحمل لا بشرطية المبدأ وهذا فاسد جداً، إذ صرف هذا لم يكن مجزياً في صحّة الحمل، ومعنى لأبشرطية من حيث هي آي عن هذا المعنى، لأنّه لم يكن قابلاً للحمل، مثلاً لم يمكن حمل الضرب على زيد ولو تراء لأبشرط قد أخذت النسبة في المشتق لتصحيح الحمل، فتكون النسبة مصححةً للحمل، كما أنّه يكون في بعض الموارد لفظ «ذو» مصححاً للحمل كذلك تكون في بعض الموارد هذه النسبة - أعني هيئة المشتقات - مصححةً للحمل، مثلاً كما يصح أن يقال: «زيد ضارب» كذلك يقال: «زيد ذو ضرب».

وإلى هذا يرجع كلام صاحب الفصول عليه الرحمة في ردّ استدلال السيد الشريف من أنّه لو كان مفهوم المشتق مركباً يلزم إمّا دخول الفصل في العرض، وإمّا انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة.

حيث قال صاحب الفصول في جوابه بأنّ الناطق فصلٌ في اصطلاح المنطقيين وكان مقصوده أنّ الناطق لم يكن فصلاً، بل حقيقةً يكون النطق فصلاً، غاية الأمر حيث أنّه لم يمكن حمل النطق على الذات تكون الهيئة والنسبة مصححاً للحمل، فعلى هذا لا يلزم دخول الفصل في العرض.

وإشكال المحقّق الخراساني عليه ليس بوارد، لأنّه لم يكن مقصوده أنّ المنطقي تصرّف في معنى الناطق، بل مقصوده أنّ النطق حقيقةً يكون فصلاً للانسان، فلا يلزم دخول الفصل في العرض.

ومّا قلنا ظهر لك أن مفهوم المشتق بالمعنى الثاني بسيط، وما قاله السيد الشريف من البساطة صحيح إلا أنّ استدلاله للمدّعي ليس بتامّ، فتأمّل في كلامه ولا نحتاج الى بسط الكلام في المقام أزيد من هذا، الاّ أنّه حيث كان في كلام المحقّق الخراساني عليه الرحمة موضعان للنظر لا ضير أن نشير اليهما.

الأول: أنه بعد ما ذكر ما قاله صاحب الفصول في جواب السيد الشريف على فرض مصداق الشيء أو أخذه في المشتق بأنه لا يلزم انقلاب مادة الامكان بالضرورة، لأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل يكون المحمول مصداق الشيء مقيداً بالوصف، وليس ثبوت المحمول إذا كان مقيداً بالوصف للموضوع ضرورياً.

قال المحقق المذكور: يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإن كان المحمول ذات القيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيد داخلًا كما هو المعنى الحرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية.

أما هذا الكلام فليس بسديد، إذ حيث كان القيد خارجاً والتقيد داخلًا - أي صرف النسبة - لا يمكن، إذ النسبة محتاجة إلى الطرفين وأنه معنى حرفي، فإذا كان محتاجاً إلى الطرفين يلزم لا محالة أن يكون القيد أيضاً داخلًا، لأنّ القيد أحد طرفي النسبة.

ثم قال: وإن كان القيدية بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلًا فقضية «الإنسان ناطق» تنحلّ إلى قضيتين: إحدى القضيتين «الانسان إنسان» وهي ضرورية، والأخرى قضية «الإنسان له النطق» وهي ممكنة.

أقول: التحقيق في وضوح بطلان ما قاله المحقق الخراساني يحتاج إلى مقدمة وهي أن الانحلال يتصور على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون مثلاً في قضية «الإنسان ضاحك قائم» الإنسان هو المبتدأ، والضحاك خبره، والقائم خبر بعد الخبر.

الثاني: أن يكون الانسان مبتدأ، والضحاك مبتدأ ثانٍ، والقائم خبر لضاحك، وجملة ضاحك قائم تكون خبراً للإنسان.

والثالث: - وهو مراد المحقق الخراساني رحمته الله - : أن يكون الانسان هو المبتدأ

والضاحك خبره، وهذا الضاحك الذي كان أولاً خبراً يكون أيضاً مبتدأ، والقائم خبره، وهذا القسم باطل، إذ كيف يمكن أن تكون كلمة في آن واحد مبتدأ وخبراً، مسنداً ومسنداً إليه؟! فلا يخفى ما في كلامه من الفساد.

وهذا الكلام الذي ذكره المحقق المذكور في الكفاية هو من السبزواري في حاشية الأسفار، إلا أنه لأجل تغييره موضعين من كلام السبزواري وقع في هذه الخدشة، وإلا فكلام السبزواري صحيح، لأنه يلزم على القول بالتركيب تركب القضية من الضرورية والممكنة، وأما على القول بالبساطة لا يلزم هذا، فثبت أن المشتق مركب مفهوماً، وبسيط خارجاً وبحسب المصداق الخارجي، فافهم وتأمل.

والموضع الآخر الذي كان في كلام المحقق الخراساني رحمته الله من الخدشة هو أنه مع قوله ببساطة المشتق، له كلام ينافي قوله إذ يقول: إن المشتق ينتزع من الذات باعتبار تلبسه بالمبدأ أو قال بأن منشأ انتزاعه مركب، فإذا كان منشأ انتزاع المشتق مركباً فكيف يكون مفهومه بسيطاً؟!

ثم يظهر مما قلنا عدم جريان النزاع في الجوامد وتوضيحه مختصراً يحتاج إلى ذكر أقسام الجوامد، فاعلم أن الجوامد على ضربين:

الاول: هو ما أطلق على شيء لفظ الجامد، لأباعتبار خصوصية فيه، بل باعتبار نفسه كالماء، وهذا القسم من الجوامد لأشكال في خروجه عن محل النزاع، لأنه مادام يكون الماء ماء يطلق عليه هذا اللفظ، وأما إذا صار هواءً فلا يطلق عليه الماء، لعدم بقاء الذات.

الثاني: هو ما أطلق لفظ الجامد عليه، بأباعتبار خصوصية فيه، لا باعتبار الذات، مثلاً فوق أو تحت، حيث إنه يطلق على الفوق فوقاً إذا كان في الفوق، وهذا القسم من الجوامد، وإن كان الذات فيه محفوظاً، إلا أن اللفظ وضع له بأباعتبار الخصوصية، فإذا فقد الخصوصية لا يصح إطلاق اللفظ عليه، فعلى هذا لا يجري النزاع في الجوامد

مطلقاً.

وما قاله بعض من الجريان في الجوامد واستشهد به صاحب الإيضاح في مسألة من كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة في حرمة الزوجة الثانية على زوجها أو عدمه حولوا الأمر الى النزاع في المشتق بأنه إن أطلق عليها أنها زوجته فهي حرام، والآفليس بحرام، ليس في محله، إذ قلنا بأن النزاع في المشتقات يكون في النسبة والهيئة، والجوامد لم يكن لها هيئة ومادة، حتى يكون فيها نسبة.

وأما كلام صاحب الإيضاح رحمته فصحته أيضاً لا تكون موقوفة على جريان النزاع في الجوامد، بل في الإضافة الزوجية الى الصغيرة لا في نفس الزوجية.

تذكرة: لا يخفى أن النحويين قالوا بدلالة الفعل على الزمان، وتحقيق المقام يحتاج الى مقال وهو أن في المقام أصليين مسلمين، إن أخذ بأحدهما لا بد من القول بدلالة الفعل على الزمان.

الاول: أن في الفعل كالفعل الماضي والمضارع والأمر وسائر الأفعال يكون فيها خصوصية ومعها لا يمكن تقييدها بالأمس وبغيره، مثلاً لا يصح أن يقال: يضرب أمس أو ضرب غداً، ومن هذا يعلم أنه حيث أخذ فيها الزمان لا يصح فيها التقييد وإلا لم لا يصح، كما في أسماء الفاعل والمفعول حيث يمكن تقييدهما، فيصح أن يقال: زيد ضارب أمس أو زيد ضارب غداً، أو مضروب غداً، ولا يكون هذا بصحيح إلا من أجل أن فيها يؤخذ الزمان، هذا الأصل الأول الذي بمقتضاه قالوا بدلالة الفعل على الزمان.

والأصل الثاني: هو أنه للأفعال يكون مادة وهيئة، فكيف يكون الزمان مأخوذاً فيها؟! إذ مسلم أن مبدأ الأفعال لأدلالة له على الزمان، حيث أنه أخذ لأبشرط، وأما الهيئة فأيضاً لا يمكن أن تدل على الزمان لأنها معنى حرفي فكيف يكون حاله عن الزمان الذي يكون معنى استقلالياً، وإن حكى معنى حرفياً يكون

معنى استقلالياً فيخرج عن كونه آلياً.

فعلى هذا بعدما كان في الأفعال الجهة التي معها يدلّ على الزمان، إلّا أنّه يعلم أيضاً أنّه لم يكن الزمان مأخوذاً فيها أصلاً، فلا بدّ أن نقول بأنّه أخذ في الأفعال الخصوصية التي لأجلها لا يمكن تقييدها بالأمس أو الغد، والخصوصية هي معنى حرفياً لاستقلالياً، كي يرد ما قلنا من لزوم كون الحرف حاكياً عن الاسم، فعلى هذا يكون في الأفعال خصوصية، مثلاً تكون الخصوصية في الفعل الماضي هي التحقق وفي الفعل المضارع هي التصدّد، مثلاً الفعل الماضي يدلّ على تحقّق مبدئه والفعل المضارع يدلّ على ترصدّه، وهكذا، إلّا أنّه في بعض الأفعال، كأفعال المدح والذمّ، يكون التحقق، غاية الأمر تكون الخصوصية التي أخذت فيها، خصوصية التحقق الذي لا ينافي مع الحال، فعلى هذا لا يلزم التصرف في هذا القسم من الأفعال.

فعلى ما قلنا من عدم دلالة الفعل على الزمان يظهر لك أنّ استناده الى نفس الزمان أيضاً لا يوجب محذوراً ولا يلزم المجاز والتجريد، إذ قلنا بأنّه للماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، بل وكذا في استناده الى الزمانيات لا يلزم التجريد، اذ ولو أنّ الفاعل يكون من الزمانيات إلّا أنّه في زمان، إمّا في زمان الماضي فيكون التحقق، وإمّا في زمان المضارع فيكون التصدّد، فافهم، فلا إشكال في القائل على ما قلنا.

وكذا في المضارع يكون فيه خصوصية، صغّ انطباقه على كلّ من الحال والاستقبال، وأمّا في الإنشاء، نقول أيضاً بأنّ فيه خصوصية تدلّ على الحال على مذهب، وعلى الاستقبال الذي لا ينافي الحال على مذهب.

وقد اختلفوا في أنّ الإنشاء والأمر هل يكونا للحال أو الاستقبال الذي لا ينافي

مع الحال؟ فقال بعض بالأول، وبعض بالثاني.

منشأ هذا الاختلاف، هو أنه إن قلنا بأن الخصوصية التي تحكي عنها الهيئة موجبة لتقييد المادة، فلا بد من القول بدلالته على الاستقبال الذي لا يتنافى مع الحال لأنه بعد ما كان المبدأ هو مثلاً الضرب الذي لم يتحقق، فعدم التحقق هو الاستقبال الذي لا يتنافى مع الحال، إذ لم يتحقق بعد، ولا يمكن أن يوجد المبدأ محققاً، إذ لو كان محققاً، يلزم من الأمر بإيجاده والإنشاء به طلب لتحصيل الحاصل.

وإن لم نقل بأخذ المبدأ محققاً يلزم القول بالقول الأول، وإذا قلنا بتقييد الهيئة، لا المادة لابد من القول بالحال الحقيقي، إذ يكون دائماً النسبة حالياً، لكن حيث إنه لم يمكن الالتزام بالحال، لأنه إن التزمنا به، يلزم الإيراد الذي قاله المحقق الخراساني رحمته الله وهو أنه في الإخبار يلزم أيضاً أن يكون المخبر به، دائماً حالياً، وحيث إن الإخبار دائماً يكون فعلياً، فلا بد من أن نقول في الإنشاء والأمر تكون خصوصية تدل على الاستقبال الذي لا يكون منافياً مع الحال.

ثم إنه يقع الكلام في مطلب آخر وهو أنه هل يكون النزاع في المشتقات من حيث الوضع أو الاستعمال؟ فن قال بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، يقول بأن المشتق وضع لخصوص المتلبس.

ومن قال بأن المشتق حقيقة في الأعم، يقول بأن المشتق وضع للأعم من المتلبس فعلاً ومن كان متلبساً في الأمس، أو يكون محل النزاع في الحمل والإطلاق بمعنى أنه معلوم أن المشتق وضع لخصوص المتلبس مثلاً، وبعد التسالم على المفهوم والمعنى يكون مورد النزاع في صحة الإطلاق وعدمه.

والحق هو الأول كما ينزل عليه كلمات القوم من قديم الزمان الى اليوم، فإن الحقيقة والمجاز، اللذين يكونان مذكورين في عنوان النزاع، من دون الاستعمال، ولا يكون مرتبطاً بالصدق والإطلاق.

وقد توهم بعض - وظاهراً يكون المتوهم صاحب المحجة - وبأن النزاع في الثاني أي في الحمل - بمعنى أنه بعد عدم الاختلاف في المفهوم والمعنى يكون الاختلاف في الحمل، فإن القائل بعدم صحة الإطلاق فيما انقضى عنه المبدأ حيث يرى أن الحمل في المشتقات والجوامد يكون بمعنى واحد، فكما لأيصح إطلاق الماء على الهواء بعد ما انقضت عنه الصورة المائية وانقلبت هواءً كذلك لأيصح إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ، فلا يصح إطلاق الضارب على زيد، والحال أن زيداً انقضى عنه المبدأ فقال: إن الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً وبقاءً بمعنى أنه انتزع عن الذات، الضرب لأجل كونه متلبساً بالضرب، فإذا لم يكن متلبساً لم يصح الإطلاق، لأن منشأ انتزاعه مفقود بعد الانقضاء.

وقال المتوهم: من قال بصحة الإطلاق على من انقضى حيث كان قائلاً باختلاف الحملين فيقول: إن الحمل في الجوامد، يكون حمل، هو هو ولذا لأيصح أن يقال للهواء أنه ماء، بخلاف المشتقات، فيكون الحمل فيها حمل ذي هو، وحمل الانتساب فيكفي في النسبة مجرد الخروج من العدم الى الوجود، فيصح الحمل على المتلبس وعلى من انقضى وقد أجاب عن هذا التوهم المحقق الاصفهاني رحمته الله في حاشيته على الكفاية، فقال ما حاصله: إن المتوهم قد خلط وقال بخلاف الاصطلاح الذي في تقسيم الحمل الى هو هو والى ذي هو، فإن ما لا يحتاج في حمله على شيء بواسطة يكون هو الحمل وهو هو والمواطاة وأن ما يحتاج في الحمل الى واسطة شيء كحمل ذي هو وحمل الاشتقاق.

مثال الأوّل «الإنسان جسم» ومثال الثاني «الإنسان ذو نطق»، أو «الإنسان ناطق»، فالمحمول، بالاشتقاق هو نفس العرض والوصف، المشتق منه محمول ومواطاة، لعدم الحاجة في حمله الى شيء، مثلاً إذا أردنا أن نحمل الضرب على زيد لا بد لنا في صحة الحمل من واسطة ومصحح للحمل، وهذه الواسطة تارة يكون لفظ

«ذو» وتارة يكون اشتقاق.

فعلى هذا لا يصح أن يقال: «زيد ضارب» فلا بد في مصححية الحمل من أن يقال: «زيد ذو ضارب» أو زيد ضارب» وإلا فحمل نفس المشتق لا يحتاج الى الواسطة، بل يكون حمله حمل المواطة وهو هو، مثلاً يصح أن يقال: «زيد ضارب» ولا يصح أن يقال: «زيد ذو ضارب».

فعلى هذا، الفرق الذي توهمه المتوهم من أنه في الجوامد يكون الحمل حمل هو هو، وفي المشتقات يكون حمل ذو، هو فاسد، إذ يظهر لك أن في المشتق أيضاً يكون الحمل حمل المواطة وحمل هو هو كما تقول: «الإنسان جسم» بدون احتياج الى واسطة، كذا تقول: «الانسان ناطق».

وقال لقد خلط المتوهم في الاصطلاح، هذا حاصل توهم المتوهم وما أجاب عنه المحقق المذكور رحمته الله.

لكن ما أجاب به عن التوهم ليس بجواب صحيح، إذ ما قاله من أن المتوهم خلط في الاصطلاح الذي يكون في الحمل ليس في محله، حيث إن المتوهم صرح بأن مراده من الحمل وهو يكون حمل الانتساب، وعلى هذا ما أجاب عنه فاسد، إذ يكون الحمل في المشتقات كذلك. فعلى هذا يجري النزاع بأن من قال بأن المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس يقول بأنه في صحة الحمل يشترط أن يكون الانتساب في حال الحمل، كي يصح الحمل ولم تنقض عنه النسبة، وأما القائل بأن المشتق حقيقة في الاعم، يقول يكفي في صحة الحمل مجرد الانتساب ولو في ما انقضى.

ولكن مع أن الجواب غير صحيح، يكون كلام المتوهم باطلاً، لأن العمدية في استدلاله تسليم كون المشتق أمراً انتزاعياً، والأمر، الانتزاعي يكون تابعا لمنشأ انتزاعه، ولقد أثبتنا لك أنه لا يعقل أن يكون المشتق أمراً انتزاعياً حيث يكون مفهومه مركباً بالمعنى الأول وحيث إن الامر الانتزاعي يشترط أن يكون منشأ

انتزاعه بسيطاً، فإذا كان منشأ انتزاعه مركباً لم يصح أن يكون انتزاعياً.
مسألة: لا يخفى أن اختلاف المشتقات في أنه أخذ في مبدأ بعضها الملكية في بعضها الفعلية، أو غير ذلك، لا يوجب اختلافاً في محل النزاع، لأنه لأفرق في جريان النزاع، مثلاً إذا كان المبدأ أخذ بنحو الفعلية يمكن النزاع بأنه يصح إن أطلق عليه ولو لم يكن فعلياً، أو لا.

فعل الأعم يصح، وعلى القول بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ لا يصح حمله، وهكذا في الملكية.

غاية الأمر بعد انقضاء الملكية على القول بالتلبس لا يصح الحمل وعلى القول بالأعم يصح الحمل، وهذا ممّا لإشكال فيه، وقد قالوا به ولم يكن مقصودنا من تقرير هذه المسألة هذا الكلام الذي قلنا، بل مرادنا أن هذا الاختلاف الذي يكون بين المشتقات حيث إن في مبدأ بعضها أخذت الملكية، وفي مبدأ بعضها أخذت الفعلية، يكون من ناحية المبدأ، أو الهيئة، أو أن كيفية القيام مختلفة.

لا يخفى أن هذا الاختلاف لم يكن من ناحية المبدأ، إذ المبدأ في كل واحد منها أخذ لأبسط، ومع هذا يلزم في مثل «كاتب» الذي قلنا أن يكون له صفان، وهذا فاسد جداً، مثلاً تارة يوضع لمن له ملكة الكتابة، وتارة لمن كان بالفعل متلبساً بالكتابة. وأيضاً لا يكون هذا الاختلاف من ناحية الهيئة، لأن الهيئة تكون معنى حرفياً وتكون في كل من المشتقات ويؤيده أن وضع الهيئة يكون نوعياً حيث وضع الواضع هيئة إسم الفاعل مثلاً ونسبة الفعل إلى فاعله، وهذا نوع واحد في كل إسم فاعل.

فعل هذا التحقيق هو أن اختلاف المشتق، من حيث الملكية والفعلية وغيرها راجع إلى نحو قيام المبدأ بالذات، وبعبارة أخرى يكون أنحاء القيام مختلفة وفي بعض المشتقات يكون قيام المبدأ بالذات بنحو الملكية، وفي بعضها بنحو الفعلية، وفي كلها تكون المادة والهيئة واحدة، غاية الأمر أنه بعد ما تدل الهيئة على قيام المبدأ وانتسابه

بالذاب تكون أنحاء القيام مختلفة.

مسألة: بعدما فرغنا من المقدمات نرجع الى أصل المقصد، وهو أن المشتق هل يكون حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم؟ وما ينبغي أن يقال في هذا المقام، ليس البحث عن أصل المسألة، إذ المرجع فيها التبادر ونحوه من علائم الوضع، فيها يثبت المطلوب.

وما كان ذكره مفيداً هو أنه قال بعض بأن النزاع في المشتق مبني على البساطة وتركب مفهومه، فإن قلنا ببساطة مفهوم المشتق لا بد أن نقول بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال وإن قلنا بتركب مفهوم المشتق لا بد أن نقول بأن المشتق حقيقة في الأعم من حال التلبس وحال الانقضاء.

بيانه: أنه قلنا بأنه على القول ببساطة مفهوم المشتق لا يكون في الخارج إلا المبدأ حيث إن الذات والنسبة التي هي معنى الهيئة لا يمكن أن يوجد في الخارج، لأن المراد من الذات الذي أخذ في المشتق يكون ذاتاً مبهمه، لما قلنا من عدم إمكان أن يكون الذات المأخوذاً، وجودات خاصة، لعدم صحة حمل الصفة، لما قلنا بأن الذات المأخوذة إن كانت مثلاً ذات زيد وقلنا بأن زيداً ضارب، لا يمكن حمل الضرب على عمرو، إذ الذات المأخوذ في الضارب هو زيد فكيف يعمل على عمرو؟! وايضاً معنى الهيئة الذي يكون معنى حرفياً لم يكن له وجود في الخارج، فعلى هذا لم يكن سوى المبدأ شيء موجود في الخارج، فكلما كان المبدأ موجوداً يصح الحمل ويكون على وجه الحقيقة، وأما إذا لم يكن موجوداً لا يصح الحمل، هذا على القول بالبساطة.

وأما على القول بالتركب يكون معناه تركب مفهوم المشتق، فيكون الذات هو العدة في المشتق، فبقاؤه وعدمه هو المناط، فإذا انقضى المبدأ ولو لم يكن فعلاً صاحب المبدأ إلا أنه حيث يكون الذات باقياً يصح الحمل ويكون الحمل على وجه الحقيقة.

وهذا التوهم فاسد جداً، لأنه قال في صورة بالبساطة، حيث إنه يكون في الخارج هو المبدأ فإذا كان المبدأ موجوداً يصح الحمل، وإذا لم يكن موجوداً لا يصح الحمل، لا بد من القول بأن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس.

بيان فساد: أن قولنا بأن في الخارج لا يكون إلا المبدأ، لا يكون معناه، أنه ليس للنسبة والذات دخل، حيث أن النسبة تكون من جهة الهيئة والذات مأخوذة في المشتق التزاماً وقلنا بأن المبدأ حيث كان لا بشرط، لا بد من هيئة كي تدل على النسبة وتصح الحمل، فعلى هذا يكون في المشتق المبدأ، مع جهة انتسابه الى الذات. فإذا ظهر أن النسبة دخيل في المشتق فيجري النزاع بأنه شرط في صدق المشتق وحمله على الذات الانتساب الفعلي، أو يكفي النسبة ولو آناً وفيما انقضى، فإن قلنا بالأول يكون المشتق حقيقة في المتلبس وإن قلنا بالثاني يكون حقيقة في الأعم.

وأما في صورة القول بتركب مفهوم المشتق أيضاً لا يكون النزاع مترتباً عليه؛ إذ على القول بالتركيب وأن مفهوم المشتق يكون ذات ثبت له المشتق منه، ولا يكون معناه أن الذات هو العدة في صحة الحمل وعدمه، إذ قلنا بأن الذات لا يكون مأخوذاً في المشتق، بل بعد ما كان المشتق مركباً من المبدأ والنسبة والنسبة تحتاج بطرف، قلنا بأن الذات يكون مأخوذاً في المشتق بالالتزام ولم يكن جزءاً له، فعلى هذا كيف صار الذات مقوماً للصدق وعدمه، بل كما قلنا أيضاً يجري النزاع في أنه يشترط في صحة الحمل ثبوت النسبة للذات فعلاً، أم لا يشترط ثبوته فعلاً، بل يكفي ثبوت النسبة آناً ولو فيما انقضى.

فعلى الأول يكون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ وعلى الثاني في الأعم.

ثم أعلم أنه لم يكن القول بأن المشتق حقيقة في الأعم موهناً بالحد الذي قاله بعض فإن القائل به جمع من المتقدمين.

وتوهم بعض بأنه لابد للقائل بالأعم من تصوير جامع ما بين الماضي والحال وإلا فإن لم يكن جامع في البين كيف يمكن القول به؟ فن قال بأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس ومن قضي لابد أن يتصور جامعاً بين الحال والمضي، وقال بأنه لا يمكن تصوير الجامع بين المضي والحال، لأن الزمان أخذ في الزمان الماضي مستقلاً والحال كان مورداً للاشكال فكيف يعقل تصوير زمان يصدق عليها ويكون هو الجامع بين زمان الماضي وزمان الحال؟! هو البيان الذي بين للبطلان وعدم تعقل تصوير الجامع.

ولأ يخفى ما فيه، أمّا أولاً؛ فبالنقض، لأن حاصل اشكاله، أنه لا يمكن تصوير زمان جامع بين الماضي والحال، وهو إن كان هذا غير ممكن، كيف تقول بالحال؟ لأن في الحال أيضاً لابد من أخذ الزمان، هذا إن كان الاشكال من جهة أخذ الزمان. وأمّا ثانياً؛ فبالحل، فنقول بعد ما قلنا من أن في الأفعال تكون خصوصية مأخوذة فيها؛ مثلاً تكون في الماضي هي التحقق وفي المضارع هي التردد، فكذلك يمكن أن يكون من خصوصية تصدق على الحال والمضي ويكون جامعاً فيهما، وهذا مما لأشبهه فيه.

وأن قول من قال بأن المشتق حقيقة في الأعم لم يكن باطلاً من هذه الجهة، لبداية إمكان تصوير الجامع ببيان آخر، لإمكان تصوير جامع وهو أننا إذا لاحظنا رأينا بأن من كان فعلاً متلبساً بالقيام مثلاً ومن كان متلبساً بالقيام أمس، ومن لم يكن متلبساً في الحال ولا في المضي ولو كان بينها فرق، إلا أن تناسب من لم يكن متلبساً بالقيام في الحال وكان متلبساً في أمس، مع من كان متلبساً في الحال واضح، وأمّا من لم يكن متلبساً في الحال ولا في المضي مع من كان متلبساً في الحال لم يكن بينهما مناسبة أصلاً، لأن من كان متلبساً في الماضي حيث إنه يصح نسبة القيام اليه ولو في الماضي.

فعلى هذا يكون الانتساب اليه مع المتلبس مشارك في الانتساب، غاية الأمر يكون الانتساب في الثاني فعلاً والتلبس أيضاً يكون فعلاً، ولكن في الأول لم يكن التلبس فعلاً إلا أنه يكون الانتساب فعلاً، فعلى هذا يكون بينهما جامع، وهذا يكفي في تصوير الجامع.

فعلى هذا بعد ما ظهر لك أنه يمكن للنزاع في كشف أن المشتق حقيقة في المتلبس أو الأعم لا بد من الرجوع الى علائم الحقيقة من التبادر وغيره، ولم يكن هذا مورد النزاع فكل واحد منها متبادراً يكون هو الحقيقة، كسائر الموارد، التي نرجع لتبين الحقيقة والمجاز الى علائقهما، فهنا لا يبقى مطلب تتعرض له. لكن لا بأس للتعرض بما استدلل القائل بالأعم بالآية الشريفة، فنقول بعون الله تعالى:

إن القائلين بأن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس، وممن قضى، استدلوا على صحة دعواهم بالآية الشريفة ﴿لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ حيث إن المعصومين عليهم السلام استدلوا على عدم قابلية الثلاثة للخلافة بهذه الآية الشريفة، بأن أبا بكر (ع) لم يكن قابلاً للخلافة حيث أنه كان ظالماً، لأنه عبد الوثن وكذا عمر و عثمان (ع) والاستدلال بالآية لا يتم إلا على القول بأن المشتق حقيقة في الأعم وإلا لم يكن إلا من يكون حين اشتغاله بالخلافة ظالماً.

وقد أجاب عن هذا الاستدلال بعدم توقف الاستدلال بالآية على القول بكون المشتق حقيقة في الأعم، بل يتم الاستدلال بها ولو لم نقل به، ونقول بأن المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس بوجهين:

الأول: أن أبا بكر مثلاً حيث كان متلبساً بالظلم قبل الاسلام، لأنه عبد الوثن فيشملة في حين تلبسه بالظلم الآية الشريفة، فنقول في وجه الاستدلال بالآية: إن من تلبس بالظلم في زمان لم يكن لائقاً للخلافة والإمامة دائماً.

الثاني: ويظهر من كلمات بعض المتأخرين وقاله المحقق الخراساني (ره) أيضاً في

الكفاية بأنه يستدلّ بالآية لعدم صحّة خلافة الخلفاء لا بالنحو الذي قلنا في الوجه الأول أعني في حال تلبّسهم بالظلم، بل نقول بأننا نستدلّ بالآية في حين اشتغالهم بالخلافة، بأنّ الآية تكون في مقام أنّ من كان ظالماً ولو آنأماً لم يكن مستحقاً للخلافة.

بيانه: أنّ بعض العلل يكون علّة للشيء حدوثاً وبقاءً وبعض العلل يكون علّة للشيء بقاءً وبعض العلل يكون علّة للشيء حدوثاً لا بقاءً، وفي محلّ الكلام يكون هكذا، يعني حدوث الظلم يكون علّة لعدم قابليّة الشخص للخلافة حدوثاً وبقاءً. فنقول: إنّ من حدث عنه الظلم لم يكن قابلاً للخلافة أبداً، أعني حدوث الظلم، موجب لعدم اللياقة ولو لم يبق بعد.

وفرق هذا مع الأول أنّه نقول بأنّ الآية تشمل الخلفاء في زمان تلبّسهم بالظلم وعلى الثاني نقول بأنّ الآية الشريفة في هذا الآن تشملهم ويمكن الاستدلال به، وبيانه كاملاً يكون في كتب القوم بالأخصّ في الكفاية، فعلى هذا يمكن الاستدلال بالآية ولم يكن مربوطاً بالمقام، أعني لم يكن الاستدلال بالآية موقوفاً على القول بالأعمّ في المشتقّ بالبيان الذي قلنا، إلّا أنّ الوجهين المذكورين كانا تامّين، إذا كان في الوجه الأول، القضية - أعني الآية - دائمةً، وأمّا إذا كانت القضية عرفيّة فلا يتم الاستدلال، إذ على الأول ما دامت الذات باقية تصحّ القضية.

وأما على الثاني ما دام الوصف باقياً كانت القضية صحيحة وفي الوجه الثاني إذا كان الظلم علّة محدثة يصحّ الاستدلال، وأمّا إذا كان علّة بقاء وحدوثاً فلا يتم الاستدلال، فافهم.

تقمة:

لا يخفى أنّ الأشاعرة بعدما رأوا بأنّ التكلم في الحقّ تعالى يستلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث، إذ الكلام حادث، حيث إنّ الكلام عبارة عن أصوات

وحروف وهي حادثة. فعلى هذا يلزم من صدق المتكلم على الله أن يكون ذاته المقدسة محلاً للحوادث، وهذا باطل بالأدلة التي أقيمت في محله فلجأوا لتصحيح صفة التكلم لله تعالى إلى القول بالكلام النفسي مقابلًا للكلام اللفظي فقالوا بأن معنى متكلميته تعالى هو أنه صفة في مقابل الإرادة والكرهية.

والمتكلمون من الإمامية قالوا بأنه لا يلزم من كون الله تعالى متكلمًا، أن يكون محلاً للحوادث، إذ يصدق الضارب والمؤلم - بالكسر - مثلاً على زيد، والحال أن الضرب والألم قائم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - هذا ما قاله الأشاعرة وما قاله المتكلمون في جوابهم.

إلا أن لهذا الجواب الذي أجاب المتكلمون توهم بعض بأنه لا يلزم في صدق المشتق على الذات قيام المبدأ على الذات ومثلوا هذا المثال بأنه يصدق الضارب والمؤلم - بالكسر - على شخص مع أن الضرب والألم قائم على المضروب والمؤلم - بالفتح - وهذا توهم فاسد إذ ليس مقصود المتكلمين من هذا الكلام إنكار لزوم قيام المبدأ في صدقه على الذات بل كان مقصودهم - كما هو الحق - أن القيام على أنحاء قيام بنحو صدوري، أو حلولي أو انتزاعي أو غير ذلك ففرضهم أن المتكلم يصدق حقيقة على الله تعالى بنحو القيام الإيجادي، لأن الله تعالى موجد الكلام في الشجرة، فعلى هذا لا يلزم أن يكون ذاته المقدسة محلاً للحوادث لانه موجد الكلام لا من قام به الكلام بنحو الحلول مثلاً أو غيره من أنحاء القيام.

فعلى هذا يلزم في صدق المشتق وجريه صدقه على الذات من قيام المبدأ بالذات بنحو من أنحاء القيام، ولا يخفى أن صاحب الفصول حيث لم يكف في صدق المشتق وجريه على الذات بمغايرة المفهوم بين المبدأ والذات ورأى بأن الصفات الجارية في حق الله تعالى عين ذاته تعالى، ويقال هو علم هو قدرة مثلاً قال: الوجه هو النقل في صفاته تعالى بمعنى أن في صدق الصفات عليه لم يلزم المغايرة ويلزم النقل في مغايرة

المبدأ مع الذات، أعني لا يلزم المغايرة لأن يكون مقصوده هو ما فهمه من كلامه المحقق الخراساني، لأنَّ المحقق المذكور فهم من كلامه أنَّه قال بالنقل في أصل المبدأ يعني قال صاحب الفصول بالنقل في العلم مثلاً ثمَّ أشكل عليه بما قاله في الكفاية بأنَّه إمَّا أن تريد من العلم هو الانكشاف فهو المطلوب ولا يلزم النقل، وأمَّا ما يقابله أعني الجهل فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وأمَّا أن لا يقصد معنى أصلاً فهو صرف لقلقة لسان.

وقد ظهر لك أنَّ صاحب الفصول رحمه الله لم يقل هذا حتى يرد عليه ما قال المحقق المذكور، بل يكون مراده هو النقل في كيفية قيام الصفات على ذاته تعالى؛ نعم يرد عليه أنَّ التغاير المفهومي كافٍ في صحَّة الحمل وإذا كان التغاير المفهومي كافٍ في صحَّة الحمل كان اطلاق الصفات على الله تعالى بنحو إطلاقه على غيره، غاية الأمر كيفية القيام يكون مختلفاً فتارة يكون بنحو الإيجاد أو الحلول أو الصدور أو غير ذلك، فافهم.

تذكرة: لا يخفى أنَّه لا يشترط في صدق المشتق وجريانه على الذات في صدقه على وجه الحقيقة وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً وهذا قال صاحب الفصول بأنَّه مجاز فيما إذا كان العروض بواسطة، ولا يكون نظره الى المجاز في الكلمة أو المجاز في الإسناد. وما أشكل عليه المحقق الخراساني من أنه لم يكن هذا من قبيل المجاز في الكلمة كما قال صاحب الفصول ليس في محله، إذ كل من راجع كلامه في الفصول يرى أنه قال بأنَّه يلزم المجاز ولا تصرّح له بأنَّه مجاز في الكلمة أو في الاسناد، فافهم. هذا تمام الكلام في المشتق والحمد لله أولاً وآخراً. هذا تمام الكلام في المقدمة.

المقصد الاول

في الاول امر

فى الاوامر

لا يخفى أنهم ذكروا هنا مباحثاً ليس لها ثمرات مهمة إلا أنه مع هذا - حيث جرى بناؤهم على ذكرها - لا ضير في أن نذكرها فنقول مستعينين بالله أنه يقع الكلام في الأوامر في فصول:

الفصل الأول

فيما يتعلق بمادة الأمر:

والكلام فيها يقع في مقامات :

المقام الأول:

في المراد ومعنى الأمر بحسب الاصطلاح واللغة:

أما في الاصطلاح يكون الأمر موضوعاً للفظ إفعل وما في معناه، ولا يخفى أنه تارة يوضع لفظاً بازاء المعنى، وتارة يوضع لفظ بازاء لفظ كما يكون في اصطلاح النحويين مثلاً وضعوا الأفعال الناقصة التي هي عبارة عن كان وغيرها من الأفعال الناقصة وهكذا، فكذا الأصوليون وضعوا للفظ صيغة إفعل وما في معناه لفظ الأمر، فقد وضعوا لفظاً بازاء لفظ. فعلى هذا لم يمكن الاشتقاق منه، لأنه قلنا بأن ما يمكن

الاشتقاق منه يكون شيء يلاحظ لا بشرط، فإذا لوحظ كذلك يمكن الاشتقاق منه كضرب الذي يكون مصدراً، وأما إذا لم يلاحظ لا بشرط فلا يمكن الاشتقاق منه كضرب الذي هي فعل ماضي، فعلى هذا لا يصح من لفظ الأمر اشتقاق، إذ إما أن يكون الاشتقاق من لفظ الأمر مع هذه الهيئة التي تكون معه، وأما أن الاشتقاق يكون من مادة الأمر فقط، لأنه مع الهيئة يكون بشرط الشيء، ومعنى الاشتقاق هو أخذ المادة لا بشرط لا مع الهيئة، لأنه لم تكن المادة قابلة للهيئتين.

وأما إن كان بالمعنى الثاني فهذا أيضاً لا يصح، إذ المفروض أن الأمر بهيئته يكون موضوعاً لهذا اللفظ أعني افعِل وما في معناه، فإذا يكون الاشتقاق من مادته فقط لم يكن هو ما اشتق منه موضوعاً لهذا أعني موضوعاً لإفعل وما في معناه، فكذلك في طرف الموضوع له أعني افعِل أيضاً لا يمكن منه الاشتقاق، لما قلنا بأنه بهذا اللفظ ومع هذه الهيئة يكون الموضوع له لفظ الأمر فلا يصح الاشتقاق منه، فحال الأمر وصيغة إفعل يكون على معناه الاصطلاحي حال الجوامد، فكما لا يصح الاشتقاق من الجوامد كذلك لا يصح الاشتقاق من لفظ الأمر ولنظ افعِل، أما في اللغة فقد ذكروا للفظ الأمر معانٍ بلغت إلى اثني عشر معنى.

لا يخفى أن كل ما ذكروا معنىً للأمر لم يكن معنىً له بل ما يمكن أن ينازع فيه أنه معنىً للأمر أم لا ثلاثة معان:

الأول الطلب، الثاني الشيء، الثالث الفعل، فإن أمكن إرجاع الفعل إلى واحد من الأولين فهو:

بتقريب أن الفعل أيضاً شيء مثلاً وإن لم يمكن إرجاع الفعل إلى الشيء يلزم بأن الفعل أيضاً واحد من معاني الأمر.

فعلى أي حال لابد من القول بالاشتراك بين الطلب والشيء، أو الفعل إن لم يمكن

ارجاع الفعل الى الشيء^(١).

المقام الثاني:

لا يخفى أنه يعتبر في الأمر المولوية إما حقيقة وإما اعتباراً، فعلى هذا يكون الأمر أمراً إذا كان فيه الجهة المولوية ولو بالاعتبار، ولا يلزم فيه العلو الحقيقي، بل يكفي فيه الاستعلاء والمولوية، ويؤيده سؤال بريرة حيث قال اتأمرني يا رسول الله ﷺ حيث مع ان رسول الله أمره ومع هذا سأل بريرة بأن هذا يكون من باب موليتك فقال ﷺ: بل إنما أنا شافع.

وتقبيح الطالب السافل ليس من باب استعلائه ومولويته، بل من باب انه لم يثبت مولوية نفسه وقلنا بأنه لا بد أن يكون فيه جهة المولوية إما حقيقة أو اعتباراً، فإن السافل مع حفظ مقام سافليته يأمر وليس في مقام المولوية، وهذا واضح لا ريب فيه.

المقام الثالث:

لا إشكال في كون المتبادر من الأمر هو الوجوب، ويؤيده الآيات التي أقاموها على اثبات المطلب وإنما ليس في صدد ذكرها والاشكالات التي يوردونها عليها، بل يكفيننا التبادر وقلنا بأن المتبادر هو الوجوب.

إنما الكلام يكون في أن بعد ما قلنا من أن المتبادر من الأمر هو الوجوب وأيضاً من المعلوم استعماله في النذب حتى قال صاحب المعالم بأنه صار من المجازات الراجحة فنقول بأنه حقيقة في الوجوب ومجاز في النذب، أو نقول بأن الأمر مشترك

١ - ويدل على كونه مشتركاً هو تعدد الجمع فحيث تعدد الجمع يكشف عن تعدد مفرده، لأن الجمع هو تكرار المفرد، فإن الامر كما استعمل جمعه بالاوامر كذلك استعمل جمعه بالأمور فإن كان معناه واحداً ولم يكن مشتركاً لا يحتاج الى جمعين، وقال سيدنا الاستاذ: ان بيانه قد مضى في المشترك، وهذا الوجه الذي كتبت من ان تعدد الجمع يكشف عن تعدد معني مفرده هو ما خطر ببالي.

بين الوجوب والندب، أو نقول بالقدر المشترك وأَنَّهُ يكون جامعاً في البين قد يقال بأنَّ الأمر حقيقة في الطلب والطلب يكون إما وجوباً وإما نديباً. فعلى هذا إذا قلنا بأنَّ الأمر يكون مشتركاً معنوياً، فلا بدَّ من أن يقال بأنَّ إرادة الوجوب أو الاستحباب من الأمر يحتاج الى قرينة إن لم يكن الطلب منصرفاً الى أحد الفردين. قد يقال بانصراف الطلب الى الوجوب بثلاثة بيانات :

البيان الأوَّل: بالانصراف اللفظي أي يكون المنصرف اليه من لفظ الأمر هو الوجوب، وهذا الانصراف الذي ادعاه مدَّعيه باطل، إذ في الانصراف اللفظي لا بدَّ من أن يكون الفرد المنصرف اليه أغلب أفراداً حتى ينصرف اللفظ إليه، والمقام ليس كذلك، إذ أفراد الندب إن لم يكن أكثر من أفراد الوجوب فلا أقلَّ لم يكن أقلَّ منه، فعلى هذا كيف يمكن ادعاء الانصراف.

البيان الثاني: وهو ليس الانصراف اللفظي بل قال مدَّعيه بأنَّ العقل حاكم بطاعة المولى فإذا أمر يلزم اطاعته واتباع الفعل حتماً، إلا أن يرخص في تركه، وهذا فاسد أيضاً، إذ معلوم أنَّ اطاعة المولى لازم بأيِّ نحو أمر، ولكن كلامنا في المقام ليس في الكبرى بل هو في الصغرى وأنَّ أمر المولى هو بأيِّ نحو من النحوين بالوجوب كان أو بالاستحباب.

البيان الثالث: وهو الذي يظهر من ظاهر كلمات صاحب الفصول كما نقل بعض حاضري درسه بأنَّ معنى البعث هو الاتيان بالفعل وعدم الرضاء بالترك إلا إذا رخص المولى، فكما كان في الخارج إذا أراد شخصاً أن يجلس رجلاً في مكان، فإذا أخذ يده للجلوس نستفيد منه أنَّه أراد جلوسه حتماً كذلك إذا بعث المولى نحو الفعل نستفيد بأنَّه أراد من ذلك اتيان الفعل ولم يكن راضياً بتركه، فإذا كان معنى البعث هذا فإرادة التدب محتاج الى القرينة، فما دام لم يكن قرينة في البين كان المنصرف له هو الوجوب وظاهر هذا الوجه يكون أمتن من الوجهين الأولين، بل يمكن القول به.

فعلى هذا يكون المنصرف اليه عند الاطلاق هو الوجوب والندب محتاج الى القرينة.
المقام الرابع / في الطلب والإرادة:

لا يخفى أن هذا البحث من مباحث الكلام ولكن حيث كان فيه جهة الأصولية نذكر ما كان مربوطاً بالأصول، فنذكر أولاً مقالة المحقق الخراساني في هذا المقام، ثم بما يمكن توجيه كلامه، ثم ما يكون في كلامه من الصحة والبطلان، ثم الحق في الكلام فنقول: قال المحقق المذكور في الكفاية: (الظاهر أن الطلب الذي هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشايع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغة إفعال أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها) هذا عين كلامه، ويمكن توجيه كلامه بنحوين: الأول: أن نقول: إنه كما قلنا في توجيه كلام الشيخ في البيع حيث قال الشيخ بأن البيع تمليك انشائي لأنشاء التمليك حيث قلنا بأن الملكية هي من مقولة الجدة وهي إحاطة الشيء بالشيء، فكما تكون الملكية بهذا المعنى كذلك يمكن حمل الملكية الاعتبارية أي حملها ملكاً اعتباراً ولو لم يكن ملكاً حقيقياً ولكن هذا الاعتبار لم يكن في مقامنا، إذ الاعتبار محتاج الى أن يعتبره معتبر، لأن الاعتبار يحصل باعتبار المعبر وإنا نقطع بأن في مقامنا لم يكن اعتبار في مقابل الوجود الذهني والخارجي حتى يكون هو الإنشائي، فعلى هذا لا يمكن تصحيح الطلب الإنشائي بخلاف أنه يمكن تصحيح الملكية الإنشائية، لأن الشارع اعتبر ملكية اعتبارية ورتب عليها آثار الملكية الحقيقية، فافهم.

الثاني: أن نقول بما نقول في الكنايات، فكما أن في الكناية استعمل اللفظ في معناه الحقيقي، إلا أن المتكلم يكون مقصوده من القاء اللفظ هو لازمه مثلاً نقول في الأخبار بأن زيداً كثير الرماد، وأن زيداً استعمل في معناه الحقيقي، والكثير كذلك، والرماد كذلك، إلا أن مقصود المتكلم من هذا الخبر يكون الإخبار بوجود زيد بيانه

بنحو يظهر المطلب وهو أن الإرادة على نحوين إرادة الاستعمالية وإرادة الجدوية فيكون في الكناية الإرادة الاستعمالية موجودة لا الإرادة الجدوية فعلى هذا يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي إلا أنه ليس مراده الجدوي بل يكون مراده الجدوي إرادة لازمه وهو الجود مثلاً.

فعلى هذا نقول في الانشائيات أيضاً كما قلنا في الأخبار، فكما يكون في الأخبار تارة في استعمال اللفظ في معنى مقصوده الجدوي إرادة هذا المعنى وتارة إرادة معنى آخر يلزم هذا المعنى كذلك نقول في الانشائيات بأنه فيما لو قال المولى اضرب كما يمكن أن يكون مقصوده طلب الضرب منه حقيقة يمكن أن يكون مراده من هذا الأمر إفادة مطلب آخر وهو الامتحان مثلاً.

ولا يخفى أن اللفظ في الثاني أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي إلا أن مراده الجدوي هو الامتحان مثلاً. إذا ظهر لك ما قلنا يمكن أن نقول بأن مراد المحقق الخراساني يكون هذا بالبيان الذي قلنا الذي عبر عنه بالانشائي.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه، إلا أنه لا يخفى أن مع هذه المشتقات لا يمكن الالتزام بما قاله، لأن بعد ما كان الوجود إما الوجود الذهني أو الوجود المفهومي أو الوجود الخارجي ولم يكن معنى للأمر لا الطلب المفهومي ولا الطلب الخارجي والمفروض أن الوجود لم يكن خارجاً من الذهن والخارج فالطلب الانشائي في قبال الذهن والخارج والمفهوم حتى يكون هو معنى الأمر، ولا يمكن أن نقول بقول غير معقول ولو قلنا في توجيهه ما تظهر لك. فعلى هذا لم يكن كلام المحقق المذكور في محله.

ثم إنه بعد ما ظهر لك عدم تصوير الطلب الانشائي لا يخفى عليك أن على ما هو التحقيق يكون مدلول الأمر هو البعث، لأن المتبادر من الطلب هو البعث ضرورة أنه كما أن المولى في الخارج تارة يأخذ يد العبد ويجلسه كذلك تارة يأمره بالجلوس

ويبعثه على ذلك، فكما أنَّ في الخارج بنفسه يجلسه كذلك يأمره بالجلوس ويبعثه نحو الجلوس وهذا واضح، إذ الأمر للتحرّيك.

ولا يخفى أنَّه على ما قلنا من أنَّ معنى الأمر هو البعث لا يرد الإشكال الذي كان وارداً في الصورة التي يمكن أن يكون مدلول الأمر هو الطلب، إذ أورد على من قال بأنَّ مدلول الأمر هو الطلب أنَّه إذا كان الموضوع له الأمر هو الطلب ففي الأوامر الامتحانية ماذا تقول؟ إذ لا يكون في الأوامر الامتحانية طلب حقيقة، فاذاً لاجل الفرار عن هذا الإشكال تصور الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي، وقد ظهر لك بطلانه.

وأما على ما قلنا من أنَّ مدلول الأمر هو البعث لا يرد هذا الإشكال، إذ في الأوامر الامتحانية أيضاً يكون البعث موجوداً، غاية الأمر يكون داعيه على البعث هو الامتحان، فيكون البعث حقيقة، وقال المحقق المذكور في مطاوي كلماته في الطلب والارادة أنَّه يمكن أن يرفع النزاع في البين. ولا يخفى ما فيه، إذ هذا النزاع كان بين الأشاعرة وبين المعتزلة والإمامية من القديم، وكيف يمكن أرجاع كلامهما إلى محل واحد؟ إذ الأشاعرة حيث رأوا أنَّ الله إذا أراد شيئاً يمكن أن يتخلف المراد عن إرادته، ومع ذلك أمر ونهى وبعض الناس عاص ولم يفعل ما أمر به، فعلى هذا التزموا بأنه تكون صفة أخرى في مقابل الارادة الذي يكون هو الطلب ومن هذا نشأ الاختلاف المعروف الجبر والتفويض فكيف يمكن الصلح بينهما؟ فافهم.

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر :

والكلام فيها أيضاً يقع في مقامات:

المقام الأول:

قد ذكروا الصيغة الأمر معانٍ تبلغ الى خمسة عشر، بل الى خمسة وعشرين معنىً ولا يخفى أنه من المقطوع أن كل ما ذكروا ليس معنى للصيغة بل في بعضها لا يمكن تصوره ولا يعقل مثلاً في التعجيز والتسخير إذ مفاد الهيئة كما يكون بمعنى الطلب أو البعث قد يلاحظ نسبته بين المادة والمتكلم والمخاطب فيكون البعث أو الطلب نحو المادة ويكون المخاطب مبعوثاً الى المادة كذلك لا بد أن يكون في التعجيز والتسخير كذلك يعني لا بد أن يلاحظ النسبة التي هي مدلول الهيئة بين المادة والمتكلم والمخاطب، والمخاطب يكون مبعوثاً نحو المادة وهذا غير معقول. وأيضاً لا معنى لجعل المخاطب عاجزاً بالحدث وما هو الممكن هو أن يعجز المتكلم المخاطب بتحريكه نحو المادة، وهذا معنى تعجيزه إذ المخاطب عاجز عن الاتيان، فعلى هذا يكون التعجيز في البعث نحو الاتيان.

فاذا ظهر لك فاعلم أن الحق هو كون الصيغة موضوعة للبعث لما قلنا والمعاني الذي ذكروا للصيغة لم تكن معاني لها، بل تكون من قبيل الدواعي فعلى هذا معنى

الصيغة هو البعث والباقي يكون من قبيل الدواعي، فكما يكون تارة بعث المولى نحو الفعل لداعي اتيانه كذلك تارة يكون بعثه بداعي التسخير أو التعجيز أو التهديد أو غير ذلك من المعاني.

ثم إنه قال المحقق الخراساني في ذيل كلامه في المقام: (قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك لا بداعي آخر منها) اعلم أن كلامه مخدوش لأن مقصوده من أن الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث أن يكون داعي البعث مأخوذاً في المستعمل فيه قيداً أو جزءاً يعني يكون جزء الموضوع له الصيغة، فيلزم أن يقع فيما فر منه، لأنه قال: لا يعقل أن يؤخذ الاستعمال في المستعمل فيه للزوم الدور، والحال أن هذا من هذا القبيل، لأن دواعي البعث يكون من مقومات الاستعمال فكيف يعقل أن يؤخذ في المستعمل فيه؟ وإن كان غرضه أن هذا لم يكن جزءاً للموضوع له والمستعمل فيه، بل يكون حالاً للموضوع له أو المستعمل فيه بمعنى أن الصيغة يكون موضوع للطلب في حال كونه بداعي البعث فعلى هذا يلزم أن يكون استعماله في غير الحال غلط لا أن يكون مجازاً لمدخلية هذه الحالة فيه، لما قلنا بأن صحة استعمال اللفظ فيما يناسب أي وضع له يكون بالوضع لا بالطبع.

المقام الثاني:

في أنه هل المتبادر من الصيغة هو الوجوب أو الندب، أو مشترك بينهما، أو يكون مشتركاً معنوياً؟

لا يخفى أن المتبادر من الصيغة هو الوجوب بلا تردد، ومع هذا لا يحتاج إلى بيان زائد وكان للمحقق الخراساني رحمه الله في هذا المقام كلام لا يكون في محله فهو أنه بعد ما قال بأن المتبادر من الصيغة هو الوجوب، قال وكثرة استعمالها في الندب بعدما كان مع قرينة مصحوبة لم تصيرها مجازاً مشهوراً في الندب وكان نظره من هذا الكلام إلى

ردّ صاحب المعالم رحمه الله ولا يخفى ما في كلامه، لأنّ من نظر في الأخبار التي فيها الأحكام النديّة رأى بأنّ استفادة الندب لم تكن من القرينة حيث لم تكن معه قرينة، بل حمل بعض الأوامر على الندب يكون بقرائن خارجية، فعلى هذا كان كلامه فاسداً.

ثمّ إنّ بعد هذا قال في ذيل كلامه أنّ استعمال الصيغة في الندب كان كاستعمال العام في الخاص، فكما في مورد استعمال العام في الخاص لم يكن لفظ العام مجازاً مشهوراً في الخاص، كذلك في المقام.

وقد غفل من أنّ في المجاز المشهور ليس مجرد كثرة الاستعمال في المعنى الثاني موجباً لاشتهاره فيه، بل يكون من حيث إنّ بسبب كثرة استعماله في المعنى الثاني يصير أنس اللفظ بالمعنى الأوّل قليلاً وبالمعنى الثاني كثيراً، فإذا صار أنسه بالمعنى الثاني بمرتبة أنسه بالمعنى الأوّل واشتهر في المعنى الثاني وترك استعماله في المعنى الأوّل كان منقولاً قلاباً في المجاز المشهور من قلّة أنس اللفظ بالمعنى الأوّل وكثرة أنسه بالمعنى الثاني، ففي العام حيث لا يكون في الخاص مشهوراً وليس أنسه أكثر من أنسه بالعام لا يصير الخاص مجازاً مشهوراً حيث إنّ للخاص لا تكون مرتبة محفوظة كي يستعمل اللفظ فيها دائماً، بل يكون للخاص مراتب مختلفة.

فتارة يكون فرداً، أو فردين، أو أفراد.

إن قلت بأنّ في العام ولو لم يكن اللفظ في الخاص مجازاً مشهوراً إلاّ أنّه لم يكن اللفظ في العام أيضاً حقيقة قلّة أنسه به.

قلت: هذا أيضاً باطل لأنّ اللفظ يكون في المعنى الأوّل حقيقة ويتبادر منه إلاّ إذا استعمل في معنى آخر وصار مجازاً مشهوراً فيه، وفي العام لم يكن كذلك، إذ قلنا بأنّ للخاص لم تكن مرتبة محفوظة وعلى ما قلنا ظهر لك فرق العام مع ما نحن فيه، إذ في ما نحن فيه حيث استعمال الصيغة في الندب تصير مجازاً مشهوراً بمجرد كثرة

استعمالها فيه حيث إنه بعد قلّة أنسه من الوجوب وكثرة أنسه بالندب يصير مجازاً مشهوراً في الندب ولم يكن المانع الذي يكون في الخاص من عدم محفظة المرتبة في الخاص، إذ الندب يكون له مرتبة واحدة فإذا استعمل فيه كثيراً صار مجازاً مشهوراً، وكان كلام المحقق الخراساني (ره) مخدوشاً بما قلنا فتأمل جيداً.

المقام الثالث:

الحق أنّ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب، كيبيد ويغتسل ويتوضأ وأمثال ذلك، تكون ظاهرة في الوجوب ويكون الوجوب متبادراً منها، ولكن لا يخفى أنّ من المقطوع عدم استعمالها في الوجوب كما قال به بعض، بل تكون في هذا المقام أيضاً مستعملة في معانيها، إلاّ أنّه كما يكون الداعي القاء الجمل الخبرية تارة للإعلام والإخبار، وتارة يكون الداعي هو البعث، وهذا ممّا لأسترة فيه.

لكن قال المحقق الخراساني في هذا المقام: إنّ الجمل الخبرية إذا استعملت بداعي البحث تكون آكد من صيغة الأمر، حيث إنّ المتكلم أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى الآ بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة.

ولا يخفى ما في كلامه من أنّه قال: إنّ المتكلم أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلاّ بوقوعه.

أولاً: بالنقض بأنّه لا بدّ أن يكون في طرف النهي أيضاً كذلك على ما قال، مثلاً إذا قال: لا يعيد، أولاً يتوضأ، يكون معناه أنّه حيث لا يكون راضياً بوقوعه أخبر بعد وقوع مطلوبه فعلى هذا يلزم أن يكون في مورد النهي أن يكون الفعل مكروهاً أن لم نقل بأنّه على هذا يلزم أن يكون الفعل محرماً مثلاً إذا قال بأنّه لا يعيد الصلاة من أجل كلام السهوي يكون معناه أنّ إعادة الصلوة يكون مكروهاً محرماً، وهذا ممّا لا يلتزم به المحقق المذكور.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّنا إذا راجعنا الى العرف نرى بأنّ في هذه الموارد التي استعمل

جمل الخبرية بداعي البعث لم يكن كذلك يعني لم يستعملوا الجمل الخبرية في مقام لا يرضى بترك الفعل وكان شوقهم للفعل كثيراً، وكأنهم أخبروا بوقوع الفعل، بل يكون على حد الصيغة فكما يستفاد من الصيغة يستفاد من الجمل الخبرية.

المقام الرابع:

في أنه إذا سلم أن الصيغة لم تكن حقيقة في الوجوب فهل تكون ظاهرة فيه أم لا؟

تحقيق الحق في المقام هو ما قلنا في مادة الأمر بأن حقيقة البعث يكون هو الاثبات بالفعل وعدم الرضا بالترك وقلنا بأنه كما أن المولى تارة يأخذ يد العبد ويجلسه ويكشف هذا عن إرادته جلوس العبد تارة يأمر بإثبات الفعل ويبعثه على ذلك، فما دام لم يرخّص في تركه يكون المتبادر هو الإلزام بالفعل فهكذا يكون في ما نحن فيه. إلا أن المحقق الخراساني (ره) يدّعي ظهور الأمر في الوجوب، لأن الندب محتاج الى مؤونة زائدة، ولعله كان نظره الى أن الندب مرتبة ضعيفة والوجوب مرتبة قوية، ومقتضى الإطلاق هو حمله على القوي، وهذا فاسد من جهتين:

الجهة الاولى: أنه إذا أمر المولى بالإثبات بالنور، هل يأتي العبد بالنور القوي أو الضعيف؟ لا إشكال في أنه يرى أن مطلوب المولى هو صرف وجود النور فيرى نفسه مخيراً بين الإثبات بالنور القوي أو الضعيف، لحصول الامتنال بكل منهما. ولا يلتزم المحقق المذكور ايضاً بلزوم الإثبات بالقوي وما قال من أن المتبادر هو القوي في الوجود وقال بأن المنصرف اليه هو وجود الواجب تعالى ولا يمكن الالتزام به في كل مورد، اذ في الوجود حيث كان الوجود التام هو الله تعالى وسائر الموجودات تكون وجودات وماهيات ينصرف الإطلاق الى الله تعالى لا في مقامنا هذا الذي كان الوجوب والندب على حد سواء.

الجهة الثانية: أنه يجري مقدمات الحكمة في كل موضع يكون المتكلم في مقام

بيانه ولم يكن مقامنا هذا كذلك، إذ الندب أو الوجوب مستفاد من الهيئة والهيئة تكون معنىً حرفياً ويؤخذ مرآتاً فإذا كان كذلك كيف يمكن أن تجري فيه مقدمات الحكمة، لما قلنا من أن المتكلم لا ينظر اليه حيث إن الهيئة معنىً حرفياً، وإذا كان معنىً حرفياً لا يكون النظر به استقلالاً بل مرآتاً الى شيء آخر، وهذا واضح، وليس ما قلنا من عدم جريان مقدمات الحكمة في الهيئة لأجل أن الحرف يكون حتى تقول بأن المحقق المذكور يقول بكليته وأنه يكون قابلاً للإطلاق والتقييد، بل منشأ عدم جريان مقدمات الحكمة هو أنه لا يكون النظر اليه استقلالاً، بل النظر اليه يكون مرآتاً للغير وجريان مقدمات الحكمة يكون في مورد كان المتكلم في مقام بيانه لا إذا أخذ مرآتاً لإراءة غيره ولم يكن المتكلم في مقام بيانه، فافهم وتأمل جيداً.

المقام الخامس :

هل يكون قضية إطلاق الصيغة هو كون الوجوب توصلياً أو تعبدياً؟ وقد عرّفوا التعبدى بأنه ما لا يحصل الغرض منه إلا بقصد القربة، والتوصلي ما يحصل الغرض منه ولو بدون قصد القربة فلا بد لنا أولاً من ذكر المباني حيث إنه باختلاف المعنى تختلف النتيجة فنقول:

الحق أن التوصلي هو ما لا يلزم فيه جهة الخضوع والعبودية، والتعبدى بخلافه فكل ما كان فيه جهة عبودية المولى يكون تعبدياً وكل ما لم يكن كذلك يكون توصلياً، وبالفارسية: (هر چیزی که در او جهت پرستش و بندگی باشد) هو التعبدى، وما لم يكن فيه هذه الجهة هو التوصلي.

واعلم أن قصد القربة أو قصد الامتثال لم يكن مربوطاً بالتعبدية أو بالتوصلية، بل قصد القربة يكون معتبراً في ترتب الثواب ولا يحتاج في كون شيء عبادة إلا أن يقع الفعل بداعي العبودية، وهذا غير قصد القربة. وحاصله أنه لا يلزم في العبادة

وقوع الفعل لله تعالى، بل يكفي في العباديات أن تكون عبودية لله تعالى ومنسوبة إليه، وما قلنا هو المستفاد من الآيات والأخبار.

ولا شك بأن مقصودنا من العبادة هي ما يكون في الآيات والأخبار لا غيرها، وما هو بمعنى العبادة في الآيات والأخبار هو المعنى الذي قلنا، حيث إن في الموارد التي استعملت العبادة لله في مقابل عبادة الوثن مثلاً لم يكن بينها في العبادية فرق، فمن عبد الوثن عبد ومن عبد الله تعالى عبد، غاية الأمر يكون الأول عابد الوثن والثاني عابد الله، وإلا في جهة العبادية لم يكن بينها فرق ويلاحظ أن من عبد الوثن عبده للتقرب به أو لقصد أمره أو قصد الامتثال فهكذا لا بد أن يكون معنى العبادة لله كذلك، وهذا واضح.

أو في قوله تعالى: ﴿لَا أُعْبَدُ مَا تُعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبَدُ﴾ لا شك بأن العبادة في هذه الآية بمعنى واحد وهو ما يعبر عنه بالفارسية (برستش وبندگی) ولا يلزم في العبودية إلا هذا كما هو المتعارف عند الناس أيضاً ولو قلنا من معنى العبادة هو الحق وكل من تصوّر كلامنا بصدقه، لما قلنا من أن هذا المعنى هو المستفاد من الأخبار والآيات.

وأيضاً الدليل على صدق دعوانا هو ما قالوا في سجود الحائض فإنهم قالوا بأن سجود الحائض عبادة ومع هذا محرمة، فإن كانت العبادة محتاجة إلى قصد القرية فالحائض الذي حرم عليها السجود كيف يتأتى منها قصد القرية، فعلى هذا قالوا في توجيهه بأن السجود عبادة ذاتية وعلى مذهبنا تكون كل العبادات كالسجود فتكون الصلاة الريائية عبادة محرمة، إذ لا يلزم في العبودية إلا عبودية المعبود ففي الصلاة الريائية تكون كذلك، إذ في الصلاة الريائية يعبد الله لإراءة الناس فتكون عبادة لكن عبادة محرمة، ولا فرق في سائر العبادات والسجود فكل ما قالوا فيه قلنا في سائر العبادات أيضاً وما قالوا في السجود بأنه يكون عبادة ذاتية.

فعلى هذا قالوا بأنه لا يلزم فيه قصد القرية، بل يكفي مجرد كونه عبادة قالوا بأن سجود الحائض يكون عبادة محرمة فنقول في سائر العبادات أيضاً ومناط الكل واحد وهو عدم لزوم قصد التقرب، بل كفاية إتيان العمل بداعي الخصوص وقصد العبودية، ومعنى أن السجود عبادة ذاتية ليست إلا أنه لم تكن من مستحدثات الشارع، بل تكون قبل الشرع أي تكون عبادة معمولة، غاية الأمر قبل الشرع لا أنها عبادة بلا جعل، وعلى هذا مجرد كونها عبادة قبل الشرع لا يوجب الفرق مع سائر العبادات.

فعلى هذا لم تكن عبادة غير محتاجة الى قصد القرية إلا لما قلنا من كفاية إتيان العمل العبادي التعبد والخضوع للمولى، وهذا هو اللازم في كل عبادة ولكن ترتب الثواب على العبادة موقوف على قصد التقرب.

فعلى هذا على مذاقنا في الباب لا إشكال في أن الأصل في المسألة يكون التوصلية فإذا شككنا في واجب أنه توصلي أو تعبدى فنقول بأنه توصلي، لأنه بعد ما علمنا بأن الاشياء التي أوجبه الشارع لم تكن خارجة عن قسمين.

تارة يكون الغرض من إيجابه إتيان الفعل في الخارج، وتارة يكون غرضه من إيجابه التعبد. فعلى هذا تكون العبادة محتاجة لبيان الشارع، يعني بعدما لم يعلم أنه بأي شيء يحصل التعبد فالشارع يبين ما هو عبادة، فالعبادة محتاجة الى جعل ووضع من قبل الشارع. فعلى هذا إذا وجب شيء ولم يعلم أن وجوبه توصلي أو تعبدى، فقتضى الاطلاق كونه توصلياً حيث إن التعبدية محتاجة لجعل آخر، لأن بالأمر يعلم أن الشارع أوجب هذا الشيء، وأما أن الشارع جعله عبادة محتاج الى بيان آخر.

والغرض أننا لم نعلم التعبدية إلا ببيان من الشارع، هذا في الأصل اللفظي، وأما الأصل العملي يعني إذا شك في أن واجباً تعبدى أو توصلي يكون مجرى البراءة أو

الاشتغال؟ الحق انه على مذهبنا يكون مجرى البراءة لأن الشك يكون في أن الأمر يسقط بمجرد إتيان الفعل أولاً يسقط إلا إذا أتى بالفعل بداعي العبودية والخضوع فيكون كالأقل والأكثر، فحيث إن التعبدية محتاجة إلى بيان من الشارع ولم يبينه كانت مورداً للبراءة ويكون العقاب عليها عقاباً بلا بيان.

هذا يكون ما هو التحقيق في المقام، وحيث إن مبنى السائر يكون على خلاف ما قلنا لا بأس بذكر كلامهم وما هو الأصل على مبناهم.

فنقول تارة في مقام توجيه كلامهم ولعله يكون كذلك فتكون النتيجة كما قلنا فإنهم حيث قالوا في بعض كلماتهم بأن التعبدية محتاج إلى إتيانه بداعي الأمر وفي بعض كلماتهم قالوا بأنه محتاج إلى قصد القرية، وفي بعض كلماتهم بأنه محتاج في امتثاله لقصد المحبوبة، ولم يكن مقصودهم أنها بعنوانها تكون شروطاً في التعبدية، لأن كل من هذه العناوين الثلاثة يكون مغايراً مع الآخر. فعلى هذا يمكن توجيه كلامهم بأن هذه العناوين الثلاثة المذكورة أو غيرها تكون شرطاً في التعبدية بعنوان المشيرية، مثلاً يكون الشرط في امتثال التعبدية هو إتيانه بداعي الأمر إلا أنه حيث إذا أتى المكلف بالفعل بقصد المحبوبة يكون مشيراً إلى ذلك العنوان قالوا بكفاية قصد المحبوبة أو التقرب أو غيرها، فعلى هذا يكون نظرهم إلى ما قلنا.

لأننا أيضاً نقول: يلزم إتيان الفعل بداعي التعبد أو بعنوان المشيرية غاية الأمر أنهم أخذوها غاية وأنا لم نأخذها غاية، لأننا نقول بأنه يلزم التعبد لله وبقصد الخصوص أو غيره من العناوين المشيرة أنهم قالوا بأن في التعبدية يلزم أن يكون إتيان الفعل لله وللتقرب أو غيره من العناوين المشيرة وإن أغمضنا عن ذلك ولم يمكن توجيه كلامهم.

فنقول: كان أول من قال بأن التعبدية ما يكون الغرض منه التعبد، والتوصلي ما كان الغرض منه هو صرف إتيان الفعل هو الشيخ أعلى الله مقامه وقد خلط

المتأخرون في بيان المراد ولكننا نذكر مراد الشيخ أولاً ثم نذكر ما هو الأصل في المسألة.

قال الشيخ رحمته الله في القطع وآخر براءة الرسائل: إن التوصل ما يكون الغرض من أمره هو إتيان المأمور به والتعبد ما يكون الغرض من أمره هو الطاعة. وعلى هذا المعنى لا يمكن أن يؤخذ قصد الطاعة تحت الأمر ولو رفع إشكال الدور الذي كان في المقام، وبيان الدور هو أن بعد ما أمر بشيء يأتي الداعي بإتيانه لأجل أمره فكيف يمكن أخذه في هذا الأمر، وبعبارة أخرى لأن الحكم موقوف على موضوعه، والمفروض أن الموضوع وهو الصلاة المقيدة بداعي الأمر لا يأتي إلا من قبل الحكم، لأنه بعد الأمر يمكن إتيان الفعل بداعي الأمر ويكون في هذا أيضاً اشكالات ذكرها المحقق الخراساني في الكفاية فراجع فبناءً على هذا لا يمكن أخذه في المأمور به فإنه إذا أخذ قصد التعبد مثلاً أو قصد الإطاعة في المأمور به يكون جزءاً للمأمور به والحال أنه يلزم إتيان المأمور به بداعي التعبد فلا يمكن أخذه في المأمور به، وهذا واضح.

فعلى هذا إن قلنا بما قاله الشيخ أعلى الله مقامه يقع الكلام في أن الأصل اللفظي ما هو في المقام يعني أن إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب توصلياً أو تعبدياً الحق أنه إننا نشك في التوصلية والتعبدية يكون الإطلاق مقتضياً لكون الواجب توصلياً، لأن التعبدية محتاجة لجعل زائد كما قلنا قبلاً، لأن في التوصلية يجب صرف إتيان الواجب ولا يلزم معه وجه الطاعة بخلاف التعبدية فإنه يحتاج لقصد الإطاعة، وهذا محتاج لبيان من الشارع، فإذا لم يبينه فمقتضى الإطلاق كون الواجب توصلياً، إذ لم يكن الشيء المشكوك عبادة إلا إذا جعله الشارع عبادة، والمفروض أنه لم يجعله عبادة، فإنه إن جعله عبادة لا بد له من البيان، كما أن الشارع يبين في بعض الموارد كما ورد في الوضوء الوضوء حد من حدود الله كي يعلم العابد من العاصي.

ولعلّه لم يكن هذا عين الخبر ويكون الخبر قريباً بهذه المضامين، هذا مقتضى الأصل اللفظي.

وقد ظهر لك أنّ مقتضى الإطلاق كون الوجوب توصلياً.

أما الأصل العملي يعني إذا شككنا بأنّ هذا الواجب توصلي كي لا يحتاج الى قصد القرية أو تعبدي حتى يحتاج الى قصد القرية، فمقتضى الأصل هو البراءة أو الاشتغال. ولا ريب أيضاً أنّ مقتضى القاعدة هو البراءة، لأنّ مورد البراءة هو عدم البيان من المولى وقبح العقاب معه، وهذا أيضاً كذلك لأننا نعلم تفصيلاً بأنّه يجب إتيان الأمور به، وأما وجوب إتيانه مع قصد التقرب فورد للشك وبأصل البراءة نرفعه.

وأما ما قاله المحقق الخراساني بأنّ هذا المقام مورد الاشتغال وإن قلنا في الأقلّ والأكثر بالبراءة؛ لأنّ الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فاسد جداً؛ لأنّ الشك لم يكن من قبيل الشك في المحصل، إذ الشك في المحصل يكون في مورد نعلم التكليف ولكن شككنا في خروجنا عن عهده فيكون مجرى الاشتغال.

وهذا لم يكن كذلك، إذ قلنا بأنّ ما علمنا هو إتيان الأمور به وأما شيء آخر لم نعلمه حتى يكون الشك في خروجنا عن عهده، بل يكون شكنا في أصل التكليف ولم نعلم بأنّ الشارع طلب هذا مع شيء آخر أم طلبه لا مع شيء آخر، ففي المقام حيث يكون معلوم ومشكوك، إذ المعلوم هو إتيان الأمور به والمشكوك شيء زائد على هذا، وهو قصد التقرب وهذا مورد البراءة، ويكون كالأقلّ والأكثر، إذ في الأقلّ والأكثر يكون الأقلّ معلوماً والأكثر مشكوكاً فقلنا يلزم إتيان الأقلّ وتجري البراءة في الأكثر، وهذا ممّا لا ستره فيه.

نعم إذا كان الشك في نحو الاطاعة يعني نعلم بأنّ الشارع طلب منا الاطاعة ولم نعلم أنّه بأي شيء تحصل الاطاعة يكون مجرى الاشتغال، ويكون من قبيل الشك في

المحصل وقد توهم بعض بأن مقامنا حيث كان من قبيل الشك في المتباينين يكون مورد الاشتغال.

ولا يخفى ما فيه، فإن ما قاله من أن الشك في المتباينين كان صحيحاً إلا أنه لم يلزم بأن كل مورد يكون الشك في المتباينين يكون مورد الاشتغال، أما أنه يكون من قبيل الشك في المتباينين فلا نعلم بأنه متعلق لغرض المولى من أمره إما بإتيان المأمور به وإما بالإطاعة، فعلى هذا كان دوران الأمر بين المتباينين ولكن مع هذا لم يكن مورد الاشتغال، إذ إننا لم نلتزم بأن في كل مورد يكون الشك بين المتباينين يكون مورد الاشتغال، بل مناط الاشتغال إنما هو في مورد لا يمكن الانحلال وجعل المعلوم والمشكوك، وأما إذا أمكن أن يكون في مورد الشك بعضها معلوماً وبعضها مشكوكاً نقول بلزوم إتيان المعلوم ونجري الأصل في المشكوك، ومقامنا كذلك حيث إنه يعلم بأنه على أي تقدير يلزم إتيان المأمور به ويتعلق به الغرض إما مستقلاً وإما في ضمن الإطاعة ومع هذا لم يكن من قبيل الأقل والأكثر، غاية الأمر يستفق في موردنا أن في كل طرفي الشك يلزم إتيان المأمور به، وهذا لا يصير الشك من قبيل الأقل والأكثر فافهم.

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا أن في كل مورد يجري الإطلاق في المأمور به لم يرفع به قصد التعبد والإطاعة، لما قلنا من أن قصد الإطاعة لم يكن مأخوذاً في المأمور به حتى تجري مقدمات الإطلاق في المأمور به فيرتفع قيد المأمور به، وما هو في مقام بيانه من المأمور به وقصد الإطاعة ليس مأخوذاً في المأمور به حتى بالإطلاق يرفعه.

المقام السادس :

لا إشكال في أن الأصل في الواجب في مورد الشك في كونه أصلياً عينياً تعينياً في مقابل التبعية والكفائي والتخييري، وهذا مما لا ستره فيه، إنما الإشكال في وجهه أي

لأجل ما يكون كذلك؟ فقد قال في وجهه بعض بأن الواجب حقيقة في الأصلي والعيني والتعيني ويكون في التبعي والكفائي والتخييري مجازاً، وهذا الكلام ليس في محله، إذ استعمال الواجب يكون في كل من المذكورات على حد سواء، وإن كان الواجب مجازاً في التبعي والكفائي والتخييري يكون صحة استعماله فيه محتاجة الى القرينة وحيث لم يكن استعماله فيها بمعونة قرينة تكشف عن كون الواجب حقيقة في كل من المذكورات.

وقال المحقق الخراساني أن الأصل في الواجب كونه أصلياً عينياً تعينياً لأجل أن مقدمات الحكمة مقتضية لهذا، فإن ما يقابلها محتاج الى البيان، لأن فيه مؤنة زائدة، وحاصل كلامه يكون راجعاً الى أن ما يقابل الأصلية والعينية والتعينية لم يكن مطلقاً واجباً، بل يكون وجوبه مقيداً مثلاً الواجب التبعي لم يكن واجباً إلا اذا كان شيء آخر واجباً، فوجب هذا بتمعه وهكذا الشيء الواجب بالوجوب الكفائي يكون وجوبه مقيداً بعدم إتيان شخص آخر، وهكذا الشيء الواجب بالوجوب التخييري يكون وجوبه مقيداً بعدم إتيان المكلف بفرد آخر بخلاف الأصلي والعيني والتعيني، فإن وجوبها مطلقاً ولم يكن مقيداً، فعلى هذا بالاطلاق ومقدمات الحكمة يرتفع القيد ويكون مقتضى الاطلاق حمل الوجوب على الأصلي والعيني والتعيني. ولا يخفى ما فيه، أمّا أولاً؛ فلأجل ما قلنا سابقاً من أن الوجوب مستفاد من الهيئته وحيث كان معنى الهيئته معنى حرفياً لم يجر فيه مقدمات الحكمة؛ لأن الهيئته أخذت مرأتاً لإراءة المادة وحيث لم يكن النظر الى الهيئته استقلالاً، بل يكون النظر اليها آلياً لم تجر فيها مقدمات الحكمة حيث لم يكن المتكلم في مقام بيانها.

وثانياً؛ أن ما قاله من أن الوجوب في التبعي أو الكفائي أو التخييري يكون مقيداً ليس في محله، فإن الوجوب في كل منها يكون مطلقاً، فإن هذا المحقق قد التزم بأن

الواجب في الكفائي والتخييري هو الجامع، إما جامع المكلفين في الكفائي، وإما جامع أفراد التخيير في التخييري. فعلى هذا يكون الوجوب مطلقاً على أي حال، وهكذا في التبعي فإن وجوبه أيضاً مطلقاً، غاية الأمر تارة يكون الشيء واجباً بالوجوب النفسي وتارة يكون واجباً للغير، وكون وجوبه للغير لا يقيده.

وثالثاً: أن مقدمات الحكمة تجري ويموز التمسك بالاطلاق في مورد يكون المتكلم في مقام بيانه، وليس المقام كذلك فإن المتكلم في المقام يكون بصدد البعث نحو الفعل، ويكون غرضه من الأمر إيجاد الفعل في الخارج، ولا يكون بصدد بيان الوجوب ونحوه حتى يتمسك بالاطلاق، فإن كان في مقام بيان نحو الوجوب ولم يقيده يمكن أن نقول ما قال، ولكن هذا لم يكن كذلك، لما قلنا من أنه يكون في مقام البعث نحو الفعل، فافهم.

فالتحقيق في المقام أن يقال: إن بعد ما أمر المولى بإتيان شيء بمقتضى الاطلاق نحكم بأن الواجب يكون مطلقاً، أعني أراد المولى من العبد اتيان الفعل مطلقاً ولم يكن الواجب مقيداً، فباللازمة يكشف بأن الوجوب أيضاً لم يكن مقيداً.

وبعبارة أخرى بعد ما كان إتيان الفعل مطلقاً ولم يكن الواجب مقيداً، فباللازمة يكشف بأن الوجوب أيضاً لم يكن مقيداً بعبارة أخرى بعد ما كان إتيان الفعل على أي تقدير مورداً لطلب المولى والواجب وهو إتيان الفعل يكون مطلقاً، فلازمه أن يكون الوجوب أيضاً مطلقاً، لأنه لم يكن الشيء واجباً مطلقاً إلا إذا كان وجوبه مطلقاً أيضاً، وهذا بخلاف ما قاله المحقق الخراساني حيث إنه يجري الاطلاق في نفس الوجوب فيرد عليه ما قلنا واما على ما قلنا لا يجر الاطلاق في الهيئته حتى يرد ما قلنا، بل يجري الاطلاق في الواجب وهو يكون قابلاً، وبالملازمة نحكم بكون الوجوب مطلقاً أيضاً، فالمحقق الخراساني أجرى مقدمات الحكمة في الهيئته أولاً وإثناً

نقول بجران مقدمات الحكمة في الهيئة لا مستقلاً ولا أولاً، بل بتبع جري المقدمات في المادة، وعلى هذا لا يرد الإشكال. هذا تمام التحقيق في المقام، فافهم واغتنم.

المقام السابع :

اختلفوا في أن صيغة الأمر إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه هل يكون ظاهراً في الوجوب أو الاباحة أو يكون تابعاً لما قبل النهي، وقد نسب الى المشهور ظهوره في الاباحة، والى بعض العامة ظهوره في الوجوب، والى بعض تبعيته لما قبل النهي، فقال المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية حيث يكون نوع موارد استعمال الصيغة عقيب الحظر بقرائن لم يمكن كشف ظهورها في الوجوب أو غيره من موارد الاستعمالات.

ثم قال بعد ذلك كلام وهذا عين كلامه: (ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى) هذا عين كلامه.

ولا يخفى ما في كلامه من المعارضة، فإنه قال أولاً بأن الاستعمالات تكون مع القرينة، فإذا استعمل في الاباحة أو غيرها لم يكن لأجل وقوعها عقيب الحظر، بل يكون بالقرينة، ومع ذلك قال في ذيل كلامه المنقول لك أنه يوجب وقوع الصيغة عقيب الحظر موجباً لإجمالها، وهذا فاسد، إذ بعد ما كان استعماله في غير معناه الحقيقي وهو الوجوب لأجل القرينة فلم يقل بأن وقوعه عقيب الحظر يوجب إجمالها؟ وصرف وقوع الصيغة عقيب الحظر لا يوجب إجمال الصيغة، لأن استعمال اللفظ في معنى إذا كان في البين ما يصلح للقرينية يوجب أن يكون موجباً لإجمال اللفظ، وأما إذا لم يكن كذلك لا يوجب الإجمال.

مثلاً إذا ترى أن المتكلم في بعض الموارد يعتمد في استعمال لفظ في معنى بالقرينة، فإذا ترى مورداً آخر وتحتل بأن هذا أيضاً من هذه الموارد يوجب إجمال اللفظ،

وأما صرف احتمال القرينة إذا لم يكن كذلك لا يوجب الإجمال ففي مقامنا إن رأيت أنَّ المتكلم يعتمد في استعمال الصيغة في الإباحة مثلاً بقرينة، وهي كونها بعد الحظر يمكن أن تكون في مورد آخر أيضاً لأجل هذا الاحتمال يحتمل بأنَّ استعمال الصيغة في الإباحة أو غيرها يكون بهذه القرينة وهو كونه عقيب الحظر.

وأما على ما قاله المحقق المذكور من أنَّ في كلِّ موارد الاستعمالات تكون قرينة في البين ولم يكن لوقوعه عقيب الحظر مدخلية أصلاً فلم يقل بإجمال الصيغة؟ بل لا بدَّ له أن يقول بظهوره في الوجوب، ومجرد أنَّ استعمال اللفظ مع القرينة في معنى آخر لا يوجب إجمال اللفظ في معناه الذي كان ظاهراً فيه كما قال المحقق المذكور في جواب صاحب المعالم رحمته حيث قال صاحب المعالم رحمته بأنَّ كثرة استعمال الصيغة في الندب يوجب صرف الظهور ويصير مجازاً راجحاً في الندب.

قال المحقق المذكور في جوابه بأنَّ بعد ما كان استعمال الصيغة في الندب مع القرينة لا يوجب صرف ظهورها عن الوجوب فهكذا لا بدَّ أن يقول فيما نحن فيه والكلام الكلام فما هو التحقيق في المقام هو أنَّ الأمر بشيء يكون على قسمين فتارة يكون في أحداث المقتضي في المكلف، وتارة يكون برفع المانع، مثلاً تارة أوجب الصلاة ويكون وجوبه معناه هو إحداث المقتضي في المكلف ففي ما كان كذلك لا بدَّ من حمل الأمر إمَّا على الوجوب أو على الاستحباب كلَّ على مذهبه، وأما إذا كان الداعي على البعث أو الطلب هو رفع المانع كما في ما نحن فيه لا بدَّ من حمله على الإباحة.

غاية الأمر لا من أجل أنَّ الأمر يستعمل الصيغة في الإباحة، بل من أجل أنَّ المكلف بعد أن رفع الأمر المانع يحمله على الإباحة لأجل أنَّ رفع المانع يكون مساوفاً مع الإباحة، فعلى هذا لو دلَّ دليل من الخارج بوجوبه أو استحبابه مثلاً لم تكن الإباحة مغارضة مع هذا الدليل؛ لأنَّ أخذ الإباحة يكون من باب القدر المتيقن، والفرق واضح بين ما إذا كان الأمر في مقام بيان الإباحة وجعله مباحاً وبين

ما إذا لم يكن كذلك، بل يكون الأمر في مقام رفع المانع، غاية الأمر رفع المانع يكون مساوفاً مع الإباحة، فإذا دلّ دليل على الوجوب إذ غيره لا يكون معارضاً معه بخلاف ما كان الأمر بصدد بيان أن الحكم هو الإباحة فإنه يعارض مع دليل دالّ على الوجوب أو غيره. ولعلّه يكون نظر المشهور إلى ما قلنا وما قلنا هو الظاهر في الموارد التي كان لسان الأمر رفع المانع. هذا تمام الكلام في هذا المقام، فافهم.

المقام الثامن:

الحقّ عدم دلالة صيغة الأمر إلّا على صرف الطبيعة، لما قلنا سابقاً في المشتق بأنّ للمشتقات يكون مادة وهيئة، ولكلّ وضع، فالمادة موضوعة لمعنى لا بشرط، وهيئة في الصيغة موضوعة لطلب هذه المادة على مذهب بعض، وموضوعة للبعث نحو المادة على مذهبنا. فعلى أيّ حال تدلّ صيغة الأمر مادة وهيئة على البعث نحو الطبيعة لا بشرط.

فعلى هذا لا يستفاد من الصيغة إلّا البعث أو الطلب نحو الطبيعة ولم يكن فيها دلالة على المرة أو التكرار، غاية الأمر تحصل الطبيعة في الأمر بإيجاد فرد لا أنّ المولى بعث نحو إيجاد الفرد، بل هو يطلب من العبد إيجاد الطبيعة، فبناءً على ذلك ما قاله صاحب الفصول رحمته من عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار صحيح، فإنه قال حيث إنّ المصدر لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة فهكذا تكون سائر الصيغ.

وقد أورد عليه المحقّق الحراساني رحمته بأنّ كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أنّ مادة الصيغة لا تدلّ إلّا على الماهية، ضرورة أنّ المصدر ليس مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها.

ولا يخفى أنّ ما قاله من الاشكال ليس وارداً على صاحب الفصول حيث إنّه لم يقل بأنّ المصدر أصل في المشتقات، بل كان مراده أنّ مادة المصدر مع مادة سائر المشتقات تكون واحدة، فكما أنّ مادة المصدر لا تدلّ إلّا على الماهية كذلك مادة

سائر المشتقات لا تدلّ إلا على الماهية، غاية الأمر يكون في صيغة الأمر هيئة، وهي لا تدلّ إلا على البعث نحو المادة، وإلا فإدانة كل المشتقات واحدة، ولو فرضت أن المصدر أيضاً مشتق من المشتقات ولا يكون تفاوتاً بين المشتقات من حيث المادة، فكلّها تدلّ على الماهية. فإذا كان كلامه صحيحاً وما أورد عليه ليس وارداً، فتأمل. وما قلنا من أن صيغة الأمر لا تدلّ إلا على طلب الطبيعة أو البعث نحوها، فلا دلالة لها على المروءة والتكرار أو الفور والتراخي، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

إنما الكلام في أن بعد ما علم أن صيغة الأمر لا تدلّ إلا على طلب وجود الطبيعة وصيغة النهي لا تدلّ إلا على طلب ترك الطبيعة، فلأجل ما قالوا بأنه يكفي في وجود الطبيعة إتيان فرد ولا يكفي في ترك الطبيعة إلا ترك تمام أفرادها قد قال بعض كما يظهر من كلام المحقق الخراساني أيضاً في أوّل النواهي في مقام الفرق بين الأمر والنهي بأنه حيث إنّ في الأمر يحصل وجود الطبيعة ولو في ضمن فرد وأما في النهي لا يحصل ترك الطبيعة إلا بترك جميع أفرادها، فلذا قالوا بأنّ في الأمر يحصل الامتثال باتيان فرد وفي النهي يحصل الامتثال بترك جميع الأفراد.

هذا ما قالوا في بيان الفرق، ولا يخفى ما فيه، وتحقيق فساد ما قالوا هو أن الحكم على العدم لا يعقل إلا باعتبار الوجود، فلا يمكن الحكم على العدم إلا بعد فرض وجوده فعلى هذا لا يمكن التفكيك بينهما، فكلّ ما يقال في طرف الوجود لابد أن يقال في طرف العدم، فإذا نقول بأنّ في طرف الوجود تحصل الطبيعة في ضمن فرد كذلك لابدّ لك أن تقول تحصل الطبيعة في طرف النهي أيضاً في ضمن فرد، فكما أن المولى إذا أمر بإيجاد طبيعة يحصل بإيجاد فرد كذلك إذا نهى عن طبيعة يحصل بترك فردها، إذ الطبيعة حاصلة في كلّ منهما، فعلى هذا ما اتّفقوا في توجيه الفرق ليس بسديد^(١).

١ - ويؤيد ما قلنا أنهم لم يلتزموا في (الأ) المشبهة بليس بذلك. هذا مثلاً إذا قال: (الأ رجل في

وما به يمكن توجيه الفرق هو أنَّ الأمر والنهي يكون لإحداث الداعي في المكلف
فهما يكون للمكلف دواعي إلى إتيان الفعل وترك الفعل، فإذا كان شيء من الأشياء التي
يأتي بها المكلف أو يتركها على أي حال ولو لم يكن أمر ولا نهى، فالنهي والأمر
عنهما يكون لغواً، إذ هما لا يكونان داعيين للمكلف، بل يكون داعيه غيرهما.

فعلى هذا حيث إنَّ في الأمر يمكن أن لا يفعل المأمور به أصلاً وفي النهي يمكن أن
يترك المنهي عنه أصلاً يكون في الأمر المراد من الطبيعة الطبيعية المهيمة وفي النهي
الطبيعة السارية، مثلاً إذا أمر باتيان الصلاة حيث إنه يمكن أن لا يقبل المكلف أصلاً
يكون المراد من الطبيعة هو المهيمة وتحصل الطبيعة بإتيان فرد، وأما إذا نهى عن أكل
مال الناس حيث إنه لا يمكن أن يترك المكلف جميع أفراد، بل غالباً يفعل بعض
كأفراده لا بد أن يكون النهي عنه هو النهي عن جميع أفراد وتكون الطبيعة هي
الطبيعة المرسلة، ولذا قلنا بأنَّ في الأمر أيضاً إذا كان من هذا القبيل لا بد أن يكون
كالنهي مثلاً في ﴿أحل الله البيع﴾ قلنا بأنه حيث إنَّ المكلف يأتي ببعض البيوع على
أي حال، ولو لم يكن فيه أمراً لا بد أن يكون الأمر به، فالحلية هي الأمر بحلية جميع
أفراد البيع كي لا يكون هذا الأمر لغواً، فهذا هو الذي يمكن أن يقال في هذا الباب،
وما قلنا من الفرق هو المطابق للتحقيق، هذا وجه الفرق بين الأمر والنهي، والحمد لله
أولاً وآخر.

ثم اعلم أنه على ما قلنا من أنَّ الأمر لا يدل إلا على البعث نحو الطبيعة لا دلالة له
على المرة والتكرار ولا الفور والتراخي، ولا يخفى أنَّ باتيان فرد يحصل الامتثال،

الدار) وكان مراده أنَّ فرداً من أفراد الرجل ليس موجوداً مثلاً، ولو كان فرد من أفراد موجوداً لم
يصح ذلك، ولا يكون النهي مع (لا) في هذه الجهة مختلفاً.

وأيضاً أنَّ ما قاله المحقق الخراساني (ره) في النكرة في سياق النفي من أنها تفيد العموم إذا أخذ
بنحو الإرسال، لا بنحو الإهمال، والحال أنه على ما قاله في النهي لم يكن محتاجاً إلى هذا القيد،
فافهم واغتنم وتأمل.

ولو أتى بأفراد في عرض واحد أيضاً يحصل الامتثال بها من جهة عدم الترجيح بلا مرجح، إذ حصول الامتثال بأحدها دون غيرها يكون الترجيح بلا مرجح، فعلى هذا نقول بحصول الطبيعة في ضمنها، وهذا واضح.

إنما الكلام في الأفراد الطولية يعني إذا أتى بفرد ثم أتى بفرد بعده يحصل الامتثال به أم لا، لا يخفى أنه إن قلنا بأن الأمر يدل على المرة يكون على قسمين إما أن نقول بالمرة بشرط لا وإما أن نقول بالمرة لا بشرط، فإن قلنا بالأول أي بالمرة بشرط لا فيكون الإتيان بالثاني مضراً بفردية الأول، إذ الأول يكون فرداً إذا أتى بشرط، عدم الفرد الآخر فالفرد الثاني مع أنه لا يكون فرداً ولا يحصل به الامتثال يخرج الفرد الأول من الفردية أيضاً. وأما إن قلنا بالمرة ولزوم الإتيان بفرد لا بشرط فلا يكون الإتيان بالفرد الثاني مضراً بفردية الأول، إلا أنه بالفرد الثاني لا يحصل الامتثال، إذ بالفرد الأول حصل الامتثال ولا يمكن الامتثال عقيب الامتثال، هذا على القول بالمرة.

وأما على ما قلنا بالطبيعة فأيضاً الحق هو الامتثال بالفرد الأول، ويكون الإتيان بالفرد الثاني لغواً، إذ الأمر يبعث المكلف الى إتيان الطبيعة وقد قلنا بأن الطبيعة تحصل في ضمن الفرد، فإذا أتى بفرد فقد حصلت الطبيعة فيكون الإتيان بفرد آخر من قبيل الامتثال عقيب الامتثال.

وقال المحقق الخراساني بأنه إذا كان الإتيان بالفرد علّة تامّة لحصول الغرض أعني إذا كان الغرض يحصل بإتيان الفرد الأول يكون الإتيان بالفرد الثاني لغواً وإذا لم يكن كذلك بل مع إتيان الفرد الأول يكون الغرض من الأمر باقياً يكون من قبيل تبديل الامتثال، مثلاً إذا أمر المولى العبد بإتيان الماء ويكون غرضه من إتيان الماء رفع عطشه فإذا أتى العبد بالماء ولكن لم يشرب المولى حيث إنه يكون غرضه وهو رفع عطشه باقياً يحصل الامتثال بالفرد الثاني ويصح تبديل الامتثال بالفرد الثاني،

وهذا الكلام فاسد جداً.

إذ ما قاله المحقق المذكور إما أن يقال في الواجبات النفسية، وإما أن يقال في الواجبات الغيرية، فإن كان مراده من صحة تبديل الامتثال في الواجبات النفسية فينتقض بما قاله في رد الإشكال المعروف الذي ذكره في الواجب النفسي، فإن بعد ما عرّف الواجب النفسي بواجب يكون إيجابه لأجل مصلحة في نفسه قد أورد على هذا التعريف بأنه يلزم أن لا يكون الواجب نفسياً حيث إن كل الواجبات يكون وجوبها لأجل مصلحة في غيرها، فيكون الداعي إلى وجوبها هو المصلحة في غيرها، ولا يكون لأجل المصلحة في نفسها فإنّ جلّ الواجبات يكون واجباً لأجل غايات أخر ولم يكن في نفسها مصلحة كالمعرفة، فإنّ في وجوب نفس المعرفة مصلحة وقد أجاب المحقق المذكور عن هذا الاشكال بأنه لا منافاة بين أن تكون مقدمة لتحصيل غايات أخر، ومع ذلك تكون المصلحة في نفسها وتكون في نفسها مصلحة وكان الوجوب لأجل المصلحة في نفسها ولو كانت مقدمة لغايات.

فعلى هذا التزم بأنّ الوجوب يكون للمصلحة التي في نفسها ولو كانت مقدمة لتحصيل غرض، فعلى هذا لا بدّ أن يقال في المقام هكذا، فإنّه يمكن أن يكون الوجوب لأجل المصلحة في نفسه ولو كان مقدمة لتحصيل الغرض، فعلى هذا بعد إتيان المكلف بالماء سقط وجوبه ولو كان الغرض باقياً، لأنّه لم يكن مكلفاً إلاّ بإتيان الماء، والغرض أنه قد أتى به، هذا إن كان كلامه في الواجبات النفسية.

وأما إن كان كلامه في الواجبات الغيرية فأيضاً ليس كلامه في محله فإنّه ينتقض بما قاله في ردّ صاحب الفصول عليه الرحمة في باب المقدمة الموصلة حيث إنّ صاحب الفصول بعد ما قال من أنّ الغرض من وجوب المقدمة هو الوصلة إلى ذي المقدمة، فالمقدمة التي تكون موصلة إلى ذي المقدمة تكون واجبة.

وأما المقدمة التي ليست بموصلة فلم تكن واجبة قال المحقق المذكور في جوابه بأنّ

ما قلت من أنَّ الغرض من وجوب المقدمة هو التوصل الى ذي المقدمة ليس بصحيح، فإنَّ الغرض من المقدمة هو التمكن من ذي المقدمة، والغرض منها بعد إتيانها حاصل. فعلى هذا ليس كلام المحقق المذكور في مقامنا صحيحاً، لما قال في جواب صاحب الفصول حيث إنَّه قال في جوابه بأنَّ الغرض في الواجبات الغيرية هو التمكن.

فعلى هذا لا بدَّ أن يقال في ما نحن فيه أيضاً، فإنَّ الغرض من وجوب إتيان الماء هو تمكُّن المولى من شربه وهو بعد إتيان المكلف بالماء بحاصل، فالغرض حاصل، فبعد تحصيل غرض المولى يكون أمره بإتيانه أو بقاء أمره لغواً، ويكون من قبيل الامتثال عقيب الامتثال، فافهم.

الفصل الثالث

في الإجزاء:

اعلم أنَّ المتقدمين عنونوا المسألة بأنَّه هل الأمر بالشيء إذا أتى به على وجهه يقتضي الإجزاء؟ وحيث إنَّ المتأخِّرين ومنهم المحقِّق الخراساني فهموا من الاقتضاء العلية، وقالوا بأنَّ المراد من الاقتضاء هو العلية قالوا بأنَّ ما قاله المتقدمون ليس بسديد، إذ الأمر يكون علَّةً لتحريك المأمور وانبعاته نحو المأمور به ولم يكن علَّةً للسقوط والإجزاء، بل الإتيان بالمأمور به يكون مقتضياً لهذا فعلى هذا.

قالوا بأنَّه هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أم لا؟ ولا يخفى أنَّ ما قال المحقِّق الخراساني طاب ثراه من أنَّ المراد من الاقتضاء هو العلية ليس في محله، لأنَّ الإتيان ليس بعلة، بل يكون إتيان المأمور به مسقطاً للأمر بمعنى أنَّ الأمر بعد إتيان المأمور به أثر أثره، فبعد الإتيان حصل الأثر.

مثلاً إذا كانت النار موجبة لإحداث الحرارة فإذا فقدت النار لم يكن فقدانها علَّة لعدم الحرارة، بل يكون مقتضاه عامّاً، ففي كلّ الموارد إذا كان إيجاد الشيء معلول لعلَّة فبفقد العلة يفقد المعلول، ولم يكن فقدان المعلول مستنداً لعلَّة فعلى هذا يكون المراد من الاقتضاء مقدار الاقتضاء بمعنى أنَّ ما قالوه بأنَّ الأمر إذا أتى به على وجهه

يقتضي الإجزاء هو أن اقتضاء الأمر ما هو مقداره هل يكون مقدار اقتضائه بالمقدار الذي يوجب بعد إتيانه بقاء اقتضائه أم لا فيكون النزاع في ان مقدار اقتضاء الأمر بإتيانه يصير تماماً أم لا؟

فعلى هذا ما قاله المتقدمون كان صحيحاً ولا يرد عليهم ما قالوا وأيضاً ما قاله المتأخرون أيضاً صحيح إذا كان المراد من الاقتضاء هو العملية، فيكون النزاع في ان اتيان المأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أم لا يعني يكون اتيان المأمور به علّة للإجزاء أم لا.

ولا يخفى عليك ما قلنا من أن ما قاله المتأخرون كان صحيحاً وإن كان هكذا، إلا أنه لم يترتب عليه الثمرة المقصودة، إذ بحثنا في الأصول تظهر ثمرته في الفقه ويلزم أن يقع في طريق الاستنباط، ولا يخفى أنه إن قلنا بما ذهب اليه المتقدمون فتكون ثمرته واضحة لأنه إذا قلنا بأن الأمر يسقط لا يلزم الإعادة أو القضاء، وأما إن قلنا بعدم السقوط يلزم الإعادة أو القضاء، وأما إن مشينا بما مشى المتأخرون فلم يترتب عليه ثمرة، إذ الإتيان بالمأمور به ولو كان موجباً للإجزاء عنه إلا أنه لا يستلزم عدم لزوم الإعادة أو القضاء، بل أن نقول بأن الاتيان بالمأمور به مسقط يوجب عدم لزوم الإعادة والقضاء من جهة عدم بقاء الأمر، فع ذلك يرجع لزوم الإعادة والقضاء وعدم لزومهما بسقوط الأمر وعدم سقوطه لا بالمأمور به، وهذا واضح لا ستره فيه.

واعلم أنني لم أكن حاضراً في الدرس من أول الاجزاء الى هنا، بل ما كتبت في هذا الباب هو ما سمعت من بعض حاضري مجلس الدرس، والعهد عليه.

واعلم أنه إن عنون العنوان بأنه هل الأمر يسقط بإتيان المأمور به أم لا؟ كان أولى ولا يهتّمنا أزيد من هذا بسط الكلام في هذا المقام، وما هو المهم هو التكلم في أصل المسألة فنقول بعون الله تعالى: الكلام في المقام يقع في موضعين:

الموضع الأول:

أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الظاهري والاضطراري يجزي عن التعبد به ثانياً، ولا يخفى أنّ هذا واضح من أنّ الاتيان بالمأمور به يوجب أجزاء أمره، مثلاً إذا أمر بالصلاة وأتى به المكلف فلا معنى لبقاء الأمر، ولا فرق في الأمر الواقعي والظاهري والاضطراري؛ لأنّ الأمر الاضطراري مثلاً أيضاً يسقط بإتيانه فلا معنى لبقائه بدهاءةً، وقد علم في محلّه وثبت بأنّ بقاء الأمر وطلب شيء يكون في التكوينيات مجال؛ لأنّ الشيء بعد وجوده يكون قابلاً للوجود الآخر ويكون تحصيل للحاصل، مثلاً إذا أراد الله تعالى إيجاد انسان ووجد الانسان فلا يعقل أن تبقى إرادته وطلبه بالنسبة الى إيجاد هذا الإنسان الموجود، لاستحالة.

ويكون بقاء الأمر في التشريعات قبيح مثلاً إذا تعلّق غرض المولى بإتيان الصلاة عن المكلف، فإذا أتى به المكلف ولو لم يكن أمره ثانياً محالاً إلاّ أنّه قبيح لأجل حصول غرضه.

فعلی هذا إما يكون الطلب والأمر متعلقاً بالطبيعة، وإما بالفرد، فإن كان متعلقاً بالطبيعة فالطبيعة باتيان فرد وجد في الخارج فلا معنى لبقاء الأمر وإن كان الطلب متعلقاً بالفرد، فبقاء الأمر مستلزم للمحذور المتقدّم وهو طلب تحصيل الحاصل، وهذا قبيح، تعالى الله عن ذلك، وهذا واضح وليس قابلاً للبحث، غاية الأمر أنّه حيث إنّ بعض العامة خذهم الله قالوا بعدم الإجزاء يصير موجباً لتوهم بعض، وقد ظهر لك أنّ في هذا المقام يكون إتيان المأمور به مجزياً بلا ارتياب.

الموضع الثاني:

ففيه أيضاً موردان للكلام: المورد الأوّل في أنّ إتيان المأمور به بالأمر الاضطراري يجزي عن الإتيان بالمأمور به الواقعي، ثانياً بعد رفع الاضطرار في

الوقت إعادة وفي خارج الوقت قضاء أم لا، قال المحقق الخراساني في هذا المقام بأن الكلام يقع تارة في أنحاء الأوامر الاضطرارية وتارة في بيان ما هو قضية كل منها من الأجزاء وعدمه وتارة في تعيين ما وقع عليه.

أما الكلام في الأول: أي الأنحاء التي تتصور ثبوتاً في الأوامر الاضطرارية قال بأن الأوامر الاضطرارية يمكن أن تكون على أربعة أقسام:

الأول: أن يكون الأمر الاضطراري وافياً بتمام المصلحة أي يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار عين التكليف الاختياري في حال الاختيار.

الثاني: أن لا يكون وافياً بتمام المصلحة وهذا القسم أيضاً على قسمين:

الأول: أن لا تكون المصلحة الباقية قابلة للتدارك.

الثاني: أن تكون قابلة للتدارك، وهذا القسم الأخير أيضاً على قسمين:

الأول: أن لا تكون المصلحة الباقية مصلحة ملزمة، الثاني: أن لا تكون المصلحة الباقية مصلحة ملزمة فتكون الأقسام أربعة.

ولا يخفى أن ما قاله المحقق المذكور من انحصار الأقسام ليس في محله، بل يمكن أن نفرض أقساماً آخر ونذكر عجالة قسم آخر وهو أن لا يكون التكليف الاضطراري وافياً بالمصلحة أصلاً، مثلاً يمكن أن يكون أمر الشارع من بقى قضاء صومه من رمضان إلى رمضان آخر اعطاء مداً من طعام لكل يوم كذلك، حيث إن مصلحة الصوم تفوت عن المكلف كلية ويكون التكليف باداء مدّ تكليف آخر، والمحقق المذكور قال بأن التكليف الاضطراري إما أن يكون وافياً بتمام المصلحة أو وافياً ببعض المصلحة، فيمكن أن نفرض في مورد لم يكن التكليف الاضطراري وافياً بالمصلحة أبداً وبقيت المصلحة تماماً، وهذا واضح. فعلى هذا حصر الأقسام باطل، لما قلنا.

ثم قال بعد ذلك في مقام بيان آثار هذه الأنحاء أي في أي فرض من الفروض كان

الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابي مجزئاً وفي أي فرض من الفروض لم يكن مجزئاً فقال: إن كان التكليف الاضطرابي وافياً بتمام المصلحة كان مجزئاً، وإن لم يكن كذلك بان لم يكن وافياً بتمام المصلحة فإن لم تكن مصلحته الباقية ممكنة التدارك قال أيضاً بالأجزاء وإن كانت المصلحة الباقية ممكنة التدارك فإن كانت ملزمة بحسب التدارك ولا يكون مجزئاً وإن كان مستحب التدارك ولم يكن دركها واجباً فيكون مستحب التدارك ويكون مجزئاً.

ولا يخفى ما في كلامه أيضاً، لأن الآثار التي قال للفروض يكون في كلها الاشكال، فليس بصحيح، فما قال من الأجزاء في الصورة الأولى ليس في محله، إذ يمكن أن تكون المصلحة المأمور بها بالأمر الاضطرابي مادامياً ولم تكن مطلقة، مثلاً يمكن أن يكون للتكليف بالتيمم مصلحة مشروطة ومعلقة بحال الاضطرار، فإذا خرج المكلف عن حال الاضطرار وصار مختاراً يلزم عليه الإعادة أو القضاء، فما قاله من أنه مطلقاً لو كان وافياً بتمام المصلحة كان مجزئاً ليس في محله، بل إن كانت مصلحة التكليف الاضطرابي وافية بتمام مصلحة التكليف الاختياري مطلقاً يمكن أن يقال بالأجزاء وعدم لزوم الإعادة أو القضاء.

وهكذا في الصورة الثانية وهي ما لم يكن وافياً بتمام المصلحة إلا أنه تكون مصلحته الباقية غير ممكنة التدارك فما قاله من الأجزاء فاسد، إذ يمكن أن لا يتمكن تدارك المصلحة الفائتة، ومع هذا لم يكن مجزئاً كما أنه يمكن أن يكون كذلك حكم الإتيان بصلاة الظهر ممن حضر لصلاة الجمعة، وفي حال انعقاد الصلاة لم يكن مع الوضوء فأمره بمقتضى الرواية بالتيمم والإتيان بصلاة الجمعة، ومع هذا يجب عليه الإعادة أو قضاء صلاة الظهر، ففي المورد الذي فقد فيه عن المكلف مصلحة صلاة الجمعة ولم يمكن تداركها ومع هذا أمره الشارع بإتيان صلاة الظهر فيمكن فرض مورد لم يمكن درك المصلحة الفائتة ومع ذلك لا يجزي ويلزم عليه الإتيان به أو

ببذله.

وكذلك في الصورة الثالثة وهي الصورة التي لم يحصل المكلف تمام المصلحة ويكون ما بقي من المصلحة اللازمة التدارك فقال المحقق المذكور بلزوم الإعادة أو القضاء، وهذا فاسد أيضاً، إذ يمكن أن يكون مقدار من المصلحة باقياً وملزماً ومع ذلك لا يريد الشارع من المكلف دركه كما يمكن أن يكون كذلك في صلاة وصوم الحائض حيث أمرها الشارع بقضاء الصوم ولم يأمرها بقضاء الصلاة، ولا شك في أن من الحائض فاتت مصلحة الصلاة ولم تدرکہا وكان بالإمكان تدارکہا وتكون مصلحتها ملزمة ومع ذلك رفع الشارع عنها تسهلاً كما ورد في الرواية. فثبت أنه يمكن في هذا الفرض أنه مع فوت المصلحة ولزوم درکہا لم يأمر الشارع بالإتيان ويكون ما أتى به في حال الاضطراب مجزياً، وفي هذا المثال فات عن الحائض تمام المصلحة ومع ذلك لم يأمرها الشارع بالقضاء فيمكن أن نكون كذلك في مورد فوت بعض المصلحة، فافهم.

وهكذا في الصورة الرابعة وهي في الصورة التي بقي مقدار من المصلحة ويكون المقدار الباقي غير لازم التدارك، بل يكون تدارکہ مستحباً قال بعدم لزوم الإعادة والقضاء وقال باستحباب الإعادة أو القضاء ليس كلامه في محله.

إذ يمكن أن يكون في هذا الفرض مع أن مصلحته الفاتنة تكون مستحبة التدارك أن لا يجزي ويلزم الإعادة أو القضاء بأن نقول مثلاً في مورد كان الإتيان بشيء في الفرد الأول واجباً، وفي فرد الثاني مستحباً وإذا أتى المكلف بفرد الأول لم يكن وافياً بتمام المصلحة فالمقدار الباقي من المصلحة نجتمع مع مصلحة الفرد الثاني، ومصلحة كليهما معاً يوجب تأكيد المصلحة، فيكون الإتيان بالفرد الثاني واجباً، مثلاً إذا أمر الشارع بعقق فردين من الرقبة المؤمنة غاية الأمر يكون أمره بعقق الفرد الأول وجوباً والفرد الثاني نديباً فالمكلف لأجل عدم التمكن من عتق الرقبة المؤمنة

اعتق رقبة كافرة فبقى مقدار من المصلحة لأجل عدم إيمان الرقبة ونفرض أن تكون المصلحة الباقية مستحبة التدارك فيمكن أن تنضم هذه المصلحة الباقية مع مصلحة استحباب الفرد الثاني فتصير ملزمة، وهذا واضح.

فإذا كان النزاع في مقام الثبوت يمكن أن نفرض ما قلنا، فما قاله من الآثار أيضاً ظهر أنه ليس في محله بما قلنا. مع أن تمام ما قلنا لو لم يرد عليه فيرد عليه إشكال آخر؛ لأن ما قاله المحقق المذكور يتم إن كان المراد من المصلحة في الأمر والنهي هو المصلحة في المأمور به والمنهي عنه وأما على ما قاله هذا المحقق من أنه يمكن أن تكون المصلحة في نفس الأمر والنهي فما قاله من الآثار ليس في محله، إذ يمكن في تمام الفروض أن تكون المصلحة في الأمر، فإذا كانت المصلحة في الأمر يمكن أن لا تكون المصلحة في المأمور به أصلاً حتى يفرض الصور التي قالها في الكفاية حيث إن الفروض التي قالها كانت في المورد الذي كانت المصلحة في المأمور به فتجيء الصور التي قالها.

وأما إن كانت المصلحة في الأمر ففي كلامه ما فيه، فافهم واغتنم، هذا في مقام الثبوت، ولا يخفى أن النزاع في مقام الثبوت وما قاله هذا المحقق في المقام ليس وظيفة الفقيه، وليس للفقيه أن يعين تكليف الشارع، وما هو المهم للفقيه في المقام هو البحث عن مقام الاتبات وما وقع أمر اضطراري عليه فنقول قال المحقق المذكور بعد ما نقلنا من كلامه في مقام الثبوت قال في مقام الاتبات: وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله (أي إطلاق دليل الأمر الاضطراري) مثل قوله تعالى: ﴿فان لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾ وقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين، ويكفيك عشر سنين» هو الإجزاء وعدم وجوب الاعادة أو القضاء... الخ.

ولا يخفى أن الإطلاق الذي قاله إما يكون مراده إطلاق أدلة الصلاة يعني بمقتضى إطلاق أدلة الصلاة نكشاف باجزاء الأمر الاضطراري فهذا الإطلاق ممنوع أولاً، ولم

يكن مراده ثانياً، وأما أن يكون مراده من الإطلاق إطلاق أدلة التيمم كما هو ظاهر من كلامه فأيضاً الإطلاق الذي يمكن أن يدعى في هذا المقام هو واحد من ثلاثة أقسام:

الأول: أنه يكون لسان أدلة التيمم هو الفردية الحقيقية بمعنى أنه كان لسان الأدلة بيان أن التيمم أحد فردي الطهارة فبضميمة الأدلة التي كان لسانها أن في الصلاة يلزم الطهارة تقول بأن في الصلاة لا يلزم إلا الطهارة، وأدلة التيمم تثبت لنا أن التيمم أحد فردي الطهارة فتكون الصلاة مع التيمم مجزية غاية الأمر تكون فرديته في حال الاضطرار، وهذا الإطلاق وإن كان يمكن أن يدعى في المقام إلا أنه لازمه هو كون التيمم رافعاً للحدث لا أنه يكون مبيحاً للصلاة. فعلى هذا لا يمكن أن يتمسك بهذا الإطلاق من يقول بأن التيمم مبيح، والمحقق الخراساني من القائلين بهذا. فعلى هذا إن كان مراده من الإطلاق هذا الإطلاق فهو باطل على مبناه.

الثاني: أن يكون لسان أدلة التيمم بيان فرديته الادعائية بمعنى أن التيمم يكون فرداً للطهارة ادعاءً، فإذا كان شيء فرداً، لشيء ادعاءً فإما يكون فيه أثر أظهر وإما لا يكون، فإن كان فيه جهة ذات أثر أظهر من سائر الآثار فيكون في هذا الأثر الأظهر كالفرد الحقيقي، وإذا لم يكن كذلك كان في جميع الآثار كالفرد الحقيقي، وفي ما نحن فيه يكون من قبيل الثاني حيث لم يكن فيه أثر أظهر. فعلى هذا مقتضى هذا الإطلاق هو أن التيمم الذي يكون فرداً من الطهارة ادعاءً يكون كالوضوء في جميع الآثار فكما أن بالوضوء تحصل الطهارة ويكون الأمر بالطهارة مجزياً كذلك يكون في التيمم، ولا يخفى أن هذا الإطلاق لو سلم لم يكن مراد هذا المحقق.

الثالث: أن نكشف بحسب إطلاق الأدلة جواز البدار لما هو الظاهر ويقال بأن ظهور الواجب يكون في التعينية، فعلى هذا بمقتضى هذين اللازمين نكشف الإجزاء؛ لأن جواز البدار وكون الوجوب تعينياً يكون ملازماً مع الإجزاء. فعلى

هذا يكون بحسب إطلاق الأدلة ومقام الاثبات هو الاجزاء، ولا يرد على هذا البيان الثالث الذي بينا للإطلاق الإيرادان اللذان يمكن أن تتوهم في المقام:
أما بيانهما: الأول: أن ما قلت من أن بمقتضى البدار تكشف الاجزاء نقول بأنه يمكن أن يكون في نفس البدار مصلحة فإذا كان كذلك يمكن أن يجوز البدار فعلى هذا لا يجزي.

الثاني: أن ما قلت أيضاً من جواز البدار يمكن أن يكون لأجل أن الشارع تدارك في حال الاضطرار المصلحة الفائتة من المكلف؛ لأن فوات المصلحة يكون من ناحية الشارع وهذا في ما إذا كان سقوط الأمر الاختياري والتكليف بالأمر الاضطراري مستنداً إلى الشارع كما في مورد المشقة أو الضرر المالي الذي يكون رفع التكليف الاختياري مستنداً إلى الشرع ولا يكون بحكم العقل.

فعلى هذا في هذه الموارد التي يكون التفويت من ناحية الشرع يلزم على الشارع جبران المصلحة الفائتة إلا أنه يلزم عليه جبران مصلحته الفائتة في حال الاضطرار، فعلى هذا يمكن أن يجوز البدار ومع هذا لا يجزي بأن نقول ولو أنه يلزم على الشارع جبران المصلحة الفائتة إلا أن الجبران لازم عليه في ما يكون التفويت مستنداً إليه وأما بعد رفع الاضطرار فلا يكون تفويت المصلحة مستنداً إلى الشارع، بل يكون إلى نفس المكلف، فيمكن أن يأتي بالمأمور به الاختياري بعد رفع الاضطرار. فعلى هذا لا يكون جواز البدار ملازماً للاجزاء، لأنه في حال الاضطرار ولو كان على الشارع جبران المقدار الفائت من المصلحة، وبمقتضى ذلك كان البدار جائزاً إلا أنه يمكن أن لا يجزي، لما قلنا. هذا بيان الإشكال.

وأما جوابه: هو أن المحقق المذكور لو كان تمسك بهذا الإطلاق الثالث يقول بمقتضى جواز البدار وظهور الأمر في التعيينية يجزي لا بمقتضى جواز البدار فقط. فعلى هذا لا يرد عليه الإيرادان المتقدمان، لأنه يكون حاصلها أن جواز البدار لا

يلازم الإجزاء وسَلَّمنا ذلك لَكُنْه لم يقل بأنَّ جواز البدار مستلزم للإجزاء، بل قال بأنَّ جواز البدار مع ظهور الأمر في التعيينية موجب للإجزاء، وهذا كان صحيحاً، هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان الإطلاق، ولكن اعلم أنَّ هذا الإطلاق الثالث أيضاً مردود من جهتين:

الأولى: أنَّ التعيينية يمكن أن يكون مادامياً بمعنى أنَّه يكون الواجب على المريض مثلاً الصلاة جالساً بالوجوب التعيني ومع هذا يكون الواجب عليه بعد رفع الاضطراب هو الصلاة قائماً بالوجوب التعيني. فعلى هذا يمكن أن يكون الوجوب تعييناً إلا أنَّ تعيينيته تكون ما دام مضطراً، ولا سيما أنَّ في مورد كلامنا إن كان الشارع أراد من المكلف مثلاً الصلاة مخيراً بين القعود والقيام قال أنت مخير بين أن تصلي في حال الاضطراب قاعداً وبين أن تصلي في حال الاختيار قائماً كيف لازم عليه أن يأمر؟ هل يمكن؟! إلا أن يقول بأنه وجب في حال الاضطراب عليك الصلاة قاعداً ووجب عليك الصلاة في حال الاختيار قائماً، فعلى هذا كون الوجوب تعيينياً لا يتلازم مع الإجزاء عن التكليف الاختياري، لما قلنا، بل يكون ملازماً لإجزاء أمره الاضطراري.

الثانية: أنَّه على ما قال هذا المحقق من الإجزاء وأنَّ المأمور به في حال الاضطراب بمقتضى إطلاقات الأدلة كالمأمور به في حال الاختيار ولا يكون بينهما فرق، فلازم هذا الكلام هو أنَّه جائز للمكلف أن يضطر نفسه، مثلاً من كان لديه الماء وواجب عليه الوضوء يجوز أن يهريق الماء ويتيمم، والحال أنَّه لم يقل بذلك هذا المحقق، وهذا واضح لا ستره فيه. فعلى هذا ما قاله في المقام لا يمكن القول به.

ذكر وجه آخر للتمسك بالإطلاق في هذا المقام كما يظهر من كلام الشيخ أعلى الله مقامه وهو أن يكون لسان الأدلة الاضطرارية، نحو: ﴿فَتَتِمُّوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ لسان التنوع والفردية فإنَّ تكليف المختار نوع وتكليف المضطر نوع آخر، فعلى هذا

بمقتضى الاطلاقات نستكشف بأن الشارع جعل في حال الاضطراب المأمور به الاضطرابي نوعاً والمأمور به الاختياري نوعاً آخر، فعلى هذا يكون مجزياً. ولا يخفى أن هذا الإطلاق لو كشف عن أدلة الأوامر الاضطرابية يكون جيداً إلا أن الإنصاف أنه لا يكون لكل أدلة الأوامر الاضطرابية هذا الإطلاق حتى تتمسك به ولا تكون الأوامر الاضطرابية منحصرة بالتيتم، بل موارد كثيرة. فعلى هذا دعوى الإطلاق في كل الأدلة ممنوع.

ثم بعد ما ظهر لك أن ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية وكذا الوجه الأخير الذي قال به بعض ومنهم الشيخ أعلى الله مقامه من الإطلاق لا يكون تاماً، فلا بد إما أن نقول بالإطلاق بنحو آخر أو الرجوع الى الأصل.

والتحقيق أنه يمكن التمسك بالإطلاق وهو أنه بعد ما قلنا في الصحيح والأعم إن المراتب النازلة أيضاً فرد مثلاً في الصلاة تكون صلاة الحاضر فرداً وصلاة المسافر فرداً آخر وتكون صلاة القائم فرداً من الصلاة وصلاة القاعد فرد من الصلاة أيضاً، وقلنا بتصوير الجامع الاعتباري بالبيان الذي قلنا في الصحيح والأعم مفصلاً، وقلنا بأنه يمكن أن تكون أفراد متباينة مع تباينها تحت جامع واحد إذا كان الجامع اعتبارياً.

فنقول في المقام بأنه مقتضى أدلة الأوامر الاضطرابية يكون هو الفردية وأن تكليف المختار فرد وتكليف المضطر فرد آخر وأن التكليف الواقعي المختار هو الوضوء مثلاً من أول الأمر والتكليف الواقعي للمضطر هو التيمم مثلاً من أول الأمر، فالمأمور به للشخص المضطر لا يكون هو الوضوء ثم لا يضطره جعل الشارع له بدلاً، بل يكون تكليف المضطر أولاً هو التيمم ولا يتوجه عليه أصلاً التكليف بالوضوء كما يكون الأمر هكذا في المسافر والحاضر فكما أن المسافر لا يتوجه عليه أصلاً تكليف الحاضر وبالعكس كذلك في المقام لا يتوجه على المضطر

تكليف المختار وبالعكس أصلاً.

فعلى هذا إذا كان الأمر كذلك فلا مجال للقول بعدم الإجزاء بل لابد وأن يكون مجزياً وفرق بين ما نقول في بيان الإجزاء وما قال في الوجه الأخير، وهو ما قلنا من أنه يظهر من كلام الشيخ هو أن ادعاء الإطلاق السابق في كلام الشيخ يكون من باب إطلاقات الأوامر الاضطرارية وقلنا بأنه لا يكون للأوامر الاضطرارية إطلاق وأما الإطلاق الذي نقول به هو الإطلاق من الأدلة المثبتة للتكاليف مطلقاً مثل ﴿أقيموا الصلاة﴾ فقلنا بأن للصلاة أفراداً، فصلاة إلقام فرد من الصلاة وصلاة القاعد فرد منها، وهكذا ولقد كان في نوع الأدلة والأخبار تصرح بهذا مثلاً يكون في الخبر قريب بهذا المضمون الصحيح يصلي قائماً والمريض يصلي قاعداً، فعلى هذا أمر الصحيح ابتداءً بالصلاة قائماً والمريض ابتداءً بالصلاة قاعداً، وهذا مما لا ستره فيه في كل مورد ثبت فرديته.

نعم في بعض الموارد التي لم يظهر من دليلها الفردية لا يمكن التمسك بالإطلاق كصلاة الغرق حيث إن دليلها لم يكن ظاهراً في الفردية، ففي هذه الموارد يلزم إما الرجوع إلى إطلاقات أدلة المختار والتكاليف الأولية، وأما الرجوع إلى الأصل كما يأتي بعد ذلك تفصيله إن شاء الله.

وقد انتدح بما قلنا أنه على ما قلنا في وجه الإطلاق، وما ظهر من كلام الشيخ لم يكن جواز البدار لازمه، إذ يمكن أن تكون فرديته بنحو لا يجوز البدار، ومع ذلك يجزي أو على مذهب الشيخ يكون فرداً للمأمور به، لكن فرديته تكون بنحو لا يجوز فيها البدار، فيكون تابع الدليل.

(أقول: واعلم أن ما قلنا هو ما يلزم الركون والاعتماد عليه في هذا الباب، ولعمري أن ما قاله في المقام سيدنا الأعظم أحسن الوجوه ويكون كلامه في المقام عندي من الصحة بمثابة لا يمكن التردد فيه ويلزم على المنصف أن يقول به، فافهم

واغتتم).

وقال بعض الأعظم في المقام وأظن أنه هو المحقق النائيني مدّ ظله، ولعله يكون في تقارير بعض تلاميذه بالإجزاء بنحو آخر ولقد توهم أن الأمر سهل وسهل الأمر وقال بالإجزاء بأن من قال بعدم الإجزاء ولزوم الإتيان في الوقت إعادة وفي الخارج قضاء ليس في محله، إذ الإعادة ولزومها هي خلاف الإجماع، إذ أنه إجماعي أن المكلف لم يكن في الوقت مأموراً بالتكليفين، فعلى هذا يكون المفروض أنه أتى في حال الاضطراب بالمأمور به فكيف يكون مأموراً أيضاً بإتيان المأمور به الآخر للإجماع؟ فعلى هذا لا يلزم الإعادة وأما القضاء فهو أيضاً لا يجب. إذ إن كان المأمور به الاضطرابي وافياً بالمصلحة وإتيانه مجزياً فالأمر بالقضاء لغو، وإن لم يكن كذلك فأمر المكلف في حال الاضطراب بإتيان المأمور به الاضطرابي لم يكن بصحيح ويكون لغواً، فعلى هذا من أمره نكشف الإجزاء. هذا ما يستفاد من كلامه.

ولا يخفى ما فيه، أما في طرف الإعادة فما قاله من أن الإجماع دائم بأن المكلف لم يكن في الوقت مكلفاً بالتكليفين ليس مرتبطاً بالمقام، إذ لو كان الإجماع على هذا فهذا النزاع لغو من أصله ولم يكن محل الخلاف، فع أنه بعض قائل بعدم الإجزاء وتكون المسألة خلافية يكون ادعاء الإجماع ادعاءً فاسداً.

وأما ما قاله من عدم لزوم القضاء وأنه إما أن يكون المأمور به الاضطرابي وافياً بالمصلحة فالقضاء لغو، وأما أن لا يكون كذلك فالأمر الاضطرابي لغو ليس في محله أيضاً؛ لأن معنى ما قالوا بأن أمر القضاء يكون بنحو تعدد المطلوب هو ذلك، بمعنى أنه يمكن أن يكون الأمر الاضطرابي وافياً ببعض المصلحة فيكون أمره صحيحاً والقضاء أيضاً كذلك، لأنه ولو أن بالقضاء لا يدرك كل المصلحة إلا أنه يدرك به بعض المصلحة ولا يلتزم أن يكون وافياً بتمام المصلحة.

فعلى هذا معنى تعدد المطلوب هو أن المطلوب يكون مستعدداً، مثلاً يكون

المطلوب من الصلاة هو درك مرتبتين من المصلحة فإن أتى بها في الوقت أدرك هاتين المصلحتين وإن لم يدرك في الوقت ولم يأت بها، فحيث إن إتيانه في خارج الوقت يكون موجباً لدرك مرتبة من المصلحة وكان أمره صحيحاً، فعلى هذا يكون المطلوب متعدداً فإن لم يدرك المكلف المطلوب الأفضل في الوقت يلزم عليه ادراك المطلوب النازل في خارج الوقت وهذا مما لا ستره فيه.

فعلى هذا يمكن أن يكون التكليف الاضطراري صحيحاً من أجل درك مصلحته ومعه يكلف الشارع بالقضاء لدرك مصلحة أخرى وإلاّ إن التزمنا بهذا الكلام الذي قاله النائيي يلزم أن يكون التكليف القضائي لغو في كلّ الموارد، إذ يمكن أن يقال بأنه إن كان المأمور به القضائي جامعاً للمصلحة التي هي في المأمور به الأدنى فالأمر بالاتيان في الوقت وحصره بالوقت لغو وإن لم يكن كذلك فالأمر القضائي لغو، فتأمل في المقام.

هذا كلّ في ما يكون الإطلاق في البين وكان ذلك الإطلاق اطلاقات الأوامر الاضطرارية أو اطلاقات الأوامر الاختيارية، غاية الأمر إن كان للأوامر الاضطرارية إطلاق يكون لازمه الإجزاء، وإن كان للأوامر الاختيارية إطلاق ولم يكن للأوامر الاضطرارية إطلاق يكون لازمه عدم الإجزاء، بل يمكن أن يقال بأنّ على ما متنى المحقق الخراساني رحمته الله يكفي في عدم الإجزاء ولزوم الإعادة أو القضاء عدم الإطلاق في الأوامر الاضطرارية، ولعلّ ما قلنا من الإطلاق يكون هو مراد المحقق الخراساني رحمته الله حيث قال: وبالجمله فالمتبع هو الإطلاق لو كان ... الخ.

وأما إذا لم يكن في البين إطلاق فالمرجع هو الأصل وقال المحقق الخراساني في المقام أن الأصل هو البراءة عن الإعادة وكذا عن القضاء، وقال: نعم لو دلّ دليل على أنّ سبب القضاء هو فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً لتحقق سببه وهو فوت الواقع، هذا حاصل كلامه.

والتحقيق في المقام هو أنه يختلف جريان الأصل على المباني فعلى ما قال به المحقق الخراساني إما أن يكون الاضطرار في أول الوقت ويكون فيما بعد مقدار من الوقت باقياً، وأما أن يكون الاضطرار في الوقت، فعلى هذا إن لم يكن الاضطرار في أول الوقت يكون مورداً مورد الاستصحاب، إذ إن المكلف يعلم بتكليف وتنجز عليه، غاية الأمر يشك في أن ما أتى به في حال الاضطرار يكون وافياً بمصلحة المأمور به المعلوم حتى يكون مجزياً عنه أم لا، فحيث يعلم بثبوت تكليف منجز ولم يعلم باسقاطه ويكون شاكاً في اسقاطه يكون المورد هو استصحاب بقاء التكليف ويلزم عليه الإعادة.

فما قاله المحقق المذكور من أن المورد مورد البراءة ليس في محله، لما قلنا من أن ثبوت التكليف يكون معلوماً وشكاً في خروجه عن عهده، ولا يكون المقام مورد البراءة، إذ لم يكن الشك في أصل التكليف، وأما إن كان الاضطرار في أول الوقت ويكون المورد مورد البراءة إذا الشك يكون في أصل التكليف حيث إنه لم يعلم بفعلية تكليف عليه، بل يعلم بخلافه فيكون مورد البراءة هذا على مذهب المحقق الخراساني.

وأما على مذهبنا فالأمر سهل ويكون المورد مورد البراءة بلا إشكال حيث إنه يعلم بعدم ثبوت تكليف المختار في حقه لأنه قلنا بأن التكليف الأولي للمضطر هو الإتيان بالمورد الاضطراري ولا يكون أصلاً مكلفاً بإتيان المأمور به الاختياري، وكذا على الوجه الآخر الذي قلنا يظهر من كلام الشيخ حيث إنه على هذا الوجه أيضاً يعلم بعدم ثبوت تكليف المختار في حقه، بل يكون تكليفه من أول الأمر هو الإتيان بالمأمور به الاضطراري فيكون مورد البراءة ولا يجب عليه الإعادة.

ومما قلنا في الإعادة يظهر لك الأمر في القضاء يعني يختلف الأمر على اختلاف المباني فإنه على ما قال المحقق الخراساني إما أن يكون القضاء بأمر جديد وإما لم

يكن بأمر جديد، بل يكون بالأمر الأول فإن كان القضاء بأمر جديد فتارة يكون موضوع أمر القضاء أمراً عديمياً مثلاً يكون الأمر بالقضاء على من لم يصل في الوقت أو يكون أمراً وجودياً، مثلاً يكون موضوعه من فاته الفريضة إما إن كان القضاء بأمر جديد وكان موضوعه أمراً عديمياً فمن فرض عموم في البين للقضاء بهذا المعنى فيكون مورد الاشتغال حيث إن المضطر لم يصل صلاة تامة أو مثلاً لم يتوضأ، فعلى هذا لا يجزي عن القضاء.

وأما إن كان موضوعه أمراً وجودياً فيكون مورد البراءة حيث إنه لم يعلم أنه فات صلاته.

وأما إن لم يكن القضاء بأمر جديد، بل يكون بالأمر الأول فالكلام فيه هو الكلام في الإعادة، فإن كان الاضطراب في أول الوقت كان مورد البراءة وإن كان الاضطراب بعد مقدار من الوقت فيكون مورد الاستصحاب، لما قلنا في الإعادة، وأما على ما قلنا أو على الوجه الأخير الظاهر من كلام الشيخ أعلى الله مقامه فيجزي المأمور به الاضطراب عن القضاء أيضاً، ولا يلزم القضاء إما إن كان القضاء بالأمر الأول فلأن وجوب القضاء موقوف بعدم الإتيان في الوقت، والمفروض أنه أتى في الوقت بما هو تكليفه وهو المأمور به الاضطراب وإما المأمور به الاختياري فلا يتعلق الأمر به إلى المضطر أصلاً، وأما إن كان وجوب القضاء بالأمر الجديد فأيضاً يكون مورد البراءة إذ على تقدير كون موضوعه أمر عديمي أو أمر وجودي موقوف بعدم الإتيان في الوقت فلا يتوجه إلى المضطر، حيث إنه أتى بما أمر به وهو المأمور به الاضطراب والمأمور به الاختياري لم تجب عليه أصلاً، لأن المضطر يكون ابتداءً مأموراً بإتيان المأمور به الاضطراب وقد أتى به، فلا موقع للقضاء فافهم، هذا تمام الكلام في الأمر الاضطرابي.

المورد الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه

اعلم أنّ الحكم الظاهري إما أن يكون مؤدّي الأمانة، وأما أن يكون مؤدّي الأصل إما الكلام في الأمانة هو أنّه تارة تكون الأمانة قائمة على نفس الحكم أعني يكون مؤدّها نفس الحكم، مثلاً قامت الأمانة على وجوب الصلاة، وتارة يكون مؤدّي الأمانة متعلقات الحكم، مثلاً قامت الأمانة بوجوب السورة في الصلاة، وتارة نقول بحجّة الأمارات من باب الطريقة، وإما أن نقول بحجّة الأمارات من باب السببية فنقول بعون الله تعالى:

إن قلنا بحجّة الأمارات من باب الطريقة بمعنى أنّه يكون في السلوك مصلحة جارية فإن قامت الأمانة على متعلّق الحكم كوجوب السورة في الصلاة فلا يخفى في عدم الإجزاء، فعلى مذهب المحقّق الخراساني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وهو قال يجعل الحجّة يعني أنّ الحجّة التي هي من الأحكام الوضعية وتكون قابلة للوضع وضعت هنا بمعنى أنّ الشارع جعل الطريق حجّة ولازمه صرف المنجزية في صورة الإصابة والمعدنية في صورة عدم الإصابة فالأمر واضح.

إذ معذورية المكلف يكون مادام لم ينكشف الخلاف وبعد انكشاف الخلاف لم يكن معذوراً أو لم يجز بلاريب كان في حال الانفتاح أو في حال الانسداد وأما على مبنى الشيخ وهو أن يكون في سلوك الطريق مصلحة فلا يجزي أيضاً في حال الانفتاح أو في حال الانسداد، أما في حال الانفتاح فواضح أنّ على القول بالطريقة حيث إنّ الشارع مع قدرة المكلف عن العلم أمر به بإطاعة مؤدّي الأمانة فيلزم عليه في صورة عدم الإصابة جبران المصلحة التي فاتت عن المكلف، فإن لم ينكشف الخلاف نقول بلزوم تدارك المصلحة على الشارع، وأما لو انكشف الخلاف فما يكون على الشارع واجباً هو جبران المصلحة الفائتة على المكلف إذا كان الفوت مستنداً إلى الشارع، وبعد انكشاف الخلاف لم يكن الفوت مستنداً عليه، وهذا واضح.

فعلى هذا لم يكن مجزياً ويلزم الإعادة أو القضاء، ضرورة أنّ حجّة الأمانة على

الطريقة ليس أولى وأعلى من القطع، فكما أن القطع حجة ويلزم متابعتها بحكم العقل إلا أن بعد انكشاف الخلاف لم يكن معذوراً، فإذا كان القطع كذلك كانت الأمانة كذلك بطريق الاولى هذا كله في حال الانفتاح.

وأما في حال الانسداد فالأمر أسهل، إذ لا يلزم على الشارع جبران المصلحة أصلاً، إذ أنه لا يتمكن من الإطاعة العلمية فالشارع نصب له طريقاً موصلاً مرةً وغير موصول أخرى مثل أنك أردت أن تذهب الى دار صديقك ولم تعلم في أي موضع كان داره وكنت متحيراً، فإذا نصب لك زيد طريقاً لك وتذهب ولم تبلغ إلى مقصدك لم يفوت زيد عنك مصلحة، فعلى هذا في صورة الانسداد لم يكن مجزياً ويلزم الإعادة أو القضاء بعد انكشاف الخلاف، هذا إذا كان مؤدّي الأمانة متعلقات الحكم وقلنا بالطريقة.

وأما إذا كان يفوت مؤدّي الأمانة نفس الحكم وقلنا بأن الأمانات حجة من باب الطريقة فالأمر أيضاً كذلك يعني بعد انكشاف الخلاف لا يكون مجزياً، لما قلنا من أن جبران المصلحة الفاتئة لازم على الشارع إذا كان الفوت مستنداً إليه وبعد كشف الخلاف لا يكون الفوت مستنداً إليه، بل مستند إلى نفس المكلف فيلزم على المكلف الإتيان بالمأمور به إما إعادة أو قضاءً، وهكذا على مذهب المحقق الخراساني فإن المكلف معذور ما دام لم ينكشف الخلاف وبعد انكشاف الخلاف لم يكن معذوراً؛ لأنه قال بالمنجزية والمعدرية في الأمانات ومعذورية المكلف يكون ما دائماً، فنأمل.

ولا يخفى أن معنى حجية الأمانات من باب الطريقة كما قلنا في مطاوي كلماتنا هو أن المصلحة تكون في نفس السلوك، وهذا الطريق وهذا هو الظاهر من كلام الشيخ أعلى الله مقامه بمعنى أن الشارع بعد ما فات عن المكلف درك مصلحة الواقع مع قدرة المكلف على درك مصلحة الواقع يلزم عليه جبران المصلحة الفاتئة على

المكلف. فعلى هذا بعد ما ثبت أن تفويت الشارع المصلحة على المكلف كان قبيحاً يلزم بحكم العقل جبرانه، فالشارع بعد أمره بسلوك هذا الطريق إن وصل المكلف للواقع فقد أدرك مصلحة الواقع. وإن لم يصل إلى الواقع يلزم عليه جبران المصلحة فتكون المصلحة في السلوك وعائدة على المكلف.

ولكن يظهر من بعض نسخ الرسائل معنى آخر للطريقة - ولعله يكون من زيادة الكاتب - وهو أن تكون المصلحة في نفس الأمر بمعنى بعد أن كان تفويت مصلحة المكلف قبيحاً على الشارع لم يجز عليه هذا التفويت، إلا أنه يمكن أن تكون مصلحة أقوى في الأمر بالسلوك، فأمر الشارع بالسلوك كما ترى أنك إذا ترى أن فعل شيء كان قبيحاً من جهة إلا أن في تركه كان مفسدة زائدة وكان أقبح، فبعد الكسر والانكسار يفعله، فع كون فعل الشيء قبيحاً يمكن أن يفعله لدرك مصلحة أقوى. فعلى هذا مع كون التفويت قبيحاً وأن في الفعل كان القبح مع ذلك إذا كان في ترك الأمر قبح أزيد وفي الأمر مصلحة أقوى يمكن أن يأمر بسلوك الطريق.

ففرق الوجهين أن في الأول لا يكون تفويت أصلاً ولم يكن في الأمر بالسلوك قبح أصلاً، حيث إن الشارع تدارك المصلحة الفاتنة ولم يفوت على المكلف مصلحة إلا أن في الثاني يكون الفعل والأمر بالسلوك من أجل التفويت قبيح، ومع هذا أمر به الشارع لمصلحة أقوى في الأمر ولم يكن في الثاني مصلحة عائدة على المكلف وفات على المكلف المصلحة إلا أن المصلحة تكون في الأمر لا يكون هذا التفويت قبيحاً، وهذا الوجه الثاني وإن كان في بعض نسخ الرسائل عبارة توهم أن الشيخ أعلى الله مقامه قال به، إلا أنه صرح غير مرة أن مراده من الطريقة هو المعنى الأول فلعل المعنى الثاني يكون من زيادة الكاتب عبارة موهمة لذلك، فافهم. هذا كله في الطريقة.

وأما إن قلنا بحجية الأمارات من باب الموضوعية فنقول: قد قالوا في معنى

الموضوعية بثلاثة أنحاء:

الأول: أنه لم يكن للأحكام واقع إلا مؤديات الأمارات، فمؤديات الأمارات تكون أحكاماً واقعية، وهذا الوجه وإن كان مستلزماً للدور وقلنا في الاجتهاد والتقليد بطلانه إلا أنه على هذا المبنى لا إشكال في الإجزاء، إذ بعد فرض أن الحكم مؤدى الأمانة وأتى به المكلف فلا بد أن يكون مجزياً.

الثاني: أنه ولو كان للمكلفين أحكاماً واقعية إلا أنه بعد قيام الأمانة عليه إن كان موافقاً للواقع فهو وإن لم يكن موافقاً للواقع يتبدل الواقع، فقيام الأمانة يتبدل الواقع ويكون الحكم الواقعي مؤدى الأمانة، وهذا الوجه وإن كان باطلاً للإجماع ولو لم يكن دوراً إلا أنه من يقول بهذا الوجه لابد أن يقول بالإجزاء، حيث إنه أيضاً لم يكن المكلف مأموراً إلا بما قام عليه الأمانة، والمفروض أنه أتى بما هو مؤدى الأمانة، فيكون مجزياً عن الإعادة والقضاء.

الثالث: أن يكون للمكلفين أحكاماً واقعية محفوظة والشارع جعل لهذه الأحكام طرقاتاً فإن أدت الأمارات المنصوبة إلى الواقع فهو، وإن لم تؤد فالشارع قبل عن المكلفين ما تؤدى إليه الأمانة وكان مؤدى الأمانة في صورة عدم الإصابة إلى الواقع بدلاً عن الواقع، وهذا هو معنى جعل البديل. فعلى هذا يكون الكلام في الإجزاء وعدمه من الصورة التي ذكرناها سابقاً وقال بها المحقق الخراساني أعلى الله مقامه.

ولا يخفى أن المحقق الخراساني فرق بين الأصول والأمارات فقال بأنه في الأصول يكون مجزياً وفي الأمارات لا يكون مجزياً إلا في الصورة التي يكون المأمور به الظاهري وافياً بمصلحة الواقع أو لا يكون وافياً ولكن لا يمكن التدارك أو في الصورة التي تكون المصلحة الفائتة مستحبة التدارك، فلا يكون واجباً تداركها على القول بالسببية في الأمارات، ولكن على الطريقة أو على السببية فيما يمكن التدارك

ويكون درك المصلحة الفاتنة ملزمة فلا يكون مجزياً.

فعلى هذا ما الفرق بين الأمارات والأصول؟ ولما فرق بينهما قد يتوهم كما توهم قسم كبير من تلاميذه وغير تلاميذه هو أن يكون وجه الفرق أن في الأصول هو جعل المائل فحيث إن الشارع جعل الاستصحاب حجة يكون معناه أن الحكم الاستصحابي يكون كالحكم الواقعي مثلاً في استصحاب الطهارة تكون الطهارة الاستصحابية مثل الطهارة الواقعية، فعلى هذا يوجب الإجزاء وفي الأمارات يكون معنى حجيتها غير ذلك ولم يكن من باب جعل المائل.

نعم على السببية في مورد الوفاء بالمصلحة أو مورد آخر الذي نقول بالإجزاء تكون نتيجتها كالأصول فهذا المعنى يكون الفرق هو أن في الأصول يكون جعل المائل وفي الامارات لم يكن كذلك، بل تكون ناظرة الى الواقع في الأصول يكون مجزياً وفي الأمارات لم يكن مجزياً إلا على السببية في بعض صورها.

ولا يخفى ما في هذا الفرق، إذ لو كان مراد المحقق الخراساني هذا يمكن أن يقال بأنه ما الفرق بين الأصول والأمارات من حيث الدليل، فكما يكون في الأصول مقتضاه هو جعل المائل فكذلك تقول به في الأمارات كما يكون كذلك؟ فلا بد أن نرجع كلامه الى غير هذا.

ثم إن ما قاله آية الله النائيني مدّ ظله على ما في تقريرات تلميذه العالم البارع الحنوي أيده الله تعالى من الإشكالات ثم جوابه، فقد قال في تقريراته: بقي الكلام في الأصول العملية كأصالة الإباحة والطهارة بل واستصحابها وأن مقتضى القاعدة في فرض المخالفة فيها هل هو الإجزاء أو عدمه؟ ربّما يقال: بأن لسان أدلتها هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن وترتيب آثاره عليه فتكون لا محالة حاكمة على الأدلة الدالة على اشتراط الصلاة مثلاً بالطهارة، فتكون معمة للشرط وأنه أعم من الواقعي والظاهري فكشف الخلاف لا يكون كاشفاً عن عدم وجود الشرط حين العمل حتى

لا يحكم بالإجزاء لأن المفروض ان الشرط كان أعم من الواقعي والظاهري والعمل كان واجداً للطهارة الظاهرية.

ثم قال: (ويرد عليه) وقد أورد خمس إیرادات على من قال بالإجزاء في هذا القسم من الأصول فنذكر حاصل إیراداته مختصراً خوفاً من التطويل:

الأول: أن الحكومة عند هذا القائل لابد وأن تكون مثل كلمة أعني وأردت وأشباه ذلك بمعنى أنه يلزم أن يكون الدليل الحاكم شارحاً للدليل المحكوم وإلا لم يكن حاكماً.

والجواب بأن ما قلت من أن في الحكومة يلزم أن تكون بلفظها شارحةً لدلول المحكوم نقول: إنه ليس كذلك ولا يلزم هذا في الحكومة، لما قلنا في محله من أنه يكفي في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً الى الدليل المحكوم ولو بمدلوله، ولا يلزم ان يكون نظره بلفظ أعني، وقلنا بأن ما قاله المحقق الخراساني من أنه يلزم أن يكون الدليل الحاكم ناظراً على الدليل المحكوم ليس في محله. وإن قال المستشكل بأنه على هذا يرد ما قلنا على المحقق الخراساني نقول بأن هذا الإيراد لم يكن إلا جديلاً حيث إنه يمكن أن يقال بأن على مبنك لم يكن إیرادك عليه بوارد.

ولو سلمنا ما قال في الحكومة مع هذا يوجب الإجزاء، لما قلنا في مقام توجيه كلام المحقق المذكور حيث قلنا من أن الطهارة الظاهرية تكون شرحاً واقعاً وما يرتبط بالصلاة واقعاً يكون له فردان فرد ظاهري وفرد واقعي، فعلى هذا ما أتى به المكلف هو شرط واقعاً ولازمه الإجزاء وإن لم تقل بأنه لم يكن بحكمته اصطلاحاً؛ لأن هذا يكون عرضياً حيث إن العرف بعد النظر الى هذين الدليلين الدليل الواقع والدليل الظاهر يحكمون لما قلنا ويقولون بأن الشرط الواقعي أعم من الظاهري والواقعي ويكون له فردان ولو لم يكن بحكمته في الاصطلاح.

الإيراد الثاني: أن وجود الحكم الظاهري لابد وأن يكون مفروغاً عنه حين

الحكم بأعمية الشرط الواقعي للطهارة الواقعية والظاهرية، بمعنى أنه لا يمكن الجمع بين عرض واحد، فلا بد أن يكون جعل الحكم الظاهري مفروغاً عنه حين الحكم بالتوسعة والأعمية وليس المورد كذلك؛ لأن المفروض في المقام هو أنك في قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر» تكون في صدد تصحيح الجمع بين الحكم بالطهارة والتوسعة معاً، وهذا لا يمكن.

الجواب: لا يخفى أن ما قاله كان صحيحاً وكلام جيد ولا يمكن جعلين في عرض واحد، إلا أنه لم يكن مربوطاً بالمقام حيث إن المحقق المذكور إن كان غرضه أن كل شيء لك طاهر يجعل الجمع بين كان الإيراد وارداً، وأما إن قال بأنه قد جعل كل من الجمع بين الواقع وكان الحديث دالاً عليها لم يكن بجلاً للإيراد حيث أنه لا مانع من كون الحديث دالاً على جعل الحكم الظاهري بالمطابقة ودالاً بجعل التوسعة والأعمية بالالتزام، ولا يلزم محذور.

الإيراد الثالث: أن الحكومة إما أن تكون حكومة واقعية وإما تكون حكومة ظاهرية بمعنى أن الدليل الحاكم والمحكوم إذا أثبت أن كل منهما حكماً واقعياً كانت الحكومة حكومة واقعية، وأما إذا كان في مرتبتين بأن كان الدليل الحاكم أثبت حكماً ظاهرياً والدليل المحكوم حكماً واقعياً يكون حكومة ظاهرية ولازمه الإجزاء في الأول، لأنه أتى المكلف بما هو الواقع ولازمه التوسعة، ولازمه في الحكومة بالمعنى الثاني هو الإجزاء المادامي أعني ما دام جاهلاً، لأن الدليل الحاكم يوسع الدليل المحكوم ظاهراً، فبعد انكشاف الخلاف لم يكن مجزياً. فعلى هذا في المقام حيث إن مؤدّى الأصل يكون هو الحكم الظاهري فتكون حكومة ظاهرية فلازمه عدم الإجزاء.

والجواب بأن ما قاله من الإيراد وارداً إذا كان الدليل الحاكم والمحكوم في

مرتين بمعنى أنه يكون الدليل الحاكم مثبت الحكم الظاهري والدليل المحكوم مثبت الحكم الواقعي، فيرد ما قاله، وأما على ما قلنا من توجيه كلام المحقق المذكور من أن مقتضى الأصل هو التوسعة في دليل الشرطية بمعنى أن مؤدّى الأصل هو بيان أن الطهارة التي كانت شرطاً للصلاة واقعاً هو أعم من الظاهري والواقعي، فإذا كان تكليف المكلف هو الطهارة الظاهرية واقعاً لا ظاهراً حتى نقول ما قلت، فبعد ما كان مؤداه جعل الطهارة الواقعية يوجب الإجزاء، غاية الأمر الطهارة الواقعية يكون لها فردان ظاهري وواقعي نعم يرد على الوجه الأول الذي قال بعض في توجيه كلام المحقق المذكور حيث إنه قال بأن الطهارة أعم من الظاهرية والواقعية لا الشرطية وقال بأن الشرط هو الطهارة الواقعية، غاية الأمر بمقتضى الأصل نقول بالتوسعة في الطهارة ولازم ذلك عدم الإجزاء.

الإيراد الرابع: أن الحكومة المدعاة في المقام ليست إلا من باب جعل الحكم الظاهري في المقام وتنزيل المكلف كأنه محرز للواقع في ترتيب الآثار، وهذا مشترك بين جميع الأحكام الظاهرية سواء ثبت بالدليل أو بالأصل المحرز أو غيره، بل الأمانة أولى بذلك من الأصل فإن الموجود في الأمانة جعل المحرز للواقع، وأما في الأصل فليس إلا فرض المحرز وترتيب آثار المحرز لا جعل نفس المحرز حال الشك. أما الجواب: أيضاً يظهر مما قلنا في توجيه كلام المحقق المذكور حيث قلنا بأن الأصل لأجل كونه مثبتاً للحكم في مقابل الواقع ومقتضاه هو الجعل في مقابل الواقع يكون لازمه التوسعة في دليل الواقع والإجزاء، وأما الأمانة حيث إنها كان لسانها المراتية للواقع وكان نظرها إلى الواقع ولم تكن في مقابل الواقع لا يوجب التوسعة في دليل الواقع، ولازمه عدم الإجزاء ولا بد بعد كشف الخلاف من الاتيان إعادة أو قضاء.

الإيراد الخامس: أنَّ الحكومة لو كانت واقعية فلا بدَّ من ترتيب جميع آثار الواقع لا خصوص الشرطية فلا بدَّ وأن لا يحكم بنجاسة الملاقي لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً ولو انكشف نجاسته بعد ذلك، ولا أظنَّ أن يلتزم به أحد.

أما الجواب: فإنَّ ما قلنا من أنَّ مقتضى الأصل هو الجعل في مقابل الواقع ويوسِّع دليل الواقع ويترتب على مؤدَّى الأصل ما يترتب على الواقع ويلزم ترتيب آثار الواقع على مؤدَّى الأصل في ما هو أثر له، وما قلت يكون أثر لنجاسته لا أثر الطهارة، وما يثبت بالأصل هو ترتيب آثار الطهارة وعدم نجاسة ملاقيه لا يكون أثراً له، بل يكون أثر الطهارة هو الشرطية التي قلنا ويجوز معها الدخول في الصلاة لأجل إحراز الشرط.

ولا يخفى أنَّ ما قلنا من ترتيب الآثار هو ترتيب آثار الطهارة، ولا ترتفع مع ذلك النجاسة الواقعية، فعلى هذا إن لاقى مع شيء نقول بعد كشف الخلاف بنجاسته، لأنَّ ما يثبت بالأصل هو ترتيب آثار الطهارة لا ترتيب آثار عدم النجاسة؛ لأنَّ هذا لم يكن أثراً للطهارة والماء الطاهر إذا لاقى شيئاً لم يؤثر فيه، بل تكون طهارة هذا الشيء باقيةً ولا ترتفع بملاقاته مع الماء الطاهر لا أنَّه يكون أثر ملاقاته الماء الطاهر مع هذا الشيء هو عدم نجاسة هذا الشيء والنجس إذا لاقى مع شيء ينجسه ويكون أثره التنجيس فلا إشكالات كلها مردودة ولم يرد على كلام المحقق الخراساني بنحو ما قلنا في توجيهه.

نعم على الأوَّل في توجيه كلام المحقق المذكور يمكن أن ترد بعض الاشكالات لا كلها. نعم يمكن أن يستشكل على كلام المحقق المذكور على توجيهنا أيضاً بأنَّه يقال إذا غسل بهذا الماء الطاهر بمقتضى الأصل ثوب أو شيء غيره مثلاً فلا بدَّ أن يقول هذا المحقق بطهارة للثوب ولو بعد انكشاف الخلاف، وهذا ممَّا لا يلتزم به أو إذا توضأ

من هذا الماء الطاهر بمقتضى الأصل ثم انكشف أنّه كان نجساً لا بدّ أن يقول بصحة وضوئه، والحال أنّه لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ أثر الطهارة هو التطهير ورفع النجاسة وهكذا أثر طهارة الماء هو صحّة الوضوء معه، فهذا القائل بالأجزاء في الأصول لا بدّ أن يقول برفع نجاسة الثوب وصحّة الوضوء ولا يقول به قطعاً.

وقد أجابوا عن هذا الاشكال بأن القاعدة المسلّمة وهي أنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً للشيء يكون مقتضياً لنجاسة الثوب الذي يطهر بالماء الطاهر بمقتضى الأصل وعدم صحّة الوضوء مع هذا الماء؛ لأنّ الماء يكون فاقداً للطهارة فكيف يمكن أن يكون معطياً للطهارة؟

ولا يخفى أنّ هذا الجواب ليس بجواب وقد خلط المجيب حيث إنّ القاعدة تكون في التأثير والتأثرات الحقيقية، مثلاً إذا لم يكن في الشيء حرارة لا يمكن أن يعطي شيئاً آخر حرارةً للقاعدة المذكورة، وأمّا المقام ليس من قبيل التأثر والتأثرات الحقيقية، بل يكون أحكاماً تعبديةً فيمكن أنّ الشارع جعل شيئاً مطهراً مع كونه فاقداً للطهارة، فعلى هذا لم يمكن الجواب عن هذا الإشكال بما قاله المجيب.

ولا يخفى أنّ هذا الاشكال أيضاً لم يكن وارداً على المحقّق المذكور حيث إنّّه ولو قلنا بالأجزاء والتوسعة في الأصول الدالّة إذا جرى أصلاً في مورد يكون مؤداه مجزياً ويوسّع الواقع إلّا أنّ هذا يكون في مورد يكون الدليل المحكوم قابلاً للتوسعة، فإذا كان الدليل المحكوم قابلاً للتوسعة يكون دليل الحاكم موجباً للتوسعة ويجزي ويوسّع الواقع الذي هو مؤدّى الدليل المحكوم قهراً، وأمّا إذا لم يكن الدليل المحكوم قابلاً للتوسعة فلا يمكن أن يوسّعه الدليل الحاكم، وهذا ممّا لا ريب فيه.

فعلى هذا حيث إنّّه كان شرطية الطهارة في الصلاة قابلة للتوسعة فبمقتضى الأصل من الاستصحاب وغيره يوسّعها، وأمّا في الوضوء أو في غيره كمثال الثوب

حيث إنّه لم يكن الدليل المحكوم قابلاً للتوسعة فلا يوسعه الدليل الحاكم ويكون لازمه قهراً هو عدم الإجزاء، فإذا أمكن أن يكون مورد الإيراد وهو الثوب المطهر به والوضوء من هذا القبيل أي لم يكن دليلها قابلاً للتوسعة فلم يمكن الحكومة ولم يكن مجزياً، فانقدح بذلك أنّه إن كان مبنى المحقق المذكور صحيحاً لم تكن الإشكالات واردة، لما قلنا في بيان ردّ الاشكالات وتوجيه كلامه.

إلّا أنّ في أصل المبنى إشكال ويكون مبناه باطلاً، وهو يظهر بعد ذكر مقدمة وهي أنّ صاحب الحقائق رحمته الله قال في النجاسات بالتصويب لكن بهذا المعنى، وهو أنّه يقول بأنّ الشيء النجس ما لم يعلم به كان طاهراً واقعاً وبعد العلم بنجاسته يكون نجساً، فقبل العلم لا يكون نجساً واقعاً وبعد العلم يكون نجساً واقعاً، فيشترط في نجاسة الشيء العلم به فقبل العلم لم يكن أصلاً نجساً وتمسك بالرواية المعروفة كلّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنّه قدر وقال بأنّ المراد من الطاهر في الرواية يكون هو الطاهر الواقعي كما هو ظاهره. فعلى هذا يكون «كلّ شيء طاهر» واقعاً ما دام كان جاهلاً بطهارته وبعد العلم بالنجاسة يكون نجساً، فيأخذ العلم موضوعاً في الرواية بمعنى أنّه إذا علمت بنجاسة شيء يكون نجساً واقعاً، وإذا لم يعلم بنجاسته يكون طاهراً واقعاً.

وقد أجاب عنه المتأخرون بأنّ العلم أخذ طريقاً في الرواية لظهور العلم في العلم الطريقي وكان ظهور العلم في الطريقية أولى من ظهور (طاهر) في الرواية في الواقعي بمعنى أنّه إذا دار الأمر بين حفظ ظهور (الطاهر) في الطاهر الواقعي وظهور (العلم) في العلم الطريقي لابدّ من حفظ ظهور العلم في الطريقي، وحمل الطاهر في الرواية على الطاهر الظاهري، فالشيء طاهر ظاهراً حتى تعلم أنّه قدر، فالعلم طريق الى الواقع. فعلى هذا إذا كان المراد من العلم هو العلم الطريقي فيكون كلام صاحب

الحداثق ﷺ فاسداً، إذ معنى كون العلم طريقاً أن يكون حكم في الواقع ويكون العلم طريقاً اليه، غاية الأمر قبل العلم بنجاسته يكون معذوراً وبعد العلم بها لم يكن معذوراً، ويجب ترتيب أثر النجاسة.

فإذا تدبرت في المقدمة يظهر لك ما في كلام صاحب الكفاية من البطلان حيث إننا نقول كلّمًا قالوا في جواب صاحب الحداثق ﷺ ولعلّ المحقّق المذكور أيضاً يقول في جوابه كذلك فنقول: العلم الذي أخذ فيه إمّا أن تقول بأنّه طريقاً فلازمه عدم الإجزاء، إذ قلنا محلّ كون العلم طريقاً أنّه طريق الى الواقع، فالواقع محفوظ، غاية الأمر في حال الجهل يكون المكلف معذوراً، وبعد كشف الخلاف يرتفع العذر وأما تقول بأنّ العلم الذي أخذ في الرواية يكون موضوعياً تقول بأنّه لا فرق بين كلامك وكلام صاحب الحداثق ﷺ.

فعلى هذا لابدّ أن تقول بأنّ العلم الذي كان في الرواية المتقدمة ذكرها طريقاً، وإذا كان طريقاً كان كلام المحقّق الخراساني فاسداً، مع أنّه أتعبنا أنفسنا في توجيه كلامه وردّ إيراداته، ولا فرق في أصالة الطهارة وأصالة الإباحة واستصحابها، حيث إنّ في كلّ منها تقول بأنّه إمّا أخذ العلم طريقاً فلا يوجب الإجزاء، وإن أخذ موضوعياً فيلزم أن تقول بما قاله صاحب الحداثق ﷺ حيث إنّ في أدلّة كلّ منها أخذ العلم فإنّ دليل أصالة الطهارة هو الرواية التي قلنا دليل أصالة الإباحة هو «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه» ودليل الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك» فإنّه تقول المراد من اليقين إن كان اليقين طريقاً لا يجزي بعد كشف الخلاف وإن كان موضوعياً لا يمكن الجواب عن كلام صاحب الحداثق ﷺ.

هذا كلّّه في الأصول والأمارات المثبتة للشرطية أو الجزئية، وأمّا الكلام في الأصول والأمارات النافية للشرطية والجزئية فنقول قال المحقّق الخراساني في المقام

بالتنصيل في الأصول فإنه قال بأن الدليل إذا كان حديث الرفع يجزي، فعلى هذا في أصالة البراءة يكون مجزياً، وأما في غيره كالاستصحاب فلا يجزي.

أما بيانه أنه قال في ما هو دليله حديث الرفع يجزي فهو أن حديث الرفع يرفع فعلية التكليف فإذا رفع فعلية التكليف يوجب الإجزاء، لأن ما بقي من المأمور به في حال الجهل يكون مأموراً به، فإذا أتى بباقي المأمور به فبعد كشف الخلاف إن كان الأمر بالجزء أو الشرط باقياً فإما يلزم إتيانه مستقلاً أو يلزم إتيانه في ضمن المأمور به، فإن يلزم إتيانه مستقلاً فلا يكون جزءً ويكون خلاف الفرض، وإن يلزم إتيانه في ضمن تمام المأمور به فهو أيضاً باطل، لأنه لم يكن مأموراً بإتيان المأمور به، لأنه أتى بما هو المأمور به في حال الجهل، مثلاً إذا كان التشهد في الصلاة واجباً في حال الجهل يكون ما بقي من الصلاة هو المأمور به؛ لأن الأمر بالصلاة يكون أمراً انبساطياً، وهو في هذا الحال لا يكون وجوب التشهد فعلياً حيث إنه كان جاهلاً لا يعلم ويرفع ما لا يعلمون بمقتضى حديث الرفع، فبعد العلم بمجزئية التشهد فعلياً حيث إنه كان جاهلاً ولا يعلم ويرفع ما لا يعلمون بمقتضى حديث الرفع، فبعد العلم بمجزئية التشهد فإتيان سائر الأجزاء التي هي المأمور بها في حال الجهل لم يكن واجباً لأنه أتى بها، والإتيان بالتشهد مستقلاً لا يمكن، حيث إنه لابد من إتيانه في ضمن الصلاة حيث إنه يكون جزءً للصلاة، فعلى هذا يوجب الإجزاء.

وأما في غير ما يكون دليله حديث الرفع فلا يجزي: بيانه أنه إذا جرى الاستصحاب في مورد مثلاً تعلم سابقاً بأن السورة لم تكن جزءً للصلاة، فبعد ذلك يظهر لك الشك في أنه هل يكون كما كان يعني كما لم يكن جزءً سابقاً لم يكن جزءً في الحال أيضاً فتستصحب، فبمقتضى الاستصحاب تقول بعدم جزئيته في الآن الثاني ثم بعد ذلك انكشف لك أن السورة تكون جزءً للصلاة فقال بأنه لا يجزي ويلزم

الإعادة أو القضاء، حيث إن معنى الاستصحاب هو جعل المائل، فإذا كان العدم من أمور لم يكن له حكم بمعنى أنه لم يكن للشارع فيه حكم فعنى حكم الشارع هو ترتب الآثار، وترتيب الآثار التي ترفع بالاستصحاب هو سقوط الأمر بالترتب في سائر الأجزاء، فإذا كان كذلك لم يكن مجزياً حيث إن الاستصحاب لم يرفع الجزئية أو الشرطية فيلزم بعد كشف الخلاف من الإعادة أو القضاء بخلاف مثل حديث الرفع فإن لسانه يكون هو رفع الجزئية، فإذا رفع الجزئية كان مجزياً، هذا في الأصول.

وأما في الأمارات فإن قلنا بالطريقة فالأمارات النافية للموضوع من الجزئية والشرطية لا يكون مجزياً عن الواقع، لما قلنا من أن لسان الأمانة على الطريقة يكون هو الإخبار عن الواقع، فالواقع يكون محفوظاً، غاية الأمر في حال الجهل يكون المكلف معذوراً، وأما بعد كشف الخلاف فلا يكون معذوراً ولا يجزي عن الواقع ويلزم الإعادة أو القضاء.

وأما إن قلنا في الأمارات بالسببية فأيضاً لا يجزي حيث إن ما قلنا من أن لسان الأمارات على السببية هو المصلحة في المورد إلا أن هذا يكون في المورد الذي بالأمانة تثبت الشرطية أو الجزئية، وأما في المورد الذي بالأمانة يرفع الشرطية أو الجزئية، فحيث إنه لم يثبت حكم حتى نتكلم في أنه وافٍ بالمصلحة الواقعية أو لا، ويجزي ما قلنا من الصور الأربعة فلا يكون موقفاً للأجزاء، لأن بالأمانة لم يثبت شيء حتى يكون وافياً بالمصلحة الواقعية بل بالأمانة نفي الشرطية أو الجزئية.

فعلى هذا على القول بالسببية في الأمارات في صورة نفي الشرط أو الجزء لم يكن مجال للأجزاء ولم يتأتى ما قلنا في الصورة التي بالأمانة يثبت الحكم في الأنحاء ثبوتاً وإثباتاً، فافهم واغتنم.

هذا كله في ما يثبت أو ينفي بالأمرة أو الأصل جزئية شيء أو شرطيته يعني في ما إذا قام الأصل أو الأمرة على ثبوت جزئية شيء أو شرطيته أو نفي جزئية شيء أو شرطيته، فالكلام فيه ما قلنا وأما إذا قام الأصل أو الأمرة على ثبوت نفس الحكم مثلاً، إذا قام بأن الواجب في يوم الجمعة في زمان الغيبة هو صلاة الظهر ثم انكشف أن الواجب كان صلاة الجمعة وأتى المكلف بصلاة الظهر لأجل قيام الأمرة أو الأصل فعند كشف الخلاف هل يجزي ولا يلزم إعادة صلاة الجمعة إن كان وقته باقياً أو قضائها أم لا؟

قال المحقق الخراساني في هذا المقام بعدم الإجزاء، وهذا يكون عين كلامه: (وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد).

ربما يقال بأنه ما الفرق بين ما إذا قام الأصل أو الأمرة على إثبات الجزئية أو الشرطية للمأمور به، وبين ما إذا قام الأصل أو الأمرة على إثبات نفس الحكم ونفس المأمور؟ فكما تقول في الأول بأن مقتضى الأصل هو التوسعة والإجزاء كذلك تقول هنا لأنها من باب واحد ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

ولكن التحقيق أن الأصل أو الأمرة إذا قامت على ثبوت نفس الحكم لم يكن مجزياً، لأن ما يقام على إثبات الحكم إما يكون الأصل أو الأمرة، وفي كل منها لا يمكن القول بالإجزاء في المقام أما إذا كان مثبت الحكم هو الأصل فلأن متعلق الأصل هو الحكم الظاهري فإدام المكلف يكون جاهلاً بالحكم الواقعي كان تكليفه

العمل على طبق الأصل، أما بعد كشف الخلاف يلزم الإعادة أو القضاء ففي حال الجهل حيث لم يكن الحكم الواقعي فعلياً كان المكلف معذوراً، وأما بعد كشف الخلاف يصير الحكم الواقعي منجزاً، ويلزم الإعادة أو القضاء، ولا إشكال في أنَّ الأصل لا يمكن أن يوسع الحكم الواقعي، نعم يمكن أن يوسع الواقعي لأجل عنوان آخر منتزع عن الحكم الواقعي.

وأما ما قلنا من أنَّ الأصل إذا قام على إثبات الجزئية أو الشرطية كان لازمه الإجزاء فهو يكون لأجل أنه في الصورة الأولى وهي ما إذا قام الأصل على إثبات جزئية شيء أو شرطية تكون الجزئية أو الشرطية قابلة للتوسعة، بمعنى أنَّ الشرط الواقعي يمكن أن يكون أعم من الواقعي والظاهري وكذا الجزئية الواقعية يمكن أن تكون أعم من الواقعي والظاهري، وإلاَّ أن لم تكن الشرطية أو الجزئية قابلة للتوسعة لم يمكن الالتزام بالإجزاء في الموضوعات أيضاً، فعلى هذا حيث في المورد قام الأصل على إثبات نفس الحكم لم يمكن التوسعة في الواجب الواقعي والحكم ولم ينتزع عنه عنوان آخر ملازم له حتى يكون ذاك العنوان قابلة للتوسعة فلم يمكن القول بالحكومة والتوسعة ولم يميز ويلزم بعد كشف الخلاف الإعادة أو القضاء.

هذا فيما إذا قام بالأصل على إثبات نفس الحكم، وأما إذا قامت الأمانة على إثبات الحكم فأيضاً لا يجزي، أما على القول بالطريقة في الأمارات فواضح، لما قدّمنا، وهو أنه لم يكن في الطريق مصلحة إلاَّ الواقع ويكون الطريق حاكياً عن الواقع وطريقاً إليه، فما لم ينكشف الخلاف كان معذوراً وبعد انكشاف الخلاف تلزم الإعادة أو القضاء لا يجزي.

وأما على القول بالسببية في الأمارات فلا يمكن القول بالإجزاء ولو كان مؤدّى الطريق وافياً بالمصلحة الواقع ولا يمكن القول بالحكومة هنا؛ لأنَّ الواجب الواقعي

إن كان شيئاً معيناً، فإذا قامت الأمانة على خلافه وأنّ الواجب يكون شيئاً آخر، فإن نقول بأنّ مؤدّى الأمانة يوجب توسعة الواقع، وأما أن نقول بأنّ قيام الأمانة يوجب عدم تعيينيّة الواجب الواقعي لأجل الجهل، فإن قلت بالتوسعة يكون لازمه الانقلاب الواقعي عمّا هو عليه حيث إنّ الأمانة توسع الواقعي على هذا، وبعد التوسعة يكون لازمه التخيير، وهذا يكون تصويب يكون الإجماع على بطلانه والحال أنّ الواجب الواقعي يكون تعيينياً.

وإن قلت بعدم فعلية الواقع في حال الجهل يكون لازمه عدم الإجزاء حيث إنّ بعد كشف الخلاف صار فعلياً ويلزم الإعادة أو القضاء، مثلاً إذا كان الواجب الواقعي هو صلاة الظهر معيناً وقامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة ثم انكشف بعد ذلك فإن قلت بالتوسعة يكون لازمه الانقلاب، حيث إنّ الواجب الواقعي يكون صلاة الظهر معيناً ولازم التوسعة هو التخيير، حيث إنّ معنى الإجزاء والتوسعة هو أنّ الشخص يختار بين الظهر والجمعة واقعاً، وهذا خالف.

وإن قلت بأنّ في مورد قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة لم يكن وجوب صلاة فعلياً لأجل جهل المكلف.

سلمنا ذلك إلا أنّ لازمه عدم الإجزاء، حيث إنّ الواجب الواقعي بعد العلم به صار فعلياً، ويلزم الإعادة أو القضاء؛ لأنّ إجزاء مؤدّى الأمانة يكون مادامياً، بمعنى أنّ ما دام كان جاهلاً بالواقع لم يكن التكليف الواقعي عليه فعلياً وبعد العلم صار فعلياً. هذا كلّّه في الأصول والأمارات الشرعية.

وأما في الأصول والأمارات التي يكون دليلها حكم العقل فهل يجزي أم لا؟ مثلاً بمقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان يقال بالبراءة ويرفع التكليف به ثم انكشف خلافه هل يجزي حتى لا يلزم الإعادة أو القضاء أم لا يجزي؟ أو بمقتضى الظنّ في

حال الانسداد على القول بالحكومة ظننا بوجوب شيء أو عدم وجوبه ثم انكشف الخلاف هل يجزي أم لا؟

لا شبهة في أنه في مورد القطع بشيء فضلاً عن الظن وقيام الأمانة أو الأصل الذي مدرکہا حکم العقل لم يكن مجزياً بعد كشف الخلاف؛ لأن في المورد لم يكن حکم للشرع، بل يكون صرف العذر والتنجيز، وحيث كان كذلك كان لازمه عدم الإجزاء، إذ كان المكلف معذوراً في حال الجهل أو كان منجزاً عليه في حال الجهل، وبعد رفع الجهل يلزم الإتيان بالواقع، ولا فرق بين الأصول والأمارات؛ لأن في كل منها في ما كان مدرکہا العقل لم يكن حکم حتى يقال بالتوسعة لدليل الواقع والإجزاء، وهذا واضح لا ريب فيه.

و لا ينافي ما قلنا من عدم الإجزاء مع ما إذا كان ما قطع به أنه المأمور به أن يكون مشتتاً على مصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه، ومع كون المقطوع مشتتاً على تمام المصلحة أو المقدار الذي لم يمكن استيفاء الباقي لا يبقى مجال لامتناع الأمر الواقعي وكذا في الطرق.

وأما عدم منافاته مع كلامنا فيكون لأجل أن الإجزاء على هذا لم يكن لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي بالإجزاء، بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلق الأمر القطعي والطريقي، وعلى ما قلنا من عدم الإجزاء في مورد القطع أو الطريق أو الأصل الذي كان مدرکہا العقل يمكن أن يرد إيراد وهو أن في مورد القطع أو الطريق الذي كان مدرکہا العقل قلت بعدم الإجزاء والحال أنك في مورد القصر والإتمام والجهر والاختفات تقول بالإجزاء مثلاً إذا صلى المسافر أربع ركعات أو قرأ في موضع الجهر إخفاتاً وفي موضع الاختفات جهراً تقول بالإجزاء وعدم لزوم

الإتيان بما هو تكليف واقعي.

وثانياً: إن قلت بالإجزاء لأجل أي شيء تقول بالاستحقاق في مورد تقصيره قد يقال في جواب الاشكالين بأنه يمكن أن يقبل الشارع غير الصحيح مكان الصحيح فيكون مجزياً واستحقاق العقاب لأجل عدم الإتيان بالصحيح ولكن هذا الجواب خلاف ظواهر الأدلة حيث إن المعصوم عليه السلام قال في الموضع بأنه (تمت صلاته) وإن كان غير صحيح لم يعبر بلفظ (تمت).

فعلى هذا ما هو التحقيق في الجواب أن نقول كما يمكن أن يكون الشيء في حد ذاته مطلوباً للمولى ولكن لأجل انطباقه على عنوان آخر يكون مبغوضاً مثل الصلاة في الدار المنصوبة، حيث إن الصلاة بذاتها مطلوبة للمولى ولكن لأجل اجتماعها مع الفصص كانت مبغوضة يمكن أن يكون الشيئين ذات المصلحة ويكون ظرف أحدهما الآخر كالقنوت في الصلاة، فإن الصلاة كانت ذات مصلحة والقنوت أيضاً ذا مصلحة، إلا أن ظرف القنوت يكون الصلاة، فإذا أتى بالصلاة بدون القنوت لم يمكن درك مصلحة القنوت.

فعلى هذا نقول في ما نحن فيه أيضاً كذلك بمعنى أنه يمكن أن يكون مثلاً للقراءة مصلحة وللجهر بها مصلحة أخرى ولكن يكون ظرف مصلحة الجهر في القراءة، فإذا أتى بالقراءة اخفاً أدرك مصلحته ولكن فات منه مصلحة الجهر ولم يمكن استيفاء مصلحة الجهر، حيث إن ظرفه يكون القراءة، فإذا أتى بالقراءة فكيف يمكن درك مصلحة الجهر؟ وكذا في صلاة المسافر والمحاضر.

فعلى هذا يمكن أن يكون إجزاؤه لأجل إتيانه القراءة ودرك مصلحتها وعدم إمكان الاعادة أو القضاء يكون لأجل مضي ظرفه واستحقاق العقوبة يكون لأجل تفويت مصلحة الجهر عن تقصير.

فانقذ بذلك أن فيما إذا صلى مكان الجهر بالإخفات ومكان الاخفات بالجهر وصلى في السفر أربع ركعات يكون مجزياً، ومع هذا في مورد تقصير المكلف يكون مستحقاً للعقاب، فافهم.

ثم إنه لا يخفى أن المحقق الخراساني رحمته الله قال: إن الإجزاء ليس بالتصويب المحال ولا التصويب المجمع على بطلانه؛ لأن التصويب المحال هو أنه لم يكن حكم واقعي أصلاً وما هو مؤدّى الأصل أو الطريق يكون حكماً واقعياً وأن التصويب المجمع على بطلانه هو أنه يكون في الواقع حكم إلا أن الحكم الظاهري إن كان موافقاً له فهو، وإن كان أحكاماً ظاهرية أعني الأصل والأمانة مخالفاً له يتبدل الواقع عما هو عليه من الحكم، وأما ما قلنا في موارد الإجزاء قلنا بأن الأحكام الواقعية محفوظة على كل حال، غاية الأمر يكون في مورد قيام الأمانة أو الأصل انشائياً وفي مرتبة الانشاء وهذا لم يكن تصويباً بكلام المعنيين، ولكن ما يظهر من كلام الشيخ هو أن هذا المعنى أيضاً يكون تصويباً الذي أجمعوا على بطلانه.

هذا كله على مبنى المحقق الخراساني من التفصيلات في المسألة وما هو الحق عندنا هو عدم الإجزاء مطلقاً في مورد الحكم الظاهري؛ لأن الأحكام الظاهرية تكون صرف الأعذار، فحين الجهل يكون المكلف معذوراً وأما بعد رفع الجهل يلزم الإعادة أو القضاء، ويأتي في محله إن شاء الله. هذا تمام الكلام في الإجزاء.

فصل

في مقدمة الواجب

وقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم أمور :

الأمر الأول: أنه يمكن النزاع في مقدمة الواجب من جهات فتارة يكون النزاع في وجوب المقدمة وعدم وجوبه، بمعنى أنه هل تكون المقدمة واجبة أم لا؟ فيكون على هذا مسألة من مسائل الفقه مثل أن يبحث في الفقه من وجوب الصلاة وعدم وجوبها، وتارة تكون جهة البحث في المقدمة هي أنه كما يكون للواجب حالات هل يكون وجوب المقدمة أيضاً حالة له أم لا؟ فعلى هذا يكون من المبادئ التصديقية لعلم الأصول، وتارة يكون البحث عن الملازمة بمعنى أنه يكون النزاع في مقدمة الواجب في أنه هل يكون بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة ملازمة أم لا؟ أعني العقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته أم لا.

فعلى هذا يكون البحث عن مقدمة الواجب بحث من مباحث الأصول والمسألة تكون من مسائل الأصول كما في سائر المسائل، فعلى هذا بعد ما كانت في المسألة جهة من الجهات التي من هذه الجهة تكون من مسائل الأصول نقول بأنها من مسائل الأصول، ولا وجه للاستطراد، ولا ضير في أنه تكون مسألة من مسائل علوم متعددة باختلاف الجهات.

فانقدح بذلك أَنَّ المسألة تكون عقلية حيث إِنَّ البحث يكون عن الملازمة وما قاله صاحب المعالم عليه الرحمة بالتمسك بعد وجوب المقدمة بالدلالات الثلاث وإن كان ظاهره هو أَنَّهُ جعل البحث من مباحث الألفاظ إلا أَنَّهُ يمكن توجيه كلامه بأن نقول بعد ما دلَّ بإحدى الدلالات الثلاث وجوب المقدمة نكشف من الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذمها؛ لأنَّ الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر.

وأما إذا لم يدلَّ وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة بإحدى الدلالات الثلاث نكشف منها عدم الملازمة، لأنَّه لو كان بين وجوبها ملازمة لدلَّ الوجوب بأحد الدلالات، وحيث لم يدلَّ نكشف عدم الملازمة، لما قلنا من أَنَّ الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر.

الأمر الثاني: قد قسّموا المقدمة بتقسيمات منها تقسيمها الى الداخلية والخارجية، فالخارجية أشياء تكون لها دخل في المأمور به، إلاَّ إِنها لم تكن داخلية في المأمور به، والداخلية وهي الاجزاء التي أخذت في الماهية وفي حقيقة المأمور به.

اعلم أَنَّ الوحدة كما تكون حقيقية كذلك تكون اعتبارية بمعنى أَنَّ بين شيئين متباينين اعتبر المعتبر الوحدة كذلك تكون انتزاعية مثلاً من الجهة التي تكون بين الشئين تنتزع الوحدة. ولكن ماهو محلّ كلامنا في المقام يعني في الأوامر ليس المراد الوحدة الحقيقية؛ لأنَّ الوحدة الحقيقية تكون في المركبات الحقيقية كاهيولي والصورة وكذلك ليس مرادنا من الوحدة الوحدة الاعتبارية لأنَّه يعتبر في الوحدة الاعتبارية من تنزيل، مثلاً تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولم يكن هنا تنزيل.

وكذلك ليس مرادنا من الوحدة الوحدة الانتزاعية إذ العقل بعد الأمر لم ينتزع الوحدة عنه، بل من جهة وحدة الأمر نعتبر الوحدة، بل المراد من الوحدة التي نقول في الأوامر التي كانت في المركبات مثل الصلاة أَنَّهُ بعد أَنَّ الشارع أمر بالصلاة فمن

وحدة الأمر نقول بالوحدة، فالوحدة تكون باعتبار وحدة الأمر ولم يكن تنزيل في البين حتى يكون اعتبارياً.

فقد تلخص أن المراد من الاعتبار ليس الاعتبار الذي يكون في مقابل الانتزاع، فعلى هذا تارةً يلاحظ الأمر جهة الوحدة بين الشيتين المتباينين وأمر، وتارةً لا يلاحظ قبلاً جهة الوحدة بل يأمر وبعد الأمر نكشف الوحدة بينهما من جهة وحدة الأمر ويعتبر الوحدة من الأمر فيمكن أن تكون بين أشياء من جهات جهة الوحدة لكن ما هو محل كلامنا هي الوحدة التي تكون من ناحية الأمر يعني وحدة الأمر، وهذه الوحدة بالمعنى الثاني أعني الوحدة التي تأتي من قبل الأمر وقبل الأمر لم يلاحظ الأمر جهة الوحدة ولم يمكن أن يؤخذ تحت الأمر، للزوم الدور حيث إن الوحدة تأتي من قبل ذلك الأمر فكيف يعقل أن يؤخذ تحت الأمر وأيضاً لو أخذت تحت الأمر تصير شرطاً أو جزءاً كسائر الشرائط والأجزاء.

فعلى هذا اعلم أنه لا فرق في الأمر بالشئ أو الأمر بالشيتين، غاية الأمر في الثاني كما فصلنا في استعمال اللفظ في الأكثر، من معنى واحد يصير جزءاً للحواف ولكن ليس فرق بين الأمر بشئ أو الأمر بشيتين في جهة، فكما يلزم الإتيان في الأول يلزم في الثاني ولا يكون شمول الأمر للأجزاء بنحو العام الاستغراق أعني لم ينحل أمره بأوامر، بل يكون أمر واحد لكن يكون صاحب التوسعة، وهذا معنى الانبساط لا أنه يكون منحللاً بأوامر.

وما توهم بعض من الانحلال كان لأجل الفرار عن الإيرادين يلزم بالانحلال. الإيراد الأول: قد أورد بأن الأمر إذا كان واحداً في المركبات يلزم تكرار الجزء الأول، مثلاً في الصلاة يلزم تكرار التكبير؛ لأن أمر التكبير وسائر الأجزاء أمر واحد فإذا أتى بالتكبير لم يرفع أمره، بل يكون أمره باقياً كما لم يأت بسائر الأجزاء، فإذا يلزم تكرار التكبير لعدم سقوط أمره.

الثاني: قد أورد بأنه إن كان في المركبات أمر واحد يلزم أن لا يمكن القول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطي؛ لأن الأمر بالأقل والأكثر واحد فما لم يأت المكلف بالأكثر لم يعلم بسقوط أمره.

ولكن لا يخفى أنه يمكن الجواب عن الإشكالين مع الالتزام بوحدة الأمر، ففي دفع الإشكال الأول نقول بأنه ولو كان الأمر بالأجزاء واحداً إلا أنه بعد الإتيان بجزء لم يكن للأمر تحريك بالنسبة إلى ذاك الجزء، فعلى هذا لا يلزم تكراره، وعن الثاني بأنه يمكن أن يكون الأمر واحداً، ولكن لا نعلم بأن شموله لستة أجزاء أو عشرة أجزاء فبالنسبة إلى الجزء العاشر تجري البراءة وبالنسبة إلى الأجزاء المعلومة يلزم الإتيان، فعلى هذا يكون الأمر واحداً بالنسبة إلى الأجزاء، فإذا علمت بأنه إذا أمر الأمر بإتيان أشياء بالأمر الواحد فيعتبر الوحدة ولا تكون الوحدة مأخوذة تحت الأمر، ويكون معنى الانبساط هو شمول الأمر للأفراد لا بنحو العام الاستغراقي الذي ينحل بأوامر بل يكون الأمر واحداً.

فنقول: يكون النزاع في المقدمات الداخلية في المقامين الأول: في أنه هل يمكن فرض المقدمة وذوي المقدمة، بينها حيث إن الجزء هو عين المركب؟ والثاني: أنه بعد القول بأنه يمكن تصوير المقدمة هل يكون متصفاً بالوجوب المقدمي أم لا؟

أمّا الكلام في المقام الأول: وهو تصوير المقدمة للأجزاء فنقول: قد أشكل الشيخ محمد تقي أعلى الله مقامه وقال بعدم تصوير المقدمة في الأجزاء، لأنه يلزم في المقدمة وذوي المقدمة أن يكونا شيئين فأحدهما يكون المقدمة والآخر يكون ذي المقدمة، ففي مقامنا لم يعقل ذلك حيث إن المركب يكون عين الأجزاء ولم يكن شيئاً آخر حتى تتصور المقدمة.

وقد أجاب عن ذلك الشيخ ومن تأخر عنه ومنهم المحقق الخراساني ولا يهمننا ذكر كلماتهم، بل نقول بمحصل ما قالوا في جوابه كما يظهر من ظاهر كلام المحقق

الخراساني في الكفاية وهو أنه أجاب بأنّ بين الأجزاء والمركب يكون الفرق اعتبارياً بمعنى أنّ الجزء يكون واجباً ولكن أخذ لا بشرط والمركب أخذ بشرط الاجتماع، يعني أنّ الجزء إذا أخذ لا بشرط يكون هو المقدمة وإذا أخذ بشرط الاجتماع وبشرط الشيء يكون ذي المقدمة.

فعلى هذا يمكن تصوير المقدمة في الأجزاء الداخلية ويكفي الفرق اعتباراً بين المقدمة وذو المقدمة، لكن هذا المحقق قال في ذيل كلامه بأنّ هذا الفرق الاعتباري لم يكن بمفيد حيث إنّ كلامنا في الوجود ليس للجزء والكلّ في الخارج وجودان حيث إنّ وجود الجزء عين وجود الكلّ فلا يمكن تصوير المقدمة في الأجزاء الداخلية، لأنّه يلزم أن يكون للمقدمة وجود في الخارج ولذي المقدمة وجود آخر عدا وجود المقدمة ولم يكن فيما نحن فيه كذلك.

ولكن لا يخفى ما في كلامه فإنّه ما قال من أنّه يلزم أن يكون لذي المقدمة والمقدمة وجودان لا يكون في محله، فإنّ هذا مستلزم لإنكار السبق بالتجوهر والسبق بالطبيعة حيث إنّ أهل المعقول قالوا بالسبق بالتجوهر والسبق بالطبيعة في أجواء الماهية، فإثبات هذا الكلام في ما نحن فيه يلزم إنكار ما قاله أهل المعقول.

والتحقيق أنّ ما قلنا بأنّ الوحدة التي تكون محلّ كلامنا هي الوحدة التي تجيء من ناحية الأمر، فعلى هذا ولو كان للشيء وحدات لم يكن محلّ كلامنا، والوحدة التي تكون محلّ الكلام هي الوحدة التي تعتبر من الأمر، فعلى هذا قلنا بأنّ هذه الوحدة التي جاءت من قبل الأمر ولا يمكن أن يؤخذ تحت الأمر حتى يكون المركب هو الاجزاء بقيد الانضمام، بل يكون الواجب هو نفس الأجزاء، غاية الأمر لو نقول بالانضمام كان بدليل آخر، ولو كان بهذا الأمر يكون شرطاً كسائر الشرائط، فعلى هذا لا يمكن تصوير المقدمة وذو المقدمة في المقام ولو اعتباراً، حيث إنّ المركب هو الأجزاء بأسرها ولا يمكن أن تكون المقدمة أيضاً هي الأجزاء

ولم يكن المركب هو الأجزاء بقيد الانضمام حتى يكون بشرط الشيء، بل يكون هو الاجزاء لا بقيد الانضمام، فعلى هذا لا يمكن تصوير المقدمة في الأجزاء الداخلية.
المقام الثاني: أنه بعد ما فرض إمكان تصوير المقدمة في الأجزاء الداخلية هل تكون الأجزاء واجبة بوجوبين بالوجوب النفسي وبالوجوب الغيري حتى يكون لازمه هو تأكد الوجوب، أو لم يكن أصلاً ملاك الوجوب الغيري في المقام؟ والفرق بينهما واضح، فإنه إن قلنا بعدم ملاك وجوب الغيري في الأجزاء الداخلية لم يكن إلا وجوب واحد وهو الوجوب النفسي وإن قلنا بالوجوب النفسي والغيري وقلنا بوجود ملاك لكل منهما كان لازمه تأكد الوجوب، حيث إنه بعد ما لم يمكن تأثير العلتين المستقلتين في شيء واحد يلزم أن يكون كل منهما جزء العلة.

ففي المقام بعد ما أنه لا يمكن اجتماع الوجوبين، لأنه مستلزم لاجتماع المثليين في شيء واحد ومورد واحد يلزم أن يكون كل منهما جزء العلة ويوجب تأكد الوجوب قهراً. وما يظهر من كلام المحقق الخراساني هو الثاني يعني أنه يكون هنا ملاك الوجوب الغيري ولكن يكون المانع من تأثيره وهو لزوم اجتماع المثليين.

والحق في المقام: هو القول بعدم ملاك الوجوب الغيري في الأجزاء الداخلية أصلاً، حيث إنه لم تنزل آية من الله تعالى على أن المقدمة مطلقاً واجبة، بل ليس القول بوجوب المقدمة إلا من باب حكم العقل بالملازمة، فإذا كان دليل الوجوب حكم العقل لا نسلم أن العقل حاكم بالوجوب في الأجزاء الداخلية كما هو ظاهر من الدليلين اللذين أقاموهما على إثبات الوجوب بحكم العقل، والدليلان أحدهما الوجدان والآخر ما يظهر من أبي الحسن البصري، حيث إن الوجدان شاهد وحاكم ألا أن من أراد حصول شيء يلزم عليه سد نفوره، وما هو المانع من حصوله يلزم رفعه، وما هو موجب لحصوله يلزم إيجاده، ومن جملة ما هو لازم إيجاده أو تركه لحصول مراده هو إيجاد مقدماته. فعلى هذا يحكم العقل بأنه

يلزم إيجاد المقدمات وترشيح الوجوب من نفس المطلوب الى مقدماته فتصير مقدماته واجبة.

فقد ظهر لك أنَّ المطلوب حيث لم يحصل بدون مقدماته يترشح وجوب المطلوب الى مقدماته، ولذا نقول بالوجوب التبعية فن أمر بشيء حيث إنَّه تعلق إرادته بحصول هذا الشيء في الخارج لأجل هذا الشيء يطلب حصول مقدماته لأجل حصول مطلوبه.

غاية الأمر يكون هذا الحكم حكم العقل فبذلك نقول بوجوب المقدمة فحيث إنَّ مع وجوب ذي المقدمة وإمكان ترك المقدمة لعدم تعلق الوجوب بها يلزم من تركها ترك ذي المقدمة ترشح وجوب ذي المقدمة منها، فتصير واجباً بالوجوب الغيري، وأما فيما نحن فيه بعد ما تعلق بالأجزاء وجوب نفسي حيث كان المركب هو الأجزاء بالأسر فوجوب الأجزاء بالوجوب الغيري يكون لغواً، حيث إنَّ الأجزاء بالوجوب النفسي تبعث المكلف نحو إيجادها، فيكون وجوبها بالوجوب الغيري لغواً، وإن لم ينبعث المكلف نحو إتيانها بالوجوب النفسي فلا إشكال في عدم انبعاته نحو إتيانها بالوجوب الغيري بطريق أولى.

فظهر لك أنَّ حكم العقل ليس في المقام وأنَّ العقل لم يكن حاكماً بالوجوب الغيري في الأجزاء الداخلية حيث إنَّ جهة وجوب المقدمة تكون لأجل أنَّه لو لم تجب بالوجوب الغيري كان مستلزماً لترك ذي المقدمة وأما إن كان واجباً بنفسه وبالوجوب النفسي كان إيجابه بالوجوب الغيري لغواً. وأوضح شاهد على صدق مدعانا هو أنَّه لم يلتزم هنا أحد بتأكد الوجوب، والحال أنَّه إن كان في المقام ملاك الوجوبين يلزم تأكد الوجوب، لما قلنا من أنَّ بعد اشتغاله اجتماع الوجوبين يلزم تأكد الوجوب، ثم لا بأس بذكر ملاك تأكد الوجوب مختصراً.

فنقول: إذا توارد على المعلول الواحد علتان مستقلتان فحيث إنَّه لم يمكن

تأثيرها في معلول واحد لا بدّ من أن تصيران أجزاء العلة ويصير مجموعها علة واحدة، ففي المقام الذي نقول بتأكّد الوجوب يكون كذلك حيث إنّ بعد ما ورد الوجوبان على شيء واحد لم يمكن تأثير كلّ منهما لاستحالة تواردهما على المعلول الواحد فيكون لازمه تأكّد الوجوب ويصير وجوبه آكد؛ لأنّ فيه غرضين مثلاً إذا نذرت أن تفعل صلاة الظهر الواجبة فبعد ما لم يمكن اجتماع الوجوبين في هذه الصلاة يصير وجوبها آكد قهراً، وهذا ممّا لا شبهة فيه. هذا هو ملاك التأكّد وقد ذكرناه مختصراً.

فلا مجال لتوهم أنّ الوجوب النفسي والغيري في الأجزاء الداخلية يكون في مرتبتين فلا مانع من أن يكون ملاك الوجوبين موجوداً، لأنّه أن تقول بعدم ورود الوجوبين في موضع واحد فلازمه هو بقاء الوجوبين بحالهما، ولم يوجب التأكّد أيضاً حيث إنّ التأكّد فيما إذا كان الوجوبان واردين على مورد واحد، وإن قلت من أنّهما واردان على مورد واحد وإن كان فيما يكون كذلك موجب للتأكّد إلاّ أنّه قلنا من أنّه في المقام لم يتعلّق الوجوب الغيري للأجزاء أصلاً، لعدم شمول حكم العقل هذا المورد. هذا كلّه فيما كانت الوحدة تعتبر بعد الأمر.

وأما فيما إذا كان يلاحظ الوحدة ثم أمر فلا يخلو من ثلاثة أقسام: لأنّه إمّا أن يكون مورد وجوبه نفس الأجزاء وإمّا أن يكون مورد وجوبه الأجزاء مع الوحدة، وإمّا أن يكون مورد وجوبه هو جهة الوحدة والهيئة فإن كان من القسمين الأوّلين فلا إشكال في أنّه يكون مثل ما يأمر بأشياء، وبعد الأمر تعتبر الوحدة يعني يكون مثل المورد الذي يجيء الوحدة من قبل الأمر، فكما قلنا بعدم تصوير المقدميّة وبعد فرض المقدميّة لم يكن ملاك الوجوب الغيري، كذلك نقول في هذين القسمين حيث إنّ على هذا القسمين يكون الوجوب متعلّقاً بنفس الأجزاء لا الهيئة حتّى تكون الأجزاء مقدّمة لتحصيل الهيئة، وأمّا في الصورة الثالثة وإن كانت الوحدة والهيئة

أيضاً بما تعلّق بها الوجوب إلّا أنّه في هذه الصورة أيضاً يكون الوجوب متعلّقاً بالأجزاء، غاية الأمر تعلّق الوجوب بالهيئة أيضاً فتصير الهيئة أيضاً جزءاً في عرض سائر الأجزاء فلا يمكن تصوير المقدمة ولا تصوير الوجوب الغيري على فرض المقدمة لعدم وجود الملاك.

وأما إذا تعلّق الوجوب بنفس الهيئة ولم يتعلّق بالأجزاء فلا إشكال في أنّ الواجب بالوجوب النفسي هو الهيئة وجهة الوحدة وأما الأجزاء تكون مقدّمة لها فتصير الأجزاء واجبةً بالوجوب الغيري، فإن كان في الشرع هذا القسم فتكون الأجزاء مقدّمة والواجب بالوجوب الغيري إلّا أنّه لم يكن في الشرع وجوب كذلك ولو كان مورد تعلّق الوجوب بالهيئة كان قليلاً. هذا كلّ في المقدمات الداخلية وما هو الكلام فيها.

وأما المقدمات الخارجية فقد عدّوا لها أقساماً كما ورد في القوانين، ولا مجال هنا لذكرها ومنها: تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية.

لا يخفى أنّ الكلام في المقدمة تارة يكون في أنّ هذا الشيء مقدّم لهذا الشيء أم لا يعني يتوقّف وجوده عليها أم لا، ففي هذا المقام إمّا أنّ العقل يرى التوقّف وإمّا أنّ الشرع يرى التوقّف، مثلاً يرى الشارع بأنّ وجود الصلاة يتوقّف على الطهارة، وإمّا أن يتوقّف عليها عادة مثلاً يكون الصعود على السطح عادة موقوف على نصب السّلم ولو أنّ العقل لم ير التوقّف، مثلاً يمكن عقلاً الصعود بلا نصب السّلم مثل أنّه يخترع طيّارة أو غيرها.

وتارة يكون الكلام في المقدمة في أنّ الحاكم بالاستحالة وجود ذي المقدمة بدون مقدّمة هو من يكون؟ فيكون الحاكم هو العقل حيث إنّ العقل بعد ما يرى التوقّف إمّا عقلاً أو شرعاً أو عادةً يحكم بالاستحالة، فعلى هذا يمكن تقسيم المقدمة بالمقدمة العقلية والشرعية والعادية، لما قلنا من أنّ المقام مختلف فإذا كان الحاكم بالاستحالة

وجود ذي المقدمة بدون وجود المقدمة هو العقل لم يلزم أن تكون المقدمة الشرعية والعادية راجعة الى القطعية؛ لأنّ التقسيم يكون بلحاظ أنّ من يرى التكليف فتارة يرى العقل التوقّف، وتارة يرى الشرع التوقّف، وتارة ترى العادة.

فما قاله المحقّق الخراساني من إرجاع المقدمة الشرعية والعادية الى المقدمة العقلية بأنّه بعد ما يرى الشرع التوقّف فيكون العقل حاكماً بالمقدمة أو في المقدمة العادية إذا لم يمكن عند العقل وجود ذي المقدمة بدون المقدمة فلم يكن توقّف وإذا لم يمكن عند العقل وجود ذي المقدمة بدون المقدمة فيحكم النقل بالتوقّف ليس في محله، لما قلنا من أنّه لا منافاة في أن يكون الحاكم بالاستحالة هو العقل، ومع ذلك يفهم التوقّف من الشرع أو العادة، لأنّها يريان التوقّف، وهذا ممّا لا ستره فيه ولا ارتياب، فافهم.

ومنها: تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم.

لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محلّ النزاع ولا إشكال في إرجاع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود، حيث إنّ الفاسد لا وجود له حتى على القول بكون ألفاظ العبادات موضوعة للأعم فإنّه لم يكن الأعمّي في المراد أعمّياً. وقال المحقّق الخراساني: أنّ مقدمة العلم خارجة عن محلّ النزاع أيضاً؛ لأنّ العقل وإن كان حاكماً بوجوبها إلّا أنّه من باب وجوب الإطاعة وإرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولوياً من باب الملازمة وترشّع الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدمة.

ولكن لا يخفى ما في كلامه حيث إنّ كلامنا في باب المقدمة في الملازمة وأنّ الملازمة يكون بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته أم لا، وأما نحو الوجود فلم يكن موجباً للفرق، فإذا كان وجوب الواجب وجوباً مولوياً يترشّع الوجوب

المولوي الى 'مقدماته' وإذا كان وجوب الواجب وجوباً إرشادياً يترشح الوجوب الارشادي الى 'مقدماته، فعلى هذا وإن كان وجوب مقدمة العلم وجوباً إرشادياً إلاّ أنّه وجوب ذاتي يكون أيضاً إرشادياً، حيث إنّ بعد ما وجب شيء يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة هذا التكليف، فيترشح عنه الوجوب الى 'مقدماته فكلّ شيء يتوقّف عليه خروج من العهدة يكون واجباً إرشادياً، ومنها مقدمة العلم، وهذا هو الذي نعبر عنه بأنّ الاشتغال اليقينيّ موجب للبراءة اليقينيّة، مثلاً إذا قطعت بكون البول في أحد الإناءين يحكم العقل بأنّ بعد ما اشتغلت ذمتك بالتكليف يجب عليك إرشاداً الخروج عن عهدة هذا التكليف فإذا نجب مقدماته أيضاً وهي الاجتناب عن الطرفين، وهذا واضح، فظهر لك أنّ مقدمة العلم داخل في محلّ النزاع أيضاً.

ومنها: تقسيمها الى المتقدّم والمقارن والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة الى ذي المقدمة وقد أشكل على تصوير مقدمة المتأخّر بأنّه كيف يعقل أن يكون الشيء مقدمة لشيء ومع ذلك يكون مؤخراً عنه، لاستحالة تأخّر العلّة عن المعلول، ولاستحالة تأثير المعدم في الموجود، إذ حين وجود ذي المقدمة لم تكن المقدمة موجودة على الفرض حيث إنّها تكون متأخّرة من حيث الوجود عن ذاتها، مثلاً إن قلنا بأنّ غسل ليلة البعد يكون مقدمة لصحّة صوم يوم القبل يقع الاشكال، حيث إنّ الفصل لم يكن موجوداً حين وجود الصوم فكيف يكون مقدمة له، ومن الواضحات أنّه لا يمكن تأثير المعدم في الموجود؟

ولا ينبغي أنّ هذا الاشكال يرد في المقدمات التي تكون علّة أو جزء العلّة، حيث إنّ المعلول لا يمكن أن يكون مقدّماً أو مؤخّراً عنها، بل لابدّ من المقارنة وأنّه في سائر المقدمات، كالمعدّ مثلاً فلا يرد هذا الاشكال فيمكن أن يكون مقدّماً أو مؤخّراً، فانهم.

ولكن لا يخفى عليك أن مقدمة المعدّ وغيره إذا كان مؤخراً يرد الاشكال أيضاً، ولكن إذا كان مقدماً لا يرد الاشكال، حيث إنه وقع في ظرفه فإن مقدمة المعدّ لا يلزم أن تكون مقارنة مع ذية، فافهم.

وقال المحقق الخراساني: فإن هذا الاشكال يرد على 'مقدمة المتقدم أيضاً حيث إنه حين وجود المقدمة لم يكن ذي المقدمة موجوداً، وحين وجود ذي المقدمة تكون المقدمة موجودة. فعلى هذا يرد الايراد لوجود المناط في كل منها، وقد تصدّي لدفع الايراد المحقق الخراساني في الكفاية وقال: وهذا حاصل كلامه أن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا يخلو إما أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

أما إذا كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف بمعنى أنه كانا شرطاً للأمر فنقول: إنه لا بدّ بأن يكون بين المعلول والعلة سنخية، وهذا واضح، وقد أثبت في محله مثلاً إذا كانت العلة من الأمور الذهنية لا بدّ أن يكون المعلول من الأمور الذهنية، ولا يعقل أن تكون العلة من الأمور الذهنية، ولكن يكون المعلول من الأمور الخارجية وبالعكس، ولا إشكال في أن الأمر مستتبع للإرادة والإرادة تكون من الأمور النفسانية والذهنية فلا بدّ أن يكون معلولها أيضاً من الأمور الذهنية.

فظهر لك أن الإرادة من الأمور الذهنية، وبمقتضى ما قلنا من أنه يلزم أن يكون بين العلة والمعلول سنخية يلزم أن يكون معلول الإرادة أيضاً من الأمور الذهنية، فإذا كان كذلك فلا مجال للإشكال حيث إنه في مقام التصوّر تارة يلاحظ شيء وتعلّق الإرادة به، وتعلّق الإرادة به يكون على أنحاء، فتارة يريده مطلقاً ولا يكون لمراده مقدمة أصلاً، وتارة يكون المراد مقدمات، فإذا كان له مقدمات تارة يريد وجود المقدمات في ظرف وجود المراد وتارة تتعلّق الإرادة بشيء بشرط كون الشيء مقدماً عليه بأربعة أيام مثلاً، وتارة تتعلّق الإرادة على شيء بشرط حصول

شيء آخر بعد حصول هذا الشيء بأربعة أيام مثلاً، فإذا كان في مقام التصور لم يكن شرطاً مقدماً ولا مؤخراً، بل يكون مقارناً دائماً، إذ بعد تعلق الإرادة بشيء تعلقت بمقدّماته في هذا الظرف، غاية الأمر تعلق الإرادة يكون مختلفاً وإلا لظرف الإرادة يكون واحداً.

فعلى هذا بعد ما قلنا من أن الإرادة من الأمور الذهنية لابد أن يكون شرطها أيضاً من الأمور الذهنية، فإذا كانت العلة والمعلول من الأمور الذهنية لا يكون تقدماً ولا تأخراً، بل يكون دائماً مقارناً، والتقدم والتأخر يكون في الوجود الخارجي، مثلاً إذا تصوّرت وجود العقرب هل تفرّ بصرف التصور ولو لم يكن عقرب في الخارج؟ فكما في الإرادات التكوينية يكون موطن الإرادة هو الذهن ومعلوله أيضاً في الذهن كما قلنا في المثال فإنك تفرّ عن العقرب الذي تصوّرت في ذهنك، وإلا ربما يكون العقرب في الخارج ولم يكن ملتفتاً له، ولذا لا تفرّ أبداً، فكذا يكون الأمر في الإرادات التشريعية، فإذا تصوّرت أن العقرب يؤذي ولدك تأمره بالفرار، ولو لم يكن واقعاً عقرب في الخارج فبمجرد تصور العقرب تعلق الإرادة بالفرار عنه.

فظهر لك أن ما هو شرط للتكليف يكون شرطاً في الذهن وفي مقام التصور، وفي هذا الوجود الذهني لم يكن الشرط متقدماً أو متأخراً حتى يرد الإشكال المتقدم فتعلق الإرادة بالشيء بشرط حصول شرطه قبلاً أو بعداً، وتصور المقدمة مع ذي المقدمة يكون مقارناً ولم يكن بينها تأخر أو تقدم.

ومن هنا يظهر حال الوضع فإن شرط الوضع أيضاً يكون كذلك حيث إنه أيضاً يكون في الوجود الذهني، لما قلنا من لزوم السنخية بين العلة والمعلول، فيكون الوضع حاله حال التكليف فإن الحكم إما أن يكون حكماً تكليفاً وإما أن يكون حكماً وضعياً ففي كلّ منهما لا يرد الإشكال حيث إن موطن الوضع وشرطه هو

الذهن، وإذا كان موطنها الذهن لم يرد إشكال لما قلنا من أن لحاظ الشيء ومقدماته يكون في حال واحد ولم يكن بينهما تقدم أو تأخر فيمكن أن الشارع مثلاً جعل العقد سبباً للملك بشرط أن تتبعه الإجازة، فعلى هذا لم يرد إشكال.

أما إذا كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للمأمور به فأيضاً لم يرد الإشكال، حيث إن معنى أن شيئاً يكون شرطاً للمأمور به، ليس إلا أنه بواسطة هذا الشرط يصير حسناً ويكون لهذا الشيء الذي يكون شرطاً مدخلة لحسن المأمور به، ولا إشكال في أن الحسن يختلف بالوجوه والاعتبار فيمكن أن يكون الشيء حسناً باعتبار وقبحاً باعتبار آخر، ويمكن أن يكون شيء حسناً باعتبار تقدم شيء عنه أو تأخر شيء عنه.

فعلى هذا يكون إضافة الشيء إلى شيء موجباً للحسن والقبح، سواء كان هذا الشيء مقدماً عليه أو مؤخراً عليه، فتكون الإضافة شرطاً حيث إن إضافة شيء لشيء مثبت للحسن والقبح، لأننا قلنا بأن معنى أن شيئاً يكون شرطاً للمأمور به لم يكن إلا أن له في حسن هذا الشيء مدخلة فتصير الإضافة شرطاً وبعدها كانت الإضافة شرطاً لا فرق في أن يكون بين المأمور به وهذا الشيء تقدم أو تأخر، حيث إنه كما تكون الإضافة بين الشيتين المقارنين كذلك يمكن أن يكون بين الشيتين اللذين كان أحدهما مؤخراً أو مقدماً، لأن في كلتا صورتين تكون الإضافة موجودة. هذا حاصل ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في هذا المقام لدفع الإشكال وكان كلامه حسناً، وما أورد عليه ليس بوارد بل يكون اشكالهم لعدم فهم حقيقة كلامه.

ولكن لا يخفى أن المحقق المذكور قد ارتكب مغالطة قوية وأنه وإن كان كلامه صحيحاً إلا أنه لم يكن مربوطاً بما نحن فيه ولم يكف هذا الكلام لدفع الاشكال المذكور ولا يخفى ما في كلامه.

أما في توجيه الذي قال بعد الاشكال فيما إذا كان المتقدم أو المتأخر شرطاً

للتكليف فلم يكن صحيحاً نقضاً وحلاً اما نقضاً فان هذا مناف لما قاله في واجب المشروط من ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل حصول الشرط يكون مجازاً فانه ان كان شرط التكليف كنفس التكليف من الامور الذهنية فيكون الواجب دائماً مطلقاً وواجداً للشرط حيث على ما قال في المقام لم يكن الشرط الا للناظر والتصور وفي مقام التصور يكون وجود الشرط مقارناً لوجود المشروط فعلى هذا لا بد أن يقول بأن الاطلاق لم يكن مجازاً وان قال بأن اطلاق الواجب على الواجب المشروط يكون مجازاً لعدم حصول شرطه في الخارج لان ماهو الشرط هو وجوده الخارجي فما قال في المقام ليس بسديد ولا يرفع الاشكال وهذا واضح حيث ان الواجب المشروط يمكن أن يكون تارة شرطه مقدماً وتارة مؤخراً وتارة مقارناً فان كان وجوده الذهني شرطاً لم يفرض التقدم او التأخر بانه حين لمناظر المشروط في الذهن يلاحظ الشرط مقارناً له والتقدم والتأخر يكون في وجودهما الخارجي.

وأما حلاً فان ما قاله من ان الارادة من الامور الذهنية فلا بد أن يكون معلوله أيضاً من الامور الذهنية للزوم السخية بين العلة والمعلول فيكون صحيحاً الا انه مغالطة حيث الوجود الذهني بما هو وجود ذهني لا تتعلق الارادة به بل يكون تتعلق الارادة بالشئ بلناظر وجوده الخارجي حيث ان الوجود الخارجي هو الوجود الذي يكون منشأ الآثار.

ففي المثال الذي قلنا اذا ترى العقرب في الخارج تفر منه والا فالوجود الذهني للعقرب لم يوجب الفرار غاية الأمر بعد ما ترى العقرب في الخارج وترى انه مؤذ تريد الفرار عنه وتفر عنه فتتعلق الارادة بالشئ لاجل وجوده الخارجي هذا في الارادات الذهنية وهكذا الأمر في الارادات الشرعية فانك اذا ترى العقرب في الخارج وترى انه مؤذي ولدك تأمر ولدك بالفرار والا بصرف تصور العقرب لم

تأمره بالفرا.

فانقدح بما قلنا ان الشرط هو وجوده الخارجي واذا ترى ان وجوده الخارجي يكون شرطاً لأمر ك تجعله شرطاً له فما قاله من التوجيه لم يكن في محله وبهذا التوجيه لم يرفع الاشكال وبما قلنا يظهر الجواب عن ما قاله في توجيه شرط الوضع فانه وان كان شرط الوضع هو شرط العلمي يعني في الوجود الذهني الا ان الشيء يكون وجوده العلمي شرطاً للوضع حاكياً عن الخارج فاذاً وان كان في مقام التصور والذهن لم يكن تقدم ولا تأخر الا انه في الوجود الخارجي تارة يكون مقدماً وتارة يكون مؤخراً وأيضاً كما قلنا في رد توجيه شرط التكليف بأن لازمه انكار الواجب المشروط حيث انه على هذا المبني يكون الشرط دائماً موجوداً مع وجود المشروط يرد أيضاً في شرط الوضع فانه على هذا يلزم أن نكون الملكية موقوفة على حصول الاجازة مثلاً بل تكون الملكية حاصلة بمجرد العقد حيث ان ما هو الشرط على مبني هذا المحقق هو الشرط العلمي ولم يكن الشرط مقدماً أو مؤخراً بل يكون الشرط منحصراً بالشرط المقارن فعلى هذا لو كان المراد من كلامه ما قلنا يرد عليه ما قلنا.

ولكن لا يخفى عليك أنه لا يرد عليه الاشكالات التي توهموا على هذا المبني منها أن هذا الكلام يصح إذا كانت القضايا هي قضايا حقيقية، وأما إذا كانت القضايا هي قضايا خارجية^(١) لا يصح ما قاله المحقق الخراساني؛ لأن الحكم في القضية الخارجية حيث يكون على الأفراد الموجودة في الخارج يلزم فيه الوجود الخارجي فلا يمكن أن يكون الشرط هو وجوده الذهني بخلاف القضية الحقيقية فإن الحكم فيها على

١ - والمراد من القضية الخارجية هي قضية يكون الحكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة المحققة في الخارج، والقضية الحقيقية هي التي يكون الحكم فيها على الأفراد محققة كانت أو مقدرة، والقضية الذهنية هي التي يكون الحكم فيها على الأفراد الذهنية.

أفراد الموضوع الموجودة سواء كانت محققة أو مقدرة.

ولا يخفى ما في هذا الإشكال فإنه لا فرق بين القضيتين من هذه الجهة، بل في كل منهما إن كان القيد قيد الموضوع يرجع إلى قيد المأمور به وشرطه، وأما إن كان قيد الحكم وشرطه يرجع إلى شرط التكليف أو شرط الوضع فلا فرق فيما كان القيد هو قيد الحكم بين أن تكون القضية قضية خارجية ولا بين أن تكون القضية قضية حقيقية فلا يرد هذا الإشكال.

وهكذا لم يرد الإشكال الذي توهم بعض في شرط الوضع فقال بأن الشرط إذا كان شرط الاعتبار يكون كلام المحقق الخراساني من توجيه صحيح، وأما إذا كان قيد المعتبر - بالفتح - فلم يكن توجيهه صحيحاً، حيث إن في شرط الاعتبار ما هو شرط يكون وجوده الذهني شرطاً بخلاف شرط المعتبر - بالفتح - فإن ما هو شرط المعتبر - بالفتح - هو وجوده الخارجي يكون شرطاً. فعلى هذا لا يصح توجيهه، هذا حاصل الإشكال.

أما الجواب فإنه لا يخفى أن الشرط في الأمور الاعتبارية راجع إلى شرط الاعتبار ولم يعقل أن يكون شرطاً للمعتبر حيث إنه يلزم أن يكون للشيء وجود ويكون هو شيء شرطاً له، ولم يكن كذلك في الاعتباريات حيث إنه لم يكن ما عدا الاعتبار شيئاً حتى يكون شيء شرطاً له بخلاف شرائط التكليف، فإنه يمكن أن يكون شيء شرطاً للتكليف تارة وللمأمور به أخرى، لأنه يكون المأمور به موجوداً فيمكن أن يكون شيء شرطاً له فلا يرد هذا الإشكال أيضاً.

فظهر لك أن الإشكاليين المتقدمين لا يكونان واردين إلا أن توجيه المحقق الخراساني في شرط التكليف والوضع كان لازمه إنكار الواجب المشروط، لما قلنا من أن ظاهر كلامه هو عدم القول بالشرط المتقدم أو المتأخر، بل يكون على ما قاله في المقام أن الشرط دائماً يكون مقارناً للمشروط.

إلاَّ أنه يمكن أن يكون كلامه راجعاً الى شيء آخر، ويمكن أن يستفاد من عبارته في الكفاية وفي حاشيته على المكاسب في الإجازة وهو أن يكون مراده أنَّ فيما كان الشرط مقدماً أو مؤخراً يكون اعتبار الشارع في زمان حصول الشرط، مثلاً في الإجازة إذا أجاز المالك ووجد الشرط يعتبر الشارع في هذا الزمان الملكية السابقة فيكون اعتباره في هذا الزمان إلاَّ أنَّ المعتبر - بالفتح - يكون في الزمان السابق فيكون اعتباره فعلاً حين الإجازة موجباً لحصول الملكية في الزمان السابق أو في الشرط المتقدم يكون الاعتبار فعلاً والمعتبر في الزمان اللاحق، فباعتبار الحال يعتبر المعتبر - بالكسر - المعتبر - بالفتح - في الزمان اللاحق. هذا في شرط الوضع.

وكذلك يمكن أن يقال في شرط التكليف فإنه يمكن أن يأمر الشارع بالصوم اليوم في زمان غسل المرأة في الليل، ففي زمان حصول الشرط وهو الليل يأمر بصوم اليوم السابق وكذلك في زمان الشرط الذي كان مقدماً على المشروط يأمر بالصوم يوم البعد.

وبهذا التقريب لم يرد الإيرادان المتقدمان اللذان قلنا في التوجيه السابق حيث إنه على التوجيه السابق كان لازمه إنكار الواجب المشروط، وأيضاً قلنا من أنَّ ماقاله هذا المحقق من أنَّ الإرادة من الأمور النفسانية الذهنية فيلزم أن يكون شرطها أيضاً من الأمور النفسانية الذهنية صحيح، إلاَّ أنَّ الشرط وجوده الذهني بلحاظ الخارج لا في حد نفسه، فإذا كان بلحاظ الخارج يعود الإشكال.

ولكن لا يرد الإشكاليين على التوجيه الأخير، حيث إنه على ما قلنا يكون الواجب مشروطاً بالشرط المتقدم أو المتأخر، وكذلك في الوضع لأنه قلنا بأن بعد حصول الشرط يصير المشروط واجباً أو بعد حصول الإجازة يصير الشيء ملكاً للمشتري، فما دام لم يحصل الشرط لم يكن المشروط واجباً في شرائط التكليف وما لم تأت الإجازة لم يصير الملك ملكاً للمشتري في شرائط الوضع.

وكذا لم يرد الإشكال الثاني حيث إنه في زمان حصول الشرط يصير المشروط واجباً أو في الوضع بعد حصول الشرط يعتبره الشارع ملكاً له، فإدام لم يحصل الشرط لم يكن واجباً أو ملكاً، ففي الوجود الخارجي أيضاً تكون المقارنة بين الشرط والمشروط.

فظهر لك أنّ الإشكاليين المتقدمين لم يردا على هذا التوجيه إلاّ أنّه يرد عليه أنّ هذا كان لازمه تحصيل الحاصل وأنّ الإرادة تتعلق بأمر حاصل، إذ بعد حصول الشرط الذي كان مؤخراً عن المشروط كان المشروط حاصلًا فكيف يمكن أن تتعلق الإرادة بإيجاده؟ وأمّا هذا الإشكال لم يرد على شرط الوضع حيث إنّ الملك لم يكن حاصلًا قبل حصول الإجازة، وبالإجازة يصير ملكاً فلا يلزم تحصيل الحاصل.

وهذا كلّه فيما قاله المحقق الخراساني في شرط التكليف والوضع وما يمكن من توجيه كلامه والاشكالات الواردة عليه، وأمّا ما قاله من التوجيه في شرط المأمور به من أنّ الإضافة بين الشرط والمشروط تكون شرطاً

فلا يخفى ما فيه، أمّا أولاً: فإنّ ما قاله من أنّ الإضافة شرط ليس بسديد، حيث إنّ الإضافة تحصل بين المتضايين فيلزم وجودهما في عرض واحد؛ لأنّ المتضايين لا بدّ وأن يكونان متكافئين في القوّة والفعل فلا يمكن مع وجود أحدهما وفقدان الآخر الإضافة مثلاً الأب والابن يكون بينهما الإضافة إلاّ أنّه لا بدّ أن يكونان موجودين في عرض واحد حتى تصدق الإضافة، وإلاّ وإن لم يكن أحدهما موجوداً لم تكن إضافة، مثلاً في هذا المثال إذا كان الأب موجوداً ولم يكن الابن موجوداً لم تصدق الأبوة لأنّها مشروطة بوجود الابن، ولذا لو قال: (أكرم أباً) لم يمثل العبد إذا أكرم من يصير ذا ابن في المستقبل.

فانقدح لك أنّه لا بدّ أن يكون المتضايان متكافئين في الوجود، وإلاّ لم تكن

الاضافة، فعلى هذا في المقام يكون فرضنا أن الشرط مقدّم أو مؤخّر ففي حال حصول المشروط حيث لم يكن الشرط موجوداً لم تتحقق الاضافة، ولا فرق في أن تكون الاضافة من الاضافات الحقيقية أو الإضافات الانتزاعية، حيث إنّ في الثاني أيضاً لا بدّ من وجود المنتزع منه، وإن كان الأقوى أن مراد المحقّق الخراساني كان الأوّل أي اضافات الحقيقية .

وثانياً: أن هذا خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر هو أن يكون الشيء بنفسه شرط لأن تكون اضافته شرطاً.

فعلى هذا يكون كلامه في تصحيح شرط المأمور به فاسد، ولم يكن في محله. وقال بعض في دفع الإشكال بأنّ، ما يقال من الإشكال يكون في الأمور الحقيقية أي إذا كان الشيء من الأمور الحقيقية والتأثير والتأثرات الحقيقية كان مجال لهذا الإشكال فيرةً بأنّه كيف يمكن تأثير الموجود في المعدوم؟ وأما في الأمور الاعتبارية فلا مجال لهذا الإشكال، حيث إنّ الأمر الاعتباري لم يكن إلّا صرف الاعتبار وتابع لا اعتبار المعبر ولم يكن من الأمور التي يكون لها واقع فالأمر الاعتباري يكون منوطاً باعتبار المعبر، فتارة يعتبر شيئاً ويعتبر شيئاً آخر شرطاً له بشرط مقارنته مع المشروط، وتارة يعتبره مقدّماً أو مؤخّراً. والحاصل أن الأمر الاعتباري لم يكن من قبيل التأثير والتأثرات الحقيقية حتى يرد الإشكال والمقام يكون من الأمور الاعتبارية فلا يرد إشكال انخرام القاعدة القطعية.

ولكن لا يخفى ما فيه، حيث إنّ الإشكال في الشرط المتقدّم أو المتأخّر إن كان فقط راجعاً الى تأثير المعدوم في الموجود فيمكن أن يقال في جوابه بأنّ استحالة تأثير المعدوم في الموجود يكون في التأثير والتأثرات الحقيقية، ولكن يكون في المقام إشكال آخر وهو أنّه تصوير الشرط المتأخّر يكون موجباً للخلف فإنّه مع فرض المقدمة كيف يمكن تأخّره عن ذي المقدمة أي كيف يكون شيء علّةً لشيء ومع هذا

يكون مؤخراً عن معلوله؟!

والحاصل أن وجود ذي المقدمة مشروط به فإن تقول بأن وجود ذي المقدمة مشروط بوجود المقدمة فكيف يمكن أن يكون ذو المقدمة موجوداً ولكن تكون المقدمة معدومة؟! وإن تقول بعدم مقدميته يلزم خلف الفرض، حيث إن كلامنا فيما يكون مقدمة للشيء. وهذا الإشكال لا يدفع بجعل المقام من الاعتباريات، حيث إن في الاعتباريات أيضاً إذا كان شيء دخيلاً في الاعتبار لم يمكن تأخره عنه، فافهم واغتم.

ولا يخفى عليك أن كل ما قالوا في دفع الإيراد قد أصابوا من جهة وأخطأوا من جهة أخرى فلا بد في المقام من بيان يدفع الإيراد من جميع الجهات، ولقد ظهر لك أن الإشكال في الشرط المتأخر يكون راجعاً إلى أن تأثير المعدوم في الموجود يكون محالاً ويلزم الخلف، فإن أمكن أن يدفع الاشكالان ببيان آخر فهو، وإلا فلا بد من تسليم الإشكال.

ولا يخفى عليك أنه يمكن دفع الاشكال فنقول بعون الله تعالى: أما في شرط الأمر فنقول بأن الشارع كما يمكن أن يجعل شيئاً شرطاً لأمره مقارناً مع الأمر كذلك يمكن أن يكون شيء شرطاً لأمره مقدماً أو مؤخراً بأن يقال: إن الشارع كما يمكن أن يجعل وجود الفسل مثلاً شرطاً للصوم ويكون بينها مقارنة كذلك يمكن أن يجعل شيئاً شرطاً لشيء ويكون وجوده المتقدم أو المتأخر شرطاً يعني يكون شرطاً له مع كونه مقدماً أو مؤخراً.

ففي المقام أيضاً تارة يمكن أن يأمر بالمشروط في حال حصوله مع عدم وجود الشرط وتارة يمكن أن يأمر بالمشروط في حال حصول الشرط وبعد حصول الشرط يأمر بالمشروط، فما دام لم يحصل الشرط لم يكن أمر وفي حال حصول الشرط يأمر بالأمر المتقدم، وإذا كان في العرفيات نظيره نقطع بإمكانه مثلاً إذا أمر

المولى العبد باستقبال زيد فيكون شرط المشي هو مجي زيد، وإلا لم يصدق الاستقبال، فإذا جاء زيد يحصل الشرط وما لم يجي زيد لم يكن مشي العبد مورداً للأمر، لعدم حصول شرطه وفقد مجي زيد يتعلق الوجوب بالمشي السابق فيلزم على العبد المشي لاستقبال زيد، فإذا جاء زيد وحصل الشرط يكشف عن وجوب المشي، وإن لم يجي زيد يكشف عن عدم وجوب المشي لعدم حصول شرطه.

فيمكن أن يكون شيء شرطاً لشيء ومع هذا يكون مؤخراً عنه، فعلى هذا في الصوم أيضاً يمكن أن يكون كذلك، فكما يمكن أن يجعل الشارع غسل الفجر شرطاً لصوم اليوم أو غسل اليوم شرطاً لصحة الصوم كذلك يمكن أن يجعل غسل ليل البعد شرطاً لصحة صوم اليوم، ولا مانع منه، فإذا اغتسلت المستحاضة في الليل يصير صوم اليوم صحيحاً فلا فرق بين الشرط المقدم أو المقارن أو المتأخر، فكما أن الشارع يجعل شرط الصحة لصلاة الظهر والعصر غسل المستحاضة في اليوم وقال بإتيان الصلاتين متعاقباً يمكن أن يجعل الشرط لصحة الصوم غسل الليل، ولا مانع من هذا حيث قلنا بأنه يكون نظيره كما كان في الاستقبال.

فما قلنا ظهر لك أن الإشكالين المتقدمين لم يكن واردين حيث إنه إن قلنا بأنه كما يمكن أن يجعل الشارع شيئاً شرطاً لشيء مقدّم أو مؤخر ويعتبره كذلك فنقول: إن اعتبار الشارع يكون كذا، فإذا كان اعتبار شرطيته كذلك أي مقدماً أو مؤخراً فلا يلزم إشكال أن المعدوم كيف يمكن أن يؤثر في الوجود، حيث إن ما نحن فيه من الأمور الاعتبارية ولم يكن من قبيل التأثير والتأثرات الحقيقية.

وكذلك لا يرد إشكال الخلف حيث إننا نقول بأن في حال حصول الشرط يصير المشروط واجباً وما لم يحصل الشرط لم يكن المشروط واجباً أو صحيحاً فنقول بأن المشروط موقوف على الشرط وبدون حصوله لم يحصل المشروط، ولذا نقول بأن قبل حصول الشرط لم يكن المشروط حاصلاً، بل يكون حصوله في حال حصول

الشرط.

ولا يخفى أن ما قال بعض من أنّ المقام كان من الأمور الاعتبارية ولم يكن من قبيل التأثير والتأثرات الحقيقية، إن كان مرادهم هذا فهو، وإلاّ إن كان مرادهم أن في حال حصول المشروط يكون المشروط واجباً ولو لم يحصل الشرط فيرد عليهم إشكال الخلف الذي قلنا سابقاً في ردّهم، وكذا يظهر لك الفرق بين ما قلنا من التوجيه وما قلنا من توجيهه كلام المحقّق الخراساني، حيث إنّه لم يقل بأنّ المقام يكون من الاعتباريات، بل يكون كلامه راجعاً الى أن ما هو شرط هو يكون وجوده العلمي ولم يقل بأنّ المقام من الاعتباريات. هذا كله في شرط التكليف.

وأما في شرط الوضع فاعلم أنّه وإن لم يكن المقام مجال بسط الكلام فيه إلّا أنّه نقول إجمالاً أنّ في الإجازة إمّا أن نقول بالنقل أو بالكشف، فعلى الأوّل يكون خارجاً عن محلّ الكلام وعلى الثاني فيكون في المقام احتمالات، ولعلّ أن يكون لكلّ منها قائل.

الإحتمال الأوّل : ما قاله صاحب الفصول من أنّ الشرط هو التعقّب بمعنى أنّ تعقّب الإجازة شرط يعني أنّ العقد مع الإجازة المتعقّبة يكون شرطاً في صحّة البيع. **الإحتمال الثاني :** وهو ما يظهر من الميرزا الرشتي هو أنّ الشرط أعمّ من الفعلي والتقدير ولا فرق في أن تكون الإجازة فعلاً أو تقديرأ، فالبيع الصحيح هو البيع الذي لا بدّ فيه من الإجازة إمّا فعلاً أو تقديرأ في كلّ من الاحتمالين يكون المراد من الكشف هو الكشف اللغوي بمعنى أنّه يكون حين العقد الملكية حاصلة بحيث لو علم به يجوز له ترتيب آثار الملكية يعني أنّ الشرط يكون موجوداً حين العقد، حيث إنّ في مقام الواقع حيث تترتب عليه الإجازة تكون الملكية حاصلة في حال القصد، ففي كلّ من الاحتمالين يكون الشرط في الحقيقة حاصلأ.

الإحتمال الثالث : أن تكون الإجازة المتأخّرة شرطاً للملكيّة بمعنى أنّ في

زمان الإجازة يصير ملكاً للمشتري في حال العقد أعني بعد الإجازة تقول بحصول الملكية في حال العقد، وهذا هو الشرط المتأخر الذي قال الشيخ أعلى الله مقامه بفساده.

هذه بعض الاحتمالات في المسألة ولكن نقول إجمالاً في مقام دفع الإشكال وإن لم يكن في المقام مجال لبسط الكلام: إنّ الإجازة المتأخرة تكون في موارد مختلفة ويكون لكل مورد دليل على حدة فتارة يكون في بيع المكره، فإنه بعد الإجازة تقول بصحة بيعه وتارة يكون في بيع الفضولي فإنه بعد الإجازة يصح البيع، وتارة يكون في المورد الذي باع ملكه ولكن يكون متعلقاً لحق الغير مثل أن يكون رهنأ وحيث إنّ في البيع يلزم أن يكون بمقتضى الآية الشريفة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ المال من المالك أو من يقوم مقامه وباع عن تراضٍ نقول بأن بيع المكره لا يصح حيث أنّه لم يكن عن اختيار، وكذا بيع الفضولي لم يصح حيث انه لم يكن من المالك أو من يقوم مقامه كالوكيل والولي، وكذا بيع مال يكون متعلقاً لحق الغير لا يصح حيث أنّه وإن يكن مالاً إلا أنّه يكون متعلقاً لحق الغير فلم يكن صحيحاً.

فعلى هذا يظهر لك أنّ دليلها كان مختلفاً، فعلى هذا نقول: حيث إنّ البيع من الأمور الاعتبارية ويكون تابعاً لاعتبار المعبر ولم يكن من الأمور الحقيقية ويكون تابعاً للإعتبار، فعلى هذا كما يمكن أن يعتبر شيئاً ويكون شيء معتبراً وشرطاً في اعتباره يكون مقارناً معه.

كذلك يمكن أن يكون شيء شرطاً في اعتباره ويكون مؤخرأ عنه ويكون تأخره شرطاً، ولا مانع من هذا إلا الإشكاليين المتقدمين :

الأول: اشكال تأثير المعدوم في الموجود.

الثاني: إشكال الخلف وانه كيف يكون شيئاً مقدمة لشيء ويكون مؤخرأ عنه،

ولا يرد هذين الايرادين على هذا التقريب، فإن استحالة تأثير المعدوم في الموجود يكون في التأثير والتأثرات الحقيقية، وأما في الأمور الاعتبارية فلا مجال لهذا الإشكال.

وأما إشكال الخلف يرد إذا نقول بأن الملكية حاصلة قبل الاجازة ولم نقل كذلك بل نقول بأن بعد الاجازة يصير ملكاً، غاية الأمر يكون الاعتبار بعداً والمعتبر - بالفتح - قبلاً وفي حال حصول الشرط تحصل الملكية حين العقد، وبما قلنا يظهر دفع الإشكال عن الشرط المأمور به فإنه نقول فيه كما قلنا في شرط التكليف والوضع فلا حاجة الى ذكره.

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب: منها تقسيمه الى المطلق والمشروط قد ذكر لهما تعاريف ولا حاجة الى تفصيله ولا فائدة أيضاً في ذكر أن أيهما من صفات الوجوب أو من صفات الواجب، ولا يخفى أنه إن كان في البين واجب وكان له شرط فإما أن يكون تحصيل شرطه لازماً على المكلف وإما أن لا يلزم على المكلف تحصيل شرطه، فعلى الأول يسمى مطلقاً بالنسبة الى هذا الشرط، وعلى الثاني يسمى مشروطاً بالنسبة الى هذا الشرط، ويمكن أن يكون واجب مطلقاً من أجل شرط ومشروطاً بملاحظة شرط آخر، مثلاً يكون للواجب شرطان فيلزم تحصيل واحد من شرطيه ولا يلزم تحصيل شرطه الآخر، فبملاحظة شرطه الذي لا يكون تحصيله لازماً يكون مطلقاً وبملاحظة شرطه الذي يكون تحصيله لازماً يسمى مشروطاً.

وهذا مما لا كلام فيه، إنما الكلام يكون في أنه لم صار بعض الشروط لازم التحصيل وبعضها غير لازم التحصيل فهل يكون من جهة أن بعض القيود راجعة الى الوجوب وبعضها راجعة الى الواجب فكل شرط لا يلزم تحصيله يكون شرطاً للوجوب وكل شرط يلزم تحصيله يكون شرط الواجب، أو يكون كل من الشروط راجعة الى الواجب ولا يرجع الى قيد الوجوب؟ فعلى الأول يكون القيد قيد الهيئة

وعلى الثاني يكون القيد قيد المادة، وهذا هو محلّ النزاع بين الشيخ أعلى الله مقامه وبين المحقّق الخراساني رحمته الله وبعض آخر، فالشيخ يكون قائلًا بأنّه في الواجبات المشروطة يكون القيد قيد المادّة وأنّ الواجب يكون مشروطاً والمحقّق الخراساني رحمته الله قائل بأنّ القيد يكون راجعاً الى الهيئة وأنّ الوجوب يكون مشروطاً.

واعلم أنّ هذا النزاع لم يكن نزاعاً لفظياً بل هو النزاع اللبّي، ولا يخفى أنّه يرد على كلّ من المذهبين بعض الإيرادات فلا بدّ للقائل بكلّ من المذهبين من دفع الإيراد الوارد على مذهبه.

واعلم أنّه على من قال بأنّ القيد يكون راجعاً الى الهيئة يرد عليه إيرادان. الأول: أنّه يلزم التعليق في الإنشاء؛ لأنّ الوجوب هو الإنشاء ويكون من قبيل الانشائيات والأمر في الانشائيات يكون دائراً بين الوجود والعدم، فإذا تعلقت الإرادة بشيء ويحصل الشوق المؤكّد بطرف فعل أنشأه ويطلبه، وإذا لم يحصل هذا الشوق المؤكّد لم ينشئه أصلاً فلا يمكن في الانشائيات أن ينشأ مطلقاً، بل إذا حصل له تمام الشرائط ينشأ، وهذا لأنّ الإنشاء مستتبع للإرادة وأنّ الإنسان إذا نظر الى شيء ويلاحظ أطرافه، فإمّا أن يحصل له الإرادة الى فعله فينشيء ويطلب إيجاده، وإمّا أن يحصل له الإرادة الى تركه فيطلب وينشيء تركه، فما دام لم يوجد شرطه لا يصير مورداً للإرادة فعلى هذا لا يمكن التعليق في الإنشاء. وكان لازم قول من قال بأنّ القيد راجع الى قيد الوجوب هو أن يلتزم بجواز التعليق في الانشائيات ولم يمكن الالتزام به.

الثاني: يرد عليه أنّه كيف يمكن الإطلاق والتقييد في الهيئة مع أنّ الهيئة تكون معنىً آلياً وقد أخذ آلة للملاحظة الغير ولم يكن النظر اليه؟! والحال أنّ الإطلاق والتقييد يكون فرعاً أنّ الأمر يكون نظره اليه، والمفروض أنّ الأمر لا يكون نظره الى توجّه المأمور نحو الفعل، غاية الأمر حيث إنّ المادة لم تكن إلّا طبيعة لا بشرط

يكون في الطلب محتاجاً الى 'الهيئة، ولكن دخل الهيئة لم يكن إلاً ألياً ولم يكن النظر اليها ولا يكون معنى استقلالياً حتى يكون النظر اليها، فيمكن أن يطلقها أو يقيدتها، وما قلنا من الإشكال يكون غير الإشكال الذي قيل في الكفاية للمحقق الخراساني وأجاب عنه، وهو أن الهيئة تكون من الحروف وقد ثبت في محله أن معاني الحروف يكون جزئياً، فإذا كان جزئياً لا يكون قابلاً للإطلاق والتقييد، لأن التقييد فرع إمكان الإطلاق والجزئي لم يكن قابلاً للإطلاق والتقييد.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بأن معنى الحروف يكون كلياً أولاً، ويمكن أن يوجد مقتيداً ثانياً، فظهر لك هذا الإشكال الذي قيل في الكفاية غير ما قلنا، فإن ما قلنا كان راجعاً الى أن الإطلاق والتقييد كان فرع أن يكون المتكلم في مقام بيانه وكان مورداً لنظره وفي الأمر بشيء لم يكن نظره الى الهيئة، حيث إنها لم تؤخذ إلاً آلة للغير وهو المادة، فإذا لم يكن نظر المتكلم اليها لا يمكن الاستفادة الإطلاق والتقييد، وهذا الإشكال يكون نظير الاشكال الذي قلناه سابقاً في مبحث أن الأمر بعد فرض عدم كونه حقيقية في الوجوب هل يكون ظاهرة فيه أم لا؟

فقال المحقق الخراساني بظهوره في الوجوب لأجل مقدمات الحكمة وقلنا بأن المقام لم يكن مورداً للتمسك بمقدمات الإطلاق، حيث إن الإطلاق والتقييد فرع النظر والهيئة حيث تكون من الحروف والحروف تلاحظ آلة للغير لم يكن النظر اليها فلا يمكن الركون الى مقدمات الإطلاق. فعلى هذا لا بد للقاتل بأن الشرط راجع الى الهيئة وأن الوجوب يكون مقتيداً من دفع الإشكاليين المتقدمين.

ويرد على القائل بأن الشرط راجع الى المادة إشكال أعوص، لأنه بعد ما كان على هذا المبنى القيد راجعاً الى المادة والواجب يكون مقتيداً تكون القيود كلها راجعة الى الواجب ولم يكن الوجوب مقتيداً أصلاً، فبعد ما كان القيد راجعاً الى الواجب تارة يكون القيد تحصيله لازماً وتارة لم يكن تحصيله لازماً، فعلى الأول

يسمى مطلقاً وعلى الثاني مشروطاً.

يرد إيراد وهو أنه ما الفرق بين القيود؟ ولأجل ما يكون بعضها لازم التحصيل وبعضها غير لازم التحصيل؟ ولا يرد هذا على من قال بأن القيد راجع الى الهيئـة حيث إنه يقول بأن القيود التي كان تحصيلها واجباً كانت قيود الواجب و قيود المادة، والقيود التي لم يكن تحصيلها لازماً تكون قيود الهيئـة وقيود الوجوب، فحيث إن بعضاً من القيود تكون من قيود الوجوب وبعضها راجع الى قيد الواجب فيكون هذا منشأ الفرق. وأما القائل بأن القيد قيد المادة يقول بأن الوجوب لم يكن مقيداً، بل يكون مطلقاً ولكن التقييد يكون في الواجب سواء كان لازم التحصيل أو غير لازم التحصيل.

فيرد عليه ما قلنا فلا بد له من رفع هذا الإيراد وقد انتدح بما قلنا أنه قلنا بأن القيد يكون قيد الهيئـة لا قيد المادة ولا بد لنا من دفع الإيرادين المتقدمين، والعمدة هي دفع الإشكال الأول، وهو أنه على القول بكون القيد قيد الهيئـة وكون الوجوب مشروطاً يلزم التعليق في الإنشاء فإنه بعد كون الوجوب مشروطاً ويكون معلقاً يلزم التعليق في الإنشاء، إذ المفروض أن الأمر انشاء الوجوب فعلاً، ومع هذا يكون الوجوب معلقاً فيلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، وهذا محال وكيف يمكن التفكيك بين الإيجاد والوجود؟! فإن المفروض أن الأمر أوجد الوجوب ومع هذا لم يوجد ويكون معلقاً، وهذا بوضوح من الفساد، وواضح أن الإرادة لم يمكن فيها التعليق، بل أمره دائر بين الوجود والعدم، فإذا رأى الشخص مصلحة في الفعل وحصل له مقدمات الإرادة ووجد له الشوق بالفعل أراد الفعل وإذا أراد لم يمكن التعليق في إرادته، بل لا يريد إذا لم ير مصلحة في الفعل الآن.

فظهر لك أن الأمر في الإرادة يكون دائراً بين الوجود والعدم والتعليق غير ممكن فيه، فلا بد للقائل بكون الوجوب مشروطاً في الواجب المشروط وأن القيد راجع

إلى الهيئة من دفع هذا الإشكال. هذا حاصل بيان الإشكال.

لكن يمكن استفادة دفع هذا الإشكال من كلام المحقق الخراساني، ولقد خلط في كلامه فمن جملة كلامه يظهر أن الوجوب في الواجب المشروط يكون مشروطاً بتمام مراتبه من الإنشاء والفعالية والتنجز، ويظهر من جملة كلماته أن مرتبة فعلية الوجوب تكون مشروطة فنقول: الكلام في امتناع التعليق في الإنشاء في ما نحن فيه هو عين إشكال التعليق في الإنشاء في البيع، وقد أشكل بأنه كيف يمكن أن يبيع شيئاً بعد الموت أو بشرط، والحال أن التعليق في الإنشاء محال؟

وقد أجاب عنه الشيخ أعلى الله مقامه وحاصل جوابه هو أن يقال بعد ما نرى في الخارج أن الناس يبيعون شيئاً مطلقاً تارة وتارة بشرط مثلاً يصالح زيد على ماله تارة بولده في حين العقد فينشأ الصلح وأوجد في الخارج الصلح فعلاً وتارة يصالح ماله بولده بعد موته والمفروض أن زيدا أنشأ الصلح الآن أو باع إتماً مطلقاً أو بشرط، فإذا ترى أن في الخارج تكون المعاملات على التحوين والمفروض أنه لا يمكن التعليق في الإنشاء فنقول يمكن تصويره بنحو لا يرد الإشكال وهو أن الإنسان يوجد في كلتا صورتين بإنشائه الملكية، غاية الأمر تارة ينشيء الملكية المطلقة وتارة ينشيء الآن الملكية المعلقة.

وحاصل الكلام أنه يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ إذا كان الإنشاء معلقاً، وأما إذا لم يكن كذلك لم يرد إشكال والبيان الذي نقوله وهو ما قاله الشيخ أعلى الله مقامه في المكاسب لم يرد إيراد، وهو أنه إما أن يبيع الشيء مطلقاً وإما بشرط، ففي الأول أنشأ العقد وبهذا الإنشاء أوجد الملكية المطلقة في حين العقد وعلى الثاني أيضاً أنشأ والمنشأ يكون هو الملكية على تقدير وفي كلتا صورتين إنشاء الملكية الآن إلا أنه في الأول يكون المنشأ ملكية مطلقة وفي الثاني يكون المنشأ هو الملكية التقديرية ففي كلتا صورتين يكون الانشاء والمنشأ في الحال إلا أنه يكون نحوها مختلفاً ففي

الأول أنشأ في الحال ملكية مطلقة، وفي الثاني أنشأ في الحال ملكية معلقة فإذا أنشأ حصل ملكية معلقة الآن.

فلا يرد الإشكال، إذ لا يلزم التعليق في الإنشاء، بل يكون نحو الإنشاء كذلك ففي إنشاء البيع التقديري يكون الإنشاء مطلقاً، غاية الأمر يكون المنشأ مختلفاً، وإلا فالإنشاء فعلي في كلتا صورتين، وبالإنياء يوجد المنشأ أيضاً، غاية الأمر يكون المنشأ مختلفاً فالإيراد يرد إن أنشأ ولم ينشئ الملكية في الحال، وأما لو أنشأ وتحصل الملكية التقديرية في الحال فواضع عدم ورود الإشكال وواضح أن الملكية تكون في الأمور الاعتبارية، فكما يمكن اعتباره مطلقاً كذلك يمكن اعتباره معلقاً هكذا أجاب الشيخ عن اشكال لزوم التعليق في الإنشاء في البيع.

والمحقق الخراساني حيث يظهر من كلماته في المورد هذا يمكن له أن يجاب كذا وكان نظره الى هذا كما يقول كذلك في الاستصحاب التعليق حيث قال: العنب إذا غلى يحرم وإن لم يكن له وجود مطلقاً حيث معلق على الغليان، إلا أنه الوجود التقديري أيضاً نحو من الوجود فيمكن استصحابه وبه قال الشيخ أيضاً.

فقال المحقق الخراساني: إن الأمر أيضاً كذلك يعني يكون كالإنشاء والبيع فكما يمكن تصويره في البيع كذلك يمكن هنا كما قلنا بعدم ورود الإشكال في البيع، لعدم لزوم التعليق في الإنشاء يعني يكون الإنشاء على قسمين فتارة تتعلق الإرادة بإيجاد شيء مطلقاً وتارة تتعلق بشرط حصول شيء، وفي كليهما لم يلزم التعليق في الإنشاء، إذ في كليهما يكون الإنشاء والمنشأ فعلياً.

غاية الأمر يكون المنشأ على نحوين فتارة يكون المنشأ مطلقاً وتارة يكون المنشأ مشروطاً، فبالإنشاء يوجد المنشأ في كليهما فأنشأ بـ (اضرب) الضرب المطلق في الأول في الحال والمنشأ وهو طلب الضرب أيضاً يكون فعلياً، وأنشأ بـ (اضرب) بشرط مجيء عمرو الضرب المشروط في الحال والمنشأ وهو طلب

الضرب بشرط مجيء عمرو أيضاً يكون فعلياً، ولهذا التقدير أيضاً نحو من الوجود ولو كان تقديراً فلا يلزم التعليق في الإنشاء، والحاصل أنه يكون الإنشاء والمنشأ فعلياً في الواجب المشروط، غاية الأمر ينشأ بالإنشاء وجوب تقديري الآن، وهذا نحو من الوجود. هذا ما يمكن أن يكون مراد المحقق الخراساني رحمته الله.

وتحقيق المطلب بنحو يكشف حقيقة المقصود كما هو حقه هو أن نقول: يلزم التحقيق في كيفية وجوب الواجب المشروط لبناً وما هو المفهوم من القضية فنقول إتما لباً فتارة نقول بكون الحكم هو عين الإرادة وتارة نقول بأن الحكم لم يكن كذلك بل يكون الحكم من الأمور الاعتبارية، فإن قلنا بالأول وكون الحكم هو الإرادة فلا إشكال في عدم إمكان أن يكون القيد راجعاً إلى الهيئته، لأنه لم يمكن التعليق في الإرادة، فإنه لم تتعلق الإرادة الآن بأمر مستقبل، مثلاً إذا قال: (اضرب زيداً إن جاءك لم يرد في الحال ضرب زيد، بل إذا جاء زيد أراد منه ضربه، فعلى هذا لا بدّ فيما إذا أمر بضرب زيد في الحال بشرط مجيئه من أن يكون القيد راجعاً إلى المادة فأراد منه ضرب زيد الجائي لا أن يكون حكمه مشروطاً لما قلنا من عدم إمكان التعليق في الإرادة والحكم عين الإرادة على هذا المعنى لأنه لم يكن قبل حصول الشرط إرادة حقيقة.

وأما لو قلنا بكون الحكم من الأمور الاعتبارية فلا يخفى أنه يمكن أن يكون القيد راجعاً إلى الهيئته لأن الأمر الاعتباري تابع لاعتبار المعتر فحينما اعتبره صار معتبراً، فكما يمكن إنشاء الضرب مطلقاً كذلك يمكن إنشاء الضرب معلقاً بشيء، فبالإنشاء في الصورة الثانية ينشأ وجوب الضرب على تقدير، وهذا ممّا لا ستره فيه.

والمحقق الخراساني حيث كان نظره إلى هذا ويظهر من كلماته أن الحكم من الأمور الاعتبارية يصحّ له القول بكون القيد راجعاً إلى الهيئته.

وحاصل الكلام هو أنّ الحكم بناءً على كونه من الأمور الاعتبارية، لا يرد إشكال تفكيك الإنشاء من المنشأ وتفكيك الإيجاب والوجوب، لأنّ ما يقال من عدم التفكيك بين الإيجاد والوجود، إنّما هو في الوجودات الحقيقية والتأثير والتأثرات الحقيقية، وأمّا في الأمور الاعتبارية فلا مجال لهذا الإشكال، بمعنى أنّه في الأمور الاعتبارية يمكن فرض وجوده معلقاً غير واقع في الخارج، فلهذا يمكن رفع هذا الإشكال لأنّه مانع من تفكيك الإيجاد والوجود، بل فيها أيضاً هذا غير ممكن، بل نقول أيضاً بأنّه في الأمور الاعتبارية كما يمكن اعتباره الموجود الفعلي كذلك يمكن اعتبار الموجود المعلق، وهذا نحو من الوجود، وعلى كلا التقديرين يكون الإيجاد والوجود فعلياً، مثلاً كما يمكن للمولى والمعتبر، اعتبار وجوب فعلي، كذلك يمكن اعتبار وجوب تقديريّ مثلاً تارة يأمر بالصلاة فعلاً فالامر والمأمور به يكون فعلياً والوجوب والإيجاب يكون فعلياً، فيكون الإيجاد غير منفك عن الوجود، كذلك فيها وجبت الصلاة على تقدير زوال الشمس لأن تفكيك بين الوجوب والإيجاب، لأنّه على كون الأحكام من الأمور الاعتبارية فيما أوجب الصلاة المشروطة فبمجرد الإيجاب وجد الوجوب للصلاة المشروطة، لأنّه لو كانت الصلاة غير واجبة فعلاً لكونها مشروطة، ولكن لهذا الوجوب المشروط أيضاً نحو من الوجود وهو الوجود التقديري فالإيجاب والوجوب يكون فعلياً، لأن تفكيك بينهما، سواء تعلّق الوجوب بأمر فعليّ أو استقباليّ، غاية الأمر يكون نحو المنشأ مختلفاً وفي الفعلي المنشأ موجود فعليّ وفي الاستقبالي المنشأ موجود تقديريّ، ولكن مع فرض تقديرية له نحو من الوجود فلم يقع على القول باعتبارية الحكم تفكيك الإيجاب من الوجوب ولا الإنشاء من المنشأ ولا الإيجاد من الوجود، ولكن على القول بكون الحكم عبارة عن الإرادة لا يمكن ردّ هذا الإشكال؛ لأنّ الإرادة من الأمور الحقيقية ولا يمكن التفكيك بين الإرادة والمراد.

وهنا مسلك آخر وهو ما يظهر من كلام السيد محمد الاصفهاني أعلى الله مقامه وهو يكون في النتيجة مع قول الشيخ عليه السلام شريك ولازمه فعلية الوجوب والواجب يكون مشروطاً وبيانه أن يقال: إن المعنى المستفاد من الهيئة لم يلاحظ فيه الإطلاق في الوجوب المطلق ولا الاشتراط في الوجوب المشروط ولكن القيد المذكور في القضية تارة يعتبر على نحو يتوقف تأثير الطلب على وجوده في الخارج، ويقال لهذا الطلب الطلب المشروط يعني يكون تأثيره في المكلف موقوف على شيء وأخرى يعتبر على نحو يقتضي الطلب ايجاده، ويقال لهذا الطلب المتعلق بذلك المقيد الطلب المطلق يعني لا يعلّق تأثيره في المكلف على شيء.

وبيانه أن الطالب قد يلاحظ الشيء مع قيده ويأمر به مع قيده كما يقول: (صلّ مع الطهارة) وحيث إن الأمر جعل القيد تحت أمره ولم يلاحظه موجوداً يلزم على المكلف تحصيل القيد، وتارة يلاحظ موجوداً في الخارج يعني يفرض في الذهن وجود القيد في الخارج وبعد فرض وجوده يأمر به، فإذا كان كذلك ينقدح في نفس الطالب الطلب، فيطلب المقيد بذلك القيد المفروض وجوده، وهذا الطلب المتعلق بهذا القيد المفروض وجود قيده وإن كان موجوداً ومتحققاً بنفس الإنشاء لكن تأثيره في المكلف يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة.

ووجه أن التأثير بهذا الطلب في المكلف موقوف على وجود القيد في الخارج هو أن الطلب يتحقق مبنياً على فرض وجود الشيء، فكما أنه لو طلب بعد وجود القيد المفروض وجوده حقيقة ما أثر الطلب في المكلف إلا بعد وجود ذلك الشيء واقعاً، لعدم الطلب قبله، كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثر إلا بعد وجوده الخارجى؛ لأن طلب هذا الشيء مقيد بقيد مفروض الوجود يكون هذا الفرض حاكياً عن الخارج، فإذا كان حاكياً عن الخارج لابد من وجوده في الخارج، غاية الأمر فرض وجوده يصحّ طلب الطالب، فالطلب يتعلّق بالأمر الموجود، غاية

الأمر الأمر الموجود إما يكون موجوداً حقيقة وإما أن يكون موجوداً فرضاً، وعلى كلا التقديرين لا يلزم التعليق في الإنشاء، إذ الإنشاء على الأمر موجود والموجود أيضاً أمر موجود. هذا كله يكون في مقام اللب.

وأما القضية فنقول: قال النحويون: إن أداة الشرط وضعت لثبوت حكم التالي للمقدّم معلّقاً بهذا الشرط، يعني إذا قال: (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) يخبر عن ثبوت موجودية النهار على تقدير طلوع الشمس، وأن الحكم بموجودية النهار موقوف على طلوع الشمس، وكذلك الإنشاء، فإذا قال: (إن جاءك زيد فأكرمه) يعلّق المتكلم وجوب الإكرام على مجيئ زيد فلا يجب الإكرام قبل مجيئ زيد، وهذا واضح.

ولا شبهة في أن القضية الشرطية تكون مركبة من قضيتين وأدوات الشرط تكون لارتباط القضيتين وأن الثبوت أو النفي في أحدهما معلّق على الأخرى، مثلاً إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود تكون قضيتين الأولى الشمس طالعة والثانية النهار موجود، فإذا صارت القضية شرطية كان معناها أن النهار لم يكن موجوداً مطلقاً، بل يكون موقوفاً معلّقاً على طلوع الشمس، فما لم تطلع الشمس لم يكن النهار موجوداً.

فظهر لك ممّا قلنا أن ظاهر القضية الشرطية تعليق الحكم وأن الحكم يكون معلّقاً، فإذا يدلّ على أن فيما كان شيء واجباً على تقدير شيء يكون وجوبه على هذا التقدير، وعلى غير هذا التقدير لم يكن واجباً فلا وجوب قبل حصول الشرط أصلاً ولا حكم لا أن يكون وجوب فعلاً ولكن يكون الواجب غير فعليّ.

ولا يخفى أن الشيخ عليه الرحمة كما ذكر بعض مقرري بحثه اعترف بأن الظاهر من القضية ما قلنا ولكن إشكاله يكون في اللب وأن القيد يكون لبّاً راجعاً إلى المادة، ولكن على القول بكون الحكم عبارة عن الإرادة لا يمكن الذبّ من هذا الإشكال،

لأنَّ الإرادة من الأمور الحقيقية، ولا يمكن التفكيك بين الإرادة والمراد، وهذا واضح.

إذا عرفت عدم ورود هذا الإشكال على القول بكون الحكم أمراً اعتبارياً نقول في جواب الإشكاليين الآخرين اللذين يمكن أن يردا على القول بكون القيد راجعاً إلى الهيئته وكان أولهما أنَّ الهيئته معنى جزئياً غير قابل للإطلاق والتقييد، وثانيهما: أنَّ الهيئته معنى آلياً وبعد كونها معنى آلياً لم يلاحظها المتكلم وبعد عدم لحاظها لا يجري فيه الإطلاق والتقييد؛ لأنَّ أخذ الإطلاق يصحَّ بعد كون المتكلم ناظراً له وكونه في مقام بيانه.

أما الجواب عن الإشكال الأوَّل فهو أنَّه فرق واضح بين الكلِّية والجزئية وبين العامِّ والخاص، فإن كان شيء جزئياً لا يمكن فيه الإطلاق لأنَّه جزئي ولكن لو كان شيء خاصاً يمكن فيه الإطلاق والتقييد؛ لأنَّ للمقيّد أيضاً يمكن أن يكون أفراداً مثلاً يكون لفظ (العرب) خاصاً بالنسبة إلى الانسان ولكن يكون له أفراد، فباعتبار أفرادهم يجري فيه الإطلاق والتقييد.

إذا عرفت هذا نقول بأنَّ من قالوا في الحروف بكون الموضوع له الحروف خاصاً يقولون بأنَّ وضعها عامٌّ، والموضوع له الحروف خاص فعبروا بالعامِّ والخاص لا بالكلي والجزئي، فعلى هذا نقول بأنَّه لو قلنا بأنَّ الموضوع له في الحروف يكون عاماً كما أنَّ وضعها عاماً فواضح أنَّ الهيئته قابلة للإطلاق والتقييد، لأنَّها على هذا بعد كونها معنًى حرفياً عاماً، وأما لو قلنا بكون الموضوع له في الحروف خاصاً فأيضاً نقول بأنَّها قابلة للإطلاق والتقييد، لأنَّه يمكن أن يكون شيء خاصاً ومع ذلك يكون له أفراد، مثلاً لو قال: (سر من البصرة إلى الكوفة) وفرض كون الموضوع له لفظ ماهو معنى خاصاً أعني السير الخاص لكن مع ذلك يكون للسير من البصرة إلى الكوفة أفراداً باعتبار طرق خروجه من البصرة وغير ذلك. فعلى هذا لو قيّد

الخروج بطريق من طريقه فلا بدّ له من سلوك هذا الطريق ولو لم يقيد كلامه فيكون كلامه مطلقاً فله المشي والسير من أي طريق من طرق البصرة الى الكوفة، وهذا معنى قابلية الهيئته مع كونها معنأ حرفياً ومع فرض الالتزام بكون الموضوع له الحرف خاصاً ومع ذلك أنّه قابل للإطلاق والتقييد، فهذا البيان يندفع هذا الإشكال.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني وهو أنّه بعد كون الهيئته معنى حرفياً والحرف لوحظ آلة للغير واستعماله وإلقائه ليس إلأً مرآتاً وآلة، فالهيئة تكون كذلك، فليس النظر إلأً بالقاء الماده، والقاء الهيئته ليس إلأً لأجل الماده، فبعد كون الأمر كذلك لا يبقى مجال لجريان الإطلاق والتقييد في الهيئته؛ لأنّ في أخذ الإطلاق لا بدّ وأن يكون المتكلم ناظراً الى موضوع الإطلاق يعني ما نكون بصدد اجراء الإطلاق فيه والهيئة بعد كونها معنى حرفياً ليس المتكلم ناظراً إليها فلا مجال للتمسك بإطلاق الأمر وجريان الإطلاق والتقييد فيه.

أما الجواب عن هذا الإشكال فنقول بأنّه على مبنانا وهو أن تصوّر الحرف لا يمكن إلأً بتصوّر الطرفين ولم نقل بما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من الآلية فلا يرد الاشكال.^(١)

١ - أقول: وقد فات عني تنمة البحث لمصيبة وردت على، و هي وفات اختي الفاضلة المتقيه رحمها الله.

فصل

هل يكون الأمر بالشئ مقتضياً للنهي عن ضده أم لا؟

هل يكون الأمر بالشئ مقتضياً للنهي عن ضده أم لا؟ لا يخفى عليك أن الضد تارة يكون المراد منه هو الضد العام الذي يكون بمعنى الترك وتارة يراد من الضد الضد الخاص، أما الضد العام فلم يكن موقف للنزاع فيه ولا مجال لأن يبحث في أن الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده العام أم لا؟ ولو أن بعضاً يبحث فيه أيضاً إلا أنه في غير محله، حيث إنه لا يكون الأمر بشئ منحللاً بأمرين، مثلاً إذا قال: (أقم الصلاة) يكون الأمر واحداً والحكم واحداً وهو وجوب الصلاة إلا أنه حيث يكون كل ما كان فعله مطلوباً كان تركه مبنوذاً فإذا أوجب الصلاة وكان الواجب إقامة الصلاة يكون تركه حراماً وهذا معنى وجوبه لا أنه أمر بفعل الصلاة بأمر ونهى عن تركها بأمر آخر، لأنه لم يكن في المقام إلا أمر واحد ولكن يعبرون عنه بهذا ويقولون بأن فعل الصلاة واجب وتركها حراماً، وهذا مما لا ستره فيه، فن قال بحديث العينية وأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام وكان مراده من الاقتضاء هو العينية ويكون غرضه ما قلنا فتعم الوفاق وإن كان مراده غير ما قلنا فلا يكون المعنى محصلاً للكلامه.

وأما الضد الخاص فيقع فيه النزاع، واعلم أن الاقتضاء الذي نقول به في المقام

يكون أعم من العينية والتضمن والالتزام والمقدّمية بمعنى أنّ البحث الذي في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص يكون الاقتضاء أعم من العينية وأخواتها وإن كان الحق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص بنحو العينية أو التضمن.

فعلى هذا ما هو المهم في المقام هو التكلم في أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة أو من باب الملازمة أم لا؟ فنقول بعون الله تعالى: قد يتوهم أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة، لأنّ الشيء لم يوجد إلّا مع العلة فوجود الشيء مشروط بشرائط:

الأول: أن يكون مقتضى لوجوده.

الثاني: أن يكون شرطه موجوداً.

الثالث: عدم المانع. فعلى هذا عدم المانع يكون من المقدمات، فالمانع من وجود الشيء هو وجود ضده، فعدم الضدّ يكون من المقدمات، فترك الضدّ يكون مقدمة، فإذا كان فعل شيء واجباً يجب ترك ضده مقدمة؛ لأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به يكون واجباً، والمحقق الخراساني أعلى الله مقامه قد أجاب عن هذا الاستدلال وكان كلامه مشوشاً إلّا أنّه بعد التأمل في كلامه يظهر لك أنّه قد أجاب عنه بثلاثة طرق:

الأولى: أنّه لا بدّ وأن يكون الضدان في مرتبة واحدة، وهذا من المسلّمات أنّ الشيتين إذا لم يكونا في رتبة واحدة لم يكن بينهما الضدية والمنافاة فلا بدّ من أن يكون الضدان في رتبة واحدة، ولا يمكن أن يكون أحدهما في رتبة والآخر في رتبة أخرى، فإذا كيف يمكن فرض المقدمة والحال أنّ فعل الضدّ مع ترك ضده يكون في رتبة واحدة لا أن يكون ترك الضدّ مقدمة لفعل ضده؟! هذا حاصل كلامه في الجواب الأول، ولا يخفى ما فيه.

لأنّ ما قاله المحقق المذكور من أنّه يلزم أن يكون الضدان في رتبة واحدة باطل

ليس في محله، لأنه لا دليل على هذا أولاً، وثانياً أنه لم يكن في المقدمات رتبة أصلاً مثلاً يكون المعلول متأخراً رتبة عن العلة، ولكن عدم المعلول مع عدم العلة لم يكن بينها رتبة أصلاً. فظهر لك أن ما قاله من لزوم الرتبة بين الضدين وأن يكونا في رتبة واحدة لا أصل له، فتأمل جيداً.

وقال ثانياً في جواب إشكال المقدمة: إن الضدين كما يكون بينهما تمنع كذلك يكون التمانع بين نقيضها. بيانه أن من توهم أن عدم الضد من المقدمات لا يكون منشأ توهمه إلا تخيل أن بين الضدين تكون المعاندة وكل منهما مانع عن الآخر، وحيث إن عدم المانع من انتدماص فيكون وجود أحد الضدين موقوف على عدم ضده. فنقول: هذا المناط موجود في النقيضين حيث إن وجود أحد النقيضين مانع عن وجود نقيضه، فعلى هذا يلزم أن يكون عدم أحد النقيضين مقدمة لوجود نقيضه، ولا إشكال في فساد ولا يمكن الالتزام بهذا، والمتوهم أيضاً لا يلتزم به، فهذا يكشف عن بطلان الاستدلال.

وأجاب المحقق المذكور.

ثالثاً: بأنه إن كان عدم الضد مقدمة لوجود ضده يلزم أن يكون وجود الضد أيضاً مقدمة لعدم ضده فيلزم الدور، حيث إن وجود الضد موقوف على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه وعدم الضد أيضاً يتوقف على وجود ضده توقف الشيء على مانعه، بل يلزم محذور أشد وهو أنه على هذا يلزم كون الشيء في مرتبتين، لأنه يلزم أن يكون الشيء في مرتبة موقوف عليه وفي مرتبة موقوف لأجل أنه مقدمة لعدم ضده فيكون مقدماً ويتوقف على عدم ضده فيكون مؤخراً ومعلوم أن المقدمة التي تكون من أجزاء العلة مقدمة على ذي المقدمة الذي يكون معلولاً، ولا يمكن أن يكون الشيء بالنسبة إلى شيء مقدمة وذو المقدمة فيلزم كون الشيء في مرتبتين، في مرتبة مقدمة وفي مرتبة مؤخرة، وهذا مما لأخذشة في فساد،

وعلى ما قلنا من لزوم كون الشيء في مرتبتين لا وقع لكلام المحقق الخونساري أعلى الله مقامه في بطلان الدور.

وهو أنه قال بأن التوقف من طرف الوجود فعلياً ومن طرف العدم لا يكون فعلياً فلا يلزم الدور. وقد أجابوا عنه، لأنه وإن بطل الدور إلا أن إشكال لزوم كون الشيء في مرتبتين باقٍ بحاله، ولكن مع ذلك لم تكن أجوبة المحقق الخراساني عن إشكال المقدمة بمفيد، إذ هذه الأجوبة لا ترد الإشكال ولم يرتفع الاستدلال لأنه يمكن للخصم أن يقول في أي موضع من استدلاله تكون الخدشة ولا يكون إلا مجادلة، فعلى هذا يلزم رد الإشكال وبيان بطلان فساده.

ولا يخفى أنه لا مجال هنا لبطلان أن عدم المانع من المقدمات؛ لأن هذا الاستدلال يكون على القول بأن المانع يكون من المقدمات وليس هذا المقام مقام تحقيق أن عدم المانع هل يكون من المقدمات أم لا، فعلى هذا ما أجاب بعض من أنه لا يعقل أن يكون عدم المانع من المقدمات لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود لم يكن مورداً له. لأنه أولاً: يمكن الجواب عنه إما بما قال السيد الشريف ظاهراً، حيث إنه قد راجعه إلى الوجود وقال بأن وجود المانع مضر وإما أن يقال في جوابه بأن التأثير لم يكن من ناحية عدم المانع، بل يكون من ناحية المقتضي، فما هو المؤثر هو المقتضي وعدم المانع يكون من الشرائط.

وثانياً: أنه قلنا: إن هذا الاستدلال يكون على القول بأن عدم المانع من المقدمات، وقد أجاب عن إشكال المقدمة بعض الأعظم بأن عدم المانع لم يكن من المقدمات بأنه لم يكن المقتضي والشرط والمانع في عرض واحد، بل يكون بينها الترتب، مثلاً إذا لم يكن مقتضي لوجود الشيء يكون عدم الوجود مستنداً إلى عدم المقتضي، وإذا لم يكن الشرط موجوداً يكون عدم الوجود مستنداً إلى فقد الشرط، فما دام لم يكن لوجود الشيء مقتضي لم يكن العدم مستنداً إلى وجود المانع، بل

يكون مستنداً الى 'عدم المقتضي'، فإذا كان استناد العدم الى 'عدم المقتضي' لا معنى لمقدمة عدم المانع، وهذا واضح، مثلاً إذا لم يكن مقتضي لوجود النار كيف يمكن استناد عدمه الى 'رطوبة المحل'؟ فعلى هذا لم يكن عدم الضد من المقدمات.

ولا يخفى فساد هذا الجواب مع قطع النظر عما قلنا من أن هذا الاستدلال يكون مبنياً على كون عدم المانع من المقدمات.

أما أولاً: فبأن ما قاله من أن عدم المانع لم يكن في عرض المقتضي، وإذا لم يكن في عرضه لم يكن مقدمة أنه كما ظهر سابقاً في المقدمة الموصلة لا إشكال في أن المقدمات تكون في عرض واحد ولو كان ظرف بعضها مترتباً على البعض وما كان الإشكال في المقام هو أن كل هذه المقدمات يكون واجباً أم لا.

وأما ثانياً: بأنه ولو لم يكن عدم المانع في عرض المقتضي ولكن لم يكن هذا مضراً في مقدميته، حيث إن معنى المقدمة هي ما يكون الشيء وجوده متبثقاً عليها ويكون عدم المانع كذلك حيث إنه ما دام كان المانع موجوداً لم يمكن وجود الشيء وصرف وجود المقتضي ووجود الشرط لم يكن علة لوجود الشيء، بل معها محتاج وجود الشيء الى عدم المانع من وجوده، فظهر لك ما في هذا الجواب من الفساد.

وقد تصدّى بعض للجواب عن إشكال كون ترك الضد من المقدمات وأنه مانع عن وجود الضد بنحو آخر، وتوهم أن عدم المانع من المقدمات إلا أن وجود الضد لم يكن مانعاً بل يكون المحل غير قابل.

بيانه ان الشرط والمقتضي والمانع من المقدمات ولازمها هو التأثير إما في الفاعل وإما في القابل، وإذا لم يكن كذلك لم يكن مقتضياً أو شرطاً أو مانعاً في محل النزاع لم يكن ترك الضد مؤثراً في وجود ضده، بل ولو لم يكن الضد أصلاً لم يمكن وجود ضده؛ لأن المحل لم يكن قابلاً لاجتماع الضدين فإن ذات المحل ذات لا يمكن فيه اجتماع الضدين وما هو القابل هو قابليته لأحد الضدين، وأما لكل من الضدين فلم

يكن قابلاً فظهر لك أنَّ المانع الذي يكون عدمه مقدمة هو المحلّ، وحيث إنّ المحلّ لم يكن قابلاً كان هو المانع فإذا لم يكن ترك الضدّ مقدمة لفعل ضده.

ولكن لا يخفى ما في هذا التوهم من البطلان فإنّه ما قال من أنَّ الشيء يكون شرطاً أو مقتضياً أو مانعاً إذا كان له تأثير أمّا في الفاعل وأمّا في القابل صحيح، ولكن ما قاله من أنَّ المحلّ ليس قابلاً لاجتماع الضدين ذاتاً ولو لم يكن أحد الضدين أصلاً فيكون من ناحية المحلّ فاسد، إذ على التحقيق يكون المحلّ من حيث اشتغاله بالضدّ غير قابل لوجود ضده، وإلاّ إن لم يكن المحلّ مشغولاً بأحد الضدين يكون المحلّ قابلاً لوجود الضدّ الآخر، لأنّه قال بأنّ المحلّ قابل لوجود أحد الضدين، فإذا ما هو المانع من وجود الضدّ هو المحلّ المقيّد بالضدّ الآخر، وهذا معنى مانعية الضدّ، ولم يراد من تأثير المانع إلّا هذا، حيث إنّ وجود الضدّ قد أثر في المحلّ ورفع قابليّته للضدّ الآخر. فانقدح لك أنَّ هذا الجواب أيضاً لا ينفع في المقام.

وما قاله المحقّق الخراساني من الأجوبة أيضاً لا يكفي، أمّا جوابه الأوّل فلما قلنا من عدم لزوم كون الضدين في مرتبة ولم تعتبر الرتبة بينهما، وأمّا جوابه الثاني أيضاً كذلك، حيث إنّ ما قاله من التمانع كما يكون سبباً لكون أحد المتمانعين مقدمة للآخر كان لازمه ان يقول هكذا في المتناقضين لأن يكون بينهما التمانع، ولا إشكال في عدم الالتزام بهذا ليس بسديد فإنّ المتناقضين حيث لم يكونا شيئين بل يكونان شيئاً واحداً، إذ ارتفاع أحد النقيضين هو عين وجود النقيض الآخر، مثلاً ارتفاع الوجود هو العدم وارتفاع العدم هو الوجود بخلاف الضدين فإنّها كانا شيئين ولم يكن وجود أحدهما علّة تامّة لعدم الآخر، بل يمكن عدمهما. فإذا حيث إنّ الضدين يمكن ارتفاعهما وكانا شيئان وجوديين يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر بخلاف المتناقضين.

وكذا جوابه الثالث أيضاً ليس في محله، فما قاله من لزوم الدور لا يلزم أبداً، إذ

ترى أن الوجود محتاج الى العلة وأما عدم لم يكن محتاجاً الى العلة، فعدم الضد دائماً يكون مستنداً لعدم المقتضي ولم يكن مستنداً لوجود المانع بخلاف الوجود فيكون التوقف من جانب الوجود ولكن لم يكن التوقف من جانب عدم.

وبهذا البيان يندفع إشكال لزوم كون الشيء في مرتبتين الذي ذكرناه سابقاً؛ لأن هذا المحذور يلزم إذا كان التوقف من الجانبين، وأما بناءً على ما قلنا من عدم التوقف من جانب عدم فلا يلزم المحذور المذكور. فبناءً على هذا لا تكون هذه الأجوبة كافية لدفع إشكال المقدمة.

ثم إن للمحقق الخراساني أعلى الله مقامه هنا عبارة يكون فهم مقصوده منها مشكلاً، أما عبارته فقال في طي كلماته: (والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده) ويكون كلامه راجعاً الى أن المانع يكون على قسمين:

فتارة يمنع المانع عن فاعلية الفاعل، وتارة يؤثر في القابل، فما كان دخيلاً في فاعلية الفاعل أي في التأثير والايجاد ويكون مقدمة وما كان له دخل في قابلية القابل أي في الوجود والأثر فلا يكون مقدمة فكلما يكون وجود الضد مانعاً عن تأثير ضده يكون تركه مقدمة لضده، وأما فيما لم يكن كذلك، بل يكون وجود الضد مانعاً عن الأثر ووجود ضده فلم تكن هنا مقدمة، أما أنه فيما كان من قبيل المانعية في التأثير يكون مقدمة فلأنه لم يكن المقتضيين في مرتبة واحدة، بل يمكن أن يكون في مرتبتين مثلاً إذا وقع في البحر ابنه وأخوه ويكون شفقة الشخص على ابنه من شفقتة على أخيه فيكون المقتضي لإيقاض ابنه أقوى من المقتضي لإيقاض أخيه، ولا إشكال في أن المتقضيين يكونا ضدّين حيث لا يمكن جمعها ومع ذلك لم يكونا في رتبة واحدة، فإذا يكون المقتضي لإيقاض أخيه الذي يكون أضعف من المقتضي لإيقاض ابنه مانع عن إيجاد ضده، وهو انقاض الابن في كل مورد يكون الضد مانعاً

عن الایجاد والتأثر تفرض المقدمية والتوقف لعدم كون الضدين في رتبة واحدة.
وأما إذا كان الضد مانعاً عن الوجود والأثر فلم يمكن تصوير المقدمية لكون
الضدين في رتبة واحدة، لأن التمانع يكون في مرتبة الوجود، ومن وجود أحد
الضدين يلزم عدم وجود الآخر، فلم يفرض التوقف كما قلنا سابقاً أيضاً.
فعلى هذا فيما نحن فيه حيث إن وجود أحد الضدين يكون مانعاً عن وجود ضد
الآخر ويكون مؤثراً في الوجود والأثر وفي المحل لا في الفاعل والایجاد والتأثير فلم
يمكن التوقف والمقدمية، وأما أن في ما نحن فيه كان وجود أحد الضدين مانع عن
وجود ضده فلا تله لا إشكال في أن المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدين لم يكن قابلاً
لوجود الضد الآخر فيثبت أن وجود الضد مانع من وجود ضده في هذا المحل وإلا إن
لم يكن المحل مشغولاً بأحد الضدين لا يكون مانع من وجود الضد الآخر. هذا ما هو
المقصود من عبارته المتقدمة.

ولكن لا يخفى أن هذا الكلام يتم إن قلنا يلزم كون الضدين في رتبة واحدة،
وحيث قلنا سابقاً أن هذا ممنوع ولا دليل عليه مضافاً إلى أنه نشاهد أن بين العلة
والمعلول تكون مرتبة بمعنى أن العلة تكون رتبة متقدمة على المعلول، ولا يكون بين
العلة وعدم المعلول ترتب، والحال أنه إن كان بين الضدين ترتب يلزم أن يكون في
العلة وعدم المعلول كذلك. ويكون دليل كون الترتب بين الضدين هو أنه لا يفرض
الرتبة في العدميات.

فإذا بعد عدم لزوم كون الضدين في رتبة واحدة يظهر لك أن كلامه المتقدم يكون
ممنوعاً، وفيه ما لا يخفى من الإشكال بما قلنا، ثم ظهر لك أن ما قالوا من برهان
التوقف وأن عدم الضد يكون مقدمة الوجود الآخر صحيح، وما قالوا في جوابه
ليس بتام.

ولا يخفى لك أنه لا مجال للإشكال بأن توقف وجود الضد على عدمه قد أقررت

به ويكون مبنى للاستدلال، فإذا أن وقع مورد يكون عدم وجود الضد موقوف على وجود ضده يلزم الدور ولا يمكن الجواب عنه بما قلت سابقاً، لأن ما قلت من أن التوقف من طرف عدم لم يكن فعلياً لا يفيد هاهنا؛ لأن المفروض هو كون عدم وجود الضد موقوف على ضده، فإذا يكون التوقف من طرف الوجود والعدم فعلياً فيلزم الدور، هذا حاصل الإشكال.

وأما وجه عدم المجال لهذا الإشكال، فلأنه هذا الإشكال وارد إذا كان عدم الضد موقوف على وجود الضد وأما إن لم يكن كذلك بل يكون ترك الضد مستنداً إلى الصارف لا وجود ضده الآخر، فلا يرد الإشكال، مثلاً إذا أمر بترك الزنا وترك وخرج يفرض ثلاث آنات: (الآن الأول وهو أن كونه في مكانه الآن الثاني وهو حال خروجه، الآن الثالث وهو خروجه عن المكان. أما في الآن الأول والثاني يكون ترك الزنا مستنداً إلى الصارف، حيث إنه إن لم يكن الصارف فعل الزنا، ترك الزنا موقوف على الصارف، وأما الآن الثالث وإن كان ترك الزنا مستنداً إليه إلا أن الخروج لم يكن موقوفاً على الزنا بل يكون موقوفاً على الآن القبل. فعلى هذا في الآن الأول والثاني لم يكن ترك الضد موقوفاً على وجود ضده، ففي الآن الثالث لم يكن وجود الضد موقوفاً على ترك الضد وإن كان ترك الضد موقوفاً عليه.

فقد تحصل لك أن ترك الضد يكون مقدمة لفعل ضده، فإن قلنا بوجوب مطلق مقدمة الواجب كان لازمه وجوب ترك الضد إن كان فعل ضده واجباً وإن لم تقل بوجوب المقدمة فلا يلزم ذلك، أما على ما قلنا من أن المقدمة الموصلة تكون واجباً فلا يجب ترك الضد، لأنه يمكن أن يترك الضد ولا يوجد ضده، مثلاً إذا أمر باتيان الصلاة وكان إزالة النجاسة عن المسجد ضد له فيكون ترك الإزالة مقدمة لفعل الصلاة، فإن قلنا بوجوب مطلق المقدمة ولو لم يصل أصلاً فيجب ترك الإزالة، وأما إن قلنا بوجوب المقدمة الموصلة فلم يكن ترك الإزالة واجباً، حيث إنه يمكن أن

يترك المكلف الإزالة، ومع هذا لا يفعل الصلاة، فإذا يكون ترك الضد واجباً إن قلنا بوجوب مطلق المقدمة، ولو لم يصل أصلاً. ثم إن كل ما قلنا من أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان على تصوير المقدمة وأن يكون المراد من الاقتضاء هو المقدمة.

وأما إن قلنا بأن المراد من اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده هو التلازم فلا يخفى أنه لم يثبت المطلوب ولا يدل على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده؛ لأن ما قالوا من الاستدلال على هذا المطلب لم يكن تاماً، لأنهم استدللوا على ذلك بأنه يلزم اتحاد المتلازمين في الحكم، فإذا كان وجود الضد يلزم ترك ضده يلزم أن يكون حكمها واحد، فإذا كان وجود الصلاة مثلاً واجباً يكون ترك الإزالة الذي يكون ملازماً لوجود الصلاة واجباً.

ولا يخفى عليك أنه قد أجابوا عن هذا التقرير وكان جوابه مشهوراً بأنه لا يلزم أن يكون المتلازمان متحدين في الحكم، بل ما هو يكون لازماً هو عدم اختلافهما في الحكم، فعلى هذا يكفي أن يكون أحد المتلازمين بلا حكم من رأس، أو يكون حكمه الإباحة ولم تكن الإباحة منافية للوجوب، مثلاً إذا كان أحد المتلازمين واجباً والآخر مباحاً لم يكن مختلفاً في الحكم.

فقد ظهر لك أن الأمر بالشيء لم يكن مقتضياً للنهي عن ضده من باب الملازمة. ثم إنه قال بعض باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام من باب العينية فإن كان مراده من العينية أنه إذا أمر بشيء يكون أمره حقيقة منحللاً بأمرين أحدهما الأمر بالشيء والآخر الأمر بترك ضده، فواضح أنه لم يكن كذلك ولا يكون في المقام إلا أمر واحد.

وإن أراد بذلك الكلام أن الأمر واحد إلا أنه يعبرون عنه كذلك، مثل أنه إذا أمر بشيء تقولون بأنه أمر بفعل الشيء ونهى عن تركه، فلا يخفى أنه لم يكن هنا أمر

ونهي، بل يعبرون كذلك، فلا مشاحة في تسليمه وليس هذا معنى العينية، فإذا دعوى العينية ليس في محله، وكذلك دعوى التضمن، وأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بالتضمن ليس في محله.

حيث إن النهي عن تركه لم يكن جزء الأمر بالشيء ولم يكن الأمر مركباً من الأمر بالشيء والنهي عن ضده، فما قلنا يظهر أن الأمر بالشيء لم يكن مقتضياً للنهي عن ضده العام لا بنحو العينية ولا بالتضمن، وكذلك لم يكن الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده الخاص من باب التلازم.

بل التحقيق أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص من باب المقدمة والتوقف، لما قلنا سابقاً، فإن قلنا بوجوب مطلق المقدمة ولو لم يصل أصلاً لظهرت الثمرة وهي أن ترك الضد واجب من باب أن مقدمة الواجب تكون واجبة، وأما إن قلنا بوجوب المقدمة الموصلة فلم يكن ترك الضد واجباً، حيث إنه يمكن أن يترك الضد ولا يفعل ضده مثلاً يمكن أن يترك الإزالة ولا يفعل الصلاة.

فظهر لك أن بعدما قلنا لم يكن مجال لإشكال آخر وهو أن ترك الضد ولو كان مقدمة لفعل ضده إلا أنه لا يعقل أن يتعلّق به الوجوب ويكون وجوبه لغواً، حيث إن الأمر بإتيان الضد يكفي، وإذا فعل الشيء الواجب ترك ضده قهراً، فأمره بترك الضد يكون لغواً؛ لأن المكلف إن حصل الداعي له بإتيان الفعل يكفي أمر المولى بإتيان الفعل وإن لم يحصل الداعي بإتيان الفعل فلم يأت بالفعل، ولو أمر المولى ترك ضده فعلى كل تقدير يكون أمر المولى بترك الضد لغواً فلا يمكن تعلّق الوجوب بترك الضد. هذا حاصل الإشكال.

ولا يخفى فساده لك، لأنه لم يكن الأمر المقدمي أمراً مستقلاً، بل يكون أمره أمراً تبعياً، فإذا أمر بشيء يترشح الأمر بمقدماته قهراً ولو لم يلتفت الأمر أصلاً. فعلى هذا لا مجال لهذا الإشكال لأنه إن كان الأمر المقدمي أمراً مستقلاً يمكن أن يقال بأنه لغو،

وأما إذا كان أمراً ترشحياً يترشح من وجوب ذنبها فلا وقع لهذا الإشكال هذا حاصل الكلام في هذا المقام.

ثم إنه بعد ما ثبت أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص قالوا بانتاجه للنتيجة المعروفة وهو أن الضد إذا كان عبادة إذا تعلّق به النهي لأجل ضده. فبضميمة أن النهي في العبادة يستلزم الفساد إذا أتى بها يلزم فسادها، مثلاً إذا أمر بالإزالة وقلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص يجب ترك ضدها، فإذا كان ضدها الصلاة عبادة مثلاً إذا كان ضدها الصلاة التي تكون عبادة وقلنا بأن النهي في العبادة مستلزم للفساد فترك المكلف الإزالة وأتى بالصلاة تكون عبادته فاسدة، هذا هو الثمرة المعروفة في المقام.

ولكن قد تصدّى بعض لبطلان هذه الثمرة بأعحاء مختلفة منها ما يظهر من كلمات الشيخ البهائي عليه السلام حيث قال بأنه ولو لم يكن الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده يمكن القول بفساد العبادة التي تكون ضدّاً للشيء الذي يكون وجوده واجباً.

بيانه أنّه إذا أمر بإزالة النجاسة عن المسجد وتكون الصلاة ضدّاً له فحينئذٍ ولو لم تقل بوجوب ترك الصلاة وأنّ المولى لم ينه عن وجود الصلاة لكنّه لا إشكال في أنّه لم يأمر بإتيان الصلاة حتماً، لأنّه لو أمر بإتيان الصلاة مع أمره بالإزالة يلزم أن يأمر المولى باجتماع الضدين ولا إشكال في عدم تجويز هذا الفعل للمولى. فعلى هذا مع الأمر بالإزالة لا يأمر بالصلاة، وإذا لم يأمر بالصلاة فلو أتى المكلف بها كان فاسداً حيث إنّ العبادة محتاجة الى الأمر، فعلى هذا يكفي في بطلان الصلاة عدم الأمر بها، فلو لم تقل باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده يلزم فساد العبادة التي تكون ضدّاً، فهذه الثمرة تكون باطلة.

وقد أجابوا عن هذا بما قالوا في غير واحد من المقامات وهو معروف، وهو أنّ الملاك يكفي في العبادية فإذا بعد ما لم يأمر بالصلاة فع أمره بالإزالة مع هذا لو أتى

بالصلاة تكون صحيحة؛ لأنّ الصلاة باقية على المصلحة والغرض، وصرف الملاك يكون كافياً في العبادية فلو لم نقل باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، فلو أتى بالضدّ وتكون عبادة تكون صحيحة، بخلاف ما إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده.

ومنها هو الترتّب وهو يظهر من كلمات المحقّق الثاني رحمته وكاشف الغطاء عليه الرحمة وأخيراً من الميرزا الشيرازي رحمته وبعض من تبعه، وهو أنّهم قالوا بأنّه يمكن أن يكون الضدّ عبادة ومع هذا لو أتى به وقع صحيحاً فلا بدّ أولاً من بيان محلّ النزاع ثم تحقيق الحقّ في المقام.

فنقول: إنّ محلّ النزاع يكون في أنّه هل يمكن التكليف بالضدّين في زمان واحد أم لا؟ فمن قال بصحّة الترتّب قال بأنّه يمكن أن يأمر بالصلاة والإزالة مثلاً في زمان واحد، غاية الأمر يكون وجوب أحدهما مطلقاً ووجوب الآخر مشروطاً، مثلاً بعد ما كان إزالة النجاسة عن المسجد أمراً في نظر المولى أمر بها وكان وجوبها مطلقاً، وأمر بالصلاة على تقدير عصيان أمر الإزالة فيكون أمر الصلاة مشروطاً بالعصيان بنحو الشرط المتأخّر أو مشروطاً بالعزم على العصيان بنحو الشرط المتقدّم.

فالقائل بالترتّب والقائل بعدم صحّة الترتّب متفقان في أنّ الأمر بالضدّين يكون في زمان واحد فالقائل بالترتّب يقول بأنّ مع كون الزمان في الضدّين واحداً مع هذا يمكن تصوير الأمر بكليهما، والقائل بفساد الترتّب يقول بأنّه لا يمكن تصوير التكليف بالضدّين في زمان واحد، فإذا يكون المفروض أنّ كلّاً من المجوّز والمنتهى متفقان في بقاء الأمر الأهمّ في ظرف أمر المهم، غاية الأمر أنّ المجوّز يقول بأنّ الأمرين يكون بينهما الممانعة من أجل اقتضائهما، فإذا تصورنا أنّ اقتضاء الأمرين لم يكن في عرض واحد لا مانع من القول بالترتّب.

فقد ظهر لك أنّ محلّ النزاع يكون في مورد يكون الأمر بالأهمّ باقياً ومع ذلك

يكون في ذلك الزمان الأمر بالمهم، فلو فرضنا أن الأمر بالأهم يسقط في مرتبة الأمر المهم يكون خارجاً عن محل النزاع، إذ في زمان الأمر الأهم لم يكن أمر بالمهم وفي زمان الأمر بالمهم لم يكن أمراً بالنسبة الى الأهم، فيشترط في محل النزاع أن يكون زمان الأمرين واحداً، غاية الأمر يكون المجوز في مقام تصحيحه ويقول بأنه مع بقاء الأمرين يمكن الأمر بالضدين في عرض واحد ثم بعد ما فهمت محل النزاع تقول الحق عدم تصوير الترتب وعدم جوازه فنقول مقدمة لبيان المذهب المختار مقدمات:

المقدمة الأولى: لا يخفى عليك أن الوحدات الثمانية التي قالوا في التناقض يكون في الضدين أيضاً حيث يرجع اجتماع الضدين الى اجتماع النقيضين وحيث إن اجتماع النقيضين يكون محالاً يكون اجتماع الضدين أيضاً محالاً، لأنه يلزم من اجتماع الضدين أن يكون شيء واحد في آن واحد موجوداً ومعدوماً. فعلى هذا يعتبر في الضدين اتحاد الزمان، وهكذا الى آخر الوحدات الثمانية، ولا إشكال في أن وحدة الرتبة وكونها في رتبة واحدة لم يكن معتبراً فيه، فلو فرضنا أن يكون بين الشئين اختلاف الرتبة ولكن يكون زمانها واحداً لا يمكن ايجادهما في هذا الزمان للزوم اجتماع الضدين.

فإن هذه المقدمة يظهر بطلان أحد استدلالات المجوزين للترتب فنذكر أولاً استدلالهم ثم وجه فساد، فإنهم قالوا بأن المانع هو اجتماع الضدين والتكليف بالضدين في زمان واحد فلو تصورنا على نحو لم يلزم الاجتماع لا محذور للتكليف بالضدين فنقول لا إشكال في أن الإطاعة والعصيان تكون مؤخراً من حيث الرتبة عن الأمر، مثلاً إذا أمر بشيء تكون إطاعة هذا الأمر أو عصيانه رتبة مؤخراً عن هذا الأمر، حيث إنه ما لم يكن هناك أمر لم يعقل الإطاعة أو المعصية فتكون الإطاعة أو عصيان الأمر مؤخراً رتبة عن ذلك الأمر، فحينئذ نقول بعد ما كان الأمران رتبتهما مختلفتين كيف يلزم اجتماع الضدين لأنه يشترط أن يكون الضدين

في رتبة واحدة؟

ففي المقام نقول بأن الأمر بالمهم يكون مؤخراً عن الأمر بالأهم بمرتبتين، لأن الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر الأهم، فإذا عصيان الأمر يكون مؤخراً عن الأمر بمرتبة والمفروض أن المهم مشروط بعصيان الأمر الأهم فشرط الأمر المهم وهو العصيان مقدّم عليه بمرتبة فيكون الأمر المهم مؤخراً عن الأمر بالأهم بمرتبتين فلا يلزم محذور، هذا حاصل الاستدلال.

وأما جوابه فنقول: قلنا في هذه المقدمة أن ما يعتبر في الضدين هو الوحدات الثمانية التي تكون شرطاً في التناقض، ولا يشترط في الضدين اتحاد الرتبة فإذا نقول بأنه مع كونها في مرتبتين أيضاً يعود المحذور، حيث إنّه ولو كان بين الأمرين اختلاف الرتبة ولكن حيث إنّ مقتضاها في زمان واحد يلزم الاجتماع، إذ في آن إرتكاب المهم يكون آن مقتضى الأهم فيكون مقتضى الأمرين واحداً من حيث الزمان فلا يخفى عليك أن كلام المجوزين لا يتم ولو فرضنا عدم كون الأمرين في رتبة واحدة، بل ولو فرضنا كون اقتضاها أيضاً مختلف من حيث الزمان مع هذا لا يرفع المحذور.

مثلاً لو فرضنا أن الأمر الأهم يكون في هذا اليوم واقتضاؤه أيضاً يكون في هذا اليوم والأمر المهم يكون في الغد واقتضاؤه في الغد، ولكن الأمر الأهم يكون مقتضاه هو صوم الغد والأمر المهم يكون مقتضاه إفطار الغد مع هذا يلزم اجتماع الضدين في زمان واحد حيث إنّ في الغد الأمر الأهم يكون مقتضاه هو الصوم والأمر المهم في الغد يكون مقتضاه هو الإفطار، فحيث إنّ مقتضاها لم يمكن أن يجتمع في زمان واحد يعود المحذور ويلزم اجتماع الضدين.

فظهر لك أن المحذور لم يكن صرف اجتماع الأمرين أو اقتضاها، بل المحذور باقي على تقدير اجتماع المقتضيين فثبت بما قلنا أنّه :

أولاً: لم تكن وحدة الرتبة معتبرة في الضدين حتى يقال بأن بعد ما فرضنا اختلاف الرتبة لم يلزم اجتماع الضدين.

وثانياً: لم يكن محذور الاجتماع في الأمرين فقط، بل ولو يلزم الاجتماع بين مقتضى الأمرين في زمان واحد يعود المحذور، فلو فرضت اختلاف الأمرين من حيث الرتبة لم يكف في دفع المحذور، مثلاً إذا أمر بالإزالة وأمر بالصلاة بشرط عصيان أمر الإزالة مع هذا يلزم في جزء أول الزمان الذي أتى بالصلاة اجتماع الضدين؛ لأن مقتضى الأمر بالإزالة باقٍ في هذا الزمان فقد ظهر لك ما في هذا الاستدلال من الفساد.

المقدمة الثانية: لا إشكال في أن كل أمر جاذب قدرة المكلف نحوه مثلاً إذا أمر بالصلاة يكون مقتضى هذا الأمر جذب قدرة المكلف الى نفسه ويكون لازمه أن المكلف يصرف قدرته فيه، فإذا فهمت ذلك تقول: إن المحذور في اجتماع الضدين ومقامنا هذا يكون من أجل أن الأمرين لا يمكن في زمان واحد، حيث إن كلًّا منها يجذب قدرة المكلف نحوه، والمفروض أن للمكلف لم تكن له إلا قدرة واحدة ولم يكن له قدرتان حتى يصرف في كليهما، فبعد أن المكلف لم يكن قادراً إلا إلى إتيان أحدهما والأمران يدعوان كل منهما الى نفسه ويجذب صرف هذه القدرة الى نفسه يلزم الاجتماع فلم يمكن اجتماع الأمرين في زمان واحد.

وبما ذكرنا ظهر لك أن المحذور في هذا الباب هو ما قلنا من أن كل من الأمرين حيث يجذب قدرة المكلف نحو نفسه وليس للمكلف إلا قدرة واحدة فليس له قدرة الى العمل بكلا الأمرين فدعوة الأمرين في زمان واحد مع عدم قدرة المكلف تكون محالاً فيلزم اجتماع الضدين لأن المحذور يكون هو ما يستفاد من لازم الأمرين وهو الأمر بالجمع حيث توهموا أن بعد ثبوت الأمرين يكون لازمهما الأمر بالجمع، وهذا محال.

ثم أجاب عن هذا بأنّ على تقدير كون المهم مشروطاً لم يكن الأمر بالجمع لأنّه مع فرض عدم الأمر بالجمع أيضاً يكون المحذور باقياً، لما قلنا من أنّ مع عدم القدرة للمكلف إلّا قدرة واحدة لا يمكن توجّه الأمرين إليه؛ لأنّ إتيانها محتاج الى قدرتين ولم يكن للمكلف إلّا قدرة واحدة في هذا الآن فلا يمكن توجّه الأمرين إليه.

والحاصل: أنّه إن قلنا بأنّ في المحذور هو الأمر بالجمع بستوهم أنّ بعد توجّه الأمرين في زمان واحد بالضدّين فيستفاد من الأمرين أمر آخر وهو الأمر بالجمع فيمكن أن يقال بأنّه بعد كون أحد الأمرين مشروطاً بعصيان الآخر لا يلزم الأمر بالجمع فيرتفع اجتماع الضدّين من البين. ولكن لا يخفى عليك أنّه مع قبولنا بأنّ المحذور يكون هو الأمر بالجمع مع هذا لا يمكن تصحيح الترتّب كما نقول بيانه بعداً في مطاوي كلماتنا إن شاء الله.

ولكن لو قلنا بأنّ المحذور ليس هو الأمر بالجمع، بل المحذور هو عدم توجّه الأمرين بالضدّين الى المكلف في زمان واحد مع عدم قدرة المكلف الى إتيانها فالمحذور الأمر بالجميع لا الأمر بالجمع، لأنّه مع فرض عدم لزوم الأمر بالجمع لا يمكن تصحيح الترتّب حيث إنّ أحد الأمرين ولو كان مشروطاً بعصيان الآخر ولكن مع هذا حيث إنّ في ظرف توجّه الأمر المشروط يكون الأمر المطلق باقياً ويكون اقتضاؤه أيضاً باقياً، لما نقول بعداً إن شاء الله، ففي هذا الظرف يلزم اجتماع والمفروض عدم قدرة المكلف على إتيان الجميع.

المقدمة الثالثة: لا يخفى عليك أنّ قياس الأوامر الشرعية بالأوامر العرفية يكون قياساً مع الفارق حيث إنّ الفرض في الأوامر العرفية لا يكون إلّا إتيان المأمور به في الخارج، ولذا إذا علم بأنّ المأمور لم يأت بالمأمور به لم يأمر الأمر أصلاً، أو يقول: إنّ لم تأت بهذا المأمور به فأت بشيء آخر، ويكون هذا من أجل أنّ غرضه يكون هو إتيان المأمور به في الخارج وليس له غرض آخر، وهذا يكون بخلاف

الأوامر الشرعية حيث إنّ في الأوامر الشرعية ليس الغرض هو صرف وجود المأمور به في الخارج، بل الغرض قد يكون هو إتمام الحجّة أو الإمتحان، فبناءً عليه يمكن أن يعلم الشارع بعدم إتيان المكلف المأمور به في الخارج ومع هذا يأمره لأجل الامتحان أو إتمام الحجّة.

ويؤيد قولنا من الفرق بين الأوامر الشرعية والأوامر العرفية توجّه التكليف إلى الكفار والعصاة، والحال أنّ الشارع يعلم بأنّ هذا العاصي والكافر لا يأتي بالمأمور به، ولكن مع ذلك يأمر به، ووجهه هو ما قلنا من أنّ المقصود في أمر الشارع ونهيه ليس إيجاد المأمور به فقط، بل يمكن أن يكون غرضه الامتحان أو إتمام الحجّة وإلّا إن كان غرض الشارع هو إتيان المأمور به في الخارج يلزم أن يكون الأمر والنهي إلى العصاة والكفار لغواً، ولا يمكن صدور اللغو عن الشارع.

والمقصود من ذكر هذه المقدمة هو أنّه إن ترى فرضاً وقوع الترتّب في العرضيات لا تتوهم أنّ الترتّب يمكن في الشرعيات أيضاً، لما ذكرنا من الفرق بينهما، بل يمكن أن يقال: إنّ لو كانت الشرعيات كالعرفيات أيضاً لم يكن مفيداً للقاتل بالترتّب حيث إنّّه يخرج عن محلّ النزاع.

بيانه: أنّه إذا ترى في العرف أنّ شخصاً أمر بإتيان الماء وقال: إن تعصّي وتخالف أمري فات بالخبز مثلاً يكون غرضه إتيان الماء وفي صورة عصيان هذا الأمر تعلق أمره بإتيان الخبز، فحقيقة أسقط أمره الأوّل وأمر بإتيان الخبز ولا يكون بعد عصيان الأمر الأوّل غرضه متعلقاً به أيضاً، فليس هنا أمر، وهذا بخلاف محلّ النزاع في الترتّب؛ لأنّ النزاع فيما إذا كان الأمران باقيين وفي ظرف عصيان الأمر الأوّل يكون الأمر باقياً، فلو فرضنا الأمر الثاني في هذا الظرف يلزم الاجتماع أيضاً، وهو محال.

فظهر لك أولاً أنّ قياس الأوامر الشرعية بالأوامر العرفية يكون قياساً مع

الفارق، وثانياً لو فرضنا كون الأمر في الشرع كالأوامر العرفية يكون خارجاً عن محل النزاع، فافهم واغتنم.

إذا تأملت في المقدمات يظهر تمامية قول منكر الترتب وبيان دليله، وهو أننا نقول بأنه بعدما كان المفروض أن الأمر الأهم يكون في الآن الأول من عصيانه باقياً ويكون اقتضاؤه أيضاً باقياً، لما نقول بعداً في مطاوي كليتنا، فتوجه الأمر المهم في هذا الآن محال، وتقع المطاردة بينهما وكل من الأمرين مطارداً للآخر فتقع المطاردة بينهما، فيلتزم اجتماع الضدين، وهذا هو المحذور.

وتوهم أن الأمر المهم يكون مشروطاً فإذا كان مشروطاً لم تقع المطاردة حيث إنَّ تعلق الأمر به يكون مشروطاً بعصيان الأمر المهم فلم يكن الأمر المهم طارداً لأمر الأهم حيث إنَّ الواجب المشروط مشروط بحصول شرطه، نعم لو فرضنا أن الأمرين يكون مطلقاً تلزم المطاردة ولن نقل كذلك، ليس في محله.

أما أولاً: فلأنَّ الواجب المشروط يكون بعد حصول شرطه مطلقاً مثلاً إذا كانت صلاة الظهر مشروطةً بدخول الوقت فبعد دخول الوقت تصير مطلقةً فعلى هذا في أول زمان عصيان الأهم يصير الأمر المهم مطلقاً فيلزم المحذور أيضاً، فيصير كل من الأمرين في هذا الزمان مطارداً للآخر فتقع المطاردة بينهما.

وثانياً: لو فرضنا أن الواجب المشروط يكون بعد حصول شرطه أيضاً مشروطاً وبحصول شرطه لم يخرج من كونه مشروطاً ولكن نقول بأنه لا يلزم أن تكون المطاردة من الطرفين، بل تكفي المطاردة من طرف واحد فإنه لو فرضنا أن أحد الأمرين طارد الآخر فبقي المحذور بحاله، ومحل الكلام يكون من هذا القبيل، لأنه في أول زمان عصيان الأهم يكون الأمر الأهم باقياً، فبعد كون الأمر الأهم باقياً توجه الأمر المهم يكون محالاً، لأنه كيف يعقل توجه الأمرين بالضدين في زمان واحد؟! ففي أول زمان العصيان يكون الأمر بالضدين، وهذا محال.

فظهر ممّا قلنا أنّه لا فرق في كون المطاردة من الطرفين أو أن يكون الطرد من طرف واحد وقد استدللّ لثبوت الترتّب باستدلالات أحدها ما قلنا مع جوابه في المقدمة الأولى فنذكر استدلالاتهم الأخر.

الثاني من استدلالاتهم: هو أنّ إيجاد الشيء يكون هو سدّ باب إعدامه، فن طلب إيجاد شيء يكون معناه أنّه طلب سدّ باب إعدام هذا الشيء، مثلاً إذا قال: (أقم الصلاة) يكون معناه أنّه يلزم عليك سدّ باب إعدامها وفتح باب وجودها.

إذا عرفت هذا نقول: إنّ المانع في محلّ النزاع ليس إلا اجتماع الضدين وأنّه لا يمكن جمع الاقتضاءين وأنّه تلزم المطاردة والممانعة بينهما في المقام، فنقول: لو فرضنا بنحو لا يرد هذا المحذور فلا إشكال، فإذا نقول لو فرضنا الأمرين بنحو لا تكون المطاردة بينهما لم يبق محذور، وفي محلّ النزاع حيث يكون الأمر المهم مشروطاً بعصيان الأمر الأهم لا تكون المطاردة بين الأمرين؛ لأنّ الأمر الأهم يكون معناه سدّ باب جميع إعدامه وأضداده ومن أعدامه وأضداده يكون المهم، ولكن الأمر المهم حيث يكون مشروطاً يكون معناه سدّ باب إعدامه من غير ناحية الأهم، حيث إنّ بالنسبة الى الأهم يكون مشروطاً، فعلى هذا ترتفع المطاردة بينهما؛ لأنّ في ظرف الأمر الأهم لم يكن الأمر المهم، فكلّ من المقتضيين لم يكن مزاحماً للآخر، فحيث إنّ المطاردة لا بدّ أن يكون من الطرفين، وإذا فرضنا أنّ أحد الأمرين يكون مشروطاً لا تلزم المطاردة، وبهذا الاستدلال يثبت أنّ المانع وهو المطاردة لا يلزم على ما قلنا.

وأما الجواب فنقول: أولاً: أنّ ما قلت من أنّ معنى إيجاد الأمر المهم هو إنسداد باب إعدامه إلّا من ناحية الأمر الأهم، حيث إنّ بالنسبة اليه يكون مشروطاً. إن كان مقصودك من هذا الكلام أنّ المقصود من سدّ باب إعدام الأمر المهم هو صرف سدّ باب الإعدام ولو لم يوجد متعلّق الأمر المهم ولم يكن نظره الى إيجاد

متعلق الأمر المهم فهو فاسد بالضرورة، حيث إن الأمرين حيث إن مطلوبه يكون هو إيجاد متعلق الأمر يكون معنى أمره سدّ باب إعدامه وإلاّ لو لم يكن غرضه إيجاد متعلق الأمر لا يتعلّق غرضه بانسداد باب إعدام متعلّق أمره، وإن كان مقصودك أنّ سدّ باب الإعدام يكون لأجل إيجاد متعلّق الأمر، فيكون إيجاد متعلّق الأمر باعتباراً الى سدّ باب إعدامه، فيبقى المحذور وهو المطاردة؛ لأنّ في أوّل الزمان الذي أتى بالمهم ويكون في حال عصيان الأمر الأهمّ تلزم المطاردة، حيث إنّ الأمر الأهم في هذا الزمان باقٍ بحاله فالأمر المهم لا يمكن في هذا الحال، للزوم المطاردة بينها.

وثانياً: نقول كما قلنا سابقاً: إنّ المانع لم يكن المطاردة، بل ولو فرضنا الطرد من طرف واحد يعود المحذور فتلخّص أنّ هذا الاستدلال ليس في محله.

وقد استدلوأ ثالثاً - على إثبات الترتّب - : وكان أصل هذا الاستدلال من السيد محمد الاصفهاني أعلى الله مقامه ونقح هذا الاستدلال المرحوم النائيني أعلى الله مقامه وجعله من مفاخره ومهّد لذلك بمقدمات:

فقال في المقدمة الأولى: إنّ المحذور في المقام حيث يكون اجتماع الضدين محالاً هو الأمر بالجميع بمعنى أنّه ما أمر المولى كان لازم هذين الأمرين هو الأمر بالجمع يعني يستفاد من هذين الأمرين بالضدين أمر آخر وهو الأمر بالجمع، فالمحذور في المقام يكون هو الأمر بالجمع، فلو فرضنا بنحو لا يكون مستلزماً، للأمر بالجمع لا محذور من القول بالترتّب، وعلى ما قلنا من كون الأمر المهم مشروطاً بعصيان الأمر الأهم لا يلزم الأمر بالجمع، بل على ما قلنا يلزم خلافه.

بمعنى أنّه يكون الأمران طوليين والأمر بالجمع يلزم إذا كان الأمران عرضيين ولا يمكن الجمع، مثلاً لو فرضنا فرضاً محالاً أنّه يمكن الجمع بين الأمرين لا يمكن امتثالاً الأمر المهم، لأنها يكونان طوليين مثلاً إذا قال اقرأ القرآن وإن عصيت فادخل المسجد، فحيث أنّه يمكن الجمع بين الأمرين بأن يقرأ القرآن في حال دخوله

في المسجد فجمع بينها لم يمثل حيث إنَّ أمر دخول المسجد يكون مشروطاً بعصيان أمر القراءة، فإذا في المقام على ما قلنا لا يمكن الجمع بين الأمرين أصلاً ومما يؤيد جواز الترتب أنَّ الشيخ أعلى الله مقامه قال في التعادل والتراجع في مقام المعارضة بين الدليلين أنَّه لو كان أحد الدليلين مشروطاً بالآخر لا يلزم التعارض، مثلاً إذا دلَّ أحد الدليلين على إقامة الصلاة في أوَّل الظهر وقام دليل آخر على وجوب الإزالة في أوَّل الظهر فيكون بينها تعارض، ولكن لو دلَّ دليل وجوب الصلاة في أوَّل الظهر بأنَّه صلَّى في أوَّل الظهر إن لم تزل النجاسة عن المسجد ودلَّ دليل وجوب الإزالة بأنَّه أزل النجاسة عن المسجد في أوَّل الظهر إن لم تصل لم يكن بينها معارضة أصلاً، حيث إنَّ الدليلين لم يكونا مطلقيين بل يكون الدليلان مشروطين، فلو كانت مشروطة الدليلين ترفع المعارضة والمزاحمة بينها فكذلك لو كان أحد الدليلين مشروطاً أيضاً يرفع المعارضة، والسَّر في كلِّ من صورتين هو أنَّ المعارضة بينها تكون لأجل إطلاقها، فإذا كان أحدهما مشروطاً بعدم الآخر أو كلاهما مشروطاً يرفع المعارضة، هذا حاصل هذه المقدمة.

أما الجواب فنقول:

أما أولاً: بأنَّ ما قاله من أنَّ المحذور في المقام يكون هو لزوم الأمر بالجمع ففاسد، لما قلنا سابقاً من أنَّ المحذور في المقام هو أنَّ في آيٍ واحد جذب قدرتان من ناحية الأمرين مع أنَّه ليس للمكلف إلاَّ قدرة واحدة، وهذا غير معقول بمعنى أنَّه بعد ما كان مقتضى كلِّ من الأمرين أن المكلف يصرف قدرته فيه، فكلُّ من الأمرين يدعوان الى نفسه، والحال أنَّ المكلف لا يمكن أن يجيب دعوتها؛ لأنَّ المكلف له قدرة واحدة والأمران يلزم قدرتين، فتوجَّه الأمرين في آيٍ واحد محال لهذا المحذور لأنَّ الاستفادة من الأمرين أمر آخر وهو الأمر بالجمع.

إذا عرفت هذا فبعد عدم قدرتين للمكلف حتى تصرف في الأمرين بل له قدرة

واحدة ولا يمكن صرفها إلا لأمر واحد فتوجه الأمرين محال يظهر لك أن المحذور في المقام هو عدم كون المكلف قادراً لإتيان الأمرين ولو فرض أن أحد الأمرين يكون مشروطاً بترك الآخر لأن في زمان عصيان الأمر الأهم وإتيان الأمر المهم يكون الأمر الأهم باقياً فيلزم المحال.

وأما ثانياً: فنقول ولو التزمنا بأن المحذور هو الأمر بالجمع ولكن مع هذا لا يرتفع محذور اجتماع الضدين، لأنه لو فرضنا أنه عصي المكلف الأمر الأهم في أول زمان العصيان يصير الأمر المهم فعلياً، والمفروض أن الأمر الأهم في هذا الزمان باقٍ بحاله، وإلا إن لم يكن الأمر الأهم باقياً يخرج عن محل النزاع. فعلى هذا يلزم في هذا الزمان أيضاً اجتماع الأمرين، وهذا محال.

فظهر لك أنه ولو قلنا بأن المانع في المقام هو الأمر بالجمع مع ذلك لا ينفع للقائل بالترتب.

ثم قال في ذيل كلامه بأنه مضافاً إلى أنه لا يلزم الجمع لا يمكن الجمع أيضاً كما قلنا في نقل كلامه وذكر له مثلاً، ولعله يكون المثال أيضاً منه، والمثال هو أنه من وجب عليه قراءة القرآن وقال الأمر: «إن عصيت فادخل المسجد» لو قرأ القرآن وفي حال قراءة القرآن دخل المسجد لم يمتثل أمر دخول المسجد، وهذا ليس إلا من جهة عدم جواز الجمع بين الأمرين، مع أن القراءة ودخول المسجد ليسا ضدّين، هذا حاصل كلام القائل.

فنقول في جواب هذا الكلام بأنه على ما قلنا ظهر لك أنه يلزم الأمر بالجمع في ما نحن فيه أيضاً ولو أن المحذور لم يكن الأمر بالجمع، لأننا قلنا: إن في أول زمان عصيان الأمر الأهم وفعلية الأمر المهم يلزم الأمر بالجمع؛ لأن الأمرين يصيران فعليين، وأمّا المثال الذي مثل به فهو يكون من أجل إتيان القراءة، وحيث إن المكلف أتى بأمر القراءة فلم يكن أمر دخول المسجد الذي يكون مشروطاً بعصيان أمر القراءة

فعلياً، فعدم امتثال المكلف يكون من أجل عدم أمر بالدخول في المسجد مع إتيانه بالقراءة، وإلا لو فرضت أن المكلف عصي أمر القراءة ودخل المسجد يلزم الأمر بالجمع؛ لأن في أول جزء دخول المسجد وفعلياً أمره يكون أمر القراءة باقياً فيلزم الأمر بالجمع، فظهر لك فرق المثال مع ما نحن فيه وظهر لك ما في كلامه من الفساد. وأعجب منه قياس ما نحن فيه بالدليلين في باب التعارض وأنه قال بعد ما كان الدليلان كل منهما مشروطاً بعدم الآخر فلا تعارض بينهما فلا بد أن يكون كذلك اذا كان أحدهما مشروطاً، ولا فرق في كون كل من الدليلين مشروطاً أو أحدهما مشروطاً، وأما وجه أعجيبته فهو أن المناط والمحذور هو اجتماع الأمرين والحكمين في زمان واحد، فكلما كان كذلك يكون محالاً وأما ما لم يكن كذلك لا محذور في البين.

وما قاله الشيخ الانصاري أعلى الله مقامه في باب التعادل والتراجع مع أنه إذا كان كل من الدليلين مشروطاً بعدم الآخر لم يكن بينهما تعارض ليس من قبيل ما نحن فيه فإن الدليلين حيث يكون كل منهما مشروطاً بعدم الآخر لا يلزم اجتماعهما في مورد واحد حتى يقال ما قاله المتوهم بخلاف ما لو كان أحد الأمرين مطلق والآخر مشروطاً كما فيما نحن فيه، فيلزم الأمر بالجمع لما قلنا مكرراً من أن في أول زمان العصيان يكون الأمر الأهم باقياً والأمر المهم على القول بالترتب أيضاً يكون فعلياً فيلزم المحذور هذا مما لا ستره فيه ولا ارتياب.

المقدمة الثانية من مقدمات المستدل: أن الشيء إذا صار متعلقاً للإرادة فتارة يصير متعلقاً للإرادة مطلقاً وتارة يصير متعلقاً للإرادة مشروطاً بمحصل شيء آخر بمعنى أن كل موضوع إما أن يكون مطلوباً مطلقاً وإما أن يكون مطلوباً مقيداً بمحصل شيء آخر، وهو أيضاً على قسمين:

الأول: أن يكون شرطه لازم التحصيل كالصلاة المشروطة بالوضوء، فإن تحصيل

الوضوء الذي يكون شرطاً للصلاة يلزم تحصيله على المكلف.

الثاني: أن لا يكون شرط لازم التحصيل، كالحج المشروط بالاستطاعة فالاستطاعة التي تكون شرطاً في الحج لا يلزم تحصيلها على المكلف، بل لو وجدت اتفاقاً يلزم إتيان الحج وبصير واجباً، وفي كل من القسمين يكون الشيء مورداً للطلب مشروطاً بشيء آخر، فدانماً هذا الشيء يكون مطلوبه مشروطاً ولو في زمان حصول شرطه، ولا يخرج حصول الشرط عن كونه مشروطاً؛ لأن معنى كونه الشيء مشروطاً بشرط هو أن مطلوبيته تكون مع هذا الشرط، فكلما فرض يكون مشروطاً ولو صار شرطه موجوداً، غاية الأمر قبل حصول شرطه لم يكن فعلياً. وبعد حصول الشرط يصير فعلياً، ففعليته وعدم فعليته لا يخرجها عن كونه مشروطاً.

إذا عرفت هذا فنقول كما قلنا سابقاً: إن المحذور في المقام هو المطاردة بين الأمرين وإن ارتفع هذا المحذور لا مانع من القول بالترتب وبما قلنا في هذه المقدمة يرفع هذا المحذور، حيث إنه بعد ما قلنا من أن الواجب المشروط لم يخرج عن كونه مشروطاً ولو بعد حصول الشرط نقول بأن المانعة ترتفع من البين حيث إن في صورة عصيان الأمر الأهم ولو صار الأمر المهم فعلياً لكن مع هذا يكون في هذا الحال مشروطاً بعصيان الأمر الأهم فلو فرضنا أنه في ذلك الحال أتى بالأهم صار ممتثلاً من جهة امتثال الأمر الأهم وما عصى الأمر المهم، حيث إن مع إتيانه بالأهم لا يكون شرط المهم حاصلًا. فعلى هذا الأمر المهم لا يكون مانعاً من الأمر الأهم.

أقول: ولو قلنا في الواجب المعلق: إن القيود لا يكون كلها راجعة إلى الموضوع كما يظهر من كلام المستدل بل تكون بعض القيود راجعة إلى الطلب إلا أن ما قاله من أن الواجب المشروط يكون مشروطاً ولو بعد حصول الشرط ولا يصير بمحصول شرطه مطلقاً كلام صحيح، وترتفع بهذا الكلام المطاردة من البين إلا أن الطرد من

الطرف الأهم لا يرتفع حيث إنَّ الأمر الأهم يكون في زمان عصيانه وفعليه الأمر المهم باقياً، فمع هذا لا يمكن تصوير الترتب إلا أن يرفع هذا المحذور.

المقدمة الثالثة: من المقدمات التي ذكرها المستدل: قد يتوهم أنه يلزم أن يكون الشرط مقدماً على المشروط زماناً بمعنى أنه يلزم أن يحصل الشرط في زمان، وفي زمان بعد هذا الزمان يصير الأمر فعلياً، وفي زمان بعد هذا الزمان يمثل العبد فيكون زمان الامتثال زماناً مؤخراً عن البعث والتحريك، وزمان فعلية الأمر وبعثه يكون مؤخراً زماناً عن تحقق الشرط.

ولكن لا يخفى عليك أنه لا يلزم أن يكون الشرط مقدماً على مشروطه زماناً، بل يكفي أن يكون مقدماً عليه رتبة، بل لا يمكن أن يكون المشروط مؤخراً عن الشرط زماناً؛ لأنَّ مثل الشرط في الواجب المشروط مثل العلة، وحيث إنَّ العلة لا يمكن أن توجد في زمان ثم يوجد المعلول في زمان بعد هذا الزمان، لأنَّ تخلّف المعلول عن العلة محال كذلك يكون الشرط، حيث إنَّ بوجود الشرط يصير الشيء المشروط به واجباً فعلة وجوبه يكون حصول الشرط، فإذا لا يمكن أن يكون الشرط زماناً مقدماً على المشروط، فعلى هذا يكفي في الشرط أن يكون مقدماً على المشروط رتبة.

وإن اتحدا زماناً ولم يكن بينهما تقدم وتأخر، فإذا يمكن أن يكون زمان الشرط وزمان المشروط وزمان الامتثال واحد، ويكفي كون المشروط مؤخراً عن الشرط رتبة، وكذا يكفي كون الامتثال مؤخراً عن المشروط رتبة.

فانقدح بذلك أن ما قاله المحقق الخراساني أعلى الله مقامه من أنه يلزم في تصحيح الأمر المهم من أن يكون مشروطاً بالعصيان بنحو الشرط المتأخر أو بالعزم بنحو الشرط المتقدم بتوهم أنه يلزم أن يكون الشرط زماناً مقدماً على المشروط فيلزم إما القول بأن الأمر المهم مشروط بعصيان الأمر الأهم بنحو الشرط المتأخر، حيث إنه

في أول زمان العصيان لم يمكن تصوير الأمر المهم إلا إذا نقول بكون الأمر المهم مشروطاً بالعصيان المتأخر، وأما أن نقول بأن الأمر المهم مشروط بالعزم على العصيان بنحو الشرط المتقدم حتى يمكن تصوير الأمر المهم في أول زمان العصيان، فإذا نقول بأن شرطه حاصل وهو العزم فيكون مقدماً أو العصيان يكون شرطه فيكون مؤخراً فلا يمكن تصوير الشرط المقارن.

ولكن على ما قاله في هذه المقدمة يمكن تصوير الشرط المقارن فيقال: إن العصيان شرط مقارن للأمر المهم، ويكون رتبة مقدماً على الأمر ولو كان زمان الشرط والمشروط واحد فيمكن تصوير الشرط المقارن، حيث إن في هذا الزمان بالعصيان يتحقق الشرط ويصير في هذا الزمان الأمر المهم فعلياً، ويمثل المكلف أيضاً في هذا الزمان فتكون المقارنة بين الشرط والمشروط والامتثال زماناً.

وأيضاً يظهر لك من كلامنا في هذه المقدمة رد إشكال الميرزا الرشتي أعلى الله مقامه والسيد حسين عم سيدنا الأستاذ حيث إنهما من أجل التزامهما بلزوم تقدم الشرط على المشروط زماناً ولزوم تقدم الأمر على الامتثال زماناً أشكلا في الترتيب وقالاً بأنه يلزم أن يكون الأمر المهم قبل زمان العصيان، لأن زمان العصيان إن كان زمان امتثال الأمر المهم فيلزم أن يكون الشرط والأمر قبل العصيان، وهذا يكون خلاف الفرض القائل بالترتيب، لأنه يقول بأن الأمر المهم مشروط على عصيان الأمر الأهم.

وجه فساد هذا الكلام هو أن المستدل أثبت في هذه المقدمة عدم لزوم كون الشرط زماناً مقدماً على المشروط وعدم لزوم كون الأمر - أي المشروط - مقدماً زماناً على زمان الامتثال، بل لا يجب هذا، وما هو اللازم هو تقدم الشرط على المشروط رتبة وتقدم الأمر على الامتثال رتبة فيمكن في زمان واحد حصول الشرط والأمر والامتثال.

المقدمة الرابعة: من المقدمات التي ذكرها المستدل لإثبات الترتب، قال: إن بقاء الشيء على تقدير يكون على ثلاثة أنحاء مثلاً إذا أمر بالصلاة فبقاء هذه الصلاة على فرض وجود شيء أو عدمه أو إطلاقه ينقسم الى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون التقدير وجوداً أو عدماً أو إطلاقه بالنسبة الى هذا التقدير ملحوظاً حين الطلب وهو يكون فيما إذا يمكن أخذ هذا التقدير في الطلب مثل أن يكون قيداً للموضوع، مثلاً إذا تعلق غرضه بإتيان الصلاة فتارة يتعلّق غرضه بإتيانها في حال السفر أو في الحضر قائماً أو راكعاً، أو تكون الصلاة متعلقة لغرضه في حال وجود التقدير أو عدمه، مثلاً تعلق غرضه بالصلاة في حال القيام، أو تعلق غرضه بإتيان الصلاة بشرط أن لا يكون قائماً، فإذا لاحظ إطلاق الموضوع بالنسبة الى هذه التقادير أو لاحظ تقيّد الموضوع بوجود التقدير أو عدم وجود التقدير يصير في صورة إطلاقه مطلقاً بالنسبة الى التقدير، فكان لازمه لزوم إتيان الصلاة في حال وجود التقدير أو عدم وجوده، ويصير في صورة تقييده بالتقدير مقيداً، فكان لازمه لزوم إتيان الصلاة مثلاً في وجود هذا التقدير والقيد أو في صورة عدمه.

ولا يخفى عليك أنه في هذه الصورة يمكن ملاحظة التقدير تقييداً وإطلاقاً في الأمر وفي الطلب، حيث إن التقدير يكون في عرض الموضوع ويسمّى هذا الإطلاق بالإطلاق اللحاظي حيث إنه يمكن لحاظ إطلاقه وتقييده في الطلب.

الثاني: أن يكون الخطاب بالنسبة الى هذا التقدير إمّا مطلقاً أو مقيداً ولكن لم يمكن لحاظه في الطلب، وهذا القسم يكون في التقادير التي تأتي بعد الطلب كالعلم والجهل، فالتكليف وإن كان بالنسبة الى العلم والجهل إمّا مطلقاً أو مقيداً لكن لا يمكن لحاظ إطلاق الطلب بالنسبة اليهما أو تقييد الطلب بهما في التكليف؛ لأن العلم والجهل بالتكليف يأتي من قبل التكليف فلا يمكن لحاظهما في نفس التكليف، ولكن يمكن إطلاق الحكم أو تقييده بالنسبة الى العلم والجهل بالإطلاق الذاتي وهو أن

الأمر إذا نظر ثانياً في حكمه يرى أنَّ حكمه يكون في تمام الموارد في مورد العلم والجهل أو يرى أنَّ حكمه يكون في مورد العلم مثلاً، وهذا القسم يسمى بالإطلاق الذاتي.

وقد يقال لهذا القسم بالنتيجة الإطلاق أيضاً فافهم، حيث إنَّ الحكم ذاتاً يكون مطلقاً وسارياً في كلِّ التقادير ولكن لم يكن هذا الإطلاق ملحوظاً حين الحكم، لما قلنا. فالفرق بين الإطلاقيين يكون في أنَّ الأول يمكن لحاظه في الحكم حيث إنَّ التقادير يكون في عرض الموضوع وقبل الحكم بخلاف القسم الثاني فإنَّ التقادير تأتي من قبل الحكم فلا يمكن لحاظها في نفس الحكم.

الثالث: أن يكون الحكم هادماً للتقدير أو واضعاً للتقدير، وهذا القسم يكون في الفعل والترك وما ينتزع منها كالإطاعة والعصيان. ولا يخفى عليك أنَّ في هذا القسم لا يمكن الإطلاق بالنسبة إلى التقدير ولا التقييد، سواء كان التقييد بوجود التقدير أو عدمه، وهذا واضح لأننا قلنا: إنَّ هذا القسم لا يكون إلّا في الفعل والترك فلا يمكن الإطلاق والتقييد حيث إنَّه لا يمكن أن يقول: (أقم الصلاة) مثلاً في صورة فعلها، لأنَّه إن قال كذا يلزم تحصيل الحاصل، وكذا لا يمكن أن يقول: (أقم الصلاة) في صورة ترك الصلاة، لأنَّه يلزم اجتماع النقيضين، وكذا لا يمكن إطلاق الحكم بالنسبة إلى تقدير الفعل والترك، حيث إنَّ الإطلاق يكون في الحقيقة هو التصريح بكلّا التقديرين أي الفعل والترك، فكأنَّه يكون معنى إطلاق الحكم بالنسبة إلى الفعل والترك أن تفعل على تقدير وجوده وتفعل على تقدير تركه.

والحاصل أنَّ الحكم في هذا القسم يكون هادماً للتقدير فيكون معناه أنَّه يهدم الوجود بالعدم إذا كان عدمه مشروطاً ويهدم العدم إذا كان وجود التقدير مشروطاً. ولا يخفى عليك أنَّ الخطاب بالنسبة إلى حالي الفعل والترك يكون كالوجود العارض للماهية، فكما أنَّ الوجود لا يعرض للماهية بشرط الوجود ولا بشرط عدم

ولا يكون المأخوذ فيه هو الوجود والعدم، بل تكون الماهية لا بشرط كذلك الخطاب أيضاً يكون كذلك أي لا إطلاق فيه ولا تقييد، والفرق بين هذه الصورة والصورتين الأولتين وإن كان بالغاً الى ستة فروق إلا أننا نذكر هنا اثنتين من الفروق. الأول: أن في القسم الأول والثاني يكون التقدير علّة للحكم إطلاقاً وتقييداً حيث إن الإطلاق التقديري تقييده يكون علّة للحكم؛ لأن موضوع المطلق أو المقيّد يكون مورداً للحكم بخلاف الثالث، فإن في القسم الثالث يكون الحكم علّة لهدم التقدير.

الفرق الثاني: أن في القسمين الأولين يكون الحكم مع التقدير إمّا مطلقاً أو مقيّداً فيكون لازمه وضع التقدير، وهذا بخلاف القسم الثالث حيث إن في القسم الثالث يكون الحكم هادماً للتقدير فلا يكون مع التقدير.

إذا عرفت ما قلنا لك في هذه المقدمة مع ما قلنا في سائر المقدمات يظهر لك أن الترتب للمعذور له حيث إنه لم يلزم منه محذور محال أصلاً إذا كان المهم مشروطاً حيث إن محلّ النزاع يكون من القسم الثالث الذي قلنا في هذه المقدمة، وهو أن المهم يكون مشروطاً بعصيان الأمر الأهم والإطاعة والعصيان يكونان منتزعان عن الفعل والترك، وعلى ما قلنا في هذا القسم هو أن الخطاب يكون هادماً للفعل والترك وما ينتزع عنها.

فعلى هذا في ما نحن فيه لا يلزم اجتماع الحكمين حيث إن مقتضى الأمر الأهم هو هدم الترك ومقتضى الأمر المهم هو الفعل على تقدير العصيان، ففي موضوع الأمر الأهم لم يكن الأمر المهم أصلاً، حيث إن الأمر المهم يكون مشروطاً وفي موضوع الأمر المهم لم يكن الأمر الأهم أصلاً، حيث إن الخطاب لم يكن في صورة الترك لأننا قلنا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين فلم يكن تكليف الأهم مقيّداً بالفعل والترك، ولا يكون مطلقاً أيضاً. فعلى هذا لم يكن في صورة الترك الأمر الأهم فلا يلزم اجتماع

الحكمين ولا يلزم المطاردة أصلاً ولو فرضنا أن يكون في زمان عصيان الأمر الأهم أن يكون أمره باقياً ويكون الأمر المهم أيضاً لا يلزم محذور أصلاً حيث إن الحكمين على هذا يكون طويلاً، فيكون لسان الأمر الأهم هدم الترك ويكون لسان الأمر المهم أنه إن لم يهدم الترك فأت متعلقة وعلى هذا لو فرضنا أن المكلف في صورة العصيان أتى بالأهم لا محذور فيه. هذا حاصل كلام المستدل في هذه المقدمة.

ولكن لا يخفى ما فيه من الخلط وأن كلامه يكون فاسداً. بيانه: أن الحكم بالنسبة إلى متعلقه يكون حاله حال الوجود العارض للمهية كما قال المستدل أيضاً، فكما أن المهية في حال عروض الوجود عليه لم يلاحظ إلا لا بشرط بمعنى أنه لم تكن مقيدة بالوجود حتى تكون الطبيعة بشرط الشيء ولم تكن مقيدة بالعدم حتى تكون الطبيعة بشرط لا ولم تلاحظ أيضاً مطلقاً عن الوجود والعدم بمعنى إطلاقها عن الوجود والعدم يلاحظ أيضاً بمعنى أنه لم تلاحظ المهية المطلقة عن الوجود والعدم حتى يكون هذا اللحاظ قيداً له حتى يكون لا بشرط المقسمي، بل لم تكن المهية إلا لا بشرط حتى عن الإطلاق والتقييد يعني لم تلاحظ إلا المهية، وهذا هو لا بشرط المقسمي فقد كان حال الخطاب بالنسبة إلى موضوعه كذلك.

فقد عرفت أنه إن كان الإطلاق أو التقييد ملحوظاً عند المتكلم فإذا يلاحظ الإطلاق يكون هذا إطلاقاً لحاظياً، وبهذا المعنى من الإطلاق بعد ما لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق؛ لأن نسبة الإطلاق والتقييد بهذا المعنى يكون العدم والملكة، فالإطلاق للحاظي في محل الكلام لا يمكن، حيث إن التقييد بالوجود أو العدم لا يمكن، فكذا لحاظ إطلاقه بالنسبة إلى الفعل والترك؛ لأن نسبتها تكون العدم والملكة.

ولكن يمكن أن يقال بالإطلاق الذاتي في ما نحن فيه حيث إنه لا يلزم في الإطلاق الذاتي لحاظ وجود القيد وعدمه حتى يقال بأنه يلزم اجتماع النقيضين أو يلزم

تحصيل المحاصل، بل يكفي في الإطلاق الذاتي صرف عدم لحاظ التقييد في كل مورد لم يكن الشيء مقيداً يلزم أن يكون مطلقاً، لأن معنى الإطلاق هو عدم لحاظ القيد ولا يلزم في هذا القسم من الإطلاق إمكان التقييد؛ لأن نسبة الإطلاق والتقييد هي الإيجاب والسلب، لأنه لم يكن الإطلاق ملحوظاً حتى يكون إمكان لحاظ الإطلاق فرع إمكان لحاظ التقييد كما يكون في الإطلاق اللحاظي، بل يكون في هذا القسم صرف عدم اللحاظ، فلا يلزم إمكان التقييد.

فعلى هذا نقول: إن المتوهم حيث تخيل أن معنى الإطلاق هو التصريح بالجمع أي التصريح بعدم تقييد الحكم بالفعل والترك قال بأنه لا يمكن الإطلاق في المقام لأنه كيف يعقل هذا بعد ما لم يكن تقييده ممكناً؟! فإذا لم يكن تقييد الحكم بالفعل أو تقييد الحكم بالترك فكذلك لا يمكن الإطلاق، حيث إن الإطلاق في معنى التصريح بالقيدين، يعني أن الحكم يكون في مورد الفعل وفي مورد الترك بمعنى أن مع فرض الفعل يكون الحكم، أو مع فرض الترك يكون الحكم، وهذا لم يكن معقولاً.

والحاصل أن المتوهم توهم بأن الحكم في القسم الأول والثاني يكون مع التقدير ومن الحكم والتقدير يكون المقيّد بخلاف القسم الثالث فإن في هذا القسم يكون الحكم هادماً للتقدير ولا يكون الحكم مع التقدير، فاستنتج منه أن الحكم لم يكن في فرض الفعل أو في فرض الترك أو في كليهما فلا يكون محذور للقول بالترتب، حيث إن الأهم يكون هادماً للتقدير والمهم يكون على فرض التقدير فلم يكن الحكمان واردين على محل واحد.

ولكن لا يخفى عليك أنه على ما قلنا من أن في الإطلاق الذاتي لم يلاحظ الإطلاق، بل معنى أن الحكم يكون مطلقاً هو أن المتعلق يرى لا بشرط مقسماً ولم يلاحظ معه إلا ذاته ولا يلزم في هذا القسم من الإطلاق التصريح بالقيدين حتى يقال: إن الإطلاق فرع التقييد، بل عدم اللحاظ يكون إطلاقاً.

فعلى هذا ما نحن فيه لو كان معنى الإطلاق أن في فرض الوجود وفي فرض العدم يكون الحكم باقياً يلزم منه اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل، ولكن لم يكن كذلك، بل يكون معنى إطلاق الحكم عدم لحاظ شيء في متعلقه سوى الذات، فإذا كان كذلك نقول بأن في فرض عصيان الأمر الأهم يكون الحكم باقياً بملاحظة أن الذات تكون في هذا الظرف أيضاً، فع كونه الحكم باقياً وكون حكم المهم في هذا الظرف أيضاً يعود المحذور ويلزم اجتماع النقيضين وتقع المطاردة.

فقد ظهر لك أن الحكم إذا كان على الطبيعة يسري في تمام أفرادها بما هو فرد لها، ففي كل المحصص يكون سريان الحكم بملاحظة الحصة لا بملاحظة ما يلازمه، فإذا وقع حكم على الإنسان يسري الحكم إلى جميع أفرادها وكل ما كان حصّة له فالحكم في الإنسان الطويل لم يكن بملاحظة طوله بل يكون بملاحظة كونه فرداً للإنسان، وهذا معنى الإطلاق الذاتي.

ففي ما نحن فيه أيضاً يكون كذلك فالحكم الإيجابي الذي يكون في الصلاة يسري في تمام أفرادها ومن جملتها هذا الفرد الذي عصى المكلف، فالحكم في صورة العصيان يكون باقياً فلا يمكن حكم آخر ولو مشروطاً في هذا الظرف.

فظهر لك أن ما قال المستدلّ في هذه المقدمة لم يكن في محله أيضاً، وظهر لك أن منشأ توهم المستدلّ هو الخلط في معنى الإطلاق، وتوهم أن الإطلاق يكون هو التصريح بالقيّد فقال: إذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق، وقد أثبتنا لك أن هذا في الإطلاق اللحاظي، ولا يلزم هذا في الإطلاق الذاتي، وحيث إن المتوهم توهم التوهم المذكور قال في التعبدية والتوصلي في ردّ كلام الشيخ أعلى الله مقامه هذا الكلام، وقد قال الشيخ بأنه بعد ما لم يكن الأمر مقيداً بالتعبدية نحكم بمقتضى الإطلاق بأن الأصل في مورد الشك هو التوصلية.

وقال المتوهم في جوابه: إن من عدم التقييد لا يكشف الإطلاق، حيث إن

الإطلاق يكون فرع إمكان التقييد، وحيث إنه لم يمكن التقييد بالتعبدية لم يمكن الإطلاق أيضاً، فبعد ما قلنا في جوابه ظهر لك بطلان هذا الكلام، حيث إن كلام الشيخ وإن كان غير صحيح من جهة أخرى إلا أن هذا الإشكال لم يكن وارداً عليه؛ لأن مقصود الشيخ من الإطلاق هو الإطلاق الذاتي، ولا يلزم فيه إمكان التقييد، بل يكون إمكان التقييد شرطاً في الإطلاق اللحاظي.

وكذا أيضاً وقع هذا الاشتباه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري حيث قالوا بأن الحكم الواقعي حيث لم يكن إطلاقاً له في حال العلم والجهل حيث إن الإطلاق فرع التقييد وحيث إن العلم أو الجهل بالحكم يكون مؤخراً عن نفس الحكم، فلا يمكن الإطلاق أيضاً بالنسبة إلى حال العلم والجهل، حيث إن معنى الإطلاق هو التصريح بالقيّد حقيقة، فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق.

فنقول أيضاً في جواب هذا الاشتباه بأن الإطلاق اللحاظي حيث يكون محتاجاً إلى اللحاظ لا يمكن القول به مع عدم إمكان التقييد ولكن لا بأس في الإطلاق الذاتي، لأنه لا يحتاج إلى لحاظ الإطلاق أو التقييد، بل يكفي في الإطلاق الذاتي عدم لحاظ التقييد فقط.

فتلخص مما قلنا لك أن ما قاله المستدلّ في هذه المقدمة لم يكن صحيحاً، وما توهم من معنى الإطلاق من أن معناه هو التصريح بالقيدين باطل، ومنشأ ما يترتب عليه من عدم ورود الأمرين في محل واحد هو هذا، فبعد ما قلنا من أنه يكفي في الإطلاق الذاتي صرف عدم لحاظ التقييد يظهر بطلان كلامه.

فإن ما قاله من أن أمر الأهم كان لسانه هدم حال العصيان والأمر المهم كان مشروطاً ببقاء هذا الحال فع العصيان لا يكون الأمر الأهم باقياً، ومع هدم حال العصيان لم يكن الأمر المهم فلا يتحدان.

قلنا في جوابه من أن إطلاق الأمر المهم يشمل صورة العصيان أيضاً، لما قلنا من

عدم اشتراط الإطلاق الذاتي إلا بعدم لحاظ التقييد ولم يكن مشروطاً بإمكان التقييد. فعلى هذا بعد شمول إطلاق الأمر الأهم لحال العصيان أيضاً فلا يمكن تصوير الأمر المهم في هذا الحال.

ومع هذا نقول جواب آخر لهذا الكلام وهو أنه على ما فرض المستدل يكون لسان الأمر الأهم هدم حال الترك، فع التقييد بالترك لم يكن الأمر الأهم باقياً نقول لو فرض أن مع التقييد بالترك لا يمكن تصوير الأمر الأهم، فع هذا التقييد لا يمكن الهدم أيضاً حيث إن مع التقييد بالترك وفي هذا الحال كيف يمكن الأمر بالهدم مع التقييد بهذا الحال؟! فإذا لا يمكن الهدم أيضاً.

فظهر لك مما قلنا بطلان كلام المستدل.

أقول: ولو فرض صحة دعوى المستدل من كون المراد من الإطلاق هو هدم العصيان والترك يخرج مانحن فيه عن محل النزاع في الترتب، لأن محل الكلام في الترتب هو المورد الذي يكون الأمران فعليين بحيث إن كل منهما يبعث نحو مطلوبه فعلاً، وعلى فرض المستدل لا يكون كل من الأمرين في حال واحد فعلياً، فتكون النتيجة عدم إمكان القول بصحة الترتب: من المقرر.

المقدمة الخامسة: التي ذكرها المستدل وهي نتيجة سائر المقدمات فهي أنه بعد ما ذكرنا من أن المحذور في عدم تصوير الترتب يكون هو الأمر بالجمع فبعد ما قلنا في طبي المقدمات عدم لزوم الأمر بالجمع بعد ما كان أحد الأمرين مشروطاً، وقلنا بأن الأمرين لم يكونا واردين على مورد واحد، ولم يكن بينهما مطاردة أصلاً، ولم يكن الأمر الأهم أيضاً طارداً الأمر المهم كما ظهر من المقدمة الأخيرة فلا مانع من القول بإمكان الترتب.

ولكن يظهر أيضاً لك بطلان ما أفاده المستدل، أما ما قاله من أن المحذور هو لزوم الأمر بالجمع قلنا أولاً: أن المحذور لم يكن هو الأمر بالجمع، بل المحذور هو أن كل من

الأمرين جاذب لقدرة المكلف نحوه، والمفروض أنه ليس للمكلف إلا قدرة واحدة وليس له قدرتان حتى يصرفهما فيها.

وثانياً: أنه يلزم الأمر بالجمع أيضاً حيث إن في الآن الأول من العصيان يكون الأمر الأهم باقياً، وعلى قول المستدل يكون الأمر المهم في هذا الآن أيضاً فيلزم الأمر بالجمع، ولو فرضنا أن المطاردة لم تكن من طرفين ولكن يكفي الطرد من طرف واحد.

وما قاله في المقدمة الرابعة التي كانت نتيجتها راجعة الى عدم الطرد من طرف الأهم أيضاً حيث إنه لا إطلاق للأمر الأهم في حال العصيان فمع التقييد بالعصيان لم يكن الأمر الأهم باقياً ظهر لك أيضاً فساد، وأنه اشتبه في معنى الإطلاق، وتوهم أنه يلزم في الإطلاق إمكان التقييد وقلنا: إن هذا يكون في الإطلاق للحاظي، وأما في الإطلاق الذاتي فلا يلزم فيه إمكان التقييد بل يكفي في الإطلاق الذاتي عدم لحاظ التقييد فقط. فعلى هذا في حال العصيان أيضاً يكون الأمر الأهم باقياً فيكون مطارداً للأمر المهم. فتلخص أن هذا الاستدلال لم يثبت إمكان الترتب، فافهم.

وقد استدلوا على إمكان الترتب بدليل آخر وهو أنه كما يكون في المقتضيات الخارجية إذا كان بين المقتضيين تزامناً مثلاً مقتضى أحدهما تكون الحرارة ومقتضى الآخر يكون البرودة فإما أن لا يكون أحدهما أقوى من الآخر أو يكون أحدهما أقوى من الآخر، فإن لم يكن أحدهما أقوى من الآخر فلا يمكن تأثير كل منهما، وأما إن كان أحدهما أقوى ولو كانت أقوائته من جهة مانع لوجود الآخر فيؤثر ما هو الأقوى، فإذا كان كذلك في المقتضيات التكوينية كذلك. يكون في المقتضيات التشريعية، فإن لم يكن أحدهما أقوى من الآخر فلا بد من التسايط وعدم تأثيرهما وإن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر يلزم تأثير الأقوى.

فنقول في ما نحن فيه بعد ما كان المكلف عصياً الأمر الأهم وتأثير الأمر الأهم

مشروط بإرادة المكلف فإذا عصى المكلف لم يمكن تأثير الأمر الأهم، فإذا أمكن تأثير الأمر المهم حيث يكون بلا مانعٍ فإذا كان الأمر الأهم مشروطاً بإرادة المكلف لا مانع من الأمر المهم هنا.

ولكن لا يخفى عليك أنَّ هذا الكلام لم يكن مفيداً في ما نحن فيه حيث إنَّ مقتضيات الخارجية تكون على قسمين: فتارة تكون مزاحمتها في الأثر كما أنَّ مقتضى الحرارة تزاحم مقتضى البرودة في أثرها وهو الحرارة والبرودة، وتارة يكون مقتضيان بينهما تزاحم في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن الأثر. فعلى هذا لو كانت المزاحمة من قبيل الأوّل صحّ ما قالوا، حيث إنَّ كلّ واحد من الأثرين إذا كان أقوى من الآخر يؤثر أثره ولا يمكن تأثير الآخر ولكن لو كان التزاحم في مقتضيين مع قطع النظر عن الأثر فلم يكن الإشكال من ناحية الأثرين، بل ولو فرضنا عدم المزاحمة في الأثر لا يمكن حصول مقتضيين، لأنَّ في آن واحد كيف يمكن اقتضاء شيئين متباينين؟!

ومحلّ الكلام يكون هكذا فإنَّ الأمر لا يمكن له اقتضاء ان متباينان في زمان واحد، وهذا معنى أنَّ تكليف المحال في حدّ نفسه قبيح لعدم تمتّي إرادة الضدّين من طرف المولى في زمان واحد، فعلى هذا مع فرض بقاء الأمر الأهم كيف يمكن تصوير الأمر المهم؟ فافهم.

وقد قال بعض بأنَّ الترتّب واقع في الشرعيات، فبعد وقوعه لا مجال للنزاع في إمكانه ومثلوا بأمثلة كثيرة.

منها: أنَّ في مورد تكون الإقامة محرّمة لشخصٍ ويجب عليه السفر وخالف ولم يسافر، فع هذا يجب عليه الصوم الواجب، وهذا لا يمكن تصويره إلا على القول بصحّة الترتّب وإن لم نقل به فلا مجال لصحّة الصوم، حيث إنّه ضدّ للسفر الواجب، فصحّة الصوم ملازمة لإمكان الترتّب ووقوعه.

ولكن هذا اشتباه، فإنّ في المثال المتقدّم حيث كان دائرة وجوب السفر ضيقاً لم يكن له مجال المزاحمة مع الصوم، لأنّه لو كان وجوب الصوم مطلقاً يجب عليه الإقامة ولا يجوز عليه السفر، فإنّه لو نذر شخص أن يصوم يوماً معيناً يلزم عليه الإقامة. فعلى هذا لم يكن في موضوع الصوم أمر السفر أصلاً حتى يقال: إنّ الصوم مترتب عليه، بل دائرة وجوب السفر مضيق بالنسبة الى الصوم، فلم يكن بينها مزاحمة أصلاً ولم يكن من قبيل الترتّب.

ثم إنّه على تقدير القول بالترتب لابدّ من الالتزام بالعقابين في المورد الذي لم يأت المكلف لا بالأهم ولا بالمهم، فإنّ العقاب ترتّب على ترك الأمر وعصيانه والمفروض أنّه على القول بالترتب يصحّ ورود الأمرين فيلزم العقابين، والحال أنّه لم يمكن الالتزام بهذا، حيث إن المكلف لم يكن قادراً على امتثال الأمرين.

وقد يظهر من تقريرات النائيّ أنّ الله مقامه أنّه يمكن الالتزام بالعقابين في مورد ترك الأمرين وقال في وجهه أنّ العقاب يكون لأجل التمكن من ترك العصيان، فإذا كان المكلف متمكناً من ترك العصيان ومع هذا عصي يمكن عقابه، لانه كان متمكناً من ترك العصيان.

ففي المقام حيث إنّ المكلف يتمكّن من اتيان الأهم وترك عصيانه يصحّ عقوبته بالنسبة الى الأهم والمهم أمّا عقابه بالنسبة الى الأهم فلاجل تركه، وأمّا عقابه على المهم فلاجل أنّه كان متمكناً من الإتيان بالأهم كي لا يتوجّه عليه الأمر المهم، فإذا كان متمكناً من عدم عصيان الأمر المهم ولو بعدم حصول شرطه يصحّ عقابه على هذا.

ولا يخفى عليك أنّ هذا الكلام فاسد جداً؛ لأنّ العقاب في كلّ الموارد لا يكون على ترك الامتثال حيث إنّ الأمر ما يطلب من المكلف يكون الامتثال، فالعقاب يكون على ترك الامتثال ولا يكون على التمكن من ترك العصيان، وما هو شرط هو

القدرة على الامتثال، فإن كان الامتثال مقدوراً للمكلف ومع هذا تركه يكون معاقباً على ترك الامتثال وإلا إن التزمنا بأن العقاب يكون على التمكن من ترك العصيان يلزم أن يكون التكليف بكل المحالات إذا شرطها بأمر ممكن جائزاً.

مثلاً يكون الطيران في الهواء محالاً ولا يجوز الأمر به ولكن لو قال: (طر إلى الهواء لو صعدت على السطح) فإن في هذا المثال ولو أنه لا يمكن للمكلف الطيران في الهواء ولكن يمكن له عدم الصعود إلى السطح، فحيث إنه يتمكن من ترك الصعود إلى السطح ولم يترك يصح عقابه بعدم إثبات المأمور به وهو الطيران، وكيف يمكن الالتزام بهذا؟! فتلخص لك أن العقابين غير معقولين، ومع هذا لو قال أحد بالترتب لابد من أن يلتزم بتعدد العقاب.

واعلم أنه لو كان الترتب ممكناً لا يكون في مقام الاثبات والوقوع محتاجاً إلى دليل آخر فإن المفروض أن المانع يكون هو عدم إمكان فعلية الأمرين على القول باستحالة الترتب لأجل التضاحم، وأما على القول بالترتب لو كان أحد الأمرين مشروطاً تنتفي المزامحة.

وبعبارة أخرى القائلون بعدم إمكان الترتب حيث يرون أن في المقام يكون الأمران ولا يمكن حفظها فقالوا بأنه لابد من أن لا يكون أحدهما فعلياً، وأما القائل بالترتب يقول بأن المانع من توجه الأمرين هو إطلاقهما، فإذا ترى أن في المقام يكون أمران بالضدين فن حيث إنه لا يمكن الجمع بينهما لابد لنا أن نرفع المزامحة بينهما، ففي المقدار الذي تكون المزامحة بينهما لابد من الرفع عنها وما يرفع المزامحة به هو جعل أحدهما مشروطاً فلو جعلنا أحدهما مشروطاً لا مانع من توجه الأمرين، فبعد عدم المانع من توجهها يكون الأمران باقيين بحالهما، غاية الأمر أحدهما مشروط بترك الآخر فالأمران بعد ما لم يكن مانع بينهما لابد لهما من التأثير فلا يكون محتاجاً إلى دليل خارج، فإذا قال: (أقم الصلاة) وقال: (أزل النجاسة عن

المسجد) في زمان واحد فلولاً مزاحمة الأمرين لا مانع من تأثيرهما، فلو رفعنا المزاحمة بما قلنا يؤثر كل منها أثره فتجب إزالة النجاسة عن المسجد لو كانت أهمّاً وإن عصي كان عليه الواجب إقامة الصلاة، هذا تمام الكلام في مبحث الضد والترتب.

وأن الحقّ عدم تصوير الترتب، فافهم واغتنم.
واعلم يا أخي إن ترى أنّي لم أسطر المطالب كما ينبغي ويكون كما هو حقّه فيكون من جهة تشتت الحواس وتوجه الآلام، وأسأل الله أن يجعل ما بقي من عمري خيراً ممّا مضى ويوفقي لفهم الكلمات الحقّة وترويض شريعة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه وآله، وكان يوم ختم هذه الرسالة يوم الجمعة وقد مضى من شهر شعبان عشرين يوماً، وكان في سنة ١٣٥٥ محرّره أقلّ الطلاب والمحصّلين علي صافي گلپایگانی.

فصل

هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط أم لا؟

هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط أم لا؟
اعلم أنّ النزاع لم يكن في أنّ أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه أمره جائز أم لا حتى يكون الشرط شرط الأمر، لأنّه لا مجال لهذا النزاع أصلاً، وبعيد غاية البعد أن ينازع كذلك حيث إنّ مع انتفاء شرط الأمر كيف يمكن أن يأمر الأمر؟ حيث إنّ مع انتفاء الشرط لا توجد الإرادة به ولا يريد لأنّه من مقدمات الإرادة.
فالحق أنّ النزاع يكون في أنّ أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرط المأمور به جائز أم لا، كما يظهر أنّ النزاع يكون كما قلنا أخيراً من كلام صاحب المعالم وقال: (فصل: قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز وإن علم الأمر بانتفاء شرطه - حيث إنّه قال - بأنّ الأمر بالفعل المشروط ... إلخ) وجعل المشروط في كلامه صفة للفعل وعلى كلّ حال لا مجال في أنّ النزاع يكون في أنّ أمر الأمر بالشيء المشروط مع العلم بانتفاء شرط الشيء جائز أم لا، فلو كان كلام المحقق الخراساني أعلى الله مقامه راجعاً إلى أنّ أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه راجع إلى شرط الأمر كما هو ظاهر عبارته باطل.

ثم إنّه لا يخفى أنّ هذا النزاع يكون نزاعاً كلامياً ولم يكن مربوطاً بالأصول،

حيث إنّ هذه المسألة تكون من متفرعات المسألة التي تبحث في علم الكلام وهي إنّ التكليف بالمحال جائز أم لا، فمجوزوا التكليف المحال جوزوا هذا، وأما من لم يجوز التكليف بالمحال فلا يجوز هذا.

ثم إنّ لا يخفى عليك أنّه ليس من متفرعات هذا النزاع الفرع الذي نقول وهو أنّه من يعلم أنّه يسافر قبل الظهر مثلاً في شهر الصيام قالوا أنّه لو أفطر قبل السفر يجب عليه الكفارة، وتوهم بعض أنّه يكون من قبيل أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، حيث إنّ الأمر يعلم أنّه يسافر ويكون فاقداً لشرط الصوم، حيث إنّ الصوم مشروط بعدم السفر فأمره بالصوم لم يكن جائزاً بناءً على عدم القول بتجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط.

وأما وجه أنّه لم يكن هذا الفرع من متفرعات هذه المسألة فهو أنّه لم تكن الكفارة لأجل إفطار الصوم حتى يقال: إنّ لم يكن صائماً حتى تجب الكفارة عليه، بل يكون وجوب الكفارة على من أفطر بين الفجر والغروب من شهر رمضان فكل من أفطر في هذا الزمان متعمداً تجب عليه الكفارة خرج من هذا الحكم من كان مسافراً فعلاً، فمن كان مسافراً لم تجب عليه الكفارة والباقي تجب عليه الكفارة، فمن قصد السفر لم يخرج من حكم وجوب الكفارة، وما قلنا يكون متعدداً من أخبار الباب فالمستفاد من أخبار الباب هو وجوب الكفارة على المفطر في يوم شهر رمضان إلا من كان متلبساً بالسفر لأن وجوب الكفارة يكون متفرعاً على إفطار الصوم حتى يقال: إنّ مع العلم بالسفر كيف يمكن هذا الحكم؟ هذا تمام الكلام في هذا الفصل، فافهم واغتم.

فصل

هل يكون متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة أو الأفراد؟

هل يكون متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة أو الأفراد؟ لا إشكال في أن الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي لم تكن قابلة لأن يكون متعلق الأمر أو النهي وأيضاً لا إشكال في أن الفرد بما هو فرد للطبيعة يكون متعلق الأمر والنهي، ففرديته للطبيعة مورد الأمر أو النهي فيكون لوازمه خارجة عنه، حيث إن الصلاة إذا صارت مأموراً بها ونقول بأن متعلق الأوامر والنواهي هو الأفراد يكون معناه أن كلّ ما يكون فرداً للصلاة يكون مورداً للأمر والنهي، فالصلاة في المسجد أو في السوق أو في المنزل مثلاً يتعلّق بها الأمر لكن بما هي فرد وحصة للصلاة وأنّ غرض الأمر هو إتيان الصلاة، فكونها في المسجد أو في السوق أو في المنزل التي يكون من لوازم الصلاة لم يتعلّق بها الأمر، حيث إنّ هذه اللوازم وأمثالها لم يكن لها دخل في غرض المولى.

والحاصل أنّ لوازم الفرد لا يفهم كونها تحت الأمر لا من المادة ولا من الهيئة، حيث إنّ المادة وهي الصلاة لا يستفاد منها إلّا نفس الصلاة، ولم يكن لها دلالة على اللوازم، وأمّا الهيئة أيضاً لا يستفاد منها إلّا أيجاد المادة في الخارج، فلا تقع اللوازم مورداً لغرض المولى، ولا يستفاد من المادة والهيئة دخل اللوازم في الغرض ففي محلّ

النزاع يلزم حفظ الأمرين.

الأول: أَنَّ الطبيعة ولو كانت متعلّقة للأوامر والنواهي لم تكن الطبيعة بما هي متعلّقة الأمر والنهي.

الثاني: أَنَّ الفرد ولو كان متعلّق الأوامر والنواهي لكن ليس للوآزم دخيلة فيه لعدم دخل اللوآزم في الغرض، فلا بد في محلّ النزاع من حفظ الأمرين المستقدمين، ومع حفظ الأمرين قد يتوهّم أَنّه لا مجال للنزاع، حيث إِنَّه على هذا لا فرق في كون متعلّق الأوامر والنواهي هي الطبيعة أو الأفراد، حيث إِنَّ الطبيعة بما هي موجودة يكون متعلّق الأمر والنهي وخصوصيات الفرد ولوآزمه أيضاً لم تكن مورد الغرض، ففي كلّ من الطبيعة والفرد يكون الوجود الخارجي مورد الأمر والنهي فلا وقع للنزاع.

ولكن لا يخفى عليك أَنّه مع هذا يمكن تصوير النزاع أمّا على القول بأصالة الماهية وَأَنَّ ما هو المتحقّق في الخارج هي الماهية يمكن تصوير النزاع، لأنّه على كون الأصل هي الماهية يكون الوجود اعتبارياً. فعلى هذا نقول تارة تكون الماهية باعتبار انتزاع جامع الوجود عنها متعلّق الأوامر والنواهي، وتارة تكون الماهية باعتبار انتزاع الوجودات الخاصة عنها متعلّق الأمر والنهي، فمن يقول بأنّ متعلّق الأوامر والنواهي هو الطبيعة يقول بأنّ الماهية باعتبار انتزاع جامع الوجود عنها تصير متعلقة للأمر والنهي، ومن يقول بأنّ متعلّق الأمر والنهي هو الأفراد يقول بأنّ الماهية باعتبار انتزاع الوجودات الخاصة يكون متعلّق الأمر والنهي، فعلى هذا تصوير النزاع على القول بأصالة الماهية ممكن.

وأما على القول بأصالة الوجود وَأَنَّ المتحقّق في الخارج هو الوجود وكون الماهية أمراً اعتبارياً يقع الإشكال في تصوير النزاع، حيث إِنَّه على القول بأصالة الوجود وما هو المتحقّق في الخارج ليس إلّا الوجودات الخاصة، ولا يمكن تصوير الجامع

بينها حتى نقول بأنه على القول بالطبيعة يكون متعلق الأمر والنهي جامع الوجود، وعلى القول بكون متعلق الأمر والنهي هو الفرد وتكون الوجودات الخاصة متعلق الأمر والنهي، بل على كل تقدير لا يكون في الخارج إلا الوجود.

فإن كان متعلق الأمر والنهي هي الطبيعة والمراد من الطبيعة هي الطبيعة بلحاظ وجودها في الخارج، حيث إن الطبيعة بما هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة لا يكون في الخارج إلا الفرد وعلى القول تكون متعلق الأمر والنهي هو الفرد والمراد منه كما قلنا هو ما يكون فرداً للطبيعة وبما هو حصة للطبيعة لا لوازمه لا يكون في الخارج إلا الفرد أيضاً فلا يبقى فرق بين القولين فلا يمكن تصوير النزاع.

وما قاله المحقق الخراساني من إمكان تصوير كون متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة على القول بأصالة الوجود بأنه يتول ولو على القول بأصالة الوجود لم يكن في الخارج إلا وجودات خاصة ولم يكن بينها جامع إلا أنه تارة لاحظ الأمر الماهية، والوجود يستفاد من الماهية، فعلى هذا يكون في هذا القسم متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة. وبعد ما كان الوجود يستفاد من الماهية يرتفع اشكال أنه ليس في الخارج إلا وجودات خاصة، حيث إنه ولو كان في الخارج كذلك إلا أنه مع هذا يكون متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة، حيث إن الملحوظ هو الماهية والوجود مستفاد من الماهية، وتدل الماهية على انشاء وجود الطبيعة. فعلى هذا يمكن أن تصوّر الطبيعة مع كون الموجود في الخارج هو الأفراد، فعلى القول بأصالة الوجود يمكن تصوير تعلق الأمر والنهي بالطبيعة، حيث إنه ما يكون مأخوذاً في المادة هو الطبيعة والوجود يستفاد من الهيئة.

ليس بسديد، حيث إنه ليس الكلام ومحل النزاع في الأوامر والنواهي بل النزاع يكون حقيقة في الطلب، وأن متعلق الطلب هو الطبيعة أو الأفراد، فعلى هذا ما قاله من أن الوجود مأخوذ في الطلب ومستفاد منه لم يكن في محله حيث إن الطبيعة لا بد

أن تكون متعلقة للطلب والنزاع يكون في أنه هل يكون متعلق الطلب هو الطبيعة أو الأفراد؟ فالطبيعة لو أخذت في المادة وتكون قبل الهيئة التي يستفاد منها الطلب كيف يمكن أن تكون متعلقة للطلب، فالوجود لو أخذ في الهيئة استفاد من الطلب فكيف يمكن أن يستفاد بالطلب؟!

نعم لو كان كلامه راجعاً الى أن متعلق الأمر يكون الطبيعة مع قطع النظر عن الطلب يكون خارجاً عن محل الكلام، حيث إن محل الكلام يكون في الطلب، وحيث إن الطلب يكون بالأمر والنهي عنوانوا النزاع بأنه هل يكون متعلق الأمر والنهي هو الفرد أو الطبيعة؟

واعلم أنه يمكن تصوير النزاع مع القول بأصالة الوجود أيضاً بأنه يقال: ولو أن على القول بأصالة الوجود يكون المتحقق في الخارج هو الأفراد ولم يكن جامع بينها إلا أنه تارة يتصور الأمر الأفراد المتحققة في الخارج ويصير مورداً لحكمه نفس الأفراد، وتارة يلاحظ الأفراد لكن ملاحظته الأفراد يكون مرآة للجامع، غاية الأمر حيث إنه لم يكن جامع بين الأفراد حتى يحكم به يحكم بالفرد ويكون الفرد مورد حكمه لكن مرآة للجامع.

ويمكن تصوير هذا فإنه يمكن أن يتصور الأفراد بما هو فرد ووجود الفرد يكون متعلق غرضه تارة ويمكن أن يتصور جامعاً بين الأفراد، وبملاحظة الجامع يحكم بالفرد ويصير الفرد مورداً لغرضه تارة أخرى، ففي كل من القسمين يكون الحكم بالفرد، غاية الأمر يكون الحكم بالفرد على القول بكون الفرد متعلق الأمر والنهي استقلالياً، وبما هو فرد لا بما هو مرآة للجامع ويكون الحكم بالفرد على القول بكون متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة مرآتياً، وبملاحظة الجامع فإنه لو كان جامع في البين يكون متعلق حكمه هو الجامع، وحيث إنه لم يكن جامع بين الوجودات يكون الفرد متعلقاً لحكمه بلحاظ الجامع ومرآة له، فافهم.

ومما قلنا ظهر لك أنَّ متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة؛ حيث إنَّ ما يكون مورداً لفرض الأمر هو الطبيعة ولا يكون خصوصيات الأفراد مورداً لفرضه ولا يكون الفرد مع قطع النظر عن لوازمه الخارجية أيضاً مورداً لفرضه، فحيث إنَّ غرض المولى يكون متعلقاً بصرف وجود الطبيعة، مثلاً من تعلق غرضه بشرب الماء لا يكون متعلق غرضه إلاً بطبيعة الماء ولم يكن الماء الذي كان في الكوز أو في القدح أو غيرها مورداً لفرضه، فبعد عدم تعلق غرضه بهذه الأفراد كيف تصير الأفراد متعلقاً لأمره أو نهيهِ؟!

فصل

فى ان الاحكام تكون بسيطة لامركبة

اعلم أن الأحكام الخمسة الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة تكون بسيطة ولا تكون مركبة بمعنى أن الوجوب أمر بسيط ويعبر عنه بالطلب المحتمي، ولا يكون مركباً من طلب الشيء والمنع من تركه، وهذا واضح لا يصح الخلاف فيه. فعلى هذا نقول: إذا نسخ الوجوب لا دلالة للدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا الجواز بالمعنى الأخص، ولا يدل على ثبوت سائر الأحكام من الحرمة والكراهة أو الاستحباب، حيث إنه على ما قلنا يكون الوجوب أمراً بسيطاً والأمر البسيط إذا رفع رفع تمامه ولا يكون له أجزاء حتى يرفع بعضه ويبقى بعضه الآخر. فعلى هذا يكون المرجع بعد النسخ هو البراءة لأن هذا الموضوع لم يعلم حكمه ويكون المرجع فيه هو البراءة، ولا مجال للاستصحاب على ما قلنا أبداً حتى استصحاب القسم الثالث من الكلّي حيث إنه تكون الأحكام متباعدة ولا يكون بينها جامع حتى يمكن تصوير هذا القسم من الاستصحاب.

فإن قلت: إن الإرادة تكون جامعاً بينها فتارة تكون إرادة المولى إرادة قوية وهي الوجوب أو إرادة ضعيفة وهي الاستحباب، فعلى هذا لو قلنا بمریان استصحاب الكلّي من القسم الثالث يمكن استصحاب الإرادة.

قلت: إنَّ الموضوع له الأمر إن كان أمراً اعتبارياً فلا وجه لهذا الإشكال، حيث إنَّه قلنا سابقاً من أنَّ الأحكام متباينة بأسرها، فاعتبار الوجوب غير اعتبار الاستصحاب ولم يكن بينها جامع حتى يحكم ببقائه بحكم الاستصحاب، وإن كان الموضوع له الأمر هو الإرادة التي تكون من الصفات النفسانية فوجودها يكون موضوع له الأمر، حيث إنَّ الشدَّة والضعف تكون في الوجود والمهية ليست قابلة للشدَّة والضعف، فإذا كانت الشدَّة والضعف في الوجود فإذا لا يمكن استصحاب الكلِّي القسم الثالث ولو قلنا بصحَّة هذا القسم من الاستصحاب، حيث إنَّ الوجودات تكون متباينة ولم يكن بينها جامع حتى يحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه، فعلى هذا يكون المرجع هو البراءة نعم على القول بتركب الأحكام وأنَّ الواجب يكون مركباً من الاذن في الفعل والمنع من الترك والقول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلِّي يمكن استصحاب الاذن، ولكن ظهر لك فساد هذا، فافهم وتأمل إن شاء الله.

فصل

في الواجب التخييري

اختلفوا في أنه إذا تعلّق الأمر بالشيئين أو الأشياء فهل يكون الواجب كلّ واحد منها تعييناً مع سقوطه بفعل الآخر أو يكون الواجب أحدهما المعين عند الله أو يكون الواجب أحدهما الغير المعين أو يكون الواجب كلّ واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدل.

قال المحقّق الخراساني رحمته الله في هذا المقام: (أنّه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنّه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منها بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولهذا يسقط به الأمر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول. وعليه فجعلهما متعلّقين للخطاب الشرعي لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين الاثنين) هذا عين كلامه.

ولا يخفى عليك بطلان هذا الكلام؛ لأنّ ما قاله من أنّ بعد كون الاثنين بما هما اثنان محصلاً لغرض واحد نكشف من أنّ بينهما يكون جامعاً لأنّ الواحد لا يصدر من الاثنين فاسد جداً.

حيث إنه قلنا لك سابقاً أيضاً في الصحيح والأعم أن ما قالوا من أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد واجتماع العلتين على المعلول الواحد لا يمكن، حيث إنه تلزم السخية بين العلة والمعلول يكون في الأمور الحقيقية والواقعية، ولا يجري هذا الكلام في الأمور الاعتبارية، حيث إن الأمور الاعتبارية تكون تابعة لاعتبار المعبر ولا يلزم فيه إلا الاعتبار.

فعلى هذا يمكن أن يكون الشيطان المتباينان بما هما مورداً لغرض واحد مع عدم كون جامع بينهما ولا سخية بينهما أصلاً ومع قطع النظر عما قلنا في جوابه نقول بأنه على ما قاله يكون التخيير عقلياً كما اعترف به، والمفروض أننا في هذا المقام نكون بصدد تصوير التخيير الشرعي وأن الشارع خير المكلف بين الفردين، وما فرضه المحقق المذكور يكون تخييراً عقلياً؛ لأن العقل يحكم بعد ما يرى من حصول الغرض في ضمن الفردين بالتخيير بينهما.

ثم إنه قال بعد ذلك: (وإن كان بلاك أنه يكون في كل واحد منها غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى آخر وترتب الثواب على فعل واحد منها والعقاب على تركها).

لا يخفى أن هذا الغرض يصير من باب التراحم حيث إن حصول الغرض بأحدهما موقوف على عدم حصول الغرض بالآخر، فعلى هذا كل منهما مزاحم مع الآخر، غاية الأمر لا يكون التراحم في الملاك، بل في الأمر وإذا صار المورد من باب التراحم لابد أن يكون التخيير بين الفردين تخييراً عقلياً، حيث إن العقل يحكم بالتخيير بينهما ولزوم حصول الغرض في ضمن الفردين مخيراً، ولو فرضنا أن المولى يخير العبد أيضاً بين الفردين يكون أيضاً إرشاداً بحكم العقل فيكون أمره إرشادياً لا مولوياً. فعلى هذا بعد كون التخيير عقلياً يرد ما قلنا في الصورة الأولى من أن محل

الكلام هو إثبات التخيير الشرعي لا التخيير العقلي.

وما يمكن أن يقال في توجيه التخيير الشرعي هو ما نقول من أن للمولى غرضين مستقلين ويكون الفردان محصلين للغرضين: أحدهما محصل لغرض والآخر محصل لغرض آخر، فيقتضي الغرضان إيجاب محصلها، ومصلحة التسهيل والارفاق مثلاً كانت موجبة لعدم حصول أحد الغرضين فيصير الفردان واجبين لما كان الغرضان يقتضي الإيجاب في حد ذاته ولكن لأجل التسهيل والارفاق لا يلزم تحصيل أحد الغرضين، فيصير كل واحد منهما واجباً لكن يمكن عدم إتيان أحدهما لو أتى بالآخر من أجل التسهيل، وهذا معنى كون الفردين واجباً تخييرياً بمعنى جواز ترك أحدهما إلى البدل.

والفرق بين ما قلنا وما قاله المحقق الخراساني رحمته الله هو أنه يكون التخيير هنا شرعياً حيث إن الشارع بمقتضى التسهيل جعل المكلف اختياراً بينهما وأنه على ما قاله المحقق المذكور رحمته الله يترتب الثواب على فعل أحدهما فقط، وأما على ما قلنا يترتب الثواب بفعل الفردين، فلو أتى بأحد الفردين يوجب الثواب ولو أتى بفرد آخر يكون موجباً للثواب أيضاً، فظهر لك أن التخيير يكون شرعياً، إذ المفروض أن مصلحة التسهيل والارفاق تكون مقتضية لعدم إتيان كل من الفردين.

أو تقول بأن الغرض يكون واحداً لكن يطلب هذا الغرض في ضمن الفردين على البدل، بمعنى أن المولى جعل المكلف اختياراً في تحصيل الغرض في ضمن هذين الفردين أو الأفراد فيكون المكلف اختياراً بين الإتيان بأحدهما، فعلى هذا في هذه الصورة أيضاً يكون التخيير تخييراً شرعياً. فعلى هذا لا بد أن يكون في كلتا صورتين وجوب الفردين أو الأفراد وجوباً تخييرياً حيث إن الشارع جعله اختياراً بين الفردين ويكون الفرد واجباً تخييرياً بمعنى جواز تركه إلى بدل وعدم جواز تركها رأساً.

ولا يمكن أن يكون أحدهما المعين عند الله واجباً، لأنه لا ترجيح بين الفردين، ولا يكون أحدهما الغير المعين أيضاً واجباً لا أحدهما الغير المعين المصدقي، لعدم إمكان تصوّر وجود الغير المعين الخارجي ولا أحدهما الغير المعين المفهومي، حيث إنه ولو لم يكن مانعاً منه إلا أنه لا مقتضى له، ولا يمكن أن يكون كل من الفردين واجباً تعييناً مع سقوط وجوب أحدهما بفعل الآخر، لأنه في الصورة الأولى لأجل مصلحة التسهيل لا يلزم تحصيل أحد الفرضين رأساً، فوجوبه تعييناً يكون غير ممكن، وفي الصورة الثانية بعد ما كان الفردان في محضية الغرض على السواء ولا يكون إلا غرض واحد، فوجوبها تعييناً لا معنى له.

فظهر لك أنه لا بد أن يكون وجوب الفردين على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل وأن التخيير يكون شرعياً لا عقلياً كما فرضه المحقق الخراساني رحمه الله وبما قلنا في الصورة الثانية يمكن أن يقال في الواجب الكفائي، حيث إن في الواجب الكفائي يكون للشارع غرض وينزّم تحصيل الغرض، ومحصل هذا الغرض يكون المكلفين، فالوجوب على أفراد المكلفين يكون تخييرياً بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، مثلاً يتعلق غرض الشارع بدفن الميت، فوجب على المكلفين دفن الميت فيكون الوجوب على أفراد المكلفين وجوباً تخييرياً، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، فلو أتى به من المكلفين سقط الوجوب عن سائرهم، ولو لم يأت بها كلهم يكون كلهم آثماً ومستحقاً للعقاب.

فظهر لك أنه يمكن تصوير الواجب الكفائي بما قلنا، ولا فرق بينه وبين الواجب التخييري، غاية الأمر يكون التخيير في الواجب التخييري بين أفراد المأمور به وفي الواجب الكفائي يكون التخيير بين المكلفين. هذا تمام الكلام في تصوير الواجب التخييري.

ولكن قد يقع إشكال التخيير بين الأقل والأكثر، ووجهه أن الأقل إذا وجد في ضمن الأكثر كان هو الواجب لا محالة، فالزائد على الأقل من الأجزاء يكون زائداً على الواجب.

قد يقال في جواب الإشكال بأن الجزء الذي يكون في ضمن الكلّ مثلاً إذا أخذ بشرط لا عن الزيادة يكون الأقل وإذا أخذ لا بشرط يكون الأكثر، مثلاً الخط إذا كان ذراع وأخذ بشرط عدم انضمامه بالزيادة يكون الأقل، وإذا كان لا بشرط عن الانضمام لا يكون الأقل، فالأقل الذي يكون في ضمن الأكثر حيث إنّه أخذ لا بشرط لم يكن واجباً إلا إذا أتى بباقي أجزائه وأما إذا أخذ الأقل بشرط لا عن الانضمام يصير واجباً، فلا يرد الإشكال المتقدم ذكره حيث إن الإشكال يكون مبنياً على كون وجوب الأقل لا بشرط وإلا إن كان وجوبه في صورة وعدم وجوبه في صورة أخرى، فإذا أتى به وأتى بسائر الأجزاء المعتبرة في الأكثر يصير تمام الأجزاء واجباً ويكون الزائد على الأقل أيضاً واجباً ولا يكون زائداً على الواجب.

ولكنه لا ينبغي عليك أن هذا الجواب يصحّ في ما كان وجوب الأقل بشرط لا كما فرضه فإذا كان الأقل بحده واجباً صحّ ما قاله، ولكن هذا يكون نادراً، لأنّه يكون في غالب الموارد الأقل واجباً لا بحده، مثلاً لو أتى بالتسبيحة الواحدة فلو أضاف إليها تسبيحة أخرى يلزم أن يقال على هذا الجواب بعدم حصول الأقل، حيث إنّ على ما فرضه يكون الأقل واجباً بشرط عدم انضمامه بالأكثر، ولا يمكن الالتزام بهذا، فعلى هذا لا بدّ أن يجاب عن الإشكال بنحو آخر.

فنقول: إنّ المهمة لا فرق في شمولها لأفرادها بين الكثير والقليل، مثلاً صدق ماهية الماء على قطرة من الماء يكون كصدقه على بحر من الماء، ويكون إطلاق الماء عليهما على السواء، فنقول كما لو أمر بإتيان الماء يكون غرضه رفع العطش ويكون للماء أفراد عرضيّة إذا أتى بابرّيق من الماء أو كرّ من الماء يعدّ ممثلاً، حيث إنّ ماهية الماء

يصدق عليها بالسوية، ولا يكون مقصود الأمر الا إتيان الماء ورفع العطش ويحصل غرضه في ضمن كل من الفردين، كذلك لو كان للمهية أفراد تدريجية، فإذا أمر بالتسبيح وكان مقصوده الذكر، فإذا أتى بتسبيح واحد امتثل الأمر، وإذا أتى بتسبيحات امتثل الأمر أيضاً، كما نرى في العرفيات أنه لو كان أحد مشغولاً بقراءة القرآن فلو كان مشغولاً بها ساعة يقولون بأنه كان القاريء قاري القرآن ولو كان مشغول بها ساعات أيضاً يقولون بكونه قاري القرآن، وصدق القاري عليه في كل من صورتين يكون على السواء.

فإذا فهمت أن صدق الماهية على الفرد القليل والكثير يكون على حد سواء نقول بأنه إذا كان الشخص مشغولاً بفرد من القراءة مثلاً فما لم يتخلل العدم في البين يكون فرداً واحداً، وإذا تخلل العدم بينهما يكون فردين، غاية الأمر في الوجودات الحقيقية يكون الحاكم بالفردية هو العقل وفي الوجودات الاعتبارية يكون الحاكم بصيرورته فرداً أو أفراداً هو العرف.

مثل الماء يكون الحاكم بفرديته العقل مثلاً إذا كان الماء في الكوز يحكم العقل بمقتضى تحديد هذا الماء بالكوز بكونه فرداً للماء، وأما في القيام أو القراءة يكون الحاكم هو العرف، فإذا كان شخص قائماً فجلس في ضمنه ساعة يقول العرف بأن هذا القيام الذي جلس بعده يكون فرداً من القيام، فعلى هذا ما لم يتخلل العدم يكون كل ما وجد فرداً واحداً من الطبيعة. فعلى هذا نقول فيما نحن فيه ليس الإشكال إلا ما قيل من أنه بعد الإتيان بالأقل يحصل الواجب ويحصل الغرض، فالإتيان بالزائد يكون زائداً.

ولكن ظهر لك أن بعد ما قلنا من أن حصول الفردية وكون شيء فرداً للمهية يحصل بعد تخلل العدم، فإذا أتى مثلاً بالتسبيحة فلو أتى بتسبيح واحد وسكت بحجة أن العرف يحكم بتخلل العدم، يصير هذا التسبيح فرداً ويكون هو الأقل، وإذا أتى

بتسييعة واحدة ولم يتخلل بينها وبين التسييحتين الأخيرتين سكوت أو أمر آخر وأتى بالتسييحتين الأخيرتين بلا فصل بينها وبين التسييعة الأولى لم يحصل الفرد مادام مشغولاً بالتسييع، وبعد إتيان التسييحات الثلاث وسكوته بحيث حكم العرف بتخلل العدم تصير هذه الثلاثة فرداً واحداً للتسييع. فعلى هذا الفرد الأقل يحصل في الخارج إذا أتى بتسييعة واحدة وتخلل العدم بشيء، والفرد الأكثر يحصل بثلاثة تسييحات بإتيان الثلاثة مع عدم فصل عرفي بينها وإيجاد ما يوجب تخلل العدم بعد الثلاثة بسكوت أو غيره.

والفرق بين ما قلنا وبين الوجه المتقدم من أخذ الأقل بشرط لا واضح، حيث إنه كان لازمه أنه إذا أتى بجزء زائد على الأقل لم يأت بالأقل وأن فردية الأقل موقوفة على عدم إتيان جزء الزائد وأما على ما قلنا لم يكن الشرط في حصول الأقل عدم وجود الجزء الزائد، بل يكون الأقل فرداً إذا قطع الوجود ونحو فرديته كذلك بحكم العرف، والأكثر أيضاً كذلك في صيرورته فرداً فيكون هذا من الخصوصية التي تكون في الفرد، بمعنى أن نحو فرديته كذلك لا أن يكون ذلك من حيث بشرط لائية، فالعقل أو العرف يحكم أن تخلل العدم موجب لحصول الفردية في الأقل أو في الأكثر من حيث إن نحوية فرديتها كذلك لا من حيث كون بشرط لائية مأخوذة فيها، ويمكن أن يكون كلام المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً راجع إلى ما قلنا.

غاية الأمر حيث إن في المسألة المبحوثة السابقة وهي أن متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة أو الأفراد قال المحقق المذكور رحمته الله بأنه يمكن أن يلاحظ المهية مع قطع النظر عن الوجود في المادة، والوجود يستفاد من الهية ولا يلزم التقييد، حيث إن الوجود في الخارج لم يكن إلا الفرد وعلى القول بكون متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة، حيث إن الطبيعة تلا حظ في المادة وأما الهية لم تكن إلا انشاء الفرد فعلى هذا بعد ما شغل بفعل اذا قطع الفعل يصير فرداً.

وأما على ما قلنا من أنه على القول بكون متعلق الأمر والنهي هو الطبيعة يكون متعلق الأمر والنهي هو صرف الوجود في مقابل الوجودات الخاصة فيلزم التقييد في هذا الباب، لأنه في ما إذا اشتغل بالقيام مثلاً فبمجرد الاشتغال فلا يلزم الفراغ منه، حيث إنه يحصل صرف الوجود يكون إتيان الزائد لغواً، فلا يلزم بعد إتيان الأقل الإتيان بالأكثر. فعلى هذا لا بد من التقييد ونقول في مثل التخيير بين الأقل والأكثر أنه يكون متعلق الأمر هو الطبيعة مقيدةً بحصوله في ضمن الفرد، فإدام كان شاغلاً بالطبيعة لم تحصل الفردية، فإذا فرغ من الاشتغال وتركه صار ما فرغ منه فرداً للطبيعة.

ونقول لك توضيحاً للمطلب بأن الإشكال في التخيير بين الأقل والأكثر تارة يكون من حيث الغرض وأن الغرض بعد حصوله في ضمن الأقل ما معنى تعلّقه بالأكثر؟ وتارة بعد الفراغ من ذلك يقع الكلام في متعلق الوجوب بالأقل والأكثر. واعلم أن إشكال الغرض لو دفع فإشكال الوجوب وتعلّقه بالأكثر يندفع أيضاً فنقول: أما الجواب عن إشكال الغرض فبأنه كما أنه يعقل في الوجودات الحقيقية كون الحدّ دخيلاً في الموضوع يكون كذلك في غير الوجودات الحقيقية، مثلاً لا إشكال في أن الوجود المتكّم بالكم يكون الكم دخيلاً فيه، ففي العدد مثلاً لو تعلّق غرضه بالعدد الكذائي مثلاً السبع فحدّه أيضاً دخيل فيه؛ لأنّ مورد غرضه هو هذا العدد بلا إضافة ونقصان.

أو ما ترى في أن الطبيب لو أمر بعلاج مرض بأكل معجون فخصوصيّة كون أجزائه محدودةً بحدّ دخيلة في غرضه، مثلاً لا بد أن يكون ترياقه مثقالين وزعفرانه مثقالاً واحداً بحيث لو زاد من المقدار المعين أو نقص فلا تحصل الفائدة المنظورة والغرض المقصود، بل ربّما يكون مضراً هذه الزيادة أو النقيصة كذلك يعقل في الأمور الاعتبارية، بل تصوير ذلك في الاعتباريات لكونها اعتبارية أهون،

فيعقل أن يعتبر المعبر اللفظ الكذافي بحدّ الوحدة مورداً للغرض الكذافي، وليس هذا من باب اعتبار بشرط لائية في الموضوع، بل نحو هذا الشيء الوافي بالغرض هو هذا، فهو وجوده الكذافي وافي بالغرض الكذافي.

إذا عرفت تصوير ذلك نقول بأنه يمكن أن يكون الأقل بقيد كونه منفرداً مورد الغرض، بحيث لو زاد عليه شيء لم يف بالغرض، مثلاً سبحانه الله وجوده منفرداً مورد الغرض، فلو أضاف عليه الآخر غير وافي بالغرض وكذلك في الأكثر، فسبحان الله بقيد كونه ثلاثاً وافي بالغرض، فلو زاد أو نقص لم يحصل الغرض، فالوجود الأقل والأكثر فردان عرضيان ولو كان أحدهما واحداً والآخر ثلاثاً، لكون كليهما بوجودهما الكذافي محصلاً للغرض. فعلى هذا ولو نقول بالأقل والأكثر بهذين الفردين إلاّ أنّه يكونان في هذا الحيز كالمبتابين، بمعنى أنّه كما يكون في المتباينين بينهما التباين وكلّ منهما فرد في مقابل الآخر، كذلك في المقام.

فعلى هذا يندفع الإشكال؛ لأنّ الإشكال لم يكن إلاّ أنه يكون الايتان بالأكثر غير لازم بعد حصول الغرض بإيتان الأقل، ولكن ظهر لك أنّ بعد كون الأكثر كالأقل وافي بالغرض، وبعد كونها فردين متقابلين والأقل لو أوتي به على ما هو المعبر فيه، فلا يمكن اتصال الزائد به حتى يصير فرداً، بل بمجرد حصول الفرد وكذلك الأكثر بعد إتيانه بعنوان الفرد الذي يحصل في الأكثر لا يكفي الأقل، وإذا بلغ بمقدار الأقل لابدّ من إتيان الزائد خصوصاً فيما إذا كان حصول الفردية بالقصد، فلو قصد بإيتان تسبيح واحد الأقل فيحصل ولو قصد به الفرد الأكثر مع ضمّ التسبيحين فإيتان الفرد الأوّل غير وافي بالغرض، لما قلنا من التباين لبّاً بين الأقل والأكثر، فبهذا النحو يصحّ توجيه التخيير بين الأقل والأكثر. هذا إذا كان الإشكال من ناحية الغرض.

وأما لو كان الإشكال من حيث تعلق الأمر فيظهر جوابه من جواب إشكال

الغرض؛ لأنَّ الأمر تابع للغرض، فبكلِّ حيث يكون نحو الغرض يكون نحو الأمر أيضاً.

ومما قلنا يظهر لك أنَّ في حصول الفردية في كلِّ من الأقل والأكثر لا يلزم أنَّ يكون كلُّ منها مقيد بعدم الزيادة والنقيصة، بل يكفي تقييد واحد منها، بل تقييد واحد منها من طرف النقيصة فقط أو الزيادة فقط، مثلاً تارة يكون التسبيع الواحد مقيداً بعدم الزيادة والنقيصة فرداً للطبيعة المتعلِّق بها الغرض وثلاثة تسابع أيضاً كذلك، وتارة يكون الفرد الأقل مقيداً بعدم الزيادة والنقيصة فقط، ولا يكون الأكثر فيه تقييداً أصلاً وتارة يكون الأقل فرديته مقيد بعدم الزيادة لا تقييده في طرف النقيصة، وكذلك الأكثر ليس فيه قيداً أصلاً لأنَّ من حيث النقيصة ولا من حيث الزيادة.

فلو كان كالأوَّل فلازمه بطلان الفرد وعدم وقوعه لو أتى بفرد زائد أو نقص منه في الأقل والأكثر، وفي الثاني يكون لازمه هو بطلان خصوص الأقل لو أتى بالزائد أو نقص عنه أمَّا الأكثر فلا، وفي الثالث لازمه بطلان الأقل لو نقص منه، وأمَّا لو زاد فغير مضر، كما أنَّ في الأكثر الزيادة والنقيصة غير مضر.

ويمكن أن يكون في باب نزع البئر لموجباته من قبيل الذي يكون الأقل والأكثر نقصهما موجب لعدم حصولهما أمَّا زيادتهما فلا، ولذا لو أتى بالأربعين في ما يجب أو يستحب الثلاثون لم يبطل الأقل، وكذا في الأكثر لو زاد لم يبطل.

واعلم أنَّه يمكن أن يتوهم بأنَّ ما قلنا في المقام منافٍ مع ما التزمنا في الأقل والأكثر في البراءة والاشتغال، حيث إنَّك قلت في بيان جريان البراءة في الأقل والأكثر بأنَّ الأقل وكذلك الأكثر على تقدير وجوبه لا يجب إلَّا هو بنفسه بدون قيد، وأنَّ الأجزاء بأسرها واجبة والوجوب المتعلِّق بتعلُّق بنفس الأجزاء بدون التقييد بعدم الزيادة في طرف الأقل، ولذا ما قاله المحقِّق الخراساني رحمته الله من أنَّ الأقل مأخوذ

بشرط لا قلت بعدم تمامية كلامه وهذا منافٍ مع ما قلت في هذا المقام، لأنك فرضت بأن كلاً من الأقل والأكثر مقيّد بعدم الزيادة، وهذا معنى كون الأقل مأخوذاً بشرط لا.

نقول بأنه قد مضى في مطاوي كلماتنا أن المقام يكون لباً من قبيل المتباينين، وأنه ليس في كلّ مقام الأمر كذلك، بل ظاهر الأقل والأكثر مع قطع النظر عن الدليل الخارجي هو كونه متعلّقاً للوجوب بدون قيد عدم الزيادة، بل الواجب نفس الأقل فلأجل ذلك بعد ما نرى ظاهر الدليل المثبت للحكم نحكم بكونه واجباً بلا حد، ولأجل هذا في مورد الشك بين الأقل والأكثر نحكم بالبراءة وعدم وجوب إثبات المقدار الزائد المشكوك.

وأما لو فرض في مورد بأننا فهمنا من الدليل أن الحد مأخوذ في الأقل والأكثر أو في طرف الزيادة فلا نلتزم بالبراءة أبداً، ولذا ترى بأن مع التزامنا بالبراءة في الأجزاء والشروط مع ذلك في بعض الموارد التي كان الحد مأخوذاً لا نلتزم بالبراءة، فافهم.

فصل

لا يخفى عليك أن الواجب الكفائي يمكن تصوير الوجوب فيه بوجوه:

الأول: ما قلنا في الواجب التخييري بناءً على كون الغرض متعلقاً بالجامع، غاية الأمر في الواجب التخييري الغرض تعلق بجامع في طرف المكلف به، وأمّا في الواجب الكفائي الغرض تعلق بجامع المكلفين، ولازمه أنه لو أتى به مكلف سقط عن الجميع لحصول الغرض ولو لم يأت أحدهم فقد عصوا جميعاً لتعلل كلهم في إتيان الغرض.

الثاني: أن يقال ويتصور في المقام كما تصوّر بعض الأعلام في الواجبات الغيرية وقالوا بأنه في كلّ متعلق أمر أي المأمور به لا بدّ من إتيانه بداعي أمره، وعلى هذا يصير كلّ واجب غيري عبادياً ولو أتى بفرد محرم فلم يكن مأموراً به، غاية الأمر لأجل ذهاب الموضوع ارتفع الأمر، فإدام لم يأت به أو لم يذهب موضوعه أن الأمر يدعو إلى متعلقه، ففي المقام أيضاً يكون الأمر على كلّ أحد، غاية الأمر لو أتى بالمكلف به واحد من المكلفين فحيث ذهب موضوع الأمر يسقط الأمر، فبعد إتيان واحد منهم بسبب ذهاب الموضوع يذهب الأمر المتعلق بسائرهم، ولذا ما لم يذهب الموضوع ولم يأت به أحد منهم ولو كان مشغلاً به يكون الأمر محرّكاً بالنسبة إلى

غيره، ولذا لو كان الكلّ أو بعض منهم زائداً من الواحد في مقام إطاعة الأمر يقع بينهم التشاجر؛ لأنّ كلّ منهم بحسب تعليقه يكون في مقام أن يأتي بالمأمور به فيقع الاختلاف، ولأجل هذا ولو كان هذا الوجه ممكن التصوّر إلاّ أنّه بعيد أن يكون إثباتاً الواجبات الكفائية كذلك، بل ليس كذلك.

الثالث: أن يكون التكليف بكلّ واحد من المكلفين متوجّهاً مستقلاً ولكن لو اشتغل أحدهم بالإتيان لم يكن الأمر بالنسبة إلى غيره محرّكاً فالأمر باقي ولكن غير محرّك، فلو أتى هذا المشتغل بالمأمور به سقط التكليف عن غيره، وإلّا فلا، ولا بدّ على كلّهم من الإتيان والأمر محرّك على هذا نحو الفعل.

واعلم أنّه يمكن أن تكون الواجبات الكفائية على النحو الأول والثالث فتصوّر الوجوب الكفائي على هذا أمر معقول، غاية الأمر بعد ذلك لا بدّ من فهم كون الوجوب على أيّ نحو من الدليل، فافهم.

فصل

في الواجب الموسع

لا يخفى عليك أن الواجبات أيضاً حيث إنها فعل من الأفعال فوقه في الخارج لا بد أن يكون في زمان ومكان، فعلى هذا يكون الزمان أو المكان تارة مأخوذ فيها بنحو القيدية وتارة يكون على نحو الظرفية.

إذا عرفت ذلك فلو أخذ الزمان في الواجب على نحو القيدية ويكون مؤقتاً، والمؤقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بمقدار إتيان الواجب لا أزيد ولا أنقص فيكون الواجب مضيئاً، وإما أن يكون الزمان المأخوذ فيه أزيد من مقدار إتيان الواجب فيكون الواجب واجباً موسعاً، فإذا صار الواجب موسعاً فيحصل له بالنسبة إلى الزمان المأخوذ فيه أفراداً، فإذا أمر بشيء في وقت خاص وكان هذا الوقت أوسع من مقدار إتيان الواجب فيكون المكلف بحكم العقل مخيراً في إتيان الواجب في أي فرد من أفراد هذا الوقت. ثم إنه إذا كان واجب مقيداً ومؤقتاً بوقت خاص لا بد من إتيانه في هذا الوقت كسائر المقيدات، وهذا مما لا إشكال فيه.

إنما يكون الإشكال فيما إذا لم يأت بالواجب المؤقت في وقته فبعد الوقت هل يكون وجوبه باقياً ويلزم عليه إتيانه أم لا؟ وهذا هو الذي يعبر عنه بأن القضاء هل يكون بالأمر الأول أو يكون بأمر جديد؟

اعلم أنه إذا كان شيء مقيداً بشيء آخر وتكون مطلوبيته في هذا الطرف وبهذا القيد لابداً من إتيانه مع قيده وإن لم يأت به مع هذا القيد لا يأت بالمقيد، ففي محلّ النزاع حيث كان الواجب مقيداً بالوقت، فإذا زال الوقت لم يكن الأمر باقياً حيث إن الأمر كان موضوعه مقيداً وعلى الفرض انتفى القيد فينتفي الوجوب الثابت على المقيد؛ لأن المقيد ينتفي بانتفاء قيده، وهذا واضح ولا مجال لاستصحاب الأمر في ما بعد الوقت ولو على القول بجرى الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي، لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب ولم يكن الموضوع هنا باقياً؛ لأن الموضوع هو الذات مع القيد وبعد زوال القيد تكون الذات بلا قيد موضوع آخر غير الذات مع القيد، فعلى هذا لا يجري الاستصحاب.

نعم لو فهم كون الأمر الأول بنحو تعدّد المطلوب بمعنى كون المطلق بنفسه مطلوباً وهو مع القيد مطلوباً آخر، فبعد الوقت ولو ذهب الأمر المقيد ولكن الأمر المطلق باقٍ فيجب إتيان المطلق على هذا، غاية الأمر لابد من الدليل على كون المطلوب متعدداً، فتارة يأمر بالمطلق وثانياً يأمر بالمقيد أو بالعكس ولم تكشف وحدة الملاك، لأنه على هذا لابد من حمل المطلق على المقيد.

فصل

الأمر بالأمر بالشيء أمر بهذا الشيء أم لا

الأمر بالأمر بالشيء أمر بهذا الشيء أم لا، اعلم أن هذا الاختلاف كان بين القدماء وله بعض الآثار في الفقه، منها أنه لو قلنا بأن الأمر بالأمر بالشيء أمر بهذا الشيء فيكون الأمر المتعلق بالولي بأمر الطفل بالصلاة دليل على مشروعيها للصبي واستحبابها له فتصير عباداته لو كان في كلها أمر لوليه بأمره عبادة أو في خصوص ما قام عليه الدليل، وإن لم نقل بكون الأمر بالأمر بالشيء أمراً بالشيء فلا يترتب عليه عبادة أعمال الصبي.

اعلم أن المحقق الخراساني رحمته الله قال بأن الأمر بالأمر إذا كان الغرض حصول الشيء في الخارج وفهم ذلك يكون أمراً بالشيء مثل الأمر المتعلق بالرسول، وأما إذا كان له غرض آخر الذي يحصل بنفس الأمر فلا دلالة للأمر بالأمر بالشيء على كونه أمراً بالشيء، وعلى هذا في مورد الشك في كون الأمر بالأمر على أي من النحويين فلا مقتضى لحمله على أحدهما إلا إذا دل دليل من الخارج على كونه من أي من النحويين. هذا ما قاله هذا المحقق رحمته الله.

ولكن يمكن أن يفرض في المقام قسم آخر وهو أن الأمر بعد ما يرى بأن أمره ليس محرّكاً للشخص نحو المطلوب ويرى أن توسيط الغير في ذلك دخل في تحريكه،

يعني أنه يحرك بتوسيط الغير، والغرض حصول المطلوب فيأمر بالواسطة بالأمر فالغرض المتعلق بالأمر ليس إلا تحريك الشخص والأمر بالواسطة ليس إلا لإيجاد الداعي في الشخص بحيث لو كان غرضه يحصل منه بمجرد أمره به بنفسه لم يجعل واسطة في البين، فالغرض من الأمر بالواسطة هو إيجاد الداعي في الشخص الذي هو مورد غرضه.

فلو كان في مورد من هذا القبيل فلا إشكال في كون الأمر بالأمر بالشيء أمر بهذا الشيء، لما قلنا من كون الأمر بالأمر لأجل الغرض المتعلق بإتيان الشيء، وهذا القسم غير القسمين اللذين يبينهما المحقق الخراساني رحمته الله وهذا الوجه أيضاً لابد من استظهاره من الدليل يعني يفهم بأن غرض الأمر من الأمر هو حصول مطلوبه في الخارج والأمر بالواسطة يكون لأجل هذا، ولكن بهذا البيان يمكن تصحيح عبادية صلاة الصبي، لأنه لا إشكال في أن غرض الشارع هو صيرورة الصبي المميز أيضاً مصلياً كغير الصبي، ولكن حيث يعلم أن مجرد أمره لا يحدث في الصبي الداعي نحو الفعل خصوصاً إذا رأى وعرف بأنه غير مكلف بالصلاة فلا يأتي بها، فلأجل هذا الغرض يأمر الولي لأن يبعثه نحو الصلاة ولو شككت في أن غرض الشارع هو إتيان الصلاة من الصبي المميز وتخيلت بأنه ولو أراد منه الصلاة، ولكن من هنا فهمت بأنه أراد منه الصلاة العبادية بل لعل كان غرضه منه إتيان الصلاة ولو غير عبادية على وجه التمرين نقول: يظهر من ظهور أمره الولي أنه أراد منه الصلاة التي أراد من غيره مثلاً لو قال للولي: (قل للطفل أقم الصلاة) فالصلاة التي تكون مورد تعلق هذا الأمر عين غير هذا المورد، فكما يكون في غير هذا المورد الصلاة عبادة كذلك هذه الصلاة المطلوب إتيانها من الصبي المميز، فافهم.

فصل

إذا ورد الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثال الأمر الأول
فهل يوجب الأمر الثاني تكرار هذا الشيء أو يكون
تأكيداً للأمر الأول

إذا ورد الأمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثال الأمر الأول فهل يوجب الأمر الثاني تكرار هذا الشيء أو يكون تأكيداً للأمر الأول قال المحقق الخراساني رحمته الله في هذا المقام بأنه لو ورد أمر بعد الأمر بشيء فحيث إنه يقع التعارض بين إطلاق المادة؛ لأن المادة لا تدلّ إلا على 'صرف الطبيعة' وبين إطلاق الهيئة لأنها دالة على 'إيجاد الطبيعة' فتقتضي كلّ هيئة إيجاد طبيعة، لأنّ الإنشاء الثاني لو كان دالاً على 'إيجاد صرف الطبيعة' التي كان الأمر الأول مثبتاً لها فالأمر الثاني يكون لغواً حيث إنّ الأمر الأول أثبت هذا وإن كان الأمر الثاني دالاً على 'إيجاد فرد آخر من الطبيعة' يلزم رفع اليد عما قلنا من كون المادة غير دالة إلا على 'صرف الطبيعة'.

فلا بدّ من رفع اليد من أحد الإطلاقين إمّا من إطلاق المادة فلازمه كون الأمر الثاني تأسيساً ومحركاً لإتيان فرد آخر، وأمّا من إطلاق الهيئة ولازمه كون الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأول ثم قال: ولكن بحسب الظهور العرفي ففهم بكون الأمر

الثاني تأكيداً للأمر الأول.

ولكن لا ينبغي عليك أن كون إطلاق الهيئته مقتضياً للتأسيس مطلقاً في غير محله، بل الهيئته دالة على البعث نحو المتعلق ويدعو نحوه، فلو لم يقع بعث نحو المتعلق يكون لازم البعث إثبات متعلقه في الخارج، وأما لو بعث نحو المتعلق بإنشاء قبلاً فيكون بعثه تأكيداً للبعث الأول، فعلى هذا لم يقع تعارض بين إطلاق المادة والهيئة أصلاً، فظاهر الأمر بعد الأمر قبل امتثال الأمر الأول هو التأكيد إلا إذا دلّ دليل على خلاف ذلك وكونه تأسيساً لا تأكيداً.

هذا تمام الكلام في الأوامر، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على رسوله وآله وسلم وأنا العبد علي الصافي وفقه الله تعالى لمرضاته وأعطاه خير الدنيا والآخرة، وجعل عاقبة أمره خيراً.

المقصد الثاني

في التواهي

في النواهي

وفيه فصول :

فصل

اعلم أنه كما يكون الأمر دالاً على الطلب والبعث فكذلك النهي، غاية الأمر أن الأمر بعث وتحريك نحو الفعل والنهي بعث وتحريك نحو الترك، فليس بينها فرق في هذا الحيث، بل في كل منهما بعث وتحريك إلا أن البعث نحو الترك يستفاد من لفظ (لا) وليس على التحقيق لفظ (لا) مشتركاً بين النفي والنهي ونفي الجنس وإن يظهر ذلك من كلمات علماء العربية، بل لفظ (لا) في كل منهما استعمل في معنى واحد سواء كان متعلقه النهي أو النفي.

غاية الأمر لو كان متعلقه الإنشاء يكون النهي ولو كان الإخبار يكون النفي، وأوضح شاهد على عدم كون لفظ (لا) مشتركاً لفظياً هو أنه إن حاسبت ألفاظاً مرادفة لهذا اللفظ في سائر اللغات ترى كون موضوعها في كل مورد واحداً مثلاً لفظ (نه) في الفارسي في كل مورد يكون هو هذا، ولذا يقال في مقام النهي بالفارسي (نزن) وفي مقام النفي (نزدی) فكذلك لفظ (لا) في كل مورد من موارد استعماله يكون له معنى واحد. غاية الأمر النفي والنهي يستفاد من كون المستكلم في مقام

الإخبار أو الإنشاء.

فعلى هذا لفظ (لا) دالّ على أنّ البعث يكون نحو الترك فلو صدّقت متنا هذا الكلام يسهل أمر النزاع آخر وهو النزاع المعروف في النهي بأنّ النهي يكون صرف الترك أو يكون مدلوله الكف عن الفعل. فعلى ما قلنا فلفظ (لا) لا يدلّ إلاّ على ما يعبر عنه في الفارسي (نه)، والمادة تدلّ على صرف الطبيعة، والهيئة على الطلب والبعث، فتصير نتيجته هو أن لا توجد هذا الفعل فيكون المطلوب صرف طلب ترك الفعل.

ولو فرض أنّه لم تقل بما قلنا من عدم كون (لا) مشتركاً لفظياً ولكن مع ذلك لا إشكال في كون مدلول النهي صرف الترك لأنّه كما قلنا تكون المادة والهيئة ولفظ لا دالّة على البعث نحو الترك، فالكفّ غير مستفاد لا من الهيئة ولا المادة ولا من لفظ (لا).

وما قيل من أنّ مدلول النهي لا يمكن أن يكون الترك؛ لأنّ الترك أمر عديمي والعدم غير مقدور.

وفيه أنّ العدم باعتبار الوجود قابل للحكم، فالعدم في الحال تحت اختيار المكلف؛ لأنّ له أن يطرد العدم ويوجد وله الابقاء، وهذا معنى القدرة، وهذا واضح. ثم إنّ المشهور كون النهي مفيداً للتكرار والدوام بمعنى كونه مفيداً ودالاً على عدم إيجاد متعلّقه مطلقاً مع تسلمهم بأنّ الأمر لا يدلّ على المسرة والتكرار، بل على التحقيق قالوا بكونه دالاً على البعث نحو صرف الطبيعة، وليس فيه ما يدلّ على المسرة أو التكرار، وأمّا في النهي فلم يلتزموا بذلك وقالوا بكون النهي مفيداً للدوام.

إذا عرفت هذا يرد إشكال وهو أنّكم مع التزامكم في الأمر بأنّ متعلّقه والهيئة لا تدلّ إلاّ على طلب صرف الطبيعة كيف تقولون في النهي بكونه مفيداً للدوام؟ ويكون منشأ الإشكال هو أنّ الطبيعة تارة تلاحظ مهملة وتصير مورداً للحكم،

وتارة تلاحظ مرسله وتصير مورداً للحكم، فلو كان لملاحظها بالنحو الأول في الأمر وفي النهي لابد من الالتزام بحصول المطلوب بصرف إيجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد في الأمر، وحصول ترك الطبيعة ولو في ضمن فرد في النهي.

لو كان لملاحظها بالنحو الثاني فلا بد من أن يكون المطلوب حصول تمام أفراد الطبيعة وإيجادها في الأمر وحصول ترك الطبيعة في ضمن جميع أفرادها في النهي، فالطبيعة لو أخذت مرسله في الأمر والنهي أخذت مرسله ولازم ذلك الالتزام بالدوام والتكرار في كل من الأمر والنهي، ولو أخذت مهملة ففي الأمر والنهي أخذت مهملة ولازم ذلك الالتزام بحصول المطلوب بمجرد إيجاد فرد في الأمر وانعدام فرد في النهي، فالفرق بين الأمر والنهي يجعل الطبيعة في طرف الأمر مهملة وجعلها مرسله في طرف النهي يكون بلا فارق.

وقد أجابوا عن هذا الإشكال غالباً بجواب معروف وهو: أن الطبيعي حيث يوجد بوجود فرد وينعدم بانعدام جميع الأفراد ففي طرف الأمر حيث إن المطلوب ليس إلا إيجاد الطبيعة، فبمجرد إتيان فرد توجد الطبيعة فيسقط الأمر بمجرد إتيان فرد واحد، وأما في طرف النهي، حيث إن المطلوب هو انعدام الطبيعة وعدم إيجادها في الخارج، وهذا المطلوب لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد، وهذا هو سر الفرق بين الأمر والنهي.

وفيه أن هذا البيان غير كافٍ لدفع الإشكال، لأنه من أين قلت بأن المطلوب في الأمر صرف إيجاد الطبيعة حتى يحصل باتيان فرد؟ ومن أين قلت بأن المطلوب في النهي اعدام الطبيعة مطلقاً حتى لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد؟ ومن أين يكون هذا الاستظهار؟ وهذا أول الكلام لأن المطلوب المستفاد في الأمر والنهي يكون بهيئة ومادة واحدة فبم تقول بأن الهيئة والمادة تدلّ في الأمر بنحو وفي النهي بنحو آخر؟

وهل هذا إلا قول بلا وجه، وفرق بين الأمر والنهي بدون فارق لما قلنا، ومسلم عندهم بكون المادة والهيئة في كل من الأمر والنهي بنحو واحد؟
وقال شيخنا العلامة الحائري رحمه الله وكان أصله من السيد العلامة الفشاركي رحمه الله بأن في الأمر يكون البعث على صرف الوجود أي ناقض العدم فيكون المطلوب هو نقض العدم أو طرده، فحيث يكون المطلوب نقض العدم فلا إشكال في أن نقض العدم يحصل بفرد واحد، لأنه بذلك انتقض العدم، وفي النهي حيث يكون البعث نحو الترك فيكون المطلوب حقيقة تقيض ما كان مطلوباً في الأمر، ففي الأمر بعد كون المطلوب صرف الوجود وناقض العدم في النهي يكون المطلوب عدم إيجاد صرف الوجود وناقض العدم، فمقتضى النهي هو أن المكلف لا يوجد ناقض العدم فلازمه هو ترك جميع أفراد الطبيعة حتى يحصل ترك ناقض العدم وترك صرف الوجود، وبهذا فرق بين الأمر والنهي.

ولكن فيه أن الموجود في الخارج هو الوجودات الخاصة فنقيض كل فرد عدم هذا الفرد، فالمطلوب في الوجود ولو كان فرد من الوجود يكون المطلوب في طرف العدم أيضاً فرداً فلا يمكن التفكيك بينها، فلا يقتضي كون متعلق الأمر صرف الوجود إن يكون في النهي متعلقه عدم تمام أفراد الوجود؛ لأن صرف الوجود كما يحصل بالفرد فالعدم أيضاً يحصل بعدم ذلك الفرد.

والتحقيق في الجواب أن يقال بأن المادة والهيئة ولو كانت في طرف الأمر والنهي بنحو واحد إلا أنه حيث يكون في طرف الأمر طلب إيجاد جميع الأفراد غير ممكن لكون المكلف غير قادر على إتيان جميع الأفراد في حال واحد من يصلي الآن في المسجد مثلاً وتكون هذه فرداً من الصلاة المتعلق بها الأمر لا يكون قادراً على الصلاة في البيت التي هي أيضاً فرد من الصلاة في هذا الآن، فلا يمكن تعلق الأمر بإيجاد تمام الأفراد، وأما في طرف النهي فحيث إن المكلف مع تركه فرداً من شرب

الخمر يكون قادراً على ترك فرد آخر من شرب الخمر، لأنه يمكن له في آن واحد ترك شرب كلّ خمر، فيمكن تعلّق النهي به بترك جميع أفراد الطبيعة.

وهذا هو السرّ في كون العموم في طرف الأوامر بدلاً وفي طرف النواهي شمولياً؛ لأنه بعد عدم تمكن المكلف من إيجاد جميع أفراد الطبيعة في عرض واحد لا بدّ أن يكون العام في الأوامر بدلاً، وأمّا في طرف النهي، فحيث إنّ المكلف يتمكن من ترك جميع أفراد الحرام في عرض واحد فيكون العام في النهي شمولياً غاية الأمر لم نقل بذلك كليّةً وأنّ في كلّ من الأوامر يكون العام بدلاً وفي النواهي يكون العام شمولياً، بل تارة يمكن أن يكون بالعكس ويكون عموم الأمر شمولياً وعموم النهي بدلاً، ولكن غالباً بحسب الظاهر، يكون عموم الأمر بدلاً وعموم النهي شمولياً.

فالسرّ في الفرق بين الأمر والنهي هو ما قلنا، والشاهد على كون العام في الأمر بدلاً وفي النهي شمولياً أنّه فيما لو شكّ في فرد بأنّ يأتيانه يسقط الأمر المتعلّق بأفراد الطبيعة على البدل أم لا يكون مجرى الاشتغال، وهذا الفرد المشكوك لا يسقط الأمر، وأمّا في طرف النهي ففي كلّ فرد مشكوك تعلّق النهي به تجري البراءة والسرّ في هذا هو أنّ في طرف الأمر يكون متعلّق الغرض أمراً واحداً فلا بدّ من الإتيان بنحوٍ يقطع بمحصول البراءة وأمّا في طرف النهي فحيث يكون التكليف انحلالياً ففي كلّ فرد ينتقض بتعلّق التكليف به لا بدّ من تركه وفي الفرد المشكوك تعلّق التكليف به تجري البراءة ولا يلزم تركه.

فانقدح بما قلنا؛ إنّ بين الأمر والنهي يكون التفاوت من هذا الحيث يعني سقوط الأمر بفرد في الأمر وعدم السقوط إلّا بترك جميع الأفراد في النهي، وإن كان الأمر والنهي متحدين من حيث المادة والهيئة.

فصل

في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه :

في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه :

اعلم أنَّ محلَّ البحث والكلام في هذا الباب يظهر من عنوان محلَّ الكلام ولا بدَّ لنا من أخذ محلَّ الكلام من هذا العنوان الذي عنوانه، وهو أنَّ اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد هل يجوز أم لا؟ إذا عرفت هذا القول بعون الله تعالى أنَّ من هذا العنوان يظهر أمور.

الأول: أنَّ الفرق بين المقام وبعض المعروف وهو أنَّ النهي في العبادة يستلزم فساد العبادة أم لا واضح؛ لأنَّ النزاع في المقام يكون في أنَّ تعلُّق الأمر والنهي في شيء واحد يوجب الاجتماع أم لا حتَّى لو صار موجب الاجتماع لا يجوز تعلُّقهما، وأمَّا في النهي في العبادة فيكون البحث بعد الفراغ عن ذلك في أنَّ بعد اجتماع الأمر والنهي هل يوجب تعلُّق النهي بما تعلُّق به الأمر لفساد العبادة أم لا؟ نعم لو قلنا بالامتناع وتغليب جانب النهي فيكون من صغريات بحث النهي في العبادات، فالفرق بينهما واضح والعجب من الشبهة في ذلك وتطويلات بلاطائل.

الثاني: المراد بالواحد هنا أعمَّ من الواحد الشخصي والنوعي والجنسي؛ لأنَّ الميزان هو اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، ولا فرق بين أعماء الواحد، لأنَّه بكلِّ

منها يصير مورد الكلام والبحث، فالواحد في مقابل الاثنين بمعنى أن كل ما يكون موجوداً في الخارج بوجود واحد يكون مورد البحث.

الثالث: أن هذا البحث يكون من مباحث الأصول؛ لأن الميزان في كون المسألة أصولية على ما حققناه هو أن تصير كبرى لمسألة فرعية، والمقام كذلك، لأنه لو التزمنا في المقام مثلاً بالامتناع فنقول في الغصب والصلاة مثلاً بأن في المورد اجتماع الأمر والنهي، ولا يجوز اجتماع الأمر والنهي فلا يجوز اجتماع هذا الأمر والنهي، وهذا واضح.

الرابع: أن النزاع في المقام يكون عقلياً؛ لأن عنوان البحث يكون جواز الاجتماع وعدمه، فالمراد بالجواز هو الجواز العقلي، غاية الأمر أنه حيث يكون الكاشف منه هو الأمر والنهي فنعنونه في النواهي ومباحث الألفاظ وإلا اختصاص بهما.

الخامس: أن هذا النزاع في المقام يعم لجميع أقسام الأمر والنهي فلا يختص بالأمر والنهي النفسي، بل يعم غيره؛ لأن ملاك النزاع جاء في كل الأقسام، فإن جاز الاجتماع جاز في كل الأقسام، وإن امتنع امتنع في جميع الأقسام، وكذلك لا يختص النزاع بالوجوب والحرمة، بل يجري في سائر الأحكام، فيجري في الوجوب والكرهية، والكرهية والحرمة، والحرمة والاستحباب، وغير ذلك لملاك النزاع في كلها، فإن امتنع اجتماع الأمر والنهي يمتنع اجتماع الأمر والكرهية مثلاً أيضاً، غاية الأمر بين الأمر والنهي يكون التضاد بتمام المعنى ومطلقاً، وفي غيرها يكون تضاده مع أحدهما بمده، فالكرهية مضادة مع الوجود بمحدها لا بتمام المعنى، فافهم.

السادس: لا يخفى عليك أن في باب التعارض يكون الكلام في مقام اللفظ والكاشف، بمعنى أن النزاع فيه يكون في مقام الإثبات لا الثبوت، حيث إن بعد الفراغ وتسلم عدم واقع لأحد الدليلين وثبوت أحدهما فقط في الواقع يقع الكلام في أن أي من الدليلين منها يكون حجة حتى يرفع اليد عن الآخر وي طرح فيعلم بكذب

أحد الدليلين، غاية الأمر حيث إن في مقام الإثبات لا ندرى أن أياً منها هو الذي كان ثابتاً في الواقع يقع التعارض بين الدليلين، فلا بد من الرجوع الى أقوى الدليلين بالنحو المحرّر في محله.

وأما في باب التزاحم فليس الأمر كذلك، بل الكلام يقع في أن بعد كون كل من الدليلين مسلّم في مقام الثبوت والإثبات ونعلم بواقعية كلّ منهما، حيث إن المكلف لا يتمكن من الامتثال فنقول بالأخذ بالأهمّ في صورة وجوده وإلا بالتخيير، فلا إشكال في المتزاحمين بكون كلّ منهما مستنداً الى الشارع وكونها فعليين ولا يكون مانع من ناحية الحكمين أصلاً، بل يكون عدم تنجّز كلّ منهما معاً لأجل عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما باتيانها، فالفرق بين التعارض والتزاحم هو أن في المتزاحمين لا قصور في الدليلين أصلاً ولا إشكال في مقام الثبوت والإثبات وكونهما فعليين، غاية الأمر عدم تمكن المكلف صار سبباً لعدم تنجّز كلّ منهما معاً.

وأما في المتعارضين فليس الثابت في الواقع إلاّ أحدهما، غاية الأمر في مقام الإثبات غير معلوم بأنّ أياً من الدليلين يكون هو الثابت في الواقع فوق التعارض بينهما، ولأجل هذا في المتعارضين يأتي ما قالوا في مقام التعارض من الأخذ بأقوى الدليلين من حيث الظهور أو السند لأنّه ليست المحجة إلاّ واحداً منها فبأقوانية الظهور أو السند نقول بأنّ الأقوى هو الثابت الواقعي، وأما في باب التزاحم فلا مجال للأخذ بأقوى الظهورين أو السنديين، لأنّه من المسلّم أنّها بتان وكلّ منهما حجة، غاية الأمر لا يتمكن المكلف من الأخذ بكلّ منهما معاً.

فعلى ما قلنا بعد ما تعلم بأنّ عدم فعلية الحكم تارة يمكن أن يكون مستنداً بعدم مقتضي وتارة بعدم الشرط وتارة بوجود المانع، ففي باب التعارض لا يلزم أن يكون عدم مقتضي لأحد الحكمين في كونها متعارضين بل لو علم بعدم شرط الفعلية أو علم بوجود المانع ولو من ناحية مقتضي الحكم الآخر يكون أيضاً مورد

التعارض؛ لأن ما دام لم يصر أحد الحكمين فعلياً لأجل عدم مقتضي أو عدم الشرط أو وجود المانع وعلم بأن أحد الحكمين كذلك يعدّ من باب التعارض ويعامل مع الدليلين المتخالفين المعلوم عدم فعلية أحدهما لأجل عدم مقتضي أو عدم الشرط أو وجود المانع معاملة التعارض.

وأما في باب التزاحم فليس الأمر كذلك، بل الأمر في المتزاحمين وكون الدليلين من قبيل المتزاحمين يكون بعد الفراغ عن اقتضاء الفعلية وحصول شرط الفعلية وعدم وجود مانع للفعلية في كلّ منها، فلو كان الدليلان فعليين من جميع الجهات ولا قصور في فعليتهما فحيث لم يتمكّن المكلف من الجمع بينهما يكونان من قبيل المتزاحمين.

فعلماً هذا ما يظهر من كلمات بعض في مقام الفرق بين التعارض وبين التزاحم بكون الملاك في الثاني وعدم الملاك في الأول إن كان مراده من عدم الملاك هو عدم مقتضي لأحد الدليلين في غير محله، لأنّه ظهر لك أنّه ربّما يتفق أن يكون في المتعارضين الملاك في كلّ منها لكن أحدهما لا يكون شرط فعليته موجوداً أو مانع فعليته غير مفقود، ولأجل ما قلنا من أنّ ملاك التعارض هو قصور في أحد الدليلين وعدم ثبوت له واقعاً بخلاف التزاحم؛ لأنّ كلّاً منهما ثابت واقعاً ترى أنّ في مورد التعارض لا يتبدل الحكم بالجهل والإتيان، بخلاف التزاحم فإنّه بمجرد عدم فعلية أحدهما لأجل جهل به أو نسيان يكون إتيان الآخر في محله بخلاف المتعارضين، فافهم.

فالميزان في كون الدليلين من باب التعارض هو ما قلنا من كون القصور في ناحية أحد الدليلين فالقصور يكون في ناحية الجعل والحكم يعني لم يكن الحكم تامّاً إمّا من باب عدم إنشائه وإمّا من باب عدم فعليته لقصور في مقتضي أو الشرط أو لوجود المانع، والميزان في كون الدليلين من باب التزاحم هو كون القصور من ناحية

الطرف وعدم القصور في الجعل والحكم وبلوغ الحكم في مرتبة الفعلية، غاية الأمر لقصور المكلف عن امتثالها لم يصر أحدهما منجزاً.

فما مرّ ظهر لك أنّ المراد من عدم المقتضي والملاك في باب التعارض هو هذا المعنى يعني عدم المقتضي لإنشاء الحكم أو لفعلية الحكم وعدم المناط والملاك للإنشاء أو الفعلية، وفي باب التزام الحكم يكون الجعل تاماً، غاية الأمر القصور يكون في ناحية المكلف، وما قلنا من الفرق بين التعارض والتزام يكون مراد المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الباب.

حيث قال رحمه الله في الأمر الخامس من الأمور التي تعرض لها في هذا البحث: (إنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كلّ واحد من متعلقي الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التصادق والاجتماع). ومراده من مناط الحكم هو ما قلنا من أنّ في التزامه لابدّ وأن يكون الحكم تاماً وبالغاً لمرتبة الفعلية لا أن يكون مراده من المناط هو المناط المعتبر في موضوع الحكم قبل الجعل حتّى يشكّل عليه تارة بأنّ المناط لو كان في باب التعارض عدم الملاك وفي باب التزام وجود الملاك في كلّ من الدليلين.

والالتزام يكون محلّ الكلام على القول بالامتناع يكون من باب التزامين لا وجه له.

لأنّ هذا النزاع جارٍ ولو على مذهب غير العدلية الذين لا يقولون بالمصلحة والمفسدة، فكيف تقول بالملاك والمصلحة في كلّ من الدليلين حتّى يكون اجتماع الأمر والنهي على الامتناع من باب التزام، مع أنّ غير العدلية غير قائلين بالمصلحة والملاك، ومع ذلك هذا النزاع يكون ولو على هذا القول وتارة بأنّه على مبنائك تكون مرتبة الاقتضاء والمصلحة من مراتب الحكم فكيف تقول هنا بوجود الملاك على التزام وعدمه على التعارض، والحال أنّ لازم هذا كون المقتضي قبل

الحكم، والحال أنك تلتزم بكون الاقتضاء والمصلحة من مراتب الحكم؟
 ووجه عدم ورود الإشكالين على المحقق الخراساني رحمته الله يظهر مما مرّ مناّ وقلنا بأنّ مراده أيضاً هو الذي قلنا به، فبعد كون المراد من الملاك وعدم الملاك هو ملاك تمامية الحكم وعدم ملاك تمامية الحكم يعني عدم بلوغه مرتبة الإنشاء أو الفعلية فيجري النزاع على قول غير العدلية، ويكون على الامتناع المقام من باب التراحم، لأنّ ميزان التراحم تمامية الحكم مع قطع النظر عن كون المصلحة أو المفسدة في متعلّقه، فالحكم بلغ مرتبة الفعلية في التراحم ولو لم يكن في متعلّقه المصلحة أو المفسدة على قول الأشعري.

وكذلك يدفع الإشكال الثاني؛ لأنّ المراد من الملاك مع تصريحه بنباط الحكم في التعارض لم يتم ملاك الحكم من باب عدم بلوغه لمرتبة الإنشاء أو الفعلية، وفي التراحم بلغ الحكم لمرتبة الفعلية، ولهذا تمّ ملاك الحكم، فهذا لا ينافي مع كون الاقتضاء من مراتب الحكم عند هذا المحقق رحمته الله فهذا الإشكال لا يرد عليه، وإن كان أصل المطلب وهو كون الاقتضاء من مراتب الحكم في غير محلّه.

فظهر لك الميزان بين التعارض وبين التراحم.

ثم بعد ذلك نقول بأنّ في باب اجتماع الأمر والنهي لو قلنا بالجواز فلا تعارض ولا تراحم بين الدليلين أصلاً، لإمكان امتثال الأمر ولو كان يعصى بفعل النهي عنه، وأمّا لو قلنا بعدم جواز الاجتماع فيكون المقام من باب التراحم؛ لأنّ ميزان التراحم على ما مر هو كون ملاك الجعل والحكم في كلّ من الدليلين، وعدم قصور من ناحية الحكم ولكن المكلف متمكن من الامتثال والجمع.

ففي المقام أيضاً كذلك، حيث إنّ دليل الصلاة وكذلك دليل الغصب تام وفي كلّ من الصلاة والغصب يكون الحكم والجعل تامّاً ولكن المكلف بعد فرض شمول كلّ من الحكّمين لمورد الاجتماع لم يمكن له امتثال كلّ من التكليّفين، فلم يتمكن من أن

يأتي بالصلاة ويترك الغضب فيقع التزاحم بينهما، ولكن مع كون التزاحم بينهما لا يمكن الالتزام بأخذ الأهم منها لو كان في البين، وإلا بالتخير كما نقول في بعض موارد التزاحم لأن بعد وقوع التزاحم أن العقل بمقتضى حفظ الغرض مهما أمكن يحكم بحكم، ففي مثل (أنقذ زيداً) و (أنقذ عمراً) لو وقع التزاحم يحكم بأخذ الأهم منها وانقاذه لو كان في البين، وإلا بالتخير لأجل أن الأهم لو كان فما دام يمكن حفظ مقدار غرض من المولى لا بد من حفظه، فإنقاذ الأهم أهم بنظره فيحكم العقل بإنقاذه.

وأما في المقام فما نقول بعد أن إن شاء الله على التحقيق من أخذ المندوحة في المقام فلا بد من ترك الصلاة في مورد الاجتماع وإتيانه في محل آخر، لأنه يمكن حفظ الغرضين والحكمين، فبعد إمكان حصول الصلاة في غير مورد الاجتماع وهو لازم أخذ المندوحة فلا بد من إتيان الصلاة في غير مورد الاجتماع وترك الغضب، فحفظ الغرضين الإتيان بالصلاة في محل مباح وترك الغضب.

فيظهر لك مما مر أن الميزان مطلقاً في باب التزاحم ليس الأخذ بالأهم لو كان وإلا بالتخير، بل في بعض الموارد في باب التزاحم لا بد من أخذ أحد الطرفين ولو لم يكن بأهم مثل مورد اجتماع الأمر والنهي على الامتناع، حيث إن مع المندوحة ولو كان دليل الصلاة أقوى أو لو كانت الصلاة أهم، ولكن مع ذلك لا بد من حفظ دليل الغضب وتركه وإتيان الصلاة في محل آخر، لأنه بذلك يحفظ غرض الصلاة والغضب، فالعقل يحكم بذلك.

فما مرّ ظهر لك أن محل الكلام مع فرض كون الحكم في كلّ من الدليلين تاماً ومع الالتزام بالامتناع يكون من صغريات التزاحم، فلا يمكن أن يقال بعدم كون المقام من باب التزاحم مع كون الملاك في كلّ من الحكمين تاماً لأن على هذا كلّ من الدليلين يشمل صورة الاجتماع فلا يصح في المقام إعمال باب التعارض. نعم لو

فرض عدم إطلاق للدليلين ولو فرض خروجه من التراحم إلا أنه يخرج من باب اجتماع الأمر والنهي، فلو قيل بما قاله المحقق القمي عليه السلام من أن بمقتضى الرواية المعروفة: (جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً) يجوز الصلاة في كل مكان ولو المكان الغصبي كما قيل بجواز الوضوء من كل ماء، فيخرج المقام من باب التراحم، لخروجه من باب اجتماع الأمر والنهي لعدم حرمة الغصب على هذا في مورد الصلاة، فافهم.

إذا عرفت ميزان التعارض والتراحم فلو علم كون الدليلين من باب التعارض فيعامل معها معاملة التعارض وإن علم كونها من باب التراحم فيعامل معها معاملة التراحم وإن وقع الشك ولا ندري بأنها متعارضان أو متراحمان فما نقول؟ الذي ينبغي أن يقال في هذا الباب: هو أن الدليلين إما أن لا يكون لهما إطلاق أصلاً، بل يكونان بنحو الإهمال فلا يكونان مطلقين، بل يكونان مهملين فلا إشكال في أن هذه الصورة لا يمكن أن يقال بكونها من باب التعارض أو من باب التراحم؛ لأن بعد عدم الإطلاق للدليلين فلا يمكن أن يكونا من باب التعارض يعني لم يكونا فعليين وتأمين الملاك، ويمكن أن يكونا تأميين الملاك، ويمكن أن لا يكونا لا متراحمين ولا متعارضين، لإمكان كونها حكيمين حثيين من بعد عدم إطلاق لهما دال على شمولها لكل فرد.

وإما أن يكون الإطلاق للدليلين :

فتارة يكون لكل منهما إطلاق حتى في موضوع حكم الآخر مثلاً (أنقذ زيداً) له الإطلاق حتى في حال غرق عمرو وكذلك (أنقذ عمراً) له الإطلاق حتى في حال غرق زيد بحيث كون كل منهما بإطلاقه يشمل الموضوع الآخر لا لحكمها، ففي هذه الصورة لا إشكال بكون النسبة بين الدليلين التراحم؛ لأن في كل منهما يكون الجعل تاماً ولهما الإطلاق، ولا قصور من ناحية الجعل، غاية الأمر أن المكلف غير متمكن من الجمع بينها وكذلك يكون باب الصلاة والغصب.

وتارة يكون لها الإطلاق حتى بالنسبة إلى حكم دليل الآخر مثلاً (أنقذ زيداً) له الإطلاق حتى في حال وجوب إنقاذ عمرو وكذلك (أنقذ عمراً)، أو مثلاً يكون النصب له الإطلاق حتى في حال وجوب الصلاة فهو حرام حتى في حال وجوب الصلاة، وكذلك الصلاة لها الإطلاق يشمل حتى حال حرمة النصب، فإن كانا من هذا القبيل فلا يمكن الالتزام بكونهما من باب التزام ولو أن لها الإطلاق؛ لأن بعد شمول إطلاق كل منهما لحال حكم الآخر نعلم بأن هذا غير ممكن ولا يمكن للأمر الطلب كذلك فليس القصور من ناحية المكلف مع كون الجعل تاماً، بل نعلم بأن الجعل غير ممكن بهذا النحو، إذ كيف يمكن للشارع طلب وجود شيء في الفرد المجتمع مع الآخر مع حرمة مقتضى الآخر مثلاً يطلب ويبيح نحو الصلاة في الفرد النصبي الذي حرم على المكلف، فعلى الحرمة يوجب؟ فالبعث والتحريك غير ممكن في هذا القسم فلا بد من رفع اليد من إطلاق أحد الدليلين.

وتارة يكون لها الإطلاق إلا أن إطلاق كل منهما غير شامل لموضوع الآخر ولا لحكمه، بل لها الإطلاق في غير موضوع الآخر وحكمه ففي هذه الصورة أيضاً لا يمكن لنا الحكم بكونهما من باب التعارض أو التزام، لأننا لا ندري بتمامية الملاك يعني ملاك الجهل وعدم تماميته، فالحكم بكون النسبة بينهما التعارض أو التزام غير ممكن لنا، لأننا ندري بكونهما متزامنين أو متعارضين.

ثم إنك عرفت مما يتبين لك أن في مورد التعارض ليس إلا حكم واحد، لأنه ليس إلا لأحد الدليلين ملاك الحجية، وأما في باب التزام فيكون الحكمان تامين. فعلى هذا في التعارض لابد من العمل على طبق حكم واحد، غاية الأمر بمقتضى المرجحات أو الجمع يكشف كون أحد الدليلين هو الحكم المتبع حتى لو غمض النظر عن الترجيح أو الجمع وقلنا بالتخير ليس إلا من باب أن في البين ليس إلا حكم واحد، وحيث لا ندري أيهما هو هذا الحكم فنحكم بالتخير.

والحاصل أن في المتعارضين ليس إلا حكم واحد في البين، وأما في المتزاحمين فيكون الحكمان فعليّين تامّي الاقتضاء، فإن أمكن إتيانها يجب إتيانها، لأن كلّ منها حكم حقيقي وإن لم يمكن الجمع بينهما وحفظ كلّ من الغرضين لأجل مزاحمة كلّ منهما للآخر مثل الصلاة والإزالة، فحيث إنّ الحكمين اقتضاؤهما تام ولكن حيث لم يقدر المكلف على الجمع بين الغرضين وإتيانها لا بدّ له من حفظ الغرضين مهما أمكن، فعلى هذا بعد كون المقتضي والملاك بالنحو الذي قلنا في كلّ من الحكمين فكلّ ما أمكن لا بدّ من حفظها ولو كان أثر في البين لا بدّ من ترتيبه لو أمكن، وكلّ مقدار لا يمكن له العمل يرفع اليد عنه لأجل عدم القدرة.

فنعول فيما نحن فيه أي في اجتماع الأمر والنهي بأنّه بعد كون المقام من قبيل المتزاحمين فإن قلنا بجواز الاجتماع ولو أنّ المقام مثلاً الغضب والصلاة متزاحمين إلاّ أنّه يمكن الجمع بينهما بإتيان الصلاة في المحلّ الآخر على القول باعتبار المندوحة وترك الغضب، فالمكلف قادر على الإتيان بكلا الحكمين وإن قلنا بالامتناع فتارة نلتزم بتغليب جانب النهي وتارة نلتزم بتغليب جانب الأمر.

إن قلنا بالأوّل يعني تغليب جانب النهي فلو كان الأمر أمراً توصلياً فلا إشكال في حصوله ولو في ضمن المحرام؛ لأنّ هذا المعنى معنى التوصلية، وإن كان عبادياً كالصلاة فلا إشكال في عدم الأمر المتعلّق بها في هذه الصورة، فهل يمكن فرض تصحيح الواجب كالصلاة مثلاً وإتيانها مع عدم الأمر أو لا؟

فنعول: إن قلنا في صحّة العبادة بعدم كونها مبنوّة للمولى ولو باعتبار تواريه لا يصحّ العمل، لأنّه مبغوض والمبغوض لا يصير مقرباً، وإن قلنا بكفاية الملاك في العبادة يصحّ العمل ولو قلنا في صحّة العبادة بلزوم وجود الأمر فأيضاً لا يصحّ العمل لسقوط الأمر على الفرض هذا بالنسبة الى صورة تغليب جانب النهي وفعليّته.

وأما لو لم يصر فعلياً لجهل المكلف بالموضوع أو النسيان فالإتيان بالواجب المزاحم معه جائز و يصير مقرّراً و عبادياً، لأنّه عدم فعلية التكليف بالنسبة الى الواجب يكون لأجل فعلية النهي وتغليب جانبهِ، فلو لم يصر النهي فعلياً فيرتفع مزاحم الواجب و يصير الواجب فعلياً، هذا كلّهُ في صورة تغليب جانب النهي.

وأما في صورة تغليب جانب الأمر فلا إشكال في حرمة لواقى بالواجب في ضمن الحرام لسقوطه عن الفعلية ولكن مع ذلك لو جهل بالواجب أو نسي فيصير النهي فعلياً ويلزم تركه، لما قلنا من أنّ عدم فعليّته كان لأجل مزاحمته مع الواجب وتغليب جانب الأمر، فإذا لم يصر الواجب فعلياً ترتفع المزاحمة فيصير النهي فعلياً. فافهم.

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات نقول بأنّ الاستدلال على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي يتوقّف على رسم أمور:

الأول: أنّه لا إشكال في أنّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادة و بينها المغايرة والضدية، وهذا واضح لا إشكال فيه، نعم قد أشكل بعض هذا المطلب وقال: إنّهُ لا مضادة بين الأحكام الخمسة؛ لأنّ التضادّ يكون في الأمور الحقيقية، فإذا كان شيء من الأمور الحقيقية ويكون شيء آخر منافياً و مغايراً له، ولا يمكن جمعها يكون بينهما الضدية مثل الحرارة والبرودة، فإنّهما حيث يكونان من الأمور الحقيقية ولم يمكن اجتماعهما في محلّ واحد يكون النسبة بينهما هي الضدية وكلّ ما لم يكن كذلك - أي لم يكن من الأمور الحقيقية - فلا معنى لتصوير الضدية فيه، وما نحن فيه يكون كذلك حيث إنّ الحكم يكون من الأمور الاعتبارية، فإذا كان من الأمور الاعتبارية فلم يكن بين كلّ من الأحكام ضدية.

ولا يخفى عليك أنّ ما قاله فاسد جداً حيث إنّ ما قاله من أنّ التضادّ يكون في الأمور الحقيقية ممّا لا إشكال فيه ولكن لم يكن مقصودنا هو التضادّ الاصطلاحي،

بل يكون المراد هو أنَّ بين الأحكام تعاند وتنافي مثلاً يكون الحكم الإيجابي مع الحكم التحريمي معانداً، ولا يمكن اجتماعهما.

ضرورة أنَّ الحكم إن كان هو الإرادة فواضح أنَّ إرادة شيء في حال مع إرادة تركه لا يمكن، وكيف يمكن أن يريد المولى الصلاة في هذا الحال، ومع هذا يريد تركه أيضاً في هذا الحال؟ وكذا الحال لو كان الحكم أمراً اعتبارياً فكذلك لا يمكن أن يبعث المولى ومع هذا يزجر عن شيء، والبعث والزجر بالنسبة إلى شيء واحد أيضاً لا يمكن. فعلى هذا ولو لم يكن بين الأحكام الضدية الاصطلاحية إلا أنه بينها يكون التعاند والتنافي، وهذا يكفي لنا. وما قاله المحقق الخراساني رحمته الله أيضاً يكون ناظراً إلى ما قلنا.

ثم يكون بعد هذا النزاع وثبت أنَّ بين الأحكام يكون التنافي والتعاند نزاع آخر وهو أنَّ هذا التنافي والتعاند الذي يكون بين الأحكام هل يكون في مرتبة إنشاء الأحكام أو مرتبة الفعلية أو مرتبة التنجز؟ فن ظاهر عبارة المحقق الخراساني في هذا المقام يظهر أنَّ التعاند بين الأحكام يكون في مرتبة الفعلية حيث قال في المقدمة الأولى من مقدمات استدلاله على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي: (أنه لا ريب في أنَّ الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المناقاة والمعادنة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان) ولكن يظهر من كلامه خلاف ذلك حيث قال: (أنه على القول بالامتناع وتغليب جانب النهي لو كان جاهلاً بالحرام وكان جهله عن قصور مثلاً أتى بالصلاة في الدار المغصوبة وكان جاهلاً بالحرمة ويكون جهله عن قصور يصير ممثلاً ولكن لم يكن مأموراً بها).

ويظهر من هذا الكلام أنه يكون التضاد بين الوجوب والحرمة في مرتبة الاقتضاء وإلا لو كان في مرتبة الفعلية فلم لا تكون الصلاة المأتي بها مأموراً بها حيث إنَّ

المفروض أنه لم يكن تكليف المحرم فعلياً لأجل جهله به، فعلى هذا لا يكون مانعاً عن فعلية أمر الصلاة؟

فعلى هذا ما قاله من عدم كون الصلاة مأموراً بها لم يكن إلا لأجل أن أمرها يكون مضاداً مع الحرمة، وبعد تغليب جانب الحرمة تكون الصلاة غير مأموراً بها، ويلزم أن يكون باب اجتماع الأمر والنهي من باب التعارض لا من باب التراحم، حيث إن المتراحمين يكون فيهما المناط ولكن لأجل التراحم لا يمكن أن يصيرا فعليين، فلا بد من عدم فعلية أمر أحدهما لأجل التراحم، وأما إن قلنا بأن التضاد يكون في مقام الإنشاء فيكون من باب التعارض.

الأمر الثاني: أنه لا إشكال في أنه يكون الحبّ والبغض سبباً للأمر والنهي بمعنى أنه بعد ما كان وجود هذا الشيء محبوباً له أو مبغوضاً له يأمر به أو ينهى عنه، وأيضاً لا إشكال في أنه ما يكون مورداً للحب أو البغض هو الوجود الخارجي للشيء، حيث إن الوجود الخارجي للشيء يكون منشأً للآثار. فعلى هذا لا بد من أن يتعلق أمره أو نهيه بالوجود الخارجي وأن يكون مركب الأمر والنهي هو الوجود الخارجي. فعلى هذا يقع إشكال وهو أنه على ما قلت من أن مركب الأمر والنهي يكون هو الوجود الخارجي فيلزم تحصيل الحاصل حيث إنه كيف يمكن أن يأمر بإيجاد ما هو موجود في الخارج؟

وإن تقل: إن مركب الأمر والنهي يكون هو الوجودات الذهنية يلزم محذور آخر وهو أنه كيف يمكن أن يسري الذهن الى الخارج؟ وأنه قلت إن ما هو يكون متعلق حبّ المولى هو الوجود الخارجي ولأجل هذا الإشكال لا بد أن نقول بأن متعلق الأوامر والنواهي يكون الوجودات الذهنية لكن حاكية عن الخارج بمعنى أن المولى بعد ما يكون إيجاب الصلاة مثلاً مورداً لحبه ويرى أن ما هو مورد لحبه يكون الصلاة الخارجية ويرى أن الوجود الخارجي أيضاً لا يمكن تعلق الأمر به لأجل تحصيل

الحاصل ويرى أنَّ الوجود الذهني مستقلاً أي بما هو موجود في الذهن لا يمكن أن يسري الى الخارج فيتصور الصلاة الخارجية ويحكم بها، فما يكون مورداً لحكمه يكون الصلاة الذهنية حيث إن الصلاة لم تكن بعد موجودة في الخارج ولكن بما هي حاكية عن الصلاة الخارجية وهذا أمر معقول، ويمكن الأمر بالوجود الذهني بهذا الدحاط أي بلحاط الخارج. فعلى هذا يكون مركب الأمر والنهي هو الخارج؛ لأنَّ الأمر يتعلّق بالصورة الخارجية التي يتصورها في الذهن.

وهنا مغالطة وهذه المغالطة هي من السيد محمد الاصفهاني رحمته الله وقد تبعه بعض من الأكابر فنقول: أولاً ما قاله السيد المذكور ثم وجه خلطه.

وأما كلام السيد فهو قال: إنَّ الأعراض التي تعرض الموضوع تكون على ثلاثة أقسام:

الأولى: أن يكون عروضها، واتصاف المحلّ بها في الخارج كالحرارة والبرودة العارضة للنار والماء فتكون الحرارة في الخارج عارضة للنار وكذا البرودة تعرض الماء في الخارج، واتصاف النار بالحرارة والماء بالبرودة أيضاً يكون في الخارج.

الثانية: أن يكون العروض في الذهن واتصاف المحلّ بالعرض في الخارج كالأبوة والبنوة، حيث إنَّ في المثالين عرض العرض في الذهن ولكن اتصاف المحلّ يكون في الخارج.

الثالثة: أن يكون العروض واتصاف المحلّ بالعرض في الذهن كالكلية العارضة للإنسان، فإن الكلية تعرض الانسان في الذهن، لأنَّ الانسان الذهني يكون قابلاً لعروض الكلية عليه، واتصاف الانسان بهذا العرض أيضاً يكون في الذهن؛ لأنَّ ماهية الإنسان الموجودة في الذهن تكون قابلة للاتصاف بالكلية.

إذا عرفت الأقسام فنقول: إنَّ عروض الحكم للموضوع لابد وأن يكون من قبيل القسم الثالث، لأنّه لا يمكن أن يكون عروض الطلب لمتعلّقه من قبيل القسم

الأول، لأنه إن كان من قبيل القسم الأول يلزم أن يوجد بعد متعلقه بمعنى أن بعد حصول الصلاة مثلاً في الخارج يلزم أن يتعلّق به الأمر، وهذا غير ممكن حيث إن المفروض هو أن الأمر يكون علّة لايجاد متعلقه فكيف يمكن أن يتعلّق بمتعلقه بعد وجود متعلقه في الخارج؟! وكذلك لا يمكن أن يكون عروض الطلب لمتعلقه من قبيل القسم الثاني، حيث إن الطلب بعد وجود متعلقه في الخارج يسقط فلا يمكن أن يعرض الأمر بمتعلقه، لأنه بعد وجود المتعلق لم يكن أمر حتى يعرض المتعلق. إذا فهمت أن عروض الأمر لمتعلقه يكون من قبيل القسم الثالث.

فقول: إن الأمر والنهي يعرضان الطبيعة في الذهن، فإذا كان عروض الأمر والنهي في الذهن لا يلزم الاجتماع بداهة مغايرة مورد الأمر والنهي، حيث إن الطبيعتين اللتين تكونان متعلّقي الأمر والنهي مغايرتان، وواضح أن طبيعة الصلاة التي يعرضها الأمر مغايرة لطبيعة الغصب الذي يعرضه النهي. فعلى هذا لا يلزم اجتماع الأمر والنهي، لأنه وإن كانت طبيعة الصلاة والغصب موجودتين بوجود واحد في الخارج إلا أن الأمر والنهي يعرضان طبيعة الصلاة والغصب بما هي موجودة في الذهن، فلا يلزم الاجتماع.

وحاصل ما قاله هو أنه بعد ما كان عروض الأمر والنهي للطبيعة بما هي موجودة في الذهن لا لحاظ كونها في الذهن. فعلى هذا لا إشكال في أن الطبيعة التي يعرضها الأمر غير الطبيعة التي يعرضها النهي. فعلى هذا لا يلزم الاجتماع لأجل أن العروض والاتصاف يكون في الذهن كما يكون عروض الكلية للطبيعة أيضاً في الذهن، هذا حاصل تقريب السيد.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الكلام، ونقول لتوضيح فساد: إنه لا بدّ أولاً من تعريف الكلّي الطبيعي والكلّي العقلي، وإذا فهمت فرقهما يظهر فساد كلامه فنقول: إن المفهوم إن كان يتمتع فرض صدقه على كثيرين فيكون جزئياً، وهذا واضح.

ثم بعد ذلك نقول: إنه قد قال في حاشية المنطق: إن مفهوم الكلّي يسمّى كلياً منطقياً، ومعرّضه طبيعياً، والمجموع عقلياً. لا إشكال في أن معنى هذه العبارة وكذلك مقتضى التحقيق هو أن ما نفهم من الكلّي وهو فرض صدقه على كثيرين يكون عبارة عن الكلّي المنطقي ومعرّض الكلية يكون الكلّي الطبيعي بمعنى أن ذات الشيء مع قطع النظر عن عوارضه حتّى صدقه على كثيرين يكون الكلّي الطبيعي: فالكلّي الطبيعي هو عبارة عن الذات وذاتيات الشيء ولم يلاحظ فيه إلا ذاتيات الشيء ومجموع العارض والمعرّض يكون هو الكلّي العقلي بمعنى أن الكلّي العقلي هو عبارة عن ذاتيات الشيء مع فرض صدقه على كثيرين فمجموع العارض وهو الصدق على كثيرين، والمعرّض هو ذاتيات الشيء التي تكون عبارة عن الطبيعي هو الكلّي العقلي.

فاذا عرفت الفرق بين الكلّي الطبيعي والعقلي لا إشكال في أن الطبيعي يوجد في الخارج كما يوجد في الذهن، لأنه لم يقيد بكونه في الذهن وأما الكلّي العقلي فلا يمكن أن يوجد في الخارج، حيث إن الكلّي العقلي على ما قلنا لك يكون عبارة عن الذات وذاتيات الشيء مع فرض صدقه على كثيرين، ولا إشكال في أنه مع هذا العارض كيف يمكن أن يوجد في الخارج ولو مع عدم لحاظ ذهنيته؛ لأن الكلية إنما تنزع من الماهية المتصورة في الذهن؟

فعلى هذا نقول: تارة يلاحظ الملاحظ صرف ذاتيات الشيء ويحكم عليه بحكم وتارة يلاحظ ذاتيات الشيء مع فرض صدقه على كثيرين ويحكم عليه بحكم، وفي اللحاظ الأوّل لاحظ الملاحظ ذاتيات الشيء فقط حتّى في هذا اللحاظ لم يكن ملتفتاً بكلّيته وفرض صدقه على كثيرين ولا سائر عوارضه، فإذا كان ملحوظ الملاحظ صرف ذاتيات الشيء كما يمكن عروض المحمول عليه في الذهن كذلك يمكن عروض المحمول عليه في الخارج، ويمكن وجود الطبيعي والحكم عليه ذهنياً

وخارجاً.

وأما الكلّي العقلي ليس كذلك ولا موطن له إلا في الذهن، حيث إنه مقيّد بكونه صادقاً على الكثيرين، ولا إشكال في أنه مع هذا القيد لا يمكن وجوده في الخارج، ولا يمكن المحكم عليه إلا في الذهن، لما قلنا من أن الكلية تكون منتزعة عن الماهية المتصورة في الذهن.

ثم ممّا قلنا يظهر لك وجه خلط المستدلّ حيث إنه ما قاله من أن عروض الكلية يكون في الذهن كان صحيحاً، ولكن الأمر والنهي لم يعرضا الماهية مع تقييدها بكونها صادقة على الكثيرين، بل يكون موضوع الأحكام صرف الطبيعي، وهو عبارة عن ذاتيات الشيء، وقلنا: إن الكلية حيث تحمل على الماهية بعد عروض صدقها على الكثيرين لا يمكن أن توجد في الخارج ولا يمكن أن يكون عروض الكلية في الخارج، وأما الأمر والنهي حيث يحملان على الطبيعي مع قطع النظر عن عوارضه فيمكن أن يكون عروضهما للطبيعي في الخارج ولا يرد إشكال.

وظهر لك أنه لا بد من أن تقول كذلك، لما قلنا لك من أن مركّب الأمر والنهي لم يكن إلا ما كان مطلوباً أو مبغوضاً للمولى ولا إشكال في أن مطلوبه أو مبغوضه لم يكن إلا الوجودات الخارجية؛ لأن ما هو المؤثر هو الوجود الخارجي للشيء. فعلى هذا لا بد من أن يكون مورد الأمر والنهي هو الوجودات الذهنية لا بما هو بل بما هو مرآة للخارج وحالّه عن الخارج، وبهذا الذي قلنا يظهر بطلان ما ذهب إليه المحقق القمي رحمه الله حيث توهم أن الفرد يكون مقدّمة للطبيعة فيجب الفرد من باب المقدمة، ولكن ظهر لك أن الواجب هو الوجودات الخارجية فلا يكون الفرد مقدّمة، فافهم.

الأمر الثالث: أنه لا إشكال في عدم إمكان انتزاع مفاهيم متعددة عن شيء واحد بحيثية واحدة لأنّه كما يكون البرهان قائماً على أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد كذلك الكثير لا يصدر إلا من الكثير، وأما في الواجب تعالى شأنه فحيث إن

الصفات تنتزع عن الله تعالى في مرتبة ذاته بلا حيثية زائدة؛ لأنَّ الله تعالى يكون نحو وجوده وجوداً بوحده مستجعماً لجميع صفات الكمالات، لأنَّ الله تعالى هو الوجود الكامل، والوجود مستلزم للكمال، لأنَّ الكمال من الوجود، وإلاَّ إن لم يكن له جميع الكمالات يلزم النقص.

فعلى هذا كلما تنتزع العناوين عن مرتبة الذات لا يوجب تعدّد منشأ الانتزاع ولا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنوي، وأما إن كان الانتزاع من صفة لا من نفس الذات فلا يمكن انتزاع مفاهيم متعددة عنها بحيثية واحدة، مثلاً لا يمكن انتزاع العلم من صفة القدرة وهكذا.

الأمر الرابع: لا إشكال في أنَّ كلاً من القائلين بأصالة الوجود والماهية يقولون بأنه ليس في الخارج إلاَّ أصل واعتبار بمعنى أنَّ في الخارج يكون شيئاً متأصلاً واعتباراً مثلاً ومن قال بأنَّ الوجود أصل يقول بأنَّ ما هو الأصل والمستحق في الخارج يكون هو الوجود، والماهية تكون اعتبارية، وبالعكس من قال بأصالة الماهية يقول بأنَّ المتحقّق والأصيل هو الماهية، والوجود يكون اعتبارياً فلم يكن على كلا القولين إلاَّ أصيل اعتباري. فعلى هذا نقول بأنَّ الوجود في الخارج لم يكن له إلاَّ ماهية واحدة، وكذلك الماهية لم تكن قابلة إلاَّ لوجود واحد.

إذا عرفت ذلك فهمت أنَّ النزاع فيما نحن فيه والقول بجواز اجتماع الأمر والنهي أو عدم الجواز لم يكن موقوفاً بالقول بأصالة الوجود أو الماهية، وعلى كلا التقديرين يمكن القول بالجواز إن لم يكن مانع آخر في البين وكذلك يمكن القول بعدم الجواز إن كان يمكن إثباته بالدليل، لأنَّه لم يكن في الخارج إلاَّ وجود واحد، فإذا كان كذلك من قال بالجواز يقول بأنَّ هذا الواحد لتعدّد الجهة فيه يمكن توجّه الأمر والنهي إليه فيجوز اجتماع الأمر والنهي، ومن قال بالامتناع يقول بأنَّ هذا الوجود الواحد لا يمكن توجّه الأمر والنهي إليه.

وبعبارة أخرى الماهية التي تقع مورد تكلم الحكماء لها اصطلاحات، فالمراد بالماهية التي يتكلم عنها في أصالة الوجود والمهية غير اصطلاحاتها الأخرى، فهذه الماهية على ما صرح به أهل المعقول هي ما يقال في جواب ما هو؟ وهي حقيقة الشيء، فعلى هذا سواء نقول بأصالة المهية أو الوجود يجري هذا النزاع، لأنه على كلا التقديرين ما هو المتحقق في الخارج ليس إلا الوجود وليس على القول بأصالة المهية الموجود هو الجامع حتى يقال بأنه على هذا لا مجال للنزاع.

واعلم أن ما قلنا بأن انتزاع المفاهيم المتعددة لا يمكن من شيء واحد بحيثية واحدة ليس على الإطلاق كذلك كما يظهر من كلام المحقق الخراساني رحمه الله، بل هذا يكون في الوجودات الحقيقية سوى الواجب تعالى بالبيان الذي قلنا، وأما في الأمور الاعتبارية فيمكن ذلك بمعنى انتزاع مفاهيم متعددة من حيث واحد فيصح أن تنتزع المالكية والعالمية والغاصبية مثلاً عن شخص واحد بحيث واحد.

وأيضاً اعلم أن جواز الإجتاع وعدمه لم يكن موقوفاً على القول بتعدد الجنس والفصل وجوداً وعدم القول بتعدد وجود الجنس والفصل، حيث إنه لا إشكال في أن متعلق الأمر والنهي لم يكن جنساً ولا فصلاً للموجود الخارجي.

إذا عرفت ما قلنا من المقدمات يظهر لك أن اجتاع الأمر والنهي لا يكون جائزاً، حيث إنه لا إشكال في أنه لا يكون في الخارج إلا وجود واحد، وأن تعدد الجهة لا يكون مجدياً، لأن متعلق الحكم لا يكون إلا ما هو موجود في الخارج والحكم وإن كان متعلقاً بالموجود الخارجي لا بما هو، بل بما هو صلاة أو غضب لكن مع هذا يكون متعلق الحكم هو الموجود الخارجي وظهر أنه لا إشكال في أنه يكون متعلق الحكم هو الوجودات الخارجية، وظهر لك أن بين الأحكام تضاداً، فإذا كان كذلك فكيف يمكن البعث والزجر بالنسبة إلى شيء واحد؟! وهذا أوضح من أن يخفى على أحد.

ثم إنه بعد ذلك قد يتوهم أن بعد تسليم عدم جواز اجتاع الأمر والنهي لم يكن

مورداً في الشرعيات له حتى يَنازع في جوازه وعدم جوازه، لأنّه بعد ما فرضنا أنّ كلّ مورد توهموا أنّه مورد لمحلّ الكلام يكون له وجودان ولم يكن الأمر والنهي وارداً على مورد واحد، فلا بدّ للقائل بعدم جواز الاجتماع أيضاً بالمجواز حيث إنّ مورد الأمر يكون غير مورد النهي.

ويؤيّد ما قاله المحقّق الخراساني في شرحه على تبصرة في الصلاة مع اللباس الغصبي أنّه حيث كان اللباس من مقولة الجدة والصلاة من مقولة الوضع فلا يلزم بطلان الصلاة، حيث إنّ موردَهما مختلف؛ لأنّ وجود كلّ عرض غير وجود الآخر، فمورد الأمر من مقولة الوضع ومورد النهي من مقولة الجدة، وكذا قال في المكان المنصوب أنّه حيث يكون مورد الأمر والنهي مختلف لا مانع من صحّة الصلاة؛ لأنّ مورد الأمر هو الوضع ومورد النهي هو الأين، وهما مختلفان في الوجود. فعلى هذا لا بدّ من دليل آخر لبطلان الصلاة كالإجماع.

ثمّ مع قطع النظر عن هذا قال بعض: أنّه بعد ما لا يمكن حمل المبادي على المبادي لأنّا قلنا في بحث المشتق أن المبادي مأخوذة بشرط لا فلا يمكن حمل مبدأ على مبدأ الآخر، ولا إشكال في أنّه يكون المبدأ في مورد الاجتماع بعين ما تكون في مورد الافتراق مثلاً تكون الصلاة في الدار الغصبي كالصلاة في غير الدار الغصوبة، وكذلك يكون الغصب الموجود فيه عين غصب مورد الافتراق، ولا بدّ وأن يكون كذلك؛ لأنّ مورد النزاع هو ما كان النسبة بين الأمر والنهي هو العموم والتخصّص من وجه، فالصلاة مع الغصب هي عين الصلاة في المسجد مثلاً فلا بدّ أن تكون الصلاة التي تكون في مورد الافتراق هي عين الصلاة في مورد الاجتماع.

ولا إشكال في أنّ الشيء لا يمكن أن يفصل بفصلين وأنّ الشيء لا يمكن أن يكون معروضاً لعرضين. فعلى هذا لا بدّ وأن لا يكون الأمر والنهي وارداً على مورد واحد، لأنّه بعد ما لم يكن المبدأ قابلاً للحمل فلا يمكن حمل الصلاة على الغصب وبعد ما كان

المبدأ في مورد الاجتماع هو عين المبدأ في مورد الافتراق فإن كانت الصلاة في الدار المنصوبة متحدة مع الغضب يلزم أن تكون الصلاة في غير الدار الغصبي أيضاً متحدة مع الغضب، لأنَّ بين الصلاتين لم يكن فرقاُ والشيء الواحد من جهة واحدة لا يمكن أن يكون معروضاً لعرضين، فلا بدَّ أن يكون مورد عروض الأمر غير مورد عروض النهي، فبعد عدم جواز حمل المبدأ وعدم اتحاد الصلاة في غير الدار المنصوبة مع الغضب وعدم جواز كون الشيء معروضاً بعرضين فيثبت المطلوب، لأنَّه يكون مورد الأمر غير مورد النهي، وإلاَّ يلزم أن يكون شيء واحد معروضاً بعرضين، ويلزم أن تكون صلاة الغير الجامعة للغضب متحدة مع الغضب، لما قلنا من أنَّ الصلاة في مورد الاجتماع هي عين الصلاة في مورد الافتراق، وأيضاً الاجتماع يلزم إذا كان مورد الأمر والنهي واحداً، وأما إذا كان موردهما مختلفاً فلا يلزم الاجتماع. فنقول بعد ما كان كلُّ من الأعراض لها وجود مستقل في الخارج ويستحيل الاتحاد بين المقولتين فعلى هذا نقول: إنَّ مورد النهي ومركبه هو مقولة، ومورد الأمر هو مقولة أخرى، ففي الصلاة في الدار المنصوبة مثلاً يكون مورد النهي هو الأين، ومورد الأمر هو الوضع مثلاً، فلا يلزم الاجتماع حيث إنَّ لكلَّ من مورد الأمر والنهي ومتعلقهما وجود غير وجود الآخر.

وحاصل كلامه هو أنَّ التركيب بينها يكون تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، والحشية تكون تقييدية لا تعليلية.

ولكن لا يخفى عليك أنَّ كلامه فاسد جداً؛ لأنَّ ما قاله من أنَّ حمل بعض المبادي على البعض الآخر لا يمكن؛ لأنَّ المبادي مأخوذة بشرط لا ليس كما قال، بل ما قلنا من أنَّ المبادي مأخوذة بشرط لا يكون في مقابل المشتق وقلنا بأنَّ المشتق مأخوذ لا بشرط والمبادي مأخوذة بشرط، لا من الحمل، وإلاَّ فحمل المبدأ على المبدأ ممكن، ويمكن حمل مبدأ على مبدأ آخر، ويمكن حمل الصلاة على الغضب وحمل الغضب على

الصلاة.

وما قاله من أنَّ مورد الأمر مقولة ومورد النهي مقولة أخرى فلا يجتمع الأمر والنهي، لأنَّ لكلِّ مقولة يكون وجود على حدة فاسد أيضاً، ونقول مضافاً إلى ما قلنا بأنَّ تمام هذه الحركات حرام؛ لأنَّ هذا تصرف في مال الغير فكلَّ ذلك تصرف وهو حرام، فالمحترَّم هو التصرف لا الأئين، والتصرف مجتمع مع الصلاة بلا إشكال فالمحضور باقي، فافهم.

لأنَّنا لم نر في الأحكام الشرعية مورداً يكون متعلّق حكم من الأحكام أحداً من المقولات، وفي المقام أيضاً كذلك فلم يكن مورد حكم الشارع مقولة، بل ما هو المحترَّم في الغصب مثلاً هو التصرف فيكون كلَّ تصرف في ملك الغير حرام ومن التصرفات الصلاة في الدار المغصوبة، فهذه الحركة من حيث إنها صلاة يلزم أن تكون مورد الأمر ومن حيث إنه تصرف في ملك الغير يكون مورد النهي، وهذا معنى الاجتماع، فالصلاة تصرف في ملك الغير ولو كانت من مقولة الوضع، وهذا واضح لا ستر فيه.

ثم لا يخفى عليك أنَّه يكون محلّ النزاع من باب التراحم، غاية الأمر يكون من قبيل التراحم في الملاك لا من قبيل التراحم في الحكم؛ لأنَّ مورد التراحم في الحكم يكون في مورد يكون الحكمين في حدّ نفسها تماماً، ولكن عدم فعليتهما يكون من أجل مزاحمة كلِّ منهما مع الآخر، وفي المقام ليس كذلك، لما قلنا من أنَّ البعث والزجر لا يمكن أصلاً من قبل المولى فلا يكون حكمان ولو في مرتبة الإنشاء أصلاً، ولكن حيث كان في الحكمين لملاكهما بمعنى أنَّ في الحكم الوجوبي يكون ملاك الوجوب وفي الحكم التحريمي يكون ملاك التحريم فعلى هذا يكون ملاك كلِّ منهما مزاحماً مع الآخر، وبهذا الاعتبار يكونان متزاحمين لكن من قبيل التراحم في الملاك.

وبهذا يظهر أنَّه يكون محلّ النزاع على ما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً

من قبيل المتزاحمين ولم يكن من باب التعارض، غاية الأمر يكون التزاحم في الملاك حيث إن في مورد التعارض يعلم إجمالاً بعدم الملاك في أحد الدليلين بخلاف المقام فظهر لك أن مسألة اجتماع الأمر والنهي تكون من باب التزاحم في الملاك على ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله.

ثم اعلم أنه قد استدللّ مثبتوا جواز الاجتماع بأدلة إثنان منها ما قلنا في طي كلماتنا الأولى ما قاله السيد محمد الاصفهاني رحمته الله، والثاني ما يظهر من تقارير النائبي رحمته الله.

الثالث من أدلتهم أنه قالوا: بأن من أتى بالمأمور به يكون مطيعاً ومن جهة أنه أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم عدّ مطيعاً وعاصياً من وجهين من جهة أنه أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم عدّ عاصياً، فإذا أمر المولى بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في المكان الخاص، فلو خاطه في ذلك المكان عدّ مطيعاً لأمر الخياطة وعدّ عاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

والجواب عنه أنه أولاً: يمكن أن يقال بأن المثال لم يكن من محلّ النزاع؛ لأنّ النزاع يكون في كلّ مورد يكون مورد الأمر والنهي متحد وجوداً ولم يكن لهما إلا وجود واحد والمثال لم يكن كذلك ولم يكن للكون والخياطة وجود واحد.

وثانياً: أنه ما قلت في الاستدلال من أنه عدّ عاصياً ومطيعاً لانسليم هذا، بل إما يكون عاصياً وإما يكون مطيعاً فإن غلب جانب النهي لم يكن مطيعاً إلا إذا كان المأمور به من التوصليات، وأما إذا كان من التعبديات فلم يكن مطيعاً، فافهم.

الرابع: ما قالوا من أن أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه، وفي المقام يكون كذلك حيث إنه وقع الاجتماع في الشرعيات ومثلوا بالعبادات المكروهة كالصوم في يوم العاشر والصلاة في الحمام فإنه لو لم يكن الاجتماع جائزاً كيف وقع أمثاله في الشرع؟ فإنّ المهدور هو اجتماع الحبّ والبغض وأنّ التضاد يكون بين الأحكام، ولا

فرق في التضاد بين الوجوب والحرمة وبين الوجوب والكراهة بل وبين الوجوب والاستحباب، فظهر لك أن الإشكال لم يكن منحصراً بالكراهة، بل يكون جارياً في الاستحباب فيقال: إنه كيف يمكن الاجتماع بين الوجوب والاستحباب؟ والجواب عن هذا الاستدلال أن يقال: إن العبادات المكروهة تكون على ثلاثة أقسام:

الأول ما تعلق به النهي بعنوان ذاته فلا يدل له كصوم عاشوراء. الثاني: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ويكون له البديل كالنهي عن الصلاة في الحمام. الثالث: ما تعلق به النهي لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة إن قلنا بأن النهي عن الصلاة في مواضع التهمة يكون لأجل اتحادها مع الكون في مواضع التهمة.

واعلم قبل الشروع في الجواب أن الإشكال في العبادات المكروهة في القسمين الأولين لم يكن منحصراً بصورة القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، بل يجري الإشكال ولو على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، حيث إن القائل بجواز الاجتماع يقول بالجواز في مورد تعدد الجهة، وأما فيما كان ورود الأمر والنهي بجهة واحدة فلا يقول بالجواز، وفي القسم الأول والثاني يكون ورود الأمر والنهي بجهة واحدة، لأنه في كل منهما يكون مورد الأمر والنهي هو الصلاة أو الصوم مثلاً يكون في القسم الأول الصوم بما هو صوم مورد الأمر وبما هو صوم مورد النهي، وفي القسم الثاني تكون الصلاة في الحمام بما هي صلاة متعلق الأمر، وبما هي صلاة متعلق النهي، فبعد ما كان ورود الأمر والنهي بجهة واحدة فلا بد للقائل بالجواز أيضاً رفع الإشكال، لأنه لم يقل بالجواز في هذه الصورة، فافهم.

إذا عرفت ذلك فنقول في الجواب عن هذا الإشكال بأنه لو كان في العبادات المكروهة أمر ونهي يجري الإشكال بأنه يجوز الاجتماع وأما لو لم يكن في البين أمر

ونهي، بل إما يكون أمر فقط أو نهي فقط فلا يجري الإشكال.

فاعلم أنه في موارد العبادات المكروهة لم يكن دليل على الصحة إلا الإجماع ولم يكن أمر هنا، بل غايته هو الإجماع على الصحة ويكون الإجماع بأنه إذا أتى المكلف بالعبادات المكروهة تكون عبادته صحيحة ثم اعلم أنه بعد ما لم يكن في البين إلا الإجماع على الصحة فنقول: إنه على ما قلنا سابقاً في التعبدية والتوصلي أنه لا يلزم في العبادة إلا أن يكون على وجه العبودية والخضوع لله تعالى فلا يلزم في كون شيء عبادة إلا هذا، فإذا كان الفعل خضوعاً لله تعالى كان عبادة ولو كان منهيّاً عنه، ولذا قلنا: إن العبادة الربائية تكون عبادة منهيّاً عنها، ولكن يشترط في صحة العبادة أن لا تكون مبغوضة للمولى وأن تكون عبادة، فإذا كان شيء عبادة ولم يكن مبغوضاً لله تعالى يقع صحيحاً.

فعلی هذا نقول في ما نحن فيه أن المفروض كون العبادة المكروهة إذا أتى بها المكلف صحيحة - ولا يلزم في العبادة إلا هذا - فمن صححتها تكشف أن تلك العبادة المكروهة تكون عبادة وغير مبغوضة لله لأنه لو كانت مبغوضة له لا يرخص في فعله، فمن ترخيص الشارع تكشف عدم كونها مبغوضة له، فلم يكن في البين أمر حتى يلزم اجتماعه مع النهي، بل لم يكن إلا الصحة وهذا يكفي في كونه محبوباً له.

وأيضاً لا يلزم الإشكال على مذهب المحقق الخراساني رحمته الله الذي يقول بأنه يكفي في العبادة صرف الملاك وأن العبادة غير محتاجة إلى الأمر، بل يكفي فيها صرف الملاك فيقول في ما نحن فيه: أنه بعد ما كان الإجماع على الصحة يكشف من كونه صحيحاً أنه يكون عبادة وفيه ملاك العبادة، وفي ما نحن فيه كان الإشكال فيما إذا كان في المقام أمر وأما إذا لم يكن أمر في البين لا يلزم الإشكال، ومع عدم الأمر في البين مع ذلك يكون عبادة ولو أتى المكلف بها يقع صحيحاً لأنه يكفي الملاك في العبادة ولا يلزم أمر زائد.

وأما على القول باشتراط الأمر في العبادة يلزم الإشكال أي من يقول بأن العبادة محتاجة الى الأمر فإذا انكشفت الصحة يكشف الأمر من الصحة فيقع في الإشكال، حيث إنه على هذا يجتمع الأمر والنهي فلا بد من رفع الإشكال بنحو آخر من حمل النهي على الإرشاد.

وأيضاً من قال بالجواز في باب اجتماع الأمر والنهي لابد له من أن يقول بما قلنا أو ما يقول به المحقق الخراساني أو يقول بالقول الثالث، فلا بد له من رفع الإشكال بأحد الوجوه المتقدمة، لما قلنا من أن الإشكال في بعض الصور وارد ولو على القول بالاجتماع، حيث إنه ورد الأمر والنهي بشيء واحد ولم تكن الجهة متعددة، بل يكون ورود الأمر والنهي بجهة واحدة.

ثم هذا الجواب الذي قلنا عن الإشكال هو ما يمكن الاتكال عليه، ولعل كل من أجاب عن الإشكال كان نظره الى هذا، ويرجع كلامه الى ما قلنا. وهذا الجواب يجري في كل الأقسام المتقدمة من العبادات المكروهة، فنقول في القسم الأول الذي تعلق النهي بالعبادة بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء أنه لا دليل لنا إلا الإجماع على صحة الصوم لو صام. فعلى مبنانا نكشف من الصحة أنه يكون عبادة وأنه ولو كان منهيّاً عنها بالنهي الكراهي إلا أن الشارع رخص في الإتيان، ولا يلزم في عبادة الشيء وكونه صحيحاً لو أتى به إلا هذا فلم يكن اجتماع؛ لأن الاجتماع يكون موقوفاً على كون أمر في البين ولم يكن هنا أمراً أصلاً.

وأما لو قلنا بصرف كفاية الملاك في العبادة فلا يكشف من الصحة إلا أنه يكون الملاك، فلو أتى به وقع صحيحاً ومع هذا لم يكن أمر في البين، ولا يلزم الاجتماع، وكذا على القول بأن العبادة محتاجة الى الأمر فنكشف من الصحة الأمر. فعلى هذا ولو كان أمر في البين إلا أنه يلزم الاجتماع إذا كان النهي مولوياً، وأما إذا كان إرشادياً فلا يلزم الاجتماع، فيمكن على هذا المبنى من حمل النهي على الإرشاد ولا

تتوهم أن حمل النهي على الإرشاد يكون في مورد يكون له البديل.
وأما في هذا القسم فلم يكن له بدل فلا يمكن أن يكون إرشاداً بأقلية الثواب لأننا
نقول: لا يلزم أن يكون الإرشاد بأقلية الثواب، بل يمكن أن يكون إرشاداً بالمفسدة
التي تكون فيه، فعلى هذا يرفع الإشكال في القسم الأول وكذا الثاني والثالث ولا
يلزم تطويل الكلام في ذلك ولو أبسط البيان في ذلك أستاذنا المعظم مدّ ظله.
وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه إذا اضطرّ الشخص لارتكاب الحرام كاللتصرف في الدار الفصبي
فيكون له صورتان، فتارة يكون الاضطرار بسوء اختياره، وتارة يكون لا بسوء
اختياره، وأما في الصورة الثانية فلا إشكال في عدم النهي عنه ولا كونه مبنوياً
لأجل الاضطرار قهراً لارتكاب المحرم. وأما في الصورة الأولى فقد اختلفوا فيه،
فبعض قال بكونه منهيّاً عنه ومأموراً به كما يظهر من كلام صاحب الفصول رحمته،
وبعض قال بكونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه وعصيانه
له بسوء الاختيار، وهذا مبنى المحقق الخراساني رحمته وقال بعض بكونه مأموراً به كما
يظهر من تقارير شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه.

ولا يخفى أن هذا النزاع يكون على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي. وأما على
القول بالجواز فيظهر من كلام أبي هاشم أنه يكون مأموراً به ومنهيّاً عنه كما اختار
هذا القول المحقق القمي رحمته.

ثم اعلم أنه لا إشكال في أنه من اضطر الى ارتكاب الحرام ولو كان بسوء
اختياره كمن دخل في الدار المفصوبة بسوء اختياره فلا إشكال في أن الخروج لم
يكن في حال الاضطرار منهيّاً عنه، بمعنى أن في هذا الحال لم يكن نهيه فعلياً، ولكن
يقع الكلام في أنه هل يكون الخروج منهيّاً عنه بالنهي السابق، أو يكون مأموراً به؟
فنقول: قال بعض بأن الخروج من المكان المغموص لم يكن مجزئاً؛ لأن المالك راضٍ

كمال الرضا بخروجه حتى لا يشغل ملكه واستراح من ظلمه فبعد كونه راضياً لم يكن الخروج تصرفاً بلامرأى مالكه حتى يكون منهياً عنه.

ولكن لا يخفى عليك أن هذا الكلام لم يكن بسديد، حيث إن المالك ولو كان راضياً بخروجه إلا أنه حيث رأى أن الغاصب لو لم يخرج عن ملكه يتصرف في ملكه الذي منه التصرف الخروجي، فن أجل اللابدية والاضطرار لم يكن كارهاً عن خروجه، وإلا ففي حد نفسه لم يكن من هذا التصرف راضياً أيضاً ولأجل هذا قالوا بعدم صحة بيع المكره.

مع أن المكره يكون راضياً بالبيع لدفع شيء آخر، فإذا كان مكرهاً بالبيع مثل إنّه إن لم يبيع يقتله الظالم فن أجل دفع الأفسد راضٍ بالفاسد، ولكن مع هذا قالوا بفساد بيعه، والحال أنهم قالوا بصحة بيع المضطر، فكل ما تقول في بيع المكره نقول في المقام. والمحاصل أن الإشكال هو عين الإشكال في بيع المكره. فعلى هذا هذا الكلام ليس في محله.

ثم إنّه من قال بكون الخروج مأموراً به إما أن يقول بكونه مقدمة لترك غضب الزائد، وإما أن يقول بكون الخروج واجباً نفسياً، وكلّ منهما لم يكن صحيحاً. وأما بيان كون الخروج واجباً بالوجوب المقدمي فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه هو أن يقال بعد ما كان البقاء منهياً عنه يكون الخروج مقدمة ترك البقاء. فعلى هذا يكون الخروج واجباً؛ لأن ما يتوقّف عليه الواجب يكون واجباً أو بأن يقال بعد ما كان التخلص من الغضب واجباً فيكون الخروج مقدمة للتخلّص فيكون واجباً، فافهم.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا المقال حيث إنّه يمكن أن يقال بأن البقاء ولو كان منهياً عنه فعلاً إلا أنه مضى في بحث الأمر بالشيء أن ترك الضدّ لم يكن مقدمة لفعل ضده فكيف يكون فعل الضدّ مقدمة ترك ضده؟! مع أنه لو كان ترك الضدّ مقدمة

لفعل ضده لم يكن فعل الضد مقدمة لترك ضده، لأنه يمكن أن يفعل الضد ومع هذا لم يترك الضد أيضاً.

وأما ما قالوا من أن بعد كون التخلّص واجباً يجب الخروج لأنه مقدمة للتخلّص فليس بسديد، حيث إنه لا دليل على وجوب التخلّص، لأن ما كان في البين هو حرمة التصرف في مال الغير، وأما وجوب التخلّص فلا دليل عليه إلا من باب أن لازم حرمة التصرف يكون هو وجوب التخلّص كما قال بعض من أن الوجوب مثلاً عبارة عن طلب الفعل والمنع من الترك وكذا الحرمة وسائر الأحكام، ولكن قلنا لك في المباحث السابقة: إن الوجوب وغيره من الأحكام يكون أمراً بسيطاً، ولكن بالمساحة يقول كذلك، فليس الوجوب إلا طلب الفعل مثلاً ولكن بالمساحة يقولون بأن من طلب شيئاً لم يكن راضياً بتركه.

وأما بيان الوجوب النفسي وأن يكون الخروج واجباً نفسياً فهو إنه إما أن يقال بأن الخروج هو نفس التخلّص وأن التخلّص عن مال الغير يكون واجباً وإما أن يقال بأن تخلية مال الغير واجب والتخلية هي عين الخروج، وهذا أيضاً فاسد، لما قلنا من أنه لم يكن دليل في البين على وجوب التخلّص أو التخلية.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه بعد تسليم أنه لم يكن بعد الاضطرار ولو كان بسوء الاختيار الخروج فعلاً منهيّاً عنه، ولكن يكون النزاع في أنه هل يكون في حال الاضطرار منهيّاً عنه بالنهي السابق، أو يكون مأموراً به، أو يكون منهيّاً عنه بالنهي السابق ومأموراً به؟

أما صاحب الفصول فقال بالأخير وقال بأنه قبل الخروج يكون منهيّاً عنه، وبعد الخروج يصير مأموراً به كما تبدّل العنوان مثل الحاضر والمسافر، ولكن قد أجاب عنه المحقق الخراساني بأن هذا لا يمكن لأنه لا يكفي الحكيمين المتتاييرين بالشيء الواحد ولو كان زمانها مختلفاً فلا يمكن أن يقال هنا: إنه قبل زمان الدخول كان

منهياً عنه دخولاً وبقاءً وخروجاً، وبعد زمان الدخول يكون الخروج مأموراً، وقال شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه بكون الخروج مأموراً به فقط لأجل مقدمة الخروج لترك البقاء.

وقال بعض بأن الخروج لم يكن منهياً عنه أصلاً، لأنه قبل الدخول لا يمكن النهي عنه وبعد الدخول يكون مأموراً به، ولكن كان هذا الكلام فاسداً جداً، لأنه لم يكن النهي عنه عنوان الخروج، بل النهي عنه نفس الحركات، غاية الأمر تكون حركة كل جزء متوقفة على حركة قبله، ولا مانع منه، لأنه ثبت في محله أن المقدور بالواسطة يكون مقدوراً.

وذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار ويجري عليه حكم المعصية، لأنه لا إشكال في كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق، ويكون المكلف قادراً على الترك ولو بترك الدخول، لما قلنا من أن المقدور بالواسطة يكون مقدوراً، غاية الأمر بعد الدخول واضطراره لم يكن التكليف التحريمي فعلياً لأجل طرؤ الاضطرار، ولكن مع هذا يجري عليه حكم المعصية، لأنه أوقع نفسه في المكان المغصوب اختياراً وحيث كان بسوء اختياره يجري عليه حكم المعصية ويكون منهياً عنه بالنهي السابق ومبغوضاً، ويظهر من حاصل كلامه في الكفاية أن الخروج لم يكن مأموراً به لا بالأمر المقتضي ولا بالأمر النفسي.

أما عدم كون الخروج مأموراً به بالأمر المقتضي فلأجل أن المقدمة بعد ما كانت محرمة لم يكن مأموراً بها إلا في صورة الانحصار، وفي المورد ولو كان الخروج مقدمة منحصرة لترك البقاء إلا أن المفروض أنه كان بسوء اختياره وبعد ما كان بسوء اختياره لا مانع من عدم وجوب المقدمة والعقاب أيضاً على البقاء، لأن ما قالوا من أن بعد كون المقدمة حراماً ولم يحجبها الشارع ومع هذا يجب ذي المقدمة فيلزم

التكليف بالمحال، حيث إنّه لم يكن مقدوراً له إلاّ أنّه بعد ما كان العقل حاكماً بالخروج من باب مراعاة أخفّ المحذورين فلا يلزم على الشارع التكليف بالخروج، والمفروض هو أنّ المكلف أوقع نفسه في المكان الغصبي بسوء اختياره وبعد ما كان الدخول بسوء اختياره لا يجب على الشارع الأمر بالخروج ولا يمكن تغيير الخروج عما هو عليه من البغوضية وإلاّ يلزم أن تكون الحرمة متعلقة بإرادة المكلف، وهذا واضح الفساد.

وقال بعداً أنّه لو فرضنا أنّه يكون الخروج مقدمة لترك البقاء ولكن يجب الخروج إذا كان البقاء حراماً، وأمّا إذا لم يكن البقاء حراماً فلا يجب الخروج، ولا يخفى أنّ الخروج والبقاء يكونان مثلين من هذه الجهة، فإن كان طرؤ الاضطراب مانعاً عن التكليف التحريمي وجريان حكم المعصية فنقول كذلك في البقاء؛ لأنّ البقاء بعد الدخول يكون مضطراً اليه فلا يكون واجباً، غاية الأمر أنّ العقل يرشد بالخروج لرعاية أخفّ المحذورين ولو كان للشارع هنا حكم كان أيضاً إرشاداً بحكم العقل. فظهر لك أنّ الخروج لم يكن واجباً لا بالوجوب المقدمي ولا بالوجوب النفسي. والتحقيق هو ما ذهب اليه المحقق الخراساني رحمته الله من كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق.

ولكن ما قاله المحقق الخراساني في جواب وجوب الخروج بالوجوب المقدمي فليس بسديد، لأنّ ما قاله من أنّ الخروج لم يكن واجباً بالوجوب المقدمي لأنّه بسوء اختياره يدخل في المكان المفصوب ولا يتغيّر الخروج عما هو عليه من الحرمة، والعقل يحكم إرشاداً بالخروج نقول: إنّ الضدّين إذا كان ممّا لا ثالث لهما فلا يمكن أن يكون حكمهما مختلفاً وفي المتلازمين غاية الأمر لا يلزم اتفاقهما في الحكم، وإمّا لا يمكن اختلافهما في الحكم فالخروج لا يمكن أن يكون محرّماً مع كون ترك البقاء الملازم له واجباً، ولكن يكون الخروج منهياً عنه ولكن نقول بأنّ البقاء لم يكن

واجباً، لما قلنا في توجيه كلام المحقق المذكور، وكذا لو كان الخروج مقدمة للتخلص أيضاً نقول بأن التخلص لم يكن واجباً، لما قلنا حتى يكون الخروج الذي هو مقدمة له واجباً أيضاً. فظهر لك أن الخروج لم يكن مأموراً به لا بالأمر المقدمي وبالأمر النفسي ويكون منهياً عنه بالنهي السابق.

التنبيه الثاني: هل يلزم في مورد اجتماع الأمر والنهي تغليب جانب الأمر أو يلزم تغليب جانب النهي؟ قد يقال في المقام بالرجوع الى الترجيحات السندية أو الترجيحات الدلالية؛ لأنّ مورد ترجيح السند والدلالة هو فيما كان الدليلان متعارضين، وقد قلنا لك سابقاً؛ إنّ مورد الكلام وهو اجتماع الأمر والنهي كان من باب التزاحم، وليس من باب التعارض، غاية الأمر يكون من قبيل التزاحم في الملاك.

وما هو التحقيق في المقام أن يقال: إنّ الحكمين المتزاحمين يكونان على قسمين: القسم الأول: ما كان الحكم في أحد الطبيعتين سارياً في الأفراد ويكون المطلوب هو وجود أفراد الطبيعة أو تركها تعييناً وكان الحكم في الطبيعة الأخرى على الجامع، بمعنى أنّ الجامع يكون مورد الحكم كما في وجوب المقدمة يكون كذلك، حيث إنّ ما هو الواجب في المقدمة هو الجامع بينها لإتمام أفراد المقدمة، مثلاً إذا كان نصب السلم واجباً بالوجوب المقدمي فيكون الجامع واجباً، بمعنى أنّه لم يكن نصب تمام أفراد السلم واجباً، بل جامع السلم واجب.

القسم الثاني: ما كان الحكمان المتزاحمان مثليّين وتكون الأفراد كلّها مورداً للحكم ولا يكون الجامع مورداً للحكم، ففي القسم الأول ولو كان أحد الحكمين مزاحم مع الآخر صورة ويقع بينها التزاحم إلا أنّه يمكن حفظ كلّ منهما، وفي مورد التزاحم لا بدّ من رفع اليد عن أحد الحكمين بخلاف القسم الأول، حيث إنّ يمكن حفظ الحكمين وبعد إمكان حفظ الحكمين لا يكونان متزاحمين، وفي ما نحن فيه

يكون كذلك حيث إن الغصب يكون تمام أفراده منهياً عنه، ولا يكون صرف جامع الغصب منهياً عنه، بل كل فرد من الغصب يتعلّق به النهي، بخلاف الصلاة فإن المأمور به هو الجامع ويكون كوجوب المقدمة، فبعد طرّقه النهي بهذا الفرد الصلاة في الدار المغصوبة يكشف من عدم كون هذا الفرد من الصلاة مأموراً به لأجل الغصب، وحيث إن مورد النزاع يكون في مورد تكون المندوحة فيمكن للمكلف الجمع بين الغرضين فيصلي في مكان آخر. فعلى هذا في المقام يلزم تقديم جانب النهي، لما قلنا. ولا يخفى عليك أن الميزان في تغليب جانب النهي أو الأمر هو الذي قلنا، ففي كل مورد يكون الحكم سارياً في تمام أفراد الطبيعة ويكون الحكم على الجامع يقدم الحكم الذي يكون سارياً في أفراد الطبيعة، سواء كان الأمر أو النهي، غاية الأمر قل مورد في النهي يكون الحكم على الجامع ولو سلّم وجود مورد كذلك ويكون الحكم في أفراد الطبيعة سارياً في طرف الأمر يلزم تغليب جانب الأمر.

فظهر لك أن الميزان هو الذي قلنا وقال العلامة المجلسي عليه الرحمة بأن في خصوص الصلاة يلزم تقديم جانب الصلاة، ففي المكان الغصبي يجوز الصلاة واستفاد من الرواية المعروفة: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» وقال: يجوز الصلاة في مطلق الأمكنة كما ربّما يقال: هذا الكلام في الأنهار حيث إنّه قالوا: يجوز الوضوء من الأنهار الكبيرة وكأنّه كان كلام المجلسي ناظراً إلى أن الشارع جعل حقاً في كل أرض لأجل الصلاة.

ولا يخفى عليك أنّه لا يمكن الالتزام به حيث إن النبي ﷺ لم يكن في هذا المقام في مقام بيان الشرائط والموانع وإلا إن كان متعرّضاً لهذه الجهة يلزم أن لا تكون النجاسة أيضاً مضر، بل يكون مقصوده من هذا البيان إلى أن لا يكون المسلمون كاليهود والنصارى حيث إنهم يعبدون في البيع والكنائس ولا يعبدون في مكان آخر، وكان النبي ﷺ في مقام ردّهم وأنّه يجوز العبادة في كل مكان، ولكن لم يكن

منافياً لأن يكون في مكان مانعاً من وقوع العبادة فيه لأجل بعض العناوين الأخر كالغصب والتجاسة وغير ذلك. وقد يتنوّا تغليب جانب النهي ببيانات أخرى.

الأول: أن النهي يكون أقوى دلالة من الأمر، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر، وقد يورد عليه بأن هذا ممنوع، ولا فرق بين الأمر والنهي من هذه الجهة، ولكن لا يخفى عليك أنه إن حمل هذا الكلام بما قلنا من أن عموم النهي متعلقاً بجميع الأفراد بخلاف العموم من طرف الأمر وأنه متعلق بالجامع فيكون كلاماً صحيحاً، وإن كان غير ذلك فلا وجه له.

الثاني: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، ولكن لا يخفى فساد هذا الكلام حيث إنه ليس كذلك مطلقاً، بل كثيراً ما نرى أن العقلاء يرتكبون المفسدة لجلب المنفعة، وأبي عاقل يلتزم في مورد المفسدة القليلة والمنفعة الكثيرة إذا دار الأمر بينهما بدفع المفسدة ورفع اليد عن المنفعة.

الثالث: استدلوا بالاستقراء فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة، ولكن لا يخفى عليك فساد هذا المقال حيث إنه أولاً: ما الدليل على حجية الاستقراء ما لم يوجب القطع؟ وثانياً: لا يكون الاستقراء مثبتاً للمستدل حيث إنه لا يكون في كل الموارد تغليب جانب النهي، وقالوا بأنه يكون من موارد ترجيح جانب النهي على الأمر حرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين. ولا يخفى عليك أن حرمة الصلاة في أيام الاستظهار إن قلنا بحرمتها التشريعية فهو يكون من باب قاعدة الإمكان، وهي كل دم أمكن أن يكون حياً فهو حيض، وبعد تسلّم القاعدة المذكورة يكون الدم الموجود محكوم بالحیضية، ولا يبقى موضوع للصلاة، ويكون ارتفاع موضوعه محرراً وبعد ارتفاع موضوع الصلاة لم يكن دوران بين الوجوب والحرمة، بل لا يكون واجباً مسلماً. وإن قلنا بحرمتها الذاتية فيدور الأمر بين العمل بمقتضى وجوب الصلاة وحرمتها.

وأما ما توهم أن عدم جواز الوضوء في الإناءين المشتبهين يكون من هذا القبيل فليس في محله، لأنه من توضأ بأحد الإناءين ثم غسل أعضاء الوضوء بالإناء الثاني لا إشكال في حصول الطهارة له، إلا أنه بمجرد ملاقة الماء الباقي بالجزء الأول من أعضائه يعلم قطعاً بحصول النجاسة في هذا المحل ولا يعلم زوالها، فيكون الشك في المزيل فيستصحب. نعم لو ظهرت على الفور نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة إلى التعدد وانفصال القسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وهذا لا ربط له بالحرمة، إلا أن الشارع أمر بالطهارة الترايية في هذا الفرض، ولعله يكون لأجل أنه لا يقع في نجاسة البدن ظاهراً لأجل الاستصحاب أو التبعّد وإلا لو توضأ من الإناءين احتياطاً فلا إشكال في عدم الحرمة.

فظهر لك أن التيمم في الفرض لم يكن لأجل تغليب جانب النهي على جانب الأمر، فالعمدة في المقام ما قلنا لك، فافهم واغتنم، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

فصل

هل يكون النهي في العبادة أو المعاملة مستلزماً لفسادهما أم لا؟

اعلم أنه لا بدّ قبل الورود في المسألة من تقديم أمور:

الأول: أنه كان النزاع في اجتماع الأمر والنهي في أنه هل يجتمع الأمر والنهي في شيء واحد أم لا؟ بمعنى أنه هل يكون الأمر والنهي ساريّاً الى الخارج حتى يلزم الاجتماع، أو لم يكن ساريّاً حتى لا يلزم الاجتماع؟ والحاصل أن تعدّد الجهة هل يكون مجدياً في رفع غائلة الاجتماع أم لا يكون مجدياً؟ ولا يخفى أن في اجتماع الأمر والنهي يكون النزاع في أنه هل يلزم الاجتماع أم لا بعد الفراغ عن عدم جواز الاجتماع؟ غاية الأمر أن المجوزين قالوا بأنه لم يلزم الاجتماع والممانعين قالوا بأنه يلزم الاجتماع، فالنزاع يكون صغريّاً كما يكون كذلك في مفهوم الشرط مثلاً، حيث إنه لا إشكال في أن المفهوم لو كان كان حجة، ولكن يكون الإشكال في أنه هل يكون للقضية مفهوم أم لا؟

وأما النزاع فيما نحن فيه يكون في أنه هل النهي عن العبادة موجب لفسادها أم لا؟ وأنه بعد الفراغ عن كون الشيء عبادة، وبعد الفراغ عن تعلّق النهي بالعبادة هل يوجب تعلّق النهي بالعبادة فساد العبادة أم لا؟ فمّا قلنا يظهر الفرق بين المسألتين،

فافهم.

الأمر الثاني: قد قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي أن النزاع في المسألة يكون عقلياً حيث إن الحاكم بالجواز أو بالامتناع يكون هو العقل، وأما فيما نحن فيه فلا يخفى عليك أن النزاع يكون في العبادات أيضاً عقلياً؛ لأن بعد تعلق النهي بالعبادة يكون النزاع في أنه لأجل صيرورة هذا الفعل مبعوضاً هل يمكن أن يكون مقرباً أم لا؟ ولا إشكال في أن هذه الجهة راجعة إلى العقل والعقل حاكم بالفساد أو بالصحة. وأما في المعاملات فيمكن أن يكون النزاع عقلياً ولفظياً؛ لأن الكاشف عن الفساد تارة يكون العقل وتارة يكون الشرع؛ لأنه بعد تعلق النهي بالمعاملة يصير مبعوضاً فيمكن النزاع في أنه هل يمكن أن تكون المعاملة المبعوضة صحيحة أم لا؟ فإن رجعت الصحة والفساد إلى ذلك - أي المبعوضة - فيكون النزاع أيضاً عقلياً، وتارة مع قطع النظر عن حكم العقل يكون النزاع في أنه من لفظ « حرّم الربا » هل يستفاد الفساد أيضاً أم لا، فيكون الكاشف هو اللفظ ولو لم يكن للعقل حكم.

فظهر لك أن بعد ما كان في ما نحن فيه ولو في المعاملات قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها يمكن أن يكون ما نحن فيه من مباحث الألفاظ.

الأمر الثالث: لا إشكال في أن النهي الذي يوجب فساد العبادة أو المعاملة ويكون مورد النزاع يشمل النهي النفسي وأيضاً يشمل النهي الغيري؛ لأن الملاك الذي يكون موجباً للنزاع يكون فيه أيضاً؛ لأن النزاع يكون في أنه بعد ما يوجب النهي المبعوضة هل يمكن مع هذه المبعوضة الحكم بالصحة أو يلزم الفساد؟

ولا يخفى أن النهي الغيري أيضاً يكون مبعوضاً ولو لأجل ما كان واجباً له، وما قلنا في أن المقدمة لم تكن بنفسها مبعوضة ولا محبوبة لم يكن منافياً لهذا، حيث إن ما قلنا من عدم كون المقدمة مبعوضة أو محبوبة قلنا في مقابل ذي المقدمة بمعنى أنه لم

تكن للمقدمة وراء محبوبة ذمها أو مبغوضيتها مبغوضية أو محبوبة مستقلة، وإلا يمكن أن تصبح المقدمة لأجل مبغوضية ذمها مبغوضة أو لأجل محبوبة ذمها محبوبة، ففي الحقيقة إذا كان شيء عبادة ويكون مقدمة محرّم ويتعلّق به النهي الغيري يكون مبغوضاً لأجل ذمها، فيكون مثل ما لو تعلّق به نهى نفسي ولا فرق أصلاً، لأنّ في كلتا صورتين تكون المبغوضية لأجل ذي المقدمة.

وأما النواهي الإرشادية فلم تكن داخلّة في محلّ البحث، وما قاله بعض الأعاظم كما نقل بعض مقرري درسه من أنّ النواهي الغيرية لم تكن داخلّة في محلّ الكلام ومثّل لها بالنواهي التي تكون في مقام بيان المانعة فتكون فاسدة حيث هذا القسم من النواهي لم تكن نواهي غيرية، بل تكون إرشادية وأنها تكون في مقام بيان المانع مثل ما كان في طرف الأمر أيضاً مثل الأمر الذي يكون في مقام شرطية الطهارة للصلاة فلا يكون إلاّ إرشادياً، والإرشاد بأنّ الصلاة تكون مشروطة بها كذلك يكون في طرف النهي، فالتعبير عن هذا القسم من النواهي بالنهي الغيري لا يكون صحيحاً.

وأما النهي التنزيهي فأيضاً لا يكون موجباً للفساد ولم يكن داخلّاً في حريم النزاع؛ لأنّ النزاع يكون في النهي الذي يكون مبغوضاً ومبعداً والنهي التنزيهي لم يكن كذلك؛ لأنّ الشارع رخص فيها ومع ترخيص الشارع كيف يكون مبغوضاً ومبعداً؟ لأنّ كونه مبعداً يكون منافياً لقاعدة اللطف فان الشارع كيف يمكن أن يرخص المكلف في ما هو مبعداً له؟! فلا إشكال في عدم كون النهي التنزيهي داخلّاً في حريم النزاع.

الأمر الرابع: لقد ذكروا تعريفات للعبادة ولا حاجة إلى ذكرها مثل أنّه قالوا بأنّ العبادة ما تكون محتاجة إلى الأمر. واعلم أنّ هذا التعريف لا يمكن تعلّق النهي به أصلاً حيث إنّ مع فرض الأمر كيف يمكن أن يكون منهيّاً عنها؟! والمحقق الخراساني

قال بأنَّ العبادة تكون على قسمين:

الأول: ما كان بنفسه وبذاته عبادة كالسجود لله تعالى، حيث إنّ السجود عبادة ذاتية.

والثاني: هو الذي لو تعلّق به الأمر كان أمره أمراً عبادياً، وبهذا المعنى لا يرد الإشكال ولكن على ما قلنا لك سابقاً في بحث التعبد والتوصلي فلا يلزم من تقسيم العبادة بالقسمين، بل العبادة ما تكون تعبدًا وخضوعاً لله تعالى التي يعبر عنها بالفارسية به (پرستش) غاية الأمر تكون بعض العبادات من مجعولات الشارع ولم تكن في سائر الأمم وبعضها تكون عبادة عند تمام الناس كالسجود، ومعنى أنّ السجود يكون عبادة ذاتية هو هذا المعنى بمعنى لا تكون عباديته مختصة بشرع دون شرع وقوم دون قوم، فافهم.

الأمر الخامس: لا يدخل في محلّ النزاع ما لا يكون قابلاً للصحة والفساد مثل ما لم يكن له أثر شرعاً أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان، وأيضاً لا يدخل في محلّ النزاع المعاملات إذا كانت عبادة من المسببات، لأنّ المسببات لم تكن قابلة للصحة والفساد، بل تكون إمّا صحيحة وإمّا فاسدة، بل يكون من محلّ النزاع العبادات والمعاملات لو كانت عبارة عن الأسباب. والحاصل ما كان قابلاً للصحة تارة وللفساد أخرى. ولا يخفى أنّه لو كانت المعاملات عبارة عن المسببات لو ورد نهي عن مسبب لابدّ من إرجاعه الى السبب، فافهم واغتم.

الأمر السادس: اعلم أيضاً أنّ الصحة تكون عبارة عن التمامية لغة وكذا تكون بهذا المعنى اصطلاحاً، وتفسيرها تارة بإسقاط الإعادة أو القضاء، وتارة بموافقة الشريعة، وتارة بموافقة الأمر لا يكون لأجل الاختلاف في معنى الصحة، بل حيث يكون الفقيه في مقام وجوب الإعادة أو القضاء فسر الصحة بإسقاط الإعادة أو القضاء، وحيث كان المتكلم غرضه هو حصول الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب

فسر الصحة بموافقة الأمر وموافقة الشريعة، فالصحة عند الكل هي واحدة، وهي عبارة عن التامة. إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في أن الصحة تكون من الأمور الانتزاعية أو تكون من الأمور الاعتبارية المجعولة أو تختلف موارد ها. لا يخفى عليك أن الأمر الانتزاعي هو أمر لا يتغير واقعه بحسب الأنظار، ولم يكن له ما يحذاء في الخارج.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الصحة على ما هو التحقيق تكون من الأمور الانتزاعية ولا تكون من مجعولات الشريعة، ولا فرق في الصحة عند المتكلم، لأنه عند المتكلم كما قلنا تكون الصحة عبارة عن موافقة الأمر أو موافقة الشريعة، وهذا المعنى يكون أمراً انتزاعياً حيث إنه بعد مطابقة المأتي به مع المأمور به وموافقة الأمر ينتزع عنها الصحة، ولم يكن واقع له إلا بواقع منشأ انتزاعه، ولم يكن ما يحذاء له في الخارج، حيث إنه سوى الأمر وموافقته لم يكن في البين وجود آخر حتى يكون هو الصحة، بل يصرف موافقة المأتي به مع المأمور به وموافقة الأمر ينتزع الصحة وكذلك الصحة بنظر الفقيه فإنه أيضاً بعد ما أتى المكلف بالمأمور به ينتزع عنه الصحة، وبعد الإتيان بالمأمور به تسقط الإعادة أو القضاء ولم تكن الصحة بهذا الاعتبار أيضاً أمراً مجعولاً.

فظهر لك أن الصحة على أي تقدير تكون أمراً منتزعاً ولم تكن مجعولاً ولا فرق أيضاً في العبادات والمعاملات؛ لأن الصحة في المعاملات التي كان معناها ترتب الأثر تكون أمراً انتزاعياً وتنتزع من سبب مؤثر، فإذا وقعت المعاملة على ما هو عليه تنتزع عنها الصحة.

وكذا لا فرق في الصحة في الأمر الواقعي والاضطراري والظاهري؛ لأن في كل من الثلاثة إذا وقع المأتي به بماله من الأثر ويكون بحيث يحصل الفرض ينتزع عنه الصحة، فإن المأمور به بالأمر الاضطراري إذا وقع بحيث يكون مجزياً ينتزع عنه

الصحة، وكذا المأمور به بالأمر الظاهري.

فما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من الفرق بين الصحة عند المتكلم والصحة عند الفقيه فقال في الأول بأنه من الأمور الاعتبارية الانتزاعية، وقال في الصحة عند المتكلم أما في العبادات فتكون الصحة حكم العقل وأن العقل بعد ما يرى أن المأتي به يكون مطابقاً مع المأمور به بحكم بالصحة، فلا تكون الصحة أمراً انتزاعياً أو مجعولاً من المجعولات الشرعية، هذا في الحكم الأولي، وأما في الأحكام الثانوية كالاضطرار والحكم الظاهري فتكون الصحة من المجعولات الشرعية، حيث إنَّ الشرع منَّة على العباد حكم بالصحة في الحكم الظاهري والاضطراري. ولكن هذا يعني كون الصحة في الأحكام الظاهرية والاضطرارية من مجعولات الشارع يكون في كليهما، وأما جزئياتها والموارد الخاصة فلا تكون الصحة مجعولة بل إنما يتصف بالصحة والفساد بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به يعني تكون الصحة بحكم العقل، هذا في العبادات.

وأما في المعاملات فتكون الصحة فيها مجعولة حيث إنَّ الصحة في المعاملات تكون بمعنى ترتب الأثر، وترتب الأثر على المعاملة يكون بحكم الشرع ويكون من المجعولات الشرعية، ولكن صحة كلِّ معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً، وعدمه ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً، وعدمه كما هو الحال في التكليفية من الأحكام، ضرورة أنَّ الاتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا لانطباقه لما هو الواجب أو المحرام.

ويكون حاصل كلامه راجعاً إلى أنَّ الصحة عند المتكلم تكون من الأمور الانتزاعية، وأما عند الفقيه في كليات المعاملات تكون من الأمور المجعولة التي جعلها الشارع وفي جزئياتها ومواردها الخاصة تكون بحكم العقل.

وأما في العبادات في الأحكام الأولية تكون الصحة بحكم العقل وفي الأحكام

الثانوية تكون الصحة من المجمولات الشرعية ولكن في مواردنا الخاصة أيضاً تكون الصحة بحكم العقل.

ولكن كلّ ما قاله من التفصيل باطل، وتكون الصحة في كلّ الموارد من الأمور الانتزاعية، لما قلنا. غاية الأمر يكون منشأ انتزاعها مجعولاً، فتارة يكون منشأ انتزاعها مجعولاً شرعياً كما يكون في تفسير الصحة بإسقاط الإعادة أو القضاء، فالصحة مثلاً في المعاملات التي تكون بمعنى ترتب الأثر الشارع جعل السبب الفلاني للملكية، ولكن ينتزع منه الصحة فلا تكون الصحة أمراً مجعولاً، وهذا مما لا ريب فيه.

والدليل على أنّ الصحة تكون أمراً انتزاعياً هو أنّ للشارع لم يكن إلّا جعل واحد، مثلاً إذا جعل سبب الملكية الإيجاب والقبول وبعد الإيجاب والقبول يحكم بالصحة فلا إشكال في أنّه لم يكن للشارع إلّا جعل واحد فإن كان جعله متعلقاً بالصحة فيما يكون في الإيجاب والقبول سبباً للملكية، والحال أنّ الصحة تكون في طول السبب، لأنّه بعد السبب تنتزع الصحة فن المعلوم أنّ الجعل يتعلّق بما هو منشأ للأثر، وبعد حصول ما هو منشأ للأثر تنتزع الصحة فظهر أنّ الصحة في كلّ الموارد تكون أمراً انتزاعياً، فافهم.

ولا يخفى عليك أنّ تقابل الصحة والفساد ليس تقابل الإيجاب والسلب، الذي يكون في الوجود والعدم، الذي لم تخل ماهية من الماهيات من الوجود والعدم، وليست الصحة والفساد كذلك بل يحتاج صدق الصحة والفساد إلى فرض محلّ قابل لها، ولا يكون تقابل الصحة والفساد تقابل الضدين أيضاً؛ لأنّ الضدين يكونان أمرين وجوديين محتاجين إلى العلّة في دار التحقق، وهذا ليس كذلك حيث إنّ الفساد لا يكون محتاجاً إلى العلّة، بل إذا انتفى ما يعتبر في الصحة تحقّق الفساد، بل عند التحقيق يكون التقابل بين الصحة والفساد، تقابل العدم والملكية، لما قلنا من أنّ

الفساد لا يكون محتاجاً الى العلة في دار التحقيق، بل بصرف انتفاء ما يعتبر في الصحة يتحقق الفساد فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة، فافهم.

الأمر السابع: لا يخفى عليك أنه إذا تعلق نهي بعبادة يقع الكلام في أنه هل يكون أصل في البين حتى يرجع اليه عند الشك أم لا؟ فنقول: أما في المعاملات فتارة أنه يكون عموم أو إطلاق في البين حتى يشمل هذا المورد أو لا، فإن كان عموم أو إطلاق في البين فيحكم في مورد الشك بالصحة ويجري أصالة الصحة واستصحاب الصحة، حيث إنه قبل النهي يكون موجباً للصحة لشمول الإطلاق، فبعد النهي يستصحب الصحة وإن لم يكن في البين إطلاق فيكون مقتضى الأصل الفساد.

وأما في العبادات فقال المحقق الخراساني رحمته الله بأنه أما أن يكون الشك في ثبوت الأمر فيكون مقتضى الأصل هو الفساد، وكذا إذا كان الشك في انطباق المأتي به مع المأمور به إلا إذا كان بعد الفراغ، فبمقتضى قاعدة الفراغ يحكم بالصحة وأما إذا كان الشك من أجل دوران الأمر بين الأقل والأكثر فإن كان مقتضى حكم العقل هو الاشتغال إلا أنه بمقتضى حديث الرفع يعني البراءة الشرعية يحكم بالبراءة هذا حاصل كلامه في الكفاية.

ولكن لا يخفى عليك بطلانه، لأن ما قاله أولاً من أنه إذا كان الشك في ثبوت الأمر فيكون الأصل هو الفساد ليس في محله، حيث إنه على مذهبه يكفي في العبادة صرف الملاك ولا تكون العبادية محتاجة الى الأمر، فلو فرضنا أنه يكون المقطوع عدم ثبوت أمر في البين، ولكن مع هذا يمكن إثبات العبادة إذا كان لها ملاك العبادية، فما قاله من فساد العبادة لو شك في ثبوت الأمر، وما قاله من أنه إذا كان الشك في تطبيق المأتي به مع المأمور به يكون مورد الاشتغال، وإن كان في محله إلا أنه لم يكن هذا من جهة النهي، بل كل ما شك في تطبيق المأتي به مع المأمور به يكون مورد الاشتغال. وكلامنا يكون في أن من جهة طرؤ النهي ما هو مقتضى الأصل؟ وكذا ما

قال في الصورة الثالثة من أنه إذا كان الشك في الأقل والأكثر كما إذا شك في أن الشيء الفلاني يكون شرطاً أو مانعاً، فإن كان ما قاله من البراءة صحيح، إلا أنه أيضاً لم يكن من أجل النهي، بل كلما شك في الأقل والأكثر يكون مجرى البراءة ولو لم يكن النهي في البين عقلاً وتقلياً.

وفي تقريرات النائيين عليه السلام أيضاً كلام وحاصله راجع الى أن الشك إذا كان في الشبهة الموضوعية يكون مقتضي قاعدة الاشتغال هو الحكم بالفساد، وأما إذا كان من جهة الشبهة الحكمية فيرجع الشك الى المانعية وعدمها فتبنى الصحة والفساد على الخلاف في البراءة والاشتغال عند الشك في الجزئية والشرطية والمانعية.

ولكن لا يخفى عليك أن هذا الكلام وإن كان صحيحاً إلا أنه لم يكن من أجل طروء النهي، بل مطلقاً ولو لم يكن نهياً إذا كان منشأ الشك ما قاله يكون مقتضي الأصل ما قال. فعرفت بما قلنا أن في مورد الشك مع الصحة والفساد بعد طروء النهي بالعبادة لا يكون أصل في المسألة الاصولية، فافهم.

الأمر الثامن: أن النهي بالعبادة إذا تعلق بها إما أن يتعلّق بنفس العبادة فيكون داخلاً في محلّ النزاع، وتعلّق النهي بنفس العبادة أيضاً يكون على نحوين، فإما أن يتعلّق النهي بنفس العبادة لأجلها وإما أن يتعلّق بالعبادة ولكن لأجلها، بل لأجل جزء من أجزاء العبادة ولكن يكون النهي متعلّقاً بنفس العبادة ويكون النهي بالعبادة بالعرض والمجاز، وتارة يتعلّق النهي بجزء العبادة فلا إشكال في عدم كونه داخلاً في محلّ النزاع، بمعنى أنه إذا تعلّق النهي بجزء العبادة فلا يوجب فساد العبادة إذا أتى بالجزء ثانياً، فإذا أتى بالجزء المنهي عنه ثانياً وتبدّل بما لا يكون منهياً عنه فقد أتى بما هو مأمور به، ولا يوجب فساد العبادة.

نعم يمكن فساد العبادة من جهة أخرى كما تكون العبادة بنحو يوجب الزيادة أو النقيصة بطلان العبادة، فإذا كان كذلك وإن كان يوجب فساد العبادة إلا أن هذا لم

يكن من أجل طرؤ النهي على الجزء، بل يكون لأجل انتفاء جزء أو شرط آخر وهو لزوم عدم الزيادة أو النقيصة.

فظهر لك أن تعلق النهي بجزء العبادة لا يوجب فساد العبادة إذا أتى بالجزء الآخر الغير المنهي عنه، وتارة يتعلق النهي بشرط من شرائط العبادة فحيث إن في الشرط يكون تقييده شرطاً في العبادة فلا يوجب تعلق النهي به فساد العبادة لو كان الشرط توصلياً، فبأي نحو وقع لا يكون موجباً لفساد العبادة.

وأما إذا كان الشرط عبادياً كالوضوء مثلاً فيكون الكلام فيه هو عين الكلام في الجزء، فعلى هذا إن أتى بشرط آخر لا يوجب فساد العبادة، ولكن لو اقتصر بهذا الشرط المنهي عنه يوجب فساد العبادة، فيكون هذا القسم من الشرط داخلياً في محل النزاع. والتفصيل الذي قالوا في الشرط بين الشرط التوصلي والتقييدي كما قلنا يكون في محله، وصح ما قالوا. ولكن قال بعض بأن النهي مطلقاً إذا تعلق بالشرط لا يوجب فساد الشرط ولا العبادة لأنه ما تعلق به النهي غير ما تعلق به الأمر، فيكون الشرط تقييده مأموراً به، ويكون تعلق النهي بنفس الشرط مثلاً في الوضوء ما هو شرط يكون هو الطهارة وما هو المنهي عنه هو الأفعال الخارجية، فعلى هذا أن الأفعال الخارجية ولو كانت منهيّاً عنها لا توجب فساد العبادة بها، حيث إن شرط العبادة هو الحالة الحاصلة منها.

وفيه أنه أولاً: يكون الشرط هو نفس الأفعال، وثانياً: قلنا بأن الأمر بالمسبب يكون حقيقة سارياً إلى السبب، فالسبب يكون مأموراً، فعلى هذا بعد تعلق النهي بالسبب تفسد العبادة، وسبب الحالات الخاصة كالطهارة مثلاً يكون الفسلتان والمستحان، وبعد تعلق الأمر بهما، فإذا تعلق النهي بهما يوجب فساد الشرط لو كان عبادياً ويوجب فساد العبادة لو اقتصر بهذا الفرد الذي تعلق به النهي.

وتارة يتعلق النهي بالوصف الملازم مع العبادة، فهذا أيضاً على قسمين فتارة

يكون الوصف غير المفارق كالجهر في القراءة، وتارة يكون الوصف المفارق، فإن كان كالأول فيكون داخلاً في محل النزاع ويوجب تعلق النهي به فساد العبادة. مثلاً إذا كانت القراءة مأموراً بها وتعلق النهي بالجهر بها، والجهر يكون وصفاً غير مفارق لها فيوجب فساد العبادة، لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه.

وأما إن كان الوصف الملازم للعبادة وصفاً مفارقاً كتعلق النهي بالمكان المنصوب ويكون وصفاً للصلاة فلا إشكال في عدم سريان النهي من الوصف إلى العبادة، فلا يوجب فساد العبادة إلا إذا كان في الخارج متحداً كما يكون كذلك على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فلو قلنا بعدم جواز الاجتماع وتغليب جانب النهي يوجب تعلق النهي بالوصف فساد العبادة. وأما إن لم نقل به وقلنا بجواز الاجتماع فلا يوجب تعلق النهي بالوصف فساد العبادة.

ثم بعد ما عرفت المقدمات التي قلنا فنقول: يقع الكلام في مقامين: الأول في العبادات، والثاني في المعاملات.

المقام الأول: في العبادات:

فنقول: تعلق النهي بالعبادة يكون على قسمين: فتارة يتعلق النهي بما يتعلق به الأمر مثلاً تعلق الأمر بالصوم وتعلق النهي بصوم يومي العيدين، فتعلق النهي في هذا المورد بعين ما يتعلق به الأمر، وتارة يتعلق النهي لا بعين ما يتعلق به الأمر، بل بشيء آخر ملازم له مثلاً كالصلاة في الدار المنصوبة.

فإن كان كالقسم الأول فلا إشكال في فساد العبادة؛ لأنه بعد تعلق النهي به يكشف من عدم الأمر وعدم الملاك، حيث إنه بعد تغليب جانب النهي معناه ترجيح النهي، وبعد ترجيح النهي لا أمر ولا ملاك للعبادة، حيث إنه يكون هذا القسم من باب التعارض، وفي المتعارضين إذا قدم أحدهما لم يكن للآخر ملاك أصلاً فلا يحتاج

في هذا القسم لفساد العبادة الى تمسك بأن المبعوض لا يصير مقرباً.
وأما في القسم الثاني فحيث إنه يكون من باب التزاحم فلا إشكال في كون الملاك
باقياً في العبادة ولكن مع هذا يوجب تعلّق النهي فساد العبادة مع تغليب جانب
النهي، حيث إن المبعوض لا يصير مقرباً، وهذا أيضاً بما لا شبهة فيه، فافهم.
المقام الثاني: في المعاملات:

لا يخفى عليك أنه تارة يكون النهي المتعلّق بالمعاملة النهي الإرشادي ويكون
إرشاداً الى فسادها فلا إشكال في عدم كونه داخلياً في محلّ النزاع ويوجب فساد
المعاملة بسببه. وأما لو لم يكن كذلك بأن يكون النهي المتعلّق بالمعاملة مولوياً. فقال
المحقّق الخراساني رحمته الله في هذا المقام: إن تعلّق النهي بالمعاملة يكون على أقسام فإما
أن يتعلّق النهي بالمعاملة لا بما هي معاملة، بل بما هي فعل من الأفعال كالبيع في وقت
النداء، حيث إنه لا يكون للبيع خصوصية، بل إذا نودي للصلاة يوم الجمعة يجب
ترك كلّ الأفعال، ويحرم كلّ فعل من الأفعال، فالبيع أيضاً حيث يكون فعل من
الأفعال يتعلّق به النهي، فإن كان تعلّق النهي بالمعاملة كذلك فلا شك في أنه لا
يوجب تعلّق النهي فساد المعاملة، لعدم الملازمة بين الحرمة والفساد.

وتارة يتعلّق النهي بالمسبّب مثلاً يكون بيع المصحف حرام أو بيع المسلم بالكافر
حرام، وأنّ هذا القسم من الملكية يكون مورد النهي، فأيضاً لا يوجب تعلّق النهي
بالمسبّب فساد المعاملة، لما قلنا.

وتارة يتعلّق النهي لا بالسبب ولا بالمسبّب، بل يتعلّق النهي بالسبب بمعنى أنّ
سببية هذا الشيء لهذا المسبّب يكون مورد النهي كما يكون في الظهار، فالظهار بما هو
لفظ من الألفاظ وقول من الأقوال لا يكون منهياً عنه، وكذا الفراق لا يكون منهياً
عنه ولكن نهى الشارع عن سببية الظهار للفراق والطلاق، ففي هذا القسم أيضاً لا
يوجب تعلّق النهي الفساد.

وتارة يتعلّق النهي بآثار المعاملة بمعنى أنّه لم يكن السبب ولا المسبّب منهيّاً عنه، ولكن يكون أثر المعاملة متعلّق بالنهي كما يكون في بيع الكلب مثلاً، فيكون ثمن الكلب حرام، فالأثر الذي يترتّب على المعاملة يكون مورد نهى الشارع، ففي هذا المورد يوجب تعلّق النهي فساد المعاملة، لأنّه يوجب حرمة الأثر حرمة المعاملة وفسادها، حيث إنّ لو كانت المعاملة صحيحة لابدّ من أن يترتّب عليها الأثر فيكشف من عدم ترتّب الأثر عدم صحّة المعاملة، حيث إنّ معنى صحّة المعاملة هو ترتّب الأثر، فإذا لم يمكن ترتيب الأثر فيظهر أنّ المعاملة لم تكن صحيحة هذا حاصل كلامه.

ولكن قلنا سابقاً: أنّ ما قاله من عدم الفساد ليس في محلّه في بعض الصور مثل ما تعلّق النهي بالمسبّب، لأنّه لا إشكال في كون المعاملات من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع، غاية الأمر لو كانت معاملة بين العرف يكون معنى اعتبارها امضاء للعرف. فعلى هذا بعد ما كان المعاملات اعتبارية فكيف الشارع يعتبر الملكية الكذائية مع كونها مבוغضة ولا يمكن هذا له؟! وهذا واضح.

ولكن قلنا في باب الاستصحاب أنّه ولو كانت المعاملات من الأمور الاعتبارية إلّا أنّه تارة يقال بأنّ مورد اعتبار الشارع يكون هو المسبّب بمعنى أنّ الشارع اعتبر الملكية من أي سبب حصلت وتارة يقال بأنّ مورد اعتبار الشارع يكون هو السبب يعني أنّ الشارع اعتبر السبب الفلاني سبباً للملكية. فإن كان اعتبار الشارع هو المسبّب فيرد ما قلنا على المحقّق الخراساني رحمته الله وإن لم يكن كذلك بل نلتزم بأنّ مورد اعتبار الشارع يكون هو السبب فلا يرد الإشكال المتقدّم عليه، حيث إنّ ولو كان المسبّب مבוغضاً للشارع إلّا أنّه لم يكن مورد اعتباره حتى يقال بأنّه كيف يعتبر ما هو مבוغضاً له! بل يكون مورد اعتباره هو السبب والسبب لم يكن متعلّقاً للنهي. وللنائبين رحمته الله على ما نقله بعض مقرّري درسه كلام في هذا المقام، ولم يكن

صحيحاً فلنذكر أولاً كلامه ثم ما فيه قال بأنه إذا تعلق النهي في المعاملات بالمسبب فيوجب تعلق النهي فساد المعاملة. بيانه أنه يلزم في المعاملة ثلاثة أشياء التي لم تكن المعاملة بدون هذه الثلاثة صحيحة:

الأول: أن يكون لسبب خاص لا تصح المعاملة بأي سبب وقع، بل يلزم أن تكون سبب خاص.

الثاني: أن يكون المتعاملان مالكين أو قائمي مقام المالك.

الثالث: أن لا يكون الناقل محجوراً من التصرف بمعنى أنه يعتبر في الناقل أن يكون له السلطنة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا نهى الشارع عن المسبب يصير الناقل محجوراً في التصرف، وإذا صار محجوراً تفسد المعاملة، لا تنفأ ما يعتبر فيها ومثل لها بأمثلة:

منها: عدم جواز الإجارة في الواجبات المجانية فإنه يكون عدم جواز الإجارة لأجل أن الواجبات المجانية تكون ملكاً لله تعالى وأن المكلف يكون محجوراً.
منها: عدم جواز بيع المندور.

منها: عدم جواز بيع مال بشخص إذا شرط في ضمن عقد مع شخص آخر عدم بيع هذا المال بهذا الشخص.

ولكن كلامه فاسد جداً، ومنشأ هذا التوهم ليس إلا الخلط بين سلطنته الوضعية وسلطنته التكليفية، فما يكون لازماً في المعاملة و يعتبر فيها هو السلطنة الوضعية. والفرق واضح بين هاتين السلطنتين فربما يكون في مورد أحدهما موجودة ولم تكن الأخرى، مثلاً في المباحات التي لم تكن مالك تكون لك السلطة فيها ولكن سلطة تكليفية لا سلطة وضعية، مثلاً يمكن لك التصرف في ماء الغير بالشرب والتوضي ويكون لك هذه السلطنة، ولكن لا يمكن لك بيع هذا الماء، فلو كانت السلطنة بمعنى واحد فلازمه جواز بيع الماء أيضاً، وكذلك المريض إذا وصى في تمام ماله لم يفعل

فعلاً حراماً ولكن لم يترتب عليه الأثر، فلو كانت السلطة بمعنى واحد فيكون لازمه حرمة فعله فلا إشكال في أن فرق بين السلطتين ويكون كالحق والحكم.

ولا يخفى عليك أن إطلاق السلطة على السلطة التكليفية يكون بالمساحة ولم يكن إلا حكم جعله الشارع فما هو المعتبر في صحة المعاملة هو السلطة الوضعية، وهي نحو إضافة بين المالك والمالك التي اعتبرها العقلاء أو الشارع.

وأما الأمثلة التي ذكرها فأيضاً تكون مؤيدة لنا، حيث إنه في العبادات المجانية التي لم تصح الإجارة فيها يكون لأجل عدم كونها مالاً، وعلى هذا لو كان مستحباً أيضاً يكون كذلك فلا تصح الإجارة في الأذان، ولكن في الواجبات الكفائية كالطبابة مثلاً فتصح الإجارة. وأوضح شاهد على هذا تعبير المقرر أيضاً بالعبادات المجانية، فالمجانية محفوظة فيها.

وأما في بيع المال المنذور فأيضاً تكون صحته وعدم صحته متفرعة على أن بمجرد النذر يتعلق حق للفقراء على المال أم لا. فن قال بفساده يقول بتعلق حق الفقراء عليه. فعلى هذا لو كان مورداً لحق الغير لا يجوز بيعه، بفساده يكون لأجل تعلق حق الغير به. وأيضاً في بيع المال بالشخص الذي شرط مع شخص آخر عدم البيع به فيكون أيضاً لأجل تعلق حق شخص آخر به، وكل ما يكون متعلقاً لحق أحد لا يجوز بيعه ولذا لو أسقط حقه هذا الشخص الآخر يكون بيعه صحيحاً. فظهر لك فساد كلامه وأن فساد المعاملة في هذه الأمثلة لم يكن لأجل فقد السلطة التكليفية، فافهم واغتنم.

ثم إنه قد يتمسك بفساد المعاملة إذا تعلق النهي بها ببعض الأخبار منها: ما رواه في الكافي والفقهاء عن زرارة عن الباقر عليه السلام مسألة عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى إن حكم بن عتبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد ولا يحل

إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: **إِنَّهُ** لم يعص الله **إِنَّمَا** عصي سيده، فإذا أجاز فهو له جائز:

وجه الاستدلال هو أَنَّ المعصوم رتب صحة النكاح وفساده بإجازة السيد وعدمها وقال: حيث إِنَّ العبد لم يعص الله لم يكن نكاحه فاسداً فيستفاد من مفهوم (أَنَّهُ لم يعص الله) أَنَّ النكاح يكون فاسداً إذا كان معصية الله، فيستفاد من الرواية أَنَّهُ إذا نهى الله عن المعاملة أيّ معاملة كانت يوجب تعلّق النهي بها فسادها وإن كان في الرواية خصوص النكاح، لكن لا إشكال في عدم خصوصية في النكاح.

وقد أجاب عن هذا الاستدلال المحقّق الحراساني رحمته الله في الكفاية وقال: الظاهر هو أن يكون المراد بالمعصية المنفية التي قال المعصوم (لم يعص الله) هو أَنَّ النكاح لم يكن ممّا لم يعص الله تعالى، وإطلاق المعصية بعدم الإذن كما أطلق المعصية السيد بعدم إذنه، فإذا كان المراد من (لم يعص الله) ما قلنا يعني لم يكن النكاح ممّا لم يعص الله فيكون مفهومه أَنَّ كلّ معاملة لم يمضها الله تكون فاسدة، وبهذا نقول أيضاً: لأنّا نقول: إِنَّ كلّ معاملة لم يمضها الشارع لم تقع صحيحة، وهذا لم يكن مربوطاً بما نحن فيه؛ لأنّ محلّ الكلام يكون في مورد تعلّق به النهي التحريمي لا النهي الوضعي.

وقال الشيخ الأنصاري كما نسب إليه: إِنَّ الرواية تكون دالّة على صحة المعاملة إذا تعلّق بها النهي التحريمي، حيث إِنَّ الرواية تكون دالّة على أَنَّهُ فيما كان معصية السيد تكون صحة النكاح موقوفة على إجازة السيد، فإن أجاز فهو له جائز ولا إشكال في أَنَّهُ في مورد عصيان السيد يكون عصيان الله أيضاً؛ لأنّ وجوب إطاعة السيد يكون بحكم الله تعالى، فعلى هذا تكون الرواية دالّة على صحة النكاح في مورد عصيان الله أيضاً.

وأما قول المعصوم عليه السلام: **إِنَّهُ** لم يعص الله) فلا بدّ من حمله على صورة العصيان الوضعي، فيكون معنى الرواية والله أعلم أَنَّهُ إذا كان عصيان الله بالعصيان الوضعي

أعني يكون مما لم يمضه الله تعالى يكون النكاح فاسداً أو المعاملة فاسدة، وأما إذا لم يكن كذلك بل يكون عصيان الله تعالى بالعصيان التكليفي فلا يوجب الفساد. ولا يخفى عليك أن ما قاله المحقق الخراساني وكذا ما قاله الشيخ عليه السلام في محله ومن فهم هذه الرواية يعرف فهم سائر الروايات التي تكون في هذا الباب.

ولكن للنائبي عليه السلام كما قال مقررّه هنا كلام لا بأس بالإشارة إليه مع ما فيه من الخدشة، أما كلامه فقال أولاً كلام الشيخ تقريباً كما قلنا ثم قال: إن حمل العصيان في (لم يعص الله) على العصيان الوضعي وحمل العصيان في (عصى سيده) على الحرمة التكليفية يكون خلاف الظاهر، بل في كل منهما يكون العصيان عصيان تكليفي. غاية الأمر يتوهم إشكال آخر وهو أنه عصيان الله تعالى يتحقق بعصيان السيد أيضاً فكيف يقول بالصحة إذا أجاز السيد مع أنه عصى الله تعالى بعصيان تكليفي؟

ولكن لا مجال لهذا التوهم لأن الشارع جعل حقاً للمولى على العبد وأمره بالإطاعة وعدم المخالفة وأن مقتضى العبودية الإطاعة وعدم المخالفة المجعولين من قبل الله تعالى هو أن لا يتصرف العبد في شيء بدون إذن سيده، فمعنى أن تصرفاته تكون معصية لله تعالى تكون باعتبار حق المولوية التي جعلها الله تعالى، فليس في مورد عصيان السيد زائداً على عصيان السيد عصياناً لله تعالى بحيث يكون معاقباً من قبل الله تعالى على مثل هذه التصرفات ويكون حاصل كلامه أن الله جعل حقاً للمولى على العبد والزم إطاعة العبد للمولى وهو أمر آخر غير مرتبط بالتصرفات، فالتصرفات لم تكن عصياناً لله تعالى ولم تكن زائدة على عصيان السيد عصياناً لجنايته، وأن الإطاعة موضوع آخر غير هذه التصرفات فلو فرض أنه لم يكن في العالم تصرف أصلاً يكون موضوع العبادة محفوظاً.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الكلام حيث إن ما قاله من أن التصرفات لم تكن عصياناً لله؛ لأنه لم تكن التصرفات مورد أمر الشارع أو نهيهِ، بل ما أوجب الشارع

ليس إلا إطاعة المولى وأنّ في الحقيقة جعل حقاً للمولى على العبد وهو أمر آخر غير التصرفات، فليس في محله.

ضرورة أنّه يلزم على ما قاله أنّه إذا نهى السيد عن عبادة تقع صحيحة، حيث إنّ هذه العبادة لم تكن فرد العبادة ومصدقها، مثلاً إذا نهى السيد أو الأب عن الصوم المستحب عبده أو ابنه فلا إشكال في بطلان الصوم، والحال أنّه مع ما ذهب إليه هذا القائل لا يلزم البطلان وكان صحيحاً؛ لأنّ هذا لم يكن مورد نهى الشارع ولا يمكن الالتزام بالصحة في الصوم المنهي عنه السيد وكذا في سائر العبادات.

فمن هنا نكشف أنّ الإطاعة تكون فرد هذه التصرفات ولا يكون شيء آخر ما عداها وأنّ الإطاعة أو العصيان تكونان فردي هذه التصرفات، فإنّ أمر المولى بشيء وأتى العبد به أطاع المولى وإن خالف عصى السيد، وإذا عصى السيد عصى الله تعالى، وإن نهى السيد عن شيء ولم ينته العبد عصى السيد، وإذا عصى السيد عصى الله تعالى، فالإطاعة ليست أمراً سوى هذا التصرف، وواضح أنّ التصرف فرد الإطاعة والعصيان، فاذا وقعت التصرفات على وفق مراد السيد أطاع العبد سيده وإن وقع على خلاف مراد السيد عصى العبد سيده، فظهر لك فساد ما قاله.

ثمّ إنّ لا يخفى عليك أنّ أبا حنيفة وبعض آخر قالوا بدلالة النهي على الصحة وأنّ النهي إذا تعلّق بمعاملة أو عبادة يوجب صحة العبادة أو المعاملة واستدلوا على ذلك بأنّه تعتبر القدرة في التكليف، فإذا كانت العبادة بنحو إذا وقعت وقعت فاسدة، وكذا المعاملة إذا وقعت، وقعت فاسدة فلم تكن للمكلف قدرة حتى يتوجه إليه النهي، فلا بدّ من وقوعها صحيحة حتى يكون المكلف قادراً، لأنّه يصير قادراً إذا كان قادراً على إتيان العبادة أو المعاملة صحيحة أو فاسدة، وأمّا إذا لم يكن قادراً بإتيانها صحيحة فلم يكن له القدرة فلا يمكن توجه النهي إليه. فعلى هذا لو كان قادراً على إتيانها صحيحة وتقع صحيحة فيوجب تعلّق النهي بالصحة فعلى هذا مع

أَنَّ تَعْلُقَ النَهْيِ لَا يُوْجِبُ الْفَسَادَ يَكُونُ مُوْجِباً لِلصَّحَّةِ بِهَذَا الْبَيَانِ.
وَاسْتَدَلَّ أَيْضاً أَبُو حَنِيفَةَ لِمَدْعَاهُ بِأَنَّهُ بَعْدَ مَا كَانَتْ أَفَاطُ الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ
مَوْضُوعَةً لِلصَّحِيحَةِ فَإِذَا تَعْلَقَ النَهْيُ بِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَتَعْلَقَ بِالْعِبَادَةِ وَالْمَعَامِلَةِ الصَّحِيحَةِ،
فَإِذَا يُوْجِبُ تَعْلُقَ النَهْيِ بِهَا الصَّحَّةَ، فَافْهَمْ.

قَالَ الْمُحَقِّقُ الْخُرَاسَانِيُّ رحمته الله: إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ لَا يَصِحُّ إِذَا تَعْلَقَ النَهْيُ بِالْمَعَامِلَةِ وَكَانَ
النَهْيُ عَنِ السَّبَبِ، لِأَنَّهُ يَكُونُ قَادِراً عَلَى السَّبَبِ، غَايَةَ الْأَمْرِ لَمْ يَكُنْ صَحِيحاً، وَأَمَّا
إِذَا تَعْلَقَ النَهْيُ بِالتَّسْبِيبِ أَوْ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ كَلَامَهُ فِي مَحَلِّهِ، حَيْثُ إِنَّهُ يَعْتَبَرُ الْقُدْرَةَ
وَلَا يَكُونُ قَادِراً عَلَى التَّسْبِيبِ، إِلَّا إِذَا كَانَ وَقَعَ صَحِيحاً وَكَذَا فِي طَرَفِ الْمُسَبَّبِ، فَإِذَا
نَهَى عَنْهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَقُوعُهُ صَحِيحاً فَلَا يُمْكِنُ تَوَجُّهُ النَهْيِ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ قَادِراً، وَأَمَّا
فِي الْعِبَادَاتِ فِي الْعِبَادَاتِ الذَّاتِيَةِ يَكُونُ مَقْدُوراً وَلَوْ بَعْدَ تَعْلُقِ النَهْيِ، كَمَا إِذَا كَانَ
مَأْمُوراً بِهِ.

وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي تَكُونُ عِبَادَتِهَا لِأَجْلِ قَصْدِ الْقُرْبَةِ فَأَيْضاً يَكُونُ كَلَامُ
أَبِي حَنِيفَةَ فِي مَحَلِّهِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ قَادِراً عَلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَهْيِ وَلَوْ
بِعَنْوَانِ وَاحِدٍ، وَلَا يُمْكِنُ الْإِلْتِمَازُ بِهِ. وَلَكِنْ قُلْنَا فِي صَدْرِ الْبَحْثِ: إِنَّ الْعِبَادَةَ هِيَ الَّتِي لَوْ
كَانَ مَأْمُوراً بِهَا تَكُونُ مُحْتَاجَةً إِلَى قَصْدِ الْقُرْبَةِ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى تَكُونُ مَقْدُورَةً حَيْثُ إِنَّهُ
بَعْدَ تَعْلُقِ النَهْيِ يَكُونُ قَادِراً عَلَيْهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ قَصْدِ الْقُرْبَةِ.

وَلَكِنْ مَا يَحْتَاجُ التَّحْقِيقَ هُوَ أَنْ يُقَالَ: أَمَّا الْجَوَابُ عَنْ اسْتِدْلَالِهِ الْأَوَّلِ فَنَقُولُ: إِنَّ
الْقُدْرَةَ الَّتِي تَكُونُ مَعْتَبَرَةً فِي الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْعَرَفِيَّةُ بِأَنْ يَقُولَ
الْعَرَفُ: يَكُونُ الشَّخْصُ قَادِراً، وَأَمَّا زَائِدٌ عَلَى ذَلِكَ فَلَا يَلْزَمُ وَلَا إِشْكَالٌ فِي أَنَّهُ بَعْدَ
تَعْلُقِ النَهْيِ يَصْدُقُ عَرَفاً أَنَّهُ يَكُونُ قَادِراً، مِثْلًا إِذَا نَهَى عَنِ الصَّوْمِ يَقُولُ الْعَرَفُ
بِكَوْنِهِ قَادِراً عَلَى 'وُجُودِ الصَّوْمِ وَعَدَمِ وُجُودِهِ، وَكَذَا إِذَا نَهَى مِنَ الْبَيْعِ فِي وَقْتِ النَّدَاءِ
يَصْدُقُ أَيْضاً عَرَفاً أَنَّهُ يَكُونُ قَادِراً مِنَ الْبَيْعِ وَعَدَمِهِ. فَعَلَى هَذَا لَا يَلْزَمُ بِمُقْتَضَى هَذَا

التوهم صحة العبادة والمعاملة إذا تعلّق بهما النهي.
 وأما الجواب عن استدلاله الثاني فتارة نقول بأنّ الألفاظ موضوعة للأعم كما
 التزم به بعض فلا مجال لهذا الإشكال، لأنّه تعلّق النهي بالمعاملة الأعم من الصحيحة
 والفاسدة، أمّا لو قلنا بأنّ الألفاظ موضوعة للصحيحة فأيضاً لا مجال لهذا التوهم، لما
 قلنا في الصحيح والأعم أنّ الصحة تطلق على الصحة في مقام التسمية، وكذا يطلق في
 الصحة في مقام الامتثال، أمّا الصحة بالمعنى الأوّل فيمكن أخذها في الأمر والنهي،
 فتعلّق الأمر أو النهي مثلاً بالصلاة الصحيحة في مقام التسمية. وأمّا الصحة بالمعنى
 الثاني فلا يمكن أخذها في الأمر والنهي، والصحة التي تكون هنا محلّ النزاع تكون
 الصحة في مقام الامتثال، ولا يمكن أخذها في الطلب، فما قاله من أنّ النهي تعلّق
 بالعبادة أو المعاملة الصحيحة تكون الصحة بالمعنى الأوّل، وهذه الصحة لم تكن
 ملازمة مع الصحة في مقام الامتثال، فلا يوجب تعلّق النهي بالصحة كما توهمه. هذا
 آخر كلامنا في النواهي فتأمل فيها، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
 محمد وآله الطاهرين.

المقصد الثالث

في المفاهيم

في المفاهيم

مقدمة : في تعريف المفهوم:

قد عرّف المفهوم بتعاريف كثيرة ولا يهم التعرّض لها حيث إنّ ذكرها بلا فائدة ولم يكن في المقام مصاديق مشتبهة حتى يحتاج الى التعريف كي تدخل هذه المصاديق أو تخرج، ولكن لا بأس بتعريفه حتى يكون مشيراً اليه لا أنّه يكون حدّاً أو رسماً فهو يعني أن يقال ان المنطوق ما دلّ على شيء في محلّ النطق والمفهوم ما دلّ على شيء في غير محلّ النطق.

فصل

مما قيل بأنّ له مفهوم، هي الجملة الشرطية

مما قيل بأنّ له مفهوم، هي الجملة الشرطية، واعلم أولاً يكون النزاع في أنّ الجملة الشرطية يكون لها المفهوم أم لا. ولا يكون النزاع في أنّ مفهوم الشرط حجة أم لا كما هو ظاهر تعبيراتهم، لأنّه لا إشكال في أنّه إن كان للقضية الشرطية مفهوم يكون حجة بلا تردد، حيث إنّ المفهوم يستفاد من ظاهر لفظ الجملة الشرطية ولقد فرغنا عن كون ظاهر الألفاظ حجة وثبت في محلّه أنّ ظاهر الألفاظ يكون حجة فلو

فرض كون المفهوم للجملة الشرطية فلا إشكال في حجتيه. فإذا لا يخفى عليك أن النزاع في أنه هل يكون مفهوم للجملة الشرطية أم لا؟ فالتعبير بأن مفهوم الشرط حجة أم لا، يكون من باب المسامحة كما قالوا في باب جواز اجتماع الأمر والنهي أن الاجتماع جائز أم لا، والحال أن النزاع يكون في أنه هل يلزم الاجتماع أم لا؟ وإلا لو .. يلزم الاجتماع لا إشكال في الاستحالة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه تارة يقال بما قيل بعض في الأزمنة السابقة: إن أداة الشرط موضوعة للانتفاء عند الانتفاء فلا بد من القول بأن للجملة الشرطية يكون المفهوم، ولا يمكن الالتزام بذلك حيث إنه لم يكن هذا متبادراً من أداة الشرط، وقد استعمل حرف الشرط كثيراً ما ولا يستفاد منه الانتفاء عند الانتفاء، ولا يمكن حمله في هذه الموارد على المعنى المجازي وأن هذه الاستعمالات تكون مجازاً، فبعد صرف النظر من ذلك القول فلا بد من استفادة المفهوم من ثلاثة أشياء.

الأول: أن لا يكون ترتب الجزء على الشرط من باب الاتفاق، بل يكون من باب اللزوم.

الثاني: أن لا يكون الترتب بنحو العلية.

الثالث: أن يكون ترتب الجزء على الشرط بنحو العلة المنحصرة.

فإذا تمت هذه المقدمات يمكن أن يكون للجملة الشرطية مفهوم وإلا مع فقد إحدى هذه المقدمات لا يمكن القول بالمفهوم.

فنقول: أما أن الترتب يكون بنحو اللزوم لا من باب الاتفاق فلا إشكال فيه، ويمكن دعوى أن بالوضع تكون أداة الشرط موضوعة للترتب بنحو اللزوم، وإلا لكان كالحجر في جنب الإنسان، فذكره يكون لغواً. وأما أن الترتب يكون بنحو العلية فإن لم يكن بالوضع إلا أنه يمكن استفادة الترتب بنحو العلية من سياق القضية، حيث إنه ترتب مثلاً في مثل (إن جاءك زيد فأكرمه) وجوب الإكرام على

بحيء زيد فلا بدّ إما أن يكون الشرط علّة للجزء وإما أن يكون الشرط والجزء معلولين لعلّة ثالثة، وإما أن يكون بينهما التلازم.

لا إشكال في أنّه على النحويين الأخيرين يكون خلاف الظاهر، وأما أنّ الترتّب يكون بنحو العلّة المنحصرة فلم يكن عليه دليل. ودعوى التبادر وأنّ المتبادر من العلّة أنّ تكون علة منحصرة فليس في محله، حيث إنّ العلّة المنحصرة لم تكن متبادرة. ومقالة بعض من أنّ العلّة المنحصرة حيث كانت أكمل الأفراد فيجب الحمل عليها فأيضاً ليس في محله.

أما أولاً؛ فلعدم كونه أكمل الأفراد، وثانياً؛ أنّه لا نسلم أن يكون اللزوم بين الشرط والجزء بنحو العلّة المنحصرة أكمل، فإنّ الانحصار لا يوجب ان يكون الربط الخاصّ الذي يكون بين الشرط والجزء أكمل وأكد وأقوى فيما قلنا. فظهر لك أنّ الترتّب بالوضع لا يكون بنحو العلّة المنحصرة حتى يستفاد المفهوم منه.

وقد يتمسك لإثبات كون المفهوم للجملة الشرطية بمقدمات الحكمة، فتارة تجري مقدمات الحكمة في العلية وتارة في الشرط، وجريانها في الشرط بنحويين، أما بيان جريان مقدمات الحكمة في العلية فهو أن يقال: معنى أنّ الشرط يكون علّة للجزء هو أن تكون عليّته مطلقاً قدمتها علّة أم لا، لاحقها علّة أم لا، قارنتها علّة أم لا، حيث إنّ كلّاً منها تكون محتاجة إلى البيان، وحيث إنّ المتكلم لم يبيّن شيئاً، فبمعونة مقدمات الحكمة يثبت أنّ العلية منحصرة بها، فإذا كانت العلّة منحصرة بها فمع فقد العلّة ينتفي المعلول.

والجواب عنه أنّه لا يمكن جريان مقدمات الحكمة في المقام، حيث إنّ العلية تكون مفاد الحرف ولا يكاد يمكن جريان مقدمات الحكمة في ما هو مفاد الحرف وإلّا لما كان معناً حرفياً. وكذلك أجاب المحقّق الخراساني رحمته الله في الكفاية عن جريان

مقدمات الحكمة في العلية، وقد أشكل عليه بأن مفاد ذلك هو جريان مقدمات الحكمة في الهيئة، والحال أنّ الهيئة تكون معنأً حرفياً فلم تقول هنا أن لا يمكن جريان مقدمات الحكمة فيما هو مفاد الحرف.

ولكن لا يخفى عليك فرق ما نحن فيه مع غيره، حيث إنّ ما قال من جريان مقدمات الحكمة في الهيئة يكون في محلّه، حيث إنّ المتكلّم يكون في مقام بيان الوجوب، وإذا كان في مقام بيان الوجوب يمكن جريان مقدمات الإطلاق، وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث إنّ في المقام لم يكن في صدد بيان العلية وكان هذا مغفولاً عنه، فإذا كان مغفولاً عنه ولم يكن المتكلّم في صدد بيانه فلا يمكن جريان مقدمات الحكمة. فظهر لك الفرق بين ما نحن فيه وغيره.

أما جريان مقدمات الحكمة في الشرط فيمكن تقريره ببيانين كما قال أيضاً المحقّق الخراساني وأجاب عنه: أمّا البيان الأوّل فهو أن يقال بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم يكن الشرط منحصر يلزم تقييده ضرورة أنّه لو قارنه شرط أو سبقه شرط آخر لما أثر وحده وقضية إطلاق الشرط هي أن يكون مطلقاً مؤثراً وأن يكون المؤثر مطلقاً هذا الشرط.

والجواب عنه هو أن يقال: إن كان المتكلّم في مقام بيان ما هو شرط في القضية فيمكن دعوى جريان مقدمات الحكمة، ولا إشكال في أنّ المتكلّم لا يكون في هذا المقام بصدد بيان الشرط، بل يكون مثلاً في مثال (إن جاءك زيد فأكرمه) في مقام بيان وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فإذا لم يكن في مقام بيان الشرط لا يمكن جريان مقدمات الحكمة، لأنّه يشترط في جريان مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان. التقريب الثاني لجريان مقدمات الحكمة في الشرط أن يقال: مقتضى إطلاق الشرط هو تعيّن كما أنّ مقتضى إطلاق الوجوب هو تعيّن، والفرق بين هذا التقريب والتقريب الأوّل للشرط معلوم، حيث إنّ في التقريب الأوّل قالوا بأنّه لو لم يكن

الشرط بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه شرط أو سبقه شرط لما كان الشرط وحده مؤثراً، فحيث إنه لم يقيّد يكشف أن الشرط وحده يكون مؤثراً. وأما في التقريب الثاني يقال: لو كان فرد آخر أيضاً شرطاً وكون الحكم معلقاً عليهما تخيراً مثل الواجب التخييري لا بدّ من البيان، لأنه لم يكن المشروط مطلقاً معلقاً على هذا الشرط، بل يكون معلقاً به وبغيره، ويكون التخيير بينهما. فن عدم بيان شرط آخر يكشف أن هذا الشرط يكون مطلقاً مؤثراً في المشروط لا أنه يكون له بدل فيكون المؤثر تارة هذا الشرط وتارة بدله كما يكون كذلك في الواجب التخييري، ففي مورد الكفارة يلزم إما عتق الرقبة أو إطعام عشرة مساكين مثلاً، فعتق الرقبة لم يكن مطلقاً مورد الحكم، بل في صورة عدم إطعام عشرة مساكين يكون واجباً وكذا بدله.

وأجاب عن هذا التقريب المحقق الخراساني رحمته الله وقال: ليس المورد كالوجوب ففي الواجب حيث إنّ التعيين لا يكون في عرض التخيير، بل يكون التخيير محتاجاً الى البيان وفيما نحن فيه لم يكن كذلك، بل كلّ من العلة المنحصرة و عدمها يكون في عرض واحد، فكلّ منهما يحتاج الى البيان. وهذا الجواب أيضاً يكون صحيحاً، فظهر لك أن بهذه البيانات لم يثبت أن للجملة الشرطية يكون مفهوماً.

وقد تصدّى بعض لإثبات المطلوب وجريان مقدمات الحكمة في الشرط بتقريب آخر وهو أن يقال: إن الشرط المأخوذ في القضية إما أن يكون ممّا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً، وإمّا أن لا يكون كذلك، فإن كان الشرط ممّا يتوقّف عليه الجزاء عقلاً فيترتب الجزاء على الشرط يكون قهرياً ولا بدّ منه فلا يكون للقضية مفهوم كما في قولنا: (إن رزقت ولداً فاختنه) فيكون الشرط في مقام تحقّق الموضوع وإن لم يكن الشرط المأخوذ في القضية الذي يتوقّف عليه الجزاء عقلياً، فحيث إن توقّف الحكم

على الجزاء لم يكن عقلياً فلا محالة يكون الشرط إمّا مطلقاً بالنسبة الى الجزاء وإمّا مقيداً. والمفروض أن الشارع رتب الحكم على الشرط فيكون الحكم مقيداً بالشرط، وحينئذ فحيث إن المتكلم يكون في مقام البيان وقد قيد الحكم مطلقاً بالقيد الواحد غير مقيد بشيء آخر بالعطف حتى يكون القيد هو المركب منه ومن غيره فيكشف من ذلك أن القيد هو خصوص القيد المذكور في القضية الشرطية فقط.

ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام، لأنه لو كان هذا القائل يجري مقدمات الحكمة في القيد مع قطع النظر عن عليته فلا بد أن يلتزم بالمفهوم في مفهوم اللقب وغيره وأن يجري مقدمات الحكمة في القيد مع علته، فالكلام هو الكلام الذي قلنا في جريان مقدمات الحكمة في العلية وأنه لا يمكن.

ولكن نقول: تقريب استفادة المفهوم من الجملة الشرطية وهو بيان حسن لا يخفى عليك أن كلما قيد شيء بشيء يكون معناه مدخلية القيد فيه وأنه لو طلب شيئاً وقيد به بقيد يلزم إتيانه في ظرف حصول قيده، ومع عدم حصول قيده لا يلزم الإتيان به، وهذا ممّا لا شبهة فيه ولأجل هذا لو باع شخص شيئاً مقيداً بالقيد الفلاني يلزم عليه تسليمه مع هذا القيد، وأنه أيضاً لا إشكال في أن اشتراط حكم بقيد يكون معناه أن الحكم مقيد به، ولذا لم يشكل أحد في أنه في القضية الشرطية ينتقي شخص الحكم بانتفاء شرطه، مثلاً لو قال: (إن جاءك زيد فأكرمه) فلا إشكال في عدم وجوب شخص هذا الإكرام عند عدم مجيء زيد، وهذا ليس إلا من جهة أن الحكم يكون مقيداً به، فإذا لا مجال للإشكال في أن مدخلية القيد في حكم يقيد الحكم به، وهذا ممّا لا ستره فيه. فإذا في ما نحن فيه لا إشكال في المفهوم، حيث إنه بعد ما نقول لك بعداً: إن المفهوم يكون انتفاء سنخ الحكم فيكون سنخ الحكم مقيداً بالشرط فلا يخفى عليك أنه لا ينبغي النزاع في أن تقييد شيء بشيء آخر يصير الشيء المقيد مقيداً، وإلا لا معنى لتقييده، غاية الأمر ينبغي النزاع في أن المفهوم هو

انتفاء شخص الحكم أو انتفاء سنخ الحكم ولكن لو ثبت أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم فلا يبق المجال للإشكال في ثبوت المفهوم، وهذا واضح لا ريب فيه.

ونقول لوضوح المطلب أيضاً: إنه لا إشكال في أنه معنى كون شيء قيداً لشيء آخر هو أنه ينتفي بانتفائه، فإذا قيد شيء بشيء يكون ظاهره مدخلية هذا القيد فيه، وبعد كونه قيداً يصير مطلوباً في ظرف هذا القيد، ولا يكون مطلوباً مع عدم القيد، وهذا في القضايا الشخصية المقيدة مما لا إشكال فيه.

فظهر لك أنه إذا كان شيء قيداً لشيء بانتفائه ينتفي المقيد، غاية الأمر يلزم في الجملة الشرطية ثبوت أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم أو انتفاء شخص الحكم، فإن قلنا بأن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم فلا إشكال في المفهوم، لما قلنا حيث إن سنخ الحكم مقيد بهذا القيد.

فقول لبيان أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم أو شخص الحكم بيانين:
الأول: ما يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري رحمته قال ان نسبة الحكم الى الموضوع يكون كنسبة المعلول الى علته، فلا إشكال في أن الحكم محتاج الى الموضوع فتوقف الحكم على موضوعه مما لا إشكال فيه، ففي القضايا الشرطية لو كان الحكم مقيداً بموضوعه فقط ولا يحتاج بذكر شرط آخر فعلوم أن الشرط في القضية يكون له مدخلية في الحكم، وإلا فلا وجه لذكره وواضح أن الحكم مع احتياجه لموضوعه محتاج ومقيد بشيء آخر وهو الشرط، وإلا لا معنى لذكره، فإذا كان الحكم مقيداً فينتفي بانتفائه فالموضوع يكون مقيداً بالشرط هذا بيان الشيخ عليه الرحمة.

وأما البيان الآخر لكون المفهوم هو انتفاء السنخ وهو بيان أمتن هو أن نقول لا إشكال في ان الحكم يكون سعة وضيقاً تابع للموضوع، فإن كان الموضوع ضيقاً كان الحكم أيضاً ضيقاً، وإن كان للموضوع سعة فكان للحكم أيضاً سعة، مثلاً إذا

قال: (أكرم زيداً) فإن كان زيد بلا قيد ولم يكن مقيداً زيد بالجائي أو غيره يكون الحكم أيضاً بلا قيد ومطلقاً، فالموضوع إن كان مطلقاً يكون الحكم أيضاً مطلقاً. وإن كان الموضوع مقيداً يكون الحكم أيضاً مقيداً، فكلما يكون قيد للموضوع يكون الحكم أيضاً مقيداً به، مثلاً إذا كان إكرام زيد الجائي واجباً يكون الحكم في ظرف مجيئه، وإذا قال (أكرم زيداً) ويكون الموضوع مطلقاً يكون حكم الإكرام أيضاً مطلقاً فكل شيء يكون قيداً للموضوع يصير سبباً لتقييد الموضوع، والحكم وكل شيء يكون قيداً للحكم لا يصير سبباً إلا لتقييد الحكم.

ولا يخفى عليك أنه بعد ما قلنا في الواجب المشروط أن الشرط يكون راجعاً إلى الهيئة بمعنى أن الحكم يكون مقيداً، ففي المقام نقول: إن الموضوع يكون مطلقاً والحكم بعد ما كان سعة وضيقة تابعاً لموضوعه يكون مطلقاً والقيد يكون قيداً للحكم، فالحكم المطلق يكون مقيداً بالقيد، فإذا قال (ان جاءك زيد فأكرمه) فزيد وهو الموضوع في القضية يكون مطلقاً؛ لأن القيد لم يكن راجعاً إليه فالحكم أيضاً وهو الإكرام يكون مطلقاً؛ لأن موضوعه يكون مطلقاً فالقيد في القضية وهو المجيء يكون قيداً للحكم المطلق، حيث إن القيد يكون للحكم، والمفروض أن الحكم أيضاً مطلق؛ لأن موضوعه يكون مطلقاً، فبعد كون الحكم مطلقاً يكون القيد لهذا الحكم المطلق، فالحكم المطلق يكون مقيداً للمجيء، وهذا هو معنى السنخ، لأن مطلق الحكم إذا كان مقيداً بهذا القيد يكون سنخ الحكم مقيداً بالقيد، فإذا لم يكن هذا القيد لم يكن سنخ الحكم وهذا واضح.

فكل مورد يكون القيد قيداً للحكم يجري هذا الكلام، فبمجرد كون الحكم مقيداً يستفاد المفهوم؛ لأن ظهور القيد للقيدية مما لا إشكال فيه، فإذا كان القيد للحكم فحيث إن الحكم مطلق يكون القيد للحكم المطلق فنقول بهذا في مفهوم الغاية أيضاً إذا كان غاية للحكم، لأنه بعد ما كانت الغاية غاية للحكم وكون ذكر الغاية يكون

لأجل دخل فيه والمفروض أن الحكم مطلق لأجل إطلاق موضوعه، والغاية أيضاً تكون غاية للحكم فيظهر من كل ذلك أن الغاية تكون غاية للحكم المطلق فينتفي سنخ الحكم بانتفاء الغاية، وأما إذا كانت الغاية غاية للموضوع فلا يجري هذا الكلام لإمكان أن يكون الموضوع الشخصي معتباً بهذه الغاية فلا ينتفي سنخ الحكم.

ويمكن أن يقال: إنه على ما قلنا من بيان الشيخ أنه يتم كلامه ولو قال في الواجب المشروط بأن القيد يكون راجعاً إلى المادة، لأنه لو كان شخص الحكم مقيداً بالقيد فلا يكون احتياج إلى ذكر القيد، حيث إن الحكم يكون مقيداً بموضوعه أقل، فإذا كان شخص الحكم مقيداً فيكفي تقييده بموضوعه ولا حاجة إلى ذكر القيد، فإذا يظهر أن ذكر القيد يكون مشعراً بالعلية وبعد ما قلنا من أنه لا يمكن أن يكون شخص الحكم مقيداً به لعدم الحاجة إليه فلا بد من أن يكون سنخ الحكم مقيداً به.

فإن قلت: يمكن أن يكون الموضوع مقيداً بهذا القيد فزيد الجاني يكون متعلقاً للإكرام لا نفس زيد، فالموضوع يكون زيد الجاني لا نفس زيد، وإذا كان كذلك فلا يكون ذكر القيد لغواً.

أقول: فرق واضح بين (إن جاءك زيد فأكرمه) وبين (أكرم زيداً الجاني) حيث إنه في الأول يكون الموضوع هو زيد، وفي الثاني يكون الموضوع هو زيد الجاني، والكلام يكون في الأول فعلى هذا ذكر الشرط يكون مشعراً بالعلية ولا يمكن أن يكون علّة لشخص الحكم؛ لأن تقييد شخص الحكم بموضوعه يكفي ولا يحتاج إلى ذكر شيء آخر، فذكر الشرط يكون قيداً لسنخ الحكم، وهذا واضح. وكذلك بهذا التقريب يمكن تمامية البيان الثاني الذي يكون متناً أيضاً ولو على القول بعدم كون الشرط راجعاً إلى الهيئة، فافهم.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه لو لم يلتزم أحد بما قلنا في إثبات المفهوم فلا يكفي القول بالعلية المنحصرة لإثبات انتفاء سنخ الحكم، حيث إنه ولو ثبت بمریان مقدمات

الحكمة أنَّ ظهور الشرط يكون في العلة المنحصرة ولكن مع ذلك لم يكن مفيداً للمفهوم، لأنَّه يمكن أن يكون الشرط علةً منحصرة لشخص الحكم وبأي دليل يمكن إثبات أن الشرط يكون علةً لسنخ الحكم إلّا بما قلنا، فظهر لك أنَّ المثبت للمفهوم هو ما قلنا.

واعلم أنَّه كل هذه الزحمات لفهم المفهوم من القضية الشرطية لا يكون إلّا لأجل عدم القول بأنَّ المتبادر من أدوات الشرط يكون هو الانتفاء عند الانتفاء وقلنا بأنَّه لا يمكن الالتزام بأنَّ المتبادر من أدوات الشرط هو الانتفاء عند الانتفاء، ومع ذلك يلزم بأنَّ استعمالها في غير ذلك يكون مجازاً مع أنَّ استعمالها في غير الانتفاء عند الانتفاء يكون كثيراً، وإلّا لو التزمنا بذلك فلا نحتاج الى هذه الزحمات.

إذا عرفت ذلك فنقول: يمكن أن يقال: إنَّ المتبادر من أدوات الشرط وإن لم يكن الانتفاء عند الانتفاء إلّا أنَّه لا إشكال في أنَّه بحسب الظهور الطبيعي من أدوات الشرط هو ذلك أي الانتفاء عند الانتفاء. ولا إشكال في هذا الظهور ولو لم نعلم أنَّ أي شيء يكون منشأ هذا الظهور، فهذا لا يمكن القول بالمفهوم.

ويؤيد ذلك استشهاد الامام عليه السلام ببعض الآيات وأنَّ المستفاد بحسب الفهم العرفي هو ذلك، ولا إشكال في أنَّ كلام الامام في هذه الروايات التي نذكر مضمون بعضها لم يكن تعبداً صرفاً، بل يستفيد المعصوم عليه السلام ويستشهد بمقتضى الفهم العرفي، حيث إنَّ المعصوم أيضاً واحد من العرف، فمنها أنَّه قال المعصوم في باب الآية الشريفة ﴿فمن تعجل فيها يومين فلا إثم عليه﴾ انه لو لم يكن بعد هذه الآية ﴿ومن تأخر فلا إثم عليه﴾ تخيل الناس أنَّ التأخر من اليوم كان موجباً للإثم ومعلوم أنَّ لفظ (من) يكون (من) الشرطية ويقول المعصوم: لولا لفظ (من تأخر) في البعد لاستفاد الناس منه الإثم لمن تأخر، وهذا هو المفهوم.

وأيضاً في الآية الواردة: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ قال المعصوم: إنَّ من

لم يشهد الشهر فلا يجب عليه الصوم، وواضح أن هذا لأجل كون القضية مفيدة للمفهوم، وكذا في الآية الواردة في قصّة ابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام ﴿بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾ قال المعصوم عليه السلام قريباً من هذه المضامين إنه لا يفعل كبيرهم ولا يكذب ابراهيم، حيث إن ابراهيم علّق فعل كبيرهم على نطقه، وحيث إنه لم يكن ناطقاً فلم يفعل، ومن المعلوم أن الإمام عليه السلام بمقتضى فهمه العرفي في تمام هذه الآيات استشهد بالمفهوم، وهذا واضح.

فانقدح لك بما قلنا أنه لو كان للقضية مفهوم فلو ورد دليل آخر لهذا الموضوع والحكم مع شرط آخر يقع بينهما التعارض مثلاً إذا ورد (إن جاءك زيد فأكرمه) ثم ورد أنه (إن ذهب زيد فأكرمه) فيقع بينهما التعارض، لأن مفهوم كلٍّ من القضيتين معارض مع الآخر، غاية الأمر يمكن الجمع بينهما بالعمل بالأظهر أو غير ذلك.

وأما لو لم نقل بكون الجملة الشرطية مفيدة للمفهوم فلا يقع التعارض بينهما، حيث إنه إذا قال إن جاءك زيد فأكرمه) ثم قال: (إن ذهب زيد فأكرمه) فيستفاد من الدليلين أن المجيء سبب للإكرام، وكذلك الذهاب أيضاً سبب للإكرام، ولا يكون بينهما تعارض، غاية الأمر إذا ورد (إن جاءك زيد فأكرمه) فشك في أنه هل يكون سبب آخر موجباً للإكرام أم لا؟ فبمقتضى البراءة نحكم بأنه لا يجب الإكرام في غير مورد المجيء، وهذا ممّا لا ستره فيه.

ثم إنه على ما قلنا من استفادة المفهوم من الجملة الشرطية بالبيان المتقدم يظهر جواب استدلال السيد عليه السلام لعدم كون الجملة الشرطية مفيدة للمفهوم؛ لأنّه قلنا: إن الميزان للمفهوم هو أن يكون الحكم المطلق مقيداً بالقيد، فما قاله من أن في باب الشهادة إذا شهد الرجلان لشيء يثبت المدعى فيمكن قيام سبب آخر مقامه فيكون شهادة رجل وامرأتين مثبتاً للدعوى ليس في محله.

لأنّه إن كان مقصوده أن الشارع جعل مثبت سنخ الدعوى شهادة الرجلين

فنقول: إنه لا يمكن قيام الرجل وامرأتين مقامه وإن كان مراده أن شخص الدعوى يثبت بالشاهدين إذا كانا رجلين فنقول: لا بأس بكون شهادة رجل وامرأتين مثبتاً لدعوى أخرى غير مرتبطة به، وكذلك ما قال في أن قيام بعض الشروط مقام البعض الآخر يكون ممثلاً لا يحصى نقول: ليس كذلك، بل كلما يكون سنخ الحكم مقيداً بشرط لا يمكن قيام شرط آخر مقامه.

ثم إنه لا تكون الوسايا والاوقاف من قبيل المفهوم الاصطلاحي، حيث إنه في الانشائيات. إن كان المورد قابلاً للإنشاء فيمكن الإنشاء من منتهى إذا قال في مورد النذر: (إن جاء زيد فعلي كذا) فحيث إن المورد يكون قابلاً لإنشاء آخر مثل أن يقول: (إن ذهب زيد فعلي كذا) يمكن هذين الإنشاءين ولا مانع أصلاً وإن لم يكن المورد قابلاً للإنشاءين مثل أنه يملك الملك الفلاني لزيد فإن كان لا يقبل أن يملك هذا الملك لشخص آخر إلا أنه لم يكن هذا من أجل المفهوم، بل يكون من أجل عدم قابلية المحل فيكون في النتيجة كالمفهوم، ولكن لا يكون المفهوم الاصطلاحي، فافهم واغتنم.

ثم لا يخفى عليك أن هاهنا تنبيهات:

التنبيه الأول: ما قلنا من أن المفهوم يكون انتفاء سنخ الحكم وأثبتنا لك أن الحق هو انتفاء سنخ الحكم.

التنبيه الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فعلى القول بالمفهوم حيث يقع التعارض فما يكون الرأي في المقام؟

لا يخفى عليك أولاً أن المثال المشهور وهو إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفيت المجدران فقصر يكون من باب المثال، وإلا في هذا المورد لم يرد خبر بهذه العبارة، وعلى أي حال إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فبعد ظهور الجملة الشرطية في المفهوم فحيث لا يمكن حفظ ظهور الشرطين في المفهوم فلا بد من التصرف اليد عن

الظهور إمّا بتخصيص مفهوم كلّ منها بمفهوم الآخر، مثلاً مفهوم إذا خفي الأذان فقصر حيث يكون إذا لم يخف الأذان فلا يجب القصر تخصّصه بمنطوق (إذا خفيت الجدران فقصر) فيكون لازمه أنّه إذا خفي الأذان فقصر وإذا لم يخف الأذان فلا تقصر إلاّ إذا خفيت الجدران فيكون عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان والجدران، وأمّا إذا لم يخف أحدهما فيجب القصر.

وأما رفع اليد عن مفهوم كلّ منها فنقول بعدم مفهوم لها، وأمّا بتقييد الشرط في كلّ منها فيكون الشرط مقيداً مثلاً إذا خفي الأذان الذي يكون شرطاً لوجوب القصر يكون مقيداً بخفاء الجدران فيكون معناه أنّه إذا خفي الأذان مقيداً بخفاء الجدران فيجب القصر، وكذلك في طرف إذا خفيت الجدران فقصر فيكون خفاء الجدران مع تقييده بخفاء الأذان موجباً للقصر.

وأما بأن يقال بأن الشرط هو الجامع بين الشرطين بأن يكون تعدّد الشرط قرينة على أنّ الشرط في كلّ منها ليس عنوان خاص منها، بل بما هما مصداقان للجامع، ولازم هذا الوجه هو أنّ في كلّ منها يجب القصر لكن لا من باب أنّ كلّ منها ملحوظاً، بل من باب كونها مصداقاً للجامع، مثلاً إذا خفي الأذان يلزم القصر، وكذا إذا خفيت الجدران أيضاً يلزم القصر، لكن لا من باب أنّ كلّ منها يكون شرطاً للقصر بخصوصيتهما، بل من باب أنّه كلّ منها يكون مصداقاً للجامع.

ولا يخفى عليك أنّ بين كلّ من الاحتمالات الأربعة فرق واضح، لأنّه على الاحتمال الأوّل إذا حصل أحد الشرطين يلزم القصر مثلاً، ولكن إذا انتفى أحد الشرطين لا يرفع حكم القصر، بل ينتفي القصر إذا انتفى كلّ من الشرطين وكان لازم هذا الاحتمال هو عدم وجوب القصر في غير مورد خفاء الأذان والجدران، بل بمجرد فقد الشرطين يجب التمام ولا يحتاج لعدم وجوب القصر ولوجوب التمام إلى دليل آخر.

وأما على الاحتمال الثاني فإن كان يجب القصر بمجرد حصول أحد الشرطين لكنه في غير مورد حصول الشرطين لا يكون للقضيتان دليل على عدم وجوب القصر ووجوب التمام، بل نحتاج الى دليل آخر من البراءة أو غيرها.

وأما على الاحتمال الثالث فيكون وجوب القصر بعد حصول الشرطين ولا يجب القصر بمجرد حصول أحد الشرطين، وكذلك لو انتفى أحد الشرطين لا يجب القصر ولا نحتاج في غير مورد الشرطين أيضاً الى دليل آخر، بل بمقتضى مفهوم القضية نحكم في غير مورد الشرطين بعدم وجوب القصر ووجوب التمام:

وأما على الاحتمال الرابع ففرقه مع الاحتمال الثاني والثالث واضح، وأما مع الاحتمال الأول فلو لم يكن بينها فرق نتيجة إلا أن في الاحتمال الأول يكون التخيير بحكم الشرع وفي الاحتمال الرابع يكون بحكم العقل، حيث إن العقل بعد وجود المصادق يحكم بوجوب القصر بخلاف الاحتمال الأول، لأن الشرع يحكم بمجرد حصول أحد الشرطين بوجوب القصر، فافهم.

واعلم أنه قد أشكل بعض بأن تقييد مفهوم كل منها بمنطوق الآخر لا يكون احتمال في مقابل سائر الاحتمالات حيث إنه لا يمكن تقييد المفهوم إلا بعد تقييد المنطوق؛ لأن المفهوم تابع للمنطوق فإن كان المنطوق مطلقاً كان المفهوم أيضاً مطلقاً، وإن كان المنطوق مقيداً كان المفهوم أيضاً مقيداً. فعلى هذا بعد عدم امكان تقييد المفهوم إلا بتبع تقييد المنطوق فيدخل في الاحتمال الثالث وهو تقييد الشرط.

ولكن اعلم أن هذا الإشكال غير وارد حيث إنه ولو في كل من الاحتمالين أي الاحتمال الأول والثالث يقيّد المنطوق والشرط ولكن تارة يكون التقييد المقابل لأو، وتارة يكون التقييد المقابل للواو، بمعنى أنه تارة يقال بأن الشرط والعلة هو خفاء الأذان والجدران معاً، بحيث إذا خفي أحدهما لا يجب القصر وتارة يقال بأن الشرط يكون أحدهما على البدل كما في الواجب التخييري بحيث إذا خفي أحدهما

يجب القصر.

فظهر لك الفرق بينها وما قاله (ره) أَنَّ الوجه الثاني لم يكن احتمالاً على حدة ويكون راجعاً الى تقييد الإطلاق للعطف بأو أي الوجه الأول فأيضاً ليس في محله، حيث إنَّ الفرق بينها واضح؛ لأنَّ في الاحتمال الأول ينفي الثالث بمعنى أَنَّهُ في صورة عدم الشرطين نحكم بانتفاء وجوب القصر، وأمَّا على الاحتمال الثاني ليس كذلك، بمعنى أَنَّهُ في صورة انتفاء الشرطين يكون عدم وجوب القصر ووجوب التمام يحتاج الى دليل آخر مثل البراءة. والسَّرِّ فيه هو أَنَّهُ على هذا الاحتمال لا يكون للشرطين مفهوم.

إذا عرفت أنَّ في المسألة تكون احتمالات أربع في مقام الاستظهار يلزم ترجيح أي احتمال من الاحتمالات، فنقول: أمَّا الاحتمال الرابع فلا يمكن الأخذ به، لأنَّه يكون خلاف ظاهر لفظ القضية، حيث إنَّ مقتضى ظهور الجملة الشرطية يكون هو أنَّ الشرط علَّة للجزاء، ومع قطع النظر عن ذلك نقول: إنَّ كون الجامع سبباً وشرطاً وعلَّة للجزاء يكون بالإطلاق وجريان مقدمات الحكمة فيها، وأمَّا كون كلِّ منهما شرطاً مستقلاً يستفاد من الظهور اللفظي، ولا إشكال في تقديم الظهور اللفظي على الإطلاق.

وأمَّا على ما قلنا من استفادة المفهوم بالنحو الذي قلنا أيضاً لا يمكن الأخذ بهذا الاحتمال، حيث إنَّنا بمقتضى إطلاق الحكم نقول بالمفهوم، فلو قلنا بأنَّ الحكم المطلق مقيّد بالجامع أيضاً هذا مستفاد من الإطلاق، فأيضاً الظهور اللفظي في كون كلِّ من الشرطين مستقلاً مقدّم على الإطلاق. والحاصل أنَّ الأخذ بظاهر الاحتمال مخالف لظاهر اللفظ، فافهم وتأمل فيه جداً.

وأمَّا ما قاله المحقِّق الخراساني من أنَّ بعد ما ثبت من أنَّ الامور المختلفة بما هي مختلفة لا يمكن أن تؤثر في شيء واحد، ولذا قالوا بأنَّ الواحد لا يصدر منه إلَّا

الواحد فكذلك الواحد لا يؤثر إلا في الواحد. فعلى هذا لو قلنا بأن الجامع يكون شرطاً وعلّة لا يلزم هذا المحذور فليس في محله، لأنّه قلنا من أن هذا الكلام لو ثبت يكون في التأثير والتأثرات الحقيقية لا في الأمور الاعتبارية، وهذا واضح.

وأما الاحتمال الثاني أيضاً لا يمكن القول به حيث إنّه لم يكن البناء بأنّه إذا قيد شيء بشيء لا يعمل به أصلاً والعمل يكون على خلافه حيث إنّه لو قال: (اعتق رقبة) ثم قال (اعتق رقبة مؤمنة) وإن كان يقيد الأوّل بالثاني إلا أنّه لا يرفع اليد عنه بالمرّة، ولذا لو كان له أثر مع قطع النظر عن تقييده تأخذ به. فعلى هذا في المورد أيضاً نقول بأنّه لو قيد كل من الشرطين بالآخر إلا أنّه لأجل تقييد شيء بشيء لا نرفع اليد عن مفهومها بالمرّة، غاية الأمر أنّه نقول: يكون الحكم في كلّ منها مقيداً بالآخر، مثلاً إذا لم يخف الأذان لا يجب القصر إلا إذا خفيت الجدران وأما في نفي الثالث فنتمسك به فنقول بعدم وجوب القصر ووجوب التمام عند عدم الشرطين. فظهر لك أن حفظ القضيتين يلزم ما دام ممكناً، فإن أمكن رفع التعارض بنحو آخر فلا داعي لأخذ هذا الاحتمال.

إذا ظهر لك أنّه لا موجب للأخذ بالاحتمال الثاني والرابع فيدور الأمر بين الاحتمال الأوّل والثالث وهو عبارة عن التقييد إمّا بأو وإمّا بالواو، ولا إشكال في أنّه يلزم الأخذ بالاحتمال الأوّل والتقييد بأو حيث إنّه في التقييد بأو يكون في الحقيقة تقييد المفهوم ولا يكون تقييد المنطوق، وما دام يمكن حفظ المنطوق يلزم حفظه ولا يقع التعارض بين القضيتين إلا لأجل المفهوم فتقييد المفهوم والمنطوق وإن كان يقيد إلا أنّه لو قيد بأو حفظ بمقدار حيث إنّه بمجرد حصوله يثبت الحكم بخلاف ما لو قيد بالواو فإنّه بمجرد حصول أحد الشرطين لا يثبت الحكم، بل يحتاج الى حصول الشرط الآخر، وواضح أن التقييد بأو مقدّم على التقييد بالواو كما نقول في المقام يقولون كذلك في الواجب التخييري، فإذا وجب شيء حيث كان ظاهراً في التعيينية

مثلاً قال: (وجب عند الإفطار في شهر رمضان عتق عبد) فهو ظاهر في تعيين وجوب عتق العبد بمجرد الاضطرار، فلو ورد أنه وجب على من أفطر صومه إطعام ستين مسكيناً فلا يلتزمون بتقييد كل منها بالآخر حتى كان لازمه وجوب العتق مقيد بالإطعام، بل يقولون برفع اليد عن تعيينية كل من الأمرين ويقولون بالتخيير فكذا لا بد أن يقولون هنا لعدم الفرق بينهما، فافهم واغتم وتأمل.

التنبيه الثالث: إذا تعدد الشرط وأُخذ الجزاء فبعد كون ظهور كل سبب لإتيان مسببه يلزم بتعدد الشرط تعدد الجزاء، وبعد ما كان الجزاء طبيعة لا بشرط عارياً من جميع الخصوصيات فلا يكون قابلاً إلا لحكم واحد، وإلا يلزم اجتماع المثلين، فلا يمكن الجمع بين ظهور الشرط وظهور الجزاء فلا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين. أما التصرف في ظهور الشرط فنقول في أنه إذا حصل شرط ويجب طبيعة الجزاء لأجل حصول الشرط فلا يؤثر شرط آخر ونقول بأن كل شرط يؤثر إذا لم يؤثر شرط آخر أو التصرف في الجزاء ونقول بتقييدها بالمرّة، فكل شرط إذا حصل يلزم الإتيان بالطبيعة مرّة، وهذا هو النزاع المعروف بتداخل الأسباب.

ولا يخفى عليك أن هذا النزاع لا يجري على كل الاحتمالات التي قلناها في التنبيه الثاني، بل في كل مورد قيد المنطوق لا يجري هذا النزاع مثلاً لو قلنا بأن الشرط يكون أحد الشرطين مقيداً بالآخر فلا مجال لهذا النزاع، لأنه لا يكون الشرط على هذا الاحتمال متعدداً وأيضاً هذا النزاع يجري في كل مورد يكون الجزاء قابلاً للتعدد، وأما لو لم يكن قابلاً فلا مجال لهذا النزاع مثلاً في مورد القتل فقال: (إذا سب شخص معصوماً ^{عليه} فاقته) و (إذا قتل مؤمناً عمداً فاقته) فلا إشكال في أنه ولو حصل كل من الشرطين ولكن مع هذا لا يمكن إلا قتل واحد، حيث إن القتل لا يقبل التعدد.

وأيضاً لا يخفى عليك أن النزاع في التنبيه الثاني يكون على القول بكون المفهوم

للقضية ولكن في المقام ولو لم يكن للقضية مفهوم يكون للنزاع مجال حيث إنَّ ظهور الشرط في الثبوت عند الثبوت يكون ممَّا لا إشكال فيه، فيكون ظاهر الشرط أنَّه عند ثبوت كلِّ شرط يثبت الجزاء فيقع النزاع بنحو ما قلنا.

وأيضاً لا يخفى عليك الفرق بين هذا النزاع أي النزاع في تداخل الأسباب وبين النزاع في تداخل المسببات، حيث إنَّ النزاع في تداخل الأسباب يكون في مقام الثبوت وأنَّه بعد ثبوت الحكم للجزاء بثبوت لشرط فهل يثبت شرط آخر ويكون الجزاء قابلاً لثبوت حكم آخر عليه أم لا؟ ولذا لو وقعنا في الشكَّ فيكون المورد مورد البراءة، حيث إنَّ ثبوت حكم للجزاء ثابت، وأمَّا ثبوت حكم آخر فيكون غير معلوم، فالشكَّ يكون في التكليف زائد وهو مورد البراءة.

وأما النزاع في تداخل المسببات فيكون في مقام الامتثال وأنَّه بعد ثبوت الحكم في كلِّ سبب يكون الإشكال في أنَّ في مقام الامتثال يمكن التداخل ويحصل امتثال كلِّ من الأسباب بفعل واحد أم لا، ولذا يكون في مورد الشكَّ مورد قاعدة الاشتغال، حيث إنَّ التكليف ثابت، وأما الإشكال يكون في مقام الامتثال، ومن الواضح أنَّ المورد يكون مورد الاشتغال، وأيضاً لا يكون النزاع في تداخل الأسباب منحصراً بما كان بلفظ أداة الشرط، بل في كلِّ مورد يكون حكم عند شيء يكون داخلياً في حريم النزاع، مثلاً إذا قال: (يجب عند البول الوضوء) و (يجب عند النوم الوضوء) فيكون داخلياً في حريم النزاع.

إذا عرفت ما قلنا فلا يخفى عليك أنَّ الإشكال لا يكون إلَّا ما قلنا وهو أنَّه كيف يمكن حفظ ظهور الشرط والجزاء معاً؟ فلا بدَّ من التصرّف إمَّا في الشرط وإمَّا في الجزاء، ولا إشكال في أنَّه يلزم حفظ ظهور الشرط ورفع اليد عن إطلاق الجزاء، حيث إنَّه إذا دار الأمر بين الظهور اللفظي والإطلاق يلزم تقديم الظهور اللفظي على المطلق، كما يكون هذا البناء في كلِّ مورد يُعارض الظهور مع الإطلاق، ولهذا يقدِّم

العام على المطلق، وهذا واضح.

وأبشاً يمكن أن يقال: إنه إذا عرض هذا الكلام على العرف يأخذ بالصدر ويرفع اليد عن الذيل، فإذا عرض على العرف إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفيت الجدران فقصر يرفع اليد عن إطلاق الجزاء ويأخذ بظهور كل من الشرطين.

فظهر لك أن مقتضى القاعدة يكون عدم تداخل الأسباب وأن عند كل سبب يلزم إتيان مسبب إلا إذا دل دليل في مورد على خلافه، فإذا دل دليل على خلافه فلا يكون داخلياً في الكلام، وواضح أنه على القاعدة أيضاً لا يمكن القول بتداخل المسببات وفي تداخل المسببات يكون الأمر أوضح، حيث إن كل سبب يؤثر في ماهية غير ماهية يؤثر فيه سبب آخر، فالجناية تكون سبب لغسل والحيض يكون سبب لماهية غسل آخر، فيكون بمقتضى القاعدة عدم جواز التداخل في المسببات إلا إذا ورد دليل في مورد على جواز تداخل المسببات فنأخذ به، فافهم واغتنم.

هذا كله لو كان المحل قابلاً لتعدد السبب أو لتعدد الجزاء، وأما لو لم يكن المحل قابلاً لتعدد السبب أو لتعدد الجزاء فلا إشكال في التداخل، فإذا كان السبب غير قابل للتعدد فيلزم تداخل الأسباب، لأنه لا يمكن أن يؤثر كل من الأسباب مستقلاً، مثلاً لو قلنا بأن وجوب الكفارة في صوم شهر رمضان يكون لأجل الافطار، بمعنى أن الافطار في شهر رمضان يكون سبباً لوجوب الكفارة، فإذا أكل شيء وجبت الكفارة، فلو ارتكب بعد ذلك أحد المفطرات لا تجب كفارة أخرى، حيث إن سبب وجوب الكفارة يكون هو الافطار وهو حصل بمجرد الأكل، فلو شرب بعد ذلك أو غمس في الماء رأسه مثلاً لا يلزم كفارة أخرى. وأما لو قلنا بأن الكفارة مسبب عن أحد المفطرات فيجب عند كل مفطر كفارة. فعلى هذا كل مورد لم يكن الشرط قابلاً للتعدد يلزم القول بالتداخل لما قلنا، وكذلك لو كان الجزاء غير قابل للتعدد أيضاً لا يمكن القول بعدم التداخل ويلزم التداخل، غاية الأمر في طرف الجزاء يصير سبباً

للتأكد، مثلاً لو قال المولى: (لو سبَّ شخص عليّاً عليه السلام فاقتله) وأيضاً قال: (لو قتل أحد مؤمناً متعمداً فاقتله) فلو أحد سبَّ عليّاً عليه السلام وقتل مؤمناً متعمداً فحيث إنه لم يكن القتل قابلاً للتعدد فقهاً يصير سبباً لتأكد الوجوب.

والسرّ في ذلك هو أنّ بعد كون كلّ من الشرطين والسببين يكون سبباً مستقلاً للجزاء، فحيث إنّ الجزء لم يكن قابلاً للتعدد فيكون ملاك كلّ من السببين سبباً لتأكيد الوجوب، لأنّ في كلّ من السببين ملاك الوجوب، فلاك السبب الأوّل حيث أقر أثره، ولا يمكن للسبب الثاني تأثير فيه فيوجب ملاك السبب الثاني تأكيداً للوجوب الأوّل ويصير أقوى ملاكاً كما يقولون كذلك في المقدمة، فإذا تعلّق بالمقدمة الوجوب النفسي والحال أنّها واجبة بالوجوب الغيري يقولون بتأكيد وجوبها.

وكذلك نقول في جواب الإشكال الذي أورده بمجوزي اجتماع الأمر والنهي بأنّه كيف لا يجوز اجتماع الأمر والنهي؟! والحال أنّه وقع في العبادات المكروهة، بل في مورد ورود وجوبان على شيء واحد قلنا بأنّه إذا ورد وجوبان بشيء واحد لا يوجب إلّا تأكيد الوجوب، وهذا واضح.

فانقدح بما قلنا أنّ من استشكل بأنّه إذا تعلقت الإرادة بإيجاد الشيء فلا يمكن تعلّق إرادة أخرى به أصلاً، فإذا وجب إتيان الجزء بمقتضى السبب الأوّل وتعلّق الإرادة بإيجاده فلا يمكن إرادة ثانية على إيجاد الجزء ثانياً بمقتضى سبب آخر حتّى يصير سبباً لتأكد الوجوب الأوّل ليس بوارد، حيث إنّنا لم نقل بتعلّق الوجوب ثانياً به، بل لا يتعلّق بالجزاء وجوب ثانياً بسبب شرط الثاني بل تأكد الوجوب يكون بسبب الملاك الذي يكون فيه، فافهم هذا الكلام في تداخل الأسباب.

وأما الكلام في تداخل المسببات فأيضاً يكون بمقتضى القاعدة هو عدم التداخل، ويكون في مورد الشكّ مورد قاعدة الاشتغال كما قلنا. والسرّ في ذلك هو ما قلنا بأنّ مورد كلّ سبب غير مورد السبب الآخر مثلاً إذا تعلّق الأمر بإكرام الهاشمي وتعلّق

أمر آخر بإكرام العالم فيكون مقتضى القاعدة عدم التداخل لكّنه يمكن أن يقال في موردين بالتداخل:

الأول: فيما يكون بينهما عموم من وجه مثل (أكرم عالماً) و (أكرم هاشمياً) ويكون في مورد اجتماعاً مثل أنّه رجل كان هاشمياً وعالماً فالعقل يحكم في هذا المورد بسقوط الأمرين بإكرام واحد، حيث إنّ كلّاً من الأمرين يكون باعثاً الى طلب صرف الطبيعة ولا يكون أحدهما مقيداً بعدم الآخر، فإذا كان كذلك فيوجب سقوط الأمرين بإتيان واحد بحكم العقل.

المورد الثاني: ما إذا ورد دليل من قبل الشارع بالتداخل فإذا ورد دليل يلزم القول بالتداخل كما وقع ذلك مثلاً في باب الوضوء والغسل للجنابة مع كون كلّ من أسبابها موجب لمسبّب غير الآخر، فالحدث الأصغر موجب لتعلّق الوضوء، والحدث الأكبر موجب لتعلّق الغسل، ولكن مع ذلك ورد من الشارع بالتداخل كما هو مضمون ماورد في الفقه الرضوي ويكون قريباً من هذه العبارة: (غسل الجنابة والوضوء فريضة يجزيك عنهما غسل واحد) وكذلك في الأغسال مع كونها متباينات - ولو كان تباينها من حيث الأثر فآثر غسل الجنابة هو الإجزاء عن الوضوء بخلاف سائر الأغسال مثلاً فع كون الأغسال متباينات - مع ذلك دلّ الدليل على الإجزاء عن كلّها بغسل واحد كما يكون قريب ذلك مضمون رواية غسل الجنابة والجمعة والحيض حقوق يجزيك عنهما حقّ واحد، فظهر لك أنّه في الموردين يمكن القول بتداخل المسبّبات الأوّل في مورد حكم العقل، الثاني في مورد حكم الشرع، فافهم واغتنم.

التنبيه الرابع: اعلم أنّه على ما قلنا من استفادة المفهوم من الجملة الشرطية ظهر لك أنّ كلّما يكون القيد راجعاً الى الموضوع لا يمكن استفادة المفهوم، لأنّه يمكن أن يكون موضوع المقيّد مورداً للحكم، فإذا كان كذلك لا يكون الحكم مطلقاً، لأنّه

يكون سعة وضيقاً تابعاً للموضوع، وإذا لم يكن الحكم مطلقاً لا يمكن الاستفادة المفهوم، وأما إذا كان الموضوع مطلقاً والقيود يكون راجعاً إلى الحكم فيستفاد المفهوم من القضية بالبيان المتقدم ذكره سابقاً.

فإذا عرفت ذلك فنقول في الجملة الشرطية والغاية إذا كانت غاية للحكم يستفاد المفهوم، مثلاً لو قال: (إن جاءك زيد فأكرمه) أو قال (صم إلى الليل) وأما إذا كانت الغاية غاية للموضوع فلا يكون مفهوم لها، وكذلك في مفهوم اللقب والعدد والوصف فلا يكون لها مفهوم، لأن في كل منها يكون الموضوع مقيداً فلا يكون لها مفهوم ومفهوم الوصف ولو أنه إذا فهمنا أن الموضوع بما هو متصف بالصفة يكون مورداً للحكم مثلاً إذا قال: (أكرم زيدا العالم) نفهم أن العلم سبب لوجوب الإكرام يمكن التعدي إلى غير هذا الموضوع فيمكن الحكم بوجوب إكرام كل من كان عالماً إلا أنه في مورد لا يكون عالماً لا يمكن الحكم بعدم وجوب الإكرام لأجل مفهوم الوصف، لأن الاستفادة المفهوم لم يكف فيه صرف التقييد في مورد الحكم للموضوع الذي يكون له الوصف، لاستفادة عدم الحكم في مورد لم يكن الوصف موجوداً، وهذا لا يستفاد من الوصف وإن استفيد عدم الحكم في غير مورد الوصف بدليل آخر كالبراءة إلا أن ذلك ليس من باب كون المفهوم ثابتاً للوصف يكون اختلاف آخر في مفهوم الغاية في أن الغاية هل تكون داخلية في المعنى أم لا؟ وهذا النزاع نحوي لم يكن مربوطاً بالأصول، ولا إشكال في أن في بعض الأنفاظ الدالة على الغاية يمكن القول بعدم كون الغاية داخلية في المعنى كلفظ (إلى) وأما في لفظ (حتى) فيكون مورد الإشكال.

ومما قلنا ظهر حال مفهوم الحصر كائناً، وبالإضرابية، وتعريف المسند إليه باللام، ومفهوم الاستثناء في كل هذه الموارد لو ثبت الحصر فلا إشكال في المفهوم في كل لفظ يكون دالاً على الحصر لا مجال للإشكال في عدم كون مفهوم له، ولا

إشكال في أن إنما مفيد للحصر، وكذا بل الاضرائية فيما إذا كان المتكلم في مقام الردع وإبطال ما أُثبت أولاً، وكذلك تعريف المسند اليه باللام إذا كان الجنس معرفاً كما قال (الانسان زيد) ويكون مراده طبيعة الانسان عارياً من جميع الخصوصيات، فلا إشكال في استفادة الحصر وكذلك مفهوم الاستثناء في مثل هذه الموارد لا إشكال في كون مفهوم لها، وهذا واضح لأن في كل منها يكون في مقام الحصر ولا إشكال في أنه في ذلك المقام يستفاد المفهوم.

فظهر لك أن الاستثناء في مورد النفي إثبات وفي مورد الإثبات نفي.
وما قال أبو حنيفة من أن الاستثناء ليس في مقام النفي إثبات وفي مقام الإثبات نفي، واستدل على ذلك بأنه لو كان كذلك يلزم أن يكون في قوله فَلَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ : «لا صلاة إلا بطهور» أو «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أن يحصل بمجرد حصول الطهارة الصلاة أو بمجرد حصول الفاتحة الصلاة ولا يمكن الالتزام بذلك فاسد جداً، ويكون هذا أيضاً غلط من أغلاطه.

لأنه من قال بأن الاستثناء يكون عن الإثبات نفي وعن النفي إثبات يكون معناه أن كل ما يكون في المستثنى لا يكون في المستثنى منه بمعنى أنه في مثل «لا صلاة إلا بطهور» تكون الصلاة صلاة من جميع الجهات إلا من جهة الطهور، فإذا كان فيها الطهور حيث كان جامعاً لجميع الجهات فتكون صلاة، فإثبات صلاة من جهة الطهارة أو الفاتحة لا تكون صلاة إلا بفاتحة الكتاب والطهارة، هذا أولاً.

وأما ثانياً فبأنه قد ثبت في محله أن نقيض السالبة الكلية يكون موجبة جزئية، فعني (لا صلاة إلا بطهور) أو (بفاتحة الكتاب) هو أن الصلاة مع الطهارة وفاتحة الكتاب تكون صلاة في الجملة، وهذا ليس محل إنكار فظهر لك فساد الإشكال.

فانقدح لك أنه كل ما كان القيد راجعاً إلى الموضوع لم يكن له مفهوم، وأما في كل مورد يكون القيد راجعاً إلى الحكم فيكون له المفهوم، وهذا واضح، وسره كما قلنا

هو أن الحكم لو كان مقيداً بموضوعه فتقييد الحكم بشيء آخر يكون لغواً، ويكفي تقييده بموضوعه، فمعلوم أن تقييد الحكم بالقيد الآخر كان لمدخلة له في الحكم، فإذا كان كذلك فالموضوع مطلق لأنه بلا قيد، والحكم أيضاً حيث يكون سعة وضيقاً تابعاً لموضوعه أيضاً مطلقاً فالحكم المطلق يكون مقيداً بهذا القيد فقط، وهذا معنى المفهوم وفي كل الموارد التي قلنا بالمفهوم كان لأجل هذه الجهة.

ثم إنه لا يخفى أنه في بعض الموارد لو استكشفنا وحدة السبب فإن لم يكن الحكم في غير مورده إلا أنه ليس هذا من باب المفهوم إلا أن يكون بنحو ما قلنا من استفادة إطلاق الحكم وكون القيد راجعاً إلى الحكم المطلق فيستفاد المفهوم، فافهم. ثم اعلم أن أدوات الحصر تكون من الحروف ولا يستفاد منها إلا الربط والخصوصية ولكن يعبر عنها في مقام التعبير بمعنى اسمي. فعلى هذا لا يبقى إشكال في أن الحصر يستفاد من المفهوم لا من منطوق القضية حيث إنه لا يستفاد من (إنما) أو (إلا) أو غير ذلك إلا الخصوصية والربط ولكن هذه الخصوصية يعبر عنها بمعنى اسمي، وهذا هو المفهوم فلا يستفاد الحصر من منطوق (إنما) مثلاً، بل يستفاد من معنى اسمي آخر، وهذا معنى المفهوم، ولا معنى من المفهوم إلا ذلك، حيث إنه قلنا من أن المنطوق حكم في محل النطق والمفهوم حكم في غير محل النطق، ويستفاد الحصر من معنى اسمي وهو في غير محل النطق. هذا تمام الكلام في المفاهيم، والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين، واللعن على أعدائهم.

المقصد الرابع

في العام والخاص

في العام والخاص

الكلام في العام والخاص اعلم أنّ العام يكون لغة بمعنى الشمول، وبهذا المعنى أطلق مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية في باب القرآن حيث قال في ضمن الرواية: «ومنه العام والخاص والمرسل والمقيّد» ولا إشكال في أنّ مراد المولى من العام هو معناه اللغوي، حيث إنّ لم يكن اصطلاح الأصوليين متعارفاً في زمانه عليه السلام فلا مجال لأن يتوهم بأنّ نظره الشريف الى مصطلح الأصوليين.

وفي اصطلاح الأصوليين يقيد العام بقيد زائد ويقولون بأنّ العام هو الشمول بشرط أن يكون قابلاً للشمول، فالعام في الاصطلاح يكون هو اللفظ الدالّ على الشمول بشرط كون اللفظ للشمول والسريان. فعلى هذا يخرج ما لم يكن كذلك كالعشرة فالعشرة وإن كان شمولها من الواحد الى التسعة بلا إشكال إلّا أنّ العشرة لم تكن قابلة للشمول من الواحد الى التسعة، فلا يطلق على الواحد العشرة وكذا على الاثنين، بخلاف الإنسان فالإنسان يطلق على كلّ فرد من أفراد الإنسان وكذلك العشرة على كلّ عشرة، فيكون إطلاقه على كلّ عشرة مثل الإنسان على كلّ فرد من الإنسان. فظهر لك أنّ العشرة عام لغة، لأنّه يشمل أفرادها ولكن لا يكون العشرة عاماً اصطلاحاً.

وأعلم أنّه أنّا لم نك في مقام تعريف العام، بل يكون غرضنا بيان الفرق بين العام

والمطلق، فقد فرّق بعض بينها بأن العام هو ما كان مستفاداً من اللفظ، والمطلق ما يستفاد من مقدمات الحكمة، ولكن فساد هذا المقال يكون واضحاً حيث إن كثيراً ما يستفاد الاطلاق من اللفظ ويكون مذهب المتقدمين الى زمان سلطان العلماء هو أنّ العموم والاطلاق مستفاد من اللفظ، وأيضاً قد يستفاد العموم من مقدمات الحكمة كما قال به صاحب المعالم رحمته الله في عموم ﴿أحل الله البيع﴾ ولذا عبّر عنه بالعموم المحكي، وهذا الفرق ليس بجديد.

وكذلك لا يمكن الفرق بين العام والخاص بأن العام يكون بالوضع والاطلاق يستفاد من مقدمات، الحكمة لما قلنا من أنّ العام أيضاً في بعض الموارد يكون مستفاداً من مقدمات الحكمة. فعلى هذا نقول: كلّ مورد يكون تعلق الحكم بالأفراد ولو بواسطة الطبيعة يكون عاماً، وكل ما يكون الحكم على الطبيعة لا بلحاظ سريانها الى الأفراد فيكون مطلقاً.

والحاصل أنّه إذا كان الأفراد متعلّقاً للحكم ولا يكون الطبيعة متعلّقاً للحكم يكون عاماً، فمورد العام يكون فيما كان أفراد الطبيعة مورداً للحكم، وإذا كانت الطبيعة متعلّقة للحكم يكون مطلقاً، فمورد المطلق ما يكون الحكم على نفس الطبيعة وأحسن تعريف للمطلق بأنّ المطلق ما دلّ على شايع في جنسه فالمطلق يدلّ على المعنى الذي يكون شايعاً في جنسه وهي الطبيعة، بخلاف العام فإنّه هو الشمول والسرّيان فهو بنفسه دالّ على الشمول والسرّيان الى الأفراد ولا يكون محتاجاً الى شيء آخر، بخلاف المطلق فإنّه يدلّ على الطبيعة والطبيعة دالّة على الشيوع في الأفراد، فالحكم في المطلق على الطبيعة وفي العام يكون على الأفراد. وهذا هو الفرق بين العام والخاص بلا إشكال. ومما قلنا يظهر لك أمران :

الأول: أنّ الفرق بين العام والخاص لا يكون ما قالوا من أنّ العام يكون بالوضع والمطلق بمقدمات الحكمة، لما قلنا من أنّ العام أيضاً قد يستفاد من مقدمات الحكمة.

فعلى هذا ما قاله النائي رحمه الله على ما قال بعض مقرري درسه ليس في محله، فإنه قال بأنه إذا تعارض العام والمطلق يكون العام مقدماً لأجل أن عمومه يكون بالوضع بخلاف المطلق فإن إطلاقه قد يستفاد بسبب مقدمات الحكمة.

الثاني: أنه على ما قلنا يكون العام دائماً في القضايا الخارجية التي يكون الحكم فيها على الأفراد. فعلى هذا ما قاله النائي رحمه الله على ما يظهر من كلمات بعض مقرري درسه من أن العام يكون في القضايا الحقيقية والخارجية، وبهذا قال: يرتفع إشكال الدور في الشكل الأول، لأنه أشكل بأن الانتاج في الشكل الأول يكون دورياً، حيث إن الحكم بكلية الكبرى موقوف على الفحص في صغرياته، والمفروض أن الحكم بالصغرى أيضاً موقوف على الكلية في الكبرى، وهذا دور.

وهذا المحقق قد تصدى لدفع الدور بأن يقال: إن كلية الكبرى تكون من القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها على الطبيعة السارية، وأما الصغرى فتكون من قبيل القضايا الخارجية التي يكون الحكم فيها على الأفراد ابتداءً، وإذا كان كذلك يكون الموقوف عليه غير الموقوف عليه ليس في محله.

لما قلنا من أن العام لا يكون إلا في القضايا الخارجية ولا يكون في القضايا الطبيعية والحقيقية، فعلى هذا لا يكفي بيانه لرفع إشكال الدور في الشكل الأول، بل لابد من جوابه بنحو آخر.

ثم اعلم أنه قد قسموا العام بتقسيمات ثلاثة: الأفرادي والمجموعي والبدلي، وقد يعبر عن الأفرادي بالاستغراقي أيضاً، فالأمر تارة يلاحظ أفراد العام على حدة ويحكم بحكم لكل منها على حدة فهذا هو العام الأفرادي، ففي العام الافرادى ولو كان الحكم ظاهراً واحداً إلا أنه ينحلّ لباً الى أحكام عديدة بعدد كل فرد، ولا يكون الحكم لكل الأفراد بحكم واحد، لأنه لا يمكن الحكم بالموضوعات المتعددة بحكم واحد، كما أنه لا يمكن انشاءات عديدة على موضوع واحد، فعلى هذا ينحلّ

الى انشاءات وأحكام عديدة بعدد الأفراد، وفي كل واحد منها إطاعة ومعصية بمعنى أنه لو أتى بأحد الأفراد أطاع أمر هذا الفرد ولو عصى أمر فرد آخر.

وتارة يلاحظ الأمر مجموعاً من حيث مجموع الأفراد ويبعث اليها ويحكم بها بحكم، فهذا معنى العام المجموعي، ففي هذا القسم لم يكن إلا أمر واحد، لأن الأمر لاحظ مجموع الأفراد ويبعث لها ويحكم بها بحكم واحد، ولازمه أنه لو امتثل أمر المولى أو نهيه في تمام الأفراد يكون ممثلاً ولو خالف أمر المولى ولو في فرد خالف أمر المولى ولم يطع أمره أو نهيه ولو أطاع في سائر الأفراد حيث إنه لم يكن إلا إطاعة واحدة أو معصية واحدة.

وتارة يأمر أو ينهى المولى عن أفراد العام ولكن يكون أمره على تمام الأفراد بحيث إذا أتى بأحد الأفراد يسقط أمره بسائر الأفراد نظير أحد التصويرات في الواجب التخيري، فهذا معنى العام البدلي، ففي هذا القسم يكون أيضاً أمر المولى أو نهيه بتمام الأفراد إلا أن الفرق بينه وبين القسمين الأولين يكون بـ قننا من أن في هذا القسم الأخير إذا أطاع في أحد الأفراد يسقط الحكم عن سائر أفراد العام.

ومن هذا يظهر لك الفرق بين هذا القسم من العام والتكرة، حيث إن في التكرة لا يكون الحكم إلا على فرد واحد لا على التعيين بخلاف العام البدلي فإن الحكم فيه يكون في كل الأفراد لا على فرد واحد غير معين كما يكون في التكرة، غاية الأمر حكمه على كل الأفراد يكون بنحو إذا أتى بفرد واحد يسقط التكليف من سائر الأفراد، وهذا واضح.

ثم إنه ما يكون قابلاً للنزاع هو أن هذه الأقسام الثلاثة المتقدمة للعام هل يكون الاختلاف فيها من ناحية الموضوع، أو يكون الاختلاف من ناحية الحكم؟ بمعنى أن ألفاظ العام تكون مختلفة فبعضها يدل على الأفرادي وبعضها على المجموعي، وبعضها على البدلي، أو لا يكون كذلك، بل لا يكون اختلاف في ألفاظ العام وإنما

يكون هذا الاختلاف من ناحية الحكم.

لا يخفى عليك أنه تكون ألفاظ العام مختلفة فبعض من ألفاظه يدل على الأفرادي والمجموعي والبدي، وبعض منها لا يدل إلا على بعض الأقسام، ولا إشكال في أن الجميع والمجموع مختلف وأن الجمع المحلى بالألف واللام لا يكون دالاً على العموم البدي مثلاً فلا يمكن القول مطلقاً بأن الاختلاف في أقسام العام يكون من ناحية الحكم لما قلنا، كما أنه لا يمكن أن يقال بأن الاختلاف بين الأقسام يكون مطلقاً من ناحية الموضوع، لما قلنا من أن بعض ألفاظ العام يدل على الأفرادي والمجموعي والبدي.

فما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية من أن شمول العام في كل من الأقسام يكون بنحو واحد وإنما الاختلاف يكون من ناحية الحكم إن كان مراده أن العام يكون معناه الشمول، ولا فرق له في الأقسام فيكون صحيحاً وإن كان غرضه أن ألفاظ العام لا تكون مختلفة في شمولها الأقسام الثلاثة فغير صحيح، لما قلنا لك من أن ألفاظ العام تكون مختلفة فبعضها يدل على جميع الأقسام الثلاثة، وبعضها لا يدل إلا على بعض الأقسام، وهذا واضح لا ستره فيه.

ثم إنه لبعض العامة كلام وهو أن ألفاظ العموم موضوعة للخصوص، وهذا الكلام كلام فاسد ولا يليق أن يبحث عنه، لأنه لا يكون لكلامهم معنى صحيح، حيث إن مرادهم هو أن ألفاظ العام تكون حقيقة للخصوص فنسأل منهم أنه حقيقة في أي مرتبة من الخصوص؟ فإذا لم يكن موضوعاً للعموم فبأي دليل تقولون حقيقة في الخصوص؟ وما مرادكم؟ وفي أي مرتبة من الخصوص يكون حقيقة؟ غاية ما يمكن أن يقال: إنه لم يكن لفظ العموم موضوعاً وحقيقة في العموم، وأما كونه حقيقة في الخصوص فلا يكون معقولاً؛

أولاً: لما قلنا من أن في أي مرتبة من الخصوص يكون حقيقة!

وثانياً: أنَّ الدليل على كون ألفاظ العموم موضوعة للخصوص لم يكن موجوداً؛ لأنَّ ما قالوا من أنَّ الخاص يكون القدر المتيقن، أو أنَّ ما من عامٍ إلاَّ وقد خصّ ليس دليلاً، ولا ينبغي أن يعتنى به، حيث إنَّه في أيِّ مرتبة من الخاص يكون متيقناً.

وثالثاً: لا يثبت كون الألفاظ حقيقة في القدر المتيقن، وأمّا ما قالوا من أنَّ التخصيص يكون شائعاً بدرجة يقال: ما من عامٍ إلاَّ وقد خصّ فليس أيضاً دليلاً لدعاهم، حيث إنَّ اشتهاار التخصيص لا يوجب كون اللفظ حقيقة في الخصوص إلاَّ إذا كان مع القرينة. فظهر لك أنَّ كلامهم فاسد جداً.

فصل

لا يخفى عليك أن للعام ألفاظاً لا يكون ظهورها في العموم محل إشكال

لا يخفى عليك أن للعام ألفاظاً لا يكون ظهورها في العموم محل إشكال، وما ينبغي أن يبحث عنه بعض الألفاظ التي يكون ظهورها محل إشكال وكلام فنقول بعون الله تعالى: مما قالوا بإفادته للعموم النكرة في سياق النفي أو النفي مثل (لا رجل في الدار) وأعلم أنه كما تكون (كان) تارة تامة وتارة تكون ناقصة ففي الأول لا تكون محتاجة إلى الخبر وفي الثاني تكون محتاجة إلى الخبر كذلك (ليس) أيضاً تارة تامة وتارة تكون ناقصة.

فكلما يكون النفي متعلقاً بنفس الطبيعة تكون ليس التامة وكلما يكون النفي متعلقاً بالطبيعة لا بنفسها بل باعتبار صفة من صفاتها تكون ليس الناقصة. ولذا لو كان النفي متعلقاً بالطبيعة باعتبار صفة من صفات الطبيعة ولم يكن الخبر مذكوراً لابد من أن يقال بأن الخبر محذوف، وأما (ما ولا) النافيتان للجنس فنقول: أما لفظ (لا) يكون لنفي الحقيقة ويتعلق بالطبيعة باعتبار صفة من صفات الطبيعة، لكن فرقها مع (ليس) هو أن في (ليس) لو كان النفي باعتبار صفة من صفات الطبيعة يحتاج إلى الخبر، ولذا لو لم يكن مذكوراً لابد من القول بأن خبره محذوف بخلاف (لا)

الموضوعة لنفي الجنس.

والسرّ في ذلك هو أنّ (ليس) إذا كانت ناقصة تحتاج الى الخبر ولم يكن الكلام بدونّه تامّاً بخلاف (لا) الموضوعة لنفي الجنس فإنّه لا تكون محتاجة الى الخبر، لكن حيث إنّ نفي الطبيعة يكون باعتبار صفة من صفاتها في مقام الشرح تشرح كذلك، فيكون كأنّه خبر في التقدير.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه كما قلنا لا يتعلّق النفي بالطبيعة من حيث هي، لأنّها ليست إلّا هي فالتنفي تعلّق بالطبيعة باعتبار صفة من صفاتها وحيث إنّ أوّل ما يحمل على الطبيعة يكون هو الوجود فعلى هذا لو قال: (لا رجل في الدار) لا يمكن أن يكون النفي بنفس الطبيعة إلّا باعتبار صفة من صفاتها فلا بدّ أن نقول بأنّه لا رجل موجود في الدار، لأنّ الوجود يكون أوّل ما يحمل. فعلى هذا بعد ما كان النفي باعتبار الوجود فنقول حيث إنّ المتكلّم لم يبيّن أنّ أيّ رتبة من الوجود يكون مراده، ولو كان مراده فرداً خاصاً من الوجود كان عليه أن يبيّنه، فحيث لم يبيّن نحكم بمقتضى مقدمات الحكمة أنّ مراده يكون تمام أفراد الوجود.

فظهر لك أنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم لما قلنا، ولا مانع من أن يكون استفادة العموم بمقدمات الحكمة لما قلنا سابقاً، وظهر لك أيضاً أنّ استفادة العموم من النكرة في سياق النفي لا يكون محتاجاً لجريان مقدمات الحكمة في نفس الطبيعة، لأنّه بعد ما كان الحكم بالطبيعة باعتبار صفة من صفاتها ولا يكون للطبيعة قيد قبل الوجود فيكون المأخوذ نفس الطبيعة لا بشرط، فلا يكون استفادة العموم محتاجاً لجريان مقدمات الحكمة في نفس الطبيعة، بل لا يكون استفادة العموم محتاجاً لمقدمات الحكمة إلّا في الوجود والصفة الطارئة على الطبيعة، ولو كان نفي الطبيعة باعتبار صفة أخرى من صفات الطبيعة غير الوجود فأيضاً لا يكون استفادة العموم محتاجاً لجريان مقدمات الحكمة في الطبيعة؛ لأنّ نفي الطبيعة يكون باعتبار الصفة،

فالطبيعة المحررة وبلا قيد تكون منفية باعتبار الصفة.

فظهر لك أن النكرة في سياق النفي تكون مفيدة للعموم وتكون مثل ذلك النكرة في سياق النهي وبابها واحد. فعلى ما قلنا من استفادة العموم من النكرة في سياق النفي نقول في النكرة في سياق النهي.

ومما قالوا بإفادته للعموم هو الجمع المحلى بالألف واللام فنقول: أمّا المفرد المعرف بالألف واللام فلا يفيد العموم؛ لأنّ مدخوله لا يكون دالاً إلا على الطبيعة مهملة فلفظ (الرجل) مع قطع النظر عن الألف واللام يكون نكرة ولا يدل إلا على الفرد غير المعين، فإذا دخل عليه الألف واللام يصير معيّناً، فالألف واللام لا يدل إلا على التعيين، فإن كان في البين عهد فالمراد يكون المعهود، وإن لم يكن عهد في البين فبمقتضى مقدمات الحكمة نقول: إنّ المراد يكون تمام أفراد الطبيعة، وهذا معنى الإطلاق لا العموم كما قلنا، حيث إنّ الحكم يكون على الطبيعة على ما قلنا لك، فظهر لك أن المفرد المحلى بالألف واللام لا يفيد العموم.

إذا عرفت ذلك فنقول في الجمع المحلى بالألف واللام: إنّ الجمع يكون دالاً على الأفراد بمعنى أنّه يفيد أنّ الأفراد مرادة فإذا قال: (علماء) مثلاً يستفاد منه أفراد من العلماء، غاية الأمر لا يدل على أنّ المراد من (علماء) يكون أقل الجمع أو أكثر. فعلى هذا لا يكون المراد من الجمع إلا الأفراد من الطبيعة، فبعد ثبوت ذلك نقول: إنّّه إذا دخل عليه الألف واللام فيكون دخول الألف واللام سبباً للتعين فإن كان عهد ذكرى أو ذهني أو خارجي في البين فنعلم أنّ المراد يكون هو المعهود، وأمّا إن لم يكن عهد في البين فبمقتضى مقدمات الحكمة نحكم بالعموم، لأنّه لو كان مراده أقل أفراد الجمع أو مرتبة خاصة يجب بمقتضى الحكمة بيانه بعد ما كان في صدد بيان مراده، وحيث لم يبين نفهم أنّ مراده يكون تمام الأفراد التي يكون الجمع قابلاً للصدق عليها لأجل مقدمات الحكمة.

فقد ظهر لك أنَّ الجمع المعرّف بالألف واللام يكون مفيداً للعموم، والسّرّ في ذلك هو ما قلنا من أنَّ الحكم فيه يكون على الأفراد لا على الطبيعة بخلاف المفرد المعرّف بالألف واللام ولكن ما قلنا من عدم إفادة المفرد المعرّف بالألف واللام للعموم يكون فيما لا يكون قرينة في البين، وأما إذا كان قرينة في البين كما في مورد الاستثناء فيفيد العموم. والسّرّ في ذلك هو أنَّ الاستثناء شاهد على أنَّ الحكم يكون على الأفراد، فإذا كان الحكم على الطبيعة باعتبار الأفراد فيفيد العموم، فافهم واغتنم.

فصل

إذا خصص العام بتخصيص

إذا خصص العام بتخصيص فلا إشكال في عدم حجّيته بالنسبة الى مورد التخصيص، وأما كونه حجة فيما بقي لا في مورد التخصيص، بل فيما بقي من العام فيكون مورد خلاف.

لا إشكال في أنّ سيرة العقلاء تكون على العمل بالعام الذي خصّص بالنسبة الى بعض أفرادها فيما بقي منه، فلو ورد عام وخصّص بالنسبة الى بعض أفرادها يكون العام فيما بقي من أفرادها حجة بلا ريب ولا خلاف وتكون سيرتهم على ذلك، لكنّه حيث اشكل في المقام وقع مورد الخلاف.

وجه الإشكال أنّه بعد ما لا يكون للعام إلاّ ظهور واحد ويكون حجة في تمام الأفراد بمقتضى انعقاد الظهور فإذا ورد التخصيص فيرتفع الظهور فيصير مجملًا، حيث إنّنا لا نعلم بأنّه يكون ظاهرًا وحجة في أي مرتبة، وهذا معنى الإجمال فلاجل هذا الإشكال توهموا بأنّه لم يكن العام حجة فيما بقي من أفرادها غير مورد التخصيص. وقد تصدّى بعض لدفع هذا الإشكال وكون العام حجة في الباقي بأجوبة والمهم منها جوابان :

الأول: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله من أنّ استعمال العام فيما بقي من أفرادها لا

يكون مجازاً، بل يكون حقيقة وحجة فيما بقي من الأفراد لأنه بعد ما كان منشأ الظهور وحجية العام في أفرادهِ هو تطابق الإرادة الجديدة مع الإرادة الاستعمالية بمعنى أن الإرادة الاستعمالية حيث كانت مطابقة مع الإرادة الجديدة فإذا استعمل العام نكشف العموم ونقول بكونه حجة في جميع الأفراد، فإذا فهمنا تطابق الإرادة الجديدة مع الإرادة الاستعمالية نكشف مراد المتكلم وإلا بصرف الإرادة الاستعمالية مع قطع النظر عن الإرادة الجديدة لا يكون كشف المراد ممكناً.

فعلى هذا نقول بأن العام بعد ورود التخصيص عليه نعلم أنه بالنسبة إلى مورد التخصيص لم يكن حجة لعدم تطابق الإرادة الجديدة مع الإرادة الاستعمالية وأما فيما عداه فيكون التطابق محفوظاً ولكن مع ذلك لا يكون استعمال العام مجازاً حيث إنه استعمل العام في معناه الحقيقي وهو تمام الأفراد ولكن لا يكون حجة في تمام الأفراد لأجل التخصيص، فظهور العام باقٍ بحاله فإذا كان ظهور العام باقٍ بحاله فيكون العام فيما بقي حجة، وهذا لا ينافي التخصيص حيث إن استعمال العام في تمام الأفراد حتى في مورد التخصيص يكون ضرباً للقانون، فاستعمال العام في تمام الأفراد يكون من باب جعل القانون والقاعدة في طرف الشك فيكون حقيقة حيث إن الحقيقة والمجاز يكونان من تبعات الإرادة الاستعمالية ولكن حجة العام مقصورة بما بقي من أفرادهِ أي غير مورد التخصيص، لأنه في مورد التخصيص لا تكون الإرادة الجديدة على طبق الإرادة الاستعمالية فلا يكون العام حجة في مورد التخصيص، لأن الحجية موقوفة على تطابق الإرادة الجديدة مع الإرادة الاستعمالية، فأصالة التطابق بالنسبة إلى غير مورد التخصيص محفوظة وأما في مورد التخصيص لم تكن أصالة التطابق محفوظة لأجل المحجة على الخلاف.

ولكن لا يخفى عليك عدم تمامية هذا الكلام حيث إن ما قاله من أن الحقيقة والمجاز تكونان من تبعات الإرادة الاستعمالية، فإذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقي يكون

حقيقة ولو لم يكن بمراده الجدي، ويكون من هذا القبيل باب الكنايات فلا تكون الكناية مجاز حيث إنه قد استعمل اللفظ في معناه الحقيقي فإذا قلت: (زيد كثير الرماد) قد استعملت الكثير في معناه الحقيقي والرماد أيضاً في معناه الحقيقي ولهذا لم يكن مجازاً، لكن مع هذا لا يكون هذا مرادك الجدّي، بل يكون مرادك الجدي هو بيان سخاوة زيد، فالحقيقة والمجاز يكونان من تبعات الإرادة الاستعمالية، ولكن الصدق والكذب يكونان من تبعات الإرادة الجدية فإذا كانت الإرادة الجدية مطابقة مع الإرادة الاستعمالية تكون القضية صادقة وإلا كاذبة.

فعلى هذا لا يكفي في المقام صرف كون استعمال العام في تمام الأفراد يكون حقيقة، حيث إنه يمكن أن يكون حقيقة ومع ذلك لم يكن مراداً بالإرادة الجدية فعلى هذا نقول بعد ما لم يكن في البين إلاّ ظهور واحد في العموم، وبمقتضى أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية قلنا بأنّ هذا الظهور يكون حجة، ولكنه بعد التخصيص من المفروض أنّ التطابق لم يكن في تمام الأفراد فيرفع الظهور وحجّيته لأجل عدم التطابق فهذا نقول بكون العام حجة في الباقي مع أنّه لم يكن في البين إلاّ ظهور واحد ناشئ عن تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية، فإذا ارتفع هذا الأصل فهذا يكون الظهور محفوظاً حتى نقول بحجّيته؟ فيبقى الاشكال.

وإن قلت: إنه وإن كان خروج بعض الأفراد عن عموم العام في الواقع مسلماً إلاّ أنّ ضرباً للقانون يحكم المولى بحكم عام في الظاهر حتى يكون هو المرجع عند الشكّ بمعنى أنّه يكون العام في مقام بيان الحكم في الظاهر، والحاصل أن تكون العمومات أحكاماً ظاهريّة.

فأقول: وإن كان يمكن هذا ويمكن أن يكون ورود العام في بعض الموارد لبيان حكم الشكّ وضرباً للقانون ولو كان الواقع بخلافه كما يكون الأمر كذلك في مثل قاعدة الطهارة والاستصحاب ونحوهما، إلاّ أنّه لا يمكن الالتزام بذلك في تمام

العمومات، حيث إنّ العمومات تكون في مقام بيان الواقع، وعمل العرف بها في مورد الشك لا يكشف عن كونها واردة في مقام ضرب القانون والقاعدة، إذ العمل بها في موارد الشك يكون متفرّعاً على كشف العمومات عن المرادات الواقعية، وكون المتكلم الذي ألقى العمومات يكون في مقام بيان الحكم الواقعي فكيف يمكن أن تكون العمومات واردة قاعدة لموارد الشك؟!

فظهر لك أنّ توجيه المحقق الخراساني لم يكن في محله.

الجواب الثاني: وهو الذي يظهر من تقارير الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه هو أنّه لا إشكال في أنّ دخول أداة العموم كالعلماء مثلاً يصدق على تمام الأفراد ويكون قابلاً للصدق على الأفراد وأداة العموم تكون لبيان الشمول وأنّ المراد هنا يكون تمام الأفراد فأداة العموم تكون كالسور للقضية وتكون لبيان الحدّ ولا إشكال في أنّه كما قلنا سابقاً من أنّ الحكم بإكرام العلماء مثلاً ينحلّ الى أحكام عديدة ولا يكون حجّة العام في فرد موقوفاً على حجّة فرد آخر، وهذا معنى ما قاله من أنّ شمول العام لفرد غير مرتبط بشموله لفرد آخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ بعد ما ورد التخصيص فتارة يكون على نحو ينهدم السور لأجل التخصيص فيصير سبباً لإجمال العام، مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) ثم ورد التخصيص بأنّه (لا تكرم بعض العلماء) فحيث إنّ التخصيص يصير سبباً لانهدام سور القضية وأنّ الشمول لا يكون للمدخل فيصير العام مجعلاً، لأنّه لا نعلم بالمراد من البعض وأمّا لو كان بحيث لا ينهدم السور ويكون باقياً بحاله مثل ما خرج فرد أو أفراد.

غاية الأمر لأجل التخصيص لا يمكن أن نأخذ في مورد التخصيص فيكون العام حجّة في الباقي؛ لأنّ الظهور الذي جاء من قبل سور القضية باقي بحاله غاية الأمر في مورد التخصيص لأجل الحجّة الأقوى لم يكن الظهور حجّة، وأمّا في ما بقي فيكون

الظهور محفوظاً وحجة السر في ذلك هو أن في مورد التخصيص يكون الحد محفوظاً بمعنى أن العام يكون في حال التخصيص مستعملاً أيضاً في تمام أفرادهِ ويخرج فرد لأجل التخصيص من الحد، مثلاً إذا قلت: (أكرم العلماء) ثم قلت: (لا تكرم زيداً) فالعلماء يكون مستعملاً في تمام العلماء والسور وهو الألف واللام أيضاً يكون شاملاً لجميع أفراد العلماء، غاية الأمر خرّجت من العلماء زيداً، فخرج زيد يكون من الحد كما تقول العشرة إلا الواحد فلا إشكال في أن العشرة استعملت في معناها ولكن خرّجت منها الواحد وإن لم يكن الواحد داخلاً في الحد لم يكن الإخراج صحيحاً؛ لأن الإخراج يكون فرع الدخول.

فظهر لك أن العام مستعمل في معناه ولو في حال التخصيص، غاية الأمر خرج مورد التخصيص من الحد، وحيث إن الخروج يكون من الحد ومن سور القضية يكون العام في الباقي مجازاً؛ لأن الحقيقة هو ما يكون تمام الأفراد موضوعاً وحكماً داخلاً في الحد فع حفظ الحد خروج الفرد يكون سبباً لكون العام في الباقي مجازاً، ولكن مع هذا يكون حجة؛ لأن الحجية لا تدور مع كون العام في الباقي حقيقة، بل ولو كان العام في الباقي مجازاً يمكن أن يكون حجة في الباقي؛ لأن الظهور محفوظ.

فظهر لك أن العام المخصّص يكون حجة في الباقي سواء كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً، حيث إن في كلّ منها لم يكن المخصّص سبباً لانهدام الظهور والظهور باقٍ وفي مورد التخصيص لم يكن حجة لأجل التخصيص، وأما في غير مورد التخصيص فيكون العام حجة وأحسن بيان البيان الذي قال: إن مقتضى يكون موجوداً والمانع مفقوداً، فظهر لك أن العام المخصّص حجة في الباقي ولو كان مجازاً، وما قاله الشيخ رحمه الله أحسن الوجوه في الباب، فتأمل جيداً.

فصل

إذا كان الخاص مجملاً فهل يسري إجماله بالعام حتى
يصير العام مجملاً أيضاً أم لا؟

إذا كان الخاص مجملاً فهل يسري إجماله بالعام حتى يصير العام مجملاً أيضاً
أم لا؟

اعلم أن إجمال الخاص إما يكون من أجل دورانه بين المتباينين وإما يكون من
أجل دورانه بين الأقل والأكثر، وفي كل منهما إما تكون الشبهة في المفهوم أو في
المصداق، وفي كل من الفروض الأربعة إما يكون في المخصص المتصل، وإما يكون في
المخصص المنفصل، فالصور في المسألة تكون ثمانية.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان إجمال الخاص من جهة دورانه بين المتباينين أو
بين الأقل والأكثر، سواء كانت الشبهة في المفهوم أو في المصداق يكون المخصص
متصلاً لا يجوز التمسك بالعام عند من يقول بأن الظهور لا ينقد إلا بعد تمامية كلام
المتكلم فعلى هذا قبل تمامية كلام المتكلم لا ينقد الظهور ويعد تمامية كلامه فالتقدير
المسلم من انعقاد الظهور يكون في غير مورد التخصيص، وهذا واضح على مبنى من
يقول بأن الظهور لا ينقد إلا بتامة كلام المتكلم. نعم ينبغي البحث في أصل المبنى
ويأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وأما إذا كان الخاص مردداً بين المتباينين سواء كانت الشبهة في المفهوم أو في المصادق وكان التخصيص منفصلاً يسري إجماله إلى العام؛ لأن العام حجة لأنه كاشف عن المراد الواقعي، فإذا قال: (أكرم العلماء) ينعقد الظهور ويكون الظهور حجة، فإذا ورد التخصيص مثلاً قال: (لا تكرم الفساق) فحيث إن هذا أيضاً كاشف عن المراد الواقعي فيكون التخصيص كاشفاً عن أن المراد الواقعي للمولى يكون في غير مورد التخصيص، فيجب إكرام العلماء الغير الفساق، وحينئذ فلو كان الخاص مجملاً من جهة دوران أمره بين المتباينين فحيث إن التخصيص دال على تقييد مراد المولى بشيء غير معين فيكون موجباً لإجمال العام كالمخصص المتصل، لأنه نعلم إجمالاً بخروج فرد من العام. فعلى هذا لا يمكن التمسك بالعام ويصير مجملاً.

وأما إذا كان إجمال الخاص من جهة دوران أمره بين الأقل والأكثر فإن كانت الشبهة في المفهوم وكان المخصص منفصلاً يجوز التمسك بالعام، ولا يصير إجمال الخاص سبباً لإجمال العام؛ لأن العام ينعقد ظهوره ويكون ظهوره حجة، فإذا ورد التخصيص فيخصص العام لأجل الحجة الأقوى، وما يكون الخاص حجة فيه متيقناً يكون في الأقل وأما في الأكثر فيكون مشكوكاً فيكون العام حجته بالنسبة إلى الأكثر باقية، فيكون حجة فيه فلا يكون مجملاً.

وأما إذا كان إجمال الخاص من جهة دوران أمره بين الأقل والأكثر وتكون الشبهة في المصادق ويكون المخصص منفصلاً فهل يوجب إجمال الخاص إجمال العام ويسري إجماله إليه بمعنى أنه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية أم لا؟ فما عليه نوع المتأخرين هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية، ولكن يظهر من بعض جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية فنقول ما قاله في وجه الجواز، فإذا ظهر جوابه يظهر الحق وهو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية فنقول: عمدة ما استدلل لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية يكون ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنه بعد ما كان المخصص منفصلاً فالمفروض أن ظهور العام يُنقصد ويكون حجة في تمام الأفراد، والقدر المسلم من عدم حجته يكون بالنسبة إلى الفرد المعلوم خروجه لأجل التخصيص ويكون العام حجة في الفرد المشكوك، حيث إن ما لم يقم حجة على الخلاف يكون العام حجة، والمفروض أن الحجة على الخلاف غير معلومة فيكون العام في المشكوك حجة، ولو كان الشك في الشبهة المصادقية كما تقول في الشبهة من حيث المفهوم كيف؟ والحال أنك تقول في الأصول العملية بحجة عموماتها حتى في الشبهات المصادقية مثلاً بمقتضى (كل شيء لك حلال) تقول في فرد شك في خمرته مع ثبوت حرمة الخمر بأن شرب هذا الفرد المشكوك يكون حلالاً، والحال أن الشبهة تكون مصادقية في الأصول العملية التي تكون أضعف من الأصول اللفظية التي تقول بحجتها في الشبهات المصادقية وأما إن لم تقل بهذا في الأصول اللفظية والحال أن الأصول اللفظية تكون أقوى من الأصول العملية.

وأما الجواب عن هذا الوجه أنه ما قلت من أن العام ثبتت حجته في الفرد والتخصيص مشكوك تقول بأن الرجوع إلى العام يكون لأجل كشف مراد المتكلم في صورة الشك، فإذا رجعنا إلى العام نكشف مراد المتكلم ويمكن كشف مراد المتكلم، وأما كل مورد يكون مراد المتكلم معلوماً فلا يكون للرجوع إلى العام وجه، حيث إن العام حيث كان كاشفاً عن مراد المولى يكون حجة ويلزم العمل بمقتضاه.

فنقول فيما خصص العام ونشك في فرد أنه يكون فرد العام حتى يكون محكوماً بحكم العام أو يكون فرد الخاص حتى يكون محكوماً بحكم الخاص، فلا إشكال في أن مراد المولى يكون معلوماً، فعلى هذا لا يزيدنا الرجوع إلى العام شيئاً، مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفساق) فنعلم أن مراد المولى يكون إكرام العلماء الذين يكونون غير فاسقين ولكن نشك في زيد بأنه هل يكون فاسقاً حتى لا يجوز

إكرامه، أو يكون غير فاسق حتى يكون إكرامه واجباً؟ فعلى هذا في المورد لا يمكن الرجوع الى العام حيث إن المراد من الفاسقين معلوم والشك يكون في أمر آخر، والعام لا يكون متكفلاً لبيان هذه الجهة. فعلى هذا لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

وأما في الأصول العملية ولو أنه تكون شبهاتها المصادقية حجة لكن تكون لأجل خصوصية فيها وهو أن في الأصول العملية يؤخذ العلم غاية لارتفاع حكمها فقال: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام فحيث إن العلم يكون غاية لها فما دام لم يعلم بالحرمة يكون له حلالاً، ففي الفرد المشتبه حيث لم يعلم حرمة حلال له، وهذا يكون بخلاف الأصول اللفظية فلم يؤخذ فيها العلم غاية حتى يمكن القول بجواز التمسك فيها في الشبهات المصادقية، فافهم.

الوجه الثاني: ما قاله الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه بأن العام يكون في مقام بيان المقتضي مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) يكون في مقام بيان أن العلم يكون مقتضياً للإكرام، والتخصيص يكون في مقام بيان المانع فإذا قال (لا تكرم الفساق) يكون في مقام بيان أن الفسق يكون مانعاً عن الإكرام، فبعد ما كان العام في مقام بيان المقتضي والخاص يكون في مقام بيان المانع فكلما شك في وجود المانع يكون الأصل عدم المانع فيكون العمل بالمقتضي لازماً.

والجواب عن هذا الوجه هو أن يقال: إنه أولاً: الصغرى ممنوعة، فما قاله من أن العام يكون دائماً في مقام بيان المقتضي ليس صحيحاً، حيث إن العام تارة يمكن أن لا يكون في مقام بيان المقتضي أصلاً، بل يكون في مقام بيان الشرط أو الجزء مثل، «لا صلاة إلا بطهور»، بل تارة يمكن أن يكون في مقام بيان المانع.

وثانياً: أنه لا دليل على أنه كل مورد يكون المقتضي معلوماً ويكون الشك في المانع يكون مقتضي القاعدة هو عدم المانع والشيخ (عليه السلام) أيضاً لا يعترف بذلك مطلقاً،

فعلى هذا الكبرى ممنوعة.

وثالثاً: لو سلمنا هذه القاعدة ولكن يكون هنا في مقام أن ما حكم الأصل اللفظي وأنه يمكن أن يكون العام شاملاً للمورد أم لا، وما قاله على فرض تسليمه لا يستفاد من العام، بل يكون بمقتضى الأصل العملي هو قاعدة المقتضي والمانع، وهذا لم يكن مرتبطاً بالمقام، لأننا نكون في مقام بيان شمول الأصل اللفظي للمورد، وهذا البيان لم يثبت ذلك، فظهر أن هذا الوجه أيضاً غير صحيح.

الوجه الثالث: وهو الذي يظهر من كلمات الآخوند ملاً على النهاوندي رحمته وهو أنه يكون في كل عام إطلاق أيضاً، بمعنى أنه يستفاد من العام شيان الأول العموم لتام الأفراد، الثاني: الإطلاق لتام حالات الأفراد، مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) فيستفاد منه عموم بالنسبة الى تمام افراد العلماء فيجب بمقتضى هذا العموم وجوب إكرام تمام أفراد العلماء، ويستفاد منه أيضاً الإطلاق وهو أن حكم العام في الفرد يكون في جميع حالاته، فزيد الذي يكون مثلاً من أفراد العلماء يجب إكرامه بمقتضى العموم ويجب إكرامه في جميع حالاته بمقتضى الإطلاق فيجب إكرام زيد في كل حال أسوداً كان أو أبيضاً، صحيحاً كان أو مريضاً، عادلاً كان أو فاسقاً، فيستفاد من العام حكمان حكم في الفرد بمقتضى عموميه وحكم لحالات الفرد بمقتضى الإطلاق.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا ورد الخاص وقال مثلاً: (لا تكرم الفساق) فيخرج من العموم الفاسق، فخرج من العام كل فرد يكون فاسقاً، فالحكم الذي يستفاد من العموم وهو أن كل فرد يجب إكرامه يختص فلا يجب إكرام من كان فاسقاً واقعاً، فكل مورد نعلم بفسق أحد نحكم بعدم جواز إكرامه بمقتضى التخصيص، وأما كل مورد لم نعلم بفسقه سواء علمنا عدالته أو كنا شاكين في عدالته وفسقه فنحكم بوجوب إكرامه أما في الفرد المعلوم عدالته فلاجل العموم الذي استفدنا من العام،

وأما في الفرد المشكوك فلأجل الإطلاق فن المفروض أن ما خرج من العام هو حال فسقه وأما حالة شكّه فباقية تحت العام. هذا التوجيه الذي قاله لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية.

وقد أورد عليه بعض ويكون منشأ إirاده هو تخيّل أنّه كان في مقام بيان أن الحكم في حال الشكّ والعلم يستفاد من العموم ولكن على ما قلنا ظهر لك أنّه يكون في مقام بيان أن الحالات الطارئة لا تستفاد من العموم بل تستفاد من الإطلاق قد أورد بعض عليه أيضاً بأنّه لا يمكن أن يستفاد من عموم العام أحكام ثلاثة حكم في الفاسق الواقعي وحكم في العادل الواقعي وحكم في المشتبه العدالة والفسق؛ لأنّ العام يكون في مقام بيان الحكم الواقعي لا في مقام بيان الحكم الظاهري.

ولكن ظهر لك ممّا قلنا عدم ورود هذا الإيراد حيث إنّهُ لم يقل بأنّه يستفاد من عموم العام أحكاماً ثلاثة حتى يرد عليه ما قالوا بل يقول: إنّهُ ما يستفاد من عموم العام هو الحكم بالنسبة الى تمام الأفراد فيثبت بأكرم العلماء وجوب إكرام كلّ فرد منهم العادل الواقعي ومنهم الفاسق الواقعي فلا يثبت بالعام إلّا حكم الأفراد، وأما حكم الحالات فقال بأنّه يستفاد من الإطلاق، فحالة الشكّ في العدالة والفسق تكون مستفادة من الإطلاق فلم يكن هذا الإيراد وارداً عليه.

وأيضاً أورد عليه بعض بأنّه كيف يمكن استفادة الحكم الواقعي والظاهري من العام في عرض واحد مع أنّهما يكونان طوليتين مع أنّه يلزم اجتماع اللحاظين؟

ولكن ظهر أنّ هذا الإيراد أيضاً يرد لو كان المستدلّ في مقام بيان استفادة الحكم الواقعي والظاهري من العموم وأما على ما بيّنا كلامه فيظهر لك أنّ مدّعاء هو أنّ الحكم الواقعي مستفاد من العموم والحكم الظاهري مستفاد من الإطلاق، فلا يكونان عرضيّين، ولا يلزم أيضاً اجتماع اللحاظين، لأنّه كما قلنا في باب «كل شيء طاهر» الذي قال المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّه يستفاد منه الحكم الواقعي والظاهري

أنه لا يكون غرضه أن الظاهر استعمل في المعنيين، بل الظاهر لا يكون له إلا معنى واحد ولكن في مورد العلم يجعل الطهارة الواقعية، وفي مورد الشك يجعل الطهارة الظاهرية.

فعلی هذا هنا نقول بأن اجتماع اللحاظين يلزم إذا استعمل (العلماء) في العالم الواقعي والظاهري ولكن لا يكون كذلك بل (العلماء) لم يستعمل إلا في معناه، غاية الأمر الحكم الظاهري يستفاد من الإطلاق والحكم الواقعي من العموم، ولا إشكال فيه.

فظهر لك أن هذه البيانات لم يدفع الإيراد، بل إن كان في البين دليل آخر على فساد هذا الوجه فهو، وإلا هذه الأجوبة لم تكن جواباً.

فنقول بعون الله تعالى: إن ما قاله من أنه يستفاد من العام عموم وإطلاق يكون في محله إلا أن الإطلاق لا يكون مستقلاً في مقابل العموم، بل الإطلاق يكون بتبع العموم، مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) فيشمل عمومهم تمام أفراد العلماء فيشمل الفاسق والعاقل فإذا شمل العموم الفرد الذي كان فاسقاً فيكون الفرد الفاسق واجب الإكرام، فبتبع هذا الحكم يكون الإطلاق، ومعنى الإطلاق لا يكون إلا تسرية الحكم الذي كان في الفرد في جميع حالاته، فببركة الإطلاق يسري حكم الفرد إلى جميع حالاته، فيجب إكرام الفاسق مثلاً في حال قيامه وقعوده، وكذلك جميع حالاته فيجب مثلاً إكرام زيد العالم في تمام حالاته فاسقاً كان أو عادلاً أو مشكوك العدالة والفسق.

فظهر لك بما قلنا أن الإطلاق لا يكون مقتضياً لحكم آخر في مقابل العموم، بل معنى الإطلاق هو تسرية حكم العموم الذي يكون في الأفراد إلى جميع حالاتهم. إذا عرفت ذلك فنقول بعد ورود التخصيص خرج من العموم مورد التخصيص قطعاً، فإذا خرج مورد التخصيص فالإطلاق الذي يكون في الفرد المخرج أيضاً يرتفع،

حيث إن الإطلاق تابع لحكم العموم على الفرد المخرج، فإذا ارتفع حكم العموم يرتفع حكم الإطلاق أيضاً، فلا يكون إطلاق حتى يتمسك به في مورد الشك. فعرفت أن الخلط ينشأ من جهة أنه تخيل أن الإطلاق يكون في مقابل العموم وأن حكمه حكم غير العموم فقال بالتمسك في الشبهات المصادقية بالعام، ولكن عرفت أن للإطلاق لم يكن حكم آخر وراء حكم العموم، فانقدح لك أن التمسك بالعام في الشبهات المصادقية غير جائز.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه يظهر من كلمات الشيخ عليه السلام والمتأخرين عنه أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية إذا كان المخصص لفظياً، وأما إذا كان المخصص لبيئاً فجائز التمسك بالعام في شبهاته المصادقية.

وعنده ما قالوا في وجه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية يكون وجهين :

الوجه الأول: هو الذي يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري عليه السلام وهو قال: إن ما قلنا من عدم جواز التمسك بالعام في شبهاته المصادقية إذا كان لفظياً يكون لأجل أنه في المخصصات اللفظية يكون لسان المخصص خروج العنوان، بمعنى أنه يخرج المخصص عن تحت العام أفراداً بلسان العام مثلاً يقول: (لا تكرم الفساق) فإذا كان كذلك وخرج من العموم عنوان لا يمكن التمسك بالعام؛ لأن المراد معلوم ولم نعلم أن الفرد يكون تحت أي العنوانين، فبعد معلومية المراد لا وجه للرجوع إلى العام؛ لأن العام يكون مرجعاً عند الشك في المراد، ولكن في المخصصات اللمبية حيث كان لسان المخصص خروج الفرد فإذا شك في فرد أنه باقي تحت العام أو يكون داخلاً تحت الخاص فيكون الشك في الحقيقة في التخصيص الزائد، وإذا كان الشك في التخصيص الزائد يكون المرجع هو العام، ولكن لا يمكن القول بهذا في المخصص اللفظي بحيث إن بعد ما كان التخصيص بلسان العنوان لا الفرد فلا يكون الشك في التخصيص الزائد؛

لأنَّ الخارج معلوم إنما الشكَّ في انطباق هذا الفرد على العام أو على الخاص فلا يمكن التمسك بالعام وأما في المخصَّص اللبي فلا يكون كذلك، بل يكون الشكَّ في التخصيص الزائد.

إن قلت: لا نسلم أنَّ التخصيص في المخصَّصات اللبية يكون بلسان خروج الفرد بل يمكن أن يكون بلسان العنوان.

قلت: ولو كان بلسان العنوان ولكن يكون العنوان من قبيل الواسطة في العروض وأما في المخصَّصات اللفظية يكون من قبيل الواسطة في الثبوت.

والجواب عن هذا الوجه هو أن يقال: إنَّ الشيخ رحمته الله لم يكن معترفاً بهذا الكلام ولم يكن ملتزماً بأنَّ التخصيص في المخصَّصات اللبية يكون بلسان إخراج الفرد، بل على ما التزمه الشيخ في باب الاستصحاب يكون حكم العقل بالعنوان الكلِّي ولا يكون له حكم في الموارد الجزئية، وبهذا قال بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية، حيث إنَّه لا ترديد للعقل فيكون أمره دائراً بين الوجود والعدم، فباعترافه يكون العقل حكمه بالعنوان الكلِّي فيكون التخصيص على هذا بلسان العنوان، فإنا قلنا من الفرق ليس بجيد، ومع قطع النظر عن التزامه يكون الأمر أصلاً كذلك، ويكون حكم العقل بالكليّات مثلاً يحكم بقبح الكذب ولا يحكم بقبح أفراد الكذب، غاية الأمر لو كان فرداً للكذب يكون قبيحاً، فظهر لك فساد هذا الوجه.

الوجه الثاني: ما قاله المحقِّق الخراساني وهو أن يقال: إنَّه في الشبهات المصادقية إذا كان المخصَّص لفظياً حيث إنَّ الحجَّتَيْن تكون من ناحية المولى فيلزم تقطيع الحجَّتَيْن والقول بأنَّ الحكم يكون في غير مورد التخصيص، مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) فيكون لازمه إكرام جميع العلماء وبعد ما ورد أنَّه (لا تكرم الفساق) وهو أيضاً يكون من ناحية المولى فبعد الجمع بين الحجَّتَيْن نحكم بأنَّ حجة المولى تكون في غير مورد التخصيص ويلزم العمل بمقدار الحجة، ولا يكون في الفرد المشتبه حجة

فلا يجوز التمسك بالعام فيه.

وأما في المخصصات اللبية فحيث إن الحجة من قبل المولى تامة ولم يحىء من قبل المولى حجة على خلافها فيكون العام حجة ويلزم العمل به، فبعد حكم العقل بعدم حكم العام في مورد التخصيص نحكم في الفرد المتيقن خروجه بعدم حكم العام، وأما في الفرد المشتبه فحجة المولى في الفرض فيه تامة والتخصيص يكون القدر المتيقن من غير هذا المورد، وما يمكن رفع اليد عن حجة المولى يكون في المورد الذي كان خروجه متيقناً، وأما في الفرد المشكوك فجائز التمسك بالعام فيه.

وهذا الوجه أيضاً ليس في محله، لأنه ما الفرق بين ما كان التخصيص لفظياً أو لبياً؟ لأن الوجه في عدم الرجوع الى العام لا يكون إلا لأجل عدم العلم بأن الفرد المشتبه يكون من أيّ الحجتين، فكل ما نقول في المخصص اللفظي نقول في المخصص اللبي أيضاً، فعلى هذا لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، سواء كان المخصص لفظياً أو لبياً، لا مطلقاً، فافهم.

ثم إنه كما قلنا من عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصادقية هو ما لا يكون في المورد أصل، وأما إذا كان أصل يجب العمل به مثلاً، إذا كانت الحالة السابقة في الفرد هي العدالة فبمقتضى الاستصحاب نقول بعدالته فيجب بمقتضى العموم إكرامه، أو كانت الحالة السابقة في الفرد هي الفسق فبمقتضى الاستصحاب نقول ببقاء فسقه فلا يجوز إكرامه.

ثم اعلم أنه كلما قلنا في الشبهات المصادقية من أنه جائز التمسك بالعام أم لا يكون جائزاً يكون هذا النزاع فيما كان التخصيص بلسان الإخراج، وأما إذا كان التخصيص بلسان التقييد فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام حتى عند من يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال: لا (تكرم الفساق) ينبغي النزاع في أنه هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية أم لا؟ وأما

إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال في دليل منفصل: إنه يشترط في جواز الإكرام العدالة فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام حتى عند من جَوَزَ التمسك بالعام في شبهاتها المصادقية؛ لأنَّ الإخراج بلسان التقييد يكون سبباً لتضييق دائرة الموضوع ويكون مثل المخصَّص المتصل الذي يكون الأمر في المخصَّص دائراً بين الأقلِّ والأكثر، وهذا أمر واضح.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه قال بعض بالتفصيل في المخصَّصات اللبِّيَّة بأنه لو كان الإخراج بلسان الفرد يجوز التمسك بالعام في الشبهة في المصدق، وإذا كان التخصيص بلسان العنوان لا يجوز التمسك.

بيانه: أنَّ العام حيث يكون في مقام بيان الملاك يشمل كل الأفراد ويكون في كلِّ الأفراد الملاك، فإذا ورد التخصيص يكشف بأنه في أفراد المتيقَّن لم يكن الملاك إذا كان التخصيص بلسان إخراج الفرد، وأما في الفرد المشكوك فلم يثبت عدم الملاك، والمفروض أنَّ العام يشملُه فيجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية إذا كان لبياً.

ولكن لا يخفى عليك أنَّ هذا التفصيل لم يكن منحصراً بمخصَّصات لبِّيَّة بل يجري في كلِّ مخصَّص يكون لسانه خروج الفرد، ففي كلِّ مخصَّص يكون لسانه خروج الفرد يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية فظهر لك ممَّا قلنا أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية لفظياً كان أولياً إذا كان التخصيص بلسان إخراج العنوان.

وأما إذا كان التخصيص بلسان إخراج الفرد فيجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية لبياً كان أو لفظياً، والسِّرُّ في ذلك هو أنَّ التخصيص إذا كان بلسان إخراج الفرد يكون الشكَّ حقيقة في تخصيص الزائد، لأنَّ تخصيص فرد يكون معلوماً، وأما تخصيص الفرد المشتبه لا يكون معلوماً فالشكَّ يكون في تخصيص الزائد فيلزم التمسك بالعام، فافهم واغتنم.

إذا عرفت ذلك كله قلنا لك: إنَّ التمسك بالعام لا يجوز في الشبهة المصادقية إذا لم

يكن هنا أصل، وأما إذا كان أصل في البين كالاستصحاب نحكم بمقتضى الاستصحاب ببقاء الحالة السابقة للفرد، فإن كانت حالته السابقة موضوع العام نحكم به بحكم العام وإن كانت حالته السابقة أنه تكون موضوع الخاص قال المحقق الحراساني رحمته الله إنه لما كان العام غير معنون بعنوان خاص بل يكون العام معنواً بعنوان لم يكن ذاك العنوان الخاص، مثلاً إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال (لا تكرم الفساق) فيكون (أكرم العلماء) معنواً بعنوان لم يكن عنوان الخاص فيكون حينئذٍ المراد من (أكرم العلماء) إكرام العلماء غير الفساق لأن يكون المراد العام إكرام العلماء العدول، فإذا كان إحراز الفرد المشتبه من العام بالأصل الموضوعي في غالب الموارد ممكناً.

فببركة الأصل الموضوعي نحكم للفرد المشتبه بحكم العام في غالب الموارد، مثلاً إذا شك أن امرأة تكون قرشية فهي وإن كانت إذا وجدت أمماً قرشية أو غير قرشية فلا أصل في البين كي يحرز أنها قرشية أو غير قرشية إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش يجدي في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين، هذا تقريباً كلامه في الكفاية وكان مراده هو أن العام بعد ما كان معنواً بالعنوان الذي لم يكن عنواناً للخاص، فعلى هذا نقول بأنه إذا قال مثلاً (أكرم العلماء) فيشمل العام تمام أفراد العلماء ويشمل الإطلاق الذي يكون في العموم تمام حالات الأفراد ويشمل العموم تمام أفراد العلماء زیداً كان أو عمراً أو غير ذلك، ويشمل الإطلاق حالات الأفراد فزید يجب إكرامه بمقتضى الإطلاق سواء كان عادلاً أو فاسقاً، سواء كان متصفاً بالفسق بمفاد كان الناقصة، وسواء كان موجوداً ويوجد بوجوده الفسق بمفاد كان التامة، وسواء لم يكن فاسقاً أيضاً وكان عدم فسقه بمفاد ليس الناقصة أي حال عدم كونه متصفاً بالفسق، أو كان حال عدم فسقه بمفاد ليس التامة يعني يوجد ولم يوجد بوجوده الفسق فيشمل الإطلاق تمام هذه الحالات بلا إشكال.

فإذا ورد التخصيص وقال: (لا تكرم الفساق) فيكون العام على ما قلنا بواسطة التخصيص معنوئاً بعنوان لم يكن ذاك العنوان في الخاص، فيكون المراد من إكرام العلماء هو إكرام العلماء غير الفساق، فما يخرج عن عموم العام هو الفرد الذي كان متصفاً بوصف الفسق، وأما من لم يكن متصفاً بوصف الفسق فيبقى تحت العام. فعلى هذا لو شككنا في فرد أنه يكون متصفاً بالفسق حتى لا يجب إكرامه أو لم يكن متصفاً بالفسق حتى يكون إكرامه واجباً مثلاً لو كان هذا فاسقاً لا يجب إكرامه، وأما لو لم يكن فاسقاً فيجب إكرامه فالتقدير المتيقن ممن خرج عن العموم يكون الفاسق المتصف بالفسق كان بمفاد كان الناقصة، ولكن في هذا الفرد المشتبه الذي لم يعلم بكونه معنوئاً بعنوان العام أو الخاص يمكن أن يقال ببركة الاستصحاب أنه داخل تحت العام.

فبمقتضى الاستصحاب نحكم بأنه لم يكن فاسقاً ولو بالعدم الأزلي؛ لأن هذا الفرد يكون من المسلم أنه كان زمان لم يوجد هذا الوصف له ولو من باب عدم موضوعه أي بمفاد كان التامة أي عدم الفسق ولو في حال لم يكن هذا الفرد موجوداً ونشك في أنه إذا وجد وجد معه الفسق أم لا، فبمقتضى الاستصحاب نحكم بعدم وجود الفسق معه، فإذا ثبت بحكم الاستصحاب عدم الفسق فبمقتضى العموم نقول بوجوب إكرامه؛ لأن العام لا يكون معنوئاً إلا بعنوان غير العنوان الخاص فعنوان العام يكون إكرام العالم غير الفاسق، وهذا الفرد أيضاً بحكم الاستصحاب يكون غير فاسق.

فكذلك نقول في استصحاب عدم القرشية فنقول بأن هذه المرأة لم يكن لها انتساب لقريش ولو قبل وجودها في الحال نعلم بوجود المرأة ولكن نشك في أنه هل وجد بوجودها الانتساب لقريش أم لا؟ فنحكم بمقتضى الاستصحاب بعدم الانتساب بينها وبين قريش فنحكم بعد الاستصحاب بمقتضى العموم أنها إنما ترى الحمرة إلى الخمسين.

هذا غاية ما فهمت من تقريب كلامه ولا فرق على ما قاله بين المخصّص المتصل والمنفصل، لأنّه لا إشكال في أنّه إذا كان المخصّص متصلاً ينعقد الظهور في غير مورد التخصيص، فعلى هذا يكون العام معنوياً بعنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، فبمقتضى الاستصحاب ولو كان المخصّص متصلاً نحكم للفرد المشتبه بحكم العموم. ولا يرد على المحقّق الخراساني رحمته ما توهّمه بعض من أنّه لا يجري هذا الكلام حتّى في ما كان التخصيص بلسان الاستثناء، لأنّه يكون موجباً لإجمال العام لأنّه قلنا بأنّ المفروض أنّ المراد من العام معلوم وأنّ المراد من الخاص أيضاً معلوم، فالعام يكون معنوياً بعنوان لا يكون ذاك بعنوان الخاص، غاية الامر وقع الشك في الفرد المشتبه بالاستصحاب نحكم عليه بعدم كونه معنوياً بالعنوان الخاص فيشمله العموم، والاستثناء وغير الاستثناء لا يكون له فرق من هذه الجهة في كلّ مورد يكون لسان التخصيص التقييد فلا يجوز التمسك بالعام ولا يكفي الاستصحاب لإدخاله في موضوع حكم العام، وأمّا إذا كان بلسان الإخراج فحيث إنّ العام يكون معنوياً بعنوان لم يكن ذاك بالعنوان الخاص، فببركة الاستصحاب يدخل في موضوع حكم العام، فافهم.

إذا عرفت تقريب كلام هذا المحقّق نقول: (إنّ هذا الكلام غير صحيح ولم يكن في محله لوجهين:

الوجه الأول: أنّه لا إشكال في أنّ عموم العام يشمل الصفات التي تكون للفرد، مثلاً إذا شمل فرداً يشمل الصفة التي تكون له، فإذا قال: (أكرم العلماء) فيشمل العموم تمام أفراد العلماء مع صفاتهم فيشمل زيد العالم فاسقاً كان أو عادلاً، وأمّا كلّ شيء لم يكن صفة للأفراد فلا يشملها العموم، مثلاً ما كان مقارناً للفرد أو ملازماً له فلا إشكال في عدم شمول العموم لها ولو أنّه إذا كان مع الفرد شيء آخر غير الصفة لا يكون مضرّاً لشمول العام لهذا الفرد، إلّا أنّه لم يكن العام شاملاً لهذا الشيء، إلّا إذا

كان صفة للفرد.

فعلى هذا كل شيء يكون بمفاد كان التامة أو ليس التامة مع الفرد لا يشملهم العموم مثلاً يشمل العموم صفة الفسق أو العدالة، وأما الفسق الذي لم يكن وصفاً للفرد فلا يشملهم العموم والإطلاق الذي يكون في العام وإن كان يمكن أن يشمل كل ما كان مع الفرد ولو كان غير الصفة لأن هذا حالة للفرد إلا أنه كما قلنا لك سابقاً في جواب كلام الآخوند ملا علي النهاوندي رحمته الله يكون الإطلاق تابعاً للعموم، ففي كل فرد يكون حكم العام يكون فيه الإطلاق ويشمل الإطلاق حالات هذا الفرد. فعلى هذا نقول بأنه لا يمكن أن يشمل العموم غير الصفات التي تكون للفرد، وأما ما لم يكن صفة له فلا يشملهم العموم، فإذا لم يشملهم العموم لا يشملهم الإطلاق أيضاً لأنه يشمل حالات كل فرد يشملهم العموم.

والمفروض في المقام أن الفاسق خارج عن تحت العام فما يشملهم العام هو العالم غير الفاسق، فالعموم يشمل الأفراد مع أوصافهم وما هو وصف لهم هو العدالة والفسق مثلاً يشمل زيد العادل أو زيد الفاسق فخرج بمقتضى التخصيص زيد الفاسق وبقي تحت العموم الفرد غير المتصف بالفسق وهو الفرد المتصف بالعدالة، والاستصحاب وإن كان يثبت أن هذا الفرد لم يكن فاسقاً إلا أن هذا لا يكفي لشمول العموم. بل ما يشملهم العموم يكون غير الفاسق الوصفي، وأما من لم يكن بينه وبين الفسق نسبة فلا يشملهم العموم، فعلى هذا ما قاله ليس بصحيح.

الوجه الثاني: أنه لو سلمنا شمول العام والإطلاق تمام الحالات حتى حالة الفسق بمفاد كان التامة ولكن كما نقول في العام كذلك نقول في الخاص أيضاً، فكما أن العام يشمل إطلاقه تمام الحالات كذلك الخاص يكون كذلك.

وأنه لو قلت: إن الخاص يكون بمفاد كان الناقصة فن كان متصفاً بالفسق خرج عن تحت عموم العام وبقي الباقي.

نقول: بأنه إذا خرج عن العام كان متصفاً بالفسق لا بد وأن يخرج بالملزمة من لم يكن بينه وبين العدالة انتساب، لأنه من لم يكن بينه وبين العدالة انتساب يكون فاسقاً.

فعلى هذا إذا خرج عن عموم العام من كان متصفاً بالفسق ومن لم يكن بينه وبين العدالة انتساب فيبقى تحت عموم العام من كان متصفاً بالعدالة ولا يمكن أن يكون داخلاً تحت العام من لم يكن بينه وبين الفسق انتساب، والحال أنه قائل بأن عموم العام يشمل بإطلاقه الفرد الذي وجد ولم يكن بينه وبين العدالة انتساب، حيث إنه يقول بأن ما خرج هو الفرد الذي كان متصفاً بالفسق لفاد كان الناقصة. فظهر لك أن شمول العام لهذا الحال يكون موجباً للتناقض فلا يمكن أن يشمل العام، وهذا واضح لا ستره فيه.

لأنه كما نقول بشمول العام كذلك لا إشكال في أن المخصّص يشمل المتصف بالفسق ومن لم يكن بينه وبين العدالة نسبة فإذا عنوان العام يكون كل عالم لم يكن فاسقاً ولم يكن بينه وبين العدالة نسبة، ففي هذا الفرد كما يمكن استصحاب عدم كون بينه وبين الفسق نسبة كذلك يمكن استصحاب أنه لم يكن بينه وبين العدالة نسبة فيقع التناقض، فشمول العام لهذا الفرد يكون موجباً للتناقض، فافهم.

إذا عرفت ذلك كله نقول: إنه في الأحكام التي تكون بعناوينها الأولية إذا ورد حكم بعنوان ثانوي يكون تقييداً للحكم الأول، مثلاً إذا قال المولى: (أطع أمر والدك) ثم قال: (يشترط في إطاعة أمر الوالدين أن يكون أمرهما يتعلّق بالشيء المباح) فلا إشكال في التقييد فيكون وجوب إطاعة أمر الوالدين واجباً إذا كان مباحاً موضوعه، لأنه قلنا بأنه إذا كان التخصيص بل إن التقييد يكون سبباً لتقييد العام ولا يكون مثل ما كان لسان التخصيص بلسان الإخراج والأحكام الثانوية للأحكام الأولية يكون تقييداً.

إذا فهمت ذلك فنقول: إنه لا يمكن أن يكشف بواسطة دليل التقييد موضوع العام مثلاً في المثال المتقدم لو شككنا في فرد أنه مباح حتى يجب إطاعتها أو لا يكون مباحاً حتى لا يجب إطاعتها فلا يمكن التمسك بعموم أطع الوالدين مثلاً لإثبات إباحة هذا الفرد من أمرها، أو في باب النذر يكون عموم في البين مثلاً (أوفوا بالنذور) وثبت من دليل آخر بعنوان ثانوي أنه يشترط في متعلق النذر أن يكون راجحاً.

فعلى هذا بمقتضى التخصيص يكون الوفاء بالنذر واجباً إذا كان متعلقه راجحاً، فإذا شككنا في مورد أن متعلق هذا النذر يكون راجحاً حتى يشمل أدلة وجوب الوفاء بالنذر أو لا يكون راجحاً فلا يمكن التمسك بعموم (أوفوا بالنذور) لإثبات رجحان ذلك الفرد، والسر في ذلك هو أن الموضوع يكون مقدماً على الحكم فلا بد أولاً من إحراز الموضوع حتى يشمل الحكم فكيف يمكن أن يصير موضوع النذر راجحاً بواسطة الحكم؟ بل يلزم أن يكون في رتبة متقدمة هذا الفرد راجحاً حتى يشمل حكم الوفاء بالنذر، ولا يمكن كشف رجحانه من الحكم، وهذا واضح.

ولا فرق في عدم جواز التمسك بعموم العام لإثبات الفرد كالمثال المتقدم بين أن نقول بجواز التمسك بالشبهات المصادقية وعدم الجواز، أما على القول بعدم الجواز فواضح، وأما على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية فأيضاً لا يجوز حيث إنه قلنا في كل مورد يكون التخصيص بلسان التقييد لا يكون التمسك بالعام في الشبهة المصادقية جائزاً لأنه يكون حقيقة كالتخصص المتصل سبباً لتقييد العام ولا يكون العام حجة إلا في المقيّد. فعلى هذا كل فرد لم يكن معنوياً بعنوان المقيّد لم يشمل العام، وهذا مما لا ريب فيه.

ثم إنه بعد ما عرفت ما قلنا نقول بأنه إذا ورد الدليل على ثبوت الحكم للفرد ولو لم يكن معنوياً بعنوان العام المقيّد ولا يمكن توجيهه بنحو من الانحاء لابد من الالتزام

بأنه تخصيص للعموم، مثلاً إذا ورد أنه إذا نذرت أن تصوم في السفر يجب عليك أن تصوم، حيث إن هذا مخالف للعمومات الدالة على حرمة الصوم في السفر فلا بد من أن تقول بأن هذا تخصيص ومعناه عدم جواز الصوم في السفر إلا إذا نذر الصوم ولا يكون في الشرع إلا موردان:

الأول: وجوب الصوم في السفر مع النذر.

الثاني: في الإحرام قبل الميقات، ففيها مع أنه لا يجوز الصوم في السفر ورد الدليل بوجوبه لو نذر الصوم مع أن الشرط في النذر هو الرجحان، فمع أنه على حسب الدليل الصوم في السفر لا يكون راجحاً مع ذلك دلّ الدليل بانعقاد النذر، وكذلك الإحرام واجب في الميقات ومع ذلك دلّ الدليل بأنه لو نذر الإحرام قبل الميقات ينعقد نذره، فإن كان يمكن لنا تصحيح صورتين بحيث لا يلزم تخصيص في عمومات الوفاء بالنذر فيها، وإلا فلا بد من القول بالتخصيص، ولكن مع هذا يمكن أن يقال في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلّق بهما النذر بأنه لا يكون تخصيص؛ لأن الإشكال في هذين الموردين إما أن يكون من جهة عدم تأتي قصد القرية في النذر، وإما أن يكون من جهة عدم الرجحان في موضوع النذر.

أما إشكال قصد القرية فلا يتأتى على ما قلنا، لأننا قلنا لك في الواجب التعبدية والتوصلي أنه ما كان معتبراً في العبادة إلا قصد التعبد وقلنا من أن العبادات المحرمة تكون عبادة محرمة فعلى هذا هذا النذر أيضاً يكون عبادة فلا يكون وقع لهذا الإشكال.

وأما إشكال الرجحان وأنه شرط في النذر أن يكون متعلقه راجحاً فنقول: إن موردها يكون راجحاً، أما في الصوم فلأن الصوم مطلقاً يكون راجحاً بلا إشكال، غاية الأمر في السفر بمقتضى ما يستفاد من الأدلة يكون عدم تشريعه لأجل أن الله تعالى من على العباد كما يستفاد من بعض الروايات حيث إن في بعضها عبارة دالة

على أنه هل لا يسوؤك أن تعطي صدقة لأحد فيردّها، فنعلم بأن رفعه يكون من باب الامتنان فإذا كان كذلك في مورد النذر لا يكون كذلك بمقتضى الدليل، فعلى هذا لا يكون إشكال في الصوم في السفر، لأنّ المانع من رجحان الصوم يرتفع بالدليل، فالرجحان الذاتي يكون للصوم ولكن السفر مانع عن صحّة الصوم وبالدليل الوارد في صحّة الصوم في السفر إذا نذر نكشف به رفع المانع من الصحّة. وكذا في الإحرام قبل الميقات فإنّه يكون راجحاً مطلقاً ولو قبل الميقات ولكنّه حرّم قبل الميقات لأجل رفع المشقة حيث إنّ مشقة، فإذا كان المانع من صحته هو المشقة فإذا ورد الدليل بأنّه لو نذر الإحرام قبل الميقات يجب الإحرام فنكشف منه رفع المانع من الصحّة في مورد النذر، فعلى هذا يكون الرجحان مطلقاً في الصوم والإحرام، والحرمة تكون لأجل المانع من الصحّة، فإذا ارتفع المانع ينعد النذر. فعلى هذا ظهر لك أنّ في الموردين يكون متعلق النذر راجحاً فلا يبقى إشكال في البين.

تنمّة بعد ما قلنا من أنّ التمسك بالعام لإثبات حكم الفرد يكون في الشبهات المصادقية جائزاً أو غير جائز، وعرفت الكلام فيه يقع الكلام في أنّه هل يجوز التمسك بالعام في إحراز عدم كون الشك في أنّه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه مصداقاً له، أم لا؟ ولا يخفى أنّ لذلك يكون صورتان:

الصورة الأولى: فيما كان حكم الفرد تفصيلاً معيّناً ولكن لا نعلم بأنّه هل يكون داخلاً تحت العام حتى يكون خروجه تخصيصاً في العام أو لا يكون داخلاً تحت العام حتى لا يكون تخصيصاً في العموم؟ مثلاً نعلم بأن زيد القمي مثلاً يحرم إكرامه ويكون هنا عموم مثلاً (أكرم العلماء) ولم نعلم بأنّ زيداً يكون عالماً حتى يكون خروجه تخصيص لعموم (أكرم العلماء) أو لا يكون عالماً حتى لا يكون تخصيص في عموم (أكرم العلماء) فهل يمكن في هذه الصورة التمسك بالعموم وبأصالة عدم

تخصيصه وبحكم بأن الفرد لم يكن معنواً بعنوان العام فيترتب عليه ما كان مترتباً على غير عنوان العام، أو لا يمكن كما في المثال المتقدم يتمسك بأكرم العلماء وشموله لكل فرد، فبمقتضى عكس التقيض نقول بأنه كل من لا يجب إكرامه فليس بعالم فهذا أيضاً ليس بعالم، وإذا كان حكم في البين على غير العالم مثلاً جواز الهتك يجري فيه أيضاً فيقال: إنه يكون هتكه مثلاً جائزاً، أم لا؟

لا يخفى عليك أن الإشكال في التمسك بالعام في المقام ليس لأجل كونه مثبتاً وبعد ما لم يكن مثبت من الأصول بحجة فلا يمكن التمسك حقيقة وحجة فيما بقي من الأفراد، لأنه بعد ما كان منشأ الظهور وحجة العام في أفراد هو تطابق الإرادة الجذية مع الإرادة الاستعمالية بمعنى أن الإرادة الاستعمالية عن الواقع ولسانها يكون لسان بيان الواقع فتكون مثبتاتها حجة أيضاً، والأصول العملية حيث لا يكون لسانها إلا جعل الحكم الظاهري لا تكون مثبتاتها حجة، وقلنا من أن التعبير بأن مثبت الأصول يكون حجة أم لا مساعمة.

بل يكون النزاع في أن الأصول العملية هل يكون لها مثبت أم لا؟ وإلا لو فرض أن يكون لها مثبت يكون حجة بلا إشكال بل الإشكال هنا في أنه بعد ما كانت حجة ظواهر الألفاظ ومنها العام من باب بناء العقلاء وأن العقلاء يكون بناؤهم لكشف الواقعات إلى العموم، فإذا كان كذلك فيمكن الدعوى في أنه هل يكون بناء العقلاء في هذا الفرض بالرجوع إلى العام بعد ما كان حكم الفرد ثابتاً تفصيلاً، أو لم يكن بناء للعقلاء؟ والشيوخ الأنصاري أعلى الله مقامه وبعض آخر يلتزمون بأنه يجوز التمسك بالعام في الفرض، ولكن لا يخفى عليك أنه لم يكن بناء العقلاء على التمسك بالعام في الفرض ولو لم يكن عدم بنائهم مسلماً فلا أقل من الشك، فلا يمكن القول بالتمسك بالعام في هذه الصورة، فافهم.

الصورة الثانية: ما إذا لم يكن حكم الفرد معلوماً تفصيلاً مثلاً قال المولى: (لا

تكرم زيداً) ويكون لزيد في الخارج فردان أحدهما يكون عالماً والآخر يكون جاهلاً ولم نعلم من أن المراد من زيد المخصص يكون أهما؟ فإن كان زيد بن عمرو مثلاً يكون عالماً ويكون حرمة إكرامه مع فرض أن يكون هنا عامّ مثل (أكرم العلماء) تخصيص في عموم (أكرم العلماء) لأنّه يكون عالماً مسلماً وإن كان زيد هو زيد بن بكر مثلاً لا يكون حرمة إكرامه تخصيص في عموم (أكرم العلماء) لأنّه لم يكن عالماً مسلماً، فهل يجوز في هذه الصورة التمسك بالعام لإثبات كون الفرد المحرّم الإكرام هو غير العالم أم لا؟

لا إشكال في الفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى حيث إنّه في الصورة الأولى يكون حكم الفرد تفصيلاً معلوم والتمسك بالعام يكون لإثبات أمر آخر، وأمّا في الصورة الثانية فلا يكون كذلك، بل يكون حكم الفرد غير معلوم، ولهذا نقول بأنّه في الفرض يجوز التمسك بالعام لإثبات أن الفرد لم يكن عالماً فيحرم إكرام الفرد غير العالم.

فقول مقدمة لإثبات المطلوب: إنّه في هذا الفرض حيث إنّه نعلم إجمالاً بحرمة إكرام زيد ولكن لم نعلم بأن متعلّق الحرمة هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر، فإن كان هنا أصل مثبت أو نافي فينحلّ العلم الإجمالي، مثلاً تكون الحالة السابقة في أحدهما هي وجوب الإكرام، وفي الآخر لا تكون له حالة سابقة من وجوب أو غيره، ويكون الأصل فيه هو البراءة فبمقتضى الاستصحاب يكون ما كان فيه حالة سابقة واجب الإكرام وينحلّ العلم الإجمالي بأن الآخر يكون محرّم الإكرام كما ثبت في محلّه من أنّه إذا كان في أحد طرفي العلم الاجمالي أصل مثبت أو نافي ينحلّ العلم الإجمالي.

فعلى هذا في المقام أيضاً لو كان أصل عمليّ كذلك يصير سبباً لانحلال العلم الإجمالي، فكذلك إذا حكم بمقتضى العموم وشموله لزيد العالم فينحلّ العلم الإجمالي

في زيد بن، فقهرأ يكون زيد الواجب الإكرام هو زيد العالم فبالأصل العملي ينحل العلم الإجمالي ويحكم بدخول زيد العالم في عموم (أكرم العلماء) وحيث إن لازمه يكون حجة فيكون لازمه أن زيد الذي يحرم إكرامه يكون هو زيد الجاهل فيثبت بالعموم أن الحكم يكون شاملاً لزيد العالم وينطبق التخصيص قهرأ بزيد الجاهل.

إذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك أنه غاية ما يثبت بعموم العام هو كون زيد العالم محكوماً بحكم العام، وأما التخصيص فع ذلك باقي بإجماله لأنه مع ذلك لا يكون إجمال التخصيص مرتفعاً، حيث إن العام غاية ما يثبت به هو كون الفرد محكوماً بالحكم العام، ولكن مع ذلك لا يرفع الإجمال عن العام بحيث صار مبيّناً للخاص ويطرّب عليه أثره إن كان له أثر، بل التخصيص باقي بإجماله.

غاية الأمر إذا دخل زيد العالم تحت عموم (أكرم العلماء) تكشف بالملازمة حيث إن مثبتات الأصول تكون حجة أن زيد الذي يكون إكرامه حراماً بمقتضى دليل المخصص يكون هو زيد الجاهل، ولكن مع ذلك يكون دليل التخصيص وهو (لا تكرم زيدا) باقي بإجماله من الإجمال ولا يصير مبيّناً لسبب التمسك بالعام حتى يترتب على مبيّنيته أثر لو كان هنا أثر لكونه مبيّناً؛ لأن العام لا يثبت هذا، لأن بناء العقلاء بالتمسك بالعام لا يكون في هذا المقام، وغاية بناء العقلاء هو ما قلنا من دخول الفرد حكماً تحت العموم وإثبات لازمه وهو كون زيد المحرم الإكرام هو زيد الجاهل، وأما أزيد من هذا فلم يكن بناء العقلاء عليه. ولكن على ما قاله الشيخ رحمته الله فيرفع إجمال الدليل المخصص أيضاً، لأنه يكون بناء العقلاء بالتمسك بالعموم لإثبات المراد، فإذا كان كذلك فيرتفع إجمال المخصص قهرأ، حيث إنه إذا دخل زيد العالم تحت العموم بالملازمة يكون المراد من زيد المحرم الإكرام هو زيد الجاهل، فافهم واغتنم وتأمل فيه.

فصل

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟ ولا يخفى عليك أنه في العمومات المتداولة بين العرف لا إشكال في أن بناء العقلاء يكون على التمسك بها قبل الفحص عن المخصص ولكن يكون الكلام في أنه هل يجوز ذلك في العمومات الواردة في الكتاب والسنة أم لا، ولا إشكال في أنه لا يجوز التمسك بالعام الوارد في الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصص ولكن يكون الكلام في أنه لأي جهة لا يجوز التمسك؟ وما وجه عدم جواز التمسك بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة قبل الفحص عن المخصص؟

اعلم أنه ذكر لعدم الجواز وجوه ولا يهتأ التعرض لكلها، بل نذكر هنا أربعة وجوه منها :

الوجه الأول : أن حجية العام يكون لأجل كونه موجباً للظن الشخصي بالمراد ومع عدم الفحص لا يحصل الظن الشخصي من العام ولكن هذا الوجه فاسد، حيث إن العام يكون حجة ولو لم يكن موجباً لحصول الظن الشخصي، فهذا الوجه يتم لو قلنا بأن حجية العام تكون لأجل إفادته للظن الشخصي، فافهم.

الوجه الثاني : ما قالوا من أن الخطابات تكون متوجهة للمشافهين، فإذا كانت

العمومات متوجهة للمشافهين فحجّيتها وتعلّقها بغيرهم تكون فيما تفحص عن التقييد والتخصيص، وأمّا قبل الفحص فلا يكون بحجّة. وهذا الوجه أيضاً ليس في محله حيث إنّه ثبت في محله أنّ الخطابات لا يكون مخصوصاً بالمشافهين.

الوجه الثالث : وهو الذي يظهر من كلمات الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه وهو: أنّه بعد العلم الإجمالي بالتقييدات والتخصيصات للعمومات فيجب الفحص عن التقييدات والتحقيقات ثم العمل بالعمومات، فبمقتضى العلم الإجمالي يجب التفحص ولا يجوز التمسك بالعمومات قبل الفحص، ولكن الشيخ رحمته الله ولو قال هذا الكلام هنا ولكن قال في أوّل الرسائل أيضاً في ردّ قول الأخباريين، فإنّ الأخباريين حيث قالوا بعدم جواز العمل بعمومات الكتاب لأجل التخصيصات والتقييدات.

قال بأنّه بعد الفحص ينحلّ العلم الاجمالي ولكن قال في مبحث البراءة في ردّ من قال بأنّ جريان البراءة موقوف بالفحص، ولا يمكن جريان البراءة قبل الفحص بأنّه لا يفيد الفحص لو كان علم إجمالي في البين، حيث إنّ المدار في العلم الإجمالي هو أن ينحلّ، فإنّ انحلّ العلم الإجمالي فهو، وإلاّ فلا يمكن جريان البراءة فعلى هذا لو انحلّ العلم الإجمالي قبل الفحص يجوز جريان البراءة ولا مدخلة للفحص ولو تفحص، فلو انحلّ العلم الإجمالي بعد الفحص أيضاً يجوز جريان البراءة ولو لم ينحلّ العلم الإجمالي بعد الفحص، فلا يمكن جريان البراءة ومن المعلوم أنّ الفحص لا يكون سبباً لانحلال العلم الإجمالي، وكلامه هنا مع كلامه في البراءة يكون على حسب الظاهر وقبل الدقة تناقض حيث إنّ في المقام يقول بالفحص لرفع العلم الإجمالي وفي البراءة يقول بعدم الأثر للفحص.

ولكن على ما هو التحقيق هو الفرق بين المقامين لأنّه في البراءة كل من كان متديناً ولو كان عامياً محضاً إذا اعتقد بالله والنبي صلّى الله عليه وآله يعلم إجمالاً بواجبات وعمرّات وأحكام في الدين ولو لم يرى الكتاب والسنة قط يعلم إجمالاً بأحكام في

الشرع، فعلى هذا مع هذا العلم الإجمالي ولو ثبت بعداً له من الكتاب والسنة العلم التفصيلي بواجبات ومحرمات ولكن مع ذلك لم يعلم بكون هذه الواجبات والمحرمات بمقدار معلومه الإجمالي فلا يمكن جريان البراءة له إلا بعد انحلال علمه الإجمالي ولا ينحل العلم الإجمالي بالفحص، حيث إنه لم تكن أطراف علمه الإجمالي منحصرة بالكتاب والسنة، بل على ما قلنا قبل فهم الكتاب والسنة أيضاً يكون له هذا العلم الإجمالي، فالفحص لا يرفع علمه الإجمالي ولا يصير منحللاً.

وأما في المقام حيث إن العلم الإجمالي بالتقييدات والتخصيصات يكون بعد ما علم أنه في الكتاب والسنة تكون عمومات ووردت المخصصات والمقييدات للعمومات في الكتاب والسنة، فنشأ علمه الإجمالي يكون هو ما يرى في الكتاب والسنة من التقييدات والتخصيصات، فمع قطع النظر عن الكتاب والسنة لا يكون له هذا العلم الإجمالي، فعلمه الإجمالي، تكون أطرافه في الكتاب والسنة فعلى هذا بعد الفحص عن التقييدات والتخصيصات في الكتاب والسنة ينحل العلم الإجمالي، حيث إنه بعد الفحص توجد بعض التقييدات والتخصيصات، ففي كل عام إذا تفحص عن تخصيصه ولم يجده يعلم بعدم التخصيص بهذا العام فينحل العلم الإجمالي قهراً حيث لا تكون دائرة العلم الإجمالي إلا في الكتاب والسنة وإن راجعها ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، فالفحص يكفي.

فظهر لك الفرق بين المقامين وأن ما قاله في المقامين صحيح وأن هذا الوجه الذي ذكره لوجوب الفحص وجه وجيه، فافهم.

ولا يرد على هذا التوجيه ما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية فإنه قال: من أن كلامنا في المقام أي أن الفحص عن المخصص يلزم في العمل على العموم - هو في أن أصالة عدم التخصيص هل يكون مشروطاً بجريانها بالفحص أو لا يكون مشروطاً؟ مع قطع النظر عن الجهات الخارجية مثل ما لو كان معارضاً مع العلم الاجمالي فعلى هذا، هذا الوجه ليس مربوطاً بمحل النزاع.

وأما وجه عدم ورود هذا اليراد فهو أننا نكون هنا في مقام بيان أن العمل بالعام هل يجوز فعل الفحص عن المخصص أم لا؟ ولو كان منشأ عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص هو العلم الإجمالي فالإشكال لا يكون وارداً، فافهم.

الوجه الرابع: وهو ما قاله المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية وهو أنه بعد ما كان العام في معرضية التخصيص والتقييد لا يكون بناء العقلاء على العمل به، فعلى هذا لأجل معرضية العام للتخصيص والتقييد لا يجوز العمل بالعام إلا بعد الفحص عن المخصص.

ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الفساد فنقول مقدمة لإثبات الفساد: إنه نقول لك أولاً منشأ هذا الكلام ثم نتعرض لوجه فساده.

اعلم أنه من الواضحات هو أن المتكلم الذي يكون في مقام البيان لا بد أن يتكلم بالنحو المتعارف عند الناس وينحو جريهم يفهم مراداته، فالشارع أيضاً حيث إنه بمقتضى الآية الشريفة: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ لا بد أن يتكلم بالنحو المتعارف عند الناس لإفهام مراداته وأحكامه حتى يفهم الناس، وحيث إن المتكلم إذا كان في مقام بيان مراداته يتكلم على النحو المتعارف فإذا تكلم بكلام يأخذون بما هو ظاهر كلامه، وهذا البناء مما لا إشكال فيه، وهذا هو منشأ حجة الظهور ويكون البناء عند العرف هو الأخذ بظاهر كلامه، فلو كان له مراد غير ما هو ظاهر كلامه لا بد له أن يبيته ويكون البناء هو أن يبين مراده لو كان على خلاف الظاهر عند كلامه ولأجل ذلك يأخذون بظاهر كلامه.

وهذا هو البناء عند العقلاء والعرف فلو كان متكلم يريد من كلامه غير ما هو الظاهر منه فلا بد أن يبين، وحيث إن بناء العرف على الأخذ بظاهر الكلام فوراً ولا ينتظرون باحتمال أنه لعل يكون لكلامه غير ما هو ظاهره أو لعموم كلامه تقييد أو تخصيص، فلا بد أن يبين القيد وما هو خلاف ظاهر كلامه عند كلامه، وبناء العرف كما ترى يكون كذلك وإن كان مرادهم غير ظاهر كلامهم يبيته عند كلامهم ولا

ينتظر المخاطب باحتمال أنه لعل يكون مراده غير ظاهر كلامه ويقول بعداً فإذا كان البناء في المحاورات كذلك وأنهم يأخذون بظاهر الكلام بدون انتظار للتخصيص والتقيد فلو كان متكلم مثيه على خلاف المشي المتعارف ويكون بناؤه بذكر خلاف ظاهر كلامه أو تخصيص عموماته منفصلاً فلا بد أن نذكر المخاطبين حتى لا يأخذون فوراً بظاهر كلماته، بل ينتظرون، فكل متكلم يكون كذلك بناؤه وصرح بذلك تكون عموماته في معرض التخصيص والتقيد، فلا يجوز العمل بها إلا بعد الفحص.

إذا عرفت أن ما هو المنشأ في الأخذ بالظهور وما هو المنشأ في لزوم الفحص، وحيث إن العرف لا يكون بناؤه بذكر التخصيص والتقيد منفصلاً فلا تكون عموماته في معرض التخصيص وأما الشارع فحيث كان بناؤه ذلك فتكون عموماته في معرض التخصيص فيجب الفحص على ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله ولكن لا يخفى عليك أنه يشترط في لزوم الفحص على ما قلنا لك أمران:

الأمر الأول: أن يكون بناء المتكلم على ذكر المخصّصات والمقيّدات مفصلاً.

الأمر الثاني: هو لزوم تصريحه بذلك حيث إنّه لو لم يصرّح لأخذ العرف بعموماته والحال أنّها لم يكن بظاهرها مراداً له، فالكبرى مسلّمة وأنّه إذا وجد الأمران يجب الفحص لأجل معرضية التخصيص. ولكنّه لا يخفى عليك أن الصغرى ممنوعة وأنّه لم تكن عمومات الشارع في معرض التخصيص حتى يجب الفحص.

أما أولاً: فلأنّه أدلّ الدليل على أنّ الشارع لا يكون بناؤه على ذكر المخصّصات منفصلاً هو السيرة وأنّ أصحاب الأئمة بمجرد صدور عموم عن الأئمة يأخذون به ولا ينتظرون لورود المخصّص ولا يتفحصون عن المخصّص، والحال أنّه لو كان بناؤه بذكر المقيّدات والمخصّصات منفصلاً فكيف يعملون بتلك العمومات، ولا إشكال في عملهم بالعمومات قبل الفحص كما يظهر من الأخبار؟

إن قلت: على هذا فلا يكفي العلم الاجمالي أيضاً لوجوب الفحص حيث إنهم

يعلمون إجمالاً بوجود التخصصات فكيف يعملون بالعمومات قبل الفحص؟
نقول: إنه بعد ما كان مناط وجوب الفحص هو العلم الإجمالي فيمكن أن يقال:
بأنه لعل لا يكون لهم هذا العلم، فمن كان له العلم الإجمالي يجب عليه الفحص وأما
من لم يكن له العلم الإجمالي فلا يجب عليه الفحص.

وثانياً: أنه بعد ما قلنا من أن كل متكلم يكون بناؤه بذكر التخصصات والمقتيدات
منفصلاً، فحيث إنه خارج عن المتعارف يجب عليه اعلام المخاطبين بهذا البناء، فعلى
هذا لو كان بناء الشارع بناء كذلك فلم، لم يقول أبداً بذلك البناء، مع أنه في مقام بيان
مراداته فلو كان مراده غير ظاهر الألفاظ يجب عليه البيان، وقبيح عليه أن لا يبين
بناءه للناس ولا يكون في الأخبار عين ولا أثر عن ذلك أي ولم يكن في الأخبار
ذكر من بناء الشارع على ذكر التخصيصات والتقييدات منفصلةً، فعلى هذا الوجه
الذي ذكره المحقق الخراساني رحمته الله لا يمكن التعويل عليه فافهم.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه كلما كان هذا العلم الإجمالي بخلاف الظهور يجب الفحص،
ولا فرق في ذلك بين العموم وغيره، فلو كانت الألفاظ موضوعة لمعان وحقيقة فيها
ونعلم إجمالاً باستعمالات بعضها في المعنى المجازي أو يكون العلم الإجمالي بخلاف
ظاهر الهيئات أو المواد في استعمالات الشارع فلا بد له من الفحص لأجل العلم
الإجمالي. فعلى هذا ولو كان ظهور الأمر في الوجوب ولكن نعلم إجمالاً باستعماله في
التدب كثيراً ما فلا بد من الفحص في العمل بالأوامر وكذا في مادة الأمر، غاية الأمر
في مادة الأمر يكون استعماله في خلاف الموضوع له نادراً، ولكن المناط هو العلم
الإجمالي، فكلما يكون العلم الاجمالي لا يجوز العمل إلا بعد الفحص، فافهم.

ثم اعلم أنه على ما قلنا في وجه وجوب الفحص في العلم الإجمالي يكون الفرق
بين العام والأصول العملية واضحاً، حيث إنه في العام مع العلم الإجمالي بالتخصيص
يكون العام حجة ويكون بناء العقلاء أيضاً على العمل به ويكون فيه تمام جهات
الحجبة إلا أن من أجل مزاحمته مع العلم الاجمالي بالتخصيص لا يمكن العمل به،

فالمقتضي في حجة العموم يكون موجوداً ولكن العلم الإجمالي يكون مانعاً من العمل، فيكون كالتجربين المتعارضين فإنَّ التجربين المتعارضين مع قطع النظر عن تعارضهما يكون مقتضى الحجة في كلٍّ منهما تاماً، والمانع من العمل بهما هو التعارض.

وأما في الأصول العملية فليس الأمر كذلك أما في الأصول العقلية فحيث إنَّ موضوعها هو القبح بلا بيان فعلم الإجمالي بالأحكام يكون هذا العلم هو البيان، فلم يبق للأصل مع العلم الإجمالي موضوع أصلاً، فموضوع الأصل العقلي لم يكن مع العلم الإجمالي، فعلى هذا مع العلم الإجمالي لا يكون له موضوع أصلاً ولا يكون حجة أصلاً ولا يكون له مقتضى الحجة بخلاف العموم فإنه مع العلم الإجمالي يكون له مقتضى الحجة.

أما في الأصول الشرعية كالبراءة الشرعية فأيضاً لا يكون لها موضوع مع العلم الإجمالي، لأنَّه بعد الإجماع على وجوب الفحص في البراءة فيكون جريان البراءة مقيداً بالفحص. فعلى هذا لا يكون له المقتضي أصلاً فإنه قلنا سابقاً لك من أنَّ التخصيص إذا كان بلسان التقييد يصير سبباً لعنوان العام ويصير العام معنوياً ويكون العام حجته مقيدة. فعلى هذا عمومات البراءة الشرعية مقيدة لأجل الإجماع بصورة الفحص، فيكون على هذا مع العموم فرقه واضحاً لما قلنا من أنَّ حجة العموم تكون تامة ولكن حجة الأقوى وهو العلم الإجمالي مانع عن العمل به بخلاف الأصول الشرعية فإنَّ الأصول الشرعية لم يكن مقتضى الحجة فيها أصلاً مع العلم الإجمالي.

فظهر لك أنَّه على الوجه الذي قلنا من وجوب الفحص في العام يكون الفرق بين العام والأصول العملية واضحاً، فإنَّ الفحص هنا يكون عملاً يزاحم الحجة، وأما في الأصول العملية فلا تكون حجة مع عدم الفحص أصلاً.

وأما على التوجيه الذي قاله المحقق الخراساني رحمته الله في وجوب الفحص من أن وجوب الفحص يكون لأجل معرضية العموم للتخصيص، فعلى هذا المبني إما لا يكون مع عدم الفحص ظهور للعموم وإما لو كان للعموم ظهور لا يكون حجة مع معرضيته للتخصيص كما يظهر مما قلنا في توجيه كلام للمحقق المذكور. فعلى هذا الفحص في العموم وكذا في الأصول العملية يكون عن المحجة لا عما يزاحم المحجة، فما قاله هذا المحقق من أن في العموم يكون الفحص عما يزاحم المحجة، وأما في الأصول العملية فيكون الفحص عن المحجة يصح على التوجيه الذي قلناه وقاله الشيخ رحمته الله وأما على ما قاله هذا المحقق فلا يكون كلامه صحيحاً.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في مقدار الفحص فنقول على ما قلنا من أن منشأ لزوم الفحص يكون هو العلم الاجمالي فيلزم الفحص بمقدار ينحل العلم الاجمالي، فإذا انحل العلم الاجمالي يكفي الفحص وربما يكون انحلاله مختلفاً بالنسبة الى الأشخاص من جهة تضيق دائرة علمه وسعته، مثلاً يعلم إجمالاً أحد مخصصات عمومات الطهارة التي تكون في باب الطهارة مثلاً، فإذا تفحص ينحل علمه الاجمالي ويكفيه ذلك الفحص إن لم يكن مخطئاً في مقدمات علمه الاجمالي وتارة يكون أحد يعلم إجمالاً بأن مخصصات عمومات الطهارة مثلاً يكون في باب الطهارة وغيرها، فيجب عليه الفحص في تمامها حتى ينحل علمه الاجمالي فالمناط هو انحلال علمه الاجمالي، وأما على توجيه المحقق الخراساني رحمته الله في وجوب الفحص فيجب بمقدار يخرج العام عن معرضيته للتخصيص، فما دام لم يخرج العام عن معرضيته للتخصيص يجب الفحص.

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها الذين آمنوا) يشمل الغائبين بل المعدومين، أو يكون مختصاً بالمشافهين فقط؟

هل الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها الذين آمنوا) يشمل الغائبين بل المعدومين، أو يكون مختصاً بالمشافهين فقط؟ اعلم أنه لا ينبغي النزاع في أنه لا يمكن التكليف الحقيقي بالمعدومين حيث إن التكليف الحقيقي أثره هو انبعاث المكلف نحو العمل، والمعدوم لا يمكن له ذلك، وهذا مما لا شبهة فيه، ولا يكون عدم قابلية تكليف المعدومين لأجل أن التكليف يكون هو إرادة الفعل والإرادة تكون قائمة بالمريد والمراد فتحتاج الإرادة إلى المراد كما تكون محتاجة إلى المريد حتى يقال في جوابه بأن الإرادة لا تكون كذلك، بل هي قائمة بالمريد وصفة قائمة بالمريد ولا تكون صفة قائمة بالمريد والمراد كي لا يمكن الإرادة بدون المراد.

بل العلة هو ما قلنا من أن التكليف الحقيقي حيث يكون لازمه هو حصول الكلفة للمكلف حين التكليف به، فلا يمكن ذلك في المعدوم، وكذلك لا إشكال في عدم إمكان الخطاب الحقيقي للمعدوم أيضاً؛ لأن الخطاب ليس هو مجرد توجيه الكلام نحو

الغير، بل حقيقة الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للتفهم، ولا إشكال في عدم إمكان ذلك للمعدوم ولا يمكن التفهم به، فإذا لا يمكن الخطاب الحقيقي به.

إذا عرفت ذلك من عدم إمكان توجيه الخطاب الحقيقي والتكليف الحقيقي للمعدوم فيمكن أن يقال: إنه ولو لم يمكن ذلك للمعدوم، لكنه يمكن تصوير تعلّق الحكم بالمعدوم بنحو آخر، وهو أن يقال: إنه كما يكون في طرف المكلف به تارة الحكم به بنحو القضية الخارجية، كذلك يمكن أن يكون الحكم تارة بنحو القضية الحقيقية، مثلاً تارة يتعلّق الحكم بطبيعة الصلاة بما هي في الخارج يعني تعلّق الحكم بأفرادها الخارجية وتعلّق الحكم بالأفراد وفي هذا القسم تعلّق الحكم يكون بالأفراد أولاً وبالذات، ولو تعلّق الحكم بالطبيعة يكون من باب أنه مرآة للأفراد، فالحكم أولاً وبالذات يكون متعلقاً بالفرد.

وتارة يتعلّق الحكم بالصلاة لا بلحاظ كون أفرادها في الخارج ولا يتعلّق الحكم بالأفراد، بل يتعلّق بصرف الطبيعة، غاية الأمر كلّما وجد فرد للطبيعة يسري إليه الحكم كذلك يمكن أن يكون تعلّق الحكم بالمكلف أيضاً كذلك، فتارة يتعلّق الحكم بالأفراد الخارجية وبما هو فرد في الخارج، ويكون بنحو القضية الخارجية، وقلنا بأنّ في هذا القسم يكون تعلّق الحكم أولاً وبالذات بالفرد، ولو تعلّق بالطبيعة يكون من باب أنها مرآة للأفراد، فافهم.

وتارة يتعلّق الحكم بالمؤمن مثلاً لا بلحاظ كونه موجوداً في الخارج، بل تعلّق بنفس الطبيعة، غاية الأمر بلحاظ الأفراد، فكلاً وجد في الخارج فرد للمؤمن يصير التكليف بالنسبة إليه فعلياً ويسري إليه الحكم فيمكن الحكم بهذين النحويين في المكلف به وكذلك في المكلف، غاية الأمر فيما تعلّق الحكم بنفس الطبيعة وتكون الطبيعة مركب الأمر والنهي بلحاظ كونها موجودة في الخارج، حيث إنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي فلا تكون قابلة للأمر والنهي فيكون الحكم بالنسبة إلى

الطبيعة بلحاظ وجود الفرد فكلما وجد فرد للطبيعة يسري اليه الحكم، ولا يكون محتاجاً الى أمر آخر، ولكن هذا الحكم بالنسبة الى الفرد لا يكون حكماً حقيقياً كي يجب الانبعاث اليه حتى يقال: إنَّ المعدوم لا يمكن فيه ذلك، بل يصير الحكم حقيقياً إذا وجد الفرد، فوجود الفرد يصير الحكم بالنسبة الى هذا الفرد حقيقياً ولو لم يكن حقيقياً بالنسبة الى فرد آخر، وهذا لا إشكال فيه.

فعلى هذا يمكن تعلق الحكم بالمعدوم بهذا النحو ولا يكون ذلك بحكم حقيقي، بل يكون نظير الحكم الإنشائي، فإذا وجد الفرد يصير حقيقياً ولا يكون الحكم الإنشائي الاصطلاحي، حيث إنَّ الحكم الإنشائي يكون في مرتبة الإنشاء فقط، ولكن هنا يكون الحكم من جميع الجهات بالنسبة الى الطبيعة تائماً، غاية الأمر إذا وجد الفرد يكون الحكم بالنسبة اليه حقيقياً.

فعلى هذا لا يكون قصور من ناحية الحكم، فإذا وجد الفرد يصير بالنسبة اليه فعلياً، بل يكون القصور من ناحية المكلف به أو المكلف. ولا إشكال في إمكان الحكم كذلك، ولا فرق بين المكلف والمكلف به من هذه الجهة، فكما يمكن الحكم بهذا النحو في المكلف به فيأمر بطبيعة إكرام الانسان مع عدم وجود أفراد الإنسان، فكلما وجد فرد للانسان يجب إكرامه فكذلك كان في ناحية المكلف أيضاً، فيحكم بحكم بطبيعة المؤمن، غاية الأمر كلما وجد فرد له يصير الحكم بالنسبة اليه فعلياً.

إذا عرفت ذلك أنه يمكن أن يحكم المولى بهذين التحوين فنقول: إنه لو حكم المولى بنحو القضية الطبيعية لم يكن مرتكباً لمجاز، وكذلك لو حكم بنحو القضية الخارجية أيضاً لم يكن مجازاً، لأنه قلنا من أنه يمكن الحكم بكل التحوين.

فنقول في المقام: إنه ولو كان الحكم بكل التحوين ممكناً ولا إشكال في أنه كما يمكن تعلق الخطاب بالموجودين كذلك يمكن تعلق الخطاب بالمعدومين أيضاً كما وقع

نظيره في كلام مولانا علي عليه السلام، ولا يكون استعمال الخطاب للمعدومين مجازاً أيضاً ولكنه في المقام يدور الأمر بين حفظ الظهورين حيث إنه لا إشكال في أنه ولو كان تعلق الخطاب بالمعدومين صحيحاً إلا أنه يكون خلاف الظاهر، فظاهر الخطاب الحقيقي هو ما يكون المخاطب موجوداً، وكذلك في طرف المكلف ولو أنه قلنا بأنه كما يمكن الحكم بنحو القضية الطبيعية كذلك يمكن الحكم بنحو القضية الخارجية.

إلا أن الإنصاف يحكم بأن الحكم بنحو القضية الطبيعية على المكلف أو المكلف به يكون محتاجاً إلى مؤنة زائدة فيكون خلاف الظاهر، فظاهر سريان الحكم إلى الطبيعية هو كونها مرآة للأفراد وكون الحكم بنحو القضية الخارجية فيدور الأمر بين حفظ الظهورين ظهور الخطاب وظهور المدخول فهل يقال بحفظ ظهور الخطاب في الخطاب الحقيقي وتنصرف في ظهور المدخول ونقول بأن الحكم به يكون بنحو القضية الطبيعية، أو يقال بعكس ذلك؟ مثلاً في قوله: (يا أيها المؤمنون) هل نحفظ ظهور النداء في النداء الحقيقي فنقول بكونه خطاباً ونداءاً للموجودين، أو تنصرف في المؤمن ونقول بأن الخطاب للمؤمن يكون بنحو القضية الخارجية، أو لا بل نحفظ ظهور المؤمن ونقول بأن الحكم عليه يكون بنحو القضية الطبيعية ولكن تنصرف في ظهور الخطاب ونقول بشمول الخطاب ولو للمعدومين؟

إذا فهمت ما قلنا لا إشكال في أنه يكون حفظ ظهور الخطاب مقدماً على حفظ ظهور المدخول فنقول بأن تعلق الخطاب يكون بالموجودين كما هو ظاهره ويكون تعلق الحكم بالمؤمن بنحو القضية الخارجية.

ثم إنه لا يخفى عليك بعد إثبات أن ظهور الخطاب يكون مقدماً، فإن قلنا بظهور الخطاب للحاضرين في مجلس الخطاب كما يكون ذلك ظاهر الخطاب فلا يشمل خطاب المشافهين للغائبين عن مجلس الخطاب، ولو كانوا موجودين أيضاً. وإن قلنا

بظهور الخطاب الحقيقي للموجودين ولو لم يكونوا حاضرين في مجلس الخطاب فيشمل الخطابات الشفاهية للغائبين، ولكن لا يشمل المعدومين والظاهر أنَّ ظاهر الخطاب الحقيقي هو للمشافهين فقط. فظهر لك أنَّ الخطابات الشفاهية لا تشمل الغائبين ولا المعدومين، فافهم.

إذا عرفت تحقيق أصل المطلب فنقول: هل يكون لهذا النزاع ثمرة أم لا؟ لا يخفى عليك أنَّ لهذا البحث ثمرة مهمة وهي أنَّه لو قلنا بعموم الخطابات الشفاهية حتى للمعدومين فيمكن التمسك بإطلاق الخطاب لرفع القيد وإن قلنا باختصاص الخطابات للمشافهين فلا يمكن التمسك للغائبين والمعدومين بإطلاق الخطابات لرفع القيد، مثلاً إذا قال: (يا أيها المؤمنون أقيموا الصلاة) فإن كان هذا الخطاب يشمل المعدومين فيمكن لمن كان معدوماً في زمن الخطاب أن يتمسك بالإطلاق لرفع قيد المشكوك فلو لم نعلم أنَّ الصلاة مثلاً مشروطة بالطهارة أم لا، فبمقتضى إطلاق (يا أيها المؤمنون أقيموا الصلاة) نحكم بعدم اعتبار القيد؛ لأنَّ المطلق إذا كان في مقام البيان يمكن التمسك به لرفع القيد.

وأما لو التزمنا بعدم شمول الخطابات الشفاهية للمعدومين فلا يمكن التمسك بالإطلاق مثلاً في ما قال: (يا أيها المؤمنون أقيموا الصلاة) فإن كان هذا الخطاب مخصوصاً بالمشافهين فلو شك من كان معدوماً في زمن الخطاب بأنَّه هل تكون الصلاة مشروطة بالطهارة أو لا؟ فلا يمكن له التمسك بإطلاق (يا أيها المؤمنون أقيموا الصلاة) لرفع القيد المشكوك، حيث إنَّه ولو كان المطلق في مقام البيان إلّا أنَّ منشأ التمسك بالإطلاق هو أنَّ المتكلم إذا كان في مقام بيان مراده، فلو كان لشيء دخل في مراده فلم يبيِّن فقد أخلَّ بغرضه. فعلى هذا يجوز التمسك بالإطلاق، وأما لو كان المتكلم بحيث يعلم أنَّ المخاطب واجداً للشرط الذي يكون له مدخلة في غرضه فلا

يجب بمقتضى الحكمة بيان القيد عليه، حيث إن ذلك لم يكن تفويتاً لغرضه. فعلى هذا مثلاً لو كان الأمر يعلم بأن المخاطب يكون واجداً للطهارة دائماً، فعلى هذا ولو كان للطهارة مدخلة في الصلاة ودخيل في غرضه إلا أنه حيث يعلم بوجودان المخاطب بهذا الشرط لم يبين ولا يكون عدم بيانه خلاف الحكمة. فعلى هذا بعد عدم عموم الخطابات لغير المشافهين نقول: إنه يمكن أن يكون لشيء دخل في غرض المتكلم ولم يبيته لأجل كون المكلف واجداً للشرط.

فعلى هذا ولو ثبت بقاعدة اشتراك التكليف أن المعدومين في زمان الخطاب يكون تكليفهم هو تكليف الحاضرين لا يمكن للمعدومين في زمن الخطاب التمسك بإطلاق الخطابات لرفع القيد المشكوك؛ لأن غاية ما يثبت بقاعدة اشتراك التكليف هو كون غير الحاضرين مشتركين في التكليف مع الحاضرين، وأما بعد عدم التمسك بالإطلاق لم نعلم بأن ما كان تكليف الحاضرين حتى يكون المعدومين في زمن الخطاب أيضاً مثلهم في ذلك التكليف. فعلى هذا قاعدة اشتراك التكليف أيضاً لا يكون مفيداً لجواز التمسك بالإطلاق.

فظهر لك الثمرة بين القولين وأنه على القول لعموم الخطاب ولو للمعدومين يجوز التمسك بالإطلاق وإلا فلا، ولا يخفى عليك أنه لا يرد على هذه الثمرة ما ربما يتخيل من أنه على هذا لم يثبت حكم ولو بقاعدة اشتراك التكليف، حيث إنه لا يثبت حكمهم حتى يثبت بقاعدة اشتراك التكليف للمعدومين، لأننا نقول ولو لم يثبت بقاعدة اشتراك التكليف ما لم يعلم بتكليف الحاضرين في زمان الخطاب ولكنه كثيراً ما يكون تكليف الحاضرين معلوماً وبقاعدة اشتراك التكليف نحكم بأن المعدومين أيضاً يكون تكليفهم ذلك، فافهم.

ولو قيل بأنه يمكن أن لا يكون الحاضرون في مجلس الخطابات لهم حالة واحدة،

بل يكون لهم حالات مختلفة فع ذلك يمكن التمسك بالإطلاق لأنه لو كان للمشافهين حالات مختلفة فيحكم في الحالة التي تكون موجودة لهم في جميع الأيام مثلاً ولو أنهم واجدون للشرط في حال الخطاب، إلا أنهم لا يكونوا واجدين للشرط في جميع الحالات، فع ذلك عدم ذكر القيد يكون خلاف مقتضى الحكمة فيمكن التمسك بالإطلاق فلا يكون الثمرة تماماً.

نقول بأنه بغاية ما يثبت به هو أنه لو شككنا في شرط ولم يكن المشافهون واجدين له في جميع الحالات فيجوز التمسك بالإطلاق، وأما فيما لم يكن كذلك قلنا بكون المشافهين دائماً واجدين للشرط فلا يمكن لغيرهم التمسك بالإطلاق لرفع هذا الشرط المشكوك، مثلاً قال: (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) فيحتمل أن تكون صلاة الجمعة مشروطة بوجود النبي أو الامام فلا يمكن التمسك بالإطلاق لرفع هذا القيد المشكوك، إذ لعله عدم ذكر القيد يكون لأجل أن المشافهين لهذا الخطاب كانوا واجدين للشرط لأجل وجود النبي ﷺ ويكون النبي دائماً لهم موجوداً أو الإمام، فعدم ذكر القيد يكون لعل لأجل وجدان القيد فكيف يمكن التمسك بإطلاق هذا الخطاب لغير المشافهين لرفع هذا القيد؟ إلا أن التزامنا بعموم الخطابات للمعدومين أيضاً، فعدم جريان الثمرة في مورد لم يكن سبباً لأن لا تكون الثمرة تامة، فافهم.

ثم إنه ذكر المحقق القمي رحمه الله ثمة أخرى لهذا النزاع وقال: إنه لو قلنا بعموم الخطابات لغير المشافهين أيضاً يكون ظهور خطابات القرآن حجة ولو للمعدومين في زمان الخطاب، وإن قلنا باختصاص الخطاب بالمشافهين فقط فلا يكون ظهور خطابات القرآن حجة لهم.

ولكن لا يخفى عدم تمامية هذه الثمرة حيث إنه لو قلنا بعدم حجية ظهور القرآن

لغير من قصد إفهامه واختصاصه بمن قصد إفهامه كالنبي والأئمة كما قال بذلك الاخباريون فلا يكون ظهور خطابات القرآن حجة لا للمشافهين ولا غير المشافهين، وإن قلنا بحجية ظهور القرآن لغير من قصد إفهامه فأيضاً يكون ظهور خطابات القرآن حجة ولو لغير المشافهين، لأنهم أيضاً بقاعدة اشتراك التكليف يكونون مثل المشافهين، فظهور خطابات القرآن على هذا يكون حجة لغير المقصودين بالإفهام سواء كان موجوداً أو معدوماً. نعم فيعمّ لو قلنا بحجية ظهور خطابات القرآن الكريم لغير المقصودين بالإفهام أيضاً.

فصل

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده موجب لتخصيص العام أم لا؟ يوجب ذلك تخصيصاً للعام

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده موجب لتخصيص العام أم لا؟ يوجب ذلك تخصيصاً للعام، مثلاً إذا قال: ﴿والمطلقات يتربصن - الى قوله - وبعلتهن أحقّ بردهن﴾ فالضمير في بعلتهن يرجع الى المطلقات الرجعية حيث يعلم من الخارج بأنّ في الطلاق الرجعي يكون بعلتهنّ أحقّ بردهنّ. فعلى هذا لا إشكال في أن الضمير راجع الى بعض العام ولا إشكال في أن الضمير يحكي عما يحكي عنه المرجع فهل في المقام تنصرف في العام ولا تنصرف في الضمير؟ بل تنصرف في العام. ونقول بأنّ المراد من العام يكون هو البعض، مثلاً نقول بأنّ المراد من المطلقات يكون بعض المطلقات وهو المطلقات الرجعية.

أو تنصرف في الضمير ونقول بأنّ الضمير ولو أنّه يحكي عما يحكي عنه المرجع، ولكنّه هنا يكون الضمير حاكياً عن بعض ما يحكي عنه المرجع، فيكون التصرف في ناحية الضمير والتصرف في الضمير إمّا بأن يقال بكونه هنا مجازاً واستعماله في بعض ما يحكي عنه المرجع يكون مجازاً أو نقول بالمجاز في الاسناد باسناد الضمير الى البعض بعد التصرف في البعض ورأى البعض الكل واستعمل.

فعلى هذا لا يكون الإشكال من هذه الجهة أي في كون استعمال العام في البعض مجازاً أم لا، أو يكون استعمال الضمير في بعض ما يحكي عنه المرجع مجازاً أم لا. لأنه لا إشكال في كون العام ظاهراً في العموم ولو لم يكن استعماله في البعض مجازاً لكن يكون استعماله في البعض خلاف الظاهر، وكذلك لا إشكال في كون الضمير ظاهراً في حكاية ما يحكي عنه المرجع ولو لم يكن استعماله في بعض ما يحكي عنه المرجع مجازاً، ولكن يكون استعماله في بعض ما يحكي عنه الضمير خلاف الظاهر. فعلى هذا لا بد لنا من ارتكاب خلاف أحد الظاهرين، فهل نقدم ظهور العموم ونصرف في الضمير ونرتكب خلاف الظاهر فيه، أو نصرف في العموم ونرتكب خلاف الظاهر فيه ونحفظ ظهور الضمير في حكايته عن كل ما يحكي عنه المرجع؟ إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يكون النزاع فيما كان العموم والضمير إتما في كلامين منفصلين وإتما أنه ولو كانا في كلام واحد ولكن مع استقلال العام بما حكم عليه، وإلا فإن لم يكن كذلك بل يكون بحيث يعدّ كلام واحد ولم يكن العام مستقلاً في ما حكم عليه فيوجب إجمال العام، ولا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول.

ثم إنه بعد ما فهمت ما قلنا فنقول بعون الله تعالى: إنه إما أن نلتزم بأن العام ولو فقد التخصيص يكون استعماله في الباقي حقيقة ولا يكون مجازاً، وإما أن نقول بأن العام المخصّص يكون في الباقي استعماله مجازاً، فإن قلنا بأن العام بعد التخصيص يكون استعماله في الباقي حقيقة: لأن الإرادة الاستعمالية تكون باقية بحالها غاية الأمر في مورد التخصيص لا تكون الإرادة الاستعمالية مطابقة مع الإرادة الجديدة.

فنقول: إنه يجب هنا حفظ ظهور العام وارتكاب خلاف الظاهر في ناحية الضمير حيث إن الضمير لما يكون مرجعه اللفظ يحكي عما يحكي عنه اللفظ، المفروض هو أن اللفظ المرجع وهو العام يكون بالإرادة الاستعمالية حاكياً عن العموم وظاهراً في ذلك يكون راجعاً إلى الإرادة الاستعمالية. فعلى هذا بعد الالتزام

بأن التخصيص لو كان، فيكون في الإرادة الجديدة وتكون الإرادة الاستعمالية في العموم باقية بحالها.

فعلى أي حال لابد من ارتكاب خلاف الظاهر في طرف الضمير قهراً ولو أن نتصرّف في العام، لأنه معنى التصرف في العام على هذا هو أن الإرادة الجديدة لا تكون في العموم، بل يكون في البعض، ومع ذلك حيث إن الضمير راجع إلى الإرادة الاستعمالية يعلم بأنه لا يراد من الضمير تمام ما يراد من المرجع، لأن الإرادة الاستعمالية تكون في العموم والضمير راجع إليه، والمفروض بعد التخصيص هو عدم مطابقة الإرادة الجديدة مع الإرادة الاستعمالية.

فعلى هذا لا يكون الضمير حاكياً عن تمام ما يحكي عنه المرجع، لأنه ولو أن العام بمقتضى الإرادة الاستعمالية يكون ظاهراً في العموم إلا أنه نعلم بعدم كون الظاهر منه مراداً قطعاً. فعلى هذا مع فرض التصرف في طرف العام وارتكاب خلاف الظاهر فيه يلزم أيضاً ارتكاب خلاف الظاهر في طرف الضمير.

وأما لو نتصرّف في ناحية الضمير نقول بأن الضمير لا يحكي هنا عن ما يحكي عنه المرجع فلا يوجب ارتكاب خلاف الظاهر في العام أيضاً، حيث إن ظهور العام في العموم محفوظ والإرادة الاستعمالية تكون مطابقة مع الإرادة الجديدة ولكن نرتكب خلاف للظاهر في طرف الضمير فقط، فعلى هذا يجب حفظ ظهور العام وارتكاب خلاف الظاهر في ناحية الضمير، لأنه مع هذا التصرف يمكن حفظ أحد الظهورين وهو ظهور العام أولاً.

وأما لو نتصرّف في العموم لا يوجب حفظ كل واحد من الظهورين لما قلنا، ويكون ذلك نظير دوران الأمر بين التخصيصين؛ وتخصيص واحد، فلو نتصرّف في الضمير يكون تخصيصاً واحداً ولو نتصرّف في العموم يكون التخصيصين، ومعلوم هنا القول بوجوب تخصيص واحد فقط، ولو قلنا بأن العام بعد التخصيص يكون

استعماله في البعض مجازاً ولا تكون أصالة الظهور في الإرادة الاستعمالية محفوظة فنقول: على هذا يكون الدوران بين التصرف في أحد الظهورين ظهور العام في العموم وظهور الضمير في حكايته عما يحكي عنه المرجع، والمفروض أنه لا يمكن حفظ الظهورين.

وأما الفرق بين ما قلنا بأن العام يكون استعماله في الباقي بعد التخصيص حقيقة وبين ما قلنا بأن العام بعد التخصيص لا يكون استعماله في الباقي حقيقة هو أن في الأول حيث يكون ظهور الإرادة الاستعمالية في العموم ولو بعد التخصيص محفوظاً يكون الدوران بين التخصيصين وبين تخصيص واحد لما قلنا.

وأما على الثاني لو تصرفنا في العموم فيكون العام مستعملاً في البعض وتكون الإرادة الاستعمالية أيضاً في البعض ولا تكون الإرادة الاستعمالية في العموم محفوظة، فعلى هذا لو تصرفنا في العام وقلنا بأن المراد منه يكون هو البعض فتكون الإرادة الجدية والارادة الاستعمالية في البعض والضمير أيضاً لا يحكي إلا عما يحكي عنه المرجع، والمفروض أن لفظ المرجع على هذا يحكي عن البعض حتى الإرادة الاستعمالية مع قطع النظر عن الإرادة الجدية والضمير أيضاً يحكي عن هذا فلو تصرف في العموم يكون ظهور الضمير في حكايته عما يحكي عنه مرجع محفوظاً ولا يوجب التصرف فيه؟

فعلى هذا يدور الأمر هنا بين ارتكاب خلاف أحد الظاهرين، إما ارتكاب خلاف الظاهر في طرف العموم ونقول بأن المراد هو البعض، وإما ارتكاب خلاف الظاهر في طرف الضمير ونقول بأنه يحكي عن بعض ما يحكي عنه المرجع. والإنصاف أنه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين يكون رفع اليد عن ظهور الضمير مقدماً، لأنه يكون ذكر العام أولاً وينعقد ظهوره في العموم، فالتصرف لابد وأن يكون في طرف الضمير، فافهم.

وأنه كما قلنا سابقاً لك أن بناء العقلاء يكون هو التمسك بأصالة الظهور فيما شك في المراد لا فيما شك في كيفية الإرادة، ففي المقام لا إشكال في أنه يكون المراد من الضمير هو البعض، وهذا مما لا شبهة فيه ولكن يكون الإشكال في أنه هل يكون راجعاً إلى بعض العام حتى يكون استعماله في غير ما يكون ظاهراً فيه، أو يكون راجعاً إلى الكل ويكون العام هو البعض حتى يكون استعماله فيما هو ظاهر فيه.

فعلى هذا الإشكال في تعيين المراد من الضمير ولكن يكون الإشكال في أنه كيف أراد؟ ولا إشكال في أن بناء العقلاء لم يكن بالتمسك بالظهور في هذا المقام، ولكن لا يكون في طرف العام كذلك، حيث إنه في طرف العام لا نعلم بأنه أراد من العام هو الكل أو أراد منه البعض، ولا إشكال في أن القدر المتيقن من بناء العقلاء بالتمسك بأصالة الظهور يكون في هذا المورد.

فعلى هذا تكون أصالة الظهور في طرف العام محفوظة بخلاف أصالة الظهور في طرف الضمير، ففهم واغتنم.

فصل

هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم أم لا؟

هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم أم لا؟ اعلم أن هذا النزاع منشؤه هو أن الخاص بعد تسلّم كونه موجباً لتخصيص العام في بعض الموارد يقع التخصيص به بالعام، مورد الإشكال لأجل ضعف ظهوره، ومن موارد هذا المورد أي تخصيص العام بالمفهوم، فنشأ الإشكال هو أن المفهوم مع ضعف ظهوره يمكن تخصيص العام به أم لا.

لا يخفى عليك أن المفهوم المستفاد من القضية تارة يكون مفهوم موافق وتارة يكون مفهوم مخالف، وقد عرّفوا المفهوم الموافق بتعريفين:

الأول: ما قال به المشهور من أن الحكم إذا ثبت لشيء يثبت بالملازمة العقلية لشيء آخر، إمّا بالمساواة وإمّا بالأولوية. وبهذا المعنى يكون المفهوم الموافق قسم من القياس، غاية الأمر يكون القياس إمّا قياس ظني الذي لم يكن بحجة، وإمّا يكون قياس قطعي وهو يكون حجة، وهذا هو الذي يعبر عنه بالمفهوم الموافق مثل أنه إذا قال: ﴿ولا تقل لها أف﴾ تكشف بالملازمة القطعية أن الضرب يكون بطريق الأولى منهياً عنه.

الثاني: أن تكشف الحكم في غير المورد الذي تعلّق به الحكم من ظهور اللفظ،

وبهذا الاعتبار يستفاد الحكم في غير المورد من ظهور اللفظ ويكون الحكم في المورد كأنه من باب الكناية، فالحكم في المورد لا يكون إلا من باب ذكر الفرد الناقص لإثبات حكم الفرد الكامل، بل يمكن أن لا يكون مورد الحكم أصلاً مورد الأمر أو النهي، بل يكون لإثبات بيان فرد آخر مثلاً في قوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ يمكن أن لا يكون الألف للأبوين أصلاً مورد النهي، بل يكون هذا كناية على أنه لا يجوز ايذاهما مثلاً.

وتارة يكون الحكم في الأدنى لإثبات حكم الأعلى مثل مثال الفوق، حيث إنه هنا يكون الحكم في الألف لإثبات المرتبة الأعلى وهو الايذاء مثلاً، وتارة يكون بالعكس مثل قوله تعالى: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾ وفي هذه الآية يكون الحكم في المرتبة الأعلى لإثبات حكم الفرد النازل، فبعد ما لم يقبل استغفارهم ولو كان سبعين مرة فمعلوم أن استغفارهم مرة واحدة لم يقبل بالطريق الأول.

والحاصل أنه في القسم الأول يكون ثبوت الحكم في غير مورد الحكم بالملازمة العقلية وفي الثاني يستفاد حكم غير المورد من ظهور اللفظ لا من باب حكم العقل بالملازمة، ولعل هذا هو يكون الفرق بين التعريفين.

وفي المقام نقول بأنه لو قلنا بكون المفهوم الموافق عبارة عن ثبوت الحكم في غير المورد بالملازمة العقلية. فعلى هذا يلزم تخصيص العام بالمفهوم، لأنه يكون محلاً الكلام في تخصيص العام بالمفهوم الموافق هو ما كان حكم المنطوق معلوماً، وأنه لا يشمل العام قطعاً. ولكن يكون النزاع في تخصيص العام بمفهومه، وإلا فخرج مورد الحكم عن العام يكون مسلماً. فعلى هذا بعد تسلّم خروج مورد المنطوق عن العام فلا إشكال في أنه على التعريف الأول يكون ثبوت الحكم في غير مورد المنطوق ثابت بالملازمة القطعية، فقهرأ لا بد من الأخذ بالمفهوم وتخصيص العام.

وأما على التعريف الثاني وهو ما يستفاد المفهوم من ظهور اللفظ فلا يكون كذلك، بل يكون الدوران بين الظهورين ظهور العام في العموم وظهور اللفظ في المفهوم. فعلى هذا لو كان أحد الظهورين أقوى ونفهم أقوائية أحد الظهورين فنأخذ به ونرفع اليد عن الآخر، وإلا فإن لم نفهم من الخارج أقوائية أحد الظهورين فيوجب الإجمال، غاية الأمر إذا كان متصلاً بالعام يوجب الإجمال الحقيقي وإن كان منفصلاً يوجب الإجمال حكماً ولكن يمكن أن يقال بأقوائية ظهور المفهوم، حيث إن ظهور كون القيد قيداً للحكم يكون أقوى من ظهور العام، لما قلنا في باب المفاهيم من أن القيد يكون قيد الحكم، وإذا كان قيد الحكم لا بد وأن يكون قيد سنخ الحكم، فإذا كان ظهور كون الحكم أقوى من ظهور العام فيجب تخصيص العام، وحمل القيد على الموضوع يكون خلاف الظاهر. فظهر لك أنه على هذا التعريف لو ثبت كون أحد الظهورين أقوى فهو، وإلا يوجب الإجمال.

ومن هذا أيضاً يظهر حال تخصيص العام بالمفهوم المخالف، حيث إن مفهوم المخالف يستفاد من ظهور اللفظ. فعلى هذا لا يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين إما رفع اليد عن ظهور العام وإما رفع اليد عن ظهور المفهوم، فإن قلنا بأقوائية ظهور المفهوم كما قلنا لك ولا يكون تقييداً فهو، وإلا فيوجب الإجمال حقيقة فيما كان المفهوم متصلاً بالعام وحكماً فيما كان منفصلاً.

وأيضاً يظهر مما قلنا حال تعقب الاستثناء للجمل المستعدة فأيضاً لو استفاد ظهوره في أحد الجمل وأنه يكون الاستثناء في أحد الجمل فهو، وإلا فيوجب الإجمال أيضاً، فالكلام الكلام، فلو كان في كلام واحد يوجب الإجمال حقيقة ولو لم يكن في كلام واحد يوجب الإجمال حكماً، فافهم.

فصل

هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر أم لا؟

هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر أم لا؟ لا يخفى عليك أنه يمكن أن يقع النزاع هنا بنحوين:

الأول: في أنه هل يكون مقتضى الحجية خبر الواحد إما مطلقاً أو في مقابل الكتاب بمعنى أنه يبحث في أنه يكون مقتضى الحجية موجوداً لخبر الواحد حتى في مقابل الكتاب أم لا؟ ولو كان البحث في ذلك المقام يلزم على من كان قائلاً بكون المقتضي موجوداً لخبر الواحد حتى في مقابل الكتاب من إثبات حجية خبر الواحد وأن دليل حجتيته يكون شاملاً حتى في مخالف الكتاب، وبعبارة أخرى يلزم على هذا إثبات عموم أو إطلاق لأدلة حجية الخبر حتى يشمل المورد الذي يكون مدلوله مخالفاً للكتاب .

الثاني: أن النزاع يكون في أن مع فرض المقتضي لخبر الواحد من حيث الحجية حتى بالنسبة إلى المورد الذي مدلوله كان مخالفاً للكتاب، ولكن يكون الإشكال في عدم جواز تخصيص الكتاب به لأجل أن الكتاب غير قابل لصيرورته مخصصاً بخبر الواحد إما لبعض الأخبار الواردة الدالة بأن ما خالف الكتاب زخرف، أو لم نقله. وإما لأجل كون الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند. وإما لأجل الإجماع.

فعلى هذا في هذا القسم لم يكن النزاع من حيث قصور مقتضي الحجية في خبر الواحد، بل لأجل عدم قابلية الكتاب للتخصيص وبعبارة أخرى لأجل المانع، فعلى هذا يقع التعارض بين الكتاب والخبر، ولا بد في مقام التعارض من الأخذ بالأقوى. إذا عرفت ذلك نقول: أما لو كان النزاع في الجهة الأولى فلا اشكال في كون مقتضي الحجية للخبر موجداً حتى في مقابل الكتاب فيشمل عموم أدلته أو إطلاقه حتى مورد مخالفته للكتاب، ولا يمكن الالتزام بكونه حجة في غير مورد الكتاب فقط، للزوم تخصيص الأكثر.

وإن كان منشأ توهم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد هو عدم قابلية الكتاب للتخصيص فنقول: إن كان هذا لأجل ما قدمنا ولا وجه غير ذلك كما أن الأمر كذلك فنقول: أما التمسك في عدم الجواز بالأخبار فنقول:

أما أولاً: فهذه الأخبار وإن كانت كثيرة إلا أنه لا يمكن الالتزام بكون لسانها هو الشمول حتى لمورد التخصيص، لأنه لو التزمنا بكون هذه الأخبار دالة على عدم جواز التمسك بخبر الواحد، وتخصيص الكتاب به لزم أن نلتزم بعدم حجية خبر الواحد من رأس.

لأنه قلّ عموم أو إطلاق في الكتاب لم يرد فيه تخصيص بخبر الواحد، فلو التزمنا بكون الأخبار الدالة على كون مخالف الكتاب زخرفاً أو ما قاله المعصوم عليه السلام لشموله حتى مورد التعارض بنحو العام والخاص أو المطلق والمقتد، يعني في صورة كون الكتاب عاماً والخبر خاصاً أو الكتاب مطلقاً والخبر مقيداً يلزم عدم حجية خبر الواحد، لما قلنا من أن في مورد جلّ من العمومات وإطلاقات الكتاب ورد خاص أو مقيد في الخبر، فلا بد بعد فرض حجية خبر الواحد من الالتزام بأن الأخبار الواردة تدلّ على المورد الذي يكون التعارض بين الكتاب وبين الخبر هو التعارض على وجه التباين، فهذه الأخبار لا تشمل صورة التعارض على وجه

العموم والخصوص .

وأما ثانياً: فلأنه من المسلّم أنه يجوز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، والحال أن هذه الأخبار لو تدلّ على المنع تشمل الخبر المتواتر أيضاً.

ولكن إنّا لا نحتاج الى التقصّص، بل يكفي الجواب الأوّل، وأما التمسك لعدم جواز التخصيص بأنّ الكتاب قطعي السند والخبر ظنيّ السند ولا وجه لرفع اليد من القطعي بالدليل الظني:

وفيه أنّه كما قلنا في محلّه بأن حجّة الخبر تحتاج الى طي ثلاث مراتب: مرتبة الصدور يعني كونه صادراً من المعصوم عليه السلام، ومرتبة جهة الصدور يعني عدم كون صدور الخبر تقيّة، وبعد ذلك مرتبة الدلالة يعني كون الظاهر للخبر.

فإذا تمّت هذه المراتب يصير الخبر حجّة، وفي مقام التعارض يلزم لحاظ التعارض بين الحجّتين في كلّ مرتبة مع المرتبة الأخرى فلا بدّ من لحاظ أقوائية أصل الصدور في الحجّة مع مرتبة الصدور في الآخر لا في المرتبة الأخرى، وبعد كون الجمع بين العام والخاص هو الجمع الدلالي ولا تصل النوبة لجهة الصدور ولا أصل الصدور، فلا بدّ من ملاحظة الأقوائية في تلك المرتبة أي مرتبة الدلالة ولا إشكال في أنّ دلالة الكتاب على المراد ظنية كدلالة الخبر، وحيث إنّ الميزان في مقام التعارض هو الأخذ بأقوى الدليلين لا إشكال في لزوم الأخذ بالخبر المخصّص لعموم الكتاب لأقوائية ظهوره، وهذا واضح .

وأما التمسك بالإجماع فقالوا بأنّه كما أنّ الإجماع قائم على عدم جواز النسخ في الكتاب كذلك على عدم جواز تخصيص الكتاب.

وفيه أنّ الإجماع التعبدى لو كان في البين نأخذ به، ولكن لم يكن على عدم جواز التخصيص إجماع مسلّم ولو كان الإجماع في عدم جواز النسخ لإمكان أنّه لو كان النسخ جائزاً لتغيّر، وحيث إنّ للعامّة تغييرات في الكتاب ويمحون آثار الكتاب

ويَدْعُونَ النسخَ فلأجل رفع هذا يمكن الاجماع على عدم جواز النسخ، لكن ليس هذا في تخصيص الخبر بالكتاب.

وما قاله المحقق الخراساني رحمته الله من أن توفر الدواعي في النسخ وضبطه ولذلك يكون الاختلاف فيه قليلاً بخلاف التخصيص، وبهذا فرّق بين النسخ والتخصيص ليس في محله؛ لأنّ في موارد النسخ أيضاً اختلافات كثيرة وقد ألف في الناسخ والمنسوخ العامة كتباً وكذا الخاصّة منها كتاب ابن شهر آشوب، فافهم.

فصل

اعلم أن الخاص والعام إذا كانا متخالفين فيمكن أن يكون الخاص مخصصاً للعام

اعلم أن الخاص والعام إذا كانا متخالفين فيمكن أن يكون الخاص مخصصاً للعام، كما أنه يمكن أن يكون منسوخاً بالعام، وكما أنه يمكن أن يكون ناسخاً للعام، فإن علم بكون النسبة بينهما هي الناسخية والمنسوخية، أو أن الخاص تخصيص للعام بأن علم تاريخهما، فالأمر سهل، لأنه لو كان الخاص وارداً مقارناً للعام أو ورد بعد العام قبل حضور وقت العمل فلا إشكال في كونه تخصيصاً للعام، وأما لو كان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام فلا إشكال في كونه ناسخاً للعام، وإلا لو كان تخصيصاً للعام يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما أن قبل وقت حضور العمل لا يمكن أن يكون ناسخاً، لأنه مع كون الأمر في مقام بيان التكليف الحقيقي كيف يمكن أن ينسخه قبل العمل به؟

نعم يمكن أن يكون ناسخاً، لأنه مع كون الأمر في مقام بيان التكليف الحقيقي كيف يمكن أن ينسخه قبل العمل به؟! نعم يمكن أن يكون العام تارة في مقام بيان الحكم الظاهري، فورود الخاص بعد العمل به يمكن أن يكون مخصصاً له، ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لكون العام متكفلاً للحكم الظاهري، وإن كان العام وارداً

بعد حضور وقت العمل بالخاص فيمكن أن يكون ناسخاً له، كما أنه يحتمل أن يكون الخاص مخصّصاً له فإن قلنا بأن كثرة التخصيص موجب لأن يكون الأظهر كون الخاص مخصّصاً مع قلّة النسخ فنقول بكون الخاص مخصّصاً، هذا كلّه فيما علم تاريخهما.

وأما لو لم يعلم تاريخهما بل يحتمل أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل ويحتمل أن يكون وارداً قبل حضور وقت العمل، ولأجل ذلك لم يعلم أنه مخصّص للعام أو ناسخ له فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل.

ولا يخفى عليك أنّ صرف ورود أحد الدليلين مثلاً من الصادق عليه السلام والآخ من الكاظم عليه السلام لا يصير دليلاً على كون الأوّل تاريخه مقدّم على الثاني كما توهم، بل يمكن أن يكون ما وصل إلينا من الكاظم عليه السلام المتأخّر عن الصادق عليه السلام ورد بلسان علي عليه السلام أيضاً مثلاً ولم يصل إلينا. وعلى أيّ حال في صورة العلم بالتاريخ هو ما قلنا أما صورة الجهل بالتاريخ، الحقّ هو ما قلنا من الرجوع إلى الأصول، هذا كلّه لو قلنا بأنّ النسخ لا يمكن قبل حضور وقت العمل.

ثم لا بأس بصرف الكلام إجمالاً إلى معنى النسخ. لا يخفى أنّ معنى النسخ هو بيان أمد الحكم كما أنّ البدء معناه إظهار خلاف الظاهر، والنسخ والبدء معناهما واحد وهما عبارة عن ظهور خلاف الظاهر، فلم يكن للحكيم جهل، بل لأجل مصالح لم يظهر الأمر على الخلق، ثم بعد ذلك إذا ظهر الأمر عليهم يعبر بالبدء أو النسخ، ولا مانع من أن يكون هذا من خصائص الشيعة؛ لأنّ هذا ليس التزاماً بأمر غير معقول أو إسناد جهل إلى الله تعالى، بل بهذا المعنى ليس جهل لله تعالى أصلاً، بل هو يعلم بالواقع كما هو، ولكن أخفى عن الخلق لمصالح، ثم إذا ظهر عليهم ظهر عليهم خلاف الظاهر الذي يتخيلون، فافهم واغتنم، والحمد لله والصلاة والسلام على رسوله وآله. هذا تمام الكلام في العام والخاص ويأتي الكلام في المطلق والمقيّد بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد

في المطلق والمقيّد

فصل

قد عرّف المطلق بأنّ المطلق ما دلّ على شايع في جنسه، ولا يخفى عليك أنّ ممّا قلنا في أوّل العام والخاص قد ظهر لك تعريف المطلق لأنّا قلنا بأنّه كلّما يكون مركز الحكم هو الأفراد أولاً وبالذات ولو لوحظت الطبيعة لم تلحظ إلاّ مرآة للأفراد فهو العام، وكلّما يكون مركز الحكم نفس الطبيعة حقيقة لا الفرد ولو أنّ الحكم من الطبيعة تسري الى الفرد لكن أولاً وبالذات يكون مركب الحكم هو الطبيعة فهو المطلق.

وهذا تعريف جيد للمطلق ولم يرد عليه إشكال، ويظهر فرقه مع العام بهذا البيان ولا نحتاج أزيد من ذلك من التكلم في هذا المقام وإنّما المهم هو التكلم في جهة أخرى وهي أنّه هل يكون لفظ للمطلق دالّاً عليه بالوضع أو ليس لفظ دالّاً على الإطلاق بالوضع، بل نحتاج في أخذ الإطلاق الى جهة أخرى غير جهة الوضع يعني نحتاج الى مقدمات الحكمة في الأخذ بالإطلاق ويكون أصل الإشكال ناشئاً من نحو لحاظ الطبيعة.

فنقول مقدمة لفهم منشأ الإشكال: بأنّ لحاظ الطبيعة يكون على أنحاء فتارة يلاحظ اللاحظ الطبيعة بنفسها عارية من تمام الخصوصيات ولم ير في هذا اللحاظ إلاّ الذات وذاتياتها معرّة عن تمام الجهات حتّى أنّ في هذا اللحاظ لم يلاحظ حيث

كونها عارية عن الخصوصيات، بل لاحظ نفس الطبيعة، ففي هذا اللحاظ لم يلاحظ الطبيعة إلا من حيث هي هي، فهي بهذا اللحاظ ليس إلا هي، فبحسب الاصطلاح تكون الطبيعة لا بشرط المقسمي، فإنه ليس معها شرط ولا مقيدة بعدم شرط، بل لاحظ الطبيعة المحضة.

فالتبيعة لو لوحظت على هذا النحو من اللحاظ تجتمع مع جميع الخصوصيات ولا تأتي عن الحمل على الفرد ولا على القليل ولا على الكثير، ولا تأتي من الاجتماع مع الخصوصيات، ولذا تحمل ويقال: (زيد إنسان) لأن الإنسان على هذا لوظ لا بشرط، فهو بهذا اللحاظ لا كلي ولا جزئي، فيجتمع مع الكلي والجزئي.

وتارة يلاحظ الطبيعة معرّة عن جميع الخصوصيات ولم يكن النظر في هذا اللحاظ أيضاً إلا على نفس الطبيعة ولكن لوحظت حيث كونها عارية عن الخصوصيات، بمعنى أن اللاحظ في هذا اللحاظ يرى حيث كونها عارية عن الخصوصيات، فهذا معنى لا بشرط المقسمي بحسب الاصطلاح، فهذا اللحاظ لا يصح حملها على الفرد، بل لو حمل على الفرد يكون حملاً مجازياً بخلاف القسم الأول، وبهذا اللحاظ لا يجتمع مع الخصوصيات؟

وتارة تلاحظ الطبيعة بشرط كونها مع الخصوصية أو الخصوصيات، وهذا معنى الطبيعة بشرط شيء بحسب الاصطلاح، وبهذا اللحاظ تجتمع الطبيعة مع هذه الخصوصية أو الخصوصيات التي لوحظت معها.

وتارة تلاحظ الطبيعة بشرط عدم كونها مع شيء، وهذا يعني عدم كون شيء معها لوحظ حين اللحاظ، وهذا معنى الطبيعة بشرط لا بحسب الاصطلاح.

إذا عرفت هذه الأقسام التي يمكن أن يلاحظ اللاحظ الطبيعة نقول بأن القسم الثالث أي الطبيعة بشرط الشيء والقسم الرابع أي الطبيعة بشرط لا ليس محلاً كلامنا في هذا المقام، بل يكون منشأ النزاع في هذا المقام راجعاً إلى القسم الأول

والثاني، وأنّ الالاحظ لاحظ الطبيعة مطلقة ومن حيث هي أي لا بشرط المقسمي، أو لاحظها بنحو لا بشرط المقسمي، فإن لاحظها بالنحو الثاني فتكون الطبيعة مطلقة بنفسها وحملها على الأفراد ليس مجازاً وإن لاحظها بالنحو الأوّل فلم تكن الطبيعة مطلقة بنفسها، لأنّها لم تكن من حيث هي هي وحملها على الأفراد يكون حملاً مجازياً ونحتاج الى الأخذ بالإطلاق من التشبث بجهة أخرى.

إذا عرفت ذلك نسير من هذه الجهة أي الجهة العقلية الى عالم اللفظ ونتكلم في أنّ الواضع إذا لاحظ معنى الانسان مثلاً هل لاحظته مطلقاً وعارياً عن جميع الجهات ولم ير إلا نفسه حتى لم ير ولم يلاحظ حيث عريانه من الخصوصيات أو ليس كذلك، بل هو حين اللحاط لاحظته مطلقاً وعارياً عن الخصوصيات، لكن لاحظ حيث عريانه عن الإضافات والخصوصيات.

فإن لاحظ على النحو الأوّل ووضع له اللفظ فالإطلاق غير مستفاد من الوضع وبحسب الوضع لا يدلّ لفظ (الإنسان) على الإطلاق، لأنّ حيث الإطلاق وكونه عارياً عن الخصوصيات غير ملحوظ على هذا حين الوضع، بل لم يلاحظ حين الوضع إلا ذات الإنسان، فعلى هذا يكون أخذ الإطلاق محتاجاً الى مقدمات الحكمة وليس بالوضع، وليس حملة على الفرد مجازاً أيضاً لعدم إياته بهذا اللحاط عن الحمل، فحمل الإنسان على زيد ليس حملاً مجازياً.

وأما لو كان الواضع لاحظ معنى الإنسان بالنحو الثاني أي لا بشرط المقسمي ووضع له لفظ (الإنسان) فالإطلاق مستفاد منه بالوضع ولا حاجة الى مقدمات الحكمة على هذا في إثبات الإطلاق؛ لأنّ الواضع رآه مطلقاً حين الوضع، وعلى هذا يكون حمل الإنسان على الفرد مجازاً، مثلاً لو قلت: (زيد إنسان) ليس حمل حقيقياً؛ لأنّ الإنسان موضوع للطبيعة الملحوظة معه حيث كونه عارياً عن الحمل وكلّ الخصوصيات، فحملة لا يصحّ إلا مجازاً، ولذا من يقول بأنّ الأمر كذلك يقول بأنّ

علاقة الإطلاق والتقييد من العلاقات المجازية، فهذا منشأ النزاع بين سلطان العلماء وبين المتأخرين فإن سلطان العلماء ﷺ يقول بأن أخذ الإطلاق غير محتاج الى شيء من الخارج، هو مستفاد من الوضع لكون لاحظ حين الوضع لاحظ بالنحو الثاني والمتأخرون قائلون بأن أخذ الإطلاق محتاج الى مقدمات الحكمة، وغير ثابت ذلك بالوضع لكون الوضع على النحو الأول.

إذا عرفت منشأ الاختلاف أظن أن الأمر واضح وأن الواضع حين اللحاظ لم يلاحظ إلا نفس الطبيعة ونفس المعنى بدون لحاظ حيث آخر فيكون الحق مع المتأخرين، والوجدان شاهد على ذلك مثلاً ترى أنك لو سميت ابنك بعلي فهو أيضاً لفظ مطلق لشموله لجميع حالاته من صغره وكبره وصحته وسقمه وعلمه وجهله، فأنت غير ناظر الى حيث كونه عارياً من هذه الخصوصيات حين وضع الاسم له، بل تلاحظ ذاته وسميت بعلي، ولذا يطلق عليه هذا الاسم في جميع هذه الحالات في حال الصغر والكبر، وغير ذلك بدون علاقة مجازية، والحال أنك لو لاحظت حين الوضع حيث كونه عارياً من الخصوصيات فحمل هذا الاسم عليه في هذه الحالات لم يكن جائزاً إلا مجازاً، فحمل الاسم عليه في جميع الحالات بدون علاقة مجازية شاهد على أن حين الوضع يكون لاحظ الأين بالنحو الأول يعني لا بشرط المسمي، فالمطلب واضح لا ريب فيه.

ثم إن الإطلاق تارة يكون بالنسبة الى الأفراد وتارة يكون بالنسبة الى الأحوال والأزمان، فاللفظ المطلق تارة يكون مطلقاً بالنسبة الى الأفراد فيكون إطلاقه بالنسبة الى الأفراد، وتارة يكون إطلاقه بالنسبة الى الأحوال والأزمان، وهذا القسم يكون كثيراً، لأن هذا يجري حتى بالنسبة الى الأعلام الشخصية مثلاً لفظ (زيد) ولو لم يكن له إطلاق بالنسبة الى الأفراد لكونه جزئياً ولكن له إطلاق بالنسبة الى الأحوال والأزمان، فعنى إطلاقه للأحوال والأزمان شموله لكل حال

من حالاته حال صحته وحال سقمه، حال سفره وحال حضره، وهكذا زمان صفره وكبره، ففي هذا القسم لا يحتاج إلى التكلم أزيد من هذا، ولكن ما وقع الكلام في ألفاظ المطلق هو القسم الأول يعني اللفظ الدال على الإطلاق بالنسبة إلى الأفراد، فقد عدّ لهذا القسم ألفاظاً يتعرضون لها في هذا المقام ونحن أيضاً نفتني أثرهم.

فنقول: يقع الكلام في الألفاظ الدالة على الإطلاق منها: اسم الجنس، لا يخفى عليك أن اسم الجنس هو لفظ في قبال الطبيعة أي اللفظ الموضوع للطبيعة، ولا إشكال في أن هذا اللفظ لم يلاحظ إلا في الطبيعة الصرفة التي نعبّر عنها بالفارسية (بطبيعة ليسيده) التي لم يكن معها شيء ولم يلاحظ معها شيء، بل لاحظها الواضع حين الوضع الطبيعة من حيث هي ووضع لها هذا اللفظ، وحيث إنّ اللاحظ لم يلاحظ حين الوضع معه شيئاً يصدق على القليل والكثير وقابلة لقبول كلّ الطواريء وغير آية عن الحمل.

ويكون لحاظ اسم الجنس ووضعه بعين وضع مادة المشتقات، فكما أن مادة المشتقات وهو (ض ر ب) مثلاً ليس معه هيئة حين الوضع ولم يلاحظه إلا نفسها مع قطع النظر عن الطواريء والعوارض حتى أن ذلك غير مأخوذ في لحاظها، ولذا قابلة لكلّ هيئة، هيئة الماضي والمضارع وغير ذلك كذلك يكون في اسم الجنس وإن كنت ما يلاّ لفهم صحّة ما قلنا ووضح المطلب يكون حال الطبيعة، ووضع هذا اللفظ له حال المادة، فكما أن المادة لم يلاحظ معها شيء وتقبل كلّ صورة كذلك لاحظ اللاحظ الطبيعة بهذا النحو ووضع لها هذا اللفظ أي اسم الجنس.

فعلى هذا يكون اسم الجنس موضوعاً لنفس الطبيعة بنفسها مع قطع النظر عن الطواريء والعوارض ولم يلاحظ معها شيء أصلاً حتى حيث عدم كون شيء معها، فإسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة لعدم وضعه إلا في قبال نفس الطبيعة الشاملة للقليل والكثير، فإذا أطلق لم يفهم منه أن المراد تمام أفراد الطبيعة أو بعضها، بل لا بدّ

في استفادة الإطلاق منه التثبيت بمقدمات الحكمة.

ومنها علم الجنس ويكون هذا أشكل من إسم الجنس لحيث كونه معرفة وأنّ ما هو السرّ في كون علم الجنس معرفة وإسم الجنس نكرة، مع أنّ كلّ منها يدلان على نفس الطبيعة وموضوعان في قبال نفس الطبيعة. ولأجل دفع هذا الإشكال اضطر المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الالتزام بكون التعريف في علم الجنس تعريفاً لفظياً، فكما أنّ التأنيث اللفظي يكون كثيراً كذلك لا مانع من أن يكون تعريف لفظ أيضاً تعريفاً لفظياً.

ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الكلام؛ لأنّ التعريف والتنكير من خصوصيات المعنى ولم يكن مربوطاً بعالم اللفظ أصلاً فكلّ ما يكون معرفة يكون معرفة في عالم المعنى لا في عالم اللفظ، ولذا ترى أنّ المبتدأ لابدّ وأن يكون معرفة والخبر نكرة، لأنّ المبتدأ معروف في عالم المعنى والخبر غير معروف في عالم المعنى، مثلاً (زيد قائم)، زيد معرفة لكونه معروفاً بحسب المعنى بخلاف القيام فإنّه حين وقوعه خبراً غير معروف، ولذا قالوا بأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف، لعدم معلومية معناها قبل العلم وبعد العلم يصير معلوماً فتكون أوصافاً، فهذا شاهد على كون المعرفة والنكرة من خصوصيات المعنى لا اللفظ. وقياسه بالتأنيث اللفظي قياس مع الفارق؛ لأنّ التأنيث من خصائص الأنفاظ ولا يرتبط بعالم المعنى، بل التأنيث والتذكير ليس إلاّ في جهة اللفظ وامتيازاتها أيضاً في عالم اللفظ من تأنيث الضمير للمؤنث وتذكيره للمذكر، فلا بدّ من بيان الفرق بين علم الجنس وإسم الجنس من جهة أخرى بعد عدم كفاية التعريف اللفظي له بما قلنا من أنّ تعريف اللفظ يكون لأجل كون المعنى متعيّناً فلا يكفي التعريف اللفظي.

ثم إنّ ما يظهر من المشهور من أهل العربية في مقام الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس من أنّ الأوّل يكون نكرة والثاني معرفة مع كون كلّ منهما موضوعاً للطبيعة

هو أنَّ إسم الجنس حيث يكون موضوعاً للطبيعة بلا ضمّ شيء وقيد آخر فيكون نكرة لعدم تعيين على هذا فيه، وأمّا علم الجنس فهو حيث يكون موضوعاً للطبيعة بقيد الإشارة الذهنية أي كونه مشاراً إليه بالإشارة الذهنية فيصير معرفة؛ لأنّ هذا الحيز - يعني حيث كونه دالاً وموضوعاً للطبيعة بقيد الإشارة الذهنية - يعيّنه ويصير سبباً لتعيينه فيصير معرفة، وأمّا في إسم الجنس فحيث لم يكن هذا الحيز في البين يكون نكرة، هذا حاصل كلامهم.

ولكن هذا الفرق أيضاً لا يكفي لوجه الفرق أمّا أولاً؛ فبأنّ المعرفة هو ما يكون معناه متعيّناً عند المخاطب، ولا يكفي صرف التعيين عند المتكلم، وإلاّ فيكون كلّ نكرة معرفة، لأنّ معناه معيّن عند المتكلم، فالمعرفة لا بدّ من كون معناها معيّنة عند المخاطب.

فعلى هذا نقول بأنّ قيد الإشارة الذهنية لا يكفي للتعيين عند المخاطب، لأنّ قيد كون الطبيعة مشار إليها بالإشارة الذهنية يصير سبباً لتعيين المعنى عند المتكلم، وهذا لا يكفي في صيرورة المعنى معيّناً عند المخاطب حتى يصير اللفظ معرفة .

وثانياً؛ يرد عليه إشكال المحقّق الخراساني رحمته الله وهو أنّ قيد الإشارة الذهنية إن كان قيداً فلا يعقل صدقه على الخارجيات؛ لأنّ الكلّي العقلي لا يصدق على الخارج، ومراده من الكلّي العقلي الوارد في كلماته في بعض الموارد ليس هو معناه المصطلح أي الكلّي، بل الجزئي المقيّد بالذهن أيضاً لا يصدق على الخارج، ففرضه أنّ ما هو المقيّد بالذهن غير ممكن سرايته الى الخارج.

ففي المقام أيضاً لو كان قيد الإشارة الذهنية على ما قالوا قيداً لا يمكن صدقه على الخارج وإن لم يكن حيث الإشارة الذهنية قيداً فلا نفع لهذا القيد وهذه الزيادة فالموضوع له علم الجنس بعد إلغاء هذا القيد هو نفس الموضوع له إسم الجنس، فهذا الكلام وقيد الإشارة الذهنية لا يكفي لتعيين معنى علم الجنس حتى يصير معرفة.

وشيخنا الأستاذ رحمه الله قال في دفع هذا الإيراد بأن قيد الإشارة الذهنية إن لوحظت استقلالاً يكون هذا الإشكال مجال، لعدم الصدق على هذا على الخارجيات وأما إن لوحظت مرآة للخارج فصدقه على الخارجيات ممكن كما ترى في كل ما لوحظ في الذهن مرآة للخارج.

ولكن فيه أن هذا الكلام غير تام، وعلى هذا لا يبقى فرق بين إسم الجنس وعلم الجنس، لأنه لو لم يكن قيد الإشارة الذهنية لحاظه إلا مرآة للخارج فلم يحصل فرق بين إسم الجنس وعلم الجنس، فهذا الكلام تسليم لعدم الفرق بينهما؛ لأن بعد كون قيد الإشارة الذهنية موجباً لصيرورته معرفة فهذا الحيث أي الإشارة الذهنية بقيد الذهنية ملحوظاً، وإن لم يكن كذلك فلا فرق بينهما، فهذا الكلام لُبّه تسليم الإشكال لا دفع الإشكال.

وقال آقا ضياء الدين العراقي مدّ ظله تصحيحاً لهذا الفرق الذي قالوا في وجه الفرق بين علم الجنس وإسم الجنس: أولاً بأنه كما أن المعلوم يكون له صورة ذهنية ويكون موجوداً في الذهن ومع ذلك يسري إلى الخارج وينطبق على الخارج، فلو علمت بوجود زيد يكون زيد معلوماً لك وموجوداً في ذهنك ومع ذلك ينطبق على الخارج، فعلموك وهو زيد موجود في الخارج كذلك نقول بأنه لا منافاة بأن يكون علم الجنس موضوعاً للطبيعة بقيد الإشارة الذهنية، ومع هذا ينطبق على الخارج.

وفيه أن هذا التوهم حصل من الاشتباه بين أن ما هو موجود في الذهن هو مفهوم الإشارة أو مصداق الإشارة، فإن كان الموجود في الذهن والملاحظ في هذه المواطن هو مفهوم الإشارة فالسراية إلى الخارج ممكنة كما أن المعلوم الموجود في الذهن إن كان مفهوم المعلوم يمكن سرايته إلى الخارج، وأما إن كان مصداق المعلوم فلا يمكن سرايته إلى الخارج.

وفي أسماء الإشارة بعد ما قلنا يكون الموضوع له فيها الخاص وإن كان الوضع

عامّاً فالملحوظ في الذهن هو مفهوم الإشارة، وما يكون في الخارج هو مصداق الإشارة، ولذا تقول مثلاً هذا كما أنّك تارة ترفع إصبعك نحو أحد وتارة تشير له وتقول هذا فالموضوع له فيها خاصّاً. فعلى هذا ما هو موجود في الذهن هو مفهوم الإشارة فلو كان علم الجنس موضوعاً للطبيعة مقيّدة بالإشارة الذهنية لابدّ بأن يكون مقيّداً بمفهوم الإشارة بعد كونه في الذهن والطبيعة مقيّداً بهذه - الحث - أي حيث الوجود الذهني - الإشارة فلا يسري الى الخارج وهذا واضح.

ولذا قال المحقّق الخراساني رحمته الله في عدم كون الألفاظ موضوعة لمعانها بما هي مرادة بأنّ الإرادة التي توهم إن كان مفهوم الإرادة فلا يسري الى الخارج، وهو كلام صحيح ويكون لأجل ما قلنا من أنّ المفهوم الذي في الذهن لا يسري الى الخارج فكذلك في المقام.

ثانياً: بأنّنا لم نقل بالتقييد ولم نقل بأنّ علم الجنس موضوع للطبيعة مقيّداً بالإشارة الذهنية حتّى أنت تستشكل وتقول بعدم سريته الى الخارج بل نقول بأنّ علم الجنس موضوع للطبيعة توأماً بالإشارة الذهنية فلا يرد إشكال.

وفيه أنّ تغيير العبارة غير مفيد لدفع الإشكال فإنّ ما تقول من كونها توأماً بالإشارة الذهنية هذا لوحظ قيّداً له ولوحظ معه، أم لا، فإن لوحظ معه أيضاً يعود الإشكال ولا يسري الى الخارج فإن لم يلاحظ معه ولم يكن قيّداً له فلم يحصل الفرق بينه وبين إسم الجنس.

فظهر لك أنّ الايراد المحقّق الخراساني رحمته الله في محله، وأنّه لو كان كذلك كما قال يلزم عدم سريته بالخارجيات إلّا بالتعريّة، ونحن نرى سريته بالخارجيات بلا تجريد، فهذا الفرق ليس بفارق.

وقال صاحب الفصول رحمته الله في مقام الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس بأنّ صرف تعيّن المعنى لم يصير سبباً لصيرورة اللفظ الموضوع له معرفة، بل معنى اللفظ لو

كان فيه التعيين بما هو معين ووضع اللفظ بمحذاء المعنى المعين بما هو معين يصير اللفظ معرفة، فلا بد في المعرفة مضافاً إلى كون المعنى معيناً من زيادة ما هو معين، فنقول: إن اسم الجنس حيث لم يكن كذلك تكون نكرة وعلم الجنس حيث وضع المعنى المعين بما هو معين يكون لفظه معرفة.

وفيه أننا نرى بالوجدان بأن أحداً من الواضعين حين وضع المعنى لم يلاحظ هذا الحيت حين الوضع - بما هو معين - مثلاً أنت في الحين الذي سميت اسم ابنك بمحمد هل تلاحظ ذات ابنك المعين بما هو معين أو تلاحظ نفس ابنك؟ فلا إشكال في أن الملحوظ هو ذات الابن المعين، فهذا الكلام كلام يشهد الوجدان على خلافه.

ثم بعد ما عرفت من عدم تمامية ما قالوا في وجه الفرق بين علم الجنس واسم الجنس وكون الأول معرفة والثاني نكرة نقول: والذي يكون مقتضى التحقيق في المقام في وجه الفرق بينها هو أن يقال بأن لحاظ الطبيعة يمكن أن يكون على نحوين: فتارة يلاحظ اللا حظ الطبيعة في مقابل سائر الطبائع مثلاً يلاحظ الانسان في مقابل الحجر ولم يلاحظ أفراداً أصلاً ولم تكن الأفراد منظوره، بل لا نظر له إلا بنفس الطبيعة في مقابل سائر الطبائع، وحيث إن لفظ المعرفة هو لفظ دال على معنى يكون متعيناً في نفسه والنكرة بخلافها تكون لفظ موضوع للطبيعة الملحوظة بهذا اللحاظ أي في مقابل سائر الطبائع - معرفة؛ لأن كل طبيعة إذا لوحظت في قبال سائر الطبائع يكون فيها التعيين بنفسها، وهذا بديهي، مثلاً طبيعة المرأة في قبال طبيعة الرجل فيها التعيين فكل لفظ وضع للطبيعة بهذا اللحاظ يكون معرفة لتعين معناه بنفسه وعلم الجنس حيث يكون موضوعاً للطبيعة الملحوظة بهذا اللحاظ يكون معرفة.

وتارة يلاحظ اللا حظ الطبيعة باعتبار انطباقها على الأفراد وصدقها على الأفراد، فهذا الحيت - أي حيث انطباقه وصدقها على الأفراد - يكون مأخوذاً حين

اللاحظ، وبهذا الاعتبار لا يكون تعيناً لها لعدم تعيين كونها منطبقةً على أي فرد من الأفراد، فلو وضع اللفظ بازاء هذا المعنى لم يكن معرفة لعدم تعين معناه، فاسم الجنس حيث يكن موضوعاً للطبيعة باعتبار انطباقها وصدقها على الأفراد يكون نكرة، ولذا قلنا بكون اسم الجنس دالاً على الطبيعة المهملة لعدم معلومية انطباقه على أي فرد من الأفراد.

فهذا هو الفرق بين كون اسم الجنس نكرة لعدم تعين معناه بنفسه لدخل انطباق معناه على الأفراد وصدقها عليهم وبين كون علم الجنس معرفة لكون التعين في معناه لللاحظ معناه طبيعة في مقابل سائر الطبائع، ولأجل هذه الطبيعة بهذا اللاحظ لا يصدق على غير المراد وعلم الجنس أيضاً لا يسري الى الأفراد ولم نر مورداً أطلق علم الجنس على الفرد ولا صدق على الفرد وإن قال بعض العامة بذلك، لكن نحن لم نر في استعمال العرب ذلك.

ومنها المعرف بالألف واللام، ولا إشكال في ألف ولام الجنس وكذلك في العهد الخارجي إنما الإشكال في العهد الذهني وأنه كيف يكون معرفة المعرف بالألف واللام؟

وقال المحقق الخراساني بعد عدم وجدانه توجيهاً لكون المعرف بالألف واللام بتوهم عدم تعيين في تعريف أسماء الإشارة تعييناً ذهنياً فإن الألف واللام تكون للترتين.

وفيه أن هذا الكلام في غير محله، وليس يمكن أن يقال في كل مورد يكون الألف واللام للترتين، بل ميزان كونها للترتين هو أن كل مورد يكون في نفس اللفظ جهة من المحسنات، حيث إن بالعلمية يصير علماً ولم يلاحظ فيه جهة الحسن بعد العلمية، بل يكون صرف العلم إذا أرادوا في بعض الموارد أن يستفاد من العلم أيضاً حيث الحسن الذي كان في اللفظ مع قطع النظر عن علمية المجيء بالألف واللام لفهم هذا

الحيث، ولذا نرى أنها لا يدخلان على كل لفظ، بل يدخلان في لفظ يكون فيه جهة حسن كالفضل والحسن ونحوهما.

ولذا ترى أن في مثل تلك الموارد ذكر الألف واللام وحذفها سيان، لعدم إخلال باللفظ، وهذا بخلاف الألف واللام في العهد الذهني، ولذا ترى أيضاً أن الألف واللام التزيينيين يدخلونه في اللفظ إذا كان نظرهم التمجيد والتعظيم، وأما لو أرادوا التوبيخ أو التوهين فلا يدخلونها على اللفظ، ولأجل هذا ترى من بعض العامة أنهم يدخلون الألف واللام التزيينيين في حسن البصري ويقولون: الحسن البصري بعنوان تعظيمه ولا يدخلونها في الحسن المجتبي سلام الله عليه ويقولون، حسن بن علي، لأن قصدهم التوهم كذلك يدخلون في عباس عم رسول الله ﷺ ولا يدخلونها على العباس بن علي سلام الله عليهما.

والحاصل أن الألف واللام التزيينيين تدخل في بعض الألفاظ ولا يمكن الالتزام بكون الألف واللام مطلقاً في العهد الذهني هو التزيين فهذا الكلام في غير محله. فالحق في المقام هو أن يقال بعد عدم كون الألف واللام مشتركاً لفظياً بالنسبة إلى أقسام المعرفة بها من الجنس والاستغراق والعهد الذهني والذكري، بل في كل منها يكون الألف واللام دالاً على معنى واحد وخصوصية الجنس وغيره تستفاد من أمر آخر نقول بأن الألف واللام يكونان للتعين، ومعنى كونها للتعين هو حيث كونها إشارة إلى شيء معين، فالألف واللام يكونان للإشارة.

فإذا كان الألف واللام للإشارة نقول بأن الألف واللام إذا دخلا على الطبيعة بعد كونها للإشارة وكون المدخول هو اللفظ الدال على الطبيعة فعند الإطلاق وبحسب الظاهر الأولي إذا لم يكن قرينة على كون المراد من الطبيعة الفرد يكون الألف واللام تعييناً وإشارة إلى نفس الطبيعة، لما قلنا من كونها للإشارة، وكون الظاهر الأولي من المدخول الدال على الطبيعة إذا لم يكن قرينة على إرادة الفرد هو نفس الطبيعة، فعند

الإطلاق حيث لا قرينة تدلّ الألف ولام التعريف إذا دخلا على الطبيعة على تعيين الجنس فيكون ظاهرها الأوّلي هو إرادة الجنس، فالمعرّف بالألف واللام للجنس عند الإطلاق إذا لم تكن قرينة على إرادة الفرد.

وهذا مراد صاحب المعالم رحمته من أنّ الألف واللام لتعريف الجنس حيث لا عهد في البين وأمّا إذا قامت القرينة على عدم كون الإشارة إلى الطبيعة، بل أشار إلى الفرد فإن كان في البين قرينة على الفرد المعيّن الخارجي من الطبيعة فتكون الألف واللام إشارة إلى العهد الخارجي لقيام القرينة عليه وإن كانت إشارة إلى فرد معيّن في الذهن، فيكون الألف واللام إشارة إلى العهد الذهني بعد قيام القرينة على هذا.

وإن قامت القرينة على عدم كونها إشارة إلى نفس الطبيعة بل يكونان مشيراً إلى الفرد ولم تقم قرينة على الإشارة إلى فرد معيّن في الخارج أو في الذهن فيكون المعرف بالألف واللام للاستغراق؛ لأنّ بعد عدم كون الإشارة إلى الطبيعة وبعد عدم الإشارة إلى فرد معيّن مع كون الألف واللام للإشارة فلا بدّ من أن يكون الألف واللام إشارة إلى كلّ الأفراد مثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾ يستفاد منه بقرينة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ كون الألف واللام في (الإنسان) مشيراً إلى الأفراد وبعد عدم القرينة على تعيين الفرد نستفيد الاستغراق من الإنسان.

فظهر لك أنّ في كل هذه الموارد استعمل الألف واللام في معنى نفسه وهي الإشارة، غاية الأمر الإشارة إن كانت إلى الطبيعة فنقول بأنّ الألف واللام للجنس، وإن كانت الإشارة إلى فرد معيّن خارجي أو ذهني نعبّر بالألف واللام عن العهد الخارجي أو الذهني، وإن كانت الإشارة إلى جميع الأفراد نعبّر بالألف واللام عن الاستغراق.

وظهر لك أنّ المعرف بالألف ولام في الجنس وفي الاستغراق وفي العهد الخارجي

يكون معرفة، لكون معناه معيناً في كلّ هذه الثلاثة عند المخاطب. ويظهر من ذلك الفرق بين إسم الجنس والمعرّف بالألف واللام الجنس، لأنّ الأوّل نكرة لعدم تعيين معناه كما قلنا سابقاً بخلاف الثاني فإنّ معناه معيّن في نفسه لكون الإشارة للتعيين إلى نفس الطبيعة بحسب الظاهر الأوّل، فالطبيعة في المعرف بألف ولام الجنس أريد منها الطبيعة في مقابل سائر الطبائع كما قلنا في علم الجنس، فيكون اللفظ الدالّ عليه معرفة وأنّ الألف واللام مشير إلى نفس هذه الطبيعة عند عدم القرينة على كونها مشيران إلى الأفراد.

ولا يخفى عليك أنّ الطبيعة ولو لوحظت في قبال سائر الطبائع إلّا أنّه يسري إلى الأفراد باعتبار أنّ الحكم من الطبيعة يسري إلى الفرد ولو لوحظت نفس الطبيعة لا غير. ومما مرّ يظهر لك سرّ دلالة الجمع المعرف بالألف واللام على العموم، لأنّ بعد قيام القرينة على عدم إرادة الطبيعة والإشارة إليها بل الألف واللام مشيران إلى الفرد والقرينة هو نفس الجمع فإنّ الإتيان بالجمع قرينة على إرادة الفرد؛ لأنّ الجمع دالّ على ثلاثة أو أزيد من أفراد الطبيعة، فالطبيعة غير مرادة مسلماً وليس قرينة على خصوص فرد فلا بدّ وأن يكون الألف واللام إشارة في الجمع المعرف إلى العموم والاستغراق، لما قلنا. لكن هذا سرّ كون الجمع المعرف مفيداً للعموم.

لا ما قاله المحقّق الخراساني رحمته الله من أنّ الجمع المعرف بالوضع يدلّ على العموم، وإلّا لو لم يكن بالوضع فكما أنّه يمكن كون الألف واللام إشارة إلى كلّ الأفراد فيكون تعييناً بها كذلك في مراتب الجمع أيضاً تعييناً فيحمل على أقلّ مراتبه لا على تمام المراتب؛ لأنّ كلامه فاسد؛ لأنّ هذا المحقّق رحمته الله في أوّل كتاب الكفاية قال بأنّ الالتزام بوضع على حدة للهيئات غير وضع المفردات فاسد، ولم يكن الأمر كذلك، فعلى هذا (الرجال) مثلاً وهو الجمع المعرف على الفرض يكون الألف واللام فيه للإشارة فقط ومادة الرجال أيضاً لا تدلّ على نفس الطبيعة، وهيئة الجمع هنا لا تدلّ

إلا على ثلاثة أو أزيد من الطبيعة، فالعموم الوضعي استفيد من أي موضع من الرجال، وما قال من أن أقل مراتب الجمع أيضاً ميّن.

فيه أن تعيين المرتبة غير كافٍ لكون الإشارة بهذه المرتبة يمكن أن تكون المرتبة معلومة، ومع ذلك لا يفيد التعيين مثلاً إذا قال (الثلاثة) فع كون الثلاثة معيّن ولكن مع ذلك المخاطب لا يدري أن ثلاثة من أي طبيعة يكون مراده، أو قال: (العلماء) وفهمت بأن ثلاثة منها مراده ولكن لا تدري بأن أي ثلاثة منها مراداً هل زيد أو عمرو أو بكر من العلماء مراد أو ثلاثة أخرى؟ فتعيين المرتبة لم يفد، بل لابد من تعيين الأشخاص. فعلى هذا بعد عدم القرينة على ثلاثة أو الأزيد منها يدل الجمع المعرف على العموم فليس عمومه بالوضع، بل بما قلنا يظهر لك كونه للعموم.

ومما مرّ يظهر لك وجه عدم دلالة المفرد المعرف بالألف واللام للعموم؛ لأنّ عند إطلاق الألف واللام قلنا بكونها إشارة إلى الطبيعة وليس قرينة فيه دالة على كون الإشارة إلى الفرد، فتكون الإشارة إلى نفس الطبيعة، فالعموم غير مستفاد من الطبيعة؛ لأنّ في العموم قلنا بكون الحكم أولاً وبالذات على الفرد وإن حمل على الطبيعة أخذت مرآة للأفراد، ففي المفرد المعرف حيث لا قرينة على إرادة الفرد لا يفيد العموم.

واعلم أن ما قلنا من أن اللفظ الدالّ على المعنى المعين بنفسه معرفة وفي مقابله النكرة لا ينافي ذلك مع كون انطباق اللفظ بالخارج محتاجاً إلى ضمّ شيء إليه، بل المعرفة هي لفظ دالّ على معنى معيّن بحيث يعلم المخاطب أن المراد معنى خاص والنكرة لفظ دالّ على معنى مردّد بحيث يعلم المخاطب أن معناه مردّد لا أن معناه معيّن وهو لا يدري أن المراد منه بل المتكلم أيضاً لم يرد من اللفظ معنى خاص ولو كان نظره إلى فرد خاص وشخص خاص ولكن هذا ليس من باب أنه أراد من لفظ النكرة معنى معيّن خاصاً فكون اللفظ في انطباقه بالخارج محتاج إلى قرينة خارجية

لم يضرب بحال كونه معرفة؛ لأنَّ مع ذلك يكون معناه خاص معيَّن.

كما ترى أنَّ أسماء الإشارة والضمائر والموصولات من المعارف، ومع ذلك انطباقه على الخارج محتاج إلى القرينة، فهذا أو هو أو الذي لم يدلَّ بنفسه ولم يعيَّن ما أشار له أو يرجع إليه أو وصفاً له إلا بالضم المشار إليه أو المرجع أو الصلة به، ولكن مع ذلك فيه التعيَّن وكلُّها من المعارف كما هو واضح واحتياج تعيين اللفظ من حيث انطباقه بالخارج بالقرائن الخارجية لم يصير سبباً لعدم كون تعريفه تعريفاً حقيقياً كما توهم المحقِّق الخراساني رحمه الله وقال بأنَّ حيث يكون استفادة الاستغراق أو غيره محتاجاً في المعرف بالآلف واللام إلى القرائن الخارجية لم يكن من المعارف، لما قلنا من فساد ذلك، وما هو الميزان في كون اللفظ معرفة، وما هو الميزان في كونه نكرة، فتدبَّر جيداً. فظهر لك ممَّا مرَّ أنَّ المعرف بالآلف واللام فيما يكون تعريفاً للجنس أو الاستغراق أو العهد الخارجي يكون معرفة، وأمَّا فيما يكون تعريفاً للعهد الذهني فيكون نكرة، لعدم تعلق معنى خاص له في نظر المخاطب، فافهم.

منها: النكرة، والمراد من النكرة هنا يعني بالاصطلاح الأصولي هو في مقابل إسم الجنس والمعرف بالآلف واللام لا النكرة بحسب الاصطلاح النحوي التي عبر عنها بالفرد المنتشر أو الفرد المردّد وإن كان هذا التعريف الذي قيل للنكرة بالاصطلاح النحوي في غير محله لو كان مرادهم من الفرد المردّد هو الفرد المردّد بحسب الخارج والمصدق؛ لأنَّ هذا غير ممكن، لأنَّ الوجود مساوق للتشخّص فلا معنى لكون الشيء فرداً، ومع ذلك يكون فيه الترديد؛ لأنَّ ما هو فرد خارجي هو ما يكون في الخارج موجوداً وجوداً متشخّصاً فكيف يمكن فيه الترديد؟

وعلى أي حال النكرة المبحوثة في المقام هي في مقابل إسم الجنس والمعرف بالآلف واللام فنقول: بعد كون إسم الجنس دالاً على نفس الطبيعة مثلاً (رجل) دالاً على نفس الطبيعة فإذا دخل عليه التنوين وصار نكرة يدلّ التنوين على الوحدة

فيكون لفظ (رجل) مع دخول التنوين عليه موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، فالنكرة أي لفظ النكرة موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، ثم بعد ذلك انضمام بعض الجهات الخارجية عليه يوجب فهم بعض خصوصيات آخر منه.

فإذا أخبر عن لفظ النكرة وقال: ﴿وجاء رجل من أقصى المدينة﴾ نفهم من انضمام خصوصية الأخبار به أنّ المراد من لفظ النكرة يكون فرداً من الطبيعة، مثلاً في المثال نفهم بقرينة الأخبار من (رجل) أنّ فرداً من طبيعة الرجل جاء من أقصى المدينة، فخصوصية الفرد من الطبيعة فهمت من حيث الإخبار فيكون في مثل هذا المقام المراد من لفظ النكرة هو فرد من أفراد الطبيعة، فالوحدة التي كانت في النكرة من أجل التنوين تكون وحدة فردية فيستفاد في مثل ذلك المورد التعيين من لفظ النكرة؛ لأنّ المراد فرد مخصوص ولو لم يعلم به المخاطب.

ففي ما أخبر بالنكرة يعني في مقام الإخبار لا يمكن استفادة الإطلاق الفردي من لفظ النكرة، لكون الوحدة وحدة فردية ولم يرد من النكرة بقرينة الإخبار أنّ فرد واحد، وإذا وقع لفظ النكرة تحت الإنشاء مثل (أكرم رجلاً) ففي مقام الإنشاء نستفيد من خصوصية الإنشاء أنّ المراد من الوحدة التي تكون في النكرة لأجل التنوين ليست الوحدة الفردية بل وحدة الكلّي، لما قلنا من أنّ لفظ (رجل) بلا تنوين دالٌّ على نفس الطبيعة وتنوينه دالٌّ على الوحدة، وحيث وقوعه تحت الإنشاء دالٌّ على كون الوحدة وحدة الكلّي لا الفردي، لأنّه يمكن إكرام أي فرد من الرجل، ولذا هذا القسم يمكن فيه الإطلاق بضميمة مقدمات الحكمة لقابليته لأنّ يكون إكرام الواجب على متعلّقه أي فرد من أفراد الرجل.

فظهر لك أنّ في صورة الإخبار والإنشاء كليهما استعمل النكرة مثلاً رجل مع التنوين في معناه وهو الطبيعة بقيد الوحدة، لكن خصوصية الإخبار صارت سبباً لكون الوحدة فيها وحدة فردية، ولا يأتي بعد إطلاق الفردية خصوصية وقوعها

تحت الإنشاء حتى صارت سبباً لكون الوحدة فيها وحدة كلية، ولذا يمكن فيه جريان الصديق الفردي.

إذا عرفت ما يتنا لك من أن بعض الألفاظ قابل للإطلاق لا أن يكون وضعها للإطلاق، لأنها موضوعة للطبيعة اللابشرط يظهر لك أن ليس لنا ألفاظ دالة بالوضع على الإطلاق، بل الألفاظ التي قدّمنا ذكرها مهملة قابلة للإطلاق، فكلام سلطان العلماء من أن بعض الألفاظ موضوع للإطلاق في غير محله.

وعلى ما اخترنا لو استعمل هذه الألفاظ في المقيّدات لم يكن مجازاً، فعلى هذا لا بد من استفادة الإطلاق من الخارج فإن قامت قرينة خاصّة في مورد بأن المراد من اللفظ هو المطلق فهو، ولكن نحن فعلاً نكون في مقام بيان أنه هل يكون لنا دليل عام وقرينة عامّة على أن المراد من هذه الألفاظ هو الإطلاق بحيث يحتاج التقييد لو كان مراد المتكلم إلى البيان، أولاً؟ فإذا بلغ الكلام إلى هذا المقام يقع الكلام فيما عنوانه من استفادة الإطلاق حيث لا قرينة على التقييد من مقدمات الحكمة.

الأولى من المقدمات: كون المتكلم في مقام البيان وعدم كونه في مقام الإهمال والإجمال، الثانية: عدم قرينة قائمة على التقييد، الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب أما اعتبار المقدمة الأولى فواضح، لأنه لو كان المتكلم في مقام البيان ولم يبين مراده لأخلّ بغرضه، وهو قبيح، وأما لو لم يكن في مقام ذلك بل كان نظره إلى الإهمال والإجمال فعدم البيان ليس خلاف الحكمة. وكذا اعتبار الثانية لأنه لو كانت القرينة على كون المقيّد مراداً فكيف يمكن الحمل على المطلق؟

وأما المقدمة الثالثة التي قال باعتبارها المحقق الخراساني رحمته الله في مقام الأخذ بالإطلاق من عدم كون القدر المتيقن في مقام التخاطب أيضاً صار مورد الإشكال وأن ما وجه اعتبار هذا الشرط؟ ولا يخفى عليك أن مراده من القدر المتيقن هو وجود القدر المتيقن في الخارج بمعنى أنه لو كان للمطلق فرد قدر متيقن في الخارج

فلا يجوز التمسك بالإطلاق مثل أن يكون الفرد الكذافي متيقّن الإرادة من المطلق. ففيه أنه لو تمّ هذا الإشكال يوجب عدم جواز التمسك بمطلق أصلاً؛ لأنّ في كلّ مطلق لا إشكال في وجود القدر المتيقّن لأنّ في كلّ مطلق يوجد فرد يكون جامعاً لجميع القيود ففرديته مسلّم فهو القدر المتيقّن في مقام التخاطب فلا بدّ على هذا من حمل المطلق عليه، فإن كان هذا مراده ففيه ما قلنا من الإشكال.

ويمكن توجيه كلامه بنحو آخر وهو أن يقال بأنّ مراده من عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب القدر المتيقّن المستفاد من نفس اللفظ لا من الخارج بأن يقال كما يحصل الوضع بالتعيين كذلك يحصل بالاستعمال، فكما قلنا في المجاز المشهور بأن استعمال اللفظ في المعنى المجازي تارة يصير بمرتبة المجاز المشهور من كثرة الأنس باللفظ بسبب الاستعمال في المعنى المجازي كذلك تارة يحصل الأنس بين اللفظ والمعنى المجازي لكن لا بحيث يصير مجازاً مشهوراً، بل يصير بمرتبة لا يكون حمل اللفظ عليه موجباً للإجمال ولا يحتاج إلى القرينة، فكما أنّ ذلك يمكن في اللفظ بالنسبة إلى المعنى المجازي كذلك يمكن ذلك بالنسبة في لفظ المطلق بالنسبة إلى بعض أفراد.

فتارة يكون حمل لفظ المطلق على فردٍ من أفراد مستكراً لقلّة الاستعمال فيه، وتارة مضى من هذه المرتبة من الغرابة لكثرة استعمال المطلق في هذا الفرد يحصل الأنس بين اللفظ وهذا الفرد بحيث يصير موجباً لتوقّف المخاطب، وتوهم كون المراد منه هذا الفرد، ولكن بعد التأمل يذهب هذا التوهم، وهذا معنى الانصراف البدوي وتارة يكون الاستعمال أكثر في الفرد فيكون بحيث أنس اللفظ بالفرد أنّه لو أراد المتكلم من المطلق هذا الفرد مع عدم نصبه القرينة، ما أخلّ بغرضه لفهم المراد منه، من كثرة الاستعمال مع عدم نصب القرينة ولو لم يصير بمرتبة المجاز المشهور أو المنقول.

فلو كان لفظ المطلق في فرد كذلك يعني كثرة الاستعمال فيه صارت سبباً لأن يكون في صورة إرادة المتكلم هذا الفرد من المطلق مع عدم نصبه القرينة غير مخلّ بفرضه، فمثل هذا المورد حيث يكون اللفظ بنفسه ظاهراً في الفرد، لأنّ معنى الظهور هو كون اللفظ قابلاً للمعنى، فاللفظ الظاهر يشعر بكون القدر المتيقّن في البين ويفهم القدر المتيقّن على هذا من نفس اللفظ لا من الخارج، فيشترط في الأخذ بالإطلاق عدم وجود قدر المتيقّن في البين.

فكلامه يمكن توجيهه بهذا البيان، لكن مع هذا يكفي لاشتراط هذه المقدمة الثانية وهي عدم وجود قرينة على التقييد، سواء كانت هذه القرينة من الخارج أو من نفس اللفظ استفاد التقييد، فهذا أيضاً قرينة على أنّ المقيد مرادٌ فصرف كون المتكلم في مقام البيان وعدم قرينة على التقييد يكفي في الأخذ بالإطلاق.

هذا كلّه في أصل المطلب يعني شرط أخذ الإطلاق.

ثمّ إنّّه لو فهم كون المتكلم في مقام بيان مراده فهو وإن لم يفهم ذلك، بل يحتمل أن يكون في مقام الإجمال، لا بيان تمام مراده فهل يمكن مع ذلك الأخذ بالإطلاق كلامه أو لا يمكن؟

قال المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ الظاهر كون المتكلم في مقام البيان، لأنّ الأصل عدم كونه في مقام الإهمال.

وفيه أنّ عدم كونه في مقام بيان مراده معناه كونه في مقام الإهمال، إذ يمكن أن لا يكون في مقام الإهمال ويكون في مقام البيان، إمّا لإتمام مراده، بل يكون في مقام الإجمال، فعلى هذا لا يمكن الأخذ بالإطلاق، فلا بدّ من العلم بكونه في مقام بيان تمام مراده، ففي كلّ حيث يكون في مقام بيانه ولم ينصب القرينة على التقييد فيحمل على الإطلاق.

ولذا ترى في بعض الكلمات في ردّ من يتمسك بإطلاق الكلام، يقال بعدم كونه في

مقام بيان هذه الجهة، هذا تمام الكلام في منشأ استفادة الإطلاق وما هو مشروط به. لو ورد مطلق ومقيّد فإن كانا متخالفين بأن يكون أحدهما دالاً على حكم إيجابي والآخر على حكم سلبي، مثل ما إذا قال في كفارة الصوم: (اعتق رقبة) وورد في هذا المورد: (لا تعتق رقبة كافرة) فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد كما قلنا في محله في مقام الجمع بين الدليلين بحمل الظاهر على النصّ.

ففي المقام حيث يكون المقيّد بالنسبة الى حكم متعلّقه صريحاً ونصّاً ويكون شمول المطلق للفرد المقيّد ظاهراً، لأنّه يشمل المورد المقيّد بالإطلاق، فالمقيّد نصّ في الحكم والمقيّد والمطلق ظاهر، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد، ولازمه وجوب عتق خصوص المؤمنة وكذلك لو كان موردهما مختلفين فلا تعارض بينهما أصلاً مثلاً في كفارة الصوم قال: (اعتق رقبة) وفي كفارة النذر قال: (لا تعتق رقبة كافرة) وما هو مورد الإشكال هو صورة عدم كونها متخالفين، بل يكون كلّ منهما إمّا إيجابياً وإمّا يكون كلّ منهما سلبياً مع العلم بوحدة الملاك وأنّ كلّاً منهما تكليف واحد ففي هذا المورد يقع التعارض بين دليل المطلق ودليل المقيّد؛ لأنّ مقتضى إطلاق الأوّل هو الحكم في مورد دليل التقييد، ومقتضى دليل التقييد هو وجوب الإتيان بالمقيّد، ومقتضى كون ظاهر الأمر تعيينياً لا تخييرياً هو وجوب الإتيان بخصوص المقيّد والاكتفاء بفرد آخر من المطلق، وهذا معنى التعارض، ففي مثل ذلك المورد هل نرفع اليد عن الإطلاق ونأخذ بالمقيّد، أو نرفع اليد عن وجوب المقيّد، ونحمّله على الاستحباب، أو نرفع اليد عن كون الأمر المقيّد تعيينياً؟

فبكلّ من هذه الأنواع الثلاثة يمكن رفع التعارض، إمّا الإشكال في أنّ أيّاً منها يكون مقدّماً فنقول بأنّ بعد ما يكون المبني في مقام الجمع بين الدليلين المتعارضين هو الأخذ بما هو الأقوى من حيث الظهور.

نقول بأنّ ظهور الأمر المقيّد في الوجوب والتعيينيّة بالنسبة الى مورده يكون

أقوى من ظهور المطلق في الأفراد، فنأخذ بالمقيّد ونرفع اليد عن إطلاق المطلق ونحمل المطلق على المقيّد، وأنّ الإتيان لابدّ من أن يكون بالفرد الذي يكون مورد دليل المقيّد.

واعلم أنّ رفع التعارض يحصل بما قلنا وأنّه لا يمكن الالتزام بالأخذ بالمقيّد بتوهم أنّ المقيّد هنا قرينة على خصوص فرد؛ لأنّ هذا يصحّ مع دليل المطلق، وأمّا بعد تماميّة الكلام فظهور المطلق ينعقد ويشمل تمام الأفراد.

ثمّ إنّّه في المستحبات لا يقع التعارض بين المطلق والمقيّد؛ لأنّ بعد كون دليل المستحبّ يثبت المرتبة في الفضل ويمكن أنّ المطلق مثبتاً لمرتبة منه، والمقيّد لمرتبة أخرى فلا يردان في مورد واحد، حتّى يقع التعارض بينهما، بل لو شككنا في ذلك وأتّهما مثبتان لمرتبة أو كلّ منهما يثبت مرتبة غير المرتبة الأخرى، أيضاً لا يقع بينهما التعارض، لما قلنا من أنّ بعد ثبوت وحدة الملاك يقع التعارض بين المطلق والمقيّد المثبتين، وكذلك نقول في المكروهات أيضاً.

فكلّما يكون في الواجبات والمحرمات فقط، وبهذا الوجه نقول لرفع جريان التعارض بين المطلق والمقيّد في المستحبات، لاما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله تمسكاً بأدلة التسامح في السنن.

لأنّه أولاً: قلنا في محله بعدم إثبات الاستحباب من هذه الأدلة. وثانياً: بأنّه على فرض الإثبات مقتضى هذه الأدلة هو بلوغ شيء، ثمّ بهذا البلوغ يصير مستحبّاً وأمّا لو شكّ في أنّ البالغ ماهو، فكيف يمكن التمسك بهذه الأدلة؟!

والمقام يكون كذلك، فبعد ورود المقيّد لا يعلم أنّ من روى في حكم المطلق ولو كان راويه ضعيفاً ما يكون المروي، هل هو المطلق أو المقيّد؟ فلا يمكن التمسك بأخبار من بلغ والالتزام باستحباب تمام أفراد المطلق، وهذا واضح.

الفهرس

٥	مقدمة الناشر.....
٧	لمحة من حياة السيد الحجة الكوه كمرای (رحمه الله).....
١٣	مقدمة المؤلف.....
	الجهة الأولى
١٧	أنَّ علم الأصول علم مستقل أصلاً، أو لا يكون علماً مستقلاً.....
	الجهة الثانية
٢٢	فما يمتاز كلَّ علم عن علم آخر.....
	الجهة الثالثة
٢٥	المعروف في السنة القدماء.....
	الجهة الرابعة
٢٨	إنَّ المعروف هو أنَّ الموضوع ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية.....
	الجهة الخامسة
٣٣	في بيان موضوع علم الأصول.....
	الجهة السادسة
٤٤	في بيان تعريف علم الاصول.....

الجهة السابعة

في الوضع ٤٥

الجهة الثامنة

هل تكون الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي أو بما هي مراده؟ ٧٢

الجهة التاسعة

الحقّ عدم وضع للمركبات غير وضع المفردات ٧٦

الجهة العاشرة

الحقّ أنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباق المعنى إلى الذهن بنفسه وبلا قرينة يكون

علامة للحقيقة ٧٨

الجهة الحادية عشرة

الكلام في الحقيقة الشرعية قد عنوانوا البحث بأنّ الحقيقة الشرعية

ثابتة أم لا؟ ٨٢

الجهة الثانية عشرة

الكلام في الصحيح والأعمّ ٨٥

الجهة الثالثة عشرة

الكلام في المشترك ٩٦

الجهة الرابعة عشرة

والكلام في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وعدم جوازه .. ٩٧

الجهة الخامسة عشرة

في المشتق ٩٨

مفهوم المشتق ١١١

الكلام في المفهوم المشتق والبحث في بساطته وتركيبه ١١٨

المقصد الاول: فى الاوامر

١٣٣	الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر:
١٤٠	الفصل الثانى: فيما يتعلق بصيغة الأمر:
١٦٢	الفصل الثالث: فى الإجزاء:
١٩٨	فصل: فى مقدمة الواجب
٢٣٤	فصل: هل يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده أم لا؟
٢٧٤	فصل: هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط أم لا؟
٢٧٦	فصل: هل يكون متعلق الأوامر والنواهي هو الطبيعة أو الأفراد؟
٢٨١	فصل: فى ان الاحكام تكون بسيطةً لامركبةً
٢٨٣	فصل: فى الواجب التخييري
٢٩٤	فصل: لا يخفى عليك أن الواجب الكفائي يمكن تصوير الوجوب فيه بوجوه:
٢٩٦	فصل: فى الواجب الموسع
٢٩٨	فصل: الأمر بالأمر بالشىء أمر بهذا الشىء أم لا
	فصل: إذا ورد الأمر بشىء بعد الأمر به قبل امتثال الأمر الأول فهل يوجب الأمر
٣٠٠	الثانى تكرار هذا الشىء أو يكون تأكيداً للأمر الأول

المقصد الثانى: فى النواهي

٣٠٥	فى النواهي وفيه فصول:
٣١٠	فصل: فى جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه:
٣٤٥	فصل: هل يكون النهي فى العبادة أو المعاملة مستلزماً لفسادها أم لا؟

المقصد الثالث: في المفاهيم

فصل: مما قيل بأن له مفهوم، هي الجملة الشرطية ٣٦٧

المقصد الرابع: في العام والخاص

في العام والخاص ٣٩٣

فصل: لا يخفى عليك أن للعام ألفاظاً لا يكون ظهورها في العموم محل إشكال ٣٩٩

فصل: إذا خصص العام بتخصيص ٤٠٣

فصل: إذا كان الخاص مجملاً فهل يسري إجماله بالعام حتى يصير العام مجملاً

أيضاً أم لا؟ ٤٠٨

فصل: هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا؟ ٤٣٠

فصل: هل الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها الذين آمنوا) يشمل الغائبين بل

المعدومين، أو يكون مختصاً بالمشافهين فقط؟ ٤٣٨

فصل: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده موجب لتخصيص العام أم لا؟

يوجب ذلك تخصيصاً للعام ٤٤٦

فصل: هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم أم لا؟ ٤٥١

فصل: هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر أم لا؟ ٤٥٤

فصل: اعلم أن الخاص والعام إذا كانا متخالفين فيمكن أن يكون الخاص

مختصاً للعام ٤٥٨

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

في المطلق والمقيّد: فصل ٤٦٣

الفهرس ٤٨٥