

البحوث الأصولية

تقريرات الأخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهيد بأقامير القزويني

تحقيق السيد حسين الظه وعلي الفاضلي

المجلد الثاني

بیتنا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



موسوی قزوینی، محمد حسن، ۱۲۹۶ - ۱۳۸۰ ق.

البحوث الاصولية: تقریرات الآخوند الخراساني / تأليف السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني
في الشهير به أقامير القزويني؛ تحقيق السيد حسين آل طه و علي الفاضلي. - قم: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة
و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۴۴۳ ق. = ۲۰۲۲ م. ۱۶۰ ص. ۱۴۰ ش.
ج. - (مؤسسة بوستان كتاب: ۳۲۰۱) (فقه و حقوق. اصول فقه)

(ج. ۲) 7 - 2362 - 09 - ISBN 978-964 - 3 - 2360 (دوره) 3 - ISBN 978-964 - 09 - 2360

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیما.

عربی.

کتابخانه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۹۶-۱۳۵۰ ق. ب. آل طه، سید حسین، ۱۳۴۹.

ج. فاضلی، علی، ۱۳۴۶. د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب. ه. عنوان.

۳۱۷ / ۲۱۷

BP ۱۵۹ / ۸

شماره کتابشناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲۴

۱۴۰۱

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: - تخصصی (طلاب و دانشجویان)



پوسته کتاب

البحوث الأصولية

تقريرات الآخوند الخراساني

تأليف

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بـ «آقامير القزويني»

(١٣٩٦-١٣٨٠ هـ.ق)

تحقيق

السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الثاني

بیت المصنف
١٣٠١

بوستان

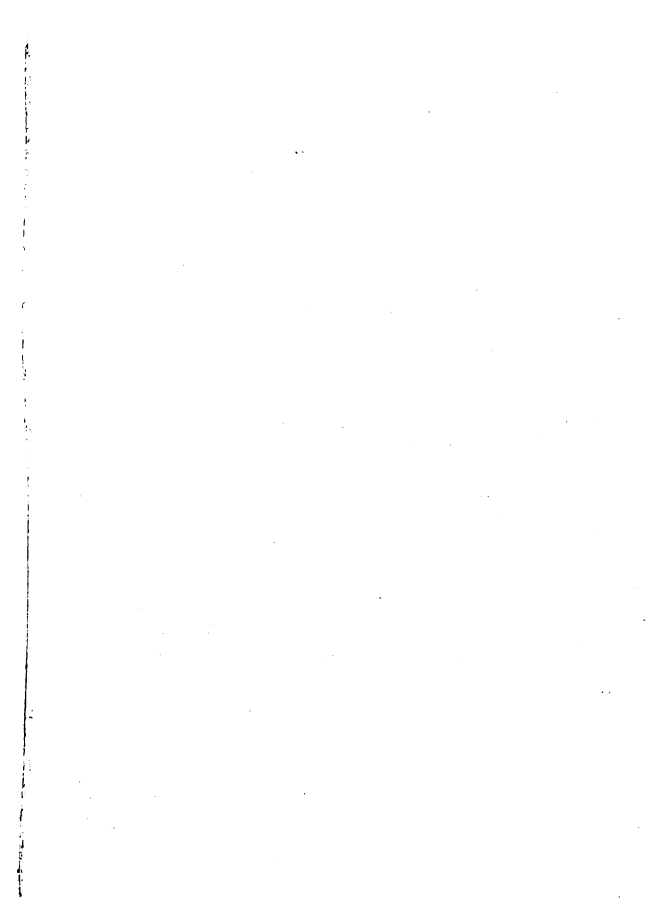
الدخوت الاصولية

تقريرات الاخوانه الغراساني / ج ٢

- تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائزي القزويني الشهير بأقامير القزويني
- تحقيق: السيد حسين آل طه و علي الفاضلي
- ناشر: مؤسسة بوستان كتاب • بالتعاون مع دار النشر: زورق نور
- المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
- الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش • الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة

[الأوامر]



بسم الله الرحمن الرحيم^١

وأما المقاصد فتذكر فيها أمور:

المقصد الأوّل في الأوامر

وفيها مباحث:

المبحث الأوّل

في ما يتعلّق بمادّة الأمر

أعني «أم ر». ويقع الكلام فيه في جهات:

الجهة الأولى

مادّة الأمر يُطلق على معانٍ^٢ عديدةٍ ترتقي العشرة من «القول المخصوص» المعدود من الكلام، وهذا الإطلاق شائع^٣ حتّى ادّعي الاتفاق عليه وعلى أنّه حقيقة فيه، و«الطلب» و«الشيء» و«الشأن» و«الحادثة» و«الفعل» و«الصنع» و«الغرض» و«الصفة» و«القدرة» و«الكثرة» و«الفعل العجيب» و«الفعل النحوي» المقابل للمستقبل والماضي - سواء استعمل في الطلب أم لا - إلى غير ذلك من المسطورات في اللّغة^٤. والتي قضت الحاجة إلى ذكرها لأجل تمييز المعنى

١. اعتمدنا في تصحيح مبحث الأوامر على نسخة مكتبة الإمام الحكيم العامّة في النجف برقم (٢٢٤١) وهي بخط مؤلّفه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معاني.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شائع.

٤. انظر لسان العرب، المجلّد الأوّل، مادّة «أم ر».

المجازي عن الحقيقي في ما اشتملت على مادة الأمر مجردةً عن القرائن من الخطابات الشرعية كالكتاب والسنة، فنقول:

تحقيق في مادة الأمر إن لمادة الأمر خصوصيةً تمتاز بها في جهة الاستعمال على وجه الكناية نظير لفظة «شيء» فكما أنّ «الشيء» يُكنى^١ به في المحاوراة عن سائر الموجودات من الجواهر والأعراض مطلقاً كذلك «الأمر»، غير أنّ الفرق سعة دائرة الكناية في «الشيء» فيُكنى به عن الذوات والأفعال والصفات دونه في «الأمر»^٢ فلا يُكنى به إلا عن خصوص الأفعال.

ومنه يظهر أنّ عدّ بعض تلك المعاني من معاني «الأمر» ليس كما ينبغي؛ إذ لم يُستعمل لفظ «الأمر» في شيء من تلك المفاهيم ولو مجازاً وإنما استعمل فيها بلحاظ المعنى الكنائي^٣ السعي المنطبق على مواردها انطباق الكلّي على مصاديقه، فلفظ «الأمر» في قولك: «جاء زيد لأمر الصلاة» لم يُستعمل في مفهوم «الغرض» كي يكون مرادفاً له، وإنما كُنِيَ بـ«الأمر» عمّا هو مصداق للـ«غرض». وكذا الحال في «الشأن والحادثة والتعجّب» فإنّه لم يُستعمل لفظ «الأمر» فيها وإنما استعمل في مواردها في معنى كنائي منطبق عليها نظير استعمال «الشيء» في المعاني المختلفة والمفاهيم المتضادة، ولذا صحّ وقوعه بمفهومه السعي قدراً

١. في الأصل بلا تشديد والشائع على الألسنة مع التشديد من باب التفعيل، ولكن مع التشديد في اللغة بمعنى سمّاه به، والمسلم بمعنى الكناية هو الثلاثي كما أثبتناه وكذا الكلام في الموردين الآتين.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «دون الأمر» بدلاً من «دونه في الأمر».

٣. كذا في الأصل بالهمز، وهو الصواب ولعلّ وجهه أن لا يجتمع ثلاث ياءات ونظيره «الكفائي والروائي».

جامعاً بين شتات تلك المختلفات، بل يكون حدّاً مشتركاً بين الواجب والممكن. ولما خفي أمر قدر المشترك في «الأمر» على أهل اللغة توهم المتوهم منهم أنّ لمادة الأمر معاني عديدة، وهذا وهم نشأ من الخلط بين المفهوم والمصداق الواقع كثيراً، وقد وقع مثله من صاحب الفصول حيث ادّعى كون «الأمر» حقيقة في الطلب والشأن فإنه لا يكون «الشأن» - حسب ما قرّرنا - معنى للـ«أمر» وإن استعمل «الأمر» فيه كناية، نعم، لا يبعد دعوى كونه حقيقة في «الطلب» في الجملة.

وأما دعوى كونه حقيقة في «الشيء» المكني به عن موارد استعماله التي منها الطلب فيدفعها أنّ «الشيء» جامد لا يصلح للاشتقاق منه كـ«أمر» ويأمر وأمور. وجواز تصرفه لا يكون إلاّ بلحاظ معنى حديثي - أعني الطلب - اعتبر معنى مستقل له، لا أنه استعمل فيه كناية كما يدلّ عليه اختلاف الجمع فإنّ «الأمر» بمعنى الشيء إنّما يجمع على «الأمر»، وما هو بمعنى الطلب يجمع على «الأوامر».

فـ«الأمر» بناءً عليه لغةً وعرفاً حقيقة في «الطلب الإيقاعي» البعطي المعبر عنه بالفارسية بـ«فرمودن وفرمان دادن» والاسم منه «فرمان» دون «الطلب الحقيقي» الذي هو من صفات النفس كالإرادة وإن صحّ جعله بهذا المعنى من مبادي الطلب الإنشائي الحاصل باللفظ. ولأجل كونها من مقدّمات الأمر ودواعيه التي يقع البعث اللفظي والتحرّيك الإنشائي من جهتها توهم كونه بمعناها حقيقةً. هذا بحسب العرف واللغة، وأما بحسب الاصطلاح فالذي يقتضيه التحقيق أنّ

«الأمر» حقيقة في الطلب الإنشائي وإن توهم كونه حقيقةً في القول المخصوص - أعني قول القائل لغيره: «افعل كذا» - ومجازاً في غيره.

ويدفعه أن محلّ الخلاف وما هو مورد للنفي والإثبات بينهم هو الذي بمفهومه يقع مورداً للتصرف الاشتقاقي دون غيره، و«الأمر» بمعنى القول المخصوص جامد لم يتضمّن معنى الحدث حتّى يكون متصرفاً؛ لكونه حينئذٍ من أسماء الأعيان كالماضي والمضارع الموضوعين بإزاء الهيئات المخصوصة من «ضرب ويضرب» فلا يصحّ الاشتقاق منه مع أنه يصحّ بالضرورة كـ«أمرٌ ومأمور» وغيرهما ممّا يدلّ على أن التصاريف الاشتقاقية الطارئة على اللفظ باعتبار المعنى المصطلح عليه في الأصول إنّما هو الطلب فيكون هو معنى لفظ «الأمر» اصطلاحاً كما يقتضيه التبادر أيضاً.

ومنشؤ توهم كون الصيغة من معاني لفظ «الأمر» وقوع الاصطلاح من النحويين على تسمية الصيغة بـ«فعل الأمر» منضمّاً إلى تمثيل الأصوليين في مباحث الأوامر بـ«صيغة افعل»، فلذا اشتبه الأمر ووقع الخلط بين معنى اللفظ والعنوان المنتزَع عن القضية اللفظية، فلو كان «الأمر» موضوعاً بإزاء الصيغة لزم كون لفظ الماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول إلى غير ذلك من العناوين موضوعاً بإزاء صيغها ولم يُقلّ بذلك أحد، هذا.

نعم، يبقى سؤال أنّ «الأمر» حقيقة في مطلق الطلب من غير اعتبار كونه

١. انظر الفصول، ص ٦٣ حيث قال: «ثم إن كثيراً منهم نقلوا الاتفاق على كونه حقيقةً في هذا

المعنى أعني قول كذا في المصدر والصواب: القول المخصوص.

٢. في الأصل: «كامر» بلا علامة والتناسب يقتضي قراءة كما أثبتناه.

مستظهِراً من القول مطلقاً، أو غيره أيضاً مثل الكتابة والإيماء والإشارة، أو لخصوص الطلب بالقول؟ ولا يُهْمُنَا التعرُّض لذلك سيمًا بعد إمكان حمل ما ثبت [من] نقل الإجماع على أن معنى «الأمر» هو القول المخصوص، على الطلب بالقول من باب التعبير عن الشيء بما هو كاشف عنه، وإِنَّمَا المهمّ بيان المعنى الحقيقي للـ«أمر» لغةً وعرفاً حتّى يُحمَل عليه إطلاقه الوارد في الخطاب الشرعي بلا قرينة، وحيث لا شاهد على أنّه موضوع بإزاء واحد من المعاني المستعملة فيها في العرف واللغة بنحو الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظي أو المعنوي فلا جَرَم يُعوَّل على ما هو الأصل في مقام العمل.

وقد أسمعناك في بحث «تعارض الأحوال» أنّ المدار في باب الألفاظ على الظهور^١، فلو أحرز كان متبعاً، وإلاّ فمجرد كون المجاز خيراً من الاشتراك، أو أنّ الأصل مع الاشتراك المعنوي دون المجاز، والاشتراك اللفظي - لعدم استلزامه خلاف الأصل - أكثر ممّا يلزمه الحمل عليهما إلى غير ذلك من الوجوه المزيفة في محلّه^٢ لا يكاد يُجدي في الظهور اللفظي.

نعم، لو استظهرنا من اللفظ ما هو المستعمل فيه لغةً وعرفاً من تلك المعاني يؤخذ بالظاهر وإن لم يكن الظهور مستنداً إلى الوضع؛ لكفاية الظهور الحاصل من القرينة ولو كانت الشهرة في الحمل عليه. ولا يبعد دعوى انسباق «الطلب» من إطلاق لفظ «الأمر» وإن كان موضوعاً لغيره، أو للأعمّ منه ومن غيره.

١. راجع ج ١، ص ٢٢٢.

٢. مبحث تعارض الأحوال. راجع ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

الجهة الثانية

هل المعتبر في حقيقة «الأمر» واقع مفهومه العلوّ أو الاستعلاء أو كلاهما أو واحداً منهما لا بخصوصه، أو لا يُعتبر شيء منهما؟ وجوه عليهما^٢ أقوال^٣.

أسدّها اعتبار خصوص العلوّ؛ للتبادر الذي هو من علائم الوضع، فإنّ المنسب إلى الذهن من لفظ «الأمر» بمعنى الطلب المعبّر عنه فارسيّاً بـ«فرمودن وفرمان دادن» كون الأمر بالنسبة إلى المأمور عالياً، ولصحة سلب «الأمر» عمّا يصدر من الداني نحو العالي ولو على سبيل الاستعلاء وإظهار العلوّ من نفسه دونها من الصادر من العالي^٤ ولو مع عدم الاستعلاء، فالطلب الصادر من السافل أو المساوي ليس بأمر حقيقة وإن استعلى وتكبر، وإنّما هو التماس أو دعاء حقيقة، نعم، هو أمر مجازاً نظراً إلى العناية والتنزيل في الإسناد أو الكلمة.

فانقدح أنّ الفرق بين الأمر والدعاء والالتماس من حيث علوّ مرتبة الطالب وعدمه، فالطلب من العالي «أمر» وإن استفل^٥، ومن الداني «التماس» وإن كان مستعلياً؛ لعدم الجدوى في مجرد الاستعلاء بعد صحة السلب عرفاً، فلا يُقال: إنّه أمر بل استعلى وتأمّر، ولذا تراهم يذمّون الداني المستعلي على استعلائه، وهذا

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: واحداً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عليها.

٣. تجد تفصيل هذه الأقوال في تعليقة على معالم الدين، ج ٣، ص ١٤ - ١٥ وبدائع الأمتكار، ص ٢٠١.

٤. كذا والضمير في «دونها» راجع إلى «صحة السلب»، ولا يخفى عدم سلاسة العبارة والأولى: دون الصادر من العالي.

٥. من السفل، وهو ضد استعلى أي نزل من الرفيع إلى الأسفل.

دليلٌ على عدم اعتباره بمجردَه في صدق «الأمر» وإن كان في ما صيّر الداني نفسه بمنزلة العالي واعتقد العلوّ من نفسه يكون الصادر منه أمراً مجازاً عقلياً على مذهب السكاكي كما يكون الصادر من العالي أيضاً التماساً أو دعاءً مجازاً إذا تحقّر وجعل نفسه دانياً.

فظهر عدم تمامية ما تمسك به مدّعي الاستعلاء من أنّ العلاء يذمّون الداني بسبب أنّه أمر المولى، ولولا صدق «الأمر» على ما صدر منه من الطلب مع خلوّ نفسه عن العلوّ لما توجه عليه الذمّ واللوم؛ وذلك للمنع عن أنّ المذمة كانت على «الأمر»، وإنّما تكون على ما أظهره من العلوّ والاستكبار على المولى كما يفصح عنه قبح قول القائل: «أمرتُ الأمير» فإنّه يدلّ على أنّ التقيح لأمرٍ راجع إلى المعنى - أعني الاستكبار على الأمير - لا إلى اللفظ؛ إذ ليس فيه شيءٌ من وجوه القبح. ويشهد لما ذكرنا جواز التويخ عليه وإن بنينا على عدم صدق «الأمر» على طلب الداني نحو العالي استعلاءً.

هذا مضافاً إلى أنّه ليس في مجرد إطلاق «الأمر» على طلبه دلالة على أنّه بنحو الحقيقة لم لا يكون بنحو المجاز؟ كما هو مقتضى استعلائه وشموخه بأنفه^٢ بتنزيل نفسه منزلة المولى.

هذا بالنسبة إلى عدم اعتبار الاستعلاء بالخصوص في حقيقة «الأمر»، وأمّا اعتباره فيه مع العلوّ فلا وجه له أيضاً بعدما عرفت صدق «الأمر» حقيقةً على الصادر من العالي وإن خفّض بجناحه وإن أطلق «السؤال»^٣ عليه مجازاً؛ لإظهاره

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيئاً.

٢. شَمَخَ بأنفه أي تكبّر.

٣. في الأصل: السؤال.

الانحطاط.

فما يقال من عدم صدق «الأمر» على طلب العالي إذ احتقر فيلزم ذلك اعتبار الاستعلاء في «الأمر»، ظاهره عدم الفرق بين «الأمر» و«الالتماس» إلا بحسب علو رتبة الطالب في حد اعتقاده وإظهار ما اعتقده من نفسه، وليس كذلك. وإنما الفرق بينهما بحسب رتبة الطالب في الواقع، فالطلب الصادر من العالي مع خفض جناحه «أمر»، كما أن طلب المستعلي «التماس» وإن جاز اجتماعهما في طلب واحد، فيجتمع الأمر الحقيقي مع الالتماس أو الدعاء الأدعائي التنزيلي في الصورة الأولى كما يجتمع الدعاء الحقيقي مع الأمر التنزيلي في الصورة الثانية، ولا يكاد يُنكر جواز الاستعمال مع العناية.

ومن جميع ذلك يظهر ما في دعوى عدم اعتبار شيء من «العلو والاستعلاء» في «الأمر» مستدلاً عليه بقوله تعالى حكايةً عن قول فرعون لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^١ مع أنهم رعاياه لا علو لهم عليه ولا استعلاء.

ووجه ما عرفت من أن إطلاق «الأمر» على الصادر من الداني مبني على أحد الوجهين: إما تنزيل الملاء أنفسهم منزلة العالي، أو تنزيل العالي نفسه منزلة الداني كما يفصح عنه المقام - أعني صدور الكلام بغرض الاستمالة لقلوب الرعية -، ونحو هذا الإطلاق بمكانٍ من الفصاحة والبلاغة، ولولا اشتغال المقام على جلب قلوب الرعية لجرى قوله: «ماذا تأمرون؟» مجرى «ماذا تقولون أو تريدون؟» ونحو ذلك مما لا تترتب عليه فائدة الاستمالة وجلب الخاطر. ومن ذلك أيضاً قول

بـلقـيس^١؛ لأنَّ المستشار في مقام المشورة يلزمه انحطاط النفس للمستشار كائناً من كان، هذا.

وأما دعوى كفاية أحد الأمرين من «العلو والاستعلاء» على سبيل منع الخلو دون خصوص واحدٍ منهما فيظهر حالها ممّا ذكرنا من أنّ المعبر خصوص العلوّ لا الاستعلاء مطلقاً بحكم التبادر وصحة سلب «الأمر» عمّا يصدر من المستعلي الداني أو المساوي، على أنّ عنوان «أحدهما» لم يوضع بإزائه لفظ في الخارج. وإرادة المصداق منه مستلزم لاشتراك لفظ «الأمر» بين العلوّ والاستعلاء، وهو خلاف الظاهر منه وخلاف ما راموه فيه، ولا يلتزم به القائل بذلك. ووجود الجامع - أعني مفهوم الطلب - من دون اعتبار قيد فيه من خصوصية أحد الأمرين وهو الموضوع له للأمر، يستلزم خلاف المقصود، وهو عدم اعتبار شيء من «العلوّ والاستعلاء» في حقيقة «الأمر»؛ حيث أنّخذ الطلب بنحو الإهمال معنيّ للأمر.

١. يعني قوله تعالى في الآية ٣٢ من سورة النمل (٢٧): «قالت يا أيها الملؤ أفتروني في أمري...».

الجهة الثالثة

في أن لفظ «الأمر» موضوع لمطلق الطلب فيعمّ الوجوب والندب بل وغيرهما أيضاً أو لخصوص الحتمي منه، قولان بل أقوال حسب ما يظهر من المطولات^١. أقواها كونه موضوعاً للطلب الإنشائي الحتمي؛ وذلك بشهادة التبادر فإنّ المنساق من لفظه مع فقد القرينة هو الوجوب واللزوم، ولصحة سلب «الأمر» عن الطلب الإنشائي الندي فلا يُطلق عليه «الأمر» إلاّ بالعناية، وهذا دليلٌ قطعيٌّ على عدم كونه موضوعاً له.

هذا مضافاً إلى دلالة قوله (ص): لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة^٢؛ إذ المراد من «الأمر» هو الإلزام والتحتّم وإلّا لزم الاستهجان؛ فإنّه يقع مورد قوله (ص) «طلبت منهم».

مضافاً إلى لزوم الكذب فإنّ الطلب الندي المؤكّد للسواك موجود شرعاً، فنفي «الأمر» مع صدور الطلب ندباً كاشف عن عدم كون اللفظ حقيقة فيه. وهذا النحو من التقريب يرجع إلى بيان بعض مصاديق صحة سلب «الأمر» عن غير الطلب الإلزامي الحتمي.

ومثل الرواية في الجهة المزبورة قوله (ص) لبريرة لما أعتقت: ارجعي إلى

١. تجد تفصيل الأقوال في بدائع الأفكار، ص ٢٠٤.

٢. المحاسن، ص ٥٦١، ح ٩٤٦؛ الكافي، ج ٣، ص ٢٢، ح ١؛ علل الشرائع، ص ٢٩٣، باب ٢٢١.

ح ١؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٥، ح ١٢٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٧، باب ٣.

ح ٤ و ص ١٩، باب ٥، ح ٣.

زوجك، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: لا، بل ^١إنما أنا شافع ^٢، فإنه أيضاً ممّا يدلّ أو يؤيد كون «الأمر» حقيقة في الوجوب نظراً إلى فهم بريرة أولاً ذلك من أمر النبيّ (ص): «ارجعي»، مجرداً عن القرينة، ولذا قالت: «أتأمرني»، وكذلك فهم النبيّ (ص) الوجوب ثانياً من لفظ «الأمر» في كلام بريرة بشهادة إنكاره (ص)، ولولاه لما كان لقوله (ص): «لا، بل إنّما أنا شافع»، وجهٌ وجيه: لأنّ الشفاعة تتضمّن أيضاً الطلب في الجملة، فإنكاره (ص) الطلب على جهة الحتم مع وجود أصل الطلب وجه ثالث لدلالة الرواية على كون «الأمر» حقيقة في الوجوب ولا أقلّ من التأييد، وبه الكفاية.

ويُضاف على ^٣ ما ذكرنا دلالة أو تأييداً قول الصحابة حين أمروا أن يسلموا على عليّ (ع) بإمرة ^٤المؤمنين: أمرٌ من الله تعالى ^٥، وقول الصادق (ع) لهشام: إذا أمرتكم بشيء فافعلوا ^٦ إلى غير ذلك ممّا استعمل «الأمر» فيه في الطلب الإلزامي

١. لم ترد في المصادر لفظة «بل».

٢. الحديث ورد في مصادر العامّة وقد رواه من العامّة سعيد بن منصور (م ٢٢٧) في السنن، ج ١، ص ٢٩٩، ح ١٢٥٧ وأحمد بن حنبل (م ٢٤٠) في المسند، ج ١، ص ٢١٥ والدارمي (م ٢٥٥) في السنن، ج ٢، ص ١٧٠ وأبو داود (م ٢٧٥) في السنن، ج ١، ص ٤٩٧، ح ٢٢٣١ والطبراني (م ٣٦٠) في المعجم الكبير، ج ١١، ص ٢٧٢ وغيرهم ثم ورد منها إلى بعض مصادر الخاصّة كالخلاف للطوسي، ج ٤، ص ٣٧٦ والنذرية للمرتضى، ج ١، ص ٥٨ ومنهما إلى سائر مصادرنا وفي معظمها: «لو راجعته»، وفي بعضها: «راجعيه» بدلاً من «ارجعي».

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «إلى» بدلاً من «على».

٤. أي الأمانة كما في اللغة.

٥. المسترشد، ص ٥٨٤؛ الاحتجاج، ج ١، ص ١٠٨؛ بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٩٢، ح ٣ و ٢٨، ص ٢٦٦، ح ٤٤.

٦. الكافي، ج ١، ص ١٦٩، ح ٣؛ أمالي الصدوق، ص ٦٨٦، مجلس ٨٦، ح ١٥؛ علل الشرائع،

وكان منساقاً منه.

وأدّل من ذلك كلّهُ على ما قيل ترتّب التهديد والتوعيد على مطلق مخالفة «الأمر» في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^١، ولولا كون «الأمر» حقيقة في الوجوب لما صحّ التهديد على مخالفة أمره تعالى والتوعيد عليه بالحدز عن إصابة العذاب أو الفتنة. واحتمالُ رجوع الضمير إلى المعهود من الطلب - أعني الإلزامي منه - مدفوعٌ بأنّه تعالى ربّ وجوب الحدز عن العقوبة على مخالفة أمره مجرداً عن القرينة، ومعلوم أنّ إثبات ما هو من لوازم الوجوب للـ«أمر» في صريح الآية يدلّ على أنّ الأمر بحقيقته وواقع مفهومه يقتضي الوجوب حقيقةً. فالقول بأنّه حقيقة في الندب - لاستعماله فيه كثيراً - يُشكّل عليه بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز. وصحّة التقسيم إلى الوجوب والندب غايتها الدلالة على أعني المقسم دون المعنى الموضوع له، فليكن التقسيم باعتبار المعنى الغير الموضوع له. وأمّا ما يقال من أنّ فعل المندوب طاعة وكلّ طاعة مأمور به، ففيه منع الكبرى الكلية لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي؛ لأنّه قد تكون الطاعة بفعل المندوب، ولا يجدي لو أريد منه الأعمّ من المعنى الحقيقي والمجازي.

١٩٣، باب ١٥٢، ح ٢؛ كمال الدين، ص ٢٠٧، باب ٢١، ح ٢٣ وعنها في بحار الأنوار، ج

٢٣، ص ٦، ح ١١ وج ٥٨، ص ٢٤٨، ح ١.

١. النور (٢٤): ٦٣.

الجهة الرابعة

في مسألة اتحاد الطلب مع الإرادة واختلافهما

وتحقيق القول فيه هو أنّه لما كان «الأمر» حقيقة في الطلب الصادر من العالي القول في اتحاد الطلب والإرادة؛ بنحو الإلزام والتحتّم فليعلم أنّ ما هو الموضوع له للأمر هو الطلب الإنشائي الحاصل باللفظ نظير «الإخبار»، دون الطلب الحقيقي الجدّي القائم بالنفس كسائر الصفات القائمة بها فإنّ للأمر الطالب لشيءٍ طلبين^١: طلب إنشائي إيقاعي من سنخ الكلام منبعث عن إرادة الإنشاء وإيجاد المعنى وإحداثه بلفظٍ كاشف عنه كلفظ «أمرك بكذا أو أطلب منك كذا»، وطلب جدّي معنوي من مقولة الكيف النفساني نظير العلم والإرادة ومباذرها التصرّوية والتصديقية من الميل والرغبة والعزم والجزم.

لكنّ الموضوع له للأمر هو الطلب بالمعنى الأوّل فإنّه الظاهر من لفظه المتبادر إلى الذهن من إطلاقه، كما أنّه الظاهر أيضاً من لفظ «الطلب» فإنّ المتبادر من قولك: «أطلب» هو طلب الفعل إنشائي في قبالة طلبه إخباراً كما هو الحال في عامّة ألفاظ العقود والإيقاعات فإنّ الموضوع له فيها هي مفاهيمها الإيقاعية الحاصلة بألفاظها من «بعت واشتريت وآجرت وملكت، وأنت حرّ أو طالق» إلى غير ذلك من المداليل الإنشائية المنبثقة عن إرادة إنشائها المخترعة بألفاظها في الخارج، فكما أنّ الموضوع له فيها هي تلك المداليل المنشأة خاصّةً بحكم التبادر الوضعي الذي هو من علائم الوضع قطعاً، فكذلك الموضوع له للفظ «الطلب» فإنّه هو

١. في الأصل: طلبان.

الإنشائي البعثي منه على نحو الإيجاب والإلزام دون الطلب الحقيقي القائم بالنفس المقتضي لعدم تخلف المطلوب عن الطلب في مقام الخلق والتكوين، لكن هذا المعنى لا يكون بحيث تُترك استعمال لفظ «الطلب» فيه وهُجر بالنسبة إليه. غاية الأمر أنّ المنساق إلى الذهن من إطلاقه هو الإنشائي الذي هو من مداليل الكلام المُنشأ في مقام الإنشاء، كما أنّه من مداليل الكلام المخبر به في مقام الإخبار دون الطلب الحقيقي النفس الأمري الحالّ في نفس الطالب كعلمه وإرادته.

ويدلّك على ذلك أيضاً صحّة سلبه بمفهومه عن الطلب بهذه المرتبة في ما علم العبدُ بأنّ الشيء الفلاني مطلوب لمولاه في الواقع ولكن لم يصدر منه طلبٌ بعد، فإنّه يصحّ أن يقول إنّه شاء ولم يُظهر، وأراد ولم يأمر. فالتبادر وصحّة السلب عرفاً علامة كون لفظ «الأمر والطلب» موضوع بإزاء المفهوم الإنشائي البعثي.

نعم، الموضوع له للـ«إرادة» على خلاف «الطلب» فتكون موضوعة بإزاء المفهوم الحقيقي القائم بنفس المرید دون الإنشائي الإيقاعي؛ نظراً إلى أنّه الظاهر من مادّة «أريد» عند الإطلاق، كما يصحّ سلبها عن الإرادة الإنشائية البعثية فيقال: فلان أراد كذا ولم يطلبه أو طلبه ولم يُرده.

نعم، الإرادة بهذا المعنى الواقعي عين الطلب الحقيقي فتساوقه رتبةً، دونه إنشاءً وبعثاً. كيف، والإرادة الحقيقية القائمة بالنفس من مبادي الطلب الإنشائي كما يكون من مباديه أيضاً الطلب الجدّي لانبعث إنشاء الطلب تارةً عن الطلب جداً كما في الأوامر الحقيقية، وأخرى عن غيره من الدواعي كما في الأوامر الامتحانية والإرشادية، وما أمر به لأجل التعجيز والسخرية؛ فإنّها إنشاءات خالية عن

الإرادة الجديّة.

ولا يخفى أنّ هذا التفاوت والاختلاف بحسب الظهور عرفاً صار منشأً لزعم الأشاعرة^١ أنّ الطلب غير الإرادة مستدلّاً^٢ عليه بـ«الأوامر الامتحانية»، وبصدق قول القائل: «أمرك ولا أريد منك»، وغير ذلك ممّا دعا مصير^٣ بعض أصحابنا الإمامية^٤ إلى مختار الأشاعرة غفلةً عن لزوم الوقوع في المحاذير الشديدة، منها القول بجواز أمر الأمر بشيء مع العلم بانتفاء شرطه وجواز التكليف بالمحال؛ لبناء الأشاعرة على عدم الامتناع على الحكيم إرادة المحال فيجوز التكليف به؛ لفرضهم التفاوت وعدم الاتّحاد والعينية للطلب مع الإرادة، وغير ذلك من اللوازم الفاسدة التي أهونها محذور المصير إلى الكلام النفسي الذي قامت الحجّة والبراهين الساطعة على فساده.

فالحقّ ما استقرّت عليه آراء أصحابنا الإمامية تبعاً للمعتزلة من المصير إلى اتّحاد الطلب والإرادة، وليس المراد اتّحادهما مطلقاً حتّى مع اختلاف مراتب

١. قد اشتهر النقل منهم في كتب الإمامية كنقد المحضّل، ص ١٧٠ وغيره كما وقد نقل عنهم

أيضاً العامّة كما في شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٣ - ٩٤ وشرح التجريد للقوشجي، ص ٢٤٦.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مستدلّين.

٣. مصدر ميمي بمعنى الصيرورة، كما في التنزيل العزيز: ﴿وإليه المصير﴾ في سورة التسغابن

٣: (٦٤).

٤. المستصفى للغزالي، ص ٢٠٤؛ المحصول للفخر الرازي، ج ٢، ص ١٩ - ٢١؛ هداية

المسترشدین، ج ١، ص ٥٨٩ - ٥٩٠، ونسب هذا القول في بدائع الأفكار، ص ٢٠٧ إلى بعض

المتأخّرين من أصحابنا حيث قال: «وعليه كلّ الأشاعرة وبعض المتأخّرين من أصحابنا

منهم السيّد في المحصول وشيخ المحقّقين في هداية المسترشدین» وقال في ص ٢٥٦:

«وخير ما يفتتح به الكلام ما صدر عن بعض الأعلام وهو المحقّق الخوانساري حيث استدلّ

في الرسالة المعمولة في مقدّمة الواجب على مغايرة الطلب للإرادة».

تحققهما. وإِنما المراد اتّحادهما في ما اتّحدت مرتبتهما، فيكون المفهوم من «الإرادة» عين المفهوم من «الطلب» في ظرف الذهن، كما أنّ ما بحذاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر في النفس والخارج، فيتّحدان في الوجود الذهني الذي هو عالم اللحاظ والتصوّر، وفي الوجود الخارجي النفس الأمري، والوجود الإنشائي البعْثي، فهما متّحدان في الوجودات الثلاث من المفهومي والحقيقي والإنشائي، فالمفهوم من «الطلب» هو المفهوم من «الإرادة»، وما هو مصداق حقيقي للإرادة هو بعينه مصداق حقيقي للطلب، فالطالب هو المرید في أيّ مرتبةٍ فرض، كلّ ذلك بالوجدان حيث لا نجد من أنفسنا عند الأمر بشيء معنى قائماً بالنفس يُعبّر عنه بالطلب، وهو غير الإرادة التي هو الشوق الأكيد الموجب لحركة العضلات نحو المراد بالمباشرة أو توجيه الخطاب البعْثي نحو الغير. وإِنما الموجود في النفس هي الإرادة ومبادئها، وهي عين الطلب في تلك المرحلة، كما أنّ الإرادة في ظرف الإنشاء عين الطلب الإيقاعي، فكلُّ منهما في موطنه وظرف حصوله عين الآخر في ذلك الموطن.

نعم، يختلفان باختلاف المرتبة وظرف الحصول؛ ضرورة أنّ الإرادة الحقيقية غير الطلب الإنشائي، كما أنّ هذا السنخ من الطلب أيضاً غير الطلب حقيقة؛ فإنّ الأوّل من مقولة «الفعل» وإن كان منبعثاً أحياناً من الثاني الذي يكون من مقولة «الكيف»، فمراد المعتزلة والإمامية من الاتّحاد والعينية لا بدّ وأن يكون في ما لو اتّحد الموطن ووحدت المرتبة، كما أنّ مقصود الأشاعرة من المغايرة والإثنيّة هو الاختلاف في ما إذا تغيّرت المرتبة؛ لما عرفت من عدم اتّحاد الإرادة الحقيقية مع الطلب الإنشائي كما يفصح عنه قولهم: «فلان يأمر ولا يريد».

ومن المعلوم أنّ المغايرة بالمعنى المزبور غير قابلة للإنكار والمناقشة فإنّه مصادم للوجدان والضرورة، كما أنّه مصادم لها^١ إنكار اتّحاد الطلب مع الإرادة باعتبار الوجود الحقيقي منهما أو الإنشائي لهما.

والذي دعا الأشاعرة إلى إنكاره انسباقُ المعنى الإنشائي من إطلاق «الطلب» إلى الذهن دونه من «الإرادة»؛ فإنّ المنسب إليه من لفظها هي الإرادة الحقيقية كما ذكرنا، ولأجله تُوهّم المخالفة بينهما غفلةً عن أنّ الطلب الحقيقي متّحد مع الإرادة الحقيقية كاتّحاد الإنشائي من أحدهما مع الإنشائي من الآخر، وأنّ الاختلاف في ما اختلفت المرتبة لا تستلزم المغايرة المطلقة^٢ حتّى مع وحدة المرتبة.

واحتجاجهم بقول القائل: «أمرتك ولا أريد منك» إنّما يتمّ لو أريد من الأمر الطلب الإنشائي دون الحقيقي؛ لمكان^٣ عدم تخلفه عن الإرادة الحقيقية، وإنّما المتخلف عنها الإرادة الإنشائية الواقعة بداعي التسجيل وإتمام الحجّة.

وبما ذكرنا بلاغ تمام في التصالح والتسالم من الجانبين ورفع التشاحّ من البين، فيحمل كلام من يدّعي الاتّحاد والعينية على صورة اتّحاد المرتبة مفهوماً أو مصداقاً، حقيقةً أو إنشَاءً، كما يُحمل قول من قال بالمغايرة على صورة اختلاف المرتبة؛ فإنّ الاختلاف في هذا الفرض بمكانٍ من البدهاة كوضوح الاتّحاد مع وحدة المرتبة، فلو ادّعت الأشاعرة عدم الاتّحاد مطلقاً حتّى في صورة اتّحاد مراتب الوجود، ففيه أنّ الاتّحاد حينئذٍ لا يحتاج في إثباته إلى مؤونة زائدة على الرجوع إلى الوجدان والضرورة، وهو قاضٍ بالعينية؛ إذ لا نجد في نفوسنا عند

١. أي للضرورة، والأولى: «لهما».

٢. لعلّ المؤلف شطب عليها.

٣. «مكان» مصدر ميمي مرادف لـ «كون».

الأمر بشيء وطلبه وراء الإرادة بمبادئها الاختيارية معنى قائماً بها كما تدعيه الأشاعرة ويُكره الإمامية والمعتزلة.

وأنت إذا تأملت في كلماتهم تعرف أنّ التشاحّ والتشاجر من الطرفين لا يكون في مسألة لفظية هي كون الموضوع له لكلّ من «الطلب والإرادة» عين الآخر فيترادفان بحسب المعنى وما هو المفهوم من اللفظ، أو لا فيتغايران، وإنّما هو في مسألة لُبيّة وإنّ الأشاعرة تدعي وجود صفة في النفس عند توجيه الخطاب - أمراً كان أو نهياً - وراء العلم والإرادة بمبادئها المترتبة، ويسمى ذلك الموجود في النفس بـ«الطلب» وهو تارة يتحد مع «الإرادة» وأخرى يتخلّف، فتكون النسبة هي العموم من وجه؛ لاجتماعهما في الخطابات الصادرة والتكاليف المتوجّهة^١ إلى العباد بداعي الإرادة الحقيقية، ويتخلّف «الطلب» عن «الإرادة» في الأمر الصادر بداعي التسجيل وإتمام الحجّة كتخلّف «الإرادة» من «الطلب» في ما كان هناك مانع عن الأمر وإظهار ما أرادته الآمر، والعدلية تبعاً للمعتزلة أنكرت على الأشاعرة هذا المعنى وفرّعوا عليه فساد الكلام النفسي قائلين بأنّ الوجدان قاضٍ بعدم وجود صفة في النفس لا في الإنشائيات ولا في الحكايات وراء^٢ العلم والإرادة التي هي الشوق الأكيد الحاصل عن مقدّماته تصوّرية والتصديقية يكون هو الكلام النفسي.

وعلى تقدير تسليم وجود معنى فيها قائماً بها إلاّ أنّه - لفرط خفائه حتّى وقع الخلاف في كيفية تصوّره - لا يكاد يصلح أن يكون من مداليل الألفاظ الشائعة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتوجّه.

٢. في الأصل: وإراء.

المتداولة في المحاوره.

وقول الشاعر: «إِنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنَّما» اه^١ مبنيٌّ على المبالغة وضربٍ من العناية، لا أن في النفس حقيقةً صفةً مركوزة كسائر الصفات النفسية تسمّى بالكلام، فلو كانت فإنّما هي عين الإرادة لا أمر آخر^٢ وراءها، فالطلب القائم بالنفس متّحد مع الإرادة القائمة بها، كما أنّ الحاصل من الخطاب - أعني الطلب الإنشائي - عين الإرادة الإنشائية - أعني إرادة مضمون الخطاب اللفظي في الأمر بالفعل -، فلا يغيرها أو يتخلّف عنها وإنّما يختلف مع الواقعي منها؛ لاختلاف الدواعي في الطلب الإنشائي الإيقاعي، فإنّه قد يكون الداعي هو الطلب الحقيقي وقد يكون غيره، فيتخلّف الطلب الواقعي عن الطلب الإيقاعي ويختلف معه؛ لاختلاف آثاره.

كيف، واختلاف الأثر كاشف علمي عن اختلاف المنشأ. ومعلوم أنّ من آثار وجوده الواقعي ولوازمه حصوله في النفس عن مقدّمات مخصوصة مترتبة في

١. مصرع بيت وعجزه: «جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليلاً».

واستشهد به في كثير من الكتب ونسب في بعضها إلى الأخطل النصراني كما في المحصول لفخر الدين الرازي، ج ٢، ص ٢٧ والفصل في الملل لابن حزم، ج ٣، ص ٢١٩ ولمع الأدلّة لعبد الملك الجويني، ص ٩١ وشرح المقاصد للتفتازاني، ج ٢، ص ١٠٢ والفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ١٥٥.

قال ابن تيمية في كتاب الايمان، ص ١٣٢ بعد نقله عن الأخطل: فمن الناس من أنكر أن يكون من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يروى عن محمد بن الخشاب. قال بعضهم: لفظه: إنّ البيان لفي الفؤاد.

قال في شرح الشواهد الشعرية، ج ٢، ص ٢١٧: نسبوا إلى الأخطل - غياث بن غوث - وليس في ديوانه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمراً آخرًا.

الوجود من حديث النفس وإخطار العمل وإحضاره في الذهن، ثم الميل الذي هو هيجان الرغبة، ثم التصديق بالفائدة الذي هو الجزم، ثم العزم، ثم الشوق المؤكّد الموجب للحركة نحو المطلوب أو البعث إليه بلفظٍ دالّ عليه. وأما الطلب الإنشائي سواء أنشأ بالمادة أو الهيئة فإنّه معلول للطلب الحقيقي وإنّه من مقدمات حصوله بإنشائه، وله آثار مخصوصة مترتبة عليه غير أنّه تارةً يقع في الخارج بمجرد الإنشاء، وربما لا يقع كما في سائر الإنشاءات فإنّها بين ما توجد في الخارج بمجرد إنشائها فيترتب عليها آثارها إذا أنشأت واجدة لشرائطها وما لا يستحقّ بمحض الإنشاء إذا لم توجد ما يتوقّف عليه وجودها، فإنّ الطلب الإنشائي يقع محلاً للأثر خارجاً إذا وقع عن مقدمات منتجة، منها وقوعه بداعي الطلب الجدي والإرادة الجديّة دون ما لو أنشأ بداعي الامتحان فإنّ أثره حينئذٍ منحصر في الاختبار والتسجيل ولا يترتب عليه ما يترتب على الأوامر الحقيقية من الآثار الشرعية والعقلية التي منها المثوبة أو العقوبة على الموافقة والمخالفة.

فظهر أنّ للطلب الإنشائي مبادئ غير ما للطلب الحقيقي وأنّ دواعيه كثيرة منها الطلب الحقيقي، وقد يكون غيره من الدواعي. وعلى الأوّل يكون الطلب الإنشائي كاشفاً عن الطلب الحقيقي كشف المعلول عن علته لا كشف الحاكي عن المحكي كما في الجمل الخيرية، هذا.

فعلى مدعى اتحاد الطلب والإرادة أو المغايرة ملاحظة وحدة المرتبة واختلافها، فمتى لوحظت متحدةً فلا يُعقل الاختلاف والإثنية، فهل ترى اختلاف بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية؟! كلاً، فإنّه لا يرى في النفس غير

تلك الحالة النفسانية الحاصلة من مبادي العلم والجزم والعزم حالةٌ أخرى تكون هو الطلب، وغيره^١ الإرادة. فإنّ الإنسان إذا تصوّر فعلاً من الأفعال وتصور غايته المترتبة عليه، وحصل له الميل والرغبة ثمّ الجزم والعزم، يجد من نفسه حالةً توجب الحركة نحو المطلوب المتصور أولاً أو توجية الخطاب إلى الغير بالبعث نحوه أو الزجر عنه، وهذه الحالة هي حقيقة الإرادة الحقيقية ويكون البعث المنبعث عنها هي الإرادة التشريعية وهي عين الطلب في هذه المرتبة؛ ضرورة عدم وقوع البعثين والتحرّكين الإنشائيين من منشئ^٢ الطلب، وإن كان - حسب ما عرفت^٣ - إنّ الظاهر المتبادر من إطلاق «الطلب» هو الإنشائي منه ومن إطلاق «الإرادة» هي الحقيقية حتّى أوجب ذلك وقوع الأشاعرة في حسابان دعوى المغايرة وليس كذلك، كما عرفت^٤.

ويظهر منه أنّ صحّة قول القائل: «أمرك ولا أريد منك» تتوقّف على طريق سلكتناه، فقوله «أمرك» أي أطلب منك إنشاءً، ولا أريد منك حقيقةً، فكما لا يكون في ما لم يقصد الامتثال من «الأمر» إرادة حقيقية كذلك لا يكون فيه طلب حقيقي، فالطلب والإرادة الحقيقية قد تخلّفا عن الطلب الإنشائي، وكما أنّ الموجود إيقاع الطلب بالهيئة أو المادّة كذلك الموجود إيقاع الإرادة وإنشائها بلفظٍ كاشف عنها، ولا يقدر تخلّف الإرادة الحقيقية في صحّة «الأمر»؛ لعدم انحصار دواعي الطلب في تلك الإرادة؛ لجواز وقوعه بلا إرادةٍ حتمية من دواعٍ^٥ آخر مثل الإرشاد أو

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «غيرها»، أي غير حالة أخرى.

٢. في الأصل: منشاء.

٣. عرفت في ص ٢٠.

٤. عرفت في ص ٢٣.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

الامتحان.

ثمّ إنّه قد استدلتّ الأشاعرة على مغايرة الطلب والإرادة بأنّ الله تعالى أمر الكافر والعاصي بالإيمان والإطاعة في ظواهر الخطابات الشرعية، ولا يريد منهم ما أمروا به، ولو أرادوا لامتنع عليهم التخلّف؛ لاستحالة تخلّف المراد عن إرادته تعالى وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^١. وكفرهم وعصيانهم ليس إلّا لعدم كون إيمانهم أو امتثالهم مراداً له تعالى حقيقةً وإن كان الفعل مأموراً به أو منهيّاً عنه شرعاً.

وجواب هذا الاستدلال يظهر ممّا قدّمناه من أنّ اتّحاد الطلب والإرادة في ما اتّحدت المرتبة، واختلافهما في ما اختلفت ممّا لا يقبل الإنكار إلّا من الجاحد المكابر. وتخلّف أحدهما عن الآخر في ما فرضه المستدلّ لأجل كونهما في مرحلتين من الوجود؛ فإنّه تعالى إنّما يأمر المؤمن بالإيمان وينهى الكافر والعاصي عن الكفر والعصيان بالطلب الإنشائي المساوق للإرادة التشريعية ومثله يقبل التخلّف، والذي لا يقبله ويستحيل التفكيك في حقه إنّما هو طلبه الحقيقي المساوق للإرادة التكوينية المتعلقة بنظام العالم على الوجه الأتمّ دون التشريعية المتعلقة بأفعال العباد في جهة الصلاح والفساد، فإنّ له سبحانه نحوين من الإرادة نشأ تعدّدها عن تعدّد المراد، وإلّا فهي على حقيقتها وحدانية بسيطة عبارة عن العلم بالأصلح، وهو تارة يكون متعلّقاً بما فيه صلاح العالم، وأخرى بما فيه الصلاح والفساد من أفعال العباد وإن كان على خلاف ما يقتضيه النظام العامّ فإنّ المصلحة الشخصية ربما تتخلّف عن المصلحة النوعية وبالعكس فيكون في الفعل

الخاصّ لبعض الأشخاص صلاح شخصي مع أنّ فيه فساداً نوعياً^١ يرجع إلى النظام الكلّي، ولازمه عدم صدور الفعل من المكلف؛ لكون الإرادة التكوينية على خلافه. نعم قد لا يتخلّف؛ لاشتغال الفعل على المصلحة من الجهتين ولذا تتحقّق الإطاعة من المطيع.

فعلى ما ذكرنا إنّما يكون متعلّق الأوامر الشرعية والخطابات الإلهية مراداً للشارع بالإرادة التشريعية دون الإرادة التكوينية الراجعة إلى العلم بالنظام التامّ الذي من جملة وجود المؤمن والكافر والمطيع والعاصي عند حصول أسباب الكفر والإيمان والإطاعة والعصيان ولو كان مثل اختيارية العبد. وهذا السنخ من الإرادة - وهو العلم بترتّب المسبّبات على الأسباب - لا يكاد يتخلّف عن المراد، لا لتأثير العلم في المعلوم ولزوم انقلاب علمه تعالى إلى الجهل بل لاستحالة تخلّف المعلول عن علته التامة، فهو سبحانه علّم من الكافر والعاصي الترك حيث إنهم بسوء اختيارهم وخبث سريرتهم يختارون ذلك، فالكفر والمعصية في الحقيقة معلولان لاختيارهم لا لعلمه تعالى الترك منهم، فحيث علّم سبحانه من الكافر والعاصي الكفر والعصيان؛ لتحقّق علته كفره ومعصيته كان ذلك قهريّ الحصول من غير تخلّف أصلاً. ولا يأتي مثل ذلك في الإرادة التشريعية فإنّ تخلّف المراد فيها سائغ، كيف لا، واستعمال الصيغة في إنشاء الإرادة لا يلزم منه عقلاً وجودها في الخارج [بل] غايتها صدور الإرادة الإنشائية من المولى، وأمّا الإرادة الحقيقية التي هي إرادة بالحمل الشائع فلا، سيّما في ما اقتضت الحكمة النوعية خلافها

١. في الأصل: فساد نوعي.

٢. كان في الأصل ابتداءً: «هي» ولكن غيرت وبدلت بـ«هو» كما أثبتناه.

حسب ما قلنا.

فإن قلت: هَبْ أَنْ حَدِيثَ التَخَلُّفِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِرَادَةِ التَّشْرِيعِيَّةِ دُونَ التَّكْوِينِيَّةِ، غَيْرَ أَنَّ الْأَمْرَ الْحَكِيمَ الْعَالِمَ بِالْعَوَاقِبِ كَيْفَ يَصِحُّ مِنْهُ الْأَمْرُ وَالطَّلِبُ إِِنْشَاءً؟^١ بَلْ يَقَعُ لِعَوَّامٍ مَعِ عِلْمِهِ بِمُخَالَفَةِ الْعَبْدِ عَصِيَانًا، وَعَلَيْهِ لَا بَاعَثَ عَلَيَّ بَعَثَ الرُّسُلَ وَإِنْزَالَ الْكُتُبَ وَالْوَعْدَ بِالمُثَبِّةِ عَلَى المَوْافِقَةِ وَالتَّهْدِيدَ بِالعُقُوبَةِ عَلَى المَخَالَفَةِ.

قلت: لا يكاد يلزم من ذلك بمجردة لغوية الخطاب؛ لأنَّه مع عدم تحقُّق إرادة الإِطَاعَةِ مِنَ الْعَبْدِ لَا مَحَالَةَ يَكُونُ الْغَرَضُ مِنَ «الْأَمْرِ» غَيْرَ بَعَثِ الْعَبْدِ نَحْوَ المَأْمُورِ بِهِ، وَذَلِكَ الْغَرَضُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ المَوَارِدِ؛ فَقَدْ يَكُونُ الامْتِحَانُ وَقَدْ يَكُونُ التَّسْجِيلُ، وَالأوامر المَتَعَلِّقَةُ بِالكَفَّارِ وَالعُصَاةِ مِنْ هَذَا القَبِيلِ، وَلَا ضَيْرَ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ دَاعٍ صَحِيحٌ عَقْلَانِي كِدَاعِي الإِرْشَادِ وَنَحْوِهِ يَقَعُ الْإِنْشَاءُ بِمُحَاطَاةِ مِنَ المَوْلَى؛ لِإِتِمَامِ الْحِجَّةِ «لِيَهْلِكَ مِنْ هَلَكَ عَنْ بَيْتِهِ»^٢، وَلِثَلَا يَقُولُ النَّاسُ «لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَنَّبَحَ آيَاتِكَ»^٣، وَ«لِثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حِجَّةٌ»^٤، وَإِنَّمَا تَكُونُ لَهُ تَعَالَى «الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى عِبَادِهِ»^٥.

نعم، ما صدر من الأوامر والنواهي بالنسبة إلى المؤمن والمطيع إِنَّمَا تَعَلَّقَتْ بِالفِعْلِ مَعَ عِلْمِهِ تَعَالَى بِإِيمَانِهِ أَوْ إِطَاعَتِهِ لِيَنْتَفِعَ بِهَا فِي تَكْمِيلِ نَفْسِهِ.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داعي.

٢. اقتباس من الآية الشريفة ٤٣ في سورة الأنفال (٨).

٣. اقتباس من الآية الشريفة ٣٤ في سورة طه (٢٠) و٤٧ في سورة القصص (٢٨).

٤. اقتباس من الآية الشريفة ١٦٥ في سورة النساء (٤).

٥. اقتباس من الآية الشريفة ١٤٩ في سورة الأنعام (٦).

فإن قلت: دَع عن حديث صحّة الأمر أو النهي وكيفية تعلّقهما بالمؤمن والكافر والمطيع والعاصي، لكن إذا أراد الله من المؤمن الإيمان ومن المطيع والعاصي الإطاعة والعصيان فلا يكاد يُمكنهم التخلّف عن المراد، ومعه يخرج الفعل عن اختيارهم؛ ضرورة أنّه تعالى إذا علم تكويناً صدور الفعل من المكلف أو عدم صدوره منه، فلا محالة يقع منه أو لا يقع فيكون التكليف بالفعل أو الترك لغواً؛ إذ لا يخلو إمّا أنّه طلب للحاصل أو تكليف بالمحال، فحينئذٍ كيف يُثاب العبد أو يُعاقب على الخارج عن قدرته واختياره. ومجرّد التسجيل من غير تعلّق الإرادة المولوية لا يصحّ العقوبة مع أنّ المكلفين معاقبون على ترك الأمور به وفعل المنهي عنه. ومن الضرورة أنّ العقوبة تترتب على المعصية الحقيقية لا على تخيّل المعصية والتكليف وإن كان قاطعاً للحجّة إلاّ أنّ عدم عذر العبد على المخالفة في ما تحققت منه المعصية، ولا تحقّق لها في مفروض المسألة؛ لفرض خلوّ الفعل عن المصلحة الواقعية والإرادة الجديّة المولوية وإن كان المكلف غير مطلع على حقيقة الحال.

قلت: المراد من اختيارية الفعل كونه مسبقاً بمقدّماتٍ اختياريةٍ تصوّريةٍ أو تصديقيةٍ منتهيةٍ إلى الفعل، بخلاف الاضطراري فإنّ المضطرّ يأتي بالفعل لا عن علمٍ بالنفع وتصديقٍ بالفائدة، فالفعل الاختياري هو المنبعث عن العلم به والتصديق بغايته ثمّ حصول الميل والرغبة إلى أن ينتهي إلى الإرادة التي هو الجزء الأخير للسبب في حصول الفعل وصدوره عن اختيارٍ في قبّال صدوره عن إجبارٍ واضطرارٍ. وإرادته تعالى بل إرادة كلّ مولى حكيمٍ إنّما تتعلّق بحصول الفعل عن تلك المقدّمات الاختيارية، فالشارع إنّما أراد الإيمان من المؤمن والإطاعة من المطيع باختيارٍ منهم فلا بدّ من صدورهما كذلك، وإلّا لزم تخلّف المراد عن إرادته.

لا يقال: لا محيص عن انتهاء المقدمات الاختيارية إلى ما ليست بالاختيار؛ للزوم انتهاء ما بالغير إلى ما بالذات، والممكن إلى الواجب، وإلا لزم التسلسل الباطل عقلاً لو ثبت لتلك المقدمات مقدمات اختيارية مثلها، فحينئذٍ مع الانتهاء إليه يلزم محذور خروج الأفعال ولو ببعض مبادئها الغير الاختيارية عن الاختيار. لأننا نقول: قد عرفت الوجه في اختيارية الأفعال الاختيارية وأنه هو كون الفعل مسبوqاً بمقدماتٍ اختيارية لأجلها كلف العبد بالإتيان أو الترك، فيمدح أو يُذمّ عقلاً أو عقلاً على الفعل أو تركه، فالفعل بلحاظ سبقه بمقدماتٍ تصوّرية أو تصديقية مقدورٌ للمكلف، ويقع موضوعاً لحكم العقل والعقلاء بالحسن والقبح كما في أفعال الباري تعالى، مع أنّ فعله عزّ شأنه مسبّب عن إرادته، وهي عين علمه وهو عين ذاته المقدّسة الخارجة عن تحت قدرته وسلطانه. فالمناط في الفعل الاختياري هو حصوله في الخارج بالإرادة والمشية وأنّ المكلف إن شاء فعل وإن شاء ترك، وسبق الإرادة والمشية الأزلية لا يقدر في ترتّب المثوبة على الإطاعة والعقوبة على المعصية؛ فإنّهما بحكم العقل المستقلّ على الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلف بالاختيار وتساوي نسبة الفعل والترك إلى المشية وإن انتهى الأمر بالأخرة في المقدمات إلى ما هو خارج عن تحت القدرة وهو سبق إرادته تعالى في الأزل على صدور الفعل من المكلف، هذا.

بقي الكلام في المقام في أنّ مشية العبد كذلك - مع أنّه ربما يطيع وربما يعصي، أو أنّه يطيع المطيع بإيمانه دائماً ويعصي الكافر بكفره أبداً - هل تكون بوجه صحيح وعلى وفق القاعدة، أو مبتنية على المجازفة؟

ربما يقال - كما عن شيخنا الأستاذ دام ظلّه العالي -: إنّ الوجه في ذلك

اختلاف مراتب الخلق بحسب الذات سعادةً وشقاوة، وإنَّ «السعيد» من العباد لخصوصية في ذاته يختار الإطاعة ويرتقي - لأجلها - المراتب العالية والدرجات الرفيعة، بخلاف «الشقي» فإنه - لانطباع الشقاوة في ذاته - يختار الملائمات لتلك الخصوصية المنطبعة في نفسه فيأتي بالمعصية. والسؤال عن «أنَّ السعيد لِمَ صارَ سعيداً، والشقي شقيّاً؟» سؤالٌ عن الذاتيات ولا تكاد تُسأل؛ لأنَّ الذاتي لا يعلّل بعدما كان الذات متعلّقاً للغرض من الجعل، وإن هو إلّا على حدّ السؤال عن «أنَّ الممكن لِمَ صار ممكناً؟» مع أنَّ نقصان ذاته الذي هو خصوصية في الذات دعا «الممكن» إلى الإمكان والاحتياج إلى «الواجب». ومثل ذلك الحال في السؤال عن «أنَّ الإنسان أو الحيوان لِمَ صار إنساناً أو حيواناً أو الأربعة زوجاً؟» والسرّ في ذلك أنَّ لوازم الذات كلّها ينسب ضرورية للذات المجعولة فلا تحتاج إلى العلة؛ لأنَّ مناط الحاجة إليها هو الإمكان، والوجوب مناط الغناء^٢. هذا.

ولا يخفى ما في أخبار الطينة المروية عن أهل بيت العصمة (ع) من الشهادة على ما وجهنا به الإطاعة والمعصية، فإنّ قوله (ع): «السعيد سعيدٌ في بطن أمّه، والشقي شقيٌّ في بطن أمّه»^٢، و«الناس معادنٌ كمعادن الذهب

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الملايمات.

٢. الغنى والغناء بمعنى.

٣. كتاب التوحيد للصدوق، ص ٣٥٦، باب ٥٨، ح ٣؛ وعنه في بحار الأنوار، ج ٥، ص ١٥٧، ح ١٠؛ كتاب الزهد لحسين بن سعيد الأهوازي، ص ١٤، ح ٢٨؛ تفسير القمي، ج ١، ص ٢٢٧ وعنه في بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٩، ح ١٣ ورواه أيضاً العامة، كما أنَّ فقرة «والشقي من» وردت في كتب الفريقين.

ونصّ الحديث في هذه المصادر: «السعيد من سعد في بطن أمّه والشقي من شقي في بطن أمّه».

والفضّة»^١ واضح الدلالة على أنّ صفة السعادة والشقاوة من اللوازم الذاتية، بها يكون السعيد سعيداً والشقيّ شقيّاً كخصوصية الذهب الباعثة لامتيازها عن الفضّة، ولا يكاد يخرج المكلف بواسطة تلك الخصوصية الذاتية عن كونه مختاراً، فإنّه وإن خالف المولى وعصى أو أطاع وآمن، لكنّ الفعل الصادر منه بعد إفاضة القدرة والاختيار منه تعالى إليه مترتب على مقدّماته الاختيارية من حصوله عن إرادة ومشية، فالإنسان في مقام الإطاعة والعصيان بل مطلق أفعاله نظير الحيوان، فكما أنّ طباعها على اختلاف أصنافها - من وحوشها وأهلّيها وسباعها - مختلفة الاقتضاء مع أنّها غير مجبورة في أفعالها ولا مقسورة في حركاتها وسكّانها، كذلك الإنسان فإنّ طباعها على اختلاف أصنافها مختلفة الاقتضاء.

نعم، فرقٌ بينهما في أنّه ليس للحيوان ما يرجع به جهة الخير على الشرّ والصلاح على الفساد، فلا يُقدّم إلاّ على مقتضى طبعه، ولذا تشابه المجبور والمقسور، بخلاف الإنسان فإنّ مثل الإفاضة المزبورة موجودة فيه، فهو بنور العقل متمكّن من الهداية والخروج عن ظلمة الغواية فلا يختار الشرّ على الخير والفساد على الصلاح بعدما جاءته الدلالة الإلهية والمعرفة الربّانية.

وهمٌ ودفعٌ

أما الهمم فمنشؤه ما قد يقال: إنّ مقتضى كون الإرادة مطلقاً - تكوينية كانت أو تشريعية - عبارة عن العلم بالأصلح كون المنشأ بـ «مادّة الأمر أو صيغتها» في

١. الكافي، ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٩٧؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٠، ح ٥٨٢١؛ روض الجنان (تفسير أبي الفتوح)، ج ٥، ص ٢١٨؛ بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٦٥، ح ٥١ عن شهاب الأخبار، ورواه أيضاً العامّة.

الخطابات الإلهية العلم بالمصلحة بناءً على عينية الطلب والإرادة، وبطلانه في غاية البدهة؛ لزوم اللغوية وإن كان الإنشاء خفيف المؤونة، وليس مفهوم «العلم» كمفهوم «الطلب والإرادة» القابل للإنشاء والجعل حيث يحصل له نحو تقررٍ وثبوتٍ، ويترتب عليه آثاره، وإنما هو كمفهوم الإنسان الذي يقع إنشاؤه لغوياً لا يصح تنزيل كلام الحكيم عليه.

وأما الدفع فهو أن ما ذكر من الوهم نشأ من اشتباه المفهوم بالمصداق واختلاط أحدهما بالآخر. كيف، واتحاد «العلم» و«الإرادة» بالنسبة إليه تعالى إنما يكون من جهة المصداق والوجود الخارجي دون المفهوم والوجود التصوري، فإن المفهوم من أحدهما غير الآخر، فالمفهومان متغايران، كما أن مفهوم كلٍّ من «العلم» و«الإرادة» مغاير مع ذاته المقدسة. والوحدة الحقيقية إنما هي باعتبار الخارج - بمعنى أن ما بحذاء العلم أو الإرادة عين ما بحذاءه تعالى بلا اختلافٍ ولا تخلفٍ حذراً عن لزوم الزيادة المنفية عقلاً ونقلًا - ولأجله صحَّ القول بأن علمه تعالى عين إرادته أي في الخارج لا بحسب المفهوم، ومن المعلوم أن المنشأ هو مفهوم الإرادة لا مصداقها؛ لعدم تعلق الإنشاء إلا ببدليل الصيغ الإنشائية لا بذواتها الخارجية المتحدة مع الذات مطلقاً أو بنحوٍ من الاتحاد، وهذه العينية لا اختصاص لها بوصف الإرادة بل تجري في سائر صفاته الكمالية، فذاته تعالى علمٌ وقدرة واختيار، وذلك حذراً عن زيادة الصفات على الذات تعالى عن ذلك.

وفي الحديث عن أمير المؤمنين (ع): كمال التوحيد الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه^١، فإن معنى نفيها نفي الصفات الزائدة المنافية

للإخلاص والوحدانية، لا نفيها بالكلية الموجب لخلوّه تعالى عن الكمالات النفسية، فالحديث دالٌّ على نفي الصفة زيادةً على الذات بأن تكون لها ما بحذاء في الخارج مغاير للذات منضافة عليها كما في «الممكن» فإنّ الإرادة فينا عبارة عن الحالة النفسانية المسبوقة بمقدّماتها الاختيارية بخلاف الواجب فإنّ إرادته عين علمه، لا أنّ علمه من مبادي حصول إرادته. نعم، الإرادة بمعناها الوحداني تجري على «الواجب والممكن» من غير فرق من هذه الجهة، وإنّما الفرق من جهة أخرى وهي عينية المحمول مع الموضوع في «الواجب» والمغايرة بينهما في الخارج في «الممكن». فاندفع ما قد يقال من أنّ صفاته تعالى لو كانت عين ذاته لما أفاد الحمل في القضية الحملية فائدةً، بل كان من حمل الشيء على نفسه نظير قولك: «الإنسان إنسان».

وجه الاندفاع أنّ الحمل الشائع في القضايا إنّما يفيد الزيادة بحسب المفهوم، ولا تُتأفي هذه الزيادة الموجبة للمغايرة والتعدّد الاتّحاد والوحدة الخارجية، بمعنى أنّ ما بحذاء الصفات في الوجود عين ما بحذاء الذات لا شيء آخر موجودٌ بنفسه محمولٌ على غيره. وصحّة الحمل لا توجب الزيادة وإن أوجبت المغايرة في الجملة بكفاية المغايرة بحسب المفهوم في الحمل وإن اتّحد الموضوع والمحمول في الوجود.

المبحث الثاني
في ما يتعلّق بصيغة الأمر
والكلام فيه يقع في طيّ مطالب:

المطلب الأوّل

قد ذكروا الصيغة الأمر معانيّ عُدّ منها الوجوب والندب ومطلق الطلب والإرشاد والإهانة والتحقير والتعجيز والإنذار والتهديد إلى غير ذلك؛ زعماً أنّ صيغة «افعل» قد استعملت في المذكورات على أن تكون معانيّ لها بنحو الاشتراك لفظاً أو معنىً بإرجاع بعضها إلى بعض، فغفلوا عن أنّها ليست معانيّ للصيغة وُضعت بإزائها؛ لأنّها إنّما وُضعت لإنشاء طلب الفعل إلّا أنّ الطلب الإيقاعي موقوف على وجود الداعي، ودواعي الإنشاء تختلف:

فتارةً تكون مثل البعث والحثّ على الفعل، وأخرى يكون إرشاد الغير إلى العمل أو إظهار عجزه أو تهديده، فالمعاني المذكورة دواعٍ^١ وأغراض منقذحة في نفس الطالب تدعوه إلى الطلب، لا أنّ الصيغة استعملت فيها، فكم فرقي بين الجهات الراجعة إلى الاستعمال وبين ما هو المعتبر في المعنى المستعمل فيه، وهذا نظير جهتي «الإخبار» و«الإنشاء» حيث تُوهّم كونهما جزءي المعنى المنشأ أو

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

المخبر به، وليس كذلك حسب ما أسلفنا الكلام فيه مستوفى^١. وهذا التوهّم وأضرابه منشؤه اشتباه المصداق بالمفهوم وعدم الميز بينهما فيتخيّل من استعمال «الصيغة» في مورد الإرشاد أو التهديد أو التسخير أنّها معانٍ^٢ لها غفلةً عن أنّها لم تُستعمل إلّا في إنشاء مدلولها - أعني الطلب - وإن وقعت بما لها من المعنى المطابقي مصداقاً لتلك المعاني.

نعم، الطلب الحقيقي لا يكون إلّا بداعي البعث والتحرك الإلزامي أو التديبي، وإلّا فكثيراً يقع الطلب عن دواعٍ^٣ آخر غير البعث، وهذا لا ينبغي الارتباب فيه، لكن يبقى الكلام في أنّ الصيغة حقيقة في ما استعملت بداعي الطلب الجدّي، ومجاز في غيره، أو حقيقة مطلقاً حتّى أنشأت عن داعٍ^٤ صحيح عقلائي من غير فرق بين دواعي الإنشاء؟

ولا يخفى أنّ استعمال الصيغة في جميع الصور المذكورة على نحو الحقيقة فليست مجازاً إذا لم تُستعمل بداعي الطلب جدّاً؛ لما عرفت من أنّه استعمال لها في معناها، واختلاف الدواعي لا يستدعي كونها مجازاً - استعملت إرشاداً أو تهديداً - وإن كان ربما يقال بأنّها مجاز لا بالمعنى المصطلح بل بمعنى أنّه استعمال على خلاف غرض الواضع ومقصوده، ولكنّه متوقّف على إحراز كون المقصود من وضع الصيغة استعمالها بداعي الطلب حقيقة لا غير، وأتّى لنا بذلك؟! مع أنّنا نرى

١. تقدّم في ج ١، ص ١٦٠ - ١٦١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معاني.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داعي.

كثيراً^١ استعمال الصيغة لأغراض كثيرة غير البعث والحثّ وإن كان يُستظهر في ما لم تكن هناك قرينة على إرادة المعاني المزبورة أنّ الصيغة أنشأت بداعي الطلب عن جدٍ، لكنّ استظهار أنّ ذلك هو متعلّق الغرض من وضع صيغة «افعل» محلّ منع.

ولئن أبيت إلّا عن ظهور الصيغة وضعاً في ما استعملت بداعي الطلب حقيقةً فاستعمالها بسائر الدواعي خروج عن كيفية وضع الواضع، فلا ريب في أنّ الاستعمال لسائر الأغراض أيضاً استعمالٌ لها في معانيها الحقيقية وإن كان على خلاف الكيفية التي اعتبرها الواضع، فإنّ أخذه خصوصية داعي الطلب الحقيقي شرطاً لصحة الاستعمال وقيداً فيها لا يوجب تفاوتاً في ناحية المعنى المستعمل فيه، وإنّما هو محفوظ في تمام الموارد وإن أوجب استعمال اللفظ تجوّزاً وراء التجوّز في المعنى، ولذا لا يتوقّف على رعاية العلاقة المصحّحة للاستعمال في غير ما وُضع له. كيف، وهو استعمال في ما وُضع له لكن بغير ما وُضع له من الكيفية. ويكفي في صحته مجرد استحسان أهل اللسان له وعدم استبشاع طباعهم وتنفرها عنه كما يشهد بذلك وقوع استعمال الصيغة في المعاني المذكورة عند المحاورات العرفية.

ثمّ إنّّه ممّا ذكرنا في «صيغة الأمر» ظهر الحال في سائر الصيغ الإنشائية كصيغ التمنيّ والترجّي والاستفهام الواقعة بدواعٍ^٢ مختلفة، فإنّها تارة تُنشأ بداعي حصولها في الخارج حقيقةً، وأخرى بغير ذلك الداعي من إظهار المحبّة أو التوبيخ

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كثير.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بدواعي.

والمذمة إلى غير ذلك من الدواعي التي تُوهَم أخذها في المعنى المستعمل فيه غفلةً عن أن صيغها لم تُستعمل إلا في معانيها الإيقاعية؛ سواء كان الغرض الباعث على إنشاء هذه المعاني بألفاظها مثل «ليت ولعل» وحرف الاستفهام حصولها خارجاً فيكون المتمني والترجي والمستهفم متمنياً وترجياً ومستهفماً في الواقع وبالحمل الشائع، أو كان الغرض إظهار المحبة في إنشاء التمني أو الإنكار أو التوبيخ أو السخرية في إنشاء الاستفهام.

وقد ذكرنا أن اختلاف الدواعي وتفاوت الأغراض لا يوجب اختلاف المعنى وتعدّد المعنى المستعمل فيه، فما توهّم النحاة وأهل العربية^١ من عدّهم الوجوه المذكورة من معاني «الصيغ الإنشائية» خلط واضح بين دواعي الاستعمال والمعنى المستعمل فيه، والكلام في ظهور هذه الصيغ في إنشاء مداليلها بآي من الدواعي قد تقدّم القول فيه في «صيغة الأمر»^٢. ومقتضى ما ذكرنا ثمة عدم استظهار كون الاستفهام مثلاً حقيقةً إذا أنشئ بداعي ثبوته واقعاً، ومجازاً إذا أنشئ بداعي غيره، وإن كان الظاهر من لفظه كونه مُنشأً بداعي الاستفهام الحقيقي دون غيره من الدواعي.

ومن جميع ما بيّناه ظهر بطلان المصير إلى انسلاخ صيغ التمني والترجي والاستفهام عن قصد حصولها حقيقةً واستعمالها في غيره مجازاً إذا وقعت في كلامه تعالى^٣؛ لعدم تمثلي هذه الأوصاف التي لازمها الجهل والعجز في حقّه

١. كابن هشام في المعنى، ج ١، ص ٢٤ - ٢٧ وكالتفازاني في شرح المختصر، الجزء الأول،

ص ٢١٢ - ٢١٦.

٢. تقدّم في ص ٣٧ - ٣٨.

٣. تجد بسط هذه الأقوال في تعليقه على معالم الأصول، ج ٣، ص ٥٨ - ٥٩ و ٦٢.

تعالى؛ وذلك لأنّ المستحيل هو الحقيقي من هذه الأوصاف دون الإنشائي الإيقاعي الذي هو قصد حصول المنشأ بغير داعي إيجاده حقيقةً، بل بداعي إظهار المحبّة أو التقرير أو الإنكار والتوبيخ والسخرية.

المطلب الثاني

في أنّه هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو في كليهما بنحو الاشتراك لفظاً أو معنى، فتكون حقيقة في الطلب الجامع بينهما؟ وجوه عليها أقوال^١.

وحيث كانت المسألة راجعة إلى اللّغة فلا محيص عن استظهار حالها ممّا جعلت علائم لتشخيص حقائقها عن مجازها، ولا يبعد القول بتبادر الوجوب والحثم واللزوم في ما فُرض استعمال «الصيغة» لا مع القرينة.

ودعوى المنع عنه مُجازفة صريحة تأتي في كلّ مورد صحّ دعوى التبادر فيه، ولا سند وثيق^٢ في أمثال ذلك غير الإحالة إلى الوجدان، وهو شاهد على أنّ المنساق إلى الفهم من إطلاق «الصيغة» عند التجرد عن القرائن الحالية والمقالية هو الطلب الأكيد الذي يلزمه عدم الرضاء بالترك.

ويؤيد الحمل على الوجوب وضعاً دون الندب ولا مطلق الطلب مذمّة العقلاء التارك لأمر المولى وعدم سماع الاعتذار منه باحتماله الاستحباب مع تصديقه عدم استعمال صيغة «افعل» إلاّ خالياً عن قرينة صارفة، وهذا معنى الوجوب.

ووقوع الاستعمال كثيراً في الطلب على جهة الندب في الخطابات الشرعية من الكتاب والسنة لا يوجب نقل «الصيغة» من معناها إليه في اللّغة فتُحمل عليه وضعاً

١. تعرّض بذلك ظاهراً بما أفاده الشيخ في فرائد الأصول ج ١، ص ٢٧٧، حيث قال: «إنّ لفظ

«لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة ...».

٢. في نعت اسم «لا» النافية للجنس ثلاثة أوجه: الفتح مبنياً والرفع والنصب.

أو انصرفاً لغةً بل ولا شرعاً؛ لكثرة الاستعمال في الوجوب أيضاً كتاباً وسُنَّةً. والكثرة الحاصلة في استعمالات مخصوصة من كلام الأئمة (ع) لا تستلزم كثرة الاستعمال مطلقاً حتّى في كلام غيرهم من الموالى أو في كلامهم (ع) في غير مقام بيان الشرائع والأحكام، وإتّما بالنظر إلى الاستعمالات الواردة في المحاوراة نرى شيوع إرادة الوجوب من الأوامر الصادرة بأكثر^١ من إرادة الندب أو مطلق الطلب؛ نظراً إلى الاهتمام بشأن الواجب، ولا أقلّ من تساوي الاستعمالين.

على أنّ استعمالها في الاستحباب في مقام بيان الأحكام الشرعية إنّما هو بالقرينة الخارجية، وكثرته كذلك في المعنى المجازي لا توجب اشتهاً الصيغة الباعث لأنس الذهن به وقربه إليه فيترجّح على المعنى الحقيقي أو يتوقّف عند الدوران بين المجاز المشهور والحقيقة؛ لتكافؤ قرينة الشهرة مع أصالة الحقيقة.

وفي ما ذكرنا كلّهُ غنّى وكفايةً في إبطال دعوى كون «الصيغة» حقيقة في الطلب الجامع بين الوجوب والندب لا بما ذكره في المعالم من أنّ كلّى الطلب لا يكاد يتحقّق إلّا في ضمن محققاته من الوجوب والاستحباب، فكيف يُستعمل اللفظ فيه، فالطالب بقوله «افعل» إمّا أن يريد المنع من الترك أو لا يريده، والأوّل هو الإيجاب، والثاني هو الاستحباب، فأين القدر المشترك المستعملة فيه لفظة «افعل»؟^٢

فإنّه يتوجّه عليه - مضافاً إلى الانتقال بالألفاظ الدالة على الطلب المعبر عنه

١. كذا والظاهر زيادة «ب» في قوله: «بأكثر».

٢. لم نعر عليه في معالم الدين بهذه التعابير لكنّه مستفاد من عباراته فانظر معالم الدين، ص

بالفارسية بـ«خواستن وخواهش نمودن» وإلى وقوع الاستعمال شرعاً وعرفاً في القدر المشترك، وهو أقوى دليل على الإمكان كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^١ بناءً على عموم «الصلاة والزكاة» للنفل منهما، وقوله (ع): اغتسل للجمعة والجنابة^٢. ومثله كلّ خطاب عرفي متوجّه إلى جماعة يختلف حكمهم من حيث الوجوب والتدب كما لو قال: أكرم العلماء، وفهم من الخارج أنّ إكرام بعضهم ليس على جهة الحتم والإلزام بحيث لا يرضى المولى بالترك - أنّ عدم انفكاك الطلب في الخارج عن الوجوب أو التدب لا يستلزم عدم انفكاكه عن أحدهما في مرحلة الإنشاء، فإنّه كما يمكن تصوّر مفهوم الطلب الكلّي بلا انضمام خصوصيّة الفردية إليه على حدّ سائر المفاهيم الكلّية كالحيوان والإنسان المتصوّرة خاليةً عن الخصوصية، كذلك يمكن إنشاء ما تصوّره ولاحظه في الذهن بلفظٍ دالّ عليه فيوجد به في الخارج بلا لزوم محذور الاستحالة العقلية؛ نظراً إلى أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فمتى وُجد «الطلب» في الخارج فلا محالة متشخّص بإحدى الخصوصيتين من الوجوب والتدب، وإلّا لزم انخرام القاعدة العقلية، وهذه غفلة عن أنّ الإنشاء نحو تشخّص أيضاً للمعنى يوجد به كما يوجد في الذهن والخارج، لكن على فرقيّ وهو أنّ التشخّص الخارجي الذي هو سنخ

١. البقرة (٢): ٤٣ ووردت أيضاً في آيات كثيرة.

٢. لم نعر على هذا التعبير في الروايات وإنما ورد في كلمات بعض المتأخرين كما في قوانين الأصول، ج ١، ص ٨٣ وفرائد الأصول، ج ٤، ص ٢٨ و٨٨ وبدائع الأفكار، ص ٢١٤ و٢٧١ وفيها «قوله» من دون جملة دعائية وفي هداية المسترشدين، ج ١، ص ٦٤٨: «كما لو قيل:

اغتسل للجمعة والجنابة» وفي ج ١، ص ٧١٦: «كما إذا قال: اغتسل ...».

نعم، ورد في وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٣٠٦، باب ٤، ح ٢: اغتسل يوم الأضحى والقطر والجمعة وإذا غسلت ميئاً.

وجود للـ«طلب» يقتضي صدقه على الكثيرين فيكون كلياً طبيعياً^١ بخلاف التشخص الذهني والوجود التصوري؛ إذ لا يكون المتصور والموجود في الذهن إلا جزئياً حقيقياً ذهنياً، ومثله الموجود بالوجود الإنشائي، فإن المعنى المنشأ باللفظ في هذه المرحلة لا يكاد يصدق على الكثيرين.

ثم إنّه ربما نقول: إنّه لو مُنع عن كون «الصيغة» ظاهرة في الوجوب وضعاً إلاّ أنّه الظاهر المنصرف إليه إطلاقاً عند تمامية مقدمات الحكمة نظراً إلى أنّ «الأمر» لو لم يكن في مقام إظهار مراده تماماً كان الأمر به هو مطلوبه إجمالاً من غير تعيين أنّه بنحو الإيجاب أو الاستحباب، وهذا بخلاف ما إذا كان بصدد البيان وإظهار تمام المراد باللفظ الدالّ عليه فإنّه حينئذٍ متى أمر بشيءٍ وأطلق طلبه ولم يقيد بالرضاء^٢ بالترك كان الظاهر من حال الأمر إرادة الطلب المؤكّد المانع من النقيض دون الندب المجامع مع الرضاء بالترك، وليس ذلك لأجل^٣ أنّ الإيجاب أقصى المراتب وأكملها، فإنّ أكملية المراتب لا توجب تعيين الوجوب ما لم يوجب ظهور اللفظ في الأكمل، بل الوجه إطلاق الصيغة عند تمامية مقدمات الحكمة، والوجوب وإن كان خصوصيةً زائدةً على مطلق الطلب الذي هو مدلول الصيغة، كما أنّ الندب كذلك، إلاّ أنّه بنظر العرف عين الطلب المطلق الغير المتوقف بيانه على أزيد من جعل الطلب وإيقاعه مطلقاً غير مقيد بشيءٍ ممّا يدلّ على الاستحباب، وهذا بخلاف «الندب» فإنّه عند العرف بعض مراتب «الطلب» ناقص

١. كذا في الأصل، ولم يتضح لنا المراد والمقصود منه؛ لأنّ التشخص منافٍ لصدقه على كثيرين.

٢. الرضا والرضاء كلاهما صحيحان.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يجلب.

عن أصل حقيقته، فلا يكتفون في جعله بجعل الطلب بل يحتاج إلى مؤونة البيان الزائد - أعني التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك.

وبالجملة، الطلب المطلق كاشف عن أنه في المرتبة الأقصى بحيث لا قصور ولا فتور في ما للطالب من الإرادة المنقحة في النفس فيحمل اللفظ عليه مع الإطلاق والإرسال، وذلك نظير الوجود المطلق الغير الملحوظ معه واحد من التعيّنات الإمكانية، فإنه حينئذٍ هو «الواجب» جلّ شأنه دون غيره.

ومن هذا الباب حمل المطلقات على العموم، وإرادة تمام المصاديق من الإطلاق الذي هو اللابشرط القسمي خصوصية زائدة كالتقييد لاحقة للطبيعة المهملة والماهية المهمة التي عبارة عن اللابشرط القسمي؛ فإن ذلك من أجل أنّ الإطلاق الذي هو الإرسال لا يُعدّ بنظر العرف أمراً آخرًا وراء الطبيعة زائداً عليها، بل هي عينها فلا يحتاج في بيانها على أزيد ممّا يدلّ عليها في ما كان المتكلم بصدده البيان، بخلاف المقيّد فإنّ خصوصية التقييد اقتضت كونه عندهم أمراً مابياً للماهية يحتاج إلى البيان الزائد على بيان الطبيعة، وتفصيل الكلام في محلّه.

ثم إنّ ما ذكرنا يأتي في الواجب النفسي والغيري والكفائي^١ والتعيني والتخييري فإنه وإن كان كلّ منها نحواً خاصاً من الطلب يباين الآخر إلا أنّ مقتضى إطلاق «الصيغة» مطلوية الأمور به بنفسه لا من أجل التوصل إلى الغير، كما أنّ قضية إطلاقها مطلوية متعلّقتها مطلقاً لا مشروطاً بحصول الشرط كالوقت بالنسبة إلى الموقّت والاستطاعة في الحَجّ. وكذلك وجوبه معيّناً لا مخيراً بينه وبين عدله كالواجبات التخييرية. وكذلك وجوبه مع عدم سقوطه عمّن توجه إليه

١. تقدّم الكلام عن قلب الياء همزةً في هامش ص ٨.

الخطاب كما في الواجب الكفائي، فإنّ جميع ذلك تحديد في مدلول الهيئة يحتاج إلى مؤونة زائدة من تقييد الإيجاب بما هو شرط فيه أو ذكر عدل للواجب أو بيان حصول الامتثال بإتيان الغير، إلى غير ذلك. فالذي يدلّ عليه الإطلاق وإرسال الخطاب من غير توقّف على زيادة تكلفٍ غير إيقاع الطلب، هو الوجوب النفسي العيني التعييني المطلق؛ لأنّ كلّاً من مقابليه^١ لا يكاد يتحقّق بنفس الطلب الإلزامي بل يحتاج إلى مؤونة زائدة كاشفة عن ضيق دائرة الإيجاب.

١. كذا، والأولى: مقابلاته.

المطلب الثالث

اختلفوا - بعد بنائهم على دلالة صيغة «افعل» على الوجوب بالوضع أو الانصراف - في دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^١ وقوله (ع): يتوضأ ويغتسل ويُعيد^٢ إلى غير ذلك، على الوجوب وعدمها على قولين: نافي ومثبت.

وكان نظر النافين إلى أن تلك الجمل موضوعة للإخبار بثبوت النسبة وقد تعذر حملها على معانيها الحقيقية في ما لو استعملت في مقام الإنشاء وإيقاع الطلب، فمتى تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات من الإيجاب والاستحباب ومطلق الطلب لزم التوقف. غاية الأمر أن الثابت بها مطلق الرجحان وهو الندب فيحتاج الوجوب إلى ضم قرينة دالة عليه.

ويتوجه عليه أن الجمل الخبرية الواردة مورد الطلب لم تستعمل إلا في مداليلها الخاصة - أعني تحقق النسبة الكلامية في الخارج - لكن لا بداعي الإخبار والحكاية عن ثبوت النسبة، بل بداعي البعث والحث نحو المطلوب وأن الطالب لا يرضى بتركه ولا يلزم أن يكون مجازاً؛ لعدم استعمال جملة «يتوضأ أو يُعيد» في إنشاء الوضوء أو الإعادة، وإنما هي مستعملة في معناها المطابقي، وفهم الإنشاء كالإخبار من الخارج؛ للقرينة.

على أن الداعي على الاستعمال إظهار أن المتكلم يريد الفعل لا محالة، وهذا لا

١. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٢. قد كثرت ورود هذه التعبيرات في الروايات.

يقتضي انسلاخ القضية عمّا هي حقيقة فيه؛ إذ لا يكون مثل «الفعل الماضي والمضارع» موضوعاً للدلالة على الإخبار والحكاية وإنما هو موضوع للدلالة على ثبوت النسبة، والإخبار والحكاية كالإنشاء جهات راجعة إلى كيفية الاستعمال لأنّها دخيلة في المعنى المستعمل فيه نظير جهتي الآلية والاستقلالية بالنسبة إلى المعاني الاسمية والحرفية، فالقضايا مطلقاً بحسب وضعها عارية عن جهتي الإخبار والإنشاء، غير أنّ المتكلم تارةً يستعملها في مداليلها في مقام الإخبار عنها في موطنها فتكون خبريةً، وأخرى يستعملها في مقام الإنشاء بداعي إيقاع مضمونها فتكون إنشائيةً، واستعمالها بداعي إظهار المحبوبة ليس إلا كما لو استعملت لا لغرض الإفادة بل لبيان لازم الفائدة كما في «حفظت التورية». ومن المعلوم أنّ الاستعمال في هذه الصورة بنحو الحقيقة؛ لتكفل الجملة الإخبار بثبوت النسبة وإن كان الغرض إظهار المتكلم علمه بحفظ المخاطب التورية مثلاً. وكذا الحال لو كان غرضه بيان مطلوية الفعل.

وقد يتّينا في الصيغ الإنشائية أنّ اختلاف الأغراض والقصود لا يوجب اختلافاً في المعنى المقصود^٢، فكما أنّها في جميع موارد ما لم تُستعمل إلا في معانيها الإيقاعية وإن اختلفت الأغراض والدواعي على الإنشاء، كذلك الجمل الخبرية فإنّها في تمام الموارد مستعملة في تحقّق مداليلها في الخارج، إلا أنّ الغرض الباعث على التكلم مختلف بين ما هو مجرد الإخبار والإعلام بمضمون الكلام، وبين ما هو إعلام للآزم الخبر أو بيان للانتقال إلى لازم المعنى المخبر به أو إظهار

١. في الأصل: فعل.

٢. راجع ص ٢٦ و ٢٨.

لكون الفعل هو المطلوب على الوجه الأتم والأحسن؛ لأن مثل هذا الاستعمال أكد في البعث وأشدّ في الطلب من الإنشاء بالصيغة؛ لأنّ الطالب أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى بتركه، ولا يلزم كذب الجملة الخبرية المستعملة في كلام الشارع فإنّها حينئذٍ كسائر الإنشاءات الغير المتّصّفة بالصدق والكذب من جهة المطابقة واللامطابقة مع الخارج، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن من الشارع طلبٌ واقعاً كما هو الحال في الكناية أيضاً فإنّه لا يتطرّق الكذب إليها إلّا إذا لم يكن في الخارج معنى كنائي دون ما لم يكن معنى مطابق، فإنّ قولهم: «فلان كثير الرماد أو طويل النجاد» لا يكون مسوقاً لبيان كثرة الرماد أو طول النجاد حتّى تكون القضية كاذبة عند عدم تلك النسبة الكلامية، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن للإنسان جود وسماحة أو طول القامة الذي هو لازم المعنى المخبر به وسبق الكلام لأجله، هذا.

فالظاهر أنّه لا ينكر استعمال القضايا الخبرية في كلام الشارع لإفادة الحكم الشرعي، وإنكاره كما عن بعض تلامذة^١ شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في غير محلّه.

نعم، لا نضايق^٢ عن ظهور الجملة في كون الغرض منها الإعلام والحكاية، وذلك بواسطة إطلاق الكلام وتجريده عمّا يصرّفه إلى الإنشاء أو الكناية أو بيان لازم الفائدة، فإنّ الكلام الملقى لتفهيم المعنى يتبادر منه الإخبار به بحيث كانت إرادة غيره بالحمل عليه متوقّفة على قرينة حالية أو مقالية دالّة على الإنشاء،

١. لعلّ نظره الشريف إلى المحقّق الرشتي، فراجع بدائع الأفكار، ص ٢٧٦.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا نضائق.

ومعها لا مجال للدغدة^١ في صحتها في كلام الشارع وعدمها، أو في مجازيتها وحقيقتها؛ لما عرفت من صحتها وحملها على معانيها بلا تصرفٍ فيها.

ثم إنه لو سلّم عدم ظهور الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء في الوجوب لكن ظهورها فيه بقرينة الحكمة غير قابل للخدشة، فإنه إذا أتى الطالب بالجملة في مقام الطلب، وكان بصدد البيان لتمام المراد دون الإهمال والإجمال، ولم يعين مقصود [هـ] من بين احتملاته بقرينة حالٍ أو مقالٍ، فمقتضى إطلاق القضية بمقدّمات الحكمة وشدة مناسبة الإخبار بوقوع مضمون الجملة مع الوجوب حملها على الإيجاب دون الاستحباب. والقول بكفاية المناسبة المزبورة في ظهور الجملة في الوجوب بلا حاجةٍ إلى مقدّمات الحكمة، فيه منع كفاية أمثال هذه المناسبات المعدودة من الاستحسان والاعتبارات المحضة في انصراف اللفظ وظهوره في المعنى المناسب.

فإن قلت: إنَّ مقدّمات الحكمة إنما تجري لتعيين مداليل الألفاظ المطلقة لا لتعيين الجهات اللاحقة الخارجة عن مضامين الخطاب.

قلت: إنَّها تجري مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الجهات والحديث المرتبطة بالكلام ممّا كان بيانه من وظائف المتكلم.

١. هذا هو الصواب، يعني الطعن، وفي الأصل: «الدققة» وهي بمعنى آخر.

المطلب الرابع

ب ما لو وقعت
صيغة عقيب
حظر

إذا وقعت صيغة الأمر عقيب الحظر أو في مقام توهمه، فهل يكون ذلك قرينةً عامّةً حيث لا قرينة على صرفها عن ظاهرها وهو الإيجاب وضعاً أو إطلاقاً، أو لا بل هي باقية على ظهورها كما إذا وردت بلا سبق الحظر؟ وجوهٌ عليها أقوال^١.

والمشهور على أنّها حينئذٍ ظاهرة في الإباحة ولا بدّ من فرض الكلام في مقام لم توجد قرينة أخرى على الوجوب أو الإباحة غير وقوع الصيغة عقيب الحظر. وعليه فالاستدلال بموارد الاستعمال على الإيجاب تارةً، والإباحة أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^٣، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾^٤ في غير محلّه؛ إذ قلّ مورد منها لا يخلو عن قرينة حال أو مقال ناهضة على الوجوب أو الإباحة، واللازم ملاحظة الصيغة مجردةً عمّا سوى سبق الحظر من الأوامر الخاصّة أو العامّة.

والإنصاف أنّ مجرد وقوعها عقيب الحظر أو توهمه لا يوجب انعقاد ظهور ثانوي في الإباحة بل غايتها الدلالة على رفع الحكم السابق، فيُحتمل تعقّب الوجوب له أو الإباحة، وليست الإباحة في دلالة الصيغة عليها أولى من الإيجاب؛ لتضادّ الأحكام بأسرها، فلو بنينا على الدلالة على الوجوب وضعاً أو إطلاقاً

١. لاحظ تفصيل الأقوال في تعليقة على معالم الدين، ج ٣، ص ١٢٧ - ١٢٨.

٢. التوبة (٩): ٥.

٣. المائدة (٥): ٢.

٤. البقرة (٢): ٢٢٢.

فمقتضى أصالة الحقيقة ومقدمات الحكمة حمل الصيغة عليه، ولا مخرج عنها لو لم نقل بكون الوقوع عقيب الحظر أمانةً عامةً أو بياناً فينتلم به بعض مقدمات الحكمة. ودعوى ظهورها في الإباحة ممنوعة؛ إذ غايتها انشلام الظهور في الوجوب فيصير اللفظ مجملًا يُلتمس الحكم من الخارج أو يُرجع إلى الأصول العملية من استصحاب أو براءة.

فإن قلت: إن وقوع الأمر تلو الحظر موجب لظهوره في توجيهه إلى رفع النهي السابق، وأن المراد منه الرخصة في الفعل، ومنشؤ الاستظهار ظهور حال الأمر في أن غرضه رفع الحظر السابق.

قلت: مجرد ظهور حال الأمر في رفع اليد عن نهيه لا يجدي في ثبوت الرخصة الخاصة. ومجرد الرخصة التي هي جنس للأحكام الأربعة ما عدا الحرمة من الوجوب والندب والكرهه والإباحة لا يفي بتعيين الأخيرة، فإن رفع النهي يمكن بإرادة إحدى الأربعة بالخصوص فلا يبقى للفظ 'ظهور في شيء منها إلا بالقرينة المخصصة.

وإدعاء أن الإباحة هي القدر المتيقن من الأمر، والوجوب شيء زائد والأصل عدمه مدفوع بأن الإباحة التي هو فرد خاص من الأحكام ومباين لسائرهما ليست متيقن الإرادة من الخطاب بل هي محتملة، والمعتبر من القدر المتيقن هو المتيقن في مقام التخاطب.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ في المسألة منشأين لدعوى الظهور: إما الوضعي ... في الوجوب أو الظهور النوعي في الإباحة والترخيص، وفي مثله وجب التوقف ...

من التشخيص و...^١ وقوع الأمر عقيب الحظر من غير قرينة خاصة إن أوجب ظهور الأمر في الرخصة ظهوراً نوعياً بحيث لو أُريد خلافه كان ارتكاباً لخلاف الظاهر متوقفاً على قرينة صارفة من الظهور النوعي فذلك هو المتبع والمعوّل عليه، وإلا فلا وجه للخروج عن «أصل الحقيقة» الموجب للظهور في الوجوب، فهو المقتضي للحمل عليه بلا مانع منه، إلا أن يجعل المانع عن حمل الأمر على الوجوب نفس وقوعه عقيب الحظر الموجب للظهور الثانوي الراجح على الظهور في المعنى الحقيقي وقد عرفت ما فيه.

١. كتب قوله: «منشأين» إلى هنا في الهامش وانخرمت كلمات منه وبعضها لا يمكن قراءتها ونشير إليها بـ«...» وقرأنا بعضها حدساً. ويمكن أن تقرأ العبارة الأخيرة هكذا: «وجب التوقف فلا بدّ من التشخيص و».

المطلب الخامس

قد عرفت ظهور «الأمر» وضعاً أو إطلاقاً في الوجوب^١، وعليه أو على تقدير ظهوره كذلك في مطلق الطلب أو الطلب الندبي، فهل يقتضي إطلاقه بظاهره كون الإيجاب أو الاستجاب المستفاد منه مطلقاً أيضاً غير مقيد بكون الواجب أو المستحب مما يؤتى به بـ«داعي الأمر وقصد امتثاله» حتى إنه لو شك في اعتباره في الأمور به جزءاً أو شرطاً كسائر ما يُشكك في اعتباره فيه كذلك يُدفع بالإطلاق أولاً فيلتمس في دخل القيد وعدمه من دليل آخر أو أصل معتبر؟

ومن هنا يُنتج البحث في أن الأصل في الواجبات كونها توصليّة يُجزى الإتيان بالواجب مطلقاً بدون النيّة وقصد القربة، بل لا عن قصد وإرادة كما إذا وقع عن المكلف على وجه الدهول والغفلة وإن لم يُعدّ الفاعل ممثلاً ومطيعاً؛ لعدم إتيانه بداعي الأمر، أو هو تعبدي مقيد بلزوم إتيان الفعل المأمور به بداعي أمره وقصد امتثاله؟

وتنقيح الكلام فيه يتوقف على تمهيد مقدّمة تتضح بها حقيقة المرام، فنقول:
إنّ الإطلاق والتقييد من الأمور المتضايقة، ففي كلّ مورد صحّ فرض الإطلاق يصحّ فرض التقييد وبالعكس بدلالة^٢ قولك: «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» فإنّ «الرقبة» يصحّ اتصافها بكلّ من الكافرة والمؤمنة وانقسامها إليهما قبل توجّه الأمر بالعتق إليها، فإطلاق «الأمر» يُجدي في عدم تقييد الأمور به بشيءٍ منهما

١. عرفت في «المطلب الثاني» في ص ٤٢.

٢. كذا، والأولي: «كدلالة».

بخلاف ما لو لم يكن متعلق الأمر قابلاً للتقييد بواحدٍ منهما، فإنه لا يتأتى الإطلاق بالنسبة إليه لرفع الشكِّ عما احتُمِّل التقييد به جزءاً أو شرطاً، وهذا واضح كوضوح أن القربة المعتبرة في العبادة - بمعنى إتيان الفعل العبادي بداعي أمره - من القيود التي يمتنع عقلاً تقييدُ المأمور به بها وأخذها جزءاً أو شرطاً فيه، وذلك لعدم تأتيها إلا من قبل «الأمر» ومن ناحية «الطلب»، فهي متأخرة عنه رتبةً فكيف تؤخذ في المأمور به شرعاً؟! وكذلك الحال في جميع ما هو من شؤون الامتثال والإطاعة الحاكم بها العقل، وذلك مثل «قصد الوجه» غايةً أو توصيفاً، فإن الإتيان بالواجب؛ لوجوبه إنما هو بعد وجوبه، فكيف يمكن اعتباره في المأمور به قبل تعلق الخطاب به؟! وإنما يجب ذلك بحكم العقل؛ لأنه من الجهات الراجعة إلى امتثال الواجب. ومثله الحال في تمييز المأمور به عن غيره؛ فإنه إنما هو بعد توجه «الأمر» واتصاف الفعل بكونه واجباً أو مستحباً.

فتحصّل أنه كلّ ما ينشأ من ناحية «الأمر» كالأمور المزبورة لا يكاد يُمكن أخذه في متعلقه على أن يكون من مقومات حقيقته، فإن القيود اللاحقة للمأمور به تارةً تلحقه قبل تعلق «الأمر»، بمعنى أنه من الأمور التي يلاحظها المولى في المأمور به ويجعلها قيداً له فيورد الأمر على ذلك المقيد، وأخرى تلحقه بعد تعلق الأمر به كالأمور المذكورة، فما يصحّ التمسك فيه بإطلاق المادة لرفع القيود المشكوكة هو القسم الأول دون الثاني؛ حيث إنه ليس من شأنه تقييد المادة فيه، وجواز الرجوع إلى الإطلاق متفرّع على إمكان التقييد.

نعم، إن فسّرنا «القربة» المعتبرة في العبادة بالإتيان بالواجب أو المستحب بداعي حسنه أو رجحانه الذاتي - كما هو المقدار الكافي وعليه البناء في الحكم

بصحة العبادات الواجبة أو المستحبة المزاحمة بـ«الأهم»؛ لانتفاء الأمر بـ«المهم» من جهة الابتلاء بالخطاب الفعلي فكيف يُقصد امتثاله؛ إذ لا يحكم العقل بلزوم إطاعة الخطابات الشأنية - فحينئذٍ لا مانع من اعتبارها في الأمور به جزءاً أو قيداً. والكلام في مجرد الإمكان في قبالة استحالة اتخاذ «قصد القرية» بمعنى موافقة الأمر في الأمور به؛ نظراً إلى قيام الضرورة على عدم إمكان اعتباره؛ لما أسمعناك من أن «القرية» التي هي قصد امتثال الأمر جهة ناشئة من ناحية «الأمر» المتأخر طبعاً عن الأمور به، فكيف يُعتبر فيه، وإن هو إلا تقدم الشيء^١ على نفسه. واعتباره فيه عند من يُصحّحه إنما هو بعد سبق أمر نفسي^٢ متعلق بذات العبادة حتى يتحقق به موضوع الأمر بالصلاة فيدخل قصد امتثال أمرها في متعلق الأمر الثاني^٣، إلا أن المفروض وحدة «الأمر»، وهو لا يكاد يدعو إلا إلى ما تعلق به دون غيره، فيكشف ذلك عن عدم توجه الطلب إلى الفعل المقيد، وإلا لزم الخلف أو التخلف المحالان^٤؛ فإن العقل مستقلٌ بحصول الامتثال وسقوط الأمر إذا قصد المكلف ذات العبادة المطلقة، فلو كان الأمر متعلقاً بالعبادة المقيدة بداعي الأمر كان الواجب الإتيان بالعبادة المقيدة بداعي القرية^٥؛ إذ الأمر لا يدعو إلا إلى

١. كذا، والأولى: تقدم الشيء.

٢. في البداية بدلاً من قوله: «واعتباره فيه عند من يصحّحه إنما هو بعد سبق أمر نفسي»: «نعم، يمكن اعتباره فيه، لكن بعد سبق أمر» ثم شطب على مواضع منها وصحح بما أثبتناه في المتن.

٣. في الأصل: «المتوجه إلى الصلاة المقيدة بقصد القرية» ثم شطب عليها وكتب في هامشها بدلاً منها كما في المتن: «بالصلاة فيدخل قصد ... الأمر الثاني».

٤. في الأصل: المحالين.

٥. كررت في الأصل: «بداعي القرية».

متعلّقه، وحيث لم يكن الواجب عقلاً في مقام الإطاعة إلّا الإتيان بذات العبادة بنية القربة كشف ذلك عن تعلّق «الأمر» بذات الصلاة مثلاً المطلقة من هذه الجهة وإن استقلّ العقل بعدم حصول الامتثال إلّا مع النية وقصد الأمر.

ودعوى أنّ الواجب إذا كان إتيان الصلاة بداعي امتثال الأمر وكان المكلف متمكناً من الإتيان كذلك حسب الفرض فلا محالة كان الأمور به الصلاة إذا أتى بها مقرونةً بالنية مدفوعةً باستحالة كونها مأموراًً بها بمثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^١ ونحوه من خطاب الشرع مع وحدته حسب ما عرفت، ولا نمنع عنه بخطابٍ آخر عقلي أو شرعي متعلّق بـ«الصلاة» لا بعنوانها بل بعنوان أنّها مأمورٌ^٢ بها.

فإن قلت: لا مانع عن سوق دليل العبادة بنحو القضية الطبيعية فيكون هو المصحّح مع وحدته لاعتبار القربة في المكلف به فيعمّ الحكم، وهو الوجوب المستفاد من الخطاب نفسه بعد جعله وترتبه على موضوعه كما في قولك: «كلّ خبري صادق» ونحوه ممّا يكون الحكم فيه محمولاً على نفس الطبيعة السارية بوجودها السعي في جميع المصاديق التي منها نفس ما أخبر به في القضية من غير لزوم محذور تقدّم الشيء على نفسه.

قلت: عدم لزوم المحذور في المثال المذكور إنّما هو لأجل كون المحمول في القضية الخبرية أو الإنشائية سبباً^٣ لحصول فردٍ مثله في عرضه ومرتبته بلا ترتّب في الوجود، فمتى فُرض تحقّق عنوان الخبرية بعين الحمل في المثال لا مانع عن

١. وردت في آيات كثيرة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مأموراً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سبب.

كونه مشمولاً للمحمول، وهذا بخلاف ما أُريد من «الحكم» مجعولان طوليان ليس أحدهما في مرتبة الآخر ولا في ساحة اعتباره، فإنّ اعتبار المتأخّر منهما مقدّماً في عرض الآخر مستلزم للمحذور المزبور.

وبالجملة، لم يتخذ الموضوع في أدلّة العبادات بنحو القضية الطبيعية، وإنّما الحكم فيها واحد مترتب على ذات العبادة، ولا مانع عن القرينة الناهضة على تعدّد الجعل فتدلّ عليه القضية بنحو تعدّد الدال والمدلول إلّا أنّها غير موجودة ولا يكاد^١ ترفع اليد عن الظهور بمقتضى أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة، ومقتضاء عقلاً وجوب الإتيان بالعبادة بداعي أمرها من غير أن يكون امتثال الأمر دخيلاً في ماهيتها؛ لأنّ الطلب الوحداني المتعلّق بماهية العبادة حسب الفرض لا يُجدي في جعل نفسه من أجزاء متعلّقه أو قيوده.

فإن قلت: سلّمنا مع وحدة «الأمر» استحالة اعتبار قصد امتثاله في الأمور به لكنّه ليست الإطاعة منحصرة في الإتيان بالعبادة بداعي امتثال أمرها، بل تتحقّق أيضاً ولو أتى بها بداعي القربة وقصد كون الفعل لله تعالى، وعليه لا محذور في متعلّق الأمر شرطاً أو شرطاً.

قلت: اعتبار قصد القربة في الأمور به بالمعنى المزبور لا يُجدي في صيرورة قصد امتثال الأمر من أجزاء متعلّقه أو شرائطه لا بخصوصه ولا بجامعه الذي يعمّه وغيره، فإنّ الإتيان بالعمل لله تعالى وإن كان يعمّ إتيانه بداعي امتثال الأمر أو مطلق الرجحان والمحبوبة إلّا أنّه في ما يصدق على الإتيان بالفعل بداعي امتثال أمره لا يكاد يمكن أخذه في متعلّقه حتّى يكون قصد امتثال الأمر مصداقاً للقربة

المأخوذة في الأمور به؛ إذ معناه حينئذٍ إتيان الفعل بداعي الأمر، وقد فُرض تعلق الأمر بذات الفعل من غير لحاظ شيء من وجوه القربة فيه، واعتباره فيه يؤدي إلى عدم تعلقه به إلا مقيداً بكونه قريباً، وهو خلاف الفرض.

فما قيل في مجلس بحث شيخنا الأستاذ، دام ظلّه العالی - من أنه لا يلزم أن يكون قصد الامتثال بخصوصه معتبراً في الأمور به قيداً، بل ربما يكون معتبراً بجماعه فيتعلق الأمر بالفعل القريب بنحو الكلّي الساري في جميع محققاته الخارجي وإن كان مثل إتيانه بداعي أمره؛ لأنه أحد وجوه القرب إلى الله تعالى بل أظهر مصاديقه - يزيقه ما عرفت من امتناع اعتبار قصد امتثال الأمر في الأمور به مع وحدة الأمر لا مع تعدده، ولا معنى لاتخاذ مفهوم القربة فيه، وإنما المعتبر على تقديره ما هو مصداق القرب بالحمل الشائع وليس إلا قصد امتثال الأمر، واعتباره جزءاً أو قيداً في الأمور به متوقف على سبق الأمر كي يلاحظه الأمر فيه فيأمر ثانياً بمجموع القيد والمقيد.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر فساد ما رامه بعض المتهرة تصحيحاً لتعلق التكليف بالعبادة المقيدة بالقربة المنويّة بدعوى إمكان تعلق التكليف بالصلاة بداعي أمرها حيث لا مانع عقلاً من جواز لحاظ أن يأمر المولى بشيء مقيداً بداعي أمره ولا استحالة فيه، ويكفي إمكانه التصوري في رفع الامتناع العقلي، وفي الخارج لما كان المكلف قادراً متمكناً بالوجدان والضرورة من الإتيان بالعبادة بداعي القربة كان ذلك مُجدياً في توجيه التكليف إليه ولا يكون تكليفاً بالمحال.

وبالجملة، إن كان المانع عن اعتبار قصد القربة في متعلق الأمر عدم إمكان أخذه فيه لحاظاً وتصوراً فمن البدهة أن تصوّر ذلك بمكان من الإمكان، وإن كان

عدم تمكّن المكلف عن الإتيان بالصلاة بداعي أمرها، ففيه أنّه وإن لم يكن متمكناً منه قبل توجّه الأمر لكن عدم القدرة عليه بهذا الداعي - لعدم الأمر - لا ينافي القدرة عليه بعد الأمر، والتمكّن حال العمل كافٍ في صحّة الخطاب وتوجّه التكليف.

هذا غاية ما يقال في المجال، ويتوجّه عليه أنّ المكلف وإن كان متمكناً من العبادة مع قصد القرية غير أنّ الذي يتمكّن منه هي ذات العبادة المطلقة فيأتي بها بداعي امتثال أمرها دون المقيّدة، فلا يتمكّن المكلف من الصلاة مع داعي الأمر بداعي الأمر المتعلّق بالمجموع من القيد والمقيّد؛ إذ لا تعدّد لقصد امتثال الأمر، وذات الصلاة لا أمر بها حسب الفرض فكيف يؤتى بها بداعي أمرها؟! فلو أتى بها كذلك لم يكن ممتثلاً؛ لأنّ «الأمر» يدعو إلى ما تعلق به لا إلى غيره^١.

ومجرد إمكان تصوير أن يأمر الشارع بالواجب مقيّداً بقصد القرية لا يُجدي في رفع الاستحالة إن أريد الأمر مولوياً لا إرشادياً^٢.

نعم، الواجب بحكم العقل الإتيان بالعمل بداعي امتثال الأمر، وأين هذا من

١. كتب في البداية بدلاً من قوله: «فلا يتمكّن المكلف ... لا إلى غيره»: «فإنّ التمكن منها موقوفٌ على سبق أمر محقق لموضوع المقيّد، فيؤتى به بداعي أمره، فلو أتى الصلاة بداعي أمرها لم يكن المكلف ممتثلاً؛ لعدم الأمر بها مع قصد القرية وجعل هذا الأمر [...] مستلزم لعود محذور المحال، مضافاً إلى أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلق به إجماعاً فزاد في الهامش قوله: [] - أعني نفس الصلاة وحدها لا إليها منضمّة إلى غيرها - دون ما تعلق به غيره» ثم شطب على ما في المتن دون ما زاد في الهامش وإن غفل المؤلف أن يشطب عليها أيضاً وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «لإمكان تصوّر المحال وإلّا لما صحّ الحكم عليه بأنّه محال» ثم شطب عليها.

دخل النية في المكلف به بعين أمره شرعاً؟ هذا.

وقد تصدّى بعض الأساطين^١ لتصحيح اعتبار النية في ماهية العبادة جزءاً أو شرطاً بتعدّد الأمر من وجهين:

أحدهما أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد ينحلّ إلى أمرين بالنسبة إلى ذات المقيّد وقيده، فنفس الفعل العبادي يكون مأموراً به ولو بالأمر الغيري المتوجّه إلى ما هو شرط فيه المترشّح من الأمر النفسي المتعلّق بذات العمل^٢، هذا.

وبطلانه واضح. كيف، والحكم الواحد لا يتعدّد فلا ينحلّ حقيقةً إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء العقلية التحليلية لذات الواجب، والمقيّد أمر واحد ووجود خاصّ من المطلق لا أنّه وجودات عديدة عبارة عن ذات المقيّد وقيده، فالمأمور به هي «الصلاة» الخاصّة المقترنة بالنية دون «الصلاة» و«النية»، فلو فرض الانحلال بالنسبة إلى الأجزاء التحليلية لزم منه التعدي إلى جميع الأجزاء حتّى العقلية من الجنس والفصل وجنس الأجناس، ولم يقل أحد بوجوبها تبعاً بملاك الملازمة.

فإن قلت: ذلك بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية دون الأجزاء الحدّية فإنّها أجزاء عقلية خارجة عن توجّه «الأمر» بالكلّ إليها، بخلاف غيرها فإنّه حيث كان المركّب في الخارج عبارةً أخرى عن أجزائه، وليس له وجود على جدّة غير وجود ما يقع مورداً للإشارة الحسيّة، فلا محالة يتوجّه الأمر بالكلّ إلى أجزائه المادّية فتجب بعين وجوب الكلّ، فالصلاة بتمام أجزائها التي منها قصد امتثال

١. ذكر الوجه الثاني من «الوجهين» في بدائع الأفكار، ص ٣٣٥ بلا نسبة إلى الشيخ الأنصاري.

٢. كذا في الأصل، وفي العبارة خلل.

الأمر تكون مأموراً بها بعين أمرها، فيؤتى بها بداعي الطلب المتوجّه إليها.
قلت - مضافاً إلى عدم كون الواجب العبادي مركّباً من العمل الأركاني والأمر
الجناني -: إنه ليس للأجزاء وجود غير وجود الكلّ الذي هو الواحد بالأسر فلا
تتّصف بوجودٍ على حِدَةٍ غير وجوبه. وعليه، فاتّخاذ «النّيّة» بمعنى قصد امتثال
الأمر جزءاً للصلاة بعين ذلك الأمر المتوجّه إليها مستحيلٌ عقلاً، ولو فرض تعدّد
الأمر كذلك فالوجوب المتوجّه إلى الأجزاء يكون غيرياً للتوسّل به إلى الكلّ فلا
يصلح لوقوعه داعياً عبادياً ومحققاً للامتثال.

وثانيهما ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (قده)^١ من تعدّد الأمر وجعل الفعل
العبادي مأموراً به بأمرين:

أحدهما متعلّق بذات العبادة وحقّقتها المطلقة الغير المقيّدة بإتيانها بداعي
القربة.

وثانيهما ما تعلّق بها لا كذلك بل مقيّدة بإتيانها بداعي القربة، ولا يلزم من ذلك
محذور عدم التمكّن من الإتيان بالعبادة المقيّدة بقصد الأمر.
ويتوجّه عليه:

أما أولاً فلأنّ الحيلة في تعدّد الأمر إن كان من جهة الوسيلة إلى الإتيان
بالعبادة بقصد امتثال الأمر ففي ما يأتي المكلف بذات العبادة غير قاصد بها موافقةً
أمرها، فإمّا أن يسقط الأمر الأوّل بمحض الموافقة فيكون توصلياً كالأمر الثاني
فإنّه توصلّي لا محالة؛ لأنّ كونه تعبدياً موجب لإيجاد المولى إيجاباً ثالثاً تصحيحاً
لتعبدّيته فيتسلسل أو يدور، وعليه فمع سقوطه بالموافقة كيفما اتّفق يسقط الأمر

١. راجع مطروح الأنظار، ج ١، ص ٣٠٣.

الثاني أيضاً لارتفاع موضوعه، فهذه في الحقيقة حيلة من العبد في إسقاط أمر المولى المتعلّق بالمقيّد عن نفسه، فكيف يتوسّل المولى بمثل هذا التعدّد إلى غرضه؟! وإمّا أن لا يسقط بمحض الموافقة بل يتوقّف سقوطه على الموافقة على الجهة الخاصّة، فلا وجه لعدم سقوطه إلّا عدم حصول غرض المولى من طلبه، فإنّ سقوط الأمر مع عدم استيفاء الغرض خلاف الحكمة والمصلحة اللازمة الرعاية، فهو خُلْفٌ أو تخلّفٌ أو نقضٌ للغرض القبيح كلّ ذلك على الحكيم، فمتى لم يسقط الأمر استقلّ العقل بإتيان العمل على وجهٍ محصّلٍ للمقصود ويخرج المكلف لأجله عن تبعه التكليف، وذلك منحصر في الموافقة على نحو الطاعة، وعليه فلا نحتاج في لزوم إتيان الواجب بداعي الأمر إلى تعدّده؛ لكفاية حكم العقل بذلك من غير توقّفٍ على كون النية من مقومات ماهية العبادة. وإمّا تكون خارجاً عنها استقلّ بها العقل الحاكم بلزوم الإطاعة؛ لأنّها من الجهات الراجعة إليها في التعبديات، ولذا لو ورد الأمر بها من الشارع في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^١ كان إرشادياً محضاً لا يترتّب على موافقته ومخالفته من الثواب والعقاب أزيد ممّا يترتّب على المرشد إليه.

وبالجملّة، التكليف مطلقاً لا يكاد يسقط إلّا بالموافقة المحصّلة للغرض الباعث عليه والسبب لحدوثه فيبقى ببقائه ويتوقّف سقوطه على سقوط الغرض بإيجاد متعلّقه لكن لا مطلقاً بل بداعي الأمر، ولا يقصر على الإتيان بداعي القرينة بل يجب عقلاً الإتيان بالواجب بكلّ وجهٍ يُحتمل دخله في الغرض المُلزم.

اللهمّ إلّا أن يُعلم من الخارج كفاية مجرّد الموافقة في حصول الغرض كما في

الواجبات التوصلية حيث عُلم عدم توقّف سقوط أمرها على الإتيان بداعي القرية؛ لعدم كون الداعي والغرض الباعث عليها إيجابها الطاعة والعبودية بل حصولها كيفما اتفق، وإن كان الثواب متوقّفاً على إتيانها بداعي الامتثال بخلاف الواجب التعبدي التي عُلم عدم حصول الغرض منه بمحض الإتيان به حيث إنّ المطلوب منه هو ما يوافق مقصود المولى، عكس الواجب التوصلية؛ لأنّ الأمر فيه متعلّق بما هو أعمّ^١ ممّا يحصل به الغرض؛ لحصوله بمطلق الإتيان بالواجب ولو من غير المخاطب.

فظهر الفرق بين الواجب التوصلية والواجب التعبدي وأنّ دائرة المكلف به في الثاني أضيق^٢؛ حيث لا يتأتّى المقصود المهمّ منه من مجرد الموافقة بل بالإتيان به على نحو العبودية.

ولا يذهب إلى وهمك أنّه إذا لم يكن متعلّق التكليف هو الأمور به أو المنهيّ عنه حقيقةً وكان ممّا لا يُهتَمّ به واقعاً فكيف يحرك العبد نحوه ويبعثه إليه أو يزجره عنه؛ وذلك لأنّ حصول الغرض لمّا كان هو المقصود بالطلب فلا محالة يتوقّف حصوله على الأمر بشيءٍ محصل لذلك الغرض الذي تجب موافقته، وليس ذلك المحصل إلّا ذات العبادة، فأمر بها تحصيلاً للغرض منها. ولّمّا علمنا أنّ بمجرد موافقته لا يحصل المقصود ولا طريق للمولى على إدخال ما له دخل في غرضه في متعلّق أمره، فلا محالة يحكم العقل بإتيانها بداعي الامتثال.

١. في الأصل: «أخصّ» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «أعمّ».

٢. كتب في البداية بدلاً من قوله: «في الثاني أضيق»: «في الأوّل أضيق من دائرة الغرض عكس الأخير، فإنّ دائرة الأمور به فيه أوسع من دائرة الغرض» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

وأما ثانياً فلأنه يتوجه عليه أن تعدد الأمر خلاف المعهود من الأوامر الشرعية فإنها واحدة متعلّقة بذات العبادة تدور مدارها العصيان والإطاعة و يترتب عليها المثوبة والعقوبة، وهذا ظاهر بعد ملاحظة الأوامر التوصلية فإنها واحدة متعلّقة بذات العمل تكفيها مؤونة امتثالها. ومثلها الأوامر التعبدية من ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^١ فإنها أيضاً تكون واحدة من غير تعدد فيها وتكفي مؤونة امتثال العبادة إذا أتى بها بداعي القربة؛ لكفاية الأمر في وجوب النية عقلاً إذا كان الغرض منه متوقفاً عليها، فحينئذٍ لو فرض تعدد الأوامر يكون بعضها إرشادياً محضاً كما في ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^٢ لا يُطلب منه سوى حصول المرشد إليه - واجباً كان أو مندوباً - ولا يترتب على مخالفته أزيد ممّا يترتب على ترك الإطاعة بعدم الإتيان بالواجب أو فعل الحرام.

فإذا عرفت ما مهّدناه لك ظهر أنه لا أصل لفظياً في المسألة يقتضي الوجوب التوصلية. وما ذهب إليه الشيخ (قده) في حاشيته على المعالم^٣ من التمسك بإطلاق الصيغة لدفع احتمال اعتبار القربة في الأمور به غفلةً واضحة ناشئة عن توهم أن الشك في اعتبار النية في الأمور به راجع إلى الشك في تقييد مدلول الصيغة، وإطلاقها كاشف عن التوصلية وعدم اعتبار قصد القربة.

ويشكل عليه بأن ذلك في ما تكون خصوصية «القربة» ممّا أمكن دخلها في ماهية الأمور به وصحّ تقييد إطلاق المادّة بها كما في «أعتق رقبة مؤمنة»؛

١. البقرة (٢): ٤٣ ووردت أيضاً في آيات كثيرة.

٢. النساء (٤): ٥٩.

٣. انظر هداية المسترشدين، ج ١، ص ٦٨٣، ٦٨٥ - ٦٨٦.

٤. في الأصل: «مؤنة».

والإنسان الأبيض»، فما لم يكن كذلك لا معنى للتمسك بإطلاق المادة لدفع الخصوصية.

نعم، في ما أحرز كون الأمر في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه المهم وإن لم يكن بداخل في متعلق أمره، ويبيّن بعض ما له مدخلية في حصوله من الجهات، وسكت عن بيان «نتية القربة» ولم يسكت عنها نسياناً أو إهمالاً كان سكوته والحال هذه دليلاً على عدم دخلها في الغرض، وإلا كان إخلالاً به منافياً للحكمة، ولعلّ هذا مراد من استدلال بالإطلاق لعدم التقييد، ومقصوده تمامية مقدمات الحكمة لإطلاق المقام دون إطلاق الكلام. ولا يختص ذلك بنية القربة بل يجري بالنسبة إلى سائر الجهات المحتملة الدخالة في الغرض اللازم كقصد الوجه وتمييز المأمور به عن غيره، فإنّه متى أحرز كون الأمر في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه [خصوصاً] إذا كان ما يُحتمل اعتباره ممّا يغفل عنه المكلف غالباً كقصد الوجه والتمييز فمجزّد عدم بيانه في ما يكون المولى بصدده كاشفٌ عن عدم اعتباره في حصول المقصود، وإلا لكان عليه البيان.

والفرق بين الجهات المغفول عنها وغيرها هو أنّه متى كان الشيء ممّا يلتفت إليه غالباً كقصد القربة فإنّه أمرٌ مركوز في أذهان المتشرّعة بل مطلق الناس في أوامرهم العرفية أمكن إحالة المكلف إلى حكم عقله بوجوب تحصيل الغرض والخروج عن عهدة التكليف الثابت، فلا يُستكشف عدم اعتباره من عدم بيانه.

وهذا بخلاف ما يُغفل عنه غالباً فإنّه حيث لا مسرح للإحالة؛ لفرض الذهول والغفلة فعدم البيان كاشف عن عدم الدخالة، وإلا يلزم خلاف الحكمة. وليس ذلك من التمسك بإطلاق المادة بل رجوع إلى قرينة الحكمة في موارد إحراز الأمر

الفعلي وإحراز متعلّقه بكأفة أجزائه وشرائطه وسائر الجهات الدخيلة في حصول الغرض من الأمر، ولكن شكّ في دخل شيء فيه أيضاً، وكان المولى في مقام البيان ولم يُبينه، فإنّه تقطع بعدم مدخليته فيه بوجه من الوجوه أصلاً، ولعلّه من أجل ما ذكرنا ذهب المشهور^١ إلى عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات حيث لم يجدوا لاعتباره عيناً ولا أثراً في الأخبار المروية عن أهل بيت العصمة وإن ذهب إلى اعتباره في العبادات بعض الخاصة^٢.

هذا كلّه بحسب الأصل اللفظي، وأمّا بحسب الأصل العملي فربما يُتوهم أنّ الشكّ في اعتبار النية من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين فيأتي فيه الخلاف الثابت هناك من حيث جريان البراءة أو الاشتغال، فمن قال بالبراءة في تلك المسألة يلزمه القول بها في المقام، ومن قال بالاحتياط يقول به ها هنا.

ولكنّه غفلة واضحة فإنّه لا مسرح إلّا لأصالة الاشتغال في المقام وإن قلنا بالبراءة في سائر الأجزاء والشرائط، وذلك لعدم رجوع الشكّ في مسألتنا إلى التكليف ولا إلى المكلف به؛ لمعلوماتهما تفصيلاً، واستحالة اعتبار «النية» في الأمور به شرطاً وشرطاً. وإنّما الشكّ في حصول الإطاعة والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالتفصيل بالإتيان بما تعلق الأمر به بدون قصد القربة، ولا إشكال في استقلال العقل بلزوم تحصيل اليقين بالامتثال بإتيان المحتمل، وهو الكافي في

١. ضبط في الأصل بشكل الرمز؛ أعني المش.

٢. نسب صاحب مفتاح الكرامة إلى جماعة كثيرين ونقل عن جامع المقاصد أنّه قول جمع من الأصحاب، وعن شرح المفاتيح أنّه قول جماعة من المتأخرين فراجع مفتاح الكرامة، ج ٢،

قطع العذر وصحة المؤاخذة، فلا يكون العقاب عليها عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان. كيف، وكيفية حكم العقل بلزوم الإطاعة بعد العلم بالتكليف حجةً وبيانا. فلا يتوجه ما يقال: إن قصد الامتثال حيث يتوقف عليه حصول الغرض كان اللازم على المولى بيانه فإذا لم يُبينه كان المرجع البراءة عقلاً كما في سائر التكاليف المجهولة التي استقلَّ فيها بعدم العقوبة.

فإن قلت: سلّمنا عدم تأتّي البراءة العقلية؛ لوصول البيان العقلي المُجدي في قطع الحجة لكنّ البراءة النقلية التي هي مفاد قوله (ع): رفع ما لا يعلمون لا مانع عن جريانها، ومقتضاها عدم اعتبار قصد القرية وكفاية مجرد الموافقة في حصول الإطاعة.

قلت: إنّما تجري البراءة الشرعية المأخوذة من النقل في ما كان المشكوك قابلاً للوضع والرفع والإثبات والنفي من ناحية الشارع، فما لا يقبل الوضع لا يصحّ نسبة الرفع إليه. وقصد القرية لما كان من محصّلات الغرض ومحقّقات الامتثال والإطاعة كان من المستقلّات العقلية وليس للشارع رفعه، كما أنّه لا يكون له وضعه.

ولا ينتقض بمثل الجزئية والشرطية والممانعية ونحوها من الأحكام الوضعية؛ فإنّها وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال^٢ إلّا أنّها مجعولة بتبع منشأ انتزاعها - أعني الأحكام التكليفية - فتألفها يد التصرف التبعية، فالجزئية حيث كانت منتزعة عن الجزء بلحاظ الأمر بالمجموع المركّب منه ومن غيره، وكذلك الشرطية المنتزعة

١. يأتي الحديث بتمامه وتخريجه في ج ٣، ص ١٥.
٢. بعدها في الأصل: «كالأحكام التكليفية» ثم شطب عليها.

من الأمر بالمقيد به كان رفعهما برفع الأمر بالجزء أو الشرط، كما أن إيجابتهما منوط بإثبات التكليف بالمركب من الجزء وغيره أو الشرط ومشروطه، وهذا القدر كافٍ في جريان البراءة، وتام ذلك في محله^١.

ثم إن هذا كله في ما كانت «القربة» عبارةً عن خصوص قصد الامتثال وإتيان الواجب بداعي أمره، وأما سائر وجوه القرب من قصد رجحان العبادة وحسنها أو مصلحتها الكائنة فيها فإنه يصح اعتبارها في الأمور به جزءاً أو قيداً، فإنها ليست ناشئة من ناحية «الأمر» حتى يستحيل عقلاً أخذها في متعلقه بل الأمر إنما نشأ منها.

نعم، اعتبارها كذلك مستلزم لعدم حصول الامتثال لو أتى بالأمور به بداعي أمره؛ إذ المفروض تقييده بإحدى الدواعي المذكورة، فإذا أتى به بداعي أمره لم يأت بالأمور به على وجهه، مع أنه خلاف الإجماع والضرورة من الشريعة؛ إذ من المعلوم كفاية قصد الامتثال في تحقق العبادة وسقوط الأمر وحصول الإطاعة. ومن هنا ربما يُستكشف عدم اعتبار شيء من الوجوه القربية في ماهية العبادة وإنما الأمر تعلق بها بنفسها من دون اعتبار شيء من وجوه القرب في حقيقتها وإن حُكِمَ بلزومها العقل تحصيلاً للغرض المهم، هذا.

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا أن الأمر في العبادات - واجبها ومستحبها - كما في التوصلّيات واحد متعلّق بذات الأفعال، وإنما الفرق في ناحية حكم العقل بلزوم الإطاعة، وهي تحصل في التوصلّيات بمحض الإتيان بها كيفما كان، وفي العبادات لا تحصل إلا بالإتيان بها بإحدى الوجوه المُقرّبة للعبد إلى الرب؛ لبقاء الغرض الموجب لبقاء الطلب مع الإتيان لا معها.

المطلب السادس

الحقّ عدم دلالة الصيغة لا على المرّة ولا على التكرار، بل المتبادر منها عند إطلاقها طلب إيجاد الطبيعة من غير دلالةٍ على أنحاء الإيجاد، وذلك علامة الحقيقة. ولا ينافي ذلك كون بعض التكاليف للتكرار أو المرّة كما بالنسبة إلى «الصلاة والصوم والحجّ»؛ لأنّ ذلك بواسطة القرينة^٢، ومحلّ البحث كسائر الأبحاث ما فقدت القرينة الحالية والمقالية فيه.

ولما كانت المسألة لفظية أغنانا التبادر عن الاستدلال عليها؛ لكونه الحجّة في تشخيص الوضع.

وعليه فلا نحتاج إلى التمسك ببعض الوجوه مثل أنّ «الصيغة» مركّبة من الهيئة والمادّة، ولا دلالة لكلّ واحدة منهما لا على المرّة ولا على التكرار؛ أمّا الهيئة فلأنّها طلب إيجاد الماهية، وكونُ القدر المتيقّن منها إيجادها مرّةً في ما أُطلق وكان في مقام البيان غيرُ وضع الصيغة بإزاء المرّة على أن تكون قيداً في المطلوب. وأمّا المادّة - أعني المصدر المجرّد عن اللام والتنوين - فلا تدلّ أيضاً إلا على الماهية المُعرّاة عن لحاظ القلّة والكثرة.

فإنّه يتوجّه عليه أنّ «المادّة» المدّعاة عدم اعتبار تقييدها بوجودٍ واحد أو وجودات أو دفعة أو دفعات غيرُ المصدر، وأنّه لا يكون مادّةً لصيغ المشتقات، وأنّ له مادّةً وهيئةً أيضاً في عرض سائر الهيئات، ولذا اعتُبر أن يكون على أوزان

١. كذا، ولا يخفى عدم سلاستها، والأولى: كون التكرار أو المرّة في بعض التكاليف.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القرينة.

مخصوصة لا يدلّ على معانيها المصدرية بدونها، فدعوى الاتفاق على أنّ المصدر للماهية المحضة لا تقتضي وضع الصيغة بإزاء الطبيعة الصرفة.

وأما ما اشتهر من أنّ «المصدر» أصل في الكلام - فمع كونه محلّ الخلاف - معناه أنّ مادّة الكلمة وما تطرأ عليه الهيئة المصدرية تنتهي إلى المصدر وأنّه الذي وُضع أولاً بإزاء معناه ثمّ بملاحظته وُضعت سائر المشتقات، لأنّ المصدر له هيئة، وهيئة^١ تكون معروضةً لسائر الهيئات حتّى يستحيل اجتماع هئتين دالتين على معنيين متناقضين - أعني النسبة الناقصة المصدرية والنسبة التامة الفعلية - على مادّة واحدة، ولا يكاد يتفوّه بذلك جاهل فضلاً عن عاقل.

نعم، المعنى المصدرية الذي هو مدلول مادّته وهيئته محفوظ في معاني المشتقات على بساطتها لأجل دلالتها على نسبتين - تامة وناقصة - بل لانتزاع نسبة ناقصة تقييدية من ملاحظة نسبة الحدث إلى الذات وتحقّقه منها، وهذا غير كون المصدر مادّة^٢ المشتقات.

ولا يُمنع عن دعوى دلالة المادّة المحفوظة في هيئة «افعل» على المرّة أو التكرار. والاتفاق على عدم أخذ واحدٍ منهما في مفهوم «المصدر» بمادّته وهيئته لا ينافي إثبات واحدٍ منهما في غيره كذلك.

فإذن الحقّ - كما هو التحقيق - ما ذكرنا من أنّ صيغة «افعل» كسائر الصيغ لها معنى خاصّ بسيط، والمنساق منها عند الإطلاق نفس ذلك المعنى - أعني طلب إيجاد الفعل - من غير اعتبار تقييده بالمرّة أو التكرار - سواء قلنا بأنّ المراد منهما

١. كذا، والصواب ظاهراً: وبهذه الهيئة.

٢. في الأصل: مائة.

الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد -؛ لأنَّهما بكلا المعنيين قابلان لوقوعهما محلَّ البحث وإن كان اللفظ ظاهراً في الأوَّل.

لكن قد يقال: إنَّه لو أُريد منهما المعنى الأوَّل كان اللازم جعل هذا البحث من متفرّعات مسألة تعلق الأوامر بالطبيعة أو الفرد، وأنَّه بناءً على تعلقه بـ«الفرد» متعلِّق بفردٍ واحد أو أفراد متعدّدة. ولعلَّه زعم من كلامهم «أنَّ كون الصيغة للطبيعة، أو للمرّة أو التكرار» أنّ المراد بالطبيعة هنا هو المراد منها في تلك المسألة، كما أنّ المراد بالمرّة والتكرار بقريئة جعلهما قسيماً لإفادتها «الطبيعة» هو الفرد أو الأفراد.

نعم، لو أُريد بهما الدفعة والدفعات فلا ارتباط بين المسألتين؛ فإنَّ الدفعة قد تنطبق على الفرد وقد تنطبق على الأفراد كما لو أتى بأفرادٍ عديدة دفعةً واحدة فأعتق رقاباً بصيغةٍ واحدة، كما تنطبق الدفعات على الفرد والأفراد، فالنسبة بينهما هي العموم من وجه لكن من إفرادهم البحث هاهنا يُستكشف أنّ المراد «الدفعة والدفعات» دون «الفرد والأفراد»^١.

ويُجاب عنه بأنَّ النزاع في المسألة الآتية في تعيين أصل الأمور به وأنَّه «الفرد أو الطبيعة»، وفي المقام في كميّة ما تعلّقت به الصيغة بعد الفراغ عن تعيين أصله، فالقائل بالمرّة أو التكرار بناءً على تعلق الأوامر بـ«الأفراد» يقول بدلالة الصيغة على طلب إيجاد فرد من الطبيعة مرّةً أو مكرّراً، كما أنّ القائل بـ«الطبيعة» يقول بدلالاتها على طلب الإيجاد^٢ الواحد أو الإيجادات المتعاقبة على حدِّ الوُسع

١. انظر الفصول، ص ٧١.

٢. في الأصل: إيجاد.

والطاقة فإنَّ المراد بالمرّة عند القائل بها المعنى المعبر عنه بالفارسية بـ«يك بار»، وبالتكرار ما يعبر عنه بـ«أوردن هميشه»، فكما يتّصف الفرد بالمرّة أو التكرار كذلك تتّصف الطبيعة بهما؛ إذ ليس المراد منها الطبيعة من حيث هي؛ لأنّها ليست إلّا هي إلا مطلوبةً ولا غير مطلوبة، بل المراد من تعلق الأوامر بـ«الطبايع» تعلقها بها مقيّدةً بوجودها في الخارج على أن يكون القيد خارجاً والتقيّد بالوجود داخلياً في متعلّق «الأمر» بخلافه^١ بناءً على تعلقها بالأفراد الخارجية المستخصّة فإنَّ القيد حينئذٍ يكون داخلياً في متعلّقه حقيقةً، وعلى كلا التقديرين يأتي الخلاف في اليبين فيبحث عن أن متعلّق «الأمر» هو الفرد الواحد أو الأفراد أو أن متعلّقه الطبيعة الموجودة بوجودٍ واحد أو وجودات متعدّدة؟

تذييل

في الثمرة المستفزة على المسألة
لا إشكال في وجوب الإتيان بالمأمور به مكرراً ثانياً وثالثاً على القول بالتكرار، فيكون كلّ مرّة إطاعةً وامتثالاً^٢ على جِدَةٍ وافيّاً^٣ ببعض المصلحة اللازمة، كما لا إشكال في أنّه لا مجال للإتيان به ثانياً على القول بالمرّة مطلقاً؛ لاستيفاء الغرض بإتيان المأمور به مرّةً واحدةً، ولا امتثال عقيب الامتثال؛ لوقوعه لغواً وتحصيلاً للحاصل الممتنع عقلاً.

وأما على المختار من الدلالة على مطلق طلب الماهية وإيجاد الطبيعة من غير

١. أي بخلاف المراد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: امتثال.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وافي.

دلالة على التكرار أو المرّة فكذاك لكن لا مطلقاً بل في ما كان المتكلّم في مقام البيان دون الإهمال والإجمال، فإنّه حينئذٍ إذا أطلق الخطاب بإيجاد الطبيعة ولم يُقيّد بشيء من التكرار أو المرّة فمعناه أنّ المصلحة المهمّة قائمة بذات الطبيعة فمتى أوجدها المكلف في ضمن فرد أو أفراد دفعةً واحدة فقد استوفى المصلحة، وحصل الغرض فيسقط الأمر لا محالة، وإلاّ لزم بقاء المعلول بلا علّة، وإذا سقط الأمر وتحقّق الامتثال لم يبق مجال لامتنالٍ آخر؛ لأنّه منوط بوجود الأمر ولا أمر. وليس المراد أنّ مقتضى الإطلاق المرّة حتّى يقال بأنّه تقييد بلا قرينة؛ لأنّ نسبة الطبيعة إليها وإلى التكرار على السوية، بل المراد أنّه لو أتى بالمأمور به مع الإطلاق إنّما أتى بالمحصّل للغرض المهمّ فلا مجال للإتيان ثانياً وثالثاً، وليس على المكلف أن يجعل الدفعتين أو الدفعات امتثالاً واحداً بعد حصول الغرض واستيفاء المصلحة بالدفعة.

نعم، لو كان غرض المولى على نحوٍ لا يحصل بإيجاد المأمور به أوّلاً مثل ما لو أمر بإتيان الماء فأتى به وبعد لم يشربه فللبعد حينئذٍ اختيار فرد آخر مثله أو أحسن أو أدون وتبديل «المأمور به» به، فيأتي ثانياً وثالثاً بالماء فإنّ التكليف وإن سقط بما أتى به ابتداءً إلاّ أنّه بملاكه باقي فيبقى مجال امتثاله بإتيان متعلّقه في ضمن فرد آخر مثله إلى أن يسقط به الغرض؛ لأنّ حال الإتيان بذلك الفرد قبل حصول غرض المولى في الخارج كحال قبل الإتيان بالمأمور به في ثبوت الاختيار للمكلف، وأنّ له اختياراً أيّ مصداقٍ شاء، فكما يجوز له اختيار أحسن الأفراد أوّلاً في مقام الإطاعة كذلك يجوز له بعد اختياره اختياراً فردٍ من أفراد المأمور به أفضل منه وأحسن إن كان ما يختاره قبل استيفاء المولى غرضه فإنّه

حينئذٍ يتعلّق الغرض بالفرد الأحسن دون الأدون - أو لّا كان أو ثانياً - ويكون هو المحسوب عن المكلف به وإن كان المولى مكتفياً بغير الأفضل إن اقتصر المكلف عليه.

ومن هنا ظهر اندفاع توهم عدم جواز الإتيان بغير ما أتى به أولاً بعنوان كونه هو المأمور به الواجب، مع أنّ المفروض سقوط الأمر الفعلي البعثي، فلا بدّ حينئذٍ من التصرف والتأويل في ما دلّ على جواز ذلك في الشريعة أو طرحه؛ لمخالفته العقل والبداهة.

وجه الاندفاع أنّ حقيقة الامتثال والإطاعة إتيان العبد بما يوافق ميل المولى جداً ويحصل به غرضه، وفي ما قرّض علم المولى أو احتمالاه صدور الأفضل من العبد ولم يكتف المولى بغيره فقد توقّف سقوط غرضه على حصوله، فلو أتى به والحال هذه فقد أتى به بعين ذلك الغرض الباعث على الطلب الفعلي البعثي، وهذا معنى امتثال أمر المولى لا أنّه يعاقب عبده على تركه. كيف، وإنّ غير الأفضل مصداق المأمور به حسب الفرض وإلا فلا معنى لاختياره أحبهما إليه، فإنّ معنى اختيار «الأحب» كونهما متعلّقاً للغرض المهمّ، ولذا يقتصر على غير الأفضل مع فقد الأفضل ويُناب عليه أو يُعاقب على تركه، هذا.

وعلى ما ذكرنا تُحمل الأخبار الواردة في باب استحباب إعادة الصلاة جماعةً، كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له (ع): أصلي ثم أدخل المسجد فتقام [الصلاة] وقد صلّيت؟ فقال (ع): صلّ معهم، يختار الله أحبهما إليه؛

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٧٩، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٧٠، ح ٧٧٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨،

ص ٤٠٣، باب ٥٤، ح ١٠.

فإنّ قوله (ع): «يختار الله تعالى أحبهما إليه» ظاهر أو صريح في احتساب الأفضل المأتيّ به عن المأمور به، ومنه يظهر أنّ المأتيّ به ثانياً لا يلزم أن يكون هو الأحسن؛ إذ ربما يكون ما أتى به أولاً منفرداً أحسن؛ لاشتماله على بعض الخصوصيات الفاضلة مثل حضور القلب والخشوع وغير ذلك.

هذا كلّّه إذا كان الأمر في مقام البيان، فلو كان في مقام الإهمال والإجمال واحتمل أن يكون للمرّة أو التكرار مدخلية في ما يحصل به الغرض فالمرجع الأصول العملية، فإن احتمل اعتبار «المرّة» بخصوصها كان من دوران الأمر بين التعيين والتخير، وإن فُرض على نحوٍ يكون الأمر دائراً بين المتباينين عمل بالموافقة الاحتمالية؛ لعدم التمكن من الموافقة القطعية في المرّة والتكرار مع الدوران المزبور.

المطلب السابع

ففي عدم دلالة الأمر على الفور أو التراخي
الحقّ أنّه لا دلالة لـ«أمر» لا على الفور ولا على التراخي؛ لما عرفت في المسألة السابقة^١ [من] أنّ المتبادر من الصيغة عند إطلاقها طلب إيجاد الطبيعة، فتقيدها بأحد الأمرين يحتاج إلى القرينة. نعم، إطلاق الصيغة في ما كان المتكلم في مقام البيان يدلّ على جواز الاكتفاء بكلّ من الفور والتراخي، وإلاّ فهي مجملة غير ناهضة بتعيين كيفية الإطاعة. والمرجع الأصول المقررة في دوران الأمر بين التعيين والتخير لو جعل الخلاف في اعتبار الفورية وعدمه بناءً على جواز الإتيان بالمأمور به فوراً عند القائلين بالتراخي، وأمّا بناءً على عدمه كما لا يكون المطلوب إلاّ إتيان الفعل فوراً لا متراخياً أو إتيانه متراخياً لا فوراً فيرجع الشكّ في اعتبار الفورية إلى دوران الأمر بين المتباينين؛ لتباين وصفيّ «الفور» و«التراخي»، واللازم الاحتياط بإتيان المأمور به تارةً فوراً وأخرى متراخياً، لكنّ الظاهر أنّ الخلاف في خصوص الفور وجواز التأخير وعدمه؛ إذ لم يُنقل من أحد القول بتعيين التأخير، وقد عرفت أنّ المرجع حينئذٍ إطلاق المأمور به أو البراءة؛ لأنّ الشكّ في اعتبار شيء زائد في الواجب، و«حديث الرفع»^٢ ينفيه. ودعوى أنّ المأمور به وإن كان^٣ طبيعةً مجردةً عن إحدى الخصوصيتين إلاّ أنّ العقل في مقام الامتثال والإطاعة يستقلّ بلزوم المبادرة خروجاً عن عهدة

١. عرفت في ص ٧١.

٢. يأتي الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٥.

٣. في الأصل «كانت» ثم شطب عليها وبدلها بما في المتن.

التكليف المعلوم. والفورية وإن لم تكن معتبرة في الأمور به شرعاً لكنها معتبرة عقلاً كتقصد القربة، والمرجع قاعدة الاشتغال؛ لكون الشك في كيفية الامتثال، مدفوعاً بالمنع عن استقلال العقل بالفورية، ولا وجه للزوم المبادرة^١ إلا احتمال كون الفور واجباً، وعدمه موجباً للعقوبة فلا يأمن منها، لكن احتمالها منفي بالبراءة العقلية والشرعية فلا يبقى موضوع لقاعدة الشغل.

نعم، لا يبعد استقلال العقل بحسن الاستباق والمسارة كما هو مفاد الآية^٢، فيكون الأمر بهما إرشاداً إلى حكم العقل بحسنهما في مقام الإطاعة والعبودية. وبما ذكرنا يسقط الاستدلال بالآيتين على اعتبار الفور؛ إذ لا دلالة للأمر بالاستباق والمسارة على وجوبهما مولوياً، بل يكون إرشاداً محضاً إلى حكم العقل نظير أوامر «الإطاعة». غاية الأمر أنها ترشد إلى حكم العقل بأصل الإطاعة، والآية إرشاداً إلى كيفية الإطاعة وأنها بالمبادرة.

هذا، مضافاً إلى أنه لو حُمل الأمر فيها على الوجوب لزم تخصيص الأكثر؛ لخروج المستحبات طراً فإنها أيضاً سبب للمغفرة مع عدم وجوب المسارة فيها، ويخرج أيضاً كثير من الواجبات الموسعة الموقّعة أو غير الموقّعة فلم يبق إلا قليل من الموسعات الغير الموقّعة، فكان الأولى حمل «الأمر» على الاستحباب أو الإرشاد إلى ما يدلّ عليه نفس المادة من الخيرات والمغفرة؛ لحسن الاستباق والمسارة إليهما عقلاً، وينافي ذلك لو كان الأمر والبعث مولوياً بملك حكم العقل، نعم، لا ينافية لو كان بملك آخر، ولذا ورد النهي مولوياً عن الظلم والغصب.

١. في الأصل ابتداءً: «الفورية» ثم شطب عليها وكتب أعلاها: «المبادرة» كما أثبتناه.

٢. البقرة (٢): ١٤٨؛ آل عمران (٣): ١٣٣.

هذا، مضافاً إلى دلالة الآية عليه شرعاً؛ لظهورها في الحثّ على المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، وهذا غير الدلالة على البعث إلى المأمور به بنحو الإنذار والتهديد وإيجاب الوعد والوعيد كما هو المناسب للطلب مولوياً.^١
ولعلّ ما ذكرنا هو المتعيّن في الجواب دون ما ذكره بعضهم^١ من أنّ حمل «الأمر» على الوجوب موجب للتنافي بين الهيئة والمادّة؛ لاقتضاء مادّة «المسارعة» التوسعة على خلاف مقتضى الهيئة فيدور الأمر بين التصرّف فيها بحملها على الاستحباب، أو التصرّف في المادّة بحملها على المبادرة وإتيان الفعل في أوّل الأزمنة.

وذلك لأنّه يتوجّه عليه أنّ المنافاة إنّما هي بناءً على تفسير «الفور» بما يقتضي سقوط الأمر على تقدير التأخير كالموقّت بأوّل الأزمنة. وأمّا الفور بمعنى الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث كلّما أحرّ المكلف كان عاصياً ومكلفاً بالإتيان أيضاً، فلا تنافي بين المادّة والهيئة؛ لكفاية امتداد زمان مطلوبة الطبيعة في صحّة توجّه الأمر بالمسارعة.

بقي الكلام في شيء وهو أنّه لو قيل بالفور وأخلّ به المكلف وعصى فهل يجب عليه الإتيان فوراً ففوراً، أو يسقط التكليف رأساً؟ فيه خلاف.
والتحقيق أنّه لو قلنا بكون الفور معتبرة بحكم العقل وأنّه من وجوه الإطاعة كما احتملناه^٢، فكما أنّ العقل يستقلّ بلزوم المبادرة في الآن الأوّل كذلك يستقلّ

١. لعلّه هو العضدي تبعاً للحاجبي كما ورد في الفصول، ص ٧٦، وفي المعالم، ص ٥٧ - ٥٨
أشير إلى التنافي، وأوضح التنافي السيّد عليّ القزويني في تعليقه على المعالم، ج ٣، ص ٢٥١
بعبارات قريبة من عبارات المتن.

٢. في الصفحة السابقة.

بلزومه في الآن الثاني والثالث وهكذا إلى آخر أزمة الإمكان، فيخرج عن عهده بالعصيان أو الإطاعة.

وأما إن قلنا باعتباره في الأمور به إما بنفس الخطاب أو بالقرينة الخارجية أو بدلالة «آية الاستباق والمسارة» فمقتضى القاعدة سقوط التكليف؛ إذ المطلوب حينئذ الإتيان بالأمور به على وجه خاص، ولم يؤت^١ به كذلك فيسقط الأمر بالعصيان والمخالفة في وقته، إلا أن يُحرز كونه بنحو تعدد المطلوب بأن يكون أصل الفعل مطلوباً، والمسارة إليه مطلوباً^٢ آخر على جِدَةٍ، فمخالفة أحدهما لا يوجب سقوط الطلب عن الآخر.

لكن الكلام في دلالة الخطاب على ذلك أو قيام القرينة على أن المطلوب يكون متعدداً، وللمنع عنهما مجال واسع؛ لأن «الأمر» بناءً على ظهوره في الفور لا دلالة فيه على نحو المطلوب وأنه واحد أو متعدّد، ولا يكاد يُصار إلى تعدّده إلا بقرينة جليّة ودلالة نوعية ولو مثل التعارف ونحوه بحيث يحتاج خلافه إلى نصب قرينة، وأتى لنا بذلك في «صيغة الأمر» والمصير إلى تعدد المطلوب في باب العقود ببركة القرينة النوعية على أن المقصود بالعقد هو الواجد للقيّد أولاً، وإلا فالفاقد يكون مقصوداً بحيث لو فرض عدم إرادة المتعاقدين إلا الواجد دون الفاقد فلا بدّ من نصب قرينة عليه، وإلا كان العقد بمعونة تلك القرينة النوعية ظاهراً في تعدد المطلوب، وليس التقييد بالفورية متضمناً لقرينة نوعية دالة على التعدد، بل اللفظ بالنسبة إليه كما يمكن أن يكون بنحو تعدد المطلوب كذلك يمكن أن يكون

١. في الأصل: لم يؤتى.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مطلوب.

بنحو وحدته فيكون مجملاً من هذه الجهة. والمرجع هو الأصل في المسألة الفرعية، وهو يقتضي البراءة عن وجوب الإتيان ثانياً بعد العصيان أولاً. ولا مجال للاستصحاب؛ لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فلا يبقى الموضوع حقيقةً، اللهم إلا أن يُتسامح فيه بحكم العرف على بقائه؛ لإناطة تشخيص الموضوع في باب الاستصحاب بنظر العرف المسامحي دون النظر العقلي الدقيقي^١، فافهم جداً.

١. كذا، والأولى: الدقي.

المطلب الثامن^١

المعروف بين الأصحاب أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء والقول في مسأ الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء خلافاً لما نُقل عن بعض العامة^٢ من جواز أن يقول المولى لعبده: «أطعت وأُتبتَ ولكن يجب عليك امتثال آخر وإطاعة أخرى ثانيةً وثالثةً».

وتحقيق الحال موقوف على تمهيد أمور:

أولها: إنّ المراد من قولهم: «على وجهه»، هو النهج الذي ينبغي إتيان الأمور به شرعاً وعقلاً عليه من اشتماله على جميع ما يُعتبر فيه جزءاً أو شرطاً حتّى مثل قصد القربة في ما كان العمل عبادياً. وليس المراد خصوص الأجزاء والشرائط المأخوذة في المأمور به شرعاً؛ لانتلام عنوان البحث بخروج الواجبات العبادية المعتبر فيها قصد القربة عقلاً من غير دخل له في الماهية مع ما يلزم أيضاً من كون القيد حينئذٍ توضيحياً لا احترازياً، وهو خلاف الظاهر.

١. ظاهر هذا العنوان يقتضي أنّ «مسألة الإجزاء» من المطالب المبحوثة في ما يتعلّق بصيغة الأمر، والأمر ليس كذلك لأنّها لا تعدّ من مباحث «صيغة الأمر» والصواب ما فعله في كفاية الأصول حيث قال: «المقصد الأوّل في الأوامر وفيه فصول: الفصل الأوّل في ما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات، الفصل الثاني في ما يتعلّق بصيغة الأمر، الفصل الثالث في الإجزاء». وكذا الكلام في المطالب الآتية: في مقدّمة الواجب، وفي أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا، وفي أنّ أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه جائز أو لا، وفي أنّ متعلّق الأوامر والنواهي الطابع أو الأفراد، وفي أنّه إذا نُسخ الوجوب هل تبقى معه دلالة على الجواز أم لا، والمطلب الرابع في الوجوب الكفائي وفي الواجب الموسع.

٢. نقل العلامة عن أبي هاشم وأتباعه والقاضي عبد الجبار في نهاية الوصول، ج ٢، ص ٢٥٣.

وليس المراد من «الوجه» أيضاً ما هو المصطلح عند الفقهاء من إتيان الواجب لوجوبه غايةً أو توصيفاً، ولا المصطلح عند المتكلمين من جهة الحسن والتسبح؛ فإنه - مضافاً إلى عدم اعتبار الوجه بهذا المعنى في «الواجب» - أنه لا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر ما يُعتبر فيه من الأجزاء والشرائط الشرعية والعقلية مع ما يلزم أيضاً خروج التوصلات عن حريم البحث.

وثانيها: الظاهر أن المراد من «الافتضاء» التأثير والعلية في مقام الثبوت لا الافتضاء بمعنى الكشف والدلالة في مرحلة الإثبات كما في قولهم: «الأمر يقتضي الوجوب»؛ وذلك بدليل إسناد الافتضاء إلى الفعل - أعني الإتيان بالمأمور به - لا إلى «الأمر أو الصيغة».

فمرجع الكلام إلى أن الإتيان بالمأمور به هل يكون عقلاً سبباً لسقوط «الأمر»، أو ليس بسببٍ كذلك، فالمسألة عقلية كمباحث مقدّمة الواجب ومسألة افتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، فلا تكون من المباحث اللغوية في تعيين مدلول «الأمر أو الصيغة» وضعاً أو إطلاقاً.

وقد يُشكّل^٢ على ما ذكرنا من كون النزاع في المقام عقلياً بأن عمدة الكلام في المسألة في الأوامر الواقعية الثانوية والظاهرية الأولية، ولو كان فيهما خلاف فإنما هو في دلالة دليل اعتبارهما وأنه هل يقتضي البدلية عن الواقع على نحو الإطلاق، أو يدلّ على كفايتهما عن الواقع ما دام العذر باقياً، فمتى زال العذر وأمکن التدارك كان عليه واجباً بالإعادة أو القضاء؟ ومن المعلوم حينئذٍ أن

١. كذا، والظاهر زيادتها كما لا يخفى.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

البحث عن الجهة المزبورة لفظية^١.

ويندفع الإشكال بأن اختصاص النزاع فيهما من حيث الدلالة واقتضاء الأدلة وإنما هو بعد الفراغ عن أن المأتمّي به بالأمر الواقعي يقتضي الإجزاء، وإلا فمجرد إثبات أنهما كالأمر الواقعي لا يُجدي في حديث الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء، فالنزاع بالنسبة إلى الأمر الواقعي متمحّض في أمر عقلي، وهو أن العقل [يستقل] بعدم جواز التعبد بالإتيان بالمأمور به ثانياً وثالثاً بعد الإتيان به أولاً على وجهه، وبالنسبة إلى الأمر الاضطراري أو الظاهري وإن كان على بعض الفروض في أمر لفظي من جهة دلالة الأدلة على البدلية بنحو الإطلاق أو في الجملة، لكنّه بعد إثبات هذه المقدّمة يكون البحث في إجزاء أمرهما في الأمر العقلي، فالنزاع فيهما عقلي بعد إثبات مقدّمة هي بمنزلة الصغرى لكبرى النزاع في الإجزاء وعدمه، وتطرّق النزاع اللفظي في الصغرى لا يقتضي كون النزاع من أصله لفظياً حتّى في الكبرى. وإنما البحث في أمرهما في جهتين: جهة لفظية - وهي اقتضاء الأدلة البدلية مطلقاً أو في الجملة -، وجهة عقلية - هي اقتضاء الإتيان بالمأمور به فيهما بعد إثبات أنهما كالأمر الواقعي في الوفاء بالمصلحة الواقعية فيقتضي الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء.

وثالثها: الفرق بين هذه المسألة ومسألة «المرة والتكرار» ومسألة «تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته له» هو في الأمور به وتعيين أن المطلوب بالصيغة هو المهية^٢ المقيدة بالتكرار أو المرة، وفي مسألة تبعية القضاء للأداء - حيث إن المراد

١. كذا، والصواب ظاهراً: لفظي.

٢. كذا، وهي مخفّف «الماهية».

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار

بالقضاء الإتيان بالعمل ثانياً بعد إتيانه أولاً في الوقت - في دلالة الأمر وأن مقتضى تعلّقه بشيء في وقتٍ خاصٍّ وجوب الإتيان به بعده قضاءً أم لا؟
فالمسألة المتقدّمة بناءً على هذه لفظة بخلاف مسألتنا فإنها - حسب ما ذكرنا - تكون عقلية.

نعم، القول بالإجزاء وعدمه يجري على المسلكين في المسألتين؛ فإنّه - بعد تعيين كون المكلف به هو المرّة أو التكرار - يقع البحث في أنّه لو أتى به مرّةً أو مكرراً يُجزى أو لا يُجزى، فيجب أن يؤتى به ثانياً مرّةً أو على التكرار، وكذلك - بعد تعيين المطلوب بالأمر الموقّت وأنّه واحد أو متعدّد - يقع البحث في أنّه لو أتى به المكلف في وقته أو خارجه يُجزى أو لا يُجزى، لكنّه بناءً على القول بلزوم التكرار على نحو الاستمرار كان عملاً موافقاً لعدم الإجزاء، إلّا أنّه بملاكٍ آخر وهو أنّه كلّما أتى بالفعل أتى بفرد من المأمور به ومع ذلك يجب الإتيان به ثانياً وثالثاً كما هو كذلك عند من ينسب إليه عدم الإجزاء.

ورابعها: المراد من «الإجزاء» ما هو المتبادر منه عند الإطلاق - أعني الاجتزاء والاكْتفاء - والمعنى أنّ الإتيان بالمأمور به هل يُكتفى به عن إتيانه ثانياً، وليس له وضع جديد واصطلاح مخصوص حتّى يقع البحث عنه وأنّ معناه عدم التعبّد به ثانياً أو حصول الامتنال أو إسقاط القضاء إلى غير ذلك ممّا قيل أو يمكن أن يقال.

نعم، لازم «الكفاية»^١ حصول الإطاعة وعدم الفائدة في التعبّد بـ «الواجب»

١. وهو بمعناه لغةً، كما في كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٩ حيث قال: «الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغة وهو الكفاية».

ثاني مرّة^١ فيسقط القضاء أيضاً، فما وقع التعبير به عنه في مطوّلاتهم^٢ تعبير بلوازمه كما لا يخفى.

إذا عرفت ما مهّدناه لك فتفتيح الكلام في المقام يستدعي البحث في مقامين:

المقام الأوّل

في اقتضاء الأمر الواقعي الإجزاء

ولا شبهة في اقتضائه له إذا أتى بالواجب على وجهه من اشتماله لجميع ما يُعتبر فيه شرعاً وعقلاً؛ وذلك لاستقلال العقل بالاجتزاء به عن التعبّد به ثانياً، ولا نحتاج في إثباته إلى مزيد بيان وإضافة برهان؛ لأنّه من البدهة بمكانٍ عدمُ بقاء الأمر - بعد الإتيان بالمأمور به بجميع ما يُعتبر فيه - لو كان وافياً بتمام غرض المولى ومقصوده من الأمر، من غير فرق في ذلك بين كون المصلحة الباعثة على البحث في الأمر أو في المأمور به. وبقاؤه موقوف على صورة الإخلال بالواجب أو انكشاف عدم حصول الغرض بالإتيان به مرّةً واحدة، وهما منتفیان حسب الفرض. ولازمه عدم لزوم الإتيان بالمأمور به ثانياً عقلاً، فلو أتى به كان لغواً وتحصيلاً للحاصل؛ لحصول الغرض الذي هو غاية للأمر وعلة له حدوثاً وبقاءً، فلو أمر به المولى الغير المجازف بالإتيان ثانياً فلا بدّ أن يكون لغرضٍ جديد غير ما سقط. كيف، والزائل المعدوم لا يكاد يعود.

١. كذا، والأوّل: «ثانياً أو مرّةً أخرى» بدلاً من «ثاني مرّة».

٢. انظر الفصول، ص ١١٦ ومطرح الأنظار، ج ١، ص ١١٠ - ١١٢ وتعليقه على المعالم، ج ٤،

نعم، للعبد تبديل المأتيّ به بفردٍ مثله أو أحسن إذا لم يكن الغرض بمحض الإتيان حاصلًا، وقد أشرنا سابقاً^١ إلى أنّه لو لم يكن الإتيان بالمأمور به علّة تامّة لحصول الغرض واستيفائه مثل ما إذا أمر المولى بالماء لا لمجرّد حضور الماء عنده بل ليشربه ويرتفع به عطشه فإنّه حينئذٍ للمكلف عدم الاكتفاء بالمأتيّ به وتبديله بماءٍ آخر ليشرب المولى أو يتوضأ منه، وليس ذلك من الإطاعة بعد الإطاعة حتّى يكشف ذلك عن عدم الإجزاء في المسألة؛ إذ ليست حقيقة الإطاعة إلّا الموافقة الخاصّة، وهو الإتيان بالمأمور به على وجهٍ محضٍ للغرض، فما دام الغرض باقياً لم يكن الامتثال حاصلًا، ولازمه عدم الإجزاء بما أتى المكلف به من الماء فيأتي به ثانياً بملاك ما أتى به لأجله في الابتداء؛ لبقاء صلاحية غير ذلك الماء لرفع عطش المولى، ولازم صلاحيته بقاء اختيار المكلف بالنسبة إليه، فكما أنّه من بدو الأمر يقصد امتثال الأمر بإتيان الكأس المعيّن مع أنّه لم يكن إلزام تعيني بالنسبة إليه بل لمجرّد صلاحية ما أتى به لحصول الغرض، كذلك له أن يأتي بكأسٍ آخر قاصداً لامتنال الواجب بملاك الصلاحية وعدم سقوط الغرض.

ومن هنا ظهر عدم تمامية ما يمكن أن يُحتجّ به لعدم الإجزاء من دلالة أخبار المعادة^٢ على الإطاعة بعد الإطاعة^٣، فإنّه لو كان الإتيان بالمأمور به مسقطاً للأمر لما كان معنى للأمر بالمعادة، ولما كان وجهٌ لقصد الأمر الواجب بالصلاة حيث

١. أشار إليه في ص ٧٥.

٢. كذا في الأصل وهو مصدر ميمي بمعنى الإعادة، والأولى التعبير بـ«الإعادة» وكذا الموردان الآتيان.

٣. انظر وسائل الشريعة، ج ١٠، ص ٤٩٨، باب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات وج ١١، ص ٤٠١، باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.

فُرض سقوطه، ولما كان معنيّ لظاهر ما يُستفاد من بعض الأخبار من أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه^١؛ إذ لو كان الأمر بالمعادة أمراً آخر^٢ واجباً أو ندباً يلزم أن يختارهما معاً؛ لوفاء كلٍّ منهما بالعرض من أمره مستقلاً، فلا يكون للإعادة معنى. واحتمالُ أنّ المراد من «الاختيار» هو القبول الذي أُضيق دائرةُ من الامتثال، فلا يلزم عدم تحقّق الامتثال مدفوعاً - مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر وأنته خلاف الإجماع في ما فُرض تساوي الفردين المأتمنين في الفضل وعدم ترجّح في البين - إيجاباً لو فُرض أفضلية أحدهما عن الآخر مع فرض كون الآخر فاضلاً لما كان حينئذٍ وجه لاختيار خصوص الأفضل وقبوله، بل غير الأفضل الذي هو فاضل مقبول أيضاً، فتلك قرينة على أنّ المراد من «الاختيار» هو سقوط الغرض من الأمر.

ووجه الظهور هو أنّه^٣ - مضافاً إلى أنّه لو كان الأمر بالإعادة لغاية الامتثال بما يختاره المولى لزم عدم حصول الإطاعة لو فُرض الإتيان بغير الأفضل من غير إعادة، مع أنّه خلاف الإجماع والضرورة - أنّ الظاهر من الأخبار هو أنّه في صورة تحقّق الفردين من الأمور به مع صلاحية كلٍّ منهما لسقوط الغرض به يختار الله تعالى أحبهما إليه، وبه يسقط غرضه تعالى من «الأمر بالصلاة»، ولا يكاد يمكن فرض سقوط الغرض بالأحبّ مع الإتيان بغير الأحبّ أيضاً إلاّ في ما لم يكن مجرد الإتيان بالأمور به علّة لحصول الغرض وإن كان موجباً لسقوط

١. سبق الحديث وتخريجه في ص ٧٦.

٢. في الأصل: آخراً.

٣. الظاهر زيادة قوله: «هو أنّه».

الإلزام والبعث، ولا يتوقّف صدق الامتثال والتعبّد على وجود الطلب فعلاً بل يكفي فيه بقاء الطبيعة على المحبوبة وبقاء الغرض الذي هي الغاية للطلب، وهذا المقدار يكفي في صدق الإعادة.

نعم، لو فرض أنّ مجرد الإتيان بالمأمور به علة تامّة لحصول الغرض استقلّ العقل بالإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء، فإنّ الإجزاء وعدمه يدور مدار حصول الغرض من المأتيّ به، ومع عدمه ولو لعدم اكتفاء العبد به يؤتى به ثانياً تحصيلاً للغرض في ضمن ما هو أفضل الأفراد - أولاً كان أو ثانياً - ولأجل هذه الفضيلة والاشتمال على أكثرية المصلحة أمر المولى بالإعادة، ولا يكون ممّا ينحصر غرض المولى في مجرد الإتيان حتّى يدعى أنّ الإتيان بالصلاة ثانياً جماعةً بعد الإتيان بها فرادى ينافي قاعدة الإجزاء؛ وذلك لعدم انحصار الغرض فيه، بل كما يُحتمل أن يكون هو الغرض من «الأمر» يمكن أن يكون شيئاً آخر - أعني الإتيان بأفضل الأفراد حتّى يختار الله تعالى أحبهما إليه - وهذا دليل على عدم كون الإتيان بالأفضل إطاعةً بعد إطاعة، وإلا كان اللازم وقوع التعبير بـ «أنّه تعالى يختارهما معاً».

فالناظر في أخبار المعادة بعد التأمّل يقطع أنّ مجرد الإتيان بالصلاة ليس علة تامّة لحصول الإطاعة وإن كان له اقتضاؤها في ما لو اكفى المكلف بها، فإنّها حينئذٍ تقع هي الناهية عن الفحشاء، كما أنّ المتأمّل فيها يعلم بعدم توقّف الإعادة على اشتغال المعادة على أكثرية الفضيلة بل للمكلف الإتيان بالمماثل باحتمال الاشتغال على المزية الزائدة.

ومن هنا توجّه إعادة بعض أصحابنا عباداتهم الصادرة عنهم في سنواتهم، فوجه إعادة احتمالهم أفضلية المعادة حتى يختارها الله تعالى؛ لأنها أحب إليه تعالى.

المقام الثاني

في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي يفيد الإجزاء أو لا؟
والكلام فيه يتمّ في مبحثين:

المبحث الأوّل

إنّ الأمر الاضطراري الذي يكون مناط جعله اضطراراً المكلف في الجملة إمّا شرعاً أو عقلاً هل يقتضي الإجزاء والاكتفاء بالنسبة إلى الأمر الواقعي أم لا؟
وتحقيق القول فيه يقع تارةً بحسب الواقع، وأخرى بحسب الوقوع.
أما الكلام فيه في المرحلة الأولى فهو أنّ المأمور به بالأمر الاضطراري الواقع بجهة الخوف أو التقيّة أو الضرر أو العسر والحرّج وأمثال ذلك ممّا يجمعها عنوان «الضرورة» يختلف حسب اختلاف كيفية جعله وأنحاء صيرورته بدلاً عن الواقع؛ فإنّه ربما يكون بحيث يفي بتمام المصلحة الواقعية الثابتة في المأمور به بالأمر الاختياري، فتكون صلاة المضطرّ إلى الإيماء والإشارة كالصلاة المستكملة للأجزاء والشرائط. وكذلك الصلاة مع الطهارة الترابية بالنسبة إليها مع الطهارة المائية، من غير فرق بين تلك المصاديق الطولية في الوفاء بالمصلحة والغرض من

في اقتضاء الأمر
الاضطراري
الإجزاء وعدمه

«الأمر» على حدّ المصاديق العرضية من القصر والإلتزام بالنسبة إلى الحاضر والمسافر في كون كلٍّ منهما وافياً بتمام المصلحة الكائنة في طبيعة الصلاة المأمور بها.

نعم، فرقٌ بين المقامين في كون مصلحة «القصر» في عرض مصلحة «الإلتزام»، وأما المصلحة القائمة بالصلاة مع الطهارة الترايية فهي في طول المصلحة الكائنة فيها مع الطهارة المائية.

وبالجملة، الحالات المنوّعة للتكليف والمكّلف به قد تكون عرضية، وقد تكون طويلة. والطولية منها قد تكون بحيث لا توجب تفويتاً في المصلحة ونقضاً في تمام الغرض أصلاً، وأخرى لا يكون كذلك وإنّما يكون البديل الاضطراري واجداً لبعض المصلحة ووافياً ببعض الغرض المهمّ، وهذا على قسمين:

فإنّ المقدار الفائت إمّا أن لا يمكن استيفاؤه بالمصداق الكامل مطلقاً لإعادة في الوقت ولا قضاءً في خارجه، أو يتمكّن المكّلف منه كذلك، وما تمكّن منه كان بمرتبةٍ يجب تداركه أو يُستحبّ، فهذه أربع صور:

أولها ما لو كان المأمور به حال الاضطرار كالمأمور به حال الاختيار في اشتماله على تمام المصلحة والوفاء بغرض المولى، فإنّه لا شبهة حينئذٍ في اقتضاء^١ الإتيان به الإجزاء عن الواقع، وسقوط الأمر به مطلقاً حتّى حال الاختيار؛ لحصول الغرض حسب الغرض فلا يجب تداركه بعد رفع العذر، وإلّا كان اللازم إمّا تخلف المعلول عن العلة أو تحصيل الحاصل، فإنّه متى فرض أنّ لطبيعة «الصلاة» مصاديق طولية نظير مصاديقها العرضية في ما إذا أتى المكّلف

١. وبعدها في الأصل: «الأمر الظاهري» ثم شطب عليها.

بواحدٍ منها في مواردِها أدرك مصلحة الطبيعة، وحصل الغرض الموجب لسقوط الأمر لا يبقى^١ مجال عقلاً لإدراك تلك المصلحة الحاصلة بالإعادة أو القضاء، هذا.

وأما مسألة جواز البدار بمجرد الاضطرار أو عدمه، والانتظار إلى آخر الوقت فهي تدور مدار أن مقتضى وفاء «الأمر الاضطراري» بما ثبت للمأمور به بالأمر الاختياري هل هو مطلق أو مشروط بياس المكلف عن التمكن وعلمه أو ظنّه استمرار العذر في الوقت؟ أو لا يجوز البدار أصلاً كما هو قول في المسألة^٢، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الأدلّة وملاحظة ما هو الظاهر منها من الوفاء مطلقاً أو بشرط استمرار العجز في الوقت أو غير ذلك.

١. كذا، والأولى: فلا يبقى.

٢. قال التراقي في مستند الشيعة، ج ٣، ص ٥٨: لا يصحّ التيمّم للصلاة قبل دخول الوقت وإن علم استمرار العذر ... وفي صحته بعد دخوله وعند السعة أقوال: الأوّل: المنع مطلقاً، وهو مختار الشيخين والسيد القاضي والحلي والحلي والديلمي والشهيد الثاني في الروض، بل أكثر علمائنا كما في التذكرة والمنتهى والدروس وشرح القواعد والحبل المتين وغيرها، بل بالإجماع كما في الناصريات والانتصار والسرائر وعن الشيخ والفنية وأحكام الراوندي والطبرسي وشرح جمل السيد للقاضي واختاره بعض مشايخنا المحققين إوهو الوحيد البيهاني وهو الأقوى.

قال في الجواهر، ج ٥، ص ١٥٧ عند قول المحقق: «وهل يصحّ التيمّم مع سعة الوقت، فيه تردّد»: والمشهور كما في المختلف والمسالك وغيرهما على المنع مطلقاً، بل في السرائر أنّه مذهب جميع أصحابنا إلا من شدّ ممن لا يعتدّ بقوله؛ لأنّه عرف باسمه ونسبه، بل في الانتصار والفنية وعن الناصريات وشرح جمل السيد للقاضي وأحكام الراوندي الإجماع عليه، بل ربما حكى ذلك عن الشيخ أيضاً إلا أنّه لم يثبت، وهو الحجّة سيّما بعد اعتضاده بالشهرة والاحتياط اللازم المراعاة هنا في وجه.

وثانيها ما لم يكن المأتي به حال الضرورة وافية بتمام المصلحة ولم يمكن استيفاء الغرض بتمامه^١ نظير ما لو أمر المولى بإتيان الماء الصافي بحيث كان لصفائه دخل في الغرض اللازم لكنّ العبد لم يأت به وأتى بغيره وشربه المولى، ومعه لم يبق مجال لبقاء الغرض بالنسبة إلى الماء الصافي كي يجب رعايته. وإنّما تكون المصلحة الناقصة مفوّتاً للمصلحة التامة، فإنّه في هذه الصورة لا يجوز على المولى تشريع الناقص والأمر به بدلاً عن الكامل، بل يلزمه انتظار رفع المانع في الوقت أو خارجه؛ لأنّ التكليف به موجب لتفويت مقدار من المصلحة الملزمة ونقض للغرض المهمّ، والمفروض عدم إمكان التدارك لا منفرداً ولا في ضمن فرد آخر كامل.

اللّه! إلا أن تكون هناك مصلحة ملزمة وافية بالمصلحة الفائتة كصلحة البدار والإتيان في أوّل الوقت أو كمصلحة أصل الوقت فإنّه حينئذٍ يصحّ الأمر لو كانت المصلحة المزبورة مهمّة لازمة الرعاية، ويجب على المكلف البدار أو الإتيان به في الوقت حتّى يستوفي به تمام المصلحة، ولا يجوز له التأخير وانتظار رفع العذر؛ للزوم تنميط مصلحة الأمور به بالمصلحة المهمّة.

نعم، لو لم يكن في البدار مصلحة ملزمة وإنّما الملزم المقدار الفائت، أو فرض كون مصلحة الوقت لا يكون بالمقدار الفائت فلا يصحّ الأمر بالناقص مطلقاً إلا مع اليأس عن رفع الاضطرار في الوقت أو خارجه؛ لاستلزام الأمر به نقض الغرض وتفويت المصلحة الممكنة الاستيفاء بالإعادة أو القضاء، فلو أتى المكلف به بزعم استمرار العذر فانكشف زواله ظهر أنّه لا أمر من المولى الحكيم واقعاً.

١. كتب في الأصل ابتداءً: «منه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها «بتمامه» كما في المتن.

نعم، الفعل الاضطراري في محلّ الفرض يُجزى عن الواقع في ما أمر به لا لحصول المصلحة بل لاستحالة تحصيل البقيّة وعدم التمكن من التدارك بالإعادة أو القضاء، بل نقول بالأجزاء وإن لم نقل بتوجّه «الأمر» من المولى في ما لو أتى بالناقص بداعي رجحانه في الجملة، وعدم الأمر به لكونه تفويتاً لمقدارٍ من المصلحة اللازمة، فإذا أتى المكلف بالفعل بداعي كونه محبوباً وراجحاً أجراً عن الواقع وإن أثم كما في الجاهل المقصر بالقصر والإتمام والجهر والإخفات فأنتم في موضع القصر أو أخفت في محلّ الجهر، فإنّ الصلاة تقع صحيحةً مُجزية عن الواقع؛ لاشتغالها على مقدار من مصلحة الطبيعة المانع استيفائها عن استيفاء البقيّة فيسقط به القضاء والإعادة. والإثم والعقوبة إنّما هو لتفويت المكلف لبعض المصلحة اللازمة عن تقصير.

وثالثها ما إذا تمكّن المكلف من استيفاء ما فاتته من المصلحة: فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا إشكال في عدم الأجزاء والاجتزاء بالناقص عن الكامل، بل يجب التدارك بإعادة أو قضاءً بعد ارتفاع المانع، وإن كان ممّا يُستحبّ فلا يُجزى أيضاً بمعنى أنّه لا بدّ من التدارك استحباباً. وعلى كلا الفرضين لا محذور في الأمر بالناقص مع فرض التمكن من إدراك الكامل. غاية الأمر يتخيّر المولى في الفرض الأوّل بين إيجاب الفرد الناقص حال الضرورة لدرك ذلك المقدار من المزيّة اللازمة ثمّ إيجاب الفرد الكامل عند ارتفاع العذر لإدراك تمام المصلحة، وبين الاقتصار على خصوص إيجاب الفرد الكامل عند رفع العجز فيتخيّر المكلف حينئذٍ بين المبادرة إلى العمل في الوقت وإن لم يكن في أوّله والإتيان بفعلين: الفعل الاضطراري حال العجز، والاختياري حال الاختيار، حتّى يستوفي الفرض

ويدرك مصلحة الواقع، وبين الصبر وانتظار ارتفاع العذر وحصول التمكّن فيقتصر على ما هو وظيفة المتمكّن. وفي الفرض الثاني يتعيّن عليه استحباب البدار واستحباب إعادة المأتيّ به بعد طرؤ الاختيار، والتخيير المتقدّم في ما نحن فيه استحبابي لا وجوبي.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات وإحراز أنّ الأمر الاضطراري على أيّ نحو، فنقول: الظاهر من إطلاق الأدلّة مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّ تَجَدُّوا مَاءً﴾^١ الآية، وقوله (ص): «التراب إحدى^٢ الطهورين يكفيك عشر سنين»^٣ هو الإجزاء والاجتزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء ولو فُرض عدم استمرار العذر وزواله في الوقت أو خارجه، وذلك لاستظهار البدلية المطلقة من إطلاق أدلّة البدلية، ومقتضى كون البديل بدلاً مطلقاً وفاء البديل بتمام الغرض من المُبدل.

فإذا ورد أمرٌ من الشارع بالإعادة أو القضاء يُحمّل على الاستحباب جمعاً إن لم يكن ظهوره في الوجوب أقوى من ظهور الإطلاق في البدلية المطلقة، وإلاّ

١. النساء (٤): ٤٣.

٢. كذا، والصواب: أحد.

٣. ليست هذه رواية واحدة وإنما شاع التعبير بها في كلمات بعض الفقهاء المتأخّرين ونصّ الفقرة الأولى من الرواية هكذا: «فإنّ التيمّم أحد الطهورين» كما في الكافي، ج ٣، ص ٦٤، ح ٤ وتهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٠٠، ح ٥٨٠ وورد بسياق «التراب أحد الطهورين» في جامع المقاصد، ج ١، ص ٥٠٦ وروض الجنان، ج ١، ص ٣٥٠ ومجمع الفائدة والبرهان، ج ١، ص ١٧٥.

ونصّ الفقرة الثانية من الرواية هكذا: «يا أبا ذرّ يكفيك الصعيد عشر سنين» كما في كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٠٨، ح ٢٢٢ وتهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٩٤ و ٢٠٠، ح ٥٦١ و ٥٧٨ ووسائل الشيعة، ج ٣، ص ٣٦٩، باب ١٤، ح ١٢.

فترجّح ظهوره في الوجوب على ظهوره في الإِطلاق ويُستكشف منه عدم وفاء المأتمّي به بمصلحة الواقع، هذا.

فإن ثبت إطلاقٌ لدليل البدلية فالرجوع إليه، وإلّا فمع الشكّ في كيفية البدلية كان المرجع الأصول العملية، ومقتضى أصالة البراءة عدم وجوب شيء من القضاء والإعادة؛ لأنّه بعد ثبوت التكليف بالناقص كان التكليف بالكامل تكليفاً مستقلاً على حِدَةٍ، والأصل فيه البراءة أداءً في الوقت وقضاءً خارجه بطريق أولى؛ لأنّ ما يسقط به الإعادة يسقط به القضاء أيضاً بناءً على ثبوت القضاء بالأمر الأوّل، واستفادة تعدّد المطلوب منه وأنّ المقصود بـ«الطلب» أمران: مطلوبة أصل الفعل، وكونه في الوقت.

نعم، لو قلنا إنّ القضاء بفرضٍ جديد؛ لمصلحة فيه وراء مصلحة درك الواقع وكان موضوعه فوت الفريضة فلا إشكال في ثبوته بمقتضى قوله (ع): «مَنْ فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»^١.

ولا ينافيه الدليل الدالّ على البدلية المطلقة، وذلك لصدق «الفوت» الذي هو الموضوع لإيجاب القضاء وإن كانت مصلحة الوقت متداركة، وليست المصلحة الموجبة للفعل خارج الوقت بمنحصرة في المصلحة المتداركة حتّى لا يبقى مجال

١. الخلاف، ج ١، ص ٦٧٢، مسألة ٤٤٦ قال: «روينا عنهم - عليهم السلام - في ما تقدّم أنّهم قالوا «من فاتته صلاة ...» ورواه مرسلًا في تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٦٤ وعوالي اللآلي، ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٣ وج ٣، ص ١٠٧، ح ١٥٠، ورد في صحيحة زرارة في رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: يقضي ما فاتته كما فاتته. رواه الكليني في الكافي، ج ٣، ص ٤٣٥، ح ٧ والطوسي في تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٦٢، ح ٣٥٠ وفي الخلاف، ج ١، ص ٣٨٧، مسألة ١٤٠ وقال: وهذا عام في جميع هيئات الصلاة. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٦٨، باب ٦ في وجوب قضاء ما فات كما فات.

لوجوب القضاء، لكن ذلك مجرد فرضٍ مرجعُه إلى أنّ وجوب القضاء تكليفٌ مستقلٌّ على من فاتته فريضة؛ لمصلحة فيه وراء تدارك الفائت، وهو كما ترى خلاف معنى «القضاء»، فإنّ الظاهر منه - كما في الرواية - أنّ الفعل خارج الوقت يقع بدلاً عن الفائت في الوقت. ومجرد تكرار العمل في ما تعدّد الأمر لا يُعدّ تداركاً لما فات عن المكلف.

اللهمّ إلا أن يُوجّه التسمية بأنّ التكليف ثانياً بالفعل خارج الوقت حيث كان من تبعات التكليف به أولاً في الوقت وقد فات بسبب العجز عنه سُمي ذلك قضاءً مسامحةً وعنايةً، فإنّ مثل هذه العناية لازم الرعاية في التسمية حتّى في موارد إيجاب القضاء لأجل التدارك؛ لأنّ المطلوب الفائت المقيّد بالوقت لا يمكن تداركه؛ لفوات وقته، وأصل الفعل غير فائت بناءً على تعدّد المطلوب.

المقام ٢ الثاني

في كفاية الامتثال الظاهري الثابت بالأصول الشرعية والأمارات المعتمدة المضروبة للجاهل بالواقع.

والبحث فيه في موضعين:

أحدهما في ما كان الأمر الظاهري منقّحاً لموضوع التكليف الواقعي ومحققاً لما هو المعتبر فيه جزءاً أو شرطاً.

وثانيهما ما يجري لإثبات أصل التكليف وبيان الحكم الشرعي كما إذا أدّى

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا تعد.

٢. كذا، والصواب: «المبحث» حيث عنون المطالب بـ «المبحث» وتقدّم «المبحث الأوّل» في ص ٩١.

الطريق إلى وجوب غُسل الجمعة أو استحباب الدعاء عند الرؤية.
 أما الموضع الأول فالبحت فيه تارةً في الأوامر الظاهرية التعبدية كقاعدة
 الطهارة والحليّة والاستصحاب بناءً على التعبد دون الظنّ الشخصي أو النوعي،
 وأخرى في الأوامر الطريقية كالأمارات والاستصحاب على بعض الأقوال.
 أما الكلام في الأول فنقول: إنّ الأحكام الظاهرية الثابتة في حقّ الشّاك
 بواسطة القواعد والأصول الشرعية ربما تكون^١ مختلفة بحسب مقام الثبوت
 كالأوامر الاضطرارية، فيمكن أن تكون مقرّرة بحيث تُفيد الإجزاء، كأن تكون
 بدلاً عن الواقع مطلقاً حتّى في صورة الخطاء، كما أنّه يمكن^٢ أن تكون بحيث لا
 تُفيد الإجزاء بناءً على أن يكون الأمر في مورد الأصل لمجرّد العذر في ترك
 الواقع عند الخطاء من غير انقلاب التكليف الواقعي الفعلي إلى التعلّق بالأعمّ من
 المبدل أو بدله حال الجهل والنسيان^٣.

لكن بحسب مقام الإثبات تفيد الإجزاء وتوجب سقوط الإعادة والقضاء؛ لأنّ
 مقتضى إطلاق أدلتها كونها ثابتة للشّاك مطلقاً، وأنّ التكليف الفعلي للشّاك ذلك
 وإن ارتفع الشكّ وتبدّل باليقين بالخلاف، فإنّ ارتفاعه وتبدّله نظير تبدّل الحالات
 المتنوّعة لموضوع المكلف به كالحاضر والمسافر، فلا مجال للتوقّف في الإجزاء

١. في الأصل: «حيث كانت» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «ربما تكون» كما في المتن.

٢. في الأصل: «مع الانكشاف ليتمكن» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «في صورة الخطاء كما أنّه يمكن» كما في المتن.

٣. في الأصل: «كما لو قيّدت باستمرار الجهل وعدم انكشاف الواقع بحيث إذا ارتفع الجهل ظهر أنّه لا حكم للثاني من بدو الأمر» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بناءً على أن يكون الأمر ... أو بدله حال الجهل والنسيان» كما في المتن.

في ما لو أتى بالصلاة المستصحبة للطهارة^١ أو مع الطهارة الظاهرية وإن انكشف الخلاف؛ وذلك لحكومة مثل قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك^٢ وقوله (ع): كل شيء طاهر^٣ على أدلة الواقعيات، وكونها ناظرة إليها بيان سعة دائرة شرطية «الطهارة» في «الصلاة» وتعميم الشرط إلى الواقعي والظاهري، فظاهر دليل اشتراط «الطهارة» هي الطهارة الواقعية؛ لأن الألفاظ موضوع بإزاء المعاني النفس الأمرية، غير أن مقتضى الاستصحاب والقاعدة كون الطهارة المحرزة ببركتهما طهارة كما لو كان دليل اعتبارها كذلك من بدو الأمر. ومثل ذلك ما إذا شك في جزئية «السورة» للـ«صلاة» فإنه ببركة حديث الرفع^٤ وانضمامه إلى دليل جزئيتها يُستفاد أنها واجبة حال العلم والذكر لا مطلقاً حتى حال الجهل والنسيان، فلو ظهر الخلاف لم يكن لإعادة الواقع وجه فكيف بقضائه!؟

فإن قلت: هذا إذا لم يكن الواقع فعلياً وكان مورد الأصول بدلاً عن الواقع، وأما إذا كان فعلياً وكان الجهل عذراً فبعد ارتفاع العذر يصير الواقع الفعلي منجزاً فيجب امتثاله كما هو الظاهر من قوله (ع): «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^٥ فإنه دال على ثبوت المعنى بعد كشف الخلاف.

قلت: أقصى ما دلّ عليه ثبوت الحكم في جانب المعنى إلى قبل ارتفاع الغاية

١. كذا، والصواب ظاهراً: الطهارة.

٢. يأتي الحديث بتفاوت يسير مع تخريجه في ج ٣، ص ٢٥٠.

٣. المقنع للصدوق، ص ١٥ وعنه في مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٥٨٣، باب ٣٠، ح ٤ وقد شاع بهذا السياق في بعض الكتب الفقهية كروض الجنان، ج ١، ص ٤٥٩ وغيره. وورد في المتون الروائية هكذا: «الماء كله طاهر ...» و«كل شيء نظيف ...».

٤. سيأتي تخريجه في بحث البراءة، ج ٣، ص ١٥.

٥. سيأتي الحديث وتخرجه في ج ٣، ص ٢٨١.

وأنّ الطهارة الظاهرية تكون إلى زمان العلم بالنجاسة، وأما بعده فيكون الشرط هي الطهارة الواقعية وهذا مسلّم، لكنّه لا يقتضي عدم الاجتزاء بالطهارة الظاهرية قبل العلم، بل يكون مقتضى القاعدة الاجتزاء بها بدلاً عن الطهارة الواقعية نظراً إلى إيجاب دليلها توسعة ما دلّ على اشتراط «الطهارة» وأنّ الشرط حال العذر أعمّ من الواقعي والظاهري، ولا تقدح فعلية مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^١ الذي يعمّ حال العلم والجهل؛ وذلك لأنّه في ما لم يكن الحكم الفعلي متوجّهاً إلى البديل في طول المبدل، وأما مع توجه مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^٢ إلى الصلاة مع الطهارة الواقعية وإلى بدلها القائم مقامها بحمل الاستصحاب والقاعدة، فإنّه لا إشكال في استقلال العقل بلزوم امتثال التكاليف الظاهرية المتوجّهة إلى المكلف في مورد الأصول كالتكاليف الواقعية ويُجتزى بالأولى عن الثانية؛ لعدم تعدّد التكليف الفعلي^٣.

وهذا وإن أمكن تقييد الأمر الظاهري بصورة عدم كشف الخلاف إلا أنّه مجرد إمكانٍ يرفعه إطلاق دليله المسوق في مقام البيان.

نعم، لو قام دليل من الخارج على التقييد، وأنّ مشكوك الطهارة ظاهر ما لم ينكشف الخلاف نستكشف أنّ الطهارة الظاهرية غير وافية بتمام المصلحة

١. المائدة (٥): ٦.

٢. وردت في آيات كثيرة.

٣. كتب في الأصل بدلاً من قوله: «الطهارة المحرزة ببركتهما طهارة» في الصفحة السابقة إلى قوله: «تعدّد التكليف الفعلي»: «مشكوك الطهارة ظاهراً واقعاً، فإذا أتى المكلف الصلاة مع الثوب المشكوك طهره كان آتياً بجميع ما يعتبر فيها» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

الواقعية، هذا بالنسبة إلى الأصول التعبدية الجارية لتنقيح الموضوع.

وأما الكلام في الثاني^١ - أعني الأوامر الظاهرية الطريقية الجارية في ذلك المقام - فالإجزاء وعدمه يختلف حسب اختلاف كيفية اعتبارها، فإن كان الثابت بدليل اعتبار الأمانة مثل «صدّق العادل» مجرد جعل الحجّة وإن لم يستتبع أحكاماً تكليفية فيترتب على قول العادل ما يترتب على الحجّة من الآثار العقلية كالحجج المنجعة من القطع أو الظنّ حال الانسداد على تقرير الحكومة من غير فرق من حيث ترتب الأثر إلّا في ثبوت الحجّة بالجعل والانجعال، فلا إشكال في عدم إجزاء المأتيّ به بحكم الأمانة عن الواقع إذا انكشف الخلاف في الوقت أو خارجه؛ لأنّ مقتضى الحجّة تنجزّ الواقع عند المصادفة والعدر عن الوقوع في الخلاف عند المخالفة لا سقوط الواقع بالحجّة على تقدير الخطأ، فلا شيء يُسقطه مع فعالية الأمر به، بل يجب الخروج عن عهده إذا أطلع المكلف عليه، فإذا أخبر العادل بوجود شرط أو فقد مانع كان مقتضى حجّة قوله العملّ على طبقه بإتيان الأمور به مع الشرط المشكوك، فإن ظهر خطأؤه كان المكلف به على ذمّة المكلف وإن كان معذوراً من قبل المولى؛ لاقتضاء الحجّة المعذورية من الجانبين على فرضي الخطأ والإصابة، وقضيّة بقاءه على ذمّته الخروج عن عهده بحكم العقل؛ لعدم حصول الغرض منه، والمفروض التمكن من استيفائه بعد ارتفاع الجهل.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا هو أحد الوجوه المحتملة في معنى التعبد بالطرق الغير العلمية، بل لا يخلو عن قوّة كما بيّناه غير مرّة؛ لأنّ معنى اعتبار الطرق والأمارات

١. عدل لقوله: «أما الكلام في الأوّل» في ص ٩٩.

شراً - حسب ما تقتضيه أدلة اعتبارها من «صدق العادل» وبناء العقلاء - جعل الحجية وإن كان بلسان الكناية؛ فإن جعل الحجّة تارة تكون بالتصريح بأن الأمانة الكذائية حجّة، وأخرى بما ينبي^١ عن جعلها بالكناية من الأمر بالأخذ بـ«قول العادل» والجري عليه. ولا ريب أن الحجية من المفاهيم العقلائية الصحيحة نظير الولاية والحكومة قابلة للوضع والرفع مستقلاً بلا تبعية لجعل التكليف. وتكون حالها بعد الجعل حال الحجج المنجولة، وترتب عليها الآثار العقلية والأحكام التكليفية، وحيث إن الحجج الطبيعية غير مقتضية للإجزاء وكفاية الامتثال بها عن الواقع، فكذلك الحجج الوضعية بملاك واحد ومناطق فارد، وهو بقاء الواقع على حاله وعدم سقوط الغرض منه.

لا يقال: يتوجّه على هذا الاحتمال عدم تمكّن المكلف من قصد الامتثال لو قامت أمانة على وجوب شيء؛ إذ لا أمر على هذه الطريقة حتى يأتي بالمأمور به بداعي القرية.

لأننا نقول: التزام ذلك لا ينافي ما اعتُبر في العبادة من قصد التقرب؛ لجواز أن يأتي المكلف بالعمل رجاءً للأمر به بعد تمامية الحجّة أو بداعي المحبوبة. ودعوى أن المعتبر هو قصد الأمر جزماً مدفوعاً؛ أولاً بالمنع عن ذلك.

وثانياً أن الإيجاب المتوجّه من ناحية المولى بعد إخبار العادل بالوجوب هو حكمٌ طريقي لم تحدث بسببه إرادة أو كراهة أو مصلحة أو مفسدة وراء ما في الواقع من الجهات النفس الأمرية، فليس كسائر الأحكام المولوية النفسية كاشفة

١. كذا في الأصل وهو الصحيح أيضاً لقاعدة تخفيف الهمزة جوازاً ولا يلزم تغييره بـ«ينبي».

عن إرادة باعثة أو كراهة زاجرة كما هو الظاهر من أدلة اعتبار الطرق بعد التنزل عمّا ذكرنا؛ فإنّ الإخبار عن الأحكام الشرعية كالإخبار عن الأمور العادية لا يقتضي إيجاد المصلحة في المخبر به غير ما هو عليه في الواقع، ولا يلزم أن يكون في متعلّق كلّ أمر مصلحة واقعية ويكون الإيجاب لتلك المصلحة، بل يصحّ الإيجاب فعلاً نحو الطريق لأجل إحراز مصلحة ذي الطريق؛ لكونه أكثر إيصالاً إلى الواقع وأقلّ خطأً، فمجرّد الأمر بتصديق العادل لا يصلح أن يُحكم على متعلّقه بكون مؤداه ذا مصلحة نفسية وإن كان من المحتمل ذلك، إلّا أنّ الظاهر كون المصلحة الثابتة هي مصلحة الواقع.

وكيفما كان، فلو تنزّلنا عمّا قلنا وبنينا على أنّ الثابت بدليل اعتبار الأمانة جعل الأحكام التكليفية دون الوضعية إمّا لاستتباع جعل الحجية مستقلاً جعل تلك الأحكام تبعاً، أو بأنّه لا معنى لجعلها إلّا جعل أحكامها شرعاً، فحينئذٍ إمّا أن نقول بكون المجعول تكليفاً حكماً طريقياً بملاك إدراك الواقع لا لمصلحة أخرى في المؤدّى وراء مصلحة الواقع، فالمعلوم عدم الاجتزاء بمثل هذا الامتثال الظاهري الصوري عن الامتثال الواقعي، وأنّ المكلف معذور ما لم ينكشف الخلاف، فلو أتى بالصلاة مع الطهارة الظاهرية^٢ فظهر الخطاء لا وجه للحكم بوقوع الصلاة مع الطهارة على القول بحجّية الأمانة على الطريقة، بل الواجب باقٍ على حاله من دون أن يسقط عن ذمّة المكلف؛ لعدم سقوط ملاكه، وهو الغرض الباعث عليه

١. كذا، والظاهر أنّ الصواب: «فمجرّد» وعلى فرض ثبوته كما في المتن والأولى أن يقال:

فمجرّد الأمر بتصديق العادل لا يصلح لأن يحكم

٢. بعدها في الأصل: «كما هو مقتضى البناء على تصديق العادل» ثمّ شطب عليها.

فيجب عقلاً الخروج عن عهده بالإعادة أو القضاء، فهذا الوجه وسابقه في اعتبار الأمانة سيّان في حديث عدم الإجزاء والكفاية.

هذا بناءً على الطريقة، وأمّا لو قلنا بالسببية والموضوعية - بمعنى أنّ قيام الأمانة على شيء من الأحكام الخمسة التكليفية تمام العلة لجعلها شرعاً مولوياً نفسياً؛ لمصلحة أو مفسدة في متعلّقها بعنوان^١ أنّه مؤدّى الطُّرُق والأمانة نظير ما يثبت للفعل بعنوانه الأوّلي من مصلحة الواقع أو مفسدته - فالحال في هذه الصورة بحسب مقام الثبوت حال الأوامر الاضطرارية؛ لأنّ الأوامر الظاهرية حينئذٍ أحكام حقيقية منبعثة عن المصلحة كالأحكام الاضطرارية غير أنّها ثابتة في حقّ العاجز، وهذه ثابتة في حقّ من قامت عنده الأمانة، فالإنهاء المتصورة هناك جارية في مفروض المسألة فإنّها ربما تكون عن مصلحة تُجزّي عن الواقع إمّا لأجل وفائها بتمام المصلحة أو ببعضها مع امتناع استيفاء بعضها الآخر - كما لو أدّت إلى وجوب الجهر محلّ الإخفات أو بالعكس - وأخرى لا تُجزّي عنه فيجب أو يُستحبّ تداركه في الوقت أو خارجه.

هذا بحسب مقام الثبوت، ومنه يظهر أنّ القول بحجّية الأمانة من باب السببية لا يقتضي الإجزاء مطلقاً في جميع فروضه ومحتملاته، وأمّا بحسب مقام الإثبات فنقول:

ظاهر إطلاق ما دلّ على حجّية^٢ قول العادل وقاعدة اليد وسوق المسلم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بعنوانه.

٢. في الأصل: حجّيته.

وأصالة الصحّة وغيرها من الأمارات والطرق النوعية هو^١ الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء؛ لدلالة الإطلاق على البدلية المطلقة في ما أدّت إليه الأمانة وأنّ مؤدّاها^٢ وظيفة الجاهل بحيث لا يرتفع الحكم الظاهري بارتفاع الجهل ويكون ارتفاعه راجعاً إلى تبدّل الموضوع، ولا ضيّر في ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه أو انقلابه.

هذا، ولكنّ المحقّق في محلّه أنّ اعتبار الأمانة من باب الموضوعية والسببية خلاف التحقيق وأنّ الاستفادة من أدلّة اعتبارها مجرد جعل الحجية فيلحقها ما لها من الآثار الشرعية والعقلية.

ولئن أبيت إلّا عن ذلك نظراً إلى استفادة الحكم من قوله (ع): «صدّق العادل»^٣ قلنا: إنّ الاستفادة منه ومن أمثاله هو الحكم الطريقي المحض دون المولوي النفسي، كما يفسح عنه بناء العقلاء في أمثالها؛ فإنّ همّهم في سلوك الأمارات والطرق عندهم ليس إلّا التوصل إلى الواقعيات، وعليه فلا ريب في عدم الإجزاء ولزوم الإعادة والقضاء عند كشف الخلاف؛ لبقاء الأمر الواقعي الفعلي، والغرض النفس الأمري على حاله بلا مسقط عنه.

هذا كلّ مع إحراز كيفية اعتبار الأمارات الشرعية من الأدلّة، وأمّا لو شكّ في أنّ حجّية الأمانة بنحو السببية أو الكاشفية والطريقية، أو أنّه مجرد جعل الوضع

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «ومنه يظهر أنّ القول ... والطرق النوعية هو:» «وأما بحسب مقام الإثبات فظاهر إطلاق صدّق العادل» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منه ما أئبنتناه في المتن.

٢. في الأصل: مؤدّاها.

٣. لم يرد هذا التعبير في آية رواية وإنما هو اصطلاح من أدلّة حجّية خبر الواحد مثل آية النبأ.

نظير القطع الطريقي كان مقتضى الأصل الاشتغال؛ لأنه الثابت قبلاً بالنسبة إلى التكليف بالصلاة، وهو قاضٍ عقلاً بلزوم البراءة يقيناً بالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، فعدم الإجزاء كما هو مقتضى الاشتغال بالتكليف الفعلي قبل الإتيان بمؤدّي الأمانة، كذلك هو مقتضى استصحاب الأمر الواقعي والطلب الفعلي النفس الأمري واستصحاب عدم إتيان المكلف بما يسقط معه التكليف الذي لا بدّ من امتثاله. ولا يُعارض هذا الاستصحاب وسابقه باستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في مورد الأمانة، فإنّه إنّما يُسلمّ عدم الفعلية بناءً على كون مؤدّي الأمانة جعل الحكم النفسي الظاهري لا الحكم الوضعي - أعني الحجية -، ولا الحكم الطريقي. وأمّا بناءً عليهما فالواقع لا محالة يكون هو الفعلي البعطي، ولذا يتنجز بالعلم والعلمي فيستصحب إلى ما بعد كشف الخلاف فيجب امتثاله فإنّه - ببركة الاستصحاب وتوسعة زمانه - يكون باقياً على حاله فلا مجال لاستصحاب عدمه، فهذا هو الوجه لعدم جريانه غير أنّ شيخنا الأستاذ (قده) ^١ زاد عليه في الكفاية قائلاً: ولا يُثبت كون ما أتى به مسقطاً إلا على القول بالأصل المثبت ^٢، انتهى.

ويتوجّه عليه أنّه على فرض تسليم عدم كون الواقع فعلياً فلا إشكال في صحّة استصحاب عدم فعليته كصحّة استصحاب عدم الفعلية التكليف الواقعي بناءً على

١. تدلّ هذه الجملة الدعائية على وفاة شيخه الأستاذ الآخوند الخراساني كما تقدّم مثلها في ج

١، ص ١٣ وقد نتهنا هنا على أنّها سهو من قلمه الشريف وقد دعا له في السابق واللاحق

بجمل تدلّ على حياته كـ «مدّ ظلّه» كما في ص ٣٢، ٦٠، ١٣١، ١٥٥، ٢٠٩ وفي ج ١، ص

١٠٧، ٢٢٠، ٣٥٤ (هـ)، ٤٨٩ وفي ج ٣، ص ٢٤٠، ٢٩٥، ٤٣١، ٥٢٥ وفي ج ٤، ص ١٠٥

١٣١، ٤٦٦، ٥٢٨.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٢٦.

الحجبة من باب السببية كما صرح بذلك في الكفاية في عبارتها الآتية^١ ولا نحتاج في الإجزاء إلى إثبات كون المأتي به حينئذٍ مستقطاً حتى يكون ذلك أصلاً مثبتاً؛ وذلك لأنّ التكليف الذي له الامتثال هو الفعلي منه دون غير^٢، فلو شك بعد الإتيان بما كان فعلياً في حقه بمقتضى الأمانة وموجباً لفراغ ذمته في وقته في بلوغ الواقع إلى حدٍّ يجب عليه الخروج عن عهده أو لا، فالأصل قاضٍ بعدمه، وعليه لا إعادة ولا قضاء.

ثمّ إنّه ربما يتوهم رجوع الشك في كيفية الاعتبار إلى الشك في التعيين والتخيير العقلي وأنّ المأمور [به] في حقّ الجاهل هل الواقع معيّن أو مختيراً بينه وبين المأتي به فيرجع إلى ما هو الأصل في تلك المسألة من الاحتياط والبراءة. ولكنّه يندفع ذلك بأنّ المأمور به الذي هو مؤدّى الأمانة ليس في عرض الواقع وفي مرتبته وإنّما هو في طوله - بمعنى توجه التكليف ابتداءً إلى الواقع، ثمّ نظراً إلى حكمة التسهيل على المكلفين توجه الخطاب الظاهري حال الجهل بالحكم الواقعي أو مقيداً به إلى ما هو مؤدّى الأمانة من وجود الجزء أو الشرط أو فقد المانع - فالواجب على المكلف أولاً هو الصلاة مع الطهارة الواقعية، واكتفاء الشارع بها ثانياً مع الطهارة الظاهرية لا يُصير المأتي به فرداً للمأمور به في عرض سائر أفرادها كما في الأوامر الاضطرارية، فإنّ تعلق الأمر بالطهارة الترايية حين العجز عن المائية يفصح عن أنّ الفاعل كالموجد مصداق للطبيعة الجنسية، ولذا كان

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٢٦، حيث قال: «وهذا بخلاف ... بناءً على أن تكون الحجبة على نحو السببية ففضية الأصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الإعادة؛ للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف».

٢. كذا، والأولى: غيره.

مقتضى القاعدة فيه البراءة، فإنَّ الشكَّ في أنَّ «المضطرَّ» بعد رفع الاضطرار وتبدل الموضوع مكلف بما هو تكليف «المختار»، شكُّ في أصل التكليف؛ لعدم كونه مكلفاً بالتكليف الاختياري حال الاضطرار أصلاً، وبعد رفع العجز عن المكلف يُشكَّ في توجّه خطاب جديد إليه، والأصل يقتضي البراءة عنه. وهذا بخلاف ما لو كان من قامت عنده الأمانة والطرق مكلفاً واقعاً بتكليفٍ مشترك بين العالم والجاهل من غير تقييد بأحدهما، ثم بعد الإتيان ورفع الجهل شكُّ في كيفية اعتبار الأمانة؛ لرجوع الشكِّ فيها إلى الشكِّ في انطباق الطبيعة الواجبة على المأتي به؛ لكونه فرداً منها أم لا حتّى يجب الإتيان بها؟

هذا هو الكلام في الأوامر الظاهرية الجارية لتنقيح ما هو الموضوع للتكاليف الواقعية.

وأما الأوامر الظاهرية المثبتة لأصل التكليف كما إذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة أو حكم بوجوبها حال الغيبة استصحاباً لوجوبها حال الحضور فانكشف عدم وجوبها ووجوب صلاة الظهر فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء والكفاية بناءً على حجّة الأمانة على الكشف والطريقة، أو أنّ المجمعول شرعاً هو الحجّة.

وأما بناءً على السببية فربما يتوهم الإجزاء؛ لإطلاق الأمر بتصديق العادل وجرى العمل على طبق المؤدّى مطلقاً فيكون الحال في ما قام الأصل أو الأمانة على إثبات الحكم كما هو الحال في ما قام على تعيين موضوعه على السببية والموضوعية.

ويتوجّه عليه أنّ قضيّة السببية ليست إلّا أنّ قيام السبب على حكم موضوع

موجبٌ لحدوث مصلحة فيه يوجب التكليفَ به نفسياً مولوياً وضرورةً ما أخبر العادل بوجوبه أو حرمة أو اقتضى الاستصحاب وجوبه أو حرمة واجباً أو حراماً، إلا أن مجرد ذلك لا يقتضي الإجزاء عند تبيين الخطأ ما لم يُحرز المكلف من الخارج وفاء ما قام على حكمه الأصلُ أو الطريقُ بتمام مصلحة الواقع أو بعضها مع عدم التمكن من استيفاء باقيها. وإطلاق الأمر بالتصديق إنما يُجدي في الدلالة على الإجزاء في ما إذا دلّ على موافقة المصلحة في المؤدى مع المصلحة في الواقع بتمامها أو ببعضٍ منها مع العجز عن استيفاء البقية. ودون إثبات هذه الدلالة لإطلاقات أدلة الأوامر الظاهرية خرط القتاد، فأقصى ما تقتضيه السببية ضرورة متعلقها ذات مصلحة، وهي لا توجب سقوط المصلحة الواقعية إلا مع إحراز كونها متداركة فلا يكون في البين إلا احتمال سقوط الواقع المدفوع بالأصل وإطلاق ما دلّ على وجوب صلاة الظهر.

نعم، لو أحرز تداركها بتمامها أو مقدارٍ منها - كما ذكرنا - صحّ الحكم بالإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء، وإلا فمحض قيام الأمانة وإحداثها المصلحة في المؤدى لا ينافي بقاء مصلحة الواقع والغرض منه على حالها فيلزم تداركها بالإتيان بالمأمور به الواقعي.

اللهمّ إلا أن يُدعى قيام دليل آخر على تدارك مصلحة الظهر بمصلحة الجمعة أو عدم التمكن من استيفاء البقية؛ لقيام الدليل على أن الواجب يوم الجمعة صلاة واحدة لا صلاتان^١، فافهم جيّداً.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: صلاتين.

ثمّ إنّه ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل

لا ينبغي الإشكال في عدم اقتضاء الأمر العقلي - أعني القطع بالأمر أو الظنّ به - حال الانسداد على الحكومة - الأجزاء عند انكشاف الخلاف وتبيّن الواقع، وذلك لبقاء الأمر الواقعي بلا امتثال. وموافقة الأمر المتوهّم لا تُجدي في حصول الغرض من الأمر واقعاً فيجب تحصيله بالخروج عن عهده. ومجرّد القطع أو الظنّ الطريقي لا يُحدث المصلحة في المتعلّق وراء مصلحة الواقع وافيةً بتمامها أو بعضها مع العجز عن استيفاء باقيها، وكون المكلف معذوراً بحكم العقل حين قيام الطريق العقلي من جهة انحصار طريق الامتثال فيه لا يستلزم أن يكون معذوراً شرعاً بمعنى أمر الشارع بالعمل به مولوياً نفسياً فلا يستلزم حكم العقل بالعمل به إرشاداً حكم الشارع به إلاّ إرشاداً، فغاية ما يترتّب على الرجوع إليه معذورية المكلف ما لم ينكشف الخلاف، ومع انكشافه يبقى الأمر في الواقع على حاله ولا مخلص عنه إلاّ بامتثاله.

فعلى مدعى الأجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء دعوى أحد أمورٍ ثلاثة على سبيل منع الخلوّ:

منها دعوى أنّ التكاليف الواقعية الثابتة في حقّ المكلفين مقيدة بما لم يُقطع بالخلاف، فأدلتها بإطلاقها قاصرة عن إثباتها في صورة الإتيان بشيء جهلاً مركّباً.

ومنها أنّ القطع بالخلاف موجب لعدم تنجّز الواقع وارتفاع فعليته عن القاطع

كسائر الأسباب الموجبة لارتفاع التكليف الواقعي من الحرج والعسر والضرر وغيرها] ممّا يمنع عن التكليف فعلاً مع ثبوت مقتضيه.

ومنها كون المأتمّي به بتوهم الأمر مشتتلاً على تمام مصلحة الواقع أو بمقدارٍ يتمتع استيفاء الباقي، وذلك الاشتمال إمّا لخصوصية في المقطوع حال القطع، أو لخصوصية في نفس القطع موجبة لحدوث المصلحة في متعلّقه. والفرق بين الوجهين واضح؛ فإنّ القطع في الفرض الأوّل لم يُلحظ إلاّ بنحو الظرفية، وفي الثاني بنحو السببية والعلية.

ولا يخفى أنّ الحكم بالإجزاء في هذه الصور على تقدير تماميتها ليس لاقتضاء الأمر العقلي ذلك، وإنّما هو في الصورتين الأوّلتين؛ لحصول المانع عن تنجّز الواقع على القاطع، فعدم الإعادة أو القضاء لانتفاء الأمر الفعلي المنجّز لا لقيام الأمر الظاهري الفعلي بالمقطوع لأجل القطع، وفي الصورة الثالثة إنّما يكون الإجزاء بالمأتمّي به المقطوع لأجل اشتماله على المصلحة ولو مثل التوسعة على

١. كذا، وهو الصواب وإن لم ترد في اللغة، وقد استعملت في المصادر الروائية وغيرها كثيراً. ونقل قاضي بن كاشف الدين محمد اليزدي في التحفة الرضوية في شرح الصحيفة السجّادية، ص ٩٩ عند شرح قوله - عليه السلام - : «الأوّل بلا أوّل» من بعض المحقّقين في اللغة أنّه لا يُعبأ بما يوجد في كلام بعضهم من لفظ «أوّلة» و«أوّلتان»، فإنّه من كلام العوامّ وليس بصحيح. ثمّ قال قاضي بن كاشف الدين: قلت: قد وقع في كثير من الأحاديث التي رواها شيخ الطائفة من أهل بيت العصمة في كتاب تهذيب الأحكام والاستبصار، لا سيّما في كتابي الظهارة والصلاة في النسخ المصحّحة المتداولة بين جماهير أصحابنا بخطوط العلماء الأعلام لفظ «الأوّلة» و«الأوّلتين»، فما قيل: «إنّه من كلام العوامّ» نظرٌ واضح، وفي هذا نوع تأييد لمذهب الكوفيين.

أقول: الأمر كما قال، فقد وردت كلمة «الأوّلة» في الاستبصار ٢٣٧ مرّة، وفي التهذيب ٤٠ مرّة، وكلمة «الأوّلتين» في الاستبصار ٣٤ مرّة، وفي التهذيب ٣٨ مرّة. سيأتي في ج ٤، ص ٥١٤.

المكلّفين لئلا يقع المكلف في كُلفة الإتيان بالفعل ثانياً، فالوفاء بالغرض من الواقع الفعلي اقتضى سقوطه عن المكلف لا لاقتضاء الأمر المتوهم ذلك.

هذا، لكنّ الشان في تمامية هذه الوجوه، وللمنع عنها صغرى^١ - كالمنع عنها كبرى^٢ حسب ما سمعت - مجالّ واسع، فإنّ دعوى قصور شمول الواقع لمحلّ الفرض وتقييد الخطاب به بما إذا لم يؤت بخلافه جهلاً وعدم تنجزه في تلك الحالة مدفوعةً بإطلاق الأمر بالواقع الدالّ على كونه مطلوباً مطلقاً.

فإن قلت: من الجائز أن يكون الإتيان بخلاف الواقع باعتقاد «الأمر» مانعاً عن تنجز الخطاب به؛ لحكمة التوسّع على المكلفين كما في نظائره من موارد العسر والحرّج، فيحصل الإجزاء لا لاقتضاء في «الأمر الاعتقادي» بل لقصورٍ في ناحية الأمر الواقعي إثباتاً أو ثبوتاً عن شموله للمورد.

قلت: مجرد إمكانه ثبوتاً - كما كان اشتمال المأتيّ به على مصلحة الواقع أو على شطرٍ منه مع تعذّر الباقي - لا يُجدي فيه إثباتاً؛ لتامية الأمر الواقعي وكفايته في رفع احتمال التقييد، ولازمه عدم إجزاء الأمر العقلي عن الأمر الواقعي في صورة الخطأ وإن كان المكلف معذوراً حينه إلّا أنّه مع ارتفاعه يبقى الواقع على حاله من لزوم الخروج عن عهده بحكم العقل.

نعم، لو قام الدليل على سقوط الإعادة والقضاء في هذه الصورة نستكشف أنّه لأجل اشتمال المأتيّ به باعتقاد الأمر على ما يفرض المولى لولا إطلاق ما دلّ على عدم معذورية الجاهل المقصّر، لكنّه يمكن الجمع بينه وبين ما دلّ على

١. الصواب ظاهراً: صغروباً أو من جهة الصغرى.

٢. مرّ الكلام في الهامش السابق.

تامة المأتيّ به بأنّ التامة لإدراك المكلف قسطاً لازماً من المصلحة لا يمكن عن استيفاء البقيّة^١، وأنّ العقاب لتفويته المقدار اللازم من المصلحة في ما إذا كان القطع بالأمر الاعتقادي عن تفسيرٍ وتهاونٍ في المقدّمة، فلو اعتقد المكلف عدم وجوب السورة مثلاً كانت صلاته لا معها صحيحة؛ لدرك المقدار الوافي بمصلحة الطبيعة الواجبة^٢ ولا يُنابها ترتّب العقوبة؛ لأجل ما فوّت على نفسه شطراً من المصلحة اللازمة القائمة بالصلاة المخصوصة - أعني الصلاة مع السورة.

ومن هذا الباب نفي الإعادة والحكم بالتامة في من أتمّ في موضع القصر جهلاً ولو عن تفسيرٍ، والالتزام بعقابه لإتيانه بالشرط الوافي بالعرض من الأمور به وإخلاله بالمقدار الباقي منه مع العجز عن تداركه، وهذا من غير فرق بين كون الزيادة المفوّتة مسانحةً للقدر المشترك ويكون الاختلاف والتفاوت في المرتبة لا بحسب الحقيقة فيكون «القصر» بعد اشتراكه مع «التمام» في مصلحة الطبيعة الواجبة واجدة^٣ لمرتبة عالية من المزية الناهية عن الفحشاء وإن كانت هي في المرتبة النازلة القائمة بـ«الإتمام» تامةً ملزمة، أو كانت الزيادة القائمة بـ«القصر» من غير سنخ المزيد عليه، فتكون في «القصر» مصلحتان ملزمتان^٤:

إحدهما المصلحة القائمة بالطبيعة النوعية المشتركة بين القصر والإتمام.
وثانيهما المصلحة الصنفية القائمة بالصنف الخاص من النوع، لما فيه من الخصوصية.

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: لا يمكن استيفاء البقيّة معه.

٢. وردت تعليقة في هامش الأصل وهي: «أي الناهية للفحشاء». (منه).

٣. كذا، والأولى: واجداً.

٤. في الأصل: مصلحتين ملزمتين.

فلو أتمَّ المكلف في موضع «القصر» جهلاً ولو عن تقصيرٍ وقع صحيحاً؛ لاشتماله على ما تقوم به الطبيعة الواجبة المقتضي لإيجاب «التمام» لولا اشتغال «القصر» على أزيد منه بحيث يجب مراعاته والاهتمام به ويسقط به الإعادة والقضاء؛ لتعدُّر تدارك ما فات عنه وإن كان يُعاقب على تفويته إيَّاه.

ونظير ما ذكرنا ما لو أجهر المكلف في صلاته جهلاً في موضع «الإخفات» وبالعكس. وطريق التوفيق بين ما دلَّ على الصَّحَّة^١، وعموم ما دلَّ على عقاب الجاهل المقصِّر هو ما أسمعناك من أن الصَّحَّة والتمامية في جميع الفروض المزبورة لوفاء المأتيِّ به بمصلحة الصلاة الناهية عن الفحشاء وأنها «قربان كلِّ تقيٍّ»، وأن العقوبة لتقصير الجاهل في إدراك الخصوصية الزائدة اللازمة.

ثمَّ إنَّه ربما يسبق إلى بعض الأوهام منافاة ما ذكرنا في كيفية الجمع مع ما دلَّ على جواز الإعادة قصرأ جماعةً فيكون ممَّا يختار الله تعالى أحبَّهما إليه بتقريب أن مقتضى جواز إعادة الأمور به واستحبابها في ضمن المصداق الأفضل تمكُّن المكلف من مصلحة القصر بالجماعة وإن لم يتمكَّن منها بالفرادى، فلو أتى به كذلك فلا يكاد يعاقب على تفويته المقدار الزائد من المصلحة، كما لا يكاد يوجَّه الصَّحَّة والتمامية بعدم التمكن من تدارك البقيَّة؛ لتمكُّنه منها بالجماعة.

ويندفع التوهّم المزبور بأنَّ استحباب الإعادة قصرأ جماعة عند انكشاف الخلاف إنَّما توجب^٢ إدراك مصلحة كاملة كانت في «التمام» بسبب الإتيان بالأفضل لا إدراك ما فات^٣ عن المكلف بسبب الإتمام جهلاً؛ لعدم إمكان تداركه

١. انظر وسائل الشريعة، ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأول.

٢. أي الإعادة.

٣. في الأصل: فاة.

حسب الفرض، فتكون صلاة الإتمام في محلّ القصر واجدةً لمقدار مصلحة القصر مانعة عن تدارك التتمّة، لكن وفاؤها بالنسبة إلى هذا المقدار أيضاً مراعى على عدم تبديلها بالقصر جماعةً، وإلا يختار الله أحدهما إليه بالنسبة إلى ذلك المقدار من المصلحة، فالإعادة جماعة قصرّاً لاختيار ما هو الأفضل بالقياس إلى المقدار الذي يفى به «الإتمام»؛ لأنّه القابل للتدارك لو اجتزى المكلف بالمأتيّ به، وتوجّه العقاب للإخلال بشطريّ منه الممتنع تداركه ولو بالقصر جماعةً.

الأمر الثاني

إنَّ الإجزاء على القول به في بعض موارد الأمر الظاهري غير مستلزم للتصويب المُجمع على بطلانه كما يظهر ذلك من شيخنا العلامة الأنصاري؛ نظراً إلى أنَّ مقتضى الإجزاء كون الواقع الواجب الرعاية هو مؤدّى الطرق والأمانة فلا يكون في الواقع حكمٌ تكليفي يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أنَّ التصويب الباطل هو ما يوجب نفي الأحكام الواقعية بالكلية وجعلها تتبع آراء العلماء في موارد أظنارهم، فكلّ ما أدّت إليه يكون هو الواقع دون ما لو قلنا ببقاء الحكم الواقعي في موارد الأمارات والطرق المؤدّية إلى الخلاف على اقتضائه وشأنيته من دون أن يتعلّق به بعث وإرادة أو زجر وكراهة، وإنّما تعلّقت بمؤدّيات الأمانة فتكون هي الأحكام الفعلية بناءً على السببية، ولا يكون ذلك من التصويب الباطل عقلاً ونقلاً.

كيف، وشأنية الحكم الواقعي وفعلية المؤدّى لا يقتضي ارتفاع الواقع عن أصله وإن اقتضى عدم لزوم امتثاله والخروج عن عهده، فكما أنَّ عدم فعلية الحكم الواقعي لفقد المقتضي غير قادح في ثبوت الحكم واقعاً كذلك عدم فعليته؛ لوجود المانع. والقائل بالإجزاء يدّعي كفاية امتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي وهذا كالقول بالإجزاء في الأمر الاضطراري من جهة أنَّ الحكم الواقعي في حقّ العاجز ليس بفعلي^٢.

١. انظر مطارح الأنظار، ج ١، ص ١٤٨ و ١٦٦.

٢. وبعدها في الأصل: «فافهم» ثم شطب عليها.

نعم، لا ضير في تسمية ذلك تصويباً؛ نظراً إلى أنّ الحكم الفعلي تابع لمؤدّي الأوامر والطرق لكتّه لا يستلزم المحال عقلاً ولا يكون ممّا انعقد الإجماع على بطلانه شرعاً.

هذا مع أنّ جعل الطرق قبلاً للواقع توصل إليه تارةً وتتخلّف عنه أخرى يفصح عن وجود الحكم الواقعي المعين المشترك بين الأمة الذي لا يتبدّل بتخلّف الأمانة حتّى على القول بالموضوعية؛ ضرورة أنّ حجّيتها على هذه الطريقة ليست بمعنى أنّ مؤدّياتها أحكام واقعية. كيف، وقد اعتُبر الجهل بالواقع في موضوعها ولازمه حفظ الواقع في مرتبته، وأنّه على ما هو عليه. غاية الأمر كون الجهل عذراً للمكلف لا يجب عليه امتثال التكليف الواقعي في ما تخطّى عنه الطريق، وكان الواجب عليه امتثال التكليف الظاهري الذي هو مؤدّي الأصل أو الطريق الشرعي؛ لأنّه الحكم الفعلي المنجز المنبعث عن المصلحة، وهذا لا دخل له بحديث التصويب في شيء.

١. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «التكليف الظاهري ... الأصل أو»: «ما قام عليه» ثمّ شطب

عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٢. بعدها في الأصل: «بسبب قيام الأمانة» ثمّ شطب عليها.

المطلب التاسع^١

في مقدّمة الواجب

وتوضيح البحث فيه يستدعي رسم أمور:

القول في مقدّم
الواجب

الأوّل

الحقّ أنّ البحث عن وجوب المقدّمة بحثٌ عن ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، فتكون المسألة أصوليةً واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية كما هو الشأن في مسائلها، وليست بمسألة فرعية يُبحث فيها عن أنّ مقدّمة الواجب واجبة نظير البحث عن «أنّ صلاة الجمعة في زمان الغيبة واجبة أم لا؟» فيكون ذكرها في علم الأصول من باب الاستطراد وبعض المناسبات، كما أنّها أيضاً ليست من المبادي الأحكامية^٢ بناءً على وقوع البحث عن لوازم الحكم، فإنّ وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذي المقدّمة^٣؛ وذلك لأنّه لا وجه للاستطراد، مع أنّ المهمّ عند الأصولي البحث عمّا تقع نتيجته في طريق الاستنباط، ومجرّد كون الوجوب في المقدّمة من لوازم الحكم لا يلزم أن يكون من المبادي.

١. ظهر هذا العنوان يقتضي أن تكون «مقدّمة الواجب» من المطالب المبحوثة في ما يتعلّق بصيغة الأمر والأمر ليس كذلك لأنّها لا تعدّ من مباحث «صيغة الأمر» وقد سبق الكلام عن ذلك في المطلب الثامن في ص ٨٣.

٢. في البداية: «مسائل مبادي الأحكام» ثمّ شطب على قوله: «مسائل» وبدلت «الأحكام» بـ«الأحكامية» وصارت: «المبادي الأحكامية» كما في المتن.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «فإنّ وجوب المقدّمة من لوازم وجوب ذي المقدّمة»: «أعني وجوب الشيء» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

واختلاف الاعتبارات باعتبار وقوع السؤال في المسألة عن لوازم الحكم فتندرج في المبادي الأحكامية أو عن حكم فعل المكلف - أعني المقدمة - فتكون من المسائل الفقهية الباحثة عما يتعلّق بأفعال المكلفين لا يقدح في المهمّ بعد صحّة جريان البحث على وجه يدخل المبحث في مسائل الأصول، فيبحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته وتكون نتيجته ممّا يُتوصّل به إلى الحكم الشرعي فيقال: هذه مقدّمة وكلّ مقدّمة واجبة؛ لأجل الملازمة بين الوجوبين فهذه واجبة. فإذا صحّ البحث كذلك بحيث يناسب وظيفة الأصولي تعيّن ذلك ووجبت المحافظة عليه خروجا عن مخالفة المسلك.

وعلى ما ذكرنا يُنزّل بعض العناوين الموهوم للخلاف كقولهم: «مقدّمة الواجب واجبة، وما لا يتم الواجب إلّا به واجب أم لا؟» والقول بأنّ المقصود البحث عن وجوب المقدّمة والتعرّض للملازمة من جهة بيان مدرك الوجوب مدفوع بما ذكرنا. هذا، مضافاً إلى أنّ البحث عن وجوب المقدّمة لو كان مع قطع النظر عن المدرك - أعني التلازم بين الوجوبين - فهو كما ترى لا محصّل له، وإن كان معه فالبحث عنه يُغني عن البحث عن وجوب المقدّمة. كيف لا، وحكم العقل بالملازمة يقتضي الانتقال منه إلى الحكم الشرعي، وهو وجوب المقدّمة.

ولمّا كانت الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها عقليةً كانت المسألة من المسائل العقلية وقع البحث فيها عن حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، ولا يختصّ المبحوث عنه في الأدلّة العقلية بالعقليات المحضة المستقلّ بها العقل، بل يعمّ غير المستقلّ أيضاً، وذلك في ما استفيد

الحكم العقلي من الخطاب الشرعي، وهذا^١ لا يقتضي الخروج عن كونه حكماً عقلياً، بل الحكم العقلي باعتبار طريق استنباطه ينقسم إلى المستقل الذي تكون جميع مقدماته من الصغرى والكبرى عقليةً، وإلى غير المستقل الذي يكون حكم العقل بتوسطه^٢ من الشرع وخطابٍ من الشارع بالنسبة إلى الصغرى أو الكبرى.

ثم إنَّ النزاع في الملازمة العقلية بين الوجوبين - وجوب الشيء ووجوب مقدماته - عامٌّ يشمل الوجوب المستفاد من الأدلة اللبّية من الإجماع والضرورة والعقل، أو من الأدلة اللفظية. ولا يختصّ النزاع بالواجبات التي يكون الدال عليها الأوامر اللفظية، فلا وجه لاندراج المسألة في مباحث الألفاظ وجعلها من مسائلها^٣ كما ربما يظهر من صاحب المعالم^٤ حيث استدلّ على عدم الملازمة بانتفاء الدلالات الثلاث^٥.

اللهمّ إلا أن يُراد من الدلالة خصوص الدلالة الالتزامية بالمعنى الأعمّ، فيُراد من الانتفاء انتفاء الدلالة الالتزامية، ومن انتفائها يُستكشف لمّا^٦ عدمُ الملازمة واقعاً؛ لأنّ الملازمة الواقعية لو كانت ثابتةً لكان اللفظ دالاً عليها، فمن عدم الدلالة

١. في الأصل بدايةً: «ذلك» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «هذا» كما في المتن.

٢. كذا، والأولى: بتوسط.

٣. ورد في الأصل: بدلاً من قوله: «بل الحكم العقلي باعتبار طريق ... من مسائلها»: «فالنزاع في المقام عامٌّ للوجوب المستفاد من الأدلة اللبّية كالإجماع والسيرة والضرورة من غير اختصاص له بما يستفاد من الأدلة اللفظية، فلا وجه لجعلها من مبادئها» ثم شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٤. في الأصل: «لم» وهو رمز إلى المعالم.

٥. معالم الدين، ص ٦٢.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: إنّاً.

يُستكشف عدم الملازمة وإن أمكن إرادة نفي الملازمة وبنفيها تنتفي الدلالة استكشافاً لذلك إبتاً، وعلى أيّ نحوٍ فُرض تكون المسألة عقلية.

الأمر الثاني

إنّ المقدّمة عندهم منقسمة إلى أقسام عديدة:

[١] منها الداخلية والخارجية. والأولى عبارة عن الأجزاء التركيبية للماهية المطلوبة، والثانية عبارة عمّا لا يكاد^١ توجد الماهية في الخارج بدونها كالسبب والشرط وعدم المانع والقاطع، وحيث عُذّت «الأجزاء» من المقدّمات الداخلية أشكل عليهم الأمر من جهتين:

الأولى من جهة اتّصافها بالمقدّمية والفرق بينها و«الكلّ» الذي هو ذو المقدّمة. والثانية في اتّصافها بالوجوب الغيري وعدمه بعد اتّصافها بالوجوب النفسي. فإنّه على الأولى قد يُقال بأنّ المقدّمة تُغايّر ذي المقدّمة لا محالة، وليست الأجزاء إلاّ عبارةً أخرى عن الكلّ، ولا يكون الكلّ كلاًّ والمركب موجوداً إلاّ بعين وجود أجزائه خارجاً، ومع هذه الاتّحاد والعينية كيف تتّصف الأجزاء بالمقدّمية والسبق والعليّة.

ويندفع الإشكال بأنّ الكليّة والجزئية من الأمور الاعتبارية^٢، وإنّما العقل متى لاحظ الأجزاء في الخارج لا مجتمعةً ينتزع عنها الجزئية، ومتى لاحظها مجتمعةً

١. كذا، والأولى: لا تكاد.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «هذه العينية والاتّحاد» أو «هذا الاتّحاد والعينية».

٣. وبعدها في الأصل: «المعتبرة لدى العرف والعقلاء»، ثم شطب عليها.

على أن تكون الهيئة الاجتماعية دخيلةً لا بنحو الجزئية ينتزع عنها الكلية. وهذا المقدار من المغايرة بحسب اللحاظ والاعتبار يكفي في اتّصاف الأجزاء بالمقدّمة وحصول الترتّب بينها وبين ذي المقدّمة بالسبق واللاحق والتقدّم والتأخّر الاعتباريين لا الخارجيين، فالأجزاء بالأسر - أعني ذات المجموع - لا مع الوصف العنواني تكون مقدّمةً، وتكون ذبيها^١ المجموع من المعروض والعارض التي هي هيئتها الاجتماعية، فكما أنّ ذات الواحد شيء ووصف الوحدة شيء آخر كذلك ذات المجموع [شيء] والهيئة الاجتماعية شيء آخر وإن كان اعتباراً عقلائياً لا جزءاً خارجياً؛ لأدائه إلى التسلسل، فإنّ وصف الاجتماع العارض ...^٢ العشرة إذا اعتبر جزءاً ...^٣ هيئة اجتماعية ... غيرها فتصير أجزاء ... الأحد عشر اثني عشر ... هيئة اجتماعية أخرى وهكذا فيتسلسل ...^٤ في الفرق الاعتباري ...^٥ بنائهم في المعقول ... الاجتزاء به نظير الفرق بين «الأجزاء الحديّة» - أعني الجنس والفصل - وبين «المادّة والصورة»؛ فإنّ تغايرها بالاعتبار وأنّه متى أخذت لا بشرط كانت «جنساً وفصلاً» وعدّت أجزاءً محمولة متصادقة، ومتى أخذت بشرط لا كانت «صورة وهيولي» وعدّت متباينة؛ لعدم صدق بعضها حينئذٍ على بعض.

١. كذا، والصواب ظاهراً؛ يكون ذوها؛ أي ذو المقدّمة.

٢. وقعت عبارات المؤلف من هنا إلى قوله: «الاجتزاء به» في الهامش وانخرمت كلمات منها قرأنا بعضها حدساً، كما نرّمز إلى بعضها الذي لا يمكن قراءته بـ«...».

٣. موضع كلمة لعلّها تقرأ: «تضمّنت».

٤. موضع كلمة لعلّها تقرأ: «لا ضير».

٥. موضع كلمة لعلّها تقرأ: «أنّ».

ثم إنّه قد يُتوهم منافاة^١ ما ذكر هنا من اعتبار الأجزاء الخارجية لا بشرط لما ذكروه في المعقول من اعتبار الأجزاء الخارجية للماهية المركبة من المادّة والصورة بشرط لا.

وفيه أنّ اعتبار الأجزاء الخارجية لا بشرط هنا إنّما هو في المركبات الانضمامية الغير المطلوب منها الحمل والاتحاد، بل الانضمام والتركّب الخارجي يُنافي الحمل والصدق الحقيقي. واعتبارها بشرط لا هناك يكون في المركبات الحقيقية للفرق بين أجزاء الماهية الحدّية...^٢ والخارجية، فإنّ الماهية متى اعتُبرت بشرط لا كانت هيولى وصورة تأبى عن الحمل والاتحاد، وإذا اعتُبرت لا بشرط كانت إجنساً وفصلاً لا يأبى عن الحمل والاتحاد^٣.

نعم،^٤ لما كان التباين بين المركّب وأجزائه اعتبارياً أمكن دعوى خروج «الأجزاء» عن محلّ البحث؛ إذ لا يتوقّف حقيقة وجود المركّب على الأجزاء حتّى يترسّح الوجوب منه عليها؛ إذ لا معنى لترسّح الوجوب من الشيء إلى نفسه، وإنّ هو إلّا مستلزم لاجتماع المثليين المستحيل عقلاً نحو اجتماع الضدّين ولو قلنا بكفاية تعدّد الجهة لرفع الاستحالة في «باب اجتماع الأمر والنهي»، لكن ذلك مفقود في المقام؛ لأنّ المحكوم بالوجوب في الحقيقة نفس المعنون لا عنوان المقدّمة، وليس المعنون إلّا خصوص الأجزاء بأسرها، وهي واجبة بنفسها؛ للأمر بالمركّب الذي هو عبارة عنها.

١. في الأصل: منافات.

٢. انخرمت هنا كلمة لا يمكن قراءتها.

٣. موضع ما أثبتناه بين المعقوفين انخرمت في الأصل؛ لكونها وقعت في الهامش.

٤. شطب على قوله «نعم» ولكن سوق العبارة يقتضيه.

ومن هنا ظهر أنّ الوجوب المتعلّق بالجزء يكون نفسياً لا غيرياً؛ لأنّ الوجوب الغيري عبارة عمّا يكون متعلّقه مقدّمةً لفعلٍ واجبٍ آخر، وليس هنا فعل آخر غير تلك الأجزاء. فالوجوب فيها واحد بملاكٍ واحد لا بملاكين؛ إذ لا يكون ملاك للوجوب الغيري بعد عدم وجود الغير، فلا مغايرة في الوجود ولا تعدّد في الخارج ولا يكون هناك غرض باعث نحو الأمر المقدّمي زيادةً على الغرض الباعث للأمر النفسي المولوي - أعني تحريك العبد وبعثه نحو الفعل المركّب.

وكما لا تتّصف الأجزاء بالوجوب الغيري مع اتّصافها بالوجوب النفسي كذلك لا تتّصف بالوجوب الضمني بمعنى انحلال الطلب الواحد البسيط إلى أوامر متعدّدة بحسب تكثر الأجزاء؛ وذلك لأنّ الطلب في المركّب واحد بسيط تعلق بالأجزاء مجتمعةً، والانحلال فرع التركّب. فدعوى تضمّن الأمر بالكلّ للأمر بالجزء باطلة إن أُريد انحلال الطلب، والتركّب الثابت في متعلّقه لا يقتضيه، وإنّما يقتضي ما ذكرنا من أنّ الأجزاء لما كانت في الخارج عين المركّب لا محالة لا تتّصف إلاّ بالوجوب النفسي البسيط لا بالوجوب الغيري ولا أن يكون كلّ جزء واجباً بوجوبٍ على جِدَةٍ بانحلال الأمر بالكلّ إلى أوامر متكرّرة، والعلة إلى بعض ما ذكرنا أمر بالتأمّل شيخنا الأستاذ (قده) في الكفاية^٢.

[٢] ومنها تقسيم المقدّمة إلى العقلية والشرعية والعادية.

والمقدّمة العقلية عبارة عمّا يستحيل عقلاً تحقّق الواجب بدونها واقعاً، والشرعية عمّا لا يتحقّق المأمور به بدونها شرعاً.

١. وبعدها في الأصل: «لجميع ما ذكرنا» ثم شطب عليها.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٣١، وفي هامشه حاشية للأخوند بين فيها وجه تأمله.

ولا يخفى أنّ المقدّمة الشرعية راجعة إلى العقلية؛ ضرورة استحالة تحقّق المشروط بدون الشرط عقلاً وإن كان الحاكم بالاشتراط هو الشارع، فإنّه بعد جعل الشرط لا يكون عقلاً وجود المشروط الذي هو الأمور به إلا مع شرطه، وإلاّ لزم تخلف المعلول عن بعض أجزاء علته. وهذا معنى دخالة العقل بعد حكم الشرع بالاشتراط والربط، ثمّ إنّ هذا بناءً على كون الشرط مجعولاً شرعياً وإنّما^١ بناءً على كونه أمراً واقعيّاً كشف عنه الشارع ببيانه فالتوقّف لا محالة يكون عقليّاً لا شرعياً^٢.

والمراد بالمقدّمة العادية أحد الأمرين على سبيل منع الخلو: إمّا المتعارف بين الناس للتوسّل به إلى الأمور به مع وجود غير المتعارف أيضاً، وإمّا ما يمتنع عادةً حصول الواجب بدونها مع إمكان التوسّل بغيرها^٣ كنصب السّلّم بالنسبة إلى الطيران^٤ الممكن عقلاً لا عادةً.

وعلى الأوّل تكون المقدّمة خارجة عن محلّ البحث، فلا وجه لدعوى سراية الوجوب عقلاً من ذي المقدّمة إليها خاصّةً؛ لفرض التمكن فعلاً من الواجب بغير تلك المقدّمة العادية.

وأما على الثاني فترجع المقدّمة العادية إلى المقدّمة العقلية؛ لأنّه بعد قضاء

١. كذا في الأصل وليس بسليسي، والأولى: ثمّ إنّ هذا.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: أمّا.

٣. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «بعد جعل الشرط ... لا شرعياً»: «بعده يكون الحاكم بالارتباط ولزوم دخالة المقدّمة هو العقل»، ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٤. أدرج في الأصل هنا في الأعلى كلمة «عقلاً» ثمّ شطب عليها.

٥. «الطيران» و«نصب السّلّم» مقدّمتان للصعود لأنّ النصب مقدّمة للطيران.

العادة بعدم التمكن من الطيران فعلاً استقلَّ العقل باستحالة «الصعود» حينئذٍ بدون نصب السُّلم وإن كان غيره ممكناً عقلاً. فإذن لا فائدة في تقسيم «المقدمة» إلى الشرعية والعادية؛ لرجوعهما إلى العقلية حسب ما ذكر، فيخرج التقسيم عن المقابلة.

وجعل التقسيم باعتبار الإدراك وأنَّ المُدرِك للتوقُّف إمَّا هو العقل أو الشارع، فيه أنه يلزم عليه خروج المقدمة العادية؛ إذ لا إدراك للعادة، كما أنه يلزم خروج العقلية والعادية عن المقابلة إذا كان التقسيم باعتبار الجاعل فإنه لا ينطبق إلا على المقدمة الشرعية التي جاعلها الشارع، فلا تُقَابَل بالعقلية والعادية؛ إذ لا جعل لهما للتوقُّف والربط والملازمة بين المقدمة وذوي المقدمة.

[٣] ومنها تقسيم المقدمة إلى مقدّمة الوجود ومقدّمة الوجوب ومقدّمة الصحة ومقدّمة العلم.

ولا يخفى خروج «مقدّمة الوجوب» عن حريم البحث؛ لعدم تعقُّل سرّاية الوجوب من الواجب المشروط إلى شرطه؛ ضرورة أنَّ وجوب المشروط إنّما يكون لأجل وجود الشرط، وقبل تحقُّقه لا وجوب، فكيف يمكن أن يترسَّح الوجوب المتأخَّر عنه إليه؟

ومثل مقدّمة الوجوب في الخروج عن محلّ البحث «مقدّمة العلم»؛ وذلك لأنَّ العلم بإتيان الواجب - كالصلاة إلى القبلة في مورد الاشتباه، أو الجمع بين القصر والإتمام، أو الظهر والجمعة عند إجمال المكلف به - وإن كان متوقِّفاً على إتيانها متعدداً إلا أنَّ نفس الواجب - أعني ذات الصلاة - غير متوقِّف على التعدّد.

والكلام في المقام في سراية الوجوب من ذات الواجب إلى مقدّمته - أعني ما يتوقّف حصوله في الخارج به^١ - فتكون واجبة بوجوبه، فمع إمكان الامتثال بلا تعدّد في الإتيان لا وجه للسريان، ومع عدم الإمكان فلا محالة يستقلّ العقل بوجوب الإتيان متعدّداً إرشاداً خروجا عن عهدة التكليف بـ«الصلاة» واقعاً بعد القطع بالاشتغال بها لا وجوباً مولوياً من باب الملازمة وترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة العلمية.

وبعبارة أخرى، وجوب كلّ مقدّمة شرعاً يكون من ناحية وجوب ذبها. ومن المعلوم عدم وجوب تحصيل العلم بالواجب شرعاً وإّما هو بحكم العقل. وإلزامه من باب الإرشاد للأمن من تبعه العقاب بعد العلم بشغل الذمّة بتكليف المولى، فإذا لم يتّصف ذو المقدّمة - أعني تحصيل العلم بالوجوب الشرعي - فلا معنى لاتّصاف مقدّمته بالوجوب، فلا يُعقل النزاع فيها من الجهة المزبورة، بل طريق تعميم النزاع للمقدّمة العلمية منحصراً في أحد الأمرين:

إمّا دعوى وجوب تحصيل العلم الذي هو ذو المقدّمة نفسياً شرعاً فتكون مقدّمة العلم بالنسبة إلى المعرفة الواجبة من المقدّمات الوجودية ومحكومة بحكمها شرعاً نظير الاحتياط في الشبهة التحريمية عند الأخباريين وفي أطراف العلم الإجمالي بناءً على ثبوته بالنقل نظراً إلى أخبار الاحتياط.

وإمّا دعوى عموم النزاع في المقدّمات للواجبات العقلية، بتقريب أنّه هل يلزم من وجوب شيء، وجوب مقدّمته إن شرعاً فشرع^٢ وإن عقلاً فعلاً تبعاً لوجوب

١. كذا، والصواب ظاهراً: عليه.

٢. في الأصل: «فشرع» وكان في ما يلي أيضاً «فَعقل» ثمّ بدلها بـ«فَعقلاً» ولعلّه غفل عن

ذلك الشيء، فلذا كان وجوب ذي المقدّمة عقلياً فهل العقل يحكم من جهته بوجوب مقدمته أيضاً أو لا؟^٢

وأما «مقدّمة الصحة» فهي راجعة إلى مقدّمة الوجود؛ لأنّ المراد هو الوجود الصحيح وإن قلنا بالوضع للأعم؛ إذ ليس الكلام في وجوب مقدّمة المسمّى بـ«الصلاة»، وإنّما الكلام في وجوب مقدّمة «الصلاة» للأمور بها، وهي كما تتوقّف على مقدّمة الوجود كذلك تتوقّف على مقدّمة الصحة.

نعم، مقدّمة الصحة تفكّ عن مقدّمة الوجود كما في غير الأركان المنوط بها صدق المسمّى على الوضع للأعمّ دونه على القول بالوضع للصحيح فإنّه لا تفكيك بينهما، كما لا تفكيك بينهما بل يتساويان لو جعل مقدّمة لصحة الأمور به.

[٤] ومنها تقسيمها إلى السابق واللاحق والمقارن، وحيث إنّ العقل مستقلّ بعدم تخلّف العلة عن المعلول امتنع عقلاً تأثير المتأخّر في المتقدّم؛ لاستلزامه وجود المعلول بلا علة. ومقتضى العلية والتأثير والتأثر سبق العلة طبعاً والمقارنة زماناً.

وعليه فيشكل الأمر في الموارد التي جعل شرعاً المتأخّر زماناً مؤثراً في

٢ تصحيح «فشرع» ولكن «فشرع» صحيح وإن كانت المشاكلة تقتضي تغيير «فشرع» بـ«فشرعاً».

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «فلذا إن كان وجوب ذي المقدّمة عقلياً كما في ما نحن فيه».

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وبعبارة أخرى، وجوب كلّ مقدّمة...» في الصفحة السابقة إلى قوله: «أيضاً أو لا»: «ودعوى وجوب تحصيل العلم بالمكلف به شرعاً يخرجه عن الوجوب التبعية ويدخله في الواجب النفسي فلا يكون مقدّمة للواجب» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش ما أثبتناه في المتن.

المتقدّم كالإجازة في الفضولي على الكشف، وكالأغسال الليلية لصحة صوم المستحاضة في النهار، وجعل الإجازة ناقلة من حينها لا من حين العقد وإن ارتفع معه تأثير المتأخّر في المتقدّم لكنه يبقى إشكال تأثير المتقدّم في المتأخّر - أعني العقد المتصرّم بجزءه بالنسبة إلى النقل والانتقال - فإنّ إشكال انخرام القاعدة العقلية غير مختصّ بالشرط المتأخّر بل يجري في الشرط المتقدّم أو المقتضي المركّب الحاصل تدريجاً فإنّه يستلزم أيضاً تأثير الجزء المعدوم في الموجود كتأثير الإيجاب المتصرّم حال القبول في التملك. ومنه توقّف صحة الأجزاء اللاحقة على صحة الأجزاء السابقة، مع أنّ تأثير المعدوم في الموجود أو عدم سبق المؤثر خلاف مقتضى العقل، والعلل الشرعية إذا فرضت مؤثّرة كانت كالعلل الحقيقية في حديث الاستحالة المزبورة، هذا.

وقد تصدّى جماعة من الأعلام لرفع الشبهة العقلية عمّا تُؤهم ورودها فيه في الشريعة بوجوه:

أحدها ما عن شيخنا المرتضى (قده) من أنّ الشرط لم يتأخّر عن المشروط وإنّما الشيء بوصف كونه متأخراً جعل شرطاً^١.

وتفصيل هذا الإجمال - كما عن الميرزا محمّد حسن الشيرازي (قده)^٢ - هو أنّ الشرط قد يكون الوجود المطلق - أعني الغير المقيّد بحالٍ مخصوص - كاشتراط الحجّ بالاستطاعة في أيّ زمانٍ حصلت، وقد يكون الوجود المقيّد بزمانٍ كالطهارة

١. لم نعر عليه في كلمات الشيخ - قدس سرّه - ولكن نسب إليه في تقارير المجدّد

الشيرازي، ج ٢، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

٢. انظر تقارير المجدّد الشيرازي، ج ٢، ص ٢٦٨ - ٢٧٠.

في الليل لوجوب الصوم على المرأة في الغد، فإن كان الشرط على النحو الأوّل فلا محالة^١ متى وُجد الشرط وُجد المشروط وإلّا فلا يوجد أصلاً، وإن كان على النحو الثاني كأن اعتبر الشرط على نحوٍ خاصّ من التقدّم والتأخّر والتقارن فيمتنع وجود المشروط قبل ذلك الوصف؛ إذ الوجود المقيّد بكونه في الغد يمتنع حصوله في غيره، وإلّا خرج عن كونه الوجود في الغد ولا يلزم عليه تخلف الشرط عن المشروط؛ لأنّ الشرط هو الأمر المنقضي أو ما سيأتي، لأنّ الشرط انقضى أو ما أتى^٢ فوصف السبق واللاحق له دخل في وجود الشرط، ومعلوم أنّ الوجود الكذائي حاصل في موطنه ولم يتجاوز عنه، وإلّا لزم الخلف أو التخلف. وفي ظرف حصوله له تأثيرٌ في حصول المشروط فيكون الشيء بوصف كونه في الغد أو المستقبل منشأً لوجود سابقٍ أو لاحقٍ، ودونه يلزم انخرام القاعدة العقلية فإنّ الشرط لو كان هو الأمر المقيّد بزمانٍ لا يُعقل تخلفه عن قيده، هذا.

ويتوجّه عليه بقاء ملاك الإشكال فإنّ الشرط والمشروط متى كانا زمانيين لزم تقارنهما زماناً وسبق الشرط طبعاً، وإلّا لزم تأثير المتقدم منهما في اللاحق أو اللاحق في السابق.

وثانيها ما في تقارير أستاذ شيخنا الطوسي - مدّ ظله العالی - من أنّ الشيء المتقدم والمتأخّر جعلاً شرطاً بوجودهما الدهري لا بوجودهما الزماني، وهما مقارنان للمشروط باعتبار ذلك الوجود^٣.

١. في الأصل: «فلامح» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

٢. كذا، والأولى: يأتي.

٣. نسب هذا القول الآخوند - قدّس سرّه - في فوائد الأصول، ص ٥٨ إلى «سيدنا الأستاذ أطال

وفيه أنّ تأثير الإجازة في النقل، والطهارة عن الحيض في صوم الغد إنّما هو باعتبار الوجود الزمني لا بالوجود الدهري كما لا يخفى.

وثالثها ما عن الفصول من جعل الشرط هو العنوان المنتزَع مِمَّا يطء في المستقبل، وهو غير متأخّر عن المشروط؛ لأنّ الوصف الانتزاعي حاصل فعلاً مقارن له وإن تأخّر ما يُنتزَع عنه، فالشرط في صحّة العقد الفضولي هو كونه بحيث يتعبّه الإجازة وليست مشروطةً بنفس الإجازة، وإلّا لامتنعت قبلها^١.

وفيه - مضافاً إلى أنّه خلاف ظاهر الأدلّة؛ لأنّ الاستفادة منها كون الشرط نفس الإجازة لا المفهوم المنتزَع - أنّ تأثير الأمر الاعتباري في المتأصل الخارجي خلاف ضرورة العقل.

ورابعها: ما عن البدائع من جعل الشرط أمراً واقعيّاً مقارناً للمشروط تكشف عنه تلك الأمور السابقة أو اللاحقة.

قال (قده): إذا ورد في الشرع ما يُتراءى كونه شرطاً متأخراً نظرنا إلى دليل الاشتراط فإن كان هناك مسرح للتصرّف في الشرط أو المشروط أو فيهما ارتكبناه، وإلّا كشف ذلك علماً عن أنّ الذي سمّاه الشارع شرطاً ليس بشرط بل

«بالله بقاء» وهو المجدّد الشيرازي، وفي تعليقه الكفاية للقوجاني، ج ١، ص ٢٥٤ نقل عن السيّد الشيرازي لكن قال في نهاية الإنكار، ج ١ - ٢، ص ٢٨٥: هو المنسوب إلى العلامة الشيرازي - قدس سرّه - وإن كان نفي هذه النسبة عنه بعض الأعلام مدّعياً بأنّي كنت سألته عن هذه النسبة شفاهاً فأنكرها وبالغ في الإنكار. ثمّ قال بأنّي إنّما ذكرت ذلك في أثناء البحث احتمالاً لا مختاراً.

ومن راجع تقارير المجدّد الشيرازي، ج ٢، ص ٢٧٠ حكم بصحّة هذه النسبة كما أفاده الآخوند.

الشرط أمر سابق مقارن للحكم الشرعي مكشوف بوجود ما جعله شرطاً متأخراً في الأدلة^١.

ويتوجّه عليه - مضافاً إلى أنّ كون العلل الشرعية معرّفات^٢ خلاف ظاهر الأدلة - أنّه لا يجري في الشروط العقلية؛ لأنّ الحاكم بالاشتراط العقل، ولا يُعقل خفاء ما يُحكم به عنده. نعم، يجري في الشروط الشرعية وأنّها معرّفات للعلل الواقعية التي لا تصير إليها أوهام العامّة.

والتحقيق في الجواب يقتضي البسط في الكلام حتّى ترتفع غواشي الأوهام: إنّ تأثير المعدم في الموجود - سواء وُجد وانعدم أو لم يوجد بعدد - تارةً يلاحظ بالنسبة إلى الأحكام التكليفية، وأخرى بالنسبة إلى الأحكام الوضعية، وثالثةً بالنسبة إلى ما تعلّقت به الأحكام التكليفية، ففي هذه الأقسام يمكن المصير إلى التأثير من غير مخالفةٍ لحكم العقل.

. أما الأوّل فلأنّ تأثير المتأخّر في الإيجاب المتقدّم ليس بوجوده الخارجي، بل بوجوده العلمي الموجود في الذهن الباعث على الإيجاب كالشرط المقارن الذي لتصوره دخل في التكليف والبعث والتحريك، فيكون هو الباعث عليه؛ لأنّ الإيجاب من المولى فعلٌ اختياريّ، وهو متوقّف على مبادئه الاختيارية التي منها تصوّر الفعل على ما هو عليه من الحدود والقيود الموجبة لرغبة النفس، ثمّ الجزم، ثمّ الإرادة الموجبة للبعث والحركة، فإذا كان صدور الإيجاب متوقّفاً على هذه التصورات بحيث لولاها لما صدر من المولى، ومعها يصدر ولو لم يكن فعل في

١. بدائع الأفكار، ص ٣٢٢.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معرّفاتاً.

الخارج علم أن ما له الدخَل في الإيجاب الفعلي هو الوجود العلمي، وليس بمتأخّر عنه بل مقارن له كسائر الشرائط المقارنة، ففي الأمر بوجود الإكرام في صورة مجيء زيد في الغد كان المؤثر في الأمر لحاظ المجيء في المستقبل وما يترتب عليه من النفع دون نفس المجيء في الغد الذي هو الأمر الغير الاختياري ولا ينوط به الأمر الاختياري، أو لأنه من أفعال الجوارح، والتكليف فعل النفس ولا بد من المسانحة بين المتأثر والمؤثر وهي مفقودة؛ لأنّ السنخية إنّما تكون بين الوجودات الذهنية لا بينها وبين الوجودات الخارجية، فإذا كان المؤثر في التكليف الذي هو من أفعال النفس مقدّماته الإرادية الاختيارية من تصوّره وتصور ما يدعو إليه، وهو مقدّم على التكليف ذاتاً لا ملحق به خارجاً، فلم يكن شرط متأخّر عن التكليف أثر فيه بل الشرط مقارن للمشروط. وإطلاق «الشرط» على المتأخّر وجوداً مبني على [غير] الحقيقة نظراً إلى أنّ المؤثر حقيقة في الإيجاب هو لحاظ ذلك المتأخّر لا المتأخّر نفسه.

ومثله الحال في الشرط المتقدّم؛ فإنّ المؤثر وجوده اللحظي لا وجوده الخارجي المعدوم عند وجود المشروط، فالشرط والمشروط مقارنان في ظرف اللحاظ، وليس للمتقدّم والمتأخّر بوجودهما الخارجي اقتضاء وتأثير في التكليف بل تأثيرهما فيه كتأثير الشرط المقارن، فكما أنّ اشتراط التكليف بالمقارن معناه أنّ تصوّره من مبادي إيجاب الفعل والأمر به كذلك اشتراطه بالمتأخّر والمتقدّم. ولعلّ المتأمل بأدنى تأمل يرى صحّة ما ذكرنا من غير اختصاص بالتكليف من بين الأفعال، بل جميع الأفعال الاختيارية كذلك؛ فإنّها بواسطة لحاظ الفاعل ما

يترتب عليها من الفوائد فعلاً أو في ما بعد تكتسب صلاحيةً توجب الإقدام عليها فعلاً، فلو علم زيد مجيء أبيه من السفر في الغد كان علمه به داعياً وباعثاً إلى استقباله في اليوم وإن لم يأت في الغد، ومثله سائر الأفعال، وهذا واضح غير قابل للإنكار.

وأما الثاني - أعني الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية وأشباههما - فيقال: إنها من الأمور الاعتبارية لدى العرف والشرع، ولا بد لها من منشأ انتزاع صحيح كي يصح لأجله الجعل والاختراع، وحيث إن الانتزاع يكون في ظرف العقل توقّف على ملاحظة المنشأ بتمام حدوده وقبوده، وبدون لحاظه كذلك لا انتزاع ولا جعل. ومنشؤ انتزاع «الملك» في العقد الفضولي هو لحاظ صدور العقد مع تعقّب الإجازة من المالك ولو بعد مدّة، ومعلوم أنّ اللحاظ الدخيل في الانتزاع فعلي وإن كان المنشؤ استقبالياً، ولا يلزم منه انخرام القاعدة العقلية؛ لوجود المصحح في الوضع - أعني اقتران اللحاظ المزبور - ولولاه لما صحّ اعتبار الوضع فإنّ صدور العقد في زمانٍ والإجازة في زمانٍ آخر من دون اللحاظ لا يكاد يصحّ معه جعل الوضع واعتبار «الملك» للمشتري؛ لعدم السخية بين العلة بوجودها الخارجي وبين المعلول بوجوده العقلي، فإنّ منشأ الانتزاع شريك العلة فلا محالة يكون العلة للإضافات والاعتبارات ما يصحّ به اعتبارها بوجوده الذهني - أعني لحاظه وتصوّره -؛ لأنّه بهذا الوجود يسانخ الأمر الاعتباري، فالتأثير والتأثر بين الاعتباريات يكون في ظرف الاعتبار دون الخارج - سواء قارن الأثر أو سابق عليه أو لاحق به - فإنّ نحو الدخالة في الصور المزبورة في مرتبة واحدة وإنّ كلّ واحد من السابق واللاحق كالمقارن يقارن الأثر من غير تفكيك وإنّ توهم ذلك

نظراً إلى الانفكاك في الخارج الذي لا اعتبار به.

وما ذكرناه لا يختص بـ«الملك» من بين الإضافات والعلائق بل يجري في تمام أبواب العقود الموضوعة بإزاء المعاني المسببة عن الإنشاء الصحيح نظير الصلح والإجارة والرهنه ونحوها مما هي من الخارج المحمول كالقوك والتحت لا من المحمول بالضميمة كالبياض والسواد، وحيث إنها من الأعراض الغير المتأصلة وكانت من المعقولات الثانوية لم تكن لها واقعية خارجية، وإنما واقعية تلك المفاهيم منوطة بالاختراع والانتزاع من مناشئها الصحيحة، وإلا فمجرد وجود المنشأ غير كافٍ في الانتزاع لولا اللحاظ، كما أنه لا بد من كون المنشأ على وجه يصح الانتزاع منه، وإلا لصح انتزاع كل شيء من كل شيء، وبعد مساعدة العرف والشرع على حصول «الملك» من العقد الصادر عن الرضاء وطيب النفس كان اعتباره بملاحظة العقد مع الرضاء، وكما أمكن انتزاعه عن العقد مع الرضاء المقارن أمكن انتزاعه فيه بملاحظة الرضاء السابق واللاحق؛ لمقارنة الشرط - أعني لحاظ اللاحق - من غير تفكيك وإن كان الملحوظ منفكاً، ولا ضير فيه؛ إذ لا يكون شرطاً وإنما الشرط لحاظه فلا يلزم محذور الخلف أو التخلف؛ إذ المتخلف - أعني الملحوظ - ليس بشرط.

وبالجمله، التأثير في الصور الثلاث بملاك واحد، وإطلاق الشرط على كل من المتقدم والمتأخر نظير إطلاقه على المقارن، فإن كان بنحو الحقيقة - لأن التأثير والدخالة باعتبار الوجود، وهو أعم من الذهني والعيني - كان إطلاقه على السابق واللاحق حقيقياً، وإن كان إطلاقه على المقارن بنحو المسامحة وتنزيل الوجود الذهني منزلة الوجود الخارجي كان إطلاقه على المتقدم والمتأخر كذلك.

ثم إنه ربما يُشكل^١ على ما قرّرنا بما لو انكشف عدم حصول الإجازة في الفضولي فمقتضى اعتبارية الملكية الحكم بالملك وصحة الانتزاع، مع أنه لا يُحكم به، وذلك قرينة على أن المؤثر هي الإجازة لا لحاظها.

ويندفع بأن الأمر الاعتباري لا بدّ له من منشأ صحيح عند العقلاء حتّى بلحاظه يُنتزع منه ذلك الأمر الاعتباري، وفي صورة كشف الخلاف يُقطع بعدم المنشأ فكيف يُنتزع «الملك» مع أن المنتزع منه لا بدّ له من الوجود في الخارج.

ومنشؤ الإشكال توهم أن الملكية إذا صارت من الأمور الاعتبارية لا تحتاج في ظرف اعتبارها إلى أزيد من الاعتبار وإن لم يوجد المنشأ في الخارج، وذلك غفلة واضحة عن أن الأمور الاعتبارية إذا كانت عقلائية تحتاج إلى منشأ صحيح، ومع عدم وجود المنشأ يكشف عن عدم صحة الجعل.

وبالجمله، ليس الشرط للتكليف أو الوضع مجردّ للحاظ ومحضّ التصوّر ولا الفعل الخارجى بنفسه من غير توسيط حاكٍ عنه، وإنما الشرط هو الفعل الخاص بتوسيط حاكٍ عنه وهو العلم، فهو بوجوده العلمي المطابق لوجوده الخارجى يقع مؤثراً، وهذا نحو جمع بين حكم بلزوم السخية بين العلة والمعلول، وبين ظواهر الأدلة الدالة على أن الشرط كذا وكذا الصادق على وجوده الخارجى، هذا^٢.

وأما الثالث - أعني ما تعلقت به التكاليف الشرعية من خصوص الأمور به إذا كان مشروطاً بشرط متقدّم متصرّم أو بشيء متأخّر غير موجود - فحاله حال

١. كذا، والصواب ظاهرًا: يُستشكل.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «وبالجمله ليس ... هذا»: «هذا فالشرط لا يكون مجردّ للحاظ والتصوّر بل بما هو حاكٍ وطريق إلى الخارج. هذا» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش ما أثبتناه في المتن.

اشتراطه بالشيء المقارن الموجود.

بيان ذلك أنّ دخل الشرط المقارن في الأمور به كالتطهارة إنّما يكون ...^١ الشرط المتأصلة وأنّ المراد من الأولى هو مجرد كونه طرفاً، والنسبة بمعنى أنّ العقل بملاحظة المشروط والشرط ... الشيء بذلك العنوان، ... وذلك مثل الدخول في المقارن للرضا فإنّه يكون ... الحسن، ومع عدم الرضا ... عند العقلاء، ومثل دم المستحاضة الكثيرة بناءً على ... بالأغسال الليلية فإنّ دخلها ... لأجل أنّه بواسطة لحاظ الطهارة ... يحصل لصومها خصوصية ... مصلحة موجبة للأمر به ... وعليه من الخصوصية فتجب عليها الموافقة ... الصوم في النهار والغسل في الليل اللاحق، فلولا اللحوق أو السبق لما اتّصف المسبوق أو الملحوق به بعنوان حسن مرغوب للمولى نظير الشرط المقارن كالتطهارة بالنسبة إلى الصلاة الموجبة لصيرورتها مأموراً بها، وليس حال الشرط المتقدّم أو المتأخّر إلّا حال الشرط المقارن في كونه طرف النسبة للأمر المجعولة وأنّه بوجوده العلمي يوجب حدوث العنوان العرضي فلا تكون الصلاة في ظرف الاعتبار والجعل مأموراً بها وذات مصلحة إلّا إذا كانت مقرونة بالطهارة، ولما كانت الإضافة مقارنة لم تتفاوت فيها تقدّم المضاف إليه أو تأخّره وجوداً؛ إذ لا يكون التأثير له بوجوده الخارجي حتّى يلزم منه خلاف حكم العقل، وإنّما يكون وجوده سابقاً أو حدوثه لاحقاً طرف الإضافة، بمعنى أنّ الشيء المسبوق بكذا أو الملحوق به كذا يكون مرغوباً

١. انخرم موضع هذه الكلمة في الأصل حيث وقعت هذه السطور في الهامش وكذا الموارد الآتية المنقوطة، وبعض الكلمات الواقعة في الهامش لا يمكن قراءتها وقراناً بعضها حدساً.

ومطلوباً للمولى ولا بدع^١ في حصول العنوان العرضي بواسطة أمر سابق أو لاحق أو مقارن كعنوان «الهدية» الحاصلة من إرسال شيء للمُهدى إليه على جهةٍ خاصة، وكعنوان «السؤال والجواب» الذي هو الكلام المخصوص المنتزع أحدهما عن سبقه ولحوق الآخر به، وكعنوان «الاستقبال» المنتزع عن مجيء زيد في الغد، كما لا إشكال في اختلاف الأفعال في جهة الحسن والقبح للخصوصيات اللاحقة بها بناءً على أن الحسن والقبح يختلفان بالاعتبار^٢.

فإن قلت: إن هذا عود إلى المحذور من تأثير المتقدم أو المتأخر في حسن الفعل أو قبحه، بل وفي صلاحه وفساده، فالمؤثر فيهما إن كان الشرط بوجوده الخارجي لزم انفكاك العلة عن معلوله، وإن كان بوجوده العملي^٣ التصوري لزم

١. كذا في الأصل، ولم يتضح لنا معناها ولعل الصواب: لا بدع.

٢. ورد في الأصل بدلاً من قوله: «الشرط المتأصلة وأن المراد...» في الصفحة السابقة إلى قوله: «يختلفان بالاعتبار»: «من جهة صيرورة الأمور به بملاحظته معنوياً بعنوان حسن بذلك العنوان يكون محبوباً ووافياً بالعرض، فيكون الشرط من حدود الموضوع ومحققاته لُبّاً وبدونه لا يكون موضوعاً للتكليف ومحلّاً للحكم مثلاً الدخول في دار الغير لو كان مع الرضاء يكون مطلوباً للمولى وموجهاً بجهة الحسن ومع عدم الرضاء يكون مبعوضاً وموجهاً بجهة القبح بناءً على أن الحسن والقبح في الأشياء يختلف بالوجوه والاعتبار فالشيء الواحد يمكن أن يكون من جهةٍ حسناً يقع محبوباً ومن جهةٍ أخرى قبيحاً، واعتبار الشيء المقارن شرطاً إنما يكون من جهة تعنون الأمور به بعنوانٍ خاصٍ يكون لأجله محبوباً ومطلوباً، فكما أن العنوان العرضي يحصل للمأمور به بسبب إضافته إلى أمرٍ مقارن له كذلك يحصل بسبب أمر سابق عليه أو لاحق به كما في عنوان السؤال والجواب الذي هو الكلام المخصوص المنتزع أحدهما عن لحوق الآخر أو سبقه وكعنوان الاستقبال المنتزع عن مجيء زيد في الغد إلى غير ذلك» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: العلمي.

تأثير الأمر العقلي في الأمر التأصيلي.

قلت: ليس المتأخر أو المتقدم مؤثراً حقيقياً، وإنما هو طرف الإضافة والنسبة، بمعنى أن لحاظها في العقل يوجب انتزاع عنوان مخصوص له حسن أو قبيح، فإن العناوين ربما يلحق الأفعال لذاتها بمعنى أن نفس تصوّرها يكفي في الانتزاع، وتارةً يلحقها بملاحظة أمر خارج عن الذات، فالذات المتصوّرة أو الملحوظة مع أمر مقارن أو سابق أو لاحق محصّلة لذلك العنوان العرضي فعلاً، فالشرط بالنسبة إلى نفس انتزاع العنوان هو الوجود للحاظي وهو حاصل، لا أنه يكون مؤثراً في المأمور به كي يلزم خلاف حكم القاعدة العقلية في صورة اعتباره متقدماً أو متأخراً، بل أمره فيهما كالمقارن.

ولا يخفى أن الأمور المتقدمة على المأمور به أو المتأخرة عنه تتصف بالوجوب على الملازمة فيترشّح الوجوب إليها ولا يقدر تخلّفها عن ذي المقدمة، فإن الأمر بها مسبّب عن الأمر بذاتها. هذه كلّها في تقسيم المقدمة.

الأمر الثالث

في تقسيم الواجب

وله أقسام عديدة:

أحدها المطلق والمشروط، وعُرف كلّ منهما بتعاريف لفظية وحدود غير مبتنية على شرح الحقيقة والماهية كما في قولهم: «الصعيد وجه الأرض»، مع أن تلك الحدود تختلف مع المحدود عكساً وطرذاً، ولذا كان الإعراض عنها أولى. والظاهر أن التعبير بالوصفين ليس مبنياً على اصطلاح خاص بل المراد منهما

في المقام ما هو المراد في غيره، فـ«الواجب المطلق» ما هو الغير المقيد بأمرٍ وجودي أو عدمي، و«الواجب المشروط» ما هو المقيد به، كما أنّ الظاهر كون وصفي «الإطلاق والاشتراط» إضافياً لا حقيقياً فيلاحظ الواجب مع كلّ ما يُحتمل دخله فيه فإن توقّف عليه فهو مشروط، وإلاّ فهو مطلق بالنسبة إليه وإن كان مشروطاً بالنسبة إلى غيره، ولذا كان «الصلاة» من الواجب المطلق بالنسبة إلى الطهارة والقبلة، ومن المشروط بالنسبة إلى الوقت كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة. ولولا لحاظ الإضافة في الوصفين لما وُجد واجب مطلق بل كلّ ما يوجد فهو واجب مشروط ولو بالنسبة إلى الشرائط العامّة كالعقل والقدرة.

ثم إنّ الظاهر من عناوينهم كون المقصود من «الواجب المشروط» أنّ نفس الحكم متوقّف على الشرط فلا إيجاب حقيقةً قبل حصوله وإن كان الخطاب موجوداً، وهو الظاهر أيضاً من مثالهم بالخطاب التعليلي بقولهم: «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ فإنّ الظاهر كون وجوب الإكرام مسبباً عن المجيء فلا يكون قبل حصوله بل يحصل على تقدير حصوله، فالشرط بناءً على ذلك راجع إلى الهيئة ولا يكون من قيود المادّة - أعني الفعل الواجب، فيكون هو المشروط دون الوجوب - كما هو المنسوب إلى شيخنا العلامة الأنصاري (قده) قائلاً: إنّ كلّما يوجد في المحاوراة ما ظاهره الرجوع إلى الهيئة فهو راجع في الحقيقة إلى المادّة^٢ كما تقتضيه أيضاً القواعد العربية^٣.

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٦٧.

٣. انظر مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٣٦، ٢٦٨.

وحاصل ما أفاده في التقارير أن الهيئات حالها حال الحروف والمبهمات فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً وجزئياً حقيقياً لا يقبل التقييد والتنوع، ومتى لم يصح تقييده لم يصح أيضاً إطلاقه؛ لأن الإطلاق والتقييد من المتضامين اللذين لا ينفك لحاظ أحدهما عن الآخر، وهذا بخلاف المادة فإنها عبارة عن الطبيعة والماهية اللابشرط فيصح تقييدها لفظاً كما يصح إطلاقها أيضاً. هذا بالنسبة إلى عدم رجوع القيد إلى الهيئة حسب ما تقتضيه القواعد اللفظية، وأما لزوم رجوعه إلى المادة لئلا فلان المولى الحكيم إذا أراد شيئاً فإما أن يريده مطلقاً على ما هو عليه من الحالات والصفات، أو يريده على بعض تلك الوجوه والإضافات. فعلى الأول يكون الفعل مطلوباً ومأموراً به مطلقاً.

وعلى الثاني فبناءً على مذهب العدلية ربما تكون المصلحة في الوجود الخاص من الشيء كالحج عن الاستطاعة فيكون المطلوب وما هو الواجب الفعل على بعض الوجوه والتقارير.

وأما على مذهب الأشاعرة فحيث إنهم يعترفون بصدور الفعل من الحكيم لغاية من الغايات، والإيجاب فعله تعالى، ولا بد أن يكون عن مصلحة فيه فيتعلق بالفعل لا مطلقاً بل على بعض التقارير، فيكون الواجب الفعل المقيّد بوجه خاص. غاية الأمر اعتبار القيد في الواجب لا يكون بنحو يترشح الوجوب منه إليه في ما هو مقدور للمكلف فإن إضافة الشيء إلى خواصه ولوازمه تختلف، فربما تكون بحيث يتعدى الحكم منه إليها كما في الواجب المطلق بالنسبة إلى مقدماته

الوجودية، وآخر تكون لا بهذه^١ المثابة كالحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة فإنّ المأمور به الحجّ على تقدير حصولها فلا يجب تحصيلها كما يجب تحصيل الطهارة فإنّ الواجب الصلاة مع الطهارة لا على تقدير الطهارة^٢، هذا.

وأنت خير بعدم تمامية ما ذكره (قده) في وجه رجوع القيد إلى المادّة دون

الهيئة:

أما ما عوّل عليه من مساعدة القواعد العربية على عدم رجوع القيد إلى نفس الطلب فيتوجّه عليه ما أسلفناه في مقدّمة الكتاب^٣ من أنّ الوضع في الحروف عامّ كعموم الموضوع له والمستعمل فيه كما في وضع أسماء الأجناس، فلا فرق بين «الابتداء» المستفاد من لفظه أو من لفظه «من» إلّا من حيث الآلية والاستقلالية الخارجة عن الموضوع له شرطاً أو شرطاً وإن كانت معتبرة من^٤ حيث الاستعمال كالإنشاء والإخبار والإثبات والنفي والاستفهام إلى غير ذلك من المزايا الراجعة إلى الاستعمال دون المعنى المستعمل فيه، فإذا نال الطلب المستفاد من الهيئة كالطلب المستفاد من مادّة «أطلب» مطلق قابل للتقييد وإن كان إطلاقه بضميمة مقدّمات الحكمة ربما يكون قرينةً على إرادة الخاصّ منه، وهو الوجوب لكنّه يُستعمل في الأعمّ كقوله (ع): اغتسل للجمعة والجنابة^٥. هذا.

ولو سلّم كون الطلب المنشأ أمراً خاصّاً خارجياً لا يقبل التقييد فإنّما هو في ما

١. كذا، والأوّل: «لا يكون بهذه» بدلاً من «تكون لا بهذه».

٢. انظر مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٦٦ - ٢٦٨.

٣. تقدّم في ج ١، ص ١٤٧.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: في.

٥. قد سبق في ص ٤٤.

لو أنشئ^١ المعنى أولاً ثم قيّد دون ما إذا قيّد ثم أنشئ ذلك المعنى المقيّد. ومعلوم أنّ الإنشاء خفيف المؤونة يتعلّق بالمقيّد كما يتعلّق بالمطلق فيريد المولى ويطلب على تقدير حصول الشرط بحيث لا يكون طلب فعلاً قبل حصوله.

وربما يُتوهم بأنّه من التعليق في الإنشاء كما يُتوهم أنّه من التفكيك بين الإنشاء والمنشأ وتخلّف^٢ لأحدهما عن الآخر، فإنّ الإنشاء حالي والمنشأ أمرٌ استقبالي.

ويندفع أولهما بأنّ التعليق في المنشأ دون الإنشاء نظير تعليق الملكية على الموت في «الوصية»، كما يندفع ثانيهما بأنّ منشأ تخلّل لزوم المطابقة وعدم التأخير بحسب الأزمنة وليس كذلك، بل المقصود من استحالة تخلّف الإنشاء عن المنشأ هو عدم تخلّفه عنه قصداً بمعنى حصول المنشأ على خلاف ما أنشئ، لا عدم تخلّفه عنه زماناً وإن كان على خلاف المقصود فإنّ ذلك تخلّف محال ليس منه المقام؛ لأنّ الإنشاء تعلّق بالطلب على تقدير الشرط، وهو موجود حال الإنشاء غير متخلّف عنه. ولولا تحقّق المطلوب بهذا النحو من الوجود لزم التخلّف المزبور، وهذا مثل الحرّية في «التدبير» والملكية في «الوصية»، بل وعقد الإجارة فإنّه إنشاء تملك للمنفعة بعد مدّة وليس ذلك من موارد التفكيك وإنّما ذلك لو آجر الملك بعد مدّة واستحقّ المستأجر استيفاء المنفعة قبلها.

هذه بالنسبة إلى ما تقتضيه القواعد العربية وقد عرفت عدم منعها عن رجوع

القيّد إلى الهيئة.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «انشاء» وكذا الموارد الآتية.

٢. كذا في الأصل، والأولى: التخلّف.

وأما حديث لزوم رجوع القيد إلى المادّة بُبَّأً فالكلام فيه ليس مقصوداً على ما هو الأصل عند العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكائنة في ذوات الأفعال، بل يجري حتّى على مذهب الأشاعرة أيضاً، وذلك لأنّ المولى الحكيم العالم بوقائع الأمور إذا توجّه إليها ورأى أنّها تُوافق غرضه فتارةً يأمر بها مطلقاً فيطلبها على كلّ تقديرٍ، فالطلب الحقيقي منه موجود والواجب معه مطلق، وأخرى يأمر بها لا مطلقاً وإنّما يطلبها على بعض الوجوه والتقدير، فالصادر منه هو الطلب بالفعل المقيّد بتقديرٍ خاصّ؛ إذ مرجع القيد حينئذٍ إلى المطلوب دون الطلب.

هذا على مذهب هؤلاء، وأمّا على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام لمصالحٍ في متعلقاتها، فلأنّ الطلب عندهم لا يتعلّق إلاّ بشيءٍ يترتب عليه الفائدة والمصلحة، وتلك المصلحة الداعية إلى طلبه إمّا أن تكون موجودةً فيه مطلقاً أو على تقدير وجوده الخاصّ بحيث لا توجد تلك المصلحة الملزمة مع غير تلك الخصوصية، فعلى الأوّل لا بدّ من تعلّق الأمر بالفعل على سبيل الإطلاق، وعلى الثاني لا بدّ من تعلّقه به على الوجه المشتمل على المصلحة بأن يكون المطلوب الفعل المقيّد ولا يُعقل في البين قسم ثالث يكون القيد راجعاً إلى نفس الطلب دون المطلوب، هذا.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى:

أمّا الأوّل منهما فلاّنه كما يمكن أن يكون الصادر من المولى الحكيم الطلب بالفعل مطلقاً حالاً فيكون من الواجبات المطلقة التي يجب معه تحصيل الخصوصية، كذلك يمكن صدور الطلب منه استقبالاً على تقدير شرط متوقّع الحصول، وليس ذلك لعدم مقتضي في الطلب بل لوجود المانع عنه فعلاً قبل

حصول المعلق عليه.

هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت، فإذا ثبت إمكان ذلك في هذه المرحلة فلتف^١ بمقام الإثبات ظواهر القضايا الشرطية الفاضية برجوع القيد إلى الطلب دون المطلوب.

وأما الثاني منهما فلأن الأحكام الواقعية وإن لم يكن فيها تعليق من الشارع بل هي ثابتة في حق المكلفين إلا أن الذي هو حقيقة الحكم وواقعه المؤثر في البعث هو الطلب الفعلي، والتعليق فيه بمكان من الإمكان؛ لأن فعليتها منوطة بعدم قيام أمانة معتبرة أو أصل معتبر على خلافه وإلا لم يكن بفعلي. وهذا ممّا لا نكر فيه حتى على التعبد أو الطريقية في حجّة الأصول والأمانة فضلاً عن السببية والموضوعية، فعدم فعلية الأحكام الواقعية إما لوجود المانع - أعني الحكم الظاهري الفعلي على الخلاف - أو لعدم المقتضي - أعني استعداد العباد - كالأحكام في أوائل البعثة والتكاليف الثابتة عند الحجّة (ع) فإنها مشروطة بالكمال والاستعدادات الذاتية كما بالنسبة إلى الأطفال والمجانين. ولأجل ما ذكرنا منعنا عن الملازمة وقلنا إن مجرد العلم بالمصلحة الملزمة ولو في حقّه تعالى لا يقتضي الإرادة الباعثة نحو الفعل؛ وذلك لإمكان اجتماع علمه مع ما يمنع عقلاً عن البعث كما في صورة مزاحمة ما فيه المصلحة الملزمة بما كان أهم؛ لقبح البعث لا إليه مع أن المهمّ على ما هو عليه من المصلحة كما إذا لم تكن مزاحمة.

وبالجملة، تبعية الأحكام لمصالح في متعلقاتها إنّما هي بحسب مرحلة الاقتضاء دون الفعلية، وإنّما لا بدّ في تحقّق التكليف الفعلي من وجود المصلحة فيه

١. في الأصل: فلتفي.

وحُسْنه بنظر المولى، ولا يكفي مجرد المصلحة في المكلف به لولا المصلحة في التكليف كما يكشف عنه الرجوع إلى الأوامر المولوية العرفية بل وملاحظة الإنسان إرادات نفسه؛ إذ - كما لا يصحّ الأمر فعلاً من السلطان في حقّ رعايا غيره، وإجراء قوانين مملكته بالنسبة إلى مَنْ لم يدخل تحت سلطته ويصحّ مشروطاً بكونهم رعيّته مع عدم الفرق في ناحية المصلحة والمفسدة والحسن والقبح في الفعل - كذلك لا يصحّ الأمر حالاً بالنسبة إلى غير البالغ وإن كان مميزاً حسن الذوق والإدراك، ولا بالنسبة إلى مَنْ قُرِبَ عهده بالإسلام وإن لم يكن مستعداً لقبول كلّ ما يعرض عليه من التكليف، ويصحّ مشروطاً بالبلوغ والكمال أو فعلاً إرشاداً كما في الأمر بـ«الإطاعة»^١، فإذا أمكن سراية التعليق إلى نفس الحكم فلا باعث على صرف ظواهر القضايا الشرطية عن ظهورها في تعليق الوجوب دون الواجب فلا يكون التكليف موجوداً قبل وجود المعلق عليه وإن كان الخطاب به موجوداً حالاً، وتكون ثمرته بلوغ الخطاب التعليقي مبلغ الخطاب الفعلي بعد حصول المعلق عليه من دون توقّف على خطاب جديد، ويكون إنشاء الحكم معلقاً شبيهاً بتأسيس قاعدة كلية يعمّ الواجد والفاقد، غير أنّ الطلب المنشأ فعلياً في حقّ الواجد، وتقديرياً بالنسبة إلى الفاقد.

ثمّ إنّ ثمرة الخلاف بين القولين هي عدم وجوب المقدمات الوجودية للواجب المشروط على القول برجوع القيد إلى الطلب حيث لا تكليف بشيءٍ حالاً قبل حصول الشرط المنوط به الحكم، فلا واجب حتّى يترشّح الوجوب منه إلى

١. وبعدها في الأصل: «ونحوه من موارد عدم التبعية وانفكاك التكليف الفعلي عن موارد المصلحة» ثمّ شطب عليها.

مقدّماته الوجودية.

نعم، لا بأس بسراية الحكم التعليقي إلى المقدّمة نحو ما تعلق بذوي المقدّمة، وأما على القول برجوع القيد إلى الفعل المطلوب فإنّه تتّصف المقدّمة بالوجوب حالاً؛ لوجوب ذوي المقدّمة كذلك، ولا فرق حينئذٍ في الواجب بين كونه حالياً منجزاً أو استقبالياً معلقاً، فإنّ العقل بناءً على الملازمة يحكم بترشّح الإيجاب من الواجب إلى سائر مقدّماته الوجودية غير ما عُلق عليه من المقدّمات. ومقتضى وجوبها وجوب تحصيلها قبل حصول الواجب في وقته إذا علم المكلف باقتداره على المكلف به؛ لأنّ علمه بإتيان زمان الواجب وتمكّنه منه كافٍ عند العقل في الحكم بالوجوب على المقدّمة. نعم، لو علم بعدم قدرته على الواجب في وقته فلا يجب عليه تحصيل مقدّماته نظير ما لو علم بعدم التمكّن من الواجب المطلق فإنّه لا يحكم العقل بلزوم ما يتوقّف عليه الواجب في الخارج.

هذه بالإضافة إلى المقدّمات الوجودية للواجب المشروط غير ما عُلق عليها في ظاهر الخطاب، وأما الشرط المعلق عليه فإنّه لا يكون واجباً أصلاً، وهذا ظاهر بناءً على كونه من مقدّمات الوجوب.

وأما بناءً على كونه من مقدّمات الواجب - حسب ما اختاره شيخنا العلامة الأنصاري (قده) - فلاّنه بنى على كون الشيء واجباً على تقدير الشرط فجعل الموضوع وجوداً خاصاً ثمّ حكّم عليه، ومعلوم أنّه قبل تحقّق الخصوصية لا يكون الخاصّ محكوماً عليه حتّى يسري الحكم منه إلى مقدّماته، وبعد حصولها لا يجب تحصيلها. كيف، وذلك تحصيل للحاصل وهو باطل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في غير «العلم والمعرفة» من المقدّمات الوجودية للواجب،

وأما بالنسبة إليهما فقد حُكِمَ عليهما بالوجوب حتّى على القول برجوع القيد إلى الهيئة لكن لا لأجل الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبها، بل من جهة حكم العقل بتنجّز التكاليف المجهولة على المكلف بمجرد احتمالها وعدم العذر في ترك الواجب المستند إلى ترك معرفتها، فبعد علم المكلف بحصول شرط الوجوب وقدرته على الواجب مع سائر مقدّماته في وقته يحكم العقل بوجوب تحصيل معرفته قبله.

اللهمّ إلا أن يقال: إن استقلال تنجّز الأحكام عند احتمالها إنّما هو في الواجبات المطلقة دون المشروطة الغير الموجودة قبل حصول شرطها، وبعد حصول الشرط لا يتمكّن المكلف من معرفتها في وقتها.

نعم، ربما يقال باتّحاد المناط في المقامين وأنّ العقاب بملاك تفويت التكليف، وهو حاصل في الواجبات المشروطة إذا كان تركها في وقتها مستنداً إلى ترك العلم بها قبله، هذا.

تنبيه

اختلفوا في كون «الواجب» حقيقةً في الواجب المطلق، ومجازاً^١ في الواجب المشروط، أو مشتركاً^٢ بينهما لفظاً أو معنى، على أقوال^٣ لا طائل في ذكرها. ولكنّ التحقيق أنّ إطلاق «الواجب» على الواجب المشروط حقيقة بلحاظ

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مجاز.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مشترك.

٣. هذه الأقوال مذكورة في مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٣٦ ولم تنسب إلى قائلٍ معلوم إلا القول

الأوّل فقد نسبه إلى الشيخ البهائي فراجع زبدة الأصول، ص ١٥٧.

حال التلبس وزمان اتصافه بالوجوب - أعني زمان حصول الشرط - على ما هو الأصل في «باب المشتق». ولا ريب في أن الحجّ المقيّد بالاستطاعة متّصف بالوجوب وإن لم تحصل الاستطاعة بعد، نظير تحريم العصير العنبي المغلّي وإن لم يحصل الغليان، وهذا من غير فرق بين المسلكين في الواجب المشروط.

وأما بلحاظ حال قبل حصول الشرط فهو بنحو الحقيقة على مختار شيخنا العلامة الأنصاري (قده): لا تصافه بالوجوب فعلاً وإن كان ظرف تحقّقه في ما بعد، ولكنّه مجاز على مذهب المشهور؛ لعدم اتصافه بالوجوب حالاً ولو أُطلق عليه «الواجب» فإنّما هو بعلاقة الأوّل والإشراف كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ كما هو الحال في سائر المشتقات التي تُطلق على ما لم يتلبس بالمبدأ؛ للاتّفاق على كونها مجازاً.

هذا في الواجب، وأمّا الوجوب الذي هو مفاد الهيئة فحيث إنّه على مختار الشيخ (قده) لا يقبل التقييد، ويكون القيد خارجاً عن مدلول الصيغة كان استعمالها في القضية الشرطية مع القيد بنحو الحقيقة؛ إذ هي حينئذٍ مستعملة في الطلب المطلق. وأمّا على مختار المشهور فكذلك بنحو الحقيقة؛ لاستعمالها أيضاً في الطلب المطلق المقابل للمقيّد، وكان القيد منهنّماً من لفظٍ آخر على نحو تعدّد الدالّ والمدلول نظير الإطلاق المفهوم بقريّة الحكمة فلا تجوز أصلاً.

نعم، إرادة الطلب المقيّد إذا لم تكن بدالٍ آخر كان استعمال الصيغة الموضوعية لمطلق الوجوب في الخاصّ منه وهو المقيّد مستلزماً للتجوّز، كما أنّه يستلزمه إذا أُطلقت الصيغة وأريد منها الطلب المطلق لا بواسطة قريّة الحكمة؛ لأنّ الإطلاق

والتقييد كلاهما^١ خارجان عن مدلول اللفظ، ولا بدّ من قيام دليل عليهما من اللفظ أو من دليل العقل كما في سائر موارد الإطلاق والتقييد.

نعم، فرق بين الإطلاق في صيغة «أفعل» وبين سائر المطلقات، وهو أنّه إذا أطلقت الصيغة فإنّما تُحمل على أحد فردي طبيعة مطلق الطلب بخلاف المطلقات فإنّها تُحمل على الشمول؛ لعموم أفراد الطبيعة المبهمة.

ولعلّ ما ذكرناه هو بعض ما يُراد من أمر شيخنا الأعظم في الكفاية بقوله:

«فافهم»^٢.

وثانيها المنجز والمعلّق كما في الفصول على ما أسّسه (قده) وتفرّد به. وعرّف الأوّل بما لا يتوقّف تعلق الإيجاب بالمكثّف على حصول أمر غير مقدور، والثاني بما يتوقّف تعلقه به على حصول أمر غير مقدور، وجعل الفرق بين «المعلّق» في كلامه وبين «المشروط» في كلام المشهور ما حاصله أنّ التوقّف في «المشروط» للوجوب، وفي «المعلّق» للواجب، فيمتنع حصول الإيجاب في الأوّل قبل حصول الشرط، بخلاف الثاني فإنّ الإيجاب فيه ثابت قبل حصول المعلّق عليه، وإنّما يكون زمان الفعل المأمور به متأخراً^٣.

ولكنّه حيث اختار شيخنا العلامة الأنصاري (ره) في «الواجب المشروط» الذي في كلامهم ما هو «الواجب المعلّق» في كلام الفصول؛ لأنّه (قده) بنى على رجوع القيود والإضافات والأحوال المقدور عليها وغيرها إلى المادّة دون الهيئة

١. كذا، والأولى: كليهما.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٤٣.

٣. الفصول، ص ٧٩.

التي هي من المعاني الحرفية الغير القابلة للتقييد، أنكر على صاحب الفصول هذا التقسيم، فإنّ الذي سناه في الفصول واجباً معلقاً وجعله من أقسام المطلق هو عند شيخنا العلامة من الواجب المشروط على خلاف ظاهر القضية الشرطية والقواعد العربية كما اعترف به (قده)، وخلاف ما سلكه المشهور في ظاهر عناوينهم كما يفصح عنه ما عن البهائي (ره) مصرّحاً بأنّ الواجب مجاز في المشروط؛ لعلاقة ما يؤول إليه ويصير واجباً عند حصول الشرط^١، فإنّ كونه مجازاً فيه يتمّ على كون القيد راجعاً إلى الهيئة وعدم ثبوت الوجوب للحجّ مع عدم الاستطاعة، وللصلاة قبل دخول الوقت.

وأنت بعدما عرفت | من | صحة رجوع القيد إلى الهيئة من غير مانع عنه لا عقلاً ولا نقلاً ولا بحسب القواعد النحوية^٢ ترى تمامية تقسيم «الواجب» إلى المنجز والمعلق، وإنكاره | (قده) يرجع في الحقيقة إلى نفي الواجب المشروط عند الأصحاب دون الواجب المعلق في الفصول فإنّه - على ما أسسه - صحيح لفظاً ومعنى؛ لصحة رجوع القيد إلى المطلوب فيكون الواجب الفعل في وقت كذا.

نعم، الذي يتوجّه على صاحب الفصول (ره) هو أنّ التقسيم المزبور لا يثمر في ما هو المهمّ؛ لرجوعه إلى بيان بعض ما هو مصداق للواجب المطلق الذي هو مقابل المشروط. وكون الواجب في المنجز حالياً وفي المعلق استقبالياً لا يُجدي فرقاً في ما هو المهمّ من وجوب المقدّمة الوجودية على الملازمة فإنّ وجوبها من لوازم وجوب ذبيها، فإن كان وجوب الواجب حالياً كانت المقدّمة الوجودية واجبة، وإن

١. نسب إلى الشيخ البهائي في مطارح الأنظار كما مرّ في ص ١٤٩.

٢. عرفت في ص ١٤٣ - ١٤٧.

كان ظرفُ الواجب المستقبلَ، فالمدار في وجوب المقدّمة على فعلية الإيجاب المتعلّق بذي المقدّمة وإن كان قبل زمانه.

هذا، مضافاً إلى أنّه أنا لو أغمضنا النظر عن صحّة التقسيم إلى المنجز والمعلّق، غير أنّه يتوجّه عليه الإشكال من جهة عدم وجهة اختصاص الواجب المعلّق بما يكون المعلّق عليه فيه أمراً غير مقدور.

ودعوى اختصاص النزاع بالواجب المطلق، والمعلّق قسم منه، والوجوب فيه الحاليّ وإن كان بعض مقدّمات الواجب خارجاً عن قدرة المكلف كالموسم بالنسبة إلى الحجّ ولذا يجب المشي إليه، فالحجّ بالنسبة إلى نفس بلوغ الموسم مطلق معلّق، وبالنسبة إلى الاستطاعة مشروط، وشرطه حاصل قبل بلوغ الموسم فيجب مدفوعةً بأنّه لا فرق من هذه الجهة بين كون المقدّمة المقدّرة^١ للواجب خارجةً عن تحت القدرة كالوقت في الحجّ، أو كانت مقدورة أخذت^٢ في الواجب على نحوٍ يجب بإيجابه كأن يُعتبر الواجب الحجّ عن الاستطاعة فإنّه حينئذٍ - كالصلاة عن الطهارة - يجب تحصيل الاستطاعة لوجوب^٣ تحصيل الطهارة، أو لا يجب بإيجابه كأن يُعتبر الواجب الحجّ على تقدير حصول الاستطاعة فإنّه كالصلاة على تقدير دخول الوقت. ونحوه قوله: إذا خفي الأذان فقصر، وغير ذلك ممّا يكون المعلّق عليه غير لازم التحصيل من ناحية إيجاب الواجب.

وهذا بخلاف المشروط الذي لا تجب مقدّماته الوجودية ولو بنيينا على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل كان ابتداءً: «المقدورة» ثمّ حُكّت «الواو» وبقي أثرُ ما.

٢. كذا في الأصل، والأولى أن تكون العبارة هكذا: أو داخله تحت القدرة ومأخوذةً إلى آخره.

٣. كذا والصواب ظاهراً: كوجوب.

الملازمة؛ لعدم تحقّق الوجوب فيه حالاً حين الخطاب. وإنّما يجب بعد حصول الشرط المأخوذ فيه مقدّماً أو مقارناً أو متأخراً كالموسم بالنسبة إلى الحجّ، ولذا لا يسري الوجوب من الواجب إلى مقدّماته؛ لعدم الوجوب فيه بخلاف الواجب المعلق فإنّه وجوبه الحاليّ، وإنّما الواجب في الاستقبال؛ لتوقّفه على شرطٍ غير حاصلٍ مقدورٍ للمكلف أو غير مقدورٍ، ولكون الإيجاب فيه موجوداً فعلاً يستقلّ العقل بناءً على الملازمة بوجوب مقدّماته الوجودية ممّا يكون تحت قدرة وحيطه اختياره إذا صار الفعل عن أمرٍ خاصّ واجباً فلا محالة يجب تحصيل ذلك الأمر الخاصّ المنوط به الواجب من باب الملازمة.

نعم، الواجب المشروط يجب بعض مقدّماته الوجودية من حين الخطاب إذا كان الشرط مأخوذاً بنحو الشرط المتأخّر المؤثّر^١ في الواجب من حين وجوبه كالإجازة النافذة في البيع من مبدء إيقاعه، لكنّه في ما علم تحقّق الواجب في وقته فإنّه يجب تحصيل تلك المقدّمة بحكم العقل؛ لفعالية الوجوب المشروط بها وتحقّقه فعلاً. وبهذا يتحدّد مع «الواجب المعلق» حكماً وإن اختلفا موضوعاً حيث إنّ الوجوب فيه غير منوط بشرطٍ وإن أنيط به الواجب، وفي «الواجب المشروط» كان الوجوب منوطاً بشرطٍ متوقّع الحصول وإن لم يكن بمقدورٍ كالوقت، وهذا غير قادح في المهمّ من وجوب المقدّمة بوجوب ذيها بعد فرض أخذ الشرط على نحو الشرط المتأخّر.

نعم، الواجب المشروط لا يجب تحصيل مقدّماته الوجودية إذا كان مشروطاً بنحو الشرط المتقدّم، وبهذا يحصل الفرق بينه وبين الواجب المعلق.

١. في الأصل: المتأخّر.

وما ذكرناه لا إشكال فيه، وإن كان ربما يُشكّل على الواجب المعلق بأنّ المكلف به إذا توقّف على مقدّمة غير مقدورة فلا وجوب قبلها؛ لتوقّف الواجب عليها؛ لكون القدرة على المكلف به من الشروط العامّة.

ولكنّه يندفع بأنّ المعبر عقلاً بثبوت القدرة في زمان الإتيان بالمكلف به لا في زمان الإيجاب، ومن الضرورة أنّ الواجب هو المقدور عليه في زمان الامتثال به. ثمّ إنّ بعض الأساطين^١ من معاصري شيخنا الأستاذ - مدّ ظلّه - اختلط عليه الأمر في «الواجب المعلق» فاعترض عليه بما حاصله أنّ الطلب والبعث لهما كانا منبعثين عن الإرادة الحالّة في النفس المحرّكة للعضلات فلا محالة لا يكاد يتعلّق إلّا بشيءٍ فعليّ الثبوت والتحقّق، كما أنّ الإرادة الباعثة عليه كذلك حذراً عن انفكاكها عن المراد. والطلب الإيجابي في الخارج يكون بإزاء هذه الإرادة فلا يكاد يتعلّق بأمرٍ استقبالي متأخّر زمانه عن زمان الطلب.

وإن شئت قلت: الإرادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير نظير الإرادة التكوينية المتعلقة بفعل النفس، فكما أنّ الثانية تكون علّة تامّة مؤثّرة في فعل نفس الفاعل في الخارج من غير فصل زمان، فكذلك الأولى متى تعلّقت بفعل الغير فيمتنع أن تكون في الحال ومتعلّقة في الاستقبال.

ويتوجّه عليه:

أولاً نقضاً بعلم الباري جلّ شأنه وإرادته المتعلقة بالحوادث الكونية مع أنّه

١. قال الميرزا أبو الحسن المشكيني في حاشيته على كفاية الأصول، ج ١، ص ٥١١: وصرّح

الأستاذ - رحمه الله - بأنّ هذا البعض هو المحقّق النهاوندي - قدّس سرّه.

نقول: قد نسب النهاوندي هذا القول في تشریح الأصول، ص ١٦٤ - ١٦٥ و ص ١٩١ إلى

السيد الفشاركي. راجع ارشاد العقول، ج ١، ص ٤٧٦.

يستحيل مقارنة الممكن الحادث للواجب القديم.

وثانياً بالنقض بإرادة الشخص إذا تعلقت مباشرةً بفعل نفسه، وهو مركّب ذو أجزاء متدرّجة أو ممتدة مستمرة، وله أيضاً مقدّمات عديدة لا يصل إليه إلا بإعداد تلك المقدّمات. ومن الواضح انفكاك الإرادة في بدو الحركة عن المراد في هذه الصورة وعن الجزء الأخير من الأجزاء اللاحقة، فالجزء الأخير من «الصلاة أو الصوم أو الحجّ» متعلّق للإرادة الباعثة نحوها في أولها.

وثالثاً بالحلّ، وذلك بالمنع عن كبرى عدم تعلّق الإرادة بما سيأتي في وقته. وذلك واضح بعد وقوعه كثيراً، ولولا تعلّقها بمثلها لما التزم أحدٌ من العقلاء في تحصيل مراده بتمهيد مقدّمات عديدة توصله إليه إذا كان بعيد المسافة كالحجّ في وقته، وإنّما تهئية المؤونة وتقديم المقدّمة من آثار تعلّقها به. ولولا أنّه يؤكّده لما كان ينافيه.

وقد نشأت الغفلة عن تعريفهم للـ«إرادة» بأنّها الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، فإنّه توهم من التعبير بـ«الحركة» لزوم كون المراد فعلياً وقد غفل عن أنّ المقصود تحريكها نحوه ولو بإعداد وتمهيد مقدّمات في ما إذا توقّف الوصول إليه عليها فإنّ ذلك أيضاً من تحريك العضلات نحو المراد.

نعم، في ما لا مقدّمة له يكون الحاصل بالإرادة نفس حركة العضلات، وعلى التقديرين يكون البعث والتحرك فعلاً، وحديث لزوم المقارنة إنّما هو في ما لم يكن للفعل مقدّمات غير حاصلة.

هذا مضافاً إلى أنّ ذكر قيد «الحركة» يبيّن لمرتبة من الشوق الأكيد، وهذا ربما

لا تكون معه حركة نحو المطلوب فعلاً؛ لكونه أمراً استقبالياً يوجد بنفسه في زمانه وإن كان قد يكون الشوق إليه أكد من الشوق نحو أمرٍ في الحال.

فالمحصّل أنّ الاقتران بين الإرادة والمراد إنّما هو في غير صورة توقّف الواجب على إعداد المقدّمة وفي غير صورة كون الواجب نحو الصوم في الغد، وإلا ففي الصورة الأولى تكون الإرادة متعلّقة بتحصيل المقدّمة الوجودية للواجب المطلق وتكون الحركة نحو المقدّمة لا نحو ذبيها، وفي الصورة الثانية لا حركة نحو الواجب المعلق قبل مجيء وقته.

ورابعاً أنّه لو سلّمنا لزوم تعلّق الإرادة بأمرٍ غير استقبالي لكن لا نقول به في الطلب التشريعي المنبعث عنها؛ فإنّه لا يقع من الأمر إلاّ بداعي إحداث الداعي للغير نحو المكلف به، وهذا يُترقّب فيه زمان سابق على زمان المأتيّ به ولو بفصلٍ يسير يُتصوّر فيه حسن الفعل أو الترك أو الثواب والعقاب والوعد والوعيد الموجب لإحداث الداعي في المكلف. وهذا المقدار من الفصل الزماني لازم خارجاً بل وعقلاً؛ لتقدّم الطلب التشريعي على حصول المطلوب من الغير زماناً، وإلّا لزم إيجاد الموجود وطلب الأمر الحاصل.

وبعبارةٍ أخرى، لو كان الفعل من الغير حاصلاً بإرادته من غير أن تكون الحركة منه منبعثة عن إيجاب المولى كان الطلب منه حينئذٍ في معنى طلب الحاصل، ومتى صحّ تقدّم الإرادة التشريعية وانفصالها عن الواجب الذي هو فعل المكلف، فلا محالة لا فرق بين طول الفصل الزماني وقصره في جهة الامتناع وانخرام القاعدة العقلية وإمكان التخلف.

ثمّ إنّّه قد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ المقدّمات الوجودية للواجب المشروط تتّصف

بالوجوب فعلاً إذا كان الوجوب فعلياً حالاً^١ وإن كان الواجب استقبالياً كالصلاة بعد دخول الوقت والصوم في الغد إذا أنيط الحكم بشرطٍ حاصل، أو كان متحقق الحصول وكان مأخوذاً فيه بنحو الشرط المتأخر، أو كان الواجب معلقاً بإرجاع القيد إليه خاصةً دون الوجوب، ودونه والواجب معاً فإنه في صورتين - كما لو كان الواجب مطلقاً منجزاً - يجب تحصيل المقدّمة بناءً على الملازمة حتّى في مثل الاستطاعة بناءً على إيجاب الحجّ عنها كوجوب الصلاة عن الطهارة، بل ويجب تحصيل الزاد والراحلة إذا علم بحصول الاستطاعة في أول الخروج مع الرفقة.

نعم، لا يجب تحصيل المقدّمة الوجودية في ما إذا كانت - مع أنّها ممّا يتوقّف عليها الواجب - موقوفاً عليها الوجوب؛ بدهاهة عدم تحقّق الحكم الإيجابي في هذا الفرض قبل حصول ما يتوقّف عليه كي يترشّح الحكم منه إليه، وبعده كيف يصير واجباً مع أنّ طلبه تحصيل للحاصل. ومثله الحال في شرائط الواجب إذا وقع مورداً للإيجاب معلقاً على فرض حصولها بنفسها في الخارج فلا يجب تحصيل هذه الشروط إذا كانت تحت قدرة المكلف فضلاً عمّا لم يكن كالزمان. وكذلك لا يجب الإتيان بالمقدّمة إذا كانت مأخوذة عنواناً للمكلف ومنوعاً له في الخارج كالحاضر والمسافر والمستطيع والقادر والتمكّن؛ بدهاهة عدم ترتّب الحكم على غير موضوعه، وعدم وجوب إيجاد الموضوع لإدراج المكلف نفسه فيه.

نعم، في ما لم يكن الشيء الموقوف عليه الوجوب من قيود المكلف وما يختلف به أنواعه، بل كان من قيود المكلف به ومنوعاً له كالزمان والمكان وغيرهما ممّا اعتبره المولى في الفعل الواجب فالواجب حينئذٍ تحصيل المقدّمات

١. كذا، والأولى: حالياً.

الوجودية للواجب المشروط بشرط متأخر كان معلوم التحقق في زمان الواجب؛
لفعلية الوجوب وكونه حالياً فتجب على المكلف المبادرة إلى المقدمات وجوباً
موسعاً إذا علم ببقاء القدرة له عليها في زمان الواجب، ومضيماً إن علم بعدم بقاء
القدرة له عليها في زمانه لو لم يبادر، وهذا لا يتوقف على القول بالملازمة العقلية
بل العقل مستقلٌ بوجود المقدمة وإن لم يحصل شرط الواجب.

وبذلك ينحل إشكال أنه كيف تنصف المقدمة بالوجوب قبل إيجاب ذبها، مع
أن وجوبها مسبب عن وجوبه؛ وذلك لأن لازم ما ذكرنا وجوب الإتيان بالمقدمة
عقلاً قبل حصول ذي المقدمة وجوداً لا قبل صيرورته واجباً فلا انخراط لحكم
العقل من عدم تقدم المعلول على علته، كما لا انخراط له أيضاً في الموارد التي
حكم الشارع بالإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب كغسل الليل في شهر رمضان
قبل الصبح، مع أن وجوب الصوم مشروط بطلوع الفجر على حد سائر الواجبات
المشروطة بأوقاتها فإنه يكشف^١ إيجاب الشارع الغسل قبل الفجر عن سبق
الوجوب للواجب، وإنما المتأخر وجوده، فلا يكون الوقت قيداً للوجوب بل هو
ظرف للواجب، فالزمان كالمكان في عدم دخله في الوجوب، بل الواجب بالنسبة
إليه^٢ مطلق يجب تحصيل مقدماته كسائر الواجبات المطلقة فيجب على المكلف
حفظ «الطهارة» قبل دخول وقت الصلاة أو قبل الصوم في الغد؛ لتنجز التكليف
عليه باجتماع شرائطه لولا سوء اختيار المكلف فإنه حينئذٍ عاصٍ متمرّد.

نعم، لو فرض أحياناً العلم بعدم سبق الوجوب وعدم تنجز الواجب، ومع ذلك

١. موضع كلمة هنا في الأصل بياض ولعله كانت في الابتداء «عن» ثم حكت وأمحيث.

٢. في الأصل: «إلى التكليف» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «إليه» كما في المتن.

قام الدليل الشرعي على وجوب المقدّمة فلا محالة يُحمل الأمر بها على وجوبها نفسياً بملك الاستعداد والتهيؤ للواجب والقدرة عليه في وقته، فإنّ المصلحة في الوجوب النفسي عند العدلية لا تجب أن تكون في نفس الواجب بل قد يجب الشيء؛ لمصلحةٍ أخرى ككون المكلف أهلاً وقابلاً للتكليف بشيءٍ آخر؛ ضرورة أنّه لو لا إيجاب تلك المقدّمات كمعرفة مسائل الصلاة لما قدر المكلف على الواجبات، فملك وجوب المقدّمة نفسياً إبقاء القدرة على ذي المقدّمة إلى وقته. فإن قلت: مقتضى وجوب المقدّمة قبل الوقت نظراً إلى عدم كون الوقت شرطاً للوجوب كون الواجب بالنسبة إليه مطلقاً يجب تحصيل مقدّماته الوجودية كالواجبات الغير الموقّعة بوقتٍ.

قلت: لا مضايقة عن ذلك إلّا أن يقوم دليل على عدم وجوب مقدّمة خاصّة قبل الوقت كالطهارة للصلاة مثلاً نظراً إلى قوله (ع): إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة^١ فإنه دلّ على أنّ الشارع جعل خصوص القدرة على الطهارة في الوقت شرطاً للوجوب، وذلك لا مانع عنه، فإذا جعلها هكذا شرطاً للصلاة فلا تجب قبل وقتها، فعليه ليس الشرط الطهارة مطلقاً من بدو العلم بالتكليف حتّى يجب إحراز الماء قبل الوقت إذا علم بفقده بعده، وإنّما الشرط الوضوء في وقت الصلاة، وهي القدرة الخاصّة كما أنّها المستفاد من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^٢ فإنّ معناه «إذا أردتم القيام إلى الصلاة وذلك بعد دخول الوقت

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣، ح ٦٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٦؛

وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٧٢، باب ٤، ح ١ وج ٢، ص ٢٠٣، باب ١٤، ح ٢.

٢. المائدة (٥): ٦.

فاغسلوا وجوهكم إن وجدتم الماء، وإن لم تجدوا ماءً فتميموا صعيداً طيباً»،
 فيستفاد من المجموع اشتراط وجوب «الوضوء» بالقدرة عليه بعد الوقت، فلا
 إيجاب للوضوء قبله.

تذنيب

قد ظهر من جميع ما ذكرنا اختلاف القيود وكونها راجعة:
 تارةً إلى الهيئة بنحو الشرط المتقدم الموجب لعدم كون الوجوب حالياً إلا بعد
 حصوله أو بنحو الشرط المتأخر المؤثر في كونه^١ حالياً من حين الخطاب
 كالإجازة في الفضولي.

وأخرى إلى المادة على نحوٍ يجب تحصيلها أو لا يجب:
 فإن علم حالها من الخارج أو بظاهر اللفظ كما قيل في الفرق بين قول القائل:
 «صُم غداً»، وقوله: «صم إن جاءك الغد» حيث يفهم من الأوّل كون «الغد» قيداً
 للصوم المأمور به دون الهيئة، ومن الثاني عكس ذلك؛ فيدخل الأوّل في المطلق
 المعلق، والثاني في المشروط، فلا إشكال حينئذٍ.

وإن تردّد أمرها بين أن تكون قيداً للهيئة بأحد الوجهين أو المادة كذلك ولم
 يمكن التعيين؛ لتعارض الأصول اللفظية الاجتهادية من أصالة الإطلاق في الهيئة
 المعارضة لأصالة الإطلاق في المادة فالمرجع حينئذٍ الأصول العملية، وهي
 البراءة عن التكليف عقلاً وشرعاً إذا شكّ في كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً في ما
 لم يحصل الشرط وإن علم بحصوله في ما بعد. وكذلك في الواجب المشروط إذا

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كون.

شكّ في رجوع القيد إلى الهيئة بنحو الشرط المتأخّر الموجب لحالية الوجوب واستقبالية الواجب، أو بنحو الشرط المتقدّم الذي معه التكليف الفعلي. وكذلك في الواجب المعلق لو شكّ في أخذ القيد في الواجب بنحو يكون مورداً للإيجاب أو لا يكون، فإنّ المرجع في الجميع البراءة عند عدم العلم بحصول الشرط.

نعم، ربما يقال بثبوت المرجح للأخذ بإطلاق الهيئة وإرجاع القيد إلى المادة

بوجهين:

أحدهما أنّ إطلاق الهيئة استغرافي شمولي نظير العامّ المستغرق فيعمّ صورتي حصول الشرط وعدمه، بل يعمّ جميع التقادير التي احتُملت كونها تقديراً له على حدّ سواء وفي عرض واحد - بمعنى وجوب الإتيان بالفعل مطلقاً سواء وُجد الشرط أو فُقد أو احتُمل دخالته أم لا - وهذا بخلاف إطلاق المادة فإنّ مفاده عمومٌ بدلي كما هو مقتضى تعلق الحكم بالطبيعة المطلقة، فيكون الواجب أيّ فردٍ على سبيل التخيير والبدل لا جميع الأفراد، ومتى دار الأمر بين هذين النحويين من العموم كان الترجيح لجانب الأول؛ لقوّة ظهوره وضعف ما يقابله بنظر العرف.

وثانيهما أنّ تقييد الهيئة تقييد للمادة أيضاً ولا عكس، فيكون تقييد المادة أولى اقتصاراً في ما خالف الأصل على المقدار الأقلّ من التقييد في ما دار الأمر بين تقييد واحد أو تقييدين.

أما صغرى كون تقييد الهيئة تقييداً للمادة المطلوبة فلأنّ الشرط الراجع إلى الوجوب شرط للفعل المطلوب أيضاً فلا يقع امتثالاً قبل حصول الشرط؛ إذ لا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة فلا واجب فلا مورد لأصالة الإطلاق في المادة، بخلاف العكس وجعل القيد راجعاً إلى المادة وكون الشرط شرطاً لها؛ لتحقق

الوجوب على كلِّ تقدير من فرضي وجود الشرط وعدمه، فلا تكون أصالة الإطلاق في جانب الطلب عارية عن الفائدة بخلاف الأصل في طرف المطلوب - أعني المادّة - مع التقييد في جانب الهيئة - أعني الطلب - فإنَّ إطلاق المادّة لا يُثبت وجوب الفعل على كلِّ فرضٍ، بل ولا جوازه؛ لخلوّه عن الدليل فتعري أصالة الإطلاق في المادّة عن الفائدة.

وأما كبرى أولوية تقييد المادّة من تقييد الهيئة فلأنَّ التقييد خلاف الأصل، والمقرّر في محلّه لزوم اختيار ما هو أقلّ مخالفةً للظاهر على ما هو أكثر مخالفةً له، وتقييد الهيئة وإن لم يوجب تقييد المادّة في الحقيقة إلّا أنّه يظالم محلّ الإطلاق في المادّة ورفع لمورده، وهذا أيضاً ارتكاب لخلاف الظاهر^١.

وأنت خير بعدم صلاحية واحد من الوجهين المذكورين لترجيح رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة.

أما الوجه الأوّل فلأنَّ كون مفاد إطلاق الهيئة شمولياً لا يوجب ترجيح إطلاقها على إطلاق المادّة بعدما كان الإطلاق فيهما بمقدّمات الحكمة، وهي تارةً تقتضي الاستغراق والعموم الشمولي، وأخرى البدلي، كما أنّه ربما يقتضي التعيين أيضاً فيكون الواجب عينياً تعينياً^٢، ولا يُقاس بترجيح ظهور العامّ على ظهور المطلق فإنَّ ترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق ليس من جهة أنّ العامّ أشمل لأفراده من المطلق، بل لكون دلالاته على مصاديقه بالوضع بخلاف المطلق فإنّه بمقدّمات الحكمة التي لا تتمّ مع ورود البيان، ويكفي العامّ حينئذٍ بياناً على خلافه فيقدّم

١. انظر مطارح الأنظار، ج ١، ص ٢٥١ - ٢٥٣.

٢. في الأصل: تعييناً.

عليه كما يدلك على ذلك ما لو كان عموم العامّ بالوضع بدلاً كما في قولك: «زوّج الأبقار» بناءً على أنّ «الجمع المحلّي باللام» يفيد العموم وضعاً، وكما في قولك: «أكرم أيّ رجل جاءك» وكان إطلاق المطلق بمقدّمات الحكمة شمولياً كالطبيعة الواقعة في سياق النفي. وكقوله (ع): إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجسه شيء^٢ فإنه أيضاً يقدّم العامّ على المطلق؛ لكونه أقوى منه دلالةً.

وأما الوجه الثاني فلأنّه ليس المقام من موارد الدوران بين ارتكاب مخالفة ظاهر واحد أو مخالفة ظاهرين، بل من الدوران بين مخالفة ظاهرين من إطلاق الهيئة أو إطلاق المادّة، وتقييد شيء ابتداءً وإن كان خلاف الأصل إلا أنّ إعمال ما يوجب رفع اليد عن الإطلاق بإبطال بعض مقدّمات الحكمة ليس على خلاف القاعدة، فخلاف الظاهر في جانب الهيئة إنّما يتولّد منه إبطال الإطلاق وعدم انعقاد الظهور الإطلاقي في جانب المادّة لا عدم العمل به بعد فرض الظهور حتّى يكون على خلاف الأصل.

ولعلّ توهم أنّه أيضاً ارتكابٌ لخلاف الظاهر نشأ^٣ من قياس «المطلق» بـ«العامّ» فظنّ أنّ إطلاق المطلق كعموم العامّ ثابت على كلّ حالٍ، ورفع اليد عنه تارةً يكون بالتقييد، وأخرى بما يُبطل الأخذ به، وهذا يشترك مع التقييد في ارتكاب خلاف الأصل.

١. في المصادر: كان.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٢٠٢، ح ١ و ٢؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٩، ح ١٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦ و ١١ و ٢٠، ح ١ و ٣ و ١٧ و ٤٥؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٠، ح ١٠٧ - ١٠٩ و ص ٢٢٦، ح ٦٥١ و ص ٤١٥، ح ١٣٠٨؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٨، باب ٩، ح ١ و ٢ و ٥ و ٦.

٣. في الأصل: نشاء.

ويندفع ذلك بأن الإطلاق إنما يثبت بمقدمات الحكمة التي لا تتم مع ورود البيان في جانب الهيئة، وعليه فيبقى الدوران المزبور على حاله.

نعم، هذا التوهم إنما يتصور في ما إذا كان القيد في كلام منفصل لا المتصل وشك في رجوعه إلى أي من الهيئة والمادة فإنه في هذه الصورة حيث استقرّ الظهور لكل منهما على حدة كان الأمر دائراً بين رفع اليد عن ظهور واحد بتقييد المادة، أو عن ظهورين بتقييد الهيئة، ولا محالة يكون الشك في التقييد الزائد كالشك في أصله الموجب للرجوع في نفيه إلى أصالة الإطلاق من غير معارض. ولكنه يتوجه عليه أنه - بعد الفراغ عن صحة إناطة مفاد الهيئة بالشرط ثبوتاً وإثباتاً من غير محذور كما عليه شيخنا المرتضى (ره) - يبقى الدوران على حاله بين رفع اليد عن أي من الإطالقين، وقد عرفت أن رفع اليد عن إطلاق الوجوب لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الواجب وإن أوجب رفع موضوعه، إلا أنه لا يكون ارتكاباً لخلاف الظاهر فإنه إنما هو في الظهور الثابت، والأصل اللفظي إنما يقضي بإبقاء الظاهر على ظهوره لا جعل الظهور وإثباته بعدما لم يكن.

اللهم إلا أن يقال: لا مجال للرجوع إلى أصالة الإطلاق في المادة؛ إنما لأجل التقييد أو لرفع الموضوع فيبقى الشك في تقييد الهيئة فينفي بأصالة الإطلاق فيكون الطلب مطلقاً ويبقى المطلوب على غير وصف المطلوبة إلا بعد حصول القيد.

هذا هو الكلام في الواجب المنجز والواجب المعلق.

وثالثها تقسيم الواجب بالنظر إلى ما يدعو إليه من الأغراض المنقحة في

نفس الطالب إلى النفسي والغيري.

وقد فُسر كل واحدٍ منهما بـ «ما أمر به لنفسه أو لغيره»^١، و«اللام» ظاهر في الغاية. والمراد أنه واجب لنفسه أو للتوصل به إلى الواجب^٢. وهذا واضح ما لم يكن الطلب من الحكيم لغواً وعبثاً بل لدواعٍ^٣ صحيحة وأغراض عقلانية مرعية تدعو إلى طلب شيء وإيجابه في الخارج. وذلك الداعي المحرّك إن كان هو الإيصال بالواجب إلى واجب آخر لا يمكن الوصول إليه بدونه؛ لتوقّفه عليه فهو غيري؛ لكون الغاية الملحوظة فيه تمكّن المكلف من فعل واجب آخر غير ما صار واجباً أولاً، وإلّا فإن لم تكن الجهة المرعية فيه الإيصال والتوصل بل لخصوصية ذاتية داعية إلى الطلب له فهو واجب نفسي - سواء كانت تلك الخصوصية هي محبوبة الواجب وحسنه ذاتاً كالمعرفة لله تعالى، أو محبوبيته لما يترتب عليه من الفوائد والغايات كما في كثير من الواجبات - فإنّ الشارع إنّما لاحظها بأنفسها ورأى حسننها في ذاتها فأمر بها وإن كان ربما أظهر بعض ما يترتب عليها بقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^٤، وإنّها قربان كلّ تقي^٥ أو إنّ الصوم جنة من النار^٦.

ثمّ إنّه قد يُشكّل^٧ على الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري بأنّ الواجبات على مذهب العدلية لا بدّ أن تكون لدواعٍ عقلانية، وذلك الغرض

١. هذا التفسير ورد في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٨٩ والفصول، ص ٨٠ والمناهج، ص ٤٨.

٢. في الأصل: «غير الواجب» ولم يتضح لنا وجه له، نعم، إن كان «غيره» فهو صحيح.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «لدواعي» وكذا المورد الآتي.

٤. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٦. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٨٩.

٧. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكّل.

والداعي قد يكون واجباً آخر^١ وقد يكون أمراً آخر غير الواجب من سائر وجوه المصلحة فيلزم كون أغلب الواجبات - لولا كلها - غيرية؛ لأنه ما من واجبٍ إلا ويترتب عليه فائدة مهمّة إما دنيوية أو أخروية^٢.

وقد يجاب بأنّ الغير الذي يُعلّل به وجوب الواجب هو ما يكون فعلٌ واجبٌ آخرٌ مندرجٌ تحت الاختيار، والغايات التي تكون من الخواصّ ليست من سنخ «الأفعال» فلا تدخل تحت قدرة المكلف فلا تكون مورداً للتكليف^٣.

وأشكّل^٤ عليه بأنّ المقدور بالواسطة مقدور، وإلاّ لخرجت الأفعال التوليدية عن القدرة، وليست كذلك؛ لدخولها تحت القدرة بواسطة القدرة على أسبابها المولدة لها، ولذا وقعت مورداً للأحكام الشرعية من التكليفية والوضعية كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية والطلاق والعِتاق والولاية، وكان الواجب الأعمّ من الفعل المباشر والتسبيبي، فما في التقريرات من تعريف الواجب الغيري بـ«أنّه ما يكون واجباً لأجل الغير» لا يسلم عن الانتقاض بالواجب النفسي الذي كان وجوبه لأجل التوصل إلى مصلحة فيه أو في غيره^٥.

فإذن المتعيّن في الجواب القول بأنّ الواجبات النفسية كلها محبوبات ذاتية وإن كانت مشتملة أيضاً على ملاك الوجوب الغيري - أعني تلك الفوائد والآثار المهمّة - ففيها ملاك النفسية والغيرية، مثلاً الصلاة - لاشتغالها على الخضوع

١. في الأصل: «آخرأ»، وكذا المورد الآتي.

٢. راجع مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣٣٠.

٣. انظر بدائع الأفكار، ص ٣٢٦.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: استشكل.

٥. لاحظ مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣٣١.

والتذلل وإظهار عظمة المولى - تكون حسنةً ومحبوبة كحُسن معرفة الله تعالى واجبةً وجوباً نفسياً وإن كانت موجهةً بالجهة الغيرية أيضاً لكنَّ الجهة النفسية الملزِمة - حيث كانت سابقة - أثرت في وجوبها النفسي، وبقيت الجهة الغيرية مؤكدةً لا مؤثرةً في الإيجاب؛ للاستحالة العقلية.

وهذا بخلاف الواجب الغيري؛ لمتخصُّ طلبه في كونه للوصول إلى مطلوب آخر وإن كان قد يترتب عليه ما يقضي بحسنه الذاتي كما في الطهارات الثلاث الحديثة فإن كُشف عن محبوبيتها في حدِّ نفسها بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^٢، وقوله (ع): الوضوء نور، والوضوء على الوضوء نورٌ على نور^٣ فكانت من أجلها عبادةٌ شرعية مع أنها أيضاً واجبات غيرية لما يترتب عليها من الغايات الأمور بها. ومعنى أنها مستحبةً اشتغالها على ملاك الاستحباب نفسياً؛ لتضادِّ الأحكام، ولازمه اندكاك الأضعف في الأقوى فلا يكون إذن^٤ إلا طلب مؤكِّد.

فما يتوهم من عدم تأتّي الملاك النفسي في «التيمم» مندفعٌ بإطلاق دليل التنزيل من قوله (ع): هو أحد الطهورين^{٥-٦}.

هذا كله بحسب مقام الثبوت وإمكان كون الغرض الباعث إلى الإيجاب نفس

١. في الأصل: «واجبت لبالناء الممدودة» وجوبها» ولعلَّ المؤلّف كان يصدّد بتبديل «وجوبها» بـ«وجوباً» كما في المتن.

٢. البقرة (٢): ٢٢٢.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٢٨.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: حينئذٍ.

٥. قد سبق الحديث وتخريجه في ص ٩٦.

٦. انظر مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣٤٨.

الواجب، فليف^١ بمقام الإثبات ظواهر الأدلة من قوله تعالى: ﴿أَقِمُْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^٢ القاضي بإطلاقه المنساق في مقام البيان بالوجوب النفسي فإنَّ الوجوب الغيري الذي يكون تابعاً لوجوب غيره تقييداً في حقيقة الطلب، وكان على المولى بيانه، وحيث أطلق الطلب دللاً ذلك على أنَّ الفعل مطلوب في حدِّ نفسه لا من أجل غيره. وهذا نظير الإطلاق في الواجب المطلق؛ إذ لم يُعلَّق على شيء آخر، فالواجب المشروط والواجب الغيري حيث يكون الإيجاب فيهما منوطاً بالغير من شرط أو واجب آخر احتاج إلى زيادة بيان على أصل بيان الوجوب، ومع تركه يُحمل الخطاب المجرد على «الواجب المطلق» وعلى «الواجب النفسي»، فتجريد الخطاب عن البيان في مقام البيان بيان لإرادته دون الواجب الغيري.

نعم، الصيغة بظاهرها تعمّ كلاً من الإيجاب النفسي والغيري فيكون بحسب الوضع حقيقةً فيهما وتكون نسبة الغيري إلى النفسي نسبة المقيّد إلى المطلق، غير أنَّ الإطلاق قرينة على إرادة النفسي كما في سائر المطلقات الظاهرة مع عدم قرينة التقييد في المطلق، فخصوصيته النفسية وإن كانت كالغيرية يحتاج تعيينها إلى المعين إلّا أنَّه يكفي إطلاق الإيجاب بالصيغة قرينةً على تعيين الوجوب النفسي دون الغيري.

ولو سلّمنا عدم اقتضاء الإطلاق الوجوبَ النفسي إلّا أنَّه المنصرَف إليه عند الإطلاق فيكون الواجب مطلوباً نفساً إلى أن يظهر خلافه. وهذا واضح بعد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فليفي.

٢. البقرة (٢): ٤٣، ووردت في آيات كثيرة.

ملاحظة الأوامر الواردة من الموالي العرفية في كلّ زمانٍ وبأيّ لغةٍ وفي أيّ شريعةٍ.

ثمّ إنّهُ يُشكّل على أصل التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات الوجوب النفسي بما يرجع إلى منع الإطلاق لها؛ لكون وضعها وضع الحروف فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً، أو لأجل خصوصية فيها فيكون الموضوع له في «الصيغة» خصوصاً أفراد الطلب الموجودة المنشأة بها دون الطلب الكلّي المتصور في الذهن فإنّه مفهوم «الطلب»، والهيئة لم توضع بإزائه وإنما وُضعت بإزاء مصداق «الطلب» الذي هو طلب حقيقي بالحمل الشائع الصناعي. ولولا وضع الهيئة بإزاء مصداق «الطلب» لما اتّصفت المادّة بالمطلوبية؛ فإنّه إنّما يتّصف الفعل بكونه مطلوباً إذا تعلق به الطلب حقيقةً والطلب الحقيقي مصداق الطلب المفهومي وهو المنشأ بـ«صيغة افعال» لا مفهوم الطلب.

وإن شئت فاستوضح الحال في «الطلب» من مقايسته بـ«الإرادة»، فهل يكون العمل مراداً بمفهوم «الإرادة»، بل هو المراد إن تعلقت به الإرادة الحقيقية الخارجية. ونحوها «الطلب» المنبعث عنها فيكون الفعل في الخارج مطلوباً إذا تعلق به واقع الطلب المنشأ الذي هو جزئي حقيقي الكاشف عمّا في النفس من الطلب أيضاً.

ومن هنا يدعى أنّ عدم صحّة استعمال «الصيغة» في الطلب الكلّي ليس راجعاً إلى شرط وضعي، بل لعدم قابلية المعنى الكلّي للاستعمال الإنشائي الاختراعي، وإنّما القابل لذلك ما هو المصداق له، وهذا من غير اختصاص له بالطلب الإنشائي

بل يجري في سائر المعاني الإنشائية المخترعة فإنَّ ألفاظها لم تُستعمل إلا في جزئيات عموم معانيها التي هي واقعها، فلا يُراد من لفظ «بعث» إلا التمليك الخاصَّ الخارجي بالعرض.

هذا أقصى ما يقال لبيان أنَّ وضع الهيئات كوضع الحروف الموضوعية بإزاء النسب الجزئية، فلا إطلاق لها حتَّى يؤخذ به عند الشكِّ في النفسية والغيرية والكفائية والعينية والتنجيز والتعليق والتعيين والتخيير^١. وإنَّما الأخذ بالإطلاق في ما إذا ثبت وضع الهيئات بإزاء المفاهيم الكلِّية أو ثبت وضع الحروف بإزاء الإضافات والنسب الكلِّية كالأسماء إلا في جهة الاستعمال حسب ما أسمعناك في وضع الحروف.

والتحقيق في دفع الإشكال:

أما أولاً فلما أسمعناك في وضع الحروف^٢ من أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه فيها عامان وأنَّ لفظة «من وإلى وفي وعلى» لم تستعمل إلا في مفاهيمها القابلة للصدق على كثيرين ولو بنحو الجزئي الإضافي، فلو استعملت وأريد منها المعنى الجزئي فإنَّما هو بتعدّد الدالِّ والمدلول، وأنَّ الجهة الآلية في الحروف كالجهة الاستقلالية في الأسماء إمَّا هي من دواعي الاستعمال ومن مقوماته وليست مأخوذة في المعنى المستعمل فيه.

وأما ثانياً فلأنَّ «الطلب» إمَّا مفهومي وإمَّا إنشائي وإمَّا واقعي قائم بالنفس أو

١. في الأصل: التخير.

٢. راجع ج ١، ص ١٤٧.

موجود في الخارج بحيث يؤثر في الحركة نحو المطلوب. والفرق بين الأول والبواقي هو الفرق بين الطبيعي والجزئي المصدقي، والموضوع للهيئة هو الطلب الكلّي؛ إذ هو القابل للإنشاء بالآلة وهي الصيغة، فيُقصد بها الطلب الذي يعبر عنه بـ«خواستن» كلفظ «الطلب» من غير فرق، إلا أن قصد المعنى في الأول بالهيئة وفي الثاني بالمادة، وبذلك يحصل للمفهوم الكلّي وجود إنشائي وإن لم يبلغ مرتبة البعث الفعلي، غير أن للطلب في مرتبة الإنشاء والاختراع وجوداً مصداقياً بحيث إذا أنشئ^٢ تانياً وثالثاً كان فرداً إنشائياً آخر^٣. ونحوه الطلب الحقيقي القائم بالنفس الذي هو المنشئ للطلب الإنشائي فإنه أيضاً جزئي حقيقي ظرف وجوده الذهن، ولا يمكن إنشاؤه؛ لأنه في ظرف تشخّصه نظير الأعيان في الخارج لا يمكن إنشاؤها بقصد حصولها، وإنما الذي يمكن تعلق الإنشاء به هو المفهوم من «الطلب»؛ لقبوله الإنشاء باللفظ كما يقبل الإخبار به عنه من غير فرق بينهما إلا في أن المتكلم يقصد بالإنشاء إيجاد المعنى وحصوله بخلافه في الإخبار^٤ فإنه يقصد به إعلام المخاطب عن تحقّق المعنى وحصوله في موطنه.

ومن المعلوم أن أصل المفهوم في الموردين واحد، والفارق إنما هو القصد من جهة تعلقه تارةً بإيجاد المعنى وأخرى بالحكاية عن وجوده، ومثل هذا القصد غير مأخوذ في المعنى المستعمل فيه وإن كان مقوماً للاستعمال، ومع ذلك يكون المفهوم هو القدر المشترك بين المخبر به والمنشأ - أعني طبيعة الطلب.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وجود مصداقي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «إنشاء» وكذا المورد الآتي.

٣. في الأصل: آخراً.

٤. كذا، والأولى: بخلاف الإخبار.

نعم، في ما إذا أنشئ الطلب بمثل قوله: «اضرب»، كشف ذلك عن كونه طالباً للضرب قلباً كما كشف عنه أيضاً قوله: «أطلب منك الضرب» إخباراً.

وعلى ذلك فالطلب الإنشائي اللفظي والطلب الإخباري^١ وكذلك الطلب البعثي الإرادي مصاديق للطلب الكلّي، وكلّ واحدٍ منها جزئي حقيقي نظير الطلب الخارجي المؤثّر في حركة الإنسان نحو الفعل، فإنّ للطلب والبعث مصاديق حقيقية متأصلةً حاصلة في النفس تكويناً^٢ عن مبادئها الاختيارية، ومصاديق أخرى تشريعية مجعولة تنزيلاً له منزلة البعث التكويني، لكنّ اللفظ لم يوضع بإزاء هذا البعث الإنشائي كما لم يوضع بإزاء البعث القلبي وإن كان ربما يصير داعياً إلى إنشائه كما ربما يكون الداعي إليه غيره من الإرشاد والامتحان والتسجيل.

ومن هنا حصل الخلط بين «المفهوم» و«المصداق»، فظنّ أنّ المعنى المنشأ بالصيغة هو الطلب القائم بالنفس وأنه هو حقيقة الطلب لا مفهومه، ولم يعلم أنّ ما هو القائم بالنفس يكون من صفاتها الغير القابلة للجعل. وما يرى من دلالة الهيئة على كون الفعل مراداً جداً فيكون متعلقاً لواقع الإرادة وحقيقتها إنّما ذلك لما يُترأى من ظاهر الهيئة كون إنشاء الطلب عن الإرادة الجدّية واتّحاد الطلب الإنشائي مع الطلب الجدّي.

والعجب من إحالة المستشكل^٣ ما ادّعاه إلى الوجدان، ومن الواضح نهوض الوجدان بخلافه، وأنّ الذي تكون الهيئة موضوعة بإزائه هو مفهوم «الطلب» وهو

١. بعدها في الأصل: «الكاشفين» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل كانت ابتداءً: «تكوينها» ثمّ صحّحها بـ«تكويناً» كما في المتن.

٣. هو الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار وقد سبق في ص ١٧٠.

معنى عامٍ يعمّ الطلب المطلق الغير المقيّد بقيدٍ والطلب المقيّد، فينشأ^١ من أول^٢ الخطاب مقيّداً^٣ كما يُنشأ مطلقاً ثمّ يقيد؛ وذلك لقلّة مؤونة الإنشاء وكونه بنظر المنشئ^٤، فتارةً يقصد حصول الطلب والبعث على إطلاقه فيكون نفسياً، وأخرى مقيّداً ومرتبباً بطلب غيره فيكون غيرياً. كما أنّه يُنشأ إيجاباً أو ينشأ ندباً. وإنشأؤه كذلك برهانٌ قويٌّ على وضع الصيغة بإزاء القدر المشترك، فلو كانت موضوعة لإنشاء الطلب الخاصّ القائم بالنفس وذلك معناها لما تمكّن المتكلّم من إنشاء مطلقه إلّا منضماً إلى شيء من خصوصياته؛ لعدم انفكاكه عنها، فهو لا محالة في الضمير إمّا متخصصّ بخصوصية الإيجاب أو بالنذب، مع أنّه يصحّ إنشاء مطلق الطلب باللفظ فهو أدلّ دليل على تعلق الإنشاء بالجامع بينهما وذلك مفهوم «الطلب» لا ما هو القائم بالنفس.

هذا، مضافاً إلى أنّ ما في النفس مجعول بالجعل التكويني دون التشريعي، فكيف يتعلّق به الإنشاء؟!

تنبيه

لا إشكال في ترتّب المثوبة والعقوبة على الواجبات النفسية - امتثالها أو معصيتها - وأما ترتّبهما على امتثال الأمر الغيري أو مخالفته ففيه أقوال: ثالثها التفصيل بين الثواب والعقاب والتزام ترتّب الأوّل دون الثاني، ورابعها عكس ذلك

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «فينشاء»، وكذا الموارد الآتية.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الأوّل أو من أوّل الأمر.

٣. بعدها في الأصل: «كالحجّ» ثمّ شطب عليها.

٤. في الأصل: المنشاء.

بالتزام ترتّب المثوبة دون العقوبة^١.

وتحقيق الحال في المسألة هو القول بعدم ترتّب كلّ منهما على موافقة الأمر الغيري ومخالفته، والحاكم فيه العقل؛ إذ إنّه مستقلّ بأنّ تارك الواجب يستحقّ عقاباً واحداً^٢ على مخالفته وإن لم يأت بواحدةٍ من مقدّماته أو ثواباً واحداً^٣ على موافقته مع إتيانه في ضمن جميع مقدّماته. والوجه في ذلك هو كون الثواب والعقاب على الإطاعة والمعصية، وذلك كبرى مسلمة.

وأما صغرى وحدة الإطاعة والمعصية وتعدّدهما بتعدّد الأمر النفسي والغيري فالشأن في إثباتها فنقول: إنّ ما هو الملاك التامّ لحكم العقل بالثواب والعقاب في المسألة ليس إلاّ الإطاعة والمعصية فيدوران مدارهما وجوداً وعدمًا، ووحدةً وتعدّدًا، لكنّ الإتيان بالمأمور به بجميع مقدّماته إنّما هي إطاعة واحدة للمكلف به النفسي، والإتيان بالمقدّمات توصلّ إليه وإقداًر عليه، فكيفية إطاعته عند العقلاء هو الإتيان به عن جميع مقدّماته، كما أنّ تركه بترك تلك المقدّمات ولو بعضها.

ففي المقام امتثال واحد حاصل من موافقة الأمر النفسي الذي هو الداعي إلى الإتيان بالواجب عن مقدّماته وإن كانت كثيرة كما في الحجّ والجهاد. وكذلك عصيان واحد عن مخالفة ذلك الأمر النفسي ولو من حين ترك المقدّمة في مدّة الطويلة لأدائه إلى ترك الواجب وصيرورته بسوء اختياره ممتنعاً عليه في زمانه. وأما الواجبات الغيرية فحيث إنّها ليست مطلوبة في الحقيقة وكانت مطلوبيتها

١. تجد تفصيل الأقوال والقائلين لها مطروح الأنظار، ج ١، ص ٣٣٧ - ٣٤٠ وبدائع الأفكار، ص

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عقاب واحد.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثواب واحد.

راجعة إلى مطلوبة ذبها انحصر الامتثال كالمعصية في واحدة، وهو الإتيان بالمطلوب الحقيقي للمولى أو تركه دون الإتيان بالمقدّمة وإن كانت متعلّقة للخطاب بالأصالة إلاّ أنّ تعلّقه بها لأجل مطلوبة الغير من دون ملاحظتها في نفسها، فهي من هذه الجهة نظير المعاني الحرفية، فلولا وجود الغير لما دُعي إليها بل يكون طلبها بياناً لمقدّميتها، ولذا لا يحتاج لزوم إيجادها إلى خطاب شرعي مولوي.

وبالجملة، الظاهر إطباق العقل والعقلاء على عدم استحقاق الثواب والعقاب لأزيد منهما على نفس الواجب النفسي أو تركه، ولذا لو أتى بالمقدّمات جميعها ولم يأت بذبها لما استحقّ الثواب أصلاً وإنّما استحقّ العقاب على تركه الواجب، هذا.

وأما ما ورد مستفيضاً من ترتّب الثواب على المقدّمات من قطع المسافة أو المشي على الأقدام وتحمل المشقّة^١، أو على إنفاق المال في مثل الحجّ^٢ والجهاد، وزيارة مولانا أبي عبد الله (ع) حتّى ورد في ثوابها: «أنّ لكلّ قدمٍ ثوابٍ عتق رقبة»^٣ فهو محمول:

١. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣٨٠، باب استحباب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً ذهاباً وعوداً.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٧٨، باب (٣٢) في استحباب اختيار المشي في الحجّ على الركوب والحفا على الانتعال إلّا ما استثنى، وج ١١، ص ١٤٩، باب (٥٥) في استحباب كثرة الإنفاق في الحجّ وباب (٥٦) في استحباب التهينة للحجّ في كلّ وقت.

٣. وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٤٤١، باب (٤١) في استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام وغيره، ح ٦١ وفيه: «عتق رقبة من ولد إسماعيل».

إِذَا عَلَى التَّفَضُّلِ كَمَا رُبَّمَا يَسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَتَيْيَ لَا أُضِيعُ^١ عَمَلَ غَامِلٍ مِنْكُمْ﴾^٢ الدَّالُّ عَلَى إِعْطَاءِ كُلِّ أَجْرٍ وَثَوَابٍ بِإِزَاءِ كُلِّ عَمَلٍ.

وإِذَا مَحْمُولٌ عَلَى تَوْزِيعِ ثَوَابِ ذِي الْمَقْدَمَةِ عَلَى مَقْدَمَاتِهِ الْكَثِيرَةِ الْبَاعِثَةِ عَلَى الْمَشَقَّةِ فَيَنْدَرِجُ الْوَاجِبُ فِي «أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ» وَأَنَّهُ^٣ «أَشَقَّهَا»^٤ كَمَا يُؤْمَى^٥ إِلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي

١. في الأصل: إِنْ اللَّهُ لَا يُضِيعُ.

٢. آل عمران (٣): ١٩٥.

٣. كَذَا فِي الْأَصْلِ، وَلَعَلَّ الْأَوَّلَى: «لَأَنَّهُ» بَدَلًا مِنْ «وَأَنَّهُ».

٤. أَشَارَ إِلَى حَدِيثِ «أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا» أَيْ «أَشَقَّهَا» وَلَمْ يَرِدْ فِي الْجَوَامِعِ الرَّوَائِيَةِ وَوَرَدَ مَرْسَلًا فِي بَعْضِ مَوَادِدِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ كَأُجُوبَةِ الْمَسَائِلِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَطْبُوعَةِ فِي الرَّسَائِلِ التَّعَمُّقِ لِلْمَحَقِّقِ الْحَلِيِّ، ص ١٢٢ وَالْمَسَالِكِ فِي أُصُولِ الدِّينِ، لِلْمَحَقِّقِ الْحَلِيِّ أَيْضًا، ص ٢٨ وَمَعَارِجِ الْأُصُولِ لِلْمَحَقِّقِ الْحَلِيِّ أَيْضًا، ص ٢١٥ ثُمَّ سَرَى إِلَى بَعْضِ مَوَادِدِنَا، وَأَمَّا فِي مَوَادِدِ الْعَامَّةِ فَقَدْ وَرَدَ فِي كِتَابِ غَرِيبِ الْحَدِيثِ لِلْحَرَبِيِّ (م ٢٨٥)، ج ٢، ص ٤٨٠ فِي مَادَّةِ «حَمَزٌ» وَفِي هَكَذَا: «يَقَالُ: أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا، يَعْنِي أَقْوَاهَا. رَجُلٌ حَمِيزُ الْفَوَادِ، أَيْ شَدِيدٌ» وَفِي صَحَاحِ الْجَوْهَرِيِّ (م ٣٩٣)، ج ٣، ص ٨٧٥ وَفِيهِ: وَفِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا، أَيْ أَمْتِنَهَا وَأَقْوَاهَا.

وَأُورِدَهُ الزَّمْخَشَرِيُّ (م ٥٣٨) فِي أُسَاسِ الْبَلَاغَةِ، ص ١٩٧ مِنْ دُونِ إِشَارَةِ إِلَى أَنَّهُ حَدِيثٌ وَفَخَرِ الدِّينِ الرَّازِي (م ٦٠٦) فِي الْمَحْصُولِ، ص ٦ وَكَذَا أُورِدَهُ الْفَخْرُ الرَّازِي فِي مَوَاضِعٍ مِنْ تَفْسِيرِهِ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِمْ وَرَدَ فِي بَعْضِ مَوَادِدِهِمْ.

قَالَ مَلَأَ عَلِيَّ الْقَارِي فِي الْأَسْرَارِ الْمَرْفُوعَةِ فِي الْأَخْبَارِ الْمَوْضُوعَةِ، ص ١٢٣ عِنْدَ نَقْلِهِ: قَالَ الزَّرْكَشِيُّ: لَا يَعْرِفُ. وَسَكَتَ عَلَيْهِ السِّيُوطِيُّ. وَقَالَ ابْنُ الْقَيْمِ فِي شَرْحِ الْمَنَازِلِ: لَا أَسْأَلُ لَهُ. قُلْتُ: مَعْنَاهُ صَحِيحٌ لِمَا فِي الصَّحِيحِينَ عَنْ عَائِشَةَ: الْأَجْرُ عَلَى قَدْرِ التَّعَبِ. وَهُوَ فِي النِّهَايَةِ مَنْسُوبٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ بِالْمَهْمَلَةِ وَالزَّايِ. انْتَهَى.

أَقُولُ: لَفْظُ الْحَدِيثِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ: أَفْضَلُ الْعِبَادَاتِ أَحْمَزُهَا.

٥. كَذَا فِي الْأَصْلِ، وَالصَّوَابُ: «يَوْمِيٌّ» أَوْ «يَوْمِيٌّ»؛ لِأَنَّ أَصْلَهُ «وَمَا» وَهُوَ مَهْمُوزُ اللَّامِ لَا مَهْمُوزُ الْفَاءِ.

سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطُونَنَ مَوَاطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١﴾ فَإِنَّ الْمُسْتَظْهَرِ مِنْهَا أَنَّهُ إِذَا أَصَابَهُمْ فِي الْجِهَادِ تِلْكَ الْمَشَاقِّ كَانَ ثَوَابُهُمْ عَلَى الْجِهَادِ أَكْثَرَ مِمَّا لَوْ جَاهَدُوا بِدُونِ إِصَابَتِهَا. أَوْ يُحْمَلُ عَلَى انْتِطَابِقِ عِنْوَانِ خَارِجِي رَاجِحٍ فِي نَفْسِهِ عَلَى الْمَقَدَّمَاتِ مِثْلَ تَعْظِيمِ الشَّعَائِرِ الَّذِي هُوَ مِنَ الْعِنَاوِينَ الَّتِي يُتَابَعُ عَلَيْهَا، وَلَعَلَّ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ ٢. وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا قَوْلُهُ (ع): نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ، وَقَوْلُهُ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ٣، وَغَيْرَهَا مِمَّا دَلَّ عَلَى حَسَنِ الْإِنْقِيَادِ وَرَجْحَانِهِ عَقْلًا وَشَرْعًا. فَإِنْ قُلْتِ: إِنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ الْغَيْرِيُّ مِمَّا لَا يَرَاعَى فِيهِ إِلَّا التَّوَصُّلَ بِهِ إِلَى الْوَجِبِ

١. التوبة (٩): ١٢٠.

٢. في الأصل: ثم أدركه.

٣. النساء (٤): ١٠٠.

٤. المحاسن، ص ٢٦٠، ح ٣١٥: الكافي، ج ٢، ص ٨٤، ح ٢: علل الشرائع، ص ٥٢٤، باب ٣٠٢، ح ١: الاستبصار، ج ٢، ص ٦٢، ح ١٩٨: تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٤٢، ح ٣٩٨: وسائل الشيعة، ج ١، ص ٥٠ و ٥٣، باب ٦، ح ١٥٣ و ١٥٤، ج ٩، ص ٥٠٢، باب ٨، ح ٥ و لفظه عند البرقي في المحاسن: «المرء» بدل «المؤمن» وورد في مصادر العامة أيضاً وفي بعض رواياتهم: نية المؤمن أبلغ من عمله.

٥. مسائل علي بن جعفر، ص ٣٤٦، ح ٨٥٢ وورد مرسلًا في دعائم الاسلام، ج ١، ص ٤، ١٥٦ و تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨٣، ح ٢١٨ و ص ١٨٦، ح ٥١٨ و ٥١٩ و عن هذه المصادر في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٨، باب ٥، ح ٦ و ٧ و ١٠ و ٦، ص ٥، باب ١، ح ٢ و ٣ و ١٠، ص ١٣، باب ٢، ح ١١ و ١٢ و رواه العامة كالبخاري في صحيحه، ج ١، ص ٢ وابن ماجه في سننه، ج ٢، ص ١٤١٣، ح ٤٢٢٧ وأبي داود في سننه، ج ١، ص ٤٩٠، ح ٢٢٠١ وغيرهم.

٦. في الأصل: من ما.

آخر هو المقصود بالأصالة من غير أن تكون له إطاعة أو معصية، بل ولا الإتيان به موقوفاً على قصد المقدّمية كسائر الواجبات التوصلية فكيف الحال في بعض المقدّمات مثل «الطهارات الثلاث» التي تكون مقدّمتها متوقّفة على الإتيان بها بداعي الامتثال وعلى جهة القرية لا كيفما اتفق، فهي حينئذٍ تكون عبادة. وهل تكون لعباديتها وكونها طاعةً جهةً أخرى غير الأمر الغيري المتعلّق بها، وإلاّ فالأوامر المتعلّقة بها متمحضّة في جهة الغيرية الغير المقتضية للتعبّد المعبر في العبادة.

قلت: والتحقيق في الذبّ عن هذه العويصة عدم لزوم تمحض المقدّمة في الجهة الغيرية، بل إنّها - كما تكون لها جهة توصلية - تكون لها أيضاً جهة تعبّدية صارت - لأجلها - مقدّمةً عبادية واعتُبرت فيها النية، فهي راجحة ذاتاً ومطلوبة نفساً، وبهذه الجهة صارت عبادة ومتعلّقة للأمر النديبي.

ولا منافاة بين هذه الجهة وجهة التوصلية وإن وقع مورد التوهّم؛ إذ لا تنافي بين ملاكي الحُسن الذاتي مع الحُسن الغيري بعد تقوّي أحد الملاكين بالآخر.

نعم، إنّما التنافي يحصل بين الطلبين اللذين أحدهما وجوبي والآخر نديبي، لكنّ الخطب سهل بعد اقتضاء طرؤ الإيجاب الفعلي سقوط الأمر النديبي، لكنّ ارتفاعه بطرؤ ما هو الأقوى لا ينافي بقاء ترتّب الثواب؛ لبقاء ملاك الاستحباب، وهو رجحان الفعل المندوب ذاتاً فيؤتى به بداعي رجحانه فيصير عبادةً ويُناب عليها بملاك الأمر السابق الساقط بالأمر الوجوبي المقدّمي الفعلي الموجب لكون

ما هي عبادة^١ مقدّمة، فالمراد استحبابها شرعاً؛ لكونها محبوبة عند الشارع ذاتاً، والأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى ما هو راجح في ذاته لا أنّه يدعو إلى ما هو المقدّمة بعنوان أنّها مقدّمة حتّى يُشكّل بأنّ الإتيان بالمقدّمة بعنوان أنّها مقدّمة موقوف على امتثال أمرها المقدّمي، وأين هذا من امتثال الأمر التبعدي المثاب لأجلها؟! ولذا لو اعتبرنا في عبادة المقدّمة أمرها الفعلي المقدّمي أشكل الأمر في عبادتها؛ لأنّ أمرها غيري توصلي ولا يجدي القصد^٢ الرجحان الذاتي على هذا الاحتمال. اللهمّ إلّا أن يُدعى ولو اعتقاداً خطأً^٣ أنّ الوجوب ولو غيرياً تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم الخروج عن عهده فيكفي حينئذٍ مجرد قصده توصيفاً أو غايةً في وقوع الموضوع صحيحاً قريباً.

أو يُدعى أنّ المراد حصول الامتثال بالأمر الغيري من باب الطريفة، وجعله من قبيل الداعي إلى الداعي فيجعل الوجوب داعياً إلى الإتيان بالوضوع؛ لما فيه من الحسن الذاتي.

أو يُدعى عدم تضادّ الوجوب الفعلي الغيري مع الحكم الاستحبابي؛ لأنّهما من قبيل الكلّي المشكّك الذي يكون ما به الافتراق عين ما به الاشتراك كالضوء القويّ مع الضعيف الباقي بحقيقته وإن ارتفع ضعفه الذي هو الأمر العدمي فإنّه حينئذٍ يكون قصد الأمر الغيري مُجدياً في امتثال الأمر الندبي المُنطوي فيه؛ لبقاء الأمر الندبي النفسي وعدم زواله من أصله، فإذا قصد بالطهارة أمرها الغيري الوجوبي

١. كذا، والأولى: «العبادة» بدلاً من «ما هي عبادة».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: قصد.

٣. كذا، والأولى: خطائياً.

فقد قصد أيضاً أمرها النفسي ووقعت من هذه الجهة عبادةً ومقدّمةً.

فظهر ممّا ذكرنا بطلان عدم ارتفاع الإشكال بناءً على عبادة المقدّمة وانحصار أمرها في الغيري الغير المقتضي لعباديتها.

ويندفع الوهم بأنّ ذلك في ما لم تكن المقدّمة عباديتها ذاتية، وقد عرفت كفاية قصد المحبوبة في عبادة العبادة وكفاية قصد امتثال الأمر الغيري المنكّد في الأمر التدبّي في حصول الإطاعة والقربة.

وما ذكرنا لا إشكال فيه من غير فرق بين الوضوء والغسل والتميم. وإن قيل بالفرق بين التيمّم وما قبله بالنظر إلى عدم الرجحان في ذاته ليكون مندوباً مطلقاً فليس فيه إلّا المطلوبية الغيرية بعد حضور وقت العمل المشروطة بالطهارة وتعذّر على المكلف الوضوء والغسل.

وفيه أنّنا لم نستكشف عبادة الطهارات من أمرها الغيري وإنّما استكشفنا عباديتها من الخارج كالإجماع الناهض باعتبار القربة فيها، وهي لا تكون معتبرة إلّا في ما كانت عبادةً وحسنةً وراجحةً؛ لما ورد في فضل «الوضوء»: «أنّه نور وأنّ الوضوء على الوضوء نورٌ على نور^١ وفي «الغسل» أنّه أنقى من الوضوء^٢ وفي «التيمّم» أنّه أحد الظهورين وأنّه يكفيك عشر سنين^٣.

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٣٢٨.

٢. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٤٠، ح ٣٩٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٤٧، باب ٣٤، ح ٤ وفيه: قلت: إنّ الناس يقولون يتوضّأ وضوء الصلاة قبل الغسل (أي غسل الجنابة) فضحك [الإمام] وقال: أيّ وضوء أنقى من الغسل وأبلغ!

٣. سبق الحديث وتخريجه في ص ٩٦.

والظاهر أنّ الوجه في اكتفاء الأصحاب في صحّة المقدّمة العبادية بإتيانها بداعي أمرها الغيري لأجل أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ذات المقدّمة - أعني الغسلات والمسححات الوضوئية والغسليّة - التي تكون راجحة، فيكفي قصدها في وقوعها مقدّمةً وعبادةً.

ثمّ إنّّه قد يُجاب عن إشكال الدور وعن إشكال اقتضاء الأمر الغيري ترتّب الثواب بوجودٍ آخر:

أحدها أنّ الإتيان بالطهارات على وجه العبادة إنّما هو لإسقاط الغرض من الأمر النفسي بغاياتها من الصلاة وغيرها، فكما أنّ الغرض من «الصلاة» لا يحصل إلّا بإتيان «الصلاة» بتمام أجزائها عبادةً كذلك يتوقّف حصول الغرض منها بإتيانها بمقدّماتها بداعي القربة. والعقل كما أنّه مستقلّ بوجود امتثال أمر «الصلاة» على نحوٍ يحصل به الغرض ويسقط معه الأمر وهو أن يؤتى بها بأجزائها بداعي أمرها النفسي، كذلك يستقلّ العقل بوجود الإتيان بالطهارات من بين المقدّمات بداعي الأمر بها، فإنّ الأمر النفسي بالصلاة لا يسقط إلّا بالوضوء على وجه القربة، فالقاضي بوجود قصد القربة في المقدّمات العبادية هو العقل الحاكم بوجود إطاعة الأمر النفسي، وهذا من غير توقّف على الرجحان النفسي والاستحباب الذاتي للوضوء والغسل.

ويتوجّه عليه أنّ هذا وإن كان كافياً في عبادية المقدّمة ورافعاً لإشكال الدور؛ لأنّ منشأه توهم انحصار ما يوجب كون الوضوء عبادةً في الأمر الغيري. ومبني هذا الوجه كون الوضوء عبادةً بالأمر النفسي؛ للإجماع على أنّه أمرٌ قربي، إلّا أنّه

غير وافٍ بدفع إشكال ترتّب المثوبة على المقدّمة، وإنّما هي مترتّبة على امتثال الأمر النفسي المتعلّق بذيها.

وثانيها أنّ الأمر بالطهارات الثلاث وإن لم يكن عبادياً ولا أنّها مرتبطة بالأمر بها عبادة، بل لأنّها لما كشف الشارع عن ارتباطها بالصلاة بالأمر بها علم أنّ لها خصوصيةً بتلك الخصوصية صارت رافعة للحدث ودخيلة في حصول هذه الغاية أو غيرها من الغايات، وحيث إنّ تلك الجهة الخاصّة مجهولة ولا طريق إليها حتّى يؤتى بالحركات الوضوئية مثلاً على الجهة الدخيلة فلا محيص عن إحرازها بأن يُجعل بيان الشارع وأمره بها مرآةً للوصول إليها ومعرفاً لها فيؤتى بها بداعي أمر المولى؛ إذ نعلم أنّه لا يأمر إلّا بما هو المرتبط بالصلاة ومقدّمة لها، فقصد الأمر إشارةً إجماليةً إلى العنوان الذي يكون به الشيء موقوفاً عليه ومأموراً به.

و[في قبال] دعوى أنّ إطاعة الأوامر الغيرية غير مقرّبة ولا أنّها داعية إلى متعلّقها قلنا: نعم، ولكن لم تُرد من إتيان متعلّقها بداعيها إلّا أدرك الواقع من الجهة التي هي الموقوف عليها، فلا بدّ من إيجاد الطهارة الحدّثية على وجه يكون في الواقع وينظر الشارع ممّا يترتّب عليها فعل «الصلاة»، ولا سبيل إلى ذلك إلّا أن يؤتى^١ بهذه الحركات قاصداً بها ما هي المأمور بها لأجل «الصلاة»، فقصد كونها مأموراً بها محصّلاً إجمالي للموقوف عليه الواقعي.

هذا ما قرّره شيخنا الأعظم في مجلس البحث عند بيانه لكلام شيخنا الأنصاري (قده) أصولاً^٢ وفقهاً^٣.

١. كذا، والصواب ظاهراً: أن يأتي.

٢. مطروح الأنظار، ج ١، ص ٣٥٠-٣٥١.

٣. كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٥٥-٥٦.

وأشكَل^١ عليه:

أولاً [بأنَّ كون «الوضوء أو الغسل» من العناوين القصدية المعترف في موضوعها القصد^ك «التعظيم والسخرية» في حيز المنع، بل ليس لها^٢ إلا عنوان واحد راجح، به وقع في حيز الأمر بقوله: «اغسلوا وجوهكم وأيديكم»^٣، وظاهر الأمر كون المأمور به بما له من العنوان مقدّمة للصلاة ومرتباً بها. ودعوى عدم تعقّل الارتباط بين هذه الحركات وبين الصلاة مجازفة صرفة لا يترتب عليها أثر سيّما لمن يعلم خلافها.

وثانياً [بأنَّ دعوى كون هذه الحركات وقعت مأموراً بها - لأنّها محصلات لعنوان آخر هو المطلوب عند الشارع - لا يقتضي^٥ وجوب تعدّد القصد وإضافة قصد امتثال الأمر على قصد الفعل، بل يكفي قصد التوضي عن قصد العنوان الواقعي وإن لم يكن ملتفتاً إليه.

وثالثاً [بأنَّ قصد الأمر لتحصيل العنوان الواقعي لا يلزم أن يكون بنحو المحرّك والداعي، بل يكفي بنحو التوصيف لا الغاية، بل ويكفي جعل الداعي عنوان «الوضوء» مشيراً به إلى العنوان المأمور به والموقوف عليه، فيصحّ بناءً على ذلك جعل الداعي أمراً آخر^٦ غير طلبه الغيري، ولا يلزم بذلك المجيب.

١. كذا، والصواب ظاهراً: استشكل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «له» بدلاً من «لها»: لأنّ الضمير راجع إلى «الوضوء أو الغسل».

٣. المائدة (٥): ٦.

٤. كذا، والظاهر زيادتها.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: لا تقتضي.

٦. في الأصل: آخراً.

ومن هنا ينقدح إشكال آخر وهو: أن قصد الأمر للتطرق به إلى قصد العنوان الواقعي لا يُعني عن قصد القربة وضرورة الوضوء عبادة؛ فإن الأمر حينئذٍ اعتُبر توصلياً، وقصده إشارة إلى ما هو المأمور به واقعاً، فالجواب المذكور لا يُجدي في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث حسب ما ورد في كثيرٍ من الأخبار^١، فالوضوء كغيره من العبادات متوقّف على صدوره بقصد امتثال، وأين هذا من صدوره بقصد العنوان الواقعي والجهة التي يكون عليها في نفس الأمر؟!

فغاية ما يُجدي هذا الجواب هو دفع الدور برفع توهم توقّف مقدّمة الوضوء على الأمر، وإتّما هو مقدّمة بنفسه، والأمر إتّما تعلق به، وأمّا شبهة عبادة الوضوء فهي باقية؛ لأنّ منع توقّف مقدّمة الوضوء على الأمر يرجع بالأخرة إلى عدم اشتراط القربة في الوضوء، وهي عبادة بالإجماع.

ودعوى ثبوت عبادة الوضوء من الخارج فإنّ الشارع كشف من^٢ أنّه مأمورٌ به في نفسه من غير توقّف لعبادته على الأمر الغيري مخدوشة بأنّه خلاف الفرض؛ إذ المفروض أنّه لم يوجد ما يقضي بعبادة الوضوء إلا الأمر الغيري.

مضافاً إلى أنّه - بناءً على الالتزام بأنّ الوضوء مأمورٌ به في نفسه - لا حاجة معه إلى دعوى أنّ للحركات الوضوئية عنواناً واقعياً^٣ تكون بذلك العنوان مقدّمةً، بل

١. انظر وسائل الشيعه، ج ١، ص ٣٧٥، باب (٨) في استحباب تجديد الوضوء لغير حدث لكلّ صلاة وخصوصاً المغرب والعشاء والصبح وص ٣٧٨، باب (٩) في استحباب النوم على طهارة ولو على تيمّم وص ٣٨٠، باب (١٠) في استحباب الطهارة لدخول المساجد وص ٣٨٣، باب ١١، ح ٣ و ٢، ص ١٧٩، باب ٢، ح ٣.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عن.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عنوان واقعي.

يكفي الرجحان الشرعي والاستحباب النفسي بعد قيام الحجّة على عبادة الوضوء.

وثالثها الالتزام بتعدّد الأمر وجعله حيلةً لدفع الدور الحاصل من اعتبار قصد القرّبة في المقدمات العبادية بتقريب أنّ الواجبات الغيرية كالواجبات النفسية، فكما يمكن تصحيح اعتبار قصد القرّبة في الواجب النفسي بالالتزام بأمرين من توّصلي وتعبّدي بنحو الترتّب في الثاني، كذلك يمكن تصحيح نيّة القرّبة في الوضوء والإتيان به عبادة بالالتزام بأمرين: أحدهما توّصلي متعلّق بأفعال الوضوء.

وثانيهما تعبّدي متعلّق بالوضوء قاصداً به امتثال أمره الأوّل. وبهذا يصحّ كون الوضوء عبادة لا بأمره الأوّل^١، هذا.

ويتوجّه عليه - مضافاً إلى عدم انحصار وجه عبادية الوضوء في إتيانه بداعي الأمر بل الوضوء يقع عبادةً على وجوهٍ قد عرفتها، وإلى عدم إجداء تعدّد الأمر في الواجب النفسي لصيرورته عبادةً كما هو المحقّق في محلّه^٢ - أنّه على تقدير تمامية تعدّد الأمر في الواجب النفسي بين توّصلي وتعبّدي لا يتمّ في الواجب الغيري؛ وذلك لأنّ الملاك في الواجب الغيري هي جهة المقدّمية، والمقدّمة هي «الطهارة» مع قصد القرّبة دونها بذاتها خاليةً عن قصد الإطاعة، ولها وجود واحد لا وجودان، فكيف يترسّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى فعل ليس بمقدّمة حتّى يترتّب عليه وجوب آخر، فكيف يتمكّن من ذلك إلّا الغير المعقول بطلبٍ آخر من

١. هذا الوجه المذكور في البدائع، ص ٣٣٥ توضيحاً للوجه الثاني الذي ذكره الشيخ الأنصاري.

٢. في مبحث الواجب التعبّدي والتوّصلي، فراجع ص ٦٣ - ٦٤.

سنع طلب المقدّمة، فالمناط في التفضي عند هذا القائل التزام تعدّد أمرين غيريين يتعلّق أحدهما بذات الأفعال والثاني بها مع قصد الامتثال، لكنّ الأمر الأوّل إمّا غيري مقدّمي أو نفسي توطئي؛ فعلى الأوّل ليست المقدّمة إلّا الوضوء مع النيّة، وترشّح الطلب إلى غير القُربي منه لا يُعقل، ومعه لا يحصل الموضوع للأمر الثاني. هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الثاني المترشّح من ذي المقدّمة أيضاً أمرٌ غيري لا يصلح لأن يقع قريباً.

وعلى الثاني فحيث إنّ توطئة وتمهيد لأن يتمكّن من الأمر الغيري لا يقتضي شيئاً من قصد الإطاعة وترتب المثوبة.

فإن قلت: إنّ الأمر بذي المقدّمة لما كان متعدّداً فكذلك في المقدّمة، فيترشّح من ذي المقدّمة إيجابان يتعلّق أحدهما بذات الفعل والآخر به بداعي إيقاعه بداعي الأمر الأوّل.

قلت: قد عرفت أنّ المقدّمة هي «الطهارة» مع قصد القربة ولا تعدّد لوجودها، بل ولا هي مركّبة.

ولو سلّم لكنّ الأمر بالمركّب هو الأمر بأجزائه وليس للأجزاء وجوب آخر كما لا وجود لها غير وجود الكلّ.

ولو بنينا على تعدّد الوجوب بتعدّد الأجزاء وتكثّرها، لكنّ الأمر الغيري المترشّح من الأمر بالكلّ إلى الأجزاء لا يترتب فيه^٢، بل الأوامر الغيرية المتعلقة بالأجزاء في مرتبة واحدة فلا يكون في البين أمران غيريان سبق أحدهما الآخر،

١. في الأصل ابتداءً: «أمرٌ» ثمّ غيّر به «إمّا».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عليه.

فمن أين يتحقق موضوع للأمر الثاني المتعلق بإيقاع الوضوء بداعي الأمر الغيري الأول؟

ومع ذلك كله فإشكال ترتب الثواب على المأمور به بالأمر الغيري باقٍ لا يُدفع، فالالتزام بتعدد الأمر في المقدمة غير حاسم لمادّة الشبهة، هذا تمام الكلام في المسألة.

تذنيب

قد تبين من جميع ما ذكرنا أنه لا يُعتبر في صحّة المقدمة العبادية - كالطهارة الحديثية - قصدُ الإتيان بها لغايةٍ من غاياتها الواجبة أو المستحبة؛ لكفاية [في] وقوعها عبادةً كونها ذات محبوبة^١ شرعيةً فتقع بهذه الصفة مقدّمة لغاياتٍ عديدة، وإلا فلو لا أنها محبوبة في حدّ ذاتها لما كان قصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها مجرد في حصول قصد القرية؛ لأنّ حيثية التوصل ليست من الجهات التقييدية، وإنّما هي جهة تعليلية وسبب لترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة، وقد عرفت أنّ الأوامر الغيرية لا تجعل متعلّقتها عبادةً.

نعم، يجب قصد التوصل بناءً على أنّ الملاك في وجوب المقدّمة وعبادتها الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة أو غيرها من الغايات، وبذلك تقع عبادةً ومقدّمةً، كما أنّها تقع كذلك بناءً على كفاية امتثال الأمر الغيري في عبادية المقدّمة فإنّه حينئذٍ يجب قصد الغير فإنها بهذه الجهة صارت مقدّمة شرعية ذات مصلحة.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محبوبة.

فما يُقال - من لزوم قصد التوصل إلى شيء من الغايات واجبةً أو مندوبةً^١ - مبنّي على عدم استحبابها ذاتاً، فيلزم الوصول إلى الرجحان الآتي من ناحية الغير بواسطة قصد إحدى الغايات الراجحة حتى تصير عبادةً وراجحةً فتقع مقدّمةً. وقد عرفت أنّ الأمر الغيري إن تعلّق بذات المقدّمة - أعني أفعالها - آل أمرها إلى انتفاء قصد القرية، وإن تعلّق بها بوصف أنّها عبادة كان معناه أنّ العبادة صارت مقدّمة مع قطع النظر عن الأمر، ومآله إلى أنّها راجحة، وإلّا فيلزم الدور كما عرفت.

والحقّ ما عرفت^٢ من أنّ الوضوء حقيقة واحدة راجحة ذاتاً، وبالنظر إلى رجحانه النفسي صار عبادةً ومقدّمةً، فلو توخّأ لا بقصد التوصل إلى غاية واجبة أو مندوبة بل لم يقصد إلّا الفعل الوضوئي وقع صحيحاً وحصل الطهر وترتّب عليه غاياته وآثاره نظير ما يترتّب على الصلاة من خواصّها القهرية من «القرب والزُلفى والانتفاء عن الفحشاء» وغيرها ممّا نصّ عليه النصوص، وهذا الذي ذكرنا اتّبعتنا فيه كلمات شيخنا الأستاذ، والله الهادي إلى الرشاد.

الأمر الرابع

إنّ وجوب المقدّمة - بناءً على الملازمة في الإطلاق والاشتراط - يدور مدار وجوب ذي المقدّمة، فإن كان وجوبه مطلقاً كان وجوب المقدّمة مطلقاً، وإن كان مشروطاً كان وجوبها مشروطاً؛ وذلك لأنّ وجوبها من رشحات وجوب ذي المقدّمة ومن آثاره ولوازمه، وليس وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة المكلف

١. انظر مطروح الأنظار، ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

٢. عرفت في ص ١٨٥ - ١٨٦.

ومنوطاً بقصده - بمعنى أنّها إنّما تصير واجبة إذا أراد المكلف أن يأتي بذوي المقدّمة - وإلاّ فلو لم يُرد الإتيان به لم تتّصف المقدّمة بالوجوب كما عن ظاهر عبارة صاحب المعالم في بحث الضدّ قائلاً: وأيضاً حجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من أعطاهها حقّ النظر^١، انتهى.

وأنت خيرير بأنّ عمدة أدلّة الباب استقلال العقل بالملازمة، وملاك حكمه ليس إلاّ حيث التوقّف، فمن أجل توقّف الفعل عليه حكم بالملازمة من غير نظر إلى كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها أو غير مريد له، فلو قلنا بثبوت الملازمة بحكم العقل فلا يتفاوت عنده صورتي الإرادة وعدمها بعد ثبوت التوقّف والمقدّمية ومعلومية جهة حكم العقل من التمكن من الإتيان بالواجب الثابت في ما هي مقدّمة - سواء أريد الامتثال بذوي المقدّمة أم لم يُرد - فلا معنى لاختصاص وجوب المقدّمة بصورة الإرادة.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المراد من كلام المعالم أنّ الدليل الدالّ على وجوب المقدّمة على فرض التسليم أخصّ من المدعى؛ إذ مفاد الدليل الوجوب في صورة الإرادة، والمدعى الوجوب مطلقاً، إلاّ أنّه (قده) يبني على الوجوب على تقدير الإرادة.

وكيفما كان ففي المسألة خلافان آخران:

أحدهما: ما نُسب إلى شيخنا العلامة الأنصاري (قده) كما في التقريرات من أنّه يُعتبر في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب قصد التوصل بها إلى غاية من الغايات

الواجبة أو المندوبة^١، ويترتب عليه أنه لو كانت المقدّمة محرّمة وأتى بها لا بقصد التوصل بل ببعض الدواعي النفسانية لما اتّصفت بالوجوب وإن ترتّب عليها الواجب، بل هي محرّمة عند شيخنا الأنصاري (ره) على خلاف ما هو التحقيق عندنا، وذلك كالدخول في دار الغير بلا إذنٍ مع أنّه مقدّمة لواجبٍ فعليٍّ من إنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق.

فإنّ الحقّ عدم اعتبار قصد التوصل في اتّصاف المقدّمة بالوجوب فعلاً، وذلك لأنّ ملاك وجوبها توقّف ذي المقدّمة عليها والتمكّن منه لأجلها، وليس لترشّح الوجوب إليها وجهٌ عند العقل إلّا التمكن والقدرة على الواجب، فمع فرض حصول الغرض، وهو التمكن من الطبيعة المأمور بها لا وجه لتخصيص الوجوب بما إذا قصد التوصل، مع اعترافه (قده) بالاجتزاء وحصول الغرض في غير العبادات كنصب السّلم فإنّه بأيّ غرضٍ كان محضّلاً لما هو المقصود منه ويتّصف بالوجوب إذا وقع وإن لم يقصد الصعود على السطح فالوجه في كلا الموردین واحد، فلا فرق بين المقدّمات التوصلية بعدم اعتبار قصد التوصل إلى الغير فيها بدعوى أنّ المطلوب منها مجرد إيقاعها، وبه لا محالة يُتوصل إلى الواجب سواء قصد امتثال أمره أم لا.

واعتبار قصد التوصل إلى الواجب في المقدّمات الشرعية التعبدية لأنّ قصده عبارة عن قصد امتثال الأمر المقدّمي المتوجّه إليها، وبدونه لا يكون عبادةً ولا مقدّمةً عباديةً.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ اعتبار قصد التوصل للإتيان بالمقدّمة على وجه العبادة

فيكون قصده من مقومات عباديتها قد عرفت ما فيه؛ لقصور الأمر الغيري عن قابلية للتقرّب به بنفسه، وأما اعتباره في مقدّمة المقدّمة أو في اتّصافها بالوجوب ففيه أنّ القصد لا يتعلّق إلّا بالمقدّمة ولو توقّفت صفة المقدّمية على قصدها لزم الدور فلا يكاد يُعتبر القصد في مقدّميتها، وأما اعتباره في اتّصافها بالوجوب ففيه أنّ المقدّمة بعد أن كانت من الأفعال الاختيارية الصالحة للتوصّل بها إلى ذي المقدّمة، فلا معنى لنفي ترشّح الوجوب العقلي والشرعي إليها.

نعم، في ما إذا أريد الامتثال بالأمر المقدّمي حتّى يُثاب عليه ثواب أفضل الأفراد فلا إشكال حينئذٍ في اعتبار قصد التوصل، لكنّ الكلام ليس مقصوداً على ما إذا أريد الامتثال كما يظهر من صدر كلامه (قده)، بل يكون محلّ النزاع عاماً وعليه يُشكّل بأنّ الالتزام باعتبار قصد التوصل في صيرورة المقدّمة متّصفة بالوجوب التزمّ بلا مُلزمٍ وتخصيصٍ بلا مخصّصٍ بعد كون المقدّمة قابلاً للتوصل بها إلى ذي المقدّمة، بل حالها حال المقدّمات التوصلية في حصول الغرض منها وهو تمكّن المكلف من الواجب. وهذا المعنى حاصل بأيّ نحوٍ حصلت المقدّمة فتتّصف بالوجوب - سواء كانت مباحةً أو محرّمةً - فتكون واجبة لا محرّمة، وإلّا فمعنى حرمة المقدّمة عدم وجوب ذي المقدّمة، كما أنّ معنى وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة؛ لشدّة الارتباط بينهما.

نعم، لو أتى بالمقدّمة المحرّمة مع الالتفات إلى الحرمة وإلى أنّها مقدّمة ولم يقصد التوصل إلى ذي المقدّمة - أعني إنقاذ الغريق - كان متجرّياً بالنسبة إلى ذي المقدّمة، ومع الالتفات إلى الحرمة وعدم الالتفات إلى أنّها مقدّمة كان متجرّياً بالنسبة إلى المقدّمة، هذا.

ولا يكاد يخفى أن اختلاف الدواعي والأغراض لا يوجب تعدد العنوان للفعل؛ ضرورة أن الدخول في دار الغير لا يختلف بحيث يكون بقصد التوصل إلى إنقاذ الغريق إنقاذاً وحسناً، وبدون قصده غصباً وقبيحاً كما توهم^١، بل الدخول المترتب عليه الإنقاذ واقعاً يكون حسناً ومرشحاً عليه الوجوب من هذه الجهة، وعدم قصد التوصل به لا يغير واقعه. وليس المقام نظير التخلص عن الحرام بالخروج عن الغضب وشرب الخمر لصحة المزاج الممدوحين شرعاً؛ لما فيهما من تعدد العنوان الموجب لتعدد المعنوي؛ وذلك لأننا لا نُنكر ذلك وإنما الذي نُنكره عدم مدخلية القصد في حُسن الفعل حتى في المثال، ولذا لو خرج عن الدار لا بقصد التخلص الواجب كان الخروج ممدوحاً حسناً، وكذا لو شرب الخمر لا بقصد الصحة فإنه حينئذ آتٍ بالواجب، فالخروج بملاحظة واقعه وكونه مصداقاً للتخلص عن الحرام يكون مطلوباً ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة وإن أتى به لبعض الأغراض النفسانية. ونحوه شرب الخمر المتوقف عليه الصحة وإن كان متجربياً إذا أتى به بداعي كونها مُسكراتاً.

والحاصل أن ذات المقدمة إذا كانت مأموراً بها وكان الغرض من الأمر يحصل منها مطلقاً فلا وجه لتخصيص القول بأن ما أتى به بقصد التوصل يكون واجباً ومقدّمةً، والحال أن ملاك الوجوب فيها وكونها مقدّمة وهو التمكن من ذي المقدّمة حاصل، ومجرد كون استبعاد كون المحرّم واجباً مع [عدم] قصد التوصل به إلى الواجب لا يقاوم ما ذكرناه من الحجّة.

وثانيهما الخلاف الواقع عن صاحب الفصول (ره) حيث خصّ وجوب المقدّمة

بصورة ترتّب ذي المقدّمة عليها دون ما لا يترتّب حتّى أنّه لو انفكّ عنها لم تتّصف بالوجوب، قال: «وهذا هو التحقيق الذي لا مزيد عليه ولم أقف على من يتفطن له»^٢.

والحقّ عدم الفرق بين المقدّمات من هذه الجهة وعدم اختصاص الوجوب بصورة ترتّب الغاية؛ وذلك لأنّ الباعث على الأمر بالمقدّمة بل بكلّ مأمور به هو ذات الشيء، وما يترتّب عليه من الفائدة بنحو العلة الغائية، فما هو خارج عن ذلك لا يصلح لأن يكون مؤثراً في الإيجاب ولا قيداً في الواجب وإن صادفه أحياناً. ومن ذلك ترتّب ذي المقدّمة فعلياً فإنّه لا يكون غرضاً من الأمر بالمقدّمة ولا أنّ المقدّمة بوصف ترتّب ذي المقدّمة تكون مقدّمة، بل كلّما حصلت المقدّمة على الوصف الذي في ذاته انطبق عليها أمورها بها، وليس الداعي إلى الأمر بها إلّا لما فيها من رفع المانع وإحداث التمكن الفعلي دون الإيجاد الفعلي. كيف لا وليست المقدّمة علة تامّة لحصول ذي المقدّمة حتّى تكون الفائدة فعلية الترتّب.

ويشهد بذلك الوجدان؛ إذ نرى بالعيان تخلّفه عنها كثيراً فلا يؤتى^٥ بالواجب وإن كان من قصده الإتيان به عند الإتيان بمقدّمته، وهذه علامة عدم كون الترتّب الفعلي من خواصّ المقدّمة بل كما يؤتى به كذلك قد لا يؤتى به؛ لأغراض نفسانية أو لموانع اضطرارية، فالمقدّمة للصعود هو نصب السلّم الذي يحصل التمكن من

١. بعدها في الأصل: «عندي» ثمّ شطب عليها.

٢. أدرجت هنا في الأصل في أعلى السطر كلمة «الخب»، أعني إلى آخره.

٣. الفصول، ص ٨٦.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مأموراً بها.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: «فلا يأتي» وكذا الكلام في الموردین الآتیین.

الصعود بسببه دون نصبه المنضم^١ إليه الصعود، فالإتيان بذوي المقدمة ليس من خواصّ المقدمة بل له مبادٍ اختيارية كنفس المقدمة قد يقع في الخارج، وقد لا يقع من غير اختلافٍ في مقدّمية المقدمة ولا في إيجابها، بل عدم ترتّب الواجب لاختيار المكلف تركه بسوء اختياره.

وتوهّم أنّه إذا لم يترتب عليها ذوها تبقى خاليةً عن الفائدة مدفوعاً بأنّه ليس الغرض منها فعلية الإتيان بذويها، وإنما الغرض منها هو التمكن من الواجب، وهو حاصل لا محالة، فالغرض الذي لأجله صارت المقدمة واجبة هو التمكن من الوصول إلى ذي المقدمة بمقدار ما يحصل منها من القدرة ورفع الامتناع، وأما التوصل الفعلي فإنّه لا يحصل بها وحدها بل يحصل بمجموع المقدمات التي منها إرادة المكلف الإتيان بالواجب فإنّه كسائر أفعاله بالمباشرة لا بدّ له من مبادٍ^٢ اختيارية كلّها مشتركة مع المقدمة في صفة قابلية ترتّب ذي المقدمة عليها، فدعوى كون بعضها مقدّمةً واجبةً مجازفةٌ صرفة.

نعم، لو كان الواجب من الأفعال التوليدية المترتبة على المقدمة قهراً حذراً من تخلف المعلول عن العلة فالقول بالمقدمة الموصلة يوجب تخصيص الوجوب بالمقدمات التيسيرية.

فإن قلت: إنّه لا وجه لاختصاص الوجوب بالواجبات التوليدية بعد احتياج سائر الواجبات في مرحلة الوجود إلى العلة النائمة فيستحيل وجود واجب في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المنظم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

٣. مرّ الكلام عنها في الهامش السابق.

الخارج من غير علته التامة؛ إذ الواجب الغير التسيبي أيضاً من الأمور الممكنة التي يمتنع تحققه في الخارج بلا علة، ومع ذلك يكون تخصيص الوجوب بالواجبات التسيبية بلا مخصّص.

قلنا: استحالة صدور الممكن بلا علة وإن كانت من الأمور المسلمة لكنّ المقدّمة في الواجبات التوليدية علة تامة لحصولها وتحقيقها في الخارج، بخلاف الواجبات الغير التوليدية فإنّ الإرادة فيها هي الجزء الأخير للعلّة التامة المركّبة فلا يتحقّق الواجب بدونها. وليست الإرادة من المقدّمات التي تتّصف بالوجوب نفسياً أو غيرياً؛ إذ إنّها ليست باختيارية وإن كانت موجبة لاختيارية الفعل، ولا يلزم من كون الفعل اختيارياً أن يكون جميع مبادئه اختيارية، فإذا كانت الإرادة من المقدّمات الغير الحاصلة بالإرادة، وإلّا لزم التسلسل الباطل وكان الفعل متوقّفاً عليها أمكن تحقّق جميع المقدّمات ولم تحصل الإرادة فلا يوجد ذو المقدّمة؛ لأنّ تلك المقدّمات ليست بعلة تامة بل هي بضميمة الإرادة علة تامة لوجود الواجب وترتبه عليها.

ولا يخفى أنّه لا يلزم من عدم اختيارية الإرادة إبطال الثواب والعقاب؛ لأنّهما إنّما يترتبان على نفس العمل نظير لوازم الماهية، وأمّا ترتبهما على عمل المباشر لا على جعل الجاعل؛ لأنّ^١ المباشر هو المحلّ القابل لا الجاعل الموجد للفيض من^٢ الفائدة. والمثال الواضح هو أنّ الحال في المعاجين الإلهية هي الحال في المعاجين العرفية في ترتّب الخواصّ والفوائد على فعل المباشر دون عمل

١. كذا، والصواب ظاهراً: فلأنّ.

٢. في الأصل ابتداءً: «عن» ثمّ غيرّها بـ«من» وهي بيانية.

المخترع.

وبالجملة، لا وجه لاختصاص الوجوب بالموصلة مع فرض حصول الغرض بغير الموصل من المقدّمة وسقوط الأمر بها وصيرورة الواجب من ذي المقدّمة كالفعل المباشر الذي ليست له مقدّمة.

نعم، لو كان الفرد الغير الموصل غير قابلٍ لتعلّق الأمر به من جهة ابتلائه بحكم فعليٍّ آخر أو كان فعلاً للغير صحّ البناء على عدم تعلّق الوجوب به، لكنّ المفروض صلوحه لتعلّق الأمر به وحصول الغرض منه، ومعه كيف يختصّ الوجوب بالفرد الموصل منه؟! فسقوط الأمر وحصول الغرض من الفرد الغير الموصل أقوى دليلٍ على عدم الاختصاص، ولا يكون سقوط الأمر المقدمي مراعيٍّ بحيث لو أتى بذوي المقدّمة كشف عن وجوبها، وإلاّ فلا تعلّق للأمر بها كما في الفصول؛ لأنّ المكلف بـ«صلاة الظهر» مثلاً وجب عليه الإتيان بمقدّماتها؛ للتمكّن منها، فلو أتى بها ولم يصلّ لم يكشف عن عدم الإتيان بالواجب من المقدّمات، وإنّما اقتضى ذلك الإتيان بالصلاة أداءً أو قضاءً.

نعم، الأمر بالمقدّمة في الوقت مراعيٍّ بعدم نقضها لا ترتّب الواجب عليها. ثمّ إنّك بعدما عرفت من أنّ تخصيص الوجوب بالفرد الموصل تخصيصٌ بلا مخصّصٍ يرد عليه محاذيرٍ أخرى:

أحدها أنّ الموصلية من المفاهيم الانتزاعية التي ينتزعاها العقل عن فرض تأثير المقدّمة في ذي المقدّمة نظير العلية المنتزعة عن تأثير ذات العلة في ذات المعلول، وهذا المعنى ليس له دخل في المنتزع منه زائداً عمّا هو عليه من التأثير، فلا يتقيّد بها ذات المقدّمة نظير جميع الغايات التي لم تؤخذ قيّداً في ذي الغاية.

ألا ترى أنّ الجهة المرغوبة من السرير هي الاستراحة دون السرير المقيد بالاستراحة، فالمفاهيم الانتزاعية ليست لها خصوصية زائدة على ما في مناشئها تقتضي تقييد الذات بها، فليست كسائر الأوصاف الصالحة لاعتبارها في موضوع الحكم كما هو الحال في «الرقبة المؤمنة»؛ لأنّ الوصف الانتزاعي لا تحقّق له إلاّ باعتبار منشأ انتزاعه، وهي ذات المقدّمة بما لها من صلاحية التأثير في وجود ذي المقدّمة، وهي جهة مشتركة بين الموصلة وغير الموصلة.

وثانيها لزوم كون الشيء الواحد واجباً غيرياً وواجباً نفسياً بجهة واحدة. وبعبارة أخرى، يلزم أن يكون الواجب النفسي بقيد كونه نفسياً واجباً غيرياً بتقريب أنّه لو قلنا بوجود المقدّمة الموصلة فالواجب المأمور به بالأمر المقدّمي هو المقيد من المقدّمة وهذا فيجب الإتيان بهما امتثالاً للأمر الغيري المتعلّق بالمقدّمة الموصلة، وهذا معنى صيرورة الواجب النفسي - أعني ذا المقدّمة - واجباً غيرياً من باب المقدّمة، والمفروض أنّ وجود المقدّمة إنّما ترشّح من ذي المقدّمة إلى المقدّمة الموصلة، فصار الواجب النفسي بقيد كونه نفسياً واجباً غيرياً من ناحية وجوبه النفسي، وذلك باطل؛ للزوم صيرورة الشيء مقدّمةً لنفسه وجوداً ووجوباً، وكون الشيء الواحد موقوفاً وموقوفاً عليه في مرتبة واحدة. ولازم كون شيء مقدّمةً اختلاف الغاية مع ذي الغاية حقيقةً، وتعذّد وجودهما خارجاً. والقول بالمقدّمة الموصلة يلزمه تقييد الفعل الأوّل بالفعل الثاني وجعلهما في مرتبة واحدة، فيصير الواجب النفسي المتأخّر مرتبةً واجباً غيرياً؛ إذ الأمر الغيري بالمقدّمة بوصف كونها موصلةً أمر بمجموع الفعلين من القيد وذات المقيد، ويلزمه أيضاً الإتيان بذي المقدّمة تارةً غيرياً من باب أنّها جزءاً للمقدّمة الموصلة،

وأخرى نفسياً، والقائل بالمقدّمة الموصلة لا يلتزم بذلك.

وثالثها لزوم بقاء الأمر بذي المقدّمة بلا موردٍ.

وبعبارةٍ أخرى، يلزم من الأمر بذي المقدّمة عدم الأمر به؛ لعدم بقاء محلّه.

توضيحه أنّ الواجب حسب الفرض هو المقدّمة مع ذبها المترتب عليها، ومع

الإتيان بهما لا مجال للإتيان بذي المقدّمة ثانياً بل ولا أمر به أيضاً، فيلزم من

وجوب المقدّمة الموصلة إمّا وجوب الإتيان بذي المقدّمة مرّةً بعد أخرى، وإمّا

بقاء الأمر بذي المقدّمة بلا محلٍّ، فيلزم من وجود الأمر النفسي عدمه، وما يلزم

من وجوده عدمه باطل.

والحاصل أنّ إيجاد الفعل الثاني علّة لسقوط الطلب النفسي عنه بل وعن

مقدّمته أيضاً.

وهذا شيء [لا يساعده الضرورة والعيان، فإنّ الإنسان إذا راجع وجدانه يرى

أنّ الواجب عليه في ما اشتغلت ذمّته بـ«الصلاة» أمران مترتبان في الوجود

والوجوب: أحدهما فعل الطهارة، والآخر الصلاة؛ فمتى تطهّر للصلاة فقد امتثل

أمره وأسقطه عن نفسه بعد فعله، وهذا معنى صحّته ووقوعه بصفة المطلوبة، وإذا

امتنع بهذه الصفة امتنع انقلابه عمّا هو عليه - سواء لحقه فعل الصلاة أم لا.

فالمحصّل أنّ الموصلية ليست من العناوين الطارئة على المقدّمة إلاّ لأنّ

معرفة وكاشفة عن الحيثية التي في نفس المقدّمة، وهي كونها بحيث يتمكّن بإتيانها

من الوصول إلى الواجب، فهذه هي الجهة التي ينتزع العقل حيثية التوصل، ولا

تكون من المعاني التي تتقيّد بها المقدّمة أو تكون موجبة للأمر بالمقدّمة؛ وذلك لما

عرفت من أن الترتب وعدمه لا يوجب فرقاً في ذات المقدّمة التي وجبت بحكم العقل؛ لقدرة على الإتيان بالواجب، فكلّ ما هو موجب لتمكّن المكلف من الواجب اختياراً ووجب الإتيان به عقلاً من غير تقييد.

فظهر لك ما في الوجوه التي احتجّ بها في الفصول التي:
منها قضاء العقل السليم بأنّ الواجب من المقدّمة هي الموصلة لا مطلق المقدّمة، وأحال الأمر إلى الوجدان.

ومنها صحّة تصريح الأمر الحكيم بإرادة الموصلة من المقدّمة وعدم إرادة غير الموصلة، وقبح التصريح بعدم إرادة الموصّل منها، ولولا أنّ الواجب منها كانت الموصلة لتبيح التصريح بإرادة خصوص الموصلة.

ومنها أنّ مطلوبة المقدّمة إنّما تكون لأجل التوصل ولولا جهة التوصل لما كانت مطلوبة. ومقتضى مطلوبة شيء لشيء عدم مطلوبيته عند عدم ذلك الشيء، فينتج أنّ المطلوب هي المقدّمة الموصلة^١.

هذا ملخّص ما أفاده (قده) في مفروض المسألة لإثبات مقصوده، وأنت بعد الوقوف على ما تلوناه عليك تبين لك بطلان هذه الوجوه كلّها:

أما قضاء العقل فقد ظهر أنّ الداعي إلى الأمر بالمقدّمة هي جهة التمكّن من ذي المقدّمة وصورته كما لا مقدّمة له.

ومن ذلك يظهر قبح تصريح الأمر الحكيم بإرادة المقدّمة الموصلة من بين المقدّمات؛ إذ لا جزاف في حكمه، وأنّه كيف يمكنه التصريح بذلك والحال أنّ سبب الحكم عنده تمكّن المكلف من الإتيان بالواجب بحيث لولاه لما تمكّن منه،

فالملك في حكمه هو الاستلزام العدمي والتمكّن الوجودي دون الإيصال الفعلي؛ لكونه مسبباً عن مبادٍ^١ أخر التي منها الإرادة واختيار المكلف.

وأما كون مطلوية المقدّمة لأجل التوصل إلى ذي المقدّمة ففيه أن المراد بالتوصل لو كان خصوص الفعلي منه فهو ممنوع؛ لعدم حصوله من المقدّمة، فكيف تكون غايةً لا يجابها؟! وإن كان المراد التمكّن فقد علمت أنه حاصل بواسطة المقدّمة بلا ترقّب ترتّب ذي المقدّمة. وإن كان المراد من التوصل أن هذه المقدّمة مع سائر مقدّماته التي منها اختيار المكلف للفعل ممّا تتوصل^٢ بها إلى ذي المقدّمة فهو متّجه غير أن تخلف مثل هذه الغاية لا محذور فيه نظراً إلى توسط هذه المقدّمات القابلة للتخلف، فتخلف الدواعي والأغراض ممّا لا يُحصى من هذه الجهة، فلا يمكن التوصل الفعلي غايةً لوجوب المقدّمة.

نعم، إنّما يصحّ جعل التوصل الفعلي غايةً للوجوب في خصوص الواجبات التوليدية، وعليه يصحّ إنكار وجوب سائر المقدّمات واختصاص الوجوب المقدمي بالجزء الأخير من المقدّمات في الأفعال التوليدية؛ لكونه موجباً للتوصل به إلى الواجب دون غيره من مقدّمات الفعل المباشري؛ لعدم كون الإيصال مترتباً عليها، فكيف يكون الوجوب مترشحاً إليها؟!

وقد يُنتصر لاختصاص الوجوب الغيري بالمقدّمة الموصلة بأن مفاد قولك: «توصّاً للصلاة» وجوب الوضوء المؤدّي إليها دون الوضوء الذي لا يؤدّي إليها، نظير قولك: «أكرم زيدا؛ لأنّه عالم»، المشتمل على علّة الحكم الموجب لتقييد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يتوصل.

الموضوع بالعلم، وأنّ الواجب إكرام العالم، وهذا هو مقتضى الفهم العرفي. ويندفع ذلك بأنّه - بعد عدم انحصار المقدّمة في الموصلة وأنّ نصب السلّم للعود من المقدّمات لا محالة وكون الإيصال أمراً خارجاً عن حقيقة المقدّمة بل ربما يقارنها وقد يفارقها؛ لأنّ الفعل الاختياري منبعث عن الإرادة من غير فرق بين فعل المقدّمة وفعل الواجب، وعدم التلازم القهري بين الواجب وفعل المقدّمة - كان تخصيص الوجوب بالموصلة مصادم للضرورة. وما ذكر من المثال غير منطبق على الممثل؛ لأنّ العلم في المثال أخذ قيداً لموضوع الحكم نظير قيد «المؤمنة» للرقبة، فهو أحد جزئي الموضوع كنفس الموضوع بل كمقدّمة المقدّمة الدخيلة في مطلوبيته، وأين هذا من مثل الجلوس بالنسبة إلى فعل السرير، الغير المأخوذ في عمل السرير^٢. ومن هذا القبيل فعل «الوضوء» للصلاة، فإنّ الصلاة من الفوائد اللاحقة للوضوء نظير الجلوس، ولذا قد ينفك عنه كما ينفك الجلوس عن السرير، وذلك في جميع العلل الغائية المتوقّفة على مبادئها الاختيارية فإنّها أفعال مباشرة محتاجة بعد المقدّمات إلى مبادئ^٣ إرادية.

ثمّ إنّّه قد يُستدلّ^٤ على وجوب المقدّمة الموصلة بأنّه لو منع المولى عن جميع المقدّمات غير الموصلة منها كان له هذا المنع، فنتنحصر المقدّمة في الموصلة شرعاً وعقلاً ولا يجوز الإتيان بسائر المقدّمات. وصحّة التصريح بالمنع المزبور وحكم

١. كذا، والأولى: عمل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «فيه» بدلاً من «في عمل السرير».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

٤. هذا الاستدلال منسوب إلى صاحب العروة كما في المحاضرات، ج ٢، ص ٤٢٠ وفي منتهى

الدراية، ج ٢، ص ٣٢٧.

العقل بالانحصار دليلٌ على أنّ الواجب من المقدّمة هي الموصلة، وإلاّ لما صحّ المنع مع صلاحية الجميع لأن تكون مقدّمة.

ويتوجّه عليه - بعد تسليم جواز المنع - أنّ الموجب للانحصار هو النهي عن سائر المقدّمات وابتلاؤها بالحكم المنافي لا خصوص كون غيرها موصلة، والقائل بوجود المقدّمة مطلقاً يدّعي ترشّح الوجوب إليها في صورة عدم ابتلائها بالحكم المنافي، ومع الابتلاء يكون الوجوب مختصّاً بالفرد الجائر منها - موصلها وغير موصلها - فالتلازم والترشيح إنّما يكون بالنسبة إلى الأفراد المباحة دون المحرّمة، والنهي السابق إنّما يمنع عن ترشّح الوجوب إلى الممنوع، وهذا لا يُنكّر غير أنّه بمنجّب عن إيجاب الفرد الموصل بل يقضي بترشّح الوجوب إلى الأفراد المباحة مطلقاً وإن لم يتعبّها ذو المقدّمة.

هذا مضافاً إلى منع صحّة المنع كذلك؛ لما عرفت من عدم الجزاف في حكم العقل، وبعد تساوي جميع المقدّمات في حصول التمكن من ذي المقدّمة فلا يرى العقل الغير المجازف صحّة المنع.

وعلى تقدير الصحّة نقول يمتنع عقلاً أن يُصرّح الأمر بإرادة خصوص الفرد الموصل ويمنع عن غير الموصل؛ لأنّ الموصلية إنّما عرضت على المقدّمة بواسطة التهيؤ والقدرة على ذي المقدّمة ولا تكون من العناوين الطارئة على المقدّمة لخصوصية زائدة كما قد عرفت، وقد عرفت أنّ الإيصال الفعلي عبارة عن الإتيان بذوي المقدّمة فهو متوقّف عليه، والحال أنّه يمتنع أن يكون الشيء مقدّمة لنفسه.

١. في الأصل ابتداءً: «كونها» ثمّ غيّر بـ «كون» وزاد المؤلف «غيرها» في الهامش كما في المتن، والضمير فيها راجع إلى «سائر المقدّمات».

وبالجملة، إن مقتضى ما ذكر من وجوب المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة والمنع عن غيرها أتصاف المقدمة بالحرمة إذا وقعت مجردة عن التعقّب بذي المقدمة؛ إذ مع عدم تعقّبها لا ترخيص في المقدمة فلا وجوب لذيها فلا يكون عدم الإتيان به خلافاً وعصيانياً؛ لعدم التمكن منه بواسطة انحصار المقدمة في الموصلة، وعدم الإتيان بذي المقدمة كاشف عن ذلك، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً.

وما ذكرنا من اللازم ناشئ عن تعليق الإيجاب على مشيئة المكلف وإرادته فإنه لو لم يأت به باختياره لا جواز لمقدمته فلا إيجاب لذيها، وذلك ممتنع في حدّ نفسه؛ لأنّ إيجاب الشيء على تقدير الإتيان به مستلزم لطلب الحاصل.

ثم إنّ قياس المقدمة الموصلة بالشرط المتأخّر توهمٌ فاسد؛ للفرق بين المقامين فإنّ مناط الإشكال في الشرط المتأخّر تأثير الموجود في المعدوم المتصرّم كالعقد حين تعقّب الإجازة، ومناط الإشكال في المقام الإيجاب المتعلّق بالشيء على تقدير الإتيان به.

نعم، لو كان الإشكال في ما نحن فيه من جهة أنّ الإتيان بذي المقدمة متأخّر عن الإتيان بالمقدمة طبعاً فكيف يؤثر الإتيان بذي المقدمة الواقعة في زمان معدومية المقدمة في صيرورتها مطلوبة؟! - وبعبارة أخرى، المقدمة حال وجودها وعدم وجود ذي المقدمة غير مطلوبة، وحال وجود ذي المقدمة وتصرّم المقدمة تكون مطلوبة، ولازمه تأثير الموجود في المعدوم - لكان القياس في محلّه.

والجواب هنا كالجواب هناك، ولكن لنا مع ذلك المنع عن القياس؛ لأنّ تأثير الإجازة في صحّة العقد ليس من تأثير الأجنبي عن شيء فيه؛ لأنّها عبارة عن الرضاء المعتبر في العقد، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الإتيان بذي المقدمة ليس لازماً

وجودياً للمقدمة بل لازمها التمكن والقدرة؛ إذ لا يمكن إيجاد ذي المقدمة بدون المقدمة، وأمّا نفس ذي المقدمة فله مبادئ^١ أخرى، من جعلتها إرادة المكلف فإنها الجزء الأخير للعلّة في الأفعال الحاصلة بالباشرة، فهي معلول الإرادة، وسائر المقدمات بالنسبة إليها على حدّ سواء، فلا وجه للقول بأنّ المطلوب من المقدمة [هي] الموصلة.

بقي الكلام في العمدة من الثمرة التي رُتبت على القول بوجود المقدمة في الثمرة المترتبة على الموصلة على الموصلة المترتبة على الموصلة

بقية الكلام في العمدة من الثمرة التي رُتبت على القول بوجود المقدمة في الثمرة المترتبة على الموصلة دون مطلق المقدمة، وهي صحّة فعل الضدّ إذا كان عبادياً على الأوّل وفساده على الثاني. وذلك كالصلاة في المسجد بالنسبة إلى إزالة النجاسة عنه فإنّه إذا ترك المكلف الإزالة واشتغل بالصلاة كان مقتضى القول بوجود مطلق المقدمة فساد الصلاة؛ لتوقّف الإزالة على ترك الصلاة فيكون فعلها منهياً عنه، وعلى القول بوجود الموصلة لا تحرم الصلاة فلا تفسد؛ لأنّ الواجب من المقدمة حينئذٍ ترك الصلاة الموصّل إلى فعل الإزالة لا مطلق الترك حتّى المجرد عن ترتّب الإزالة فإنّه لا يكون واجباً حتّى يكون فعل الصلاة حراماً، بل فعلها كاشف عن عدم كون تركها مقدّمة فلا يكون واجباً.

وإن شئت قلت: إنّ فعل الإزالة متوقّف على ترك الصلاة الذي يوجب ترتّب الإزالة عليه فيكون تركها حينئذٍ واجباً ويكون ترك هذا الترك المقيّد حراماً، وفعل الصلاة ليس مصداقاً لترك هذا الترك الخاصّ؛ لأنّ الفعل نقيض للترك لا مصداق له، فلا يكون البياض مصداقاً لعدم السواد بل ولا ممّا يُلازم ترك هذا الترك، وإنّما يُلازم ترك مطلق الترك الذي هو أعمّ من الموصّل وغير الموصّل، وهو ليس

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مبادي.

بمحرم؛ لأنّ مثل هذا الترك الحاصل في ضمن الصلاة لم تترتب عليه الإزالة حتّى يكون تركه مقدّمة موصلة إلى فعل الإزالة بخلاف ما إذا كان الواجب مطلق ترك الصلاة؛ لتوقف الإزالة عليه فيكون فعلها محرماً فتنفسد.

وتوضيح هذا الإجمال هو أنّ إيجاب الشيء تشريعاً يقتضي تحريم ما هو نقيضه، وليس نقيضه إلّا رفعه - سواء كان الرفع مستنداً إلى عدم العلة أو إلى علة عدم - وكذلك تحريم الشيء يقتضي إيجاب نقيضه؛ لأنّ الممكن في مرتبة الإمكان^١ تكون نسبة الإيجاب والتحريم إليه سواء، فما لم تتحقّق علة الإيجاب لما وجب، ومتى وجب امتنع نقيضه وكذلك العكس، والحال في التكوينيةات أوضح؛ لأنّ الممكن باقٍ على إمكانه ما لم يتحقّق سبب ترجيح وجوده أو ترجيح عدمه، فإذا تحقّق سبب الوجود امتنع عدمه وبالعكس، فإيجاب الشيء تشريعاً أو تكوينياً ليس إلّا عند تحقّق سببه وبعده امتنع عدمه، فعلى هذا يكون ترك الواجب مستنداً إلى فعل ضده على القول المشهور؛ لأنّ الإزالة متوقّفة على ترك الصلاة، وفعلها علة لترك الإزالة فتكون الصلاة محرّمة.

وأما على القول بالموصلة فالواجب ترك الصلاة المتعقّب بالإزالة دون الترك المجرد عن الإيصال فإنّه ليس بموصلٍ. أقصاه كونه مقارناً لترك الإزالة الواجبة ولا يسري الحكم من الشيء إلى ما يلازمه، فكيف إلى ما يقارنه؟! وفعل الضدّ وإن كان منافياً لفعل الضدّ الآخر إلّا أنّه ليس علة لعدمه، والكلام إنّما يكون في أنّ فعل الضدّ علة لترك ضده أو لا؟ فعلى القول بمطلق المقدّمة يكون علة؛ لما عرفت من

١. في الأصل: إمكان.

أَنَّ الإيجاب والإيجاد لا يتحقق لهما^١ إلا بعد سدّ أبواب العدم، والمفروض وجود الضدّ فيكون نقضاً للضدّ الآخر ذاتاً. وأمّا على القول بالموصلة فلا يكون فعل الضدّ علّةً لترك ضده الآخر وإتّما يكون مقارناً لترك الترك الموصل أو ملازماً له، فلا يكون فعل الصلاة محرّماً بل يكون مأموراً به على القول بالترتب، وبناءً على عدمه يُكتفى بالرجحان الذاتي وإن لم يكن هناك أمرٌ فعلي.

ثمّ إنّه قد قُسم الواجب إلى أصلي وتبعي.

وهذا من المسلّم عندهم، وإتّما الكلام في أنّ تقسيمهم هذا بملاحظة مقام الإثبات ومرحلة الاستفادة من الخطاب، أو بلحاظ مقام الثبوت وما عليه الواجب في الواقع من كونه مراداً بالإرادة النفسية أو التبعية مع قطع النظر عن كيفية الاستفادة.

فالواجب الذي استفيد وجوبه من خطابٍ مستقلٍّ أصليّ، والذي استفيد وجوبه من خطابٍ آخر تبعيّ، على الأوّل؛ لأنّ العبرة فيه على الاستفادة وعدمها. والواجب الذي يكون وجوبه من باب المقدّمة تبعي وإن كان وجوبه ثابتاً بخطابٍ مستقلٍّ، والذي يكون وجوبه نفسياً أصليّ ولو فُرض ثبوته بتبع خطابٍ آخر فإنّ العبرة في الفرض الثاني على نفس الاستفادة بمعنى استقلاله في الإرادة وإن كانت الاستفادة تبعية. والحقّ وقوع التقسيم باللحاظ الثاني، وإلّا فلا تقسيم للواجب حقيقةً وإتّما التقسيم في مرحلة الإثبات لدلالة الدليل على الواجب فلا يكون الوصف متعلّقاً بحال الموصوف بل يكون حينئذٍ توصيف الواجب بـ«الأصلي» بملاحظة استفادة وجوبه من خطابٍ مستقلٍّ، وبـ«التبعي» باعتبار استفادة وجوبه

١. كذا، والصواب ظاهراً: «لا يتحقّقان» أو «لا تتحقّق لهما».

من خطاب آخر كما في الواجبات الثابتة بدلالة الاقتضاء أو الالتزام، وهذا مما يؤكد أو يدل على أن التقسيم بلحاظ حال الثبوت دون الإثبات.

نعم، بناءً على كون التقسيم بلحاظ الواقع وأن الواجب الأصلي ما كان متعلقاً لإرادة الطالب مستقلاً لا تبعاً لإرادة واجب آخر فلا محالة كان التقسيم مختصاً بالواجب الغيري وأنه إما أصلي أو تبعي.

فالواجب الغيري الأصلي ما كان طلبة بالانقذاح النفسي الحاصل من مبادئه مستقلاً، والتبعي منه ما لم يكن متعلقاً للإرادة إلا بتبع إرادة غيره كما في وجوب المقدمة المترتب عليها قهراً بحكم العقل بعد الالتفات إلى الملازمة وإن لم يلتفت الأمر إلى المقدمة أو المقدمة.

وأما الواجب النفسي فلا يتصف إلا بالوجوب الأصلي دون التبعي؛ لأن الأمور به إذا كان ذا مصلحة نفسية استقل بالإرادة وإلا فلا تتعلق به الإرادة الحتمية، فالملاك في تعلق الطلب النفسي وجود خصوصية في المطلوب موجبة للمتأصل بالإرادة، وهذا ينافيه الوجوب التبعي بمعنى عدم تأصل الواجب بالإرادة إلا بتبع إرادة غيره.

وأما لو كان التقسيم بملاحظة حال الإثبات فعند ذلك يصح اتّصاف كلٍّ من الواجب النفسي والغيري بـ«الأصلي والتبعي»، فالواجب النفسي الأصلي ما كان متعلقاً للخطاب ومقصوداً بالإفادة، وذلك واضح من ملاحظة الواجبات في كلية الخطابات كوضوح الواجب الغيري المتخصص بخطاب أصلي مبيّن؛ لمقدميته وترتب الواجب عليه كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ الآية.

وأما الواجب الغيري التبعي فكما في سائر مقدمات الوضوء من تحصيل الماء وغيره الواجب غيرياً وتبعاً لخطاب إيجاب الوضوء، والواجب النفسي التبعي ما لا يكون مقصوداً بالإفادة في ضمن الخطاب، وإنما المقصود منه حكمٌ آخر مستقلٌ يستفاد منه قهراً وتبعاً لخطاب آخر نفسي كاستفادة أقلّ الحمل من الآيتين^١، هذا. ثم إن ما ذكرناه كلّه في صورة العلم بالأصلية والتبعية، وإحراز ذلك من ظواهر الخطابات التي يُستكشف منها كون الواجب ملحوظاً مستقلاً أو لا، وأما مع الشكّ فإن كان الوجوب التبعي متقوماً بأمرٍ عديمي - أعني عدم تعلق الإرادة بالواجب مستقلاً - فبأصالة عدم الإرادة التفصيلية^٢ يثبت الوجوب التبعي ويترتب عليه آثاره إن كان له أثر شرعي كما في سائر الموضوعات المتقومة بأمرٍ عديمية مثل عدم كون الماء كراً.

نعم، بناءً على كون الواجب التبعي عبارة عن أمر وجودي - أعني ما تعلقت به الإرادة تبعاً، فأصالة عدم تعلق الإرادة^٣ المستقلة لا تثبت تعلق الإرادة التبعية إلاّ على القول بالإثبات. وهذا نحو ما يذكر في محلّه من أنّ أصالة عدم كرتية الماء لا تُجدي لإثبات وصف القلّة لترتب حكمها إلاّ أن يُدعى خفاء الواسطة، ومثله الحال في مفروض المسألة، أو يُدعى شدة الارتباط بين المستصحب والواسطة فيُعدّ أثر أحدهما أثراً للآخر، وهذا هو المراد بقول الأستاذ - مدّ ظلّه - في الكفاية: «فافهم»^٤.

١. البقرة (٢) ٢٣٣ والأحقاف (٤٦): ١٥.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التفضيلية.

٣. كرّر في الأصل لفظه «الإرادة» والظاهر زيادتها.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٧٣ قال فيه: «نعم، لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقومٍ

القول في ثمرات
المسألة

بقي الكلام في ما يترتب على مسألة مقدّمة الواجب من الثمرة وأنها بناءً على كونها من المسائل الأصولية فلا محالة تكون نتيجتها قابلة لأن تقع في صراط الاستنباط، وهي كذلك؛ فإنه على القول بالملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدّمته لا بدّ من الحكم بوجوبها شرعاً لو كان للواجب مقدّمة؛ لأنّ إيجاب الشيء يقتضي إيجاب مقدّماته، بخلاف ما إذا قلنا بعدم الملازمة فإنه لا وجوب حينئذٍ للمقدّمة شرعاً وإن كان لا بدّ منها عقلاً، فالوجوب العقلي اللابدي لها محررٌ. وعليه فلا ثمرة في مقام العمل وإن لم تُقل بالوجوب الشرعي أو قلنا به؛ لأنّ الإتيان بالمقدّمة لازم على أيّ تقديرٍ، هذا.

ثمّ إنهم ذكروا للمسألة ثمرات:

[١] منها حصول البرء بفعل المقدّمة لناذر الإتيان بواجبٍ على القول بوجوب مقدّمة الواجب، وعدم حصول البرء على القول بعدم الوجوب.

ويتوجّه عليه أنّ المسألة الأصولية متمخّصة لاستنباط الأحكام الشرعية من وجوب «الواجب» لا لتحقق «الواجب»، فالبرء للنذر وعدمه لا يكاد يقع في طريق الاستنباط بل هي مسألة فقهية مستفادة من أدلّتها عند تحقّق موضوعها يشترك فيها العامّي والمجتهد، على أنّ البرء وعدمه راجع إلى كيفية نذر الناذر، فلو قصد بالواجب ما هو اللازم عليه ولو عقلاً فلا إشكال في البرء. وكذا لو قصد بنذره ما هو الواجب مطلقاً نفسياً أو غيرياً. وأمّا لو قصد ما هو الواجب بالوجوب

بعدمي وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح، فافهم». والمقصود من قوله «فافهم» أنّ هذا من موارد استثناء أصل المثبت فلذا لا بأس بجريان الاستصحاب هنا.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نفساً.

النفسى كما هو المنصرف إليه من لفظ «الواجب» فالآتي بالمقدمة لا يكون آتياً بما هو واجب عليه نفسياً^١ وإن قلنا بوجود المقدمة شرعاً.

[٢] ومنها لزوم الفسق وحصول الإصرار على الحرام بترك المقدمات العديدة على القول بوجود المقدمة، وعدم حصوله على القول بعدمه؛ إذ لا معصية على ترك المقدمة، وترك ذي المقدمة عصيان واحد لا يوجب فسقاً إذا كانت صغيرة.

ويتوجه عليه - مضافاً إلى أن حصول الإصرار على الحرام ممّا لا ربط له بالاستنباط للأحكام - أنه ينافي ما حققناه من عدم ترتّب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها وإن قلنا بوجودها؛ لأنّ العصيان والإطاعة إنّما تُلاحظان بالنسبة إلى الواجب. ونسبة المعصية على ترك المقدمة من جهة أنّ تركها مستلزم لترك ذيها، وإلّا فالتارك للواجب لم يترك إلّا واجباً واحداً وما عصى إلّا معصية واحدة وإن كان للمقدمة^٢ ألف مقدّمة نظراً إلى أنّ وجوبها إنّما هو من رشحات وجوب ذيها، فتعدّد المقدمة لا يقتضي تعدّد المخالفة كما أنّ إطاعة «الواجب» لا تكون إلّا إطاعة واحدة، وهذا معنى عدم صدق المعصية على ترك الواجبات الغيرية، فلا وجه للقول بتحقيق الإصرار على المعصية بترك جملة منها.

ولئن أبيت إلّا عن ذلك فنقول: إنّه إذا ترك مقدّمة واحدة لا يمكن تداركها مع تمكّنه من سائرها فحينئذٍ لا يكون هناك إلّا ترك واحد للواجب من غير أن يكون^٣ تروكٌ عديدة؛ لأنّ ترك أولى المقدمات كعدم شراء الزاد والراحلة أوجب تعذّر

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نفساً.

٢. كذا في الأصل، والصواب: لذي المقدمة.

٣. «يكون» هنا تامة، أي يتحقّق.

الواجب عليه فسقط أمره فلا وجوب للمقدّمات المتأخّرة كالخروج مع الرفقة حتّى يتحقّق تروك متعدّدة للواجب من المقدّمة. وترك مقدّمة واحدة موجبٌ لسقوط الواجب من ذي المقدّمة [ف] لا يوجب الإصرار على الحرام.

اللّهمّ إلاّ إنّ يقال: إنّ الكلام في ما كانت المقدّمات عرضية غير متدرّجة فإنّه بتركها دفعة واحدة يحصل الإصرار على المعصية، لكنّه يدفعه حينئذٍ عدم صدق المعصية على ترك تلك المقدّمات؛ لانتساع وجود الواجب بحيث يعدّ مع مقدّماته وجوداً واحداً نظير الواجب المركّب بالنسبة إلى أجزائه، وهي واجبات غيرية، فلا يعدّ ترك الصلاة إلاّ معصية واحدة لا معاصي عديدة، فكما أنّ للصلاة وجوداً سعيّاً منطبقاً على أجزائها من الركوع والسجود كذلك لها وجود سعي انطباقي على مقدّماتها، فلا تكون مقدّماتها إلاّ نحو وجودٍ لها كما أنّ أجزاءها كذلك.

[٣] ومنها جواز أخذ الأجرة على فعل المقدّمة بناءً على عدم وجوبها، وحرمة الأخذ على القول بوجوبها.

وفيه - مع أنّ ذلك ليس من ثمرات المسألة الأصولية - مخدوش في نفسه؛ لمنع حرمة أخذ الأجرة على الواجبات مطلقاً، وإنّما ذلك في ما يكون المطلوب وقوعها في الخارج مجاناً وبلا عوض كتعليم مسائل الدين وتغسيل الموتى ودفنهم، وأمّا غيرها من الواجبات التوصلية مطلقاً والواجبات الكفائية إذا كان المطلوب حصولها في الخارج بأيّ نحو يكون كالجرّف والصنائع التي يتوقّف عليها النظام العامّ، فلا وجه لحرمة أخذ الأجرة عليها بل ربما يقال بوجوب الأجرة عليها في الثانية؛ لاختلال النظام لولاها.

١. في الأصل: وجود سعي منطبق.

وأما الواجبات التعبدية فالوجه المصحح لأخذ الأجرة عليها بحيث لا تنافي القربة المطلوبة فيها هو جعل الأجرة من قبيل الداعي على الداعي كما هو الحال في سائر العبادات المأتي بها لتوسعة الرزق وقضاء الحوائج أو طلب الجنة والخوف من النار، فأخذ الأجرة على العبادة عن الغير لآنها يدعو الأجير إلى الإتيان بها بداعي القربة، هذا.

[٤] ومنها ما عن جدّي الوحيد البهبهاني^٢ من جعل ثمرة النزاع على القول بوجود المقدّمة اجتماع الوجوب والحرمة، فيندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي ويكون من صغريات تلك المسألة ويقال بالجواز هنا إن قلنا بالجواز^٣ هناك، وأما على القول بعدم الوجوب فلا اجتماع للوجوب والحرمة. ويتوجّه عليه:

أولاً أنّ ذاك المقدّمة مع انحصار مقدّمته في الحرام إمّا غير واجب أو تكون المقدّمة غير محرّمة^٥، فلا اجتماع للحكمين أصلاً؛ وذلك لأنّ وجوب المقدّمة

١. كذا، والأولى: تدعو.

٢. ورد في القوانين، ج ١، ص ٢١١: «ربما يقال ... بل الثمرة في جواز الاجتماع مع الحرمة ...»، وقال تلميذ صاحب القوانين في توضيح القوانين، ص ٩١: «القائل هو صاحب الفوائد [يعني الفوائد الحاثرية] أستاذ الأستاذ - دام ظلّه العالی - على ما صرح به في أثناء المباحثة فلا تغفل» ونسب هذا القول إلى الوحيد البهبهاني أيضاً في مطروح الأنظار، ج ١، ص ٣٩٦ وفي بدائع الأفكار، ص ٣٤٦.

٣. بعدها في الأصل: «في تلك المسألة»، ثم شطب عليها.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ذي.

٥. بعدها في الأصل: «لابتلائها بالحكم المنافي، والممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً، وفي ما كانت المقدّمة غير منحصرة في المحرّم فلا إشكال في أنّ الواجب منها هو الجائز لا الحرام»، ثم شطب عليها.

حيث كان بحكم العقل فهو لا يحكم بالوجوب إلا في الأفراد الجائزة دون المحرمة؛ لابتلائها بالحكم المنافي، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، ففي ما كانت المقدمة غير منحصرة في الحرام فلا إشكال في أن الواجب هو الجائز منها لا المحرّم، وفي صورة الانحصار وفعلية الوجوب كالإنقاذ المتوقف على التصرف في مال الغير يلاحظ الأهمّ من الحكمين من وجوب إنقاذ الغريق وحرمة التصرف، فلو كان الأهمّ هو الإنقاذ فلا محالة لا تكون حرمة الغصب فعلية، وإلّا فمع فعلية حرمة التصرف في مال الغير لا يكون وجوب الإنقاذ فعلياً، ومع التساوي في الاهتمام بالحكمين فالعقل حاكم بالتخير. وعلى أيّ تقدير لا يكون من باب اجتماع الأمر والنهي؛ لاستحالة كون شيء واجباً ومقدّمته حراماً.

وثانياً [أنه] على فرض القول بالملازمة لا يكون المفروض إلا من باب النهي بالعبادة أو المعاملة؛ لأنّ الواجب من المقدّمة ما هو بذاته مقدّمة لا بعنوانه وإن كان عنوانها جهةً تعليلية بها صارت المقدّمة واجبة، لا جهةً تقييدية دخيلة في ذات المقدّمة، فالواجب هو ذات المعنون لا عنوان «المقدّمة»، وهذا ظاهر كظهور الفرق بين مسألة «النهي في العبادات» ومسألة «اجتماع الأمر والنهي» وأنّ متعلّق الخطاب في الثاني عنوانان متغايران متلازمان في الوجود الخارجي كـ «الصلاة» و«الغصب» المتصادقين على الصلاة في الدار المغصوبة بخلافه في الأوّل^١، ومنه المقدّمة إذا كانت محرّمة، فلو قلنا بترشّح الوجوب إليها من ذي المقدّمة كان الواجب نفس ذلك الشيء المحرّم بعينه لا بعنوانٍ منطبق عليه، فلا اجتماع لعنوانين يكون الشيء بلحاظ أحدهما واجباً وبلحاظ الآخر حراماً.

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: بخلاف الأوّل.

فمن جعل المقدّمة منحصرةً في الحرام، وقرّر الثمرة في تعلق الوجوب بذلك الذي كان حراماً وعدم التعلّق به فقد أخطأ في توهمه وجوب ذي المقدّمة مع حرمة المقدّمة، ومن جعل الثمرة اندراج مسألة تعلق الوجوب بما تعلق به النهي في مسألة اجتماع الأمر والنهي فقد أخطأ من جهتين: من توهمه سراية الوجوب إلى ما سرت به الحرمة من المقدّمة، ومن توهم كونه من باب اجتماع الأمر والنهي مع أنّه من قبيل النهي في العبادات أو المعاملات.

وثالثاً أنّ القول بالاجتماع - بناءً على الملازمة -، وعدمه - بناءً على عدمها - لا يثمر ثمرة عملية؛ فإنّها إنّما هي جواز التوصل بالمقدّمة المحرّمة وعدمه، ففي مثل نصب السُّلّم بالنسبة إلى الكون على السطح من المقدّمات التوصلية يحصل الامتثال إذا أتى بالمقدّمة على الوجه المحرّم - سواء قلنا بوجود المقدّمة أم لا، أو أنّه جوّزنا الاجتماع أو لا.

نعم، على القول بعدم الوجوب تبقى المقدّمة على حرمتها ويحصل الامتثال بذوي المقدّمة بالإتيان بها على ما هي عليها من الحرمة، وكذلك على القول بالوجوب وعدم جواز الاجتماع فإنّه يكون حال المقدّمة كما إذا لم تكن واجبةً في أنّها حرام مسقط عن الواجب. نعم، على القول بالوجوب وجواز الاجتماع يكون الآتي بالمقدّمة آتياً بالواجب والمحرّم.

وعلى أيّ تقديرٍ، كانت المقدّمة مع وصف أنّها محرّمة محصلةً لامتثال الأمر بذوي المقدّمة.

هذه في المقدّمات التوصلية، وأمّا المقدّمات التعبدية فلا يجوز التوصل بها لو

كانت محرّمة كالمكان المغصوب بالنسبة إلى الصلاة فيه بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي وتغليب جانب النهي وإن قلنا بوجود المقدّمة. وأمّا بناءً على جواز الاجتماع فإنّه يمكن التوصل بالمقدّمة المحرّمة - سواء كان هناك أمرٌ غيري على الملازمة أم لا - فإنّها لاتقع باطلة. فلا فرق في التوصل بين القول بالملازمة وعدمها، فتفريع التوصل بالمقدّمة المحرّمة وعدمه على القول بالملازمة وعدمها في غير محلّه.

ثمّ إنّّه إذا عرفت ما قدّمناه لزم قبل الدخول في إقامة الدليل على الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة بيان ما هو مقتضى الأصل المعوّل عليه عند الشكّ وقصور الدليل على الملازمة، فنقول:

لا مجرى لأصالة البراءة عن وجوب المقدّمة شرطاً^١ [كان] أو سبباً؛ لأنّها إنّما تقتضي رفع العقاب عن مشكوك الوجوب أو الحرمة، ومن المعلوم أنّ المقدّمة لو كانت واجبة كان وجوبه غيرياً، والواجب الغيري لا يوجب عقاباً على مخالفته. نعم، تركه يُفضي إلى ترك الواجب النفسي، فالعقاب إنّما عليه لا على ترك الواجب الغيري، والعقاب على ترك ذي المقدّمة لا يقضي بإيجاب مقدّمته؛ لأنّ ترك المقدّمة لا محالة سببٌ للعقاب على ترك ذبيها ولو لم نقل بوجودها كما هو كذلك عند من لا يقول بوجودها، فالعقاب على ترك ذي المقدّمة معلوم الوجود؛ لمعلومية وجوبه، وعلى ترك المقدّمة مقطوع العدم، فأين المجرى لأصل البراءة إن أُريد بها البراءة العقلية؟!

وكذلك البراءة النقلية بناءً على أنّ مفادها تقرير حكم العقل والإرشاد إليه، وأمّا

١. في الأصل ابتداءً: «شرطان» ثمّ شطب على النون.

بناءً على أنها أصلُ برأسها فمفادها حَلْيَةٌ ما شكَّ في وجوبه أو حرمة. فإن قلنا: إنها واردة مورد الامتنان فلا امتنان في رفع الوجوب الغيري الذي لا يترتب على تركه العقاب، وإن اكتفينا في إجرائها مجرد الأثر شرعاً وإن لم يقتض رفعاً^١ فلا ضير في إجرائها وإثبات إباحة المقدّمة؛ لقوله (ع): كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام^٢.

وأما الاستصحاب فلا مجرى له بالنسبة إلى الملازمة؛ لأنّ الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته ليست لها حالة سابقة فهي إمّا ثابتة أو غير ثابتة، فلا يُقال: إنها لم تكن في السابق والآن كما كانت بمفاد «كان الناقصة»، وليست ممّا تدور مدار وجود طرفيها فعلاً حتّى يُستصحب عدمها عند عدمها بمفاد «كان التامة».

هذا مضافاً إلى أنّ الملازمة ليست مجعولة ولا أثمر لها مجعولٌ شرعاً^٣، والوجوب الناشي من ناحية الملازمة وإن كان حكماً شرعياً إلا أنّ ترتبه عقلي لا شرعي.

نعم، لو أُريد استصحاب عدم وجوب ذات المقدّمة - أعني الأفعال الخاصّة - فلا ضير فيه؛ لأنّ وجوبها حادث مسبق بالعدم فيقال: إنّ الوضوء قبل وجوب العبادة المشروطة به لم يكن واجباً فيُستصحب عدم وجوبه إلى بعد دخول الوقت. فإن قلت: بناءً على الملازمة بين الوجوبين يكون وجوب المقدّمة من اللوازم

١. في الأصل: رفع.

٢. سيأتي تخريجه في ج ٣، ص ١٦ - ١٧.

٣. كذا، والأولى: «لا أثر مجعولاً شرعاً لها».

القهرية الغير القابلة للجعل فلا يجري فيه الأصل التعبدي.

قلنا: إنّه بناءً عليها وإن كان ممّا لا يقبل الجعل ابتداءً إلاّ أنّه يقبل الجعل تبعاً لجعل الوجوب لذي المقدّمة فيجري الأصل فيه، وبه يُستكشف عدم بلوغه في المقدّمة مبلغ الفعلية ولا ينافي ذلك فرض الملازمة؛ لأنّها باقية بحسب الواقع، والأصل مقتضاه نفي الفعلية.

نعم، من يدعي^١ الملازمة بين الحكمين في مرحلة الفعلية كان مقتضى جريان أصل العدم في المقدّمة بطلان الملازمة في هذه المرتبة فيُستكشف من عموم دليله بطلان دعواها كما يُستكشف من عموم قوله: «لئن الله بنى أمة قاطبة»^٢ جواز لئن من شكّ في أنّه مؤمن أو لا. هذا.

وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل عدم وجوب المقدّمة، لكن جملة من الأصحاب صاروا إلى الوجوب وأقاموا على وجوبها وجوهاً لا تخلو عن المناقشة. والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان وجعله هو الحاكم فيه، وعليه فالظاهر عند من يراجع وجدانه يجد من نفسه أنّه إذا أحبّ شيئاً أحبّ جميع ما يتوقّف عليه حصول ذلك الشيء المحبوب، وكذلك إذا أرادَه وطلبه حتماً فإنّ في نفسه تنقذ حالتان اقتضت إحداهما توجيه الطلب نحو المطلوب الأوّلي النفسي، والثانية منهما تقتضي توجيه طلبه أيضاً نحو مقدّماته إمّا تفصيلاً مع الالتفات إليها أو إجمالاً مع الغفلة عنها بحيث لو كشف عنها لأرادها عن^٣ آخرها، وهذا معنى ما نقوله من

١. كذا، والصواب ظاهراً يدع.

٢. هي فقرة من زيارة عاشوراء.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «إلى» بدل «عن».

الوجوب المولوي الشرعي، وإلا فالوجوب العقلي اللاذبي أمرٌ بديهي، هذا. فإن أُريدَ أُزيد من ذلك توضيحاً فقيسُ حال هاتين الحالتين في التشريعات بهما في التكوينيات؛ فإنك تجد من نفسك عند إرادتك السفر لغرضٍ إرادتك بعينها لمقدّماته التي من جملتها طي المسافة فإنه لا يقع إلا بإرادة فعلية منبعثة عن الشوق الأكد الحاصل من العزم والجزم، فكذلك الحال في الشرعيات؛ فمن أمر عبده بشراء اللحم مثلاً كان المطلوب منه مولوياً أيضاً الذهاب إلى السوق وإن لم يأمر به فضلاً عما إذا أمر به بقوله: ادخل السوق واشتر اللحم؛ لظهور «الأمر» في كلٍّ من الدخول والشراء في كونه مولوياً وإن كان الملاك في الأوّل التوصل إلى الشراء. ونحوه قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^١ الظاهر في الطلب المولوي الغيري في باب الوضوء، ويسري الحكم إلى غيره بملاك المقدّمة، فإذن لا إشكال في ثبوت الأوامر الغيرية بالنسبة إلى بعض المقدّمات في الشريعة، ومن وقوعه يُستكشف صحتها في الجميع؛ لوجود العلة المصححة وهي جهة المقدّمية، وهذا الوجه هو الذي تُسبب إلى أستاذ أستاذنا - طاب ثراه - واستند إليه في إثبات الملازمة^٢. ولكن لما كان محلّ الكلام هو الاستلزام العقلي بين الإيجابين كان الحرّي أن يجعل ذلك مؤيداً للدليل العقلي

١. المائدة (٥): ٦.

٢. انظر تقارير المجدد الشيرازي، ج ٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٥، وفيه أيضاً نسب هذا الوجه إلى «شيخنا الأستاذ»، وهو الشيخ الأنصاري كما في مطروح الأنظار، ج ١، ص ٤٠٥ - ٤٠٦. نقول: ونبغ ما قال الميرزا الرشتي في البدائع، ص ٣٤٨: «ما ادّعاه من الأعيان كالمحقّق الدواني والمحقّق الطوسي ويظهر من كلام سيّد الحكماء والمتأهّين المير محمد باقر الداماد في بعض تحقيقاته وتلقاه بالقبول مشايخنا العظام واساتيدنا الكرام وسائر المتأخّرين الفخام ...».

وكاشفاً عن حكم العقل في مرحلة الإثبات.

ثم إنّه ربما يستدل^١ على الملازمة بأنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يُطاق، وإن لم يبقَ لزم سقوط الأمر بلا امتثالٍ. وقد يُقرّر على الثاني بلزوم خروج «الواجب» عن كونه واجباً. ويرد عليه بأنّ الاستدلال مركّب من قضيتين شرطيتين فُرِضَ صدق كلّ منهما، وليس كذلك؛ لأنّ الجواز في قوله: «لجاز تركها» إن كان المراد منه الجواز مطلقاً بحكم العقل والشرع فمن المعلوم كذب الشرطية الأولى ومنع التلازم بين المقدّم والتالي؛ لأنّ المقدّمة على فرض عدم وجوبها شرعاً لا يلزم أن يكون تركها جائزاً عقلاً، وإن كان المراد الجواز شرعاً لا بمعنى إباحة تركها فعلاً من ناحية الشارع بل بمعنى عدم إلزام من الشارع لا بالفعل ولا بالترك فلم يصدر منه بيان إلزامي للمقدّمة، فمن الواضح حينئذٍ كذب الشرطيتين وعدم لزوم المحذورين؛ لأنّ عدم الإلزام الشرعي لا محذور فيه إذا حكم العقل باللزوم توصلّاً إلى ذي المقدّمة كما في باب «الإطاعة»؛ حيث إنّ العقل مستقلّ بوجوب امتثال الأمر وحرمة مخالفته من غير إلزام شرعي، فإن كان^٢ فذلك أمرٌ إرشادي.

ففي ما نحن فيه إن سلّمنا عدم الإلزام من الشارع مولوياً بالاتيان بمقدّمة الواجب فلا يوجب ذلك جواز تركها؛ لأدائه إلى ترك الواجب فيجب الإتيان

١. قال في مطارح الأنظار، ج ١، ص ٤٠٧: «الثالث ما احتجّ به جماعة، أولهم على ما هو المنسوب إليه أبو الحسين البصري وتبعه في ذلك من تأخّر عنه» وذكر المعلق على كتاب مطارح الأنظار في هامشه من جملتهم المحقّق في المعارج، ص ٧٤ والعلامة في نهاية

الوصول، ص ٩٤ ومبادي الوصول، ص ١٧ وصاحب الفصول، ص ٨٤.

٢. أي كان الإلزام الشرعي.

بالمقدّمة خروجاً عن عهدة التكليف بذّي المقدّمة، وعليه فيبقى التكليف بذّي المقدّمة ولا يكون تكليفاً بما لا يطاق، أو خروج الواجب عن كونه واجباً، أو سقوط الأمر بلا امتثالٍ على اختلاف التقادير، فإنّ ذلك كلّ بناءً على عدم التمكن من الإطاعة، وقد عرفت أنّ المكلف قادر على الواجب بالإتيان بمقدّماته، فمتى لم يأت حينئذٍ بالمأمور به فقد خرج عن الطاعة إلى المعصية.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لو كان المراد من الظرف في قوله: «وحيثئذٍ» حين جواز الترك ففيه أنّ مجرد الجواز لا يوجب لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً؛ لاستقلال العقل ولو من باب الإرشاد بوجوب الإتيان بالمقدّمة من باب الإطاعة، فلا ترك للمقدّمة بحكم العقل. وإن كان المراد من الظرف حين الترك من غير استناد إلى جوازه ففيه أنّ ترك المقدّمة في حدّ نفسه لا يلزم منه أحد المحذورين بعد التمكن من الموافقة بالإتيان، فإذا تركها فقد عصى بترك الواجب بسوء اختياره، فالعصيان بترك الواجب سيّان بين أن نقول بوجوب المقدّمة أو لم نقل.

والمحذور الذي أبداه المستدلّ لا يترتب على القول بعدم وجوب المقدّمة خاصّةً، بل السبب في لزوم المحذور ترك المقدّمة فإنّه عند تركها ولو بنينا على وجوبها قد يقال: «إن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب عن وجوبه».

ثمّ إنّ من الأقوال في المسألة القول بالتفصيل بين السبب وغيره من المقدّمات؛ فقليل بالوجوب في المقدّمة السببية دون البقية^١.

١. قال المولى علي الروزدری في تقریرات المجدّد الشیرازی، ج ٢، ص ٣٩٣: «ونسب هذا أي

وعدة ما يُحتج به لهذا التفصيل هو^١ أنه لا بد أن يكون متعلق التكليف من مقولة الفعل وليس المسبب فعلاً للمكلف ومن حركاته وإنما هو من آثار السبب، ومن لوازم وجوده الحاصل بالإرادة، فلا يكاد يتوَلَّد من المباشرة وإنما المباشرة للأسباب دون المسببات، فالإيجاد متعلق بالسبب حقيقةً دون المسبب. وبعبارة أخرى، إنَّ الوجود عين الإيجاد المتعلق بالسبب، والمسبب إنما هو أثر قهري غير قابل لتوجيه التكليف نحوه.

ويتوجه^٢ عليه بأنَّ الذي ينبغي تعلق التكليف به هو الفعل الاختياري الذي يقع عن إرادة منبعثة عن الميل والعزم والجزم ثمَّ الشوق الأكيد المحرِّك للعضلات حركةً إرادية - بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل - ولا يحكم العقل بأزيد من ذلك ككونها صادرة بلا واسطة، ولذا كانت الأفعال التوليدية مقدورة بواسطة القدرة على مناشئها فتتَّصف بالحسن والقبح والمدح والذمَّ من هذه الجهة.

فإن أُريد من فعل المكلف الذي هو مورد التكليف خصوص الصادر منه بلا واسطة فالصغرى ممنوعة. وإن أُريد به الأعمَّ منه ومن الصادر مع الواسطة فالكبرى - أعني نفي كون المسبب فعلاً للمكلف - ممنوعة، كما أنَّ دعوى لزوم

التفصيل إلى الواقفية واختاره صاحب المعالم ونسبه العلامة إلى السيد وإن كان فيه ما لا يخفى كما تفتنُّ له صاحب المعالم.

راجع معالم الدين، ص ٦٠ - ٦٢، ونهاية الوصول للعلامة، ج ٢، ص ١٩٢، والذريعة للمرتضى،

ج ١، ص ٨٣.

١. في الأصل ابتداءً؛ «أمران أحدهما» ثمَّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «هو» كما في المتن.
٢. لا بدَّ أن تقرأ «يُتوجَّه»؛ لوجود كلمة «بأنَّ» بعدها، وهو نائب الفاعل، والصواب ظاهراً: «ويتوجَّه عليه أن الذي ...». اللهمَّ إلا أن يقال: الباء في «بأنَّ» زائدة، وهي تدخل على الفاعل، فالفعل يبني على الفاعل نظير «كفى باللَّ شهيداً».

توجيه^١ إلى السبب دون المسبب باطلة.

ثم إنه لو بنينا على تعلق التكليف بالأسباب، فالذي يتوجه عليه أن ذلك ليس تفصيلاً في المسألة؛ لأنه على تقديره لا يثبت الوجوب المتنازع فيه، وإنما يثبت الوجوب النفسي للسبب؛ لأن التكليف بالمسبب مولوي نفسي فإذا توجه إلى السبب كان لازمه وجوبه نفسياً، ومدعي وجوبه يدعيه غيراً.

ثم إنه احتج المفضل بين الشرط الشرعي وغيره، وقوله بالوجوب في الأول دون الثاني^٢ بأن الشرط لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً؛ لكونه أمراً مستقلاً غير مرتبط بالمشروط إلا بالجعل من الشارع، فحيث لا جعل ولا إيجاب لا ارتباط، ولازمه حصول الواجب مع عدم الشرط وهو خلاف الفرض؛ لأن المفروض توقّف الأمور به على شرطه كتوقّفه على جزئه.

ويرد عليه أن الشرط الشرعي راجع إلى الشرط^٣ العقلي بحسب الكبرى؛ لأن القيد في الشروط الشرعية وإن كان أمراً مستقلاً خارجاً بذاته عن ذات المشروط إلا أن التقييد به يكون داخلياً فيكون الأمور به في مثل «الصلاة» وجود خاص متخصص بخصوصية «الطهارة والقبلة» فلا يكاد^٤ توجد إلا بهما نظير الجزء.

ومن هنا يبطل التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي، ولا تصح دعوى دخالة الإيجاب شرعاً في شرطية الشرط، كما لا يصح في حكم العقل؛ لأن الشرط مطلقاً

١. كذا، والأولى: «التوجيه» أو «توجيهه».

٢. حكى هذا التفصيل في مطروح الأنظار، ج ١، ص ٤٤٧ عن الحاجبي، ونسبه العضدي إليه أيضاً كما في شرح مختصر الأصول، ص ٩١.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشرطي.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: فلا تكاد.

من متّمات المشروط - وجب أم لم يجب - من غير دخلٍ لوجوبه في الفرض المطلوب منه، وإن كان ربما كشف الشارع عنه بقوله: «إذا دخل الوقت وجب الظهور والصلاة»^١.

هذا مضافاً إلى أنّ قول المستدلّ لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً احتجاجٌ دوري؛ فإنّ الشرطية إذا كانت دائرة مدار الأمر كانت مرتبتها متأخرة عن الأمر، ومن البدهاء أنّ الأمر لا يتعلّق إلا بما هو شرط، وهذا دورٌ صريح.

هذا بناءً على أنّ الشرطية مجعولة، وأما بناءً على كونها من أحكام الوضع فتكون منتزعة عن التكليف، فهي إنّما تكون منتزعة عن الإيجاب النفسي المولوي المتعلّق بالمشروط كالجزيئية المنتزعة عن الأمر النفسي المتعلّق بالمركب فلا انتزاع لها عن الأمر الغيري.

فانقدح أنّ الشرطية التي هي عبارة عن دخل ذات الشرط في مهية المشروط وتحصله في مرحلة الثبوت لا توقّف له على الأمر في تلك المرحلة - نفسياً كان الأمر أو غيرياً - بل كلّ من الأمرين متوقّف على الشرط، فهما متأخران عنه فكيف يتوقّف عليهما؟!.

نعم، الشرط في مرحلة الإثبات والوجود العلمي متوقّف على الأمر ولا محذور، فلا يجدي للقول بالتفصيل نفعاً.

١. سبق الحديث وتخريجه في ص ١٦٠.

خاتمة المبحث

وفيها أمران:

الأوّل

إنّ مقدّمة المستحبّ حالها حال مقدّمة الواجب في ثبوت الملازمة وعدمه فيأتي فيها جميع ما قلنا في مقدّمة الواجب. والمختار هنا ما هو المختار هناك من ثبوت الملازمة بين طلب شيء وطلب مقدّماته - وجوباً كان أو استحباباً - من غير فرق إلّا في تأكّد الطلب في مقدّمة الواجب ومنعه عن النقيض وعدم تأكّده بهذا الحدّ في مقدّمة المستحبّ.

الأمر الثاني

في مقدّمة الحرام والمكروه

وأنها هل هي محرّمة أو مكروهة أو لا؟

ولا يخفى أنّ البحث هنا إنّما هو في الحرمة الغيرية المبتنية على ثبوت الملازمة بين المنع عن الشيء والمنع عن مقدّماته، وإلّا فالحرمة النفسية المبتنية على الإتيان بالمقدّمة بقصد التوصل بها إلى الحرام لا يكاد ينكر عند من يقول بقبح التجريّ وحرمته، لا مجرد الذمّ على الفاعل بلا ترتّب عقوبة.

وعلى أيّ نحوٍ كان فلماً برهنّا على أنّ طلب الشيء يقضي بطلب ما يتوقّف عليه بناءً على الملازمة كان مقتضاه مطلوبية ترك المقدّمة؛ لمطلوبية ترك ذي

المقدّمة - أعني الحرام - فيجب الترك من باب وجوب المقدّمة، غير أنّ الفرق بين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام هو ترشّح الوجوب من «الواجب» إلى جميع مقدّماته دونه في الحرام؛ فإنّ الطلب فيه لا يسري إلّا إلى خصوص ما يُتوصّل به إلى الحرام دون بقية أجزاء العلة التامة. والسرّ في ذلك أنّ المطلوب من الواجب وجوده، والوجود لا يحصل إلّا بعد تمامية مقدّمات حصوله. وأمّا الحرام فالمطلوب منه تركه وهو حاصل بترك إحدى مقدّماته.

ولا يخفى أنّ الفعل المحرّم لا يكون منهيّاً عنه إلّا إذا كان اختيارياً، وكذلك الحال في مقدّماته. واختيارية الفعل منوطة بالإرادة كما أنّ اختيارية الترك موقوفة على الصارف، فمتى تحقّق أو لم توجد إرادة الفعل فهو أسبق العلل لترك العمل، ولذا يمتنع عنه الفعل وإن وُجدت سائر مقدّماته، فمن أين تتصّف بالحرمة مع سلب التأثير عنها وكون وجودها وعدمها بعد وجود الصارف على حدّ سواء؟! نعم، المقدّمة التي توجب صدور الحرام معها قهراً من غير توسيط شيء كالجاء الأخير من العلة في الأفعال التوليدية يكون المطلوب تركها بالخصوص؛ لاستناد الفعل المحرّم إليها دون بقية المقدّمات.

وأما غير الأفعال التوليدية ممّا تحصل بالمباشرة فحيث كان الجزء الأخير من العلة الإرادة المتعقّبة للحرام، فإنّ بنينا على أنّها تحت الاختيار كانت هي الأمور بها بالترك، وأمّا إذا قلنا بأنّها ليست بالاختيار وإن كانت منشأً لاختيارية الفعل فلا يتعلّق التكليف بتركها فلا تكون محرّمة، وإنّما المحرّم نفس ذي المقدّمة ولا يحرم معه شيء من المقدّمات السابقة؛ لأنّ ما يُسنَد إليه الفعل وجوداً وعدمياً هي

١. كذا، والصواب ظاهراً: «دون الحرام» بدلاً من «دونه في الحرام».

الإرادة، فمع وجودها يقع الفعل لا محالة ومع عدمها لا يقع الفعل؛ لعدم تمامية علّة الوجود، فمن أين تكون المقدمات محرّمة؟!

المطلب العاشر^١

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ وتفتيح الكلام يقتضي رسم أمور:

الأمر الأول

قد عنونوا البحث هنا كما في سابقه^٢ بما قد يُتوهم كون النزاع في مسألة فقهية هي حرمة الضدّ المأمور به؛ فإنّ الضدّ من^٣ فعل المكلف الذي تعرضه الحرمة. واستقرّ عليه رأي بعض الأساطين في بدائعه، وجعل البحث هنا كالبحث عن الأصول العملية بحثاً عن القواعد العامّة الفقهية^٤.

هذا، ولكنك ترى أنّ البحث في كلا المقامين بحثٌ عن المسألة الأصولية؛ لأنّ «الأصول» عندنا عبارة عن مجموع القواعد التي يمكن أن تقع^٥ في طريق الاستنباط، فتدخل في «الأصول» الأصول العملية في الشبهات الحكمية؛ لأنّها وظيفة المجتهد خاصّةً كدخول كثير ممّا تُوهم خروجه في^٦ علم الأصول؛ لأنّه وظيفة المستنبط كمسألتنا هذه.

١. قد سبق الكلام في المطلب الثامن أنّه ليس من مباحث «صيغة الأمر» فلاحظ.

٢. انظر ص ١١٩ في مبحث «مقدّمة الواجب».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «فعل من أفعال المكلف» أو «هو فعل المكلف».

٤. بدائع الأفكار، ص ٣٦٠ - ٣٦١.

٥. في الأصل: أن يقع.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

أما بناءً على جعل عنوان البحث دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وعدمها فظاهر؛ نظراً إلى أنّ موضوع علم الأصول هو «الكتاب والسنة»، والبحث عن الدلالة بحث عن عوارض الأدلّة. وأما بناءً على جعل المسألة عقلية والبحث فيها بحثاً عن إدراك العقل اقتضاء إيجاب الشيء تحريم ضده فتدخل في المسألة العقلية التي هي وسيلة إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

الأمر الثاني

لا تنافي بين القول بوجود المقدّمة في المسألة السابقة وبين القول بحرمة الضدّ في هذه المسألة سواء لم نقل بأنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر المأمور به، أو قلنا به ولكن لم نقل في تلك المسألة بالملازمة بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته.

نعم، بناءً على الملازمة وأنّ ترك الضدّ مقدّمة كان اللازم وجوب ترك الضدّ من باب المقدّمة، ولكن ذلك لا يوجب صيرورة هذه المسألة من صغريات مسألة «مقدّمة الواجب»؛ لا لاختصاص البحث هناك بالمقدّمة الوجودية كي يرد عليه بأنّ المانع وهو الضدّ من المقدّمات التي يُبحث عنها في تلك المسألة من غير فرق بين المقدّمة الوجودية والعدمية، بل لأنّ البحث هنا في الاقتضاء، ومن الأقوال فيه القول بالاستلزام أو العينية.

فجهة البحث هنا مع سابقه مبيّنة فإنّها في سابقه متمحّضة في جهة المقدّمة، وهنا في كون ترك الضدّ ملازماً للمأمور به أو أنّه عينه فيسري الحكم من أحد المتلازمين أو المتعانيين إلى الآخر عقلاً، أو أنّ [مطلوبية] ترك الضدّ مدلولٌ عليه

يأخذى الدلالات اللفظية، فإذاً تكون النسبة بين المسألتين باعتبار المثبت والنافي عموماً من وجه فلا يكون المثبت في إحداهما مثبتاً في الأخرى، فلا يقول بوجوب المقدّمة هناك ويقول بالوجوب هنا لا من أجل المقدّمة بل لأجل الملازمة وسراية الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر، كما أن القائل بالوجوب هناك ربما لا يقول بمطلوبية الترك للصد؛ لعدم كونه مقدّمة كما هو التحقيق، فلا يكون البحث عن إحدى المسألتين مُغنياً عن البحث عن الأخرى كما هو المستظهر من عنوانهم لكلّ منهما على حدة، والظاهر أيضاً من أقوال المثبتين والنافين وأدلتهم من الطرفين، فإنّ الإمعان^١ فيها يقضي بأنّ جهة البحث في مسألتنا غير جهة المقدّمة هناك سيّما بعد تشبّث النافي للاقتضاء بإنكار المقدّمة أو نفي حكمها، أو تشبّث المثبتين للاقتضاء بالاستلزام العقلي أو اللزوم اللفظي.

الأمر الثالث

إنّ المراد من «الاقتضاء» الواقع في العنوان هو الاقتضاء في مرحلة الثبوت لا في مرحلة الإثبات والكشف، فالخلاف إنّما هو في ثبوت هذا الاقتضاء وعدمه لا في إثباته بالدليل اللفظي أو العقلي، كما أنّ النزاع في المسألة [السابقة] كذلك بحسب مرحلة الثبوت، وأنّ الملازمة بين ذي المقدّمة وإيجاب المقدّمة ثابتة أو لا، هذا.

ثمّ إنّ المراد من «الاقتضاء» هو الأعمّ منه على جهة العينية أو التضمينية أو التلازم أو المقدّمية؛ لوقوع البحث عن جميع أنحاء الاقتضاء؛ لما نرى من أقوالهم

١. في الأصل: إمعان.

في «الضدّ العام» بمعنى الترك الذي هو النقيض واختلافهم في جهة العينية والجزئية أو الاستلزام اللفظي أو المعنوي كاختلاف القائلين بالافتضاء في «الضدّ الخاصّ» أيضاً كذلك، فلا بدّ من أخذ العنوان في المبحث على وجه تنطبق عليه الأقوال نفيّاً وإثباتاً، فاختصاص البحث بالافتضاء ببعض الوجوه يلزم خروج البحث عن باقي الوجوه أو ذكرها استطراداً، وذلك في غاية البعد عن أنظارهم، فلازم انطباق الآراء على ما هو المعنون في المبحث ودخولها في حريم البحث جعل الافتضاء عندهم هو الأعمّ.

الأمر الرابع

إنّ المراد بـ«الضدّ» في عنوانهم هو الأعمّ، لا ما يقوله أهل المعقول واصطلحوا عليه من تخصيص «الضدّ» بأمرٍ وجودي معاند لأمرٍ وجودي آخر، وإنّما المصطلح عليه عند الأصولي هو الضدّ بمعناه اللغوي - أعني مطلق المعاند - حتّى يعمّ البحث الضدّ العام الذي هو أمرٌ عدمي - أعني مطلق الترك وعدم الفعل الذي هو نقيض الفعل - ولولاه لخرج الضدّ العام عن محلّ البحث مع أنّه مورد النفي والإثبات أيضاً كالضدّ الخاصّ، والأصول لا يخصّص البحث بالضدّ الخاصّ ولا يبيّن بحثه عن الضدّ على مصطلح أهل المعقول وإنّما يأخذه بمعناه اللغوي، فالضدّ عنده أعمّ من الأمر الوجودي والعدمي، فإذن لا وجه لحمل الضدّ على القسم الأوّل.

فمناقشة بعضٍ في تعميم «الضدّ» إلى الترك أخذاً بمصطلح أهل المعقول خالية

عن الوجه؛ لأنّ المعلوم من بحث الأصولي خلافه، كخلوّ الوجه في إرجاع «الترك» إلى الكفّ الذي هو أمرٌ وجودي بناءً على أنّ المراد من «النهي» هو طلب الكفّ؛ فإنّه يُشكّل^١ عليه بأنّه - على تقدير تسليمه - يكون المراد أنّ النهي إذا تعلّق بشيء كان مدلوله هو الكفّ عن ذلك الشيء، فمعنى «لا تشرب الخمر» هو الكفّ عن شرب الخمر، وهذا من خصائص الهيئة دون المادّة حتّى يكون «الترك» بمعنى الكفّ. وعليه فمعنى «لا تترك» هو الكفّ عن الترك لا الكفّ عن الكفّ.

هذا على أنّ من أرجع مدلول «النهي» إلى طلب الكفّ نظره إلى أنّ الترك أمرٌ عدمي غير مقدور لا يصحّ أن يقع مورد التكليف، وهذه غفلة واضحة عن أنّ الكفّ عن الترك أيضاً غير مقدور؛ لأنّ الترك غير مقدور فلا يصحّ جعل الكفّ عنه مورداً للأمر، فمتى كان الترك بنظر العقل خارجاً عن الاختيار فلا يفرّق العقل بين القول بأنّ مدلول النهي طلب الترك، أو طلب الكفّ عن الترك.

الأمر الخامس

الواجب على القائل بالاعتضاء في جميع فروضه إقامة البرهان على مدّعا، وإلا فالنافي للاعتضاء مطلقاً هو المُستظهر سيّما مع عدم صحّة بعض ما يقام من الدليل، وذلك كالقول بالاعتضاء بنحو الجزئية بتوهم تركّب «الأمر» من أمرين، تعلّق أحدهما بالفعل والآخر بالترك^٢؛ فإنّ ذلك لا يساعد عليه الوجدان بل ولا البرهان؛ لوضوح أنّ الإيجاب الذي مدلول الأمر أمرٌ بسيط وحاداني - أعني الطلب

١. كذا، والصواب ظاهرًا: يُستشكّل.

٢. كذا، والأولى أن يقال: «بتوهم تركّب «الأمر» من أمرين: طلب الفعل والمنع عن الترك».

الأكيد الذي دونه في المرتبة الندب - فإنه أيضاً مرتبة من الطلب الغير الشديد، فأين النهي حتى يكون جزءاً للإيجاب؟! وكذلك الكلام على العينية فإنها موهونة لو أريد أن الأمر بـ«الإزالة» عين النهي عن «الصلاة».

نعم، إن أريد بها أن مُريد الشيء لا يريد تركه فهو مسلّم، ولكنّه لا يوجب ذلك وجود النهي الفعلي بالضد كما هو المدعى.

فإذن الذي هو المهمّ في المقام البحث عن اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص بنحو المقدّمية؛ لأنّه هو الذي وقع محلاً للأنظار نفيّاً وإثباتاً حتى ذهب جمع من الأعلام^١ إلى أن ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده، بتقريب أن كلّ ضدّ مانع عن الضدّ الآخر، ومعلوم أن عدم المانع شرط، فترك كلّ ضدّ مقدّمة شرطية دخيلة في وجود ضده الآخر، فإذا أمر المولى بإيجاد شيء كان اعدام موانعه من علل وجوده ومقدّماً عليه فيجب؛ لوجوب مقدّمة الواجب.

ويتوجّه عليه بأن^٢ هذه الحجّة مركّبة من صغرى مسلّمة، وهي أن وجود الضدّ مانع عن الضدّ الآخر، وكبرى ممنوعة، وهي أن نفي الضدّ مقدّمة لوجود ضده. ووجه المنع هو أن أقصى ما تقتضيه الضدية عدم حصول أحد الضدين عند حصول الآخر المتعاند والمتنافر^٣، وهذا لا يقتضي أن يكون للترك^٤ للضدّ تقدّم طبعي بحيث يكون مقدّمة شرطية لفعل الآخر.

١. نُسب إلى المشهور في تعليقه على المعالم، ج ٣، ص ٦٢٨ وفي تقارير المجدّد الشيرازي، ج

٢، ص ٤٣٣.

٢. قد سبق أن الصواب فيه: «ويَتوجّه عليه أن».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التنافر.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الترك.

بيان ذلك أنّ التضادّ والتمانع مانع من الاجتماع كما في المتناقضين، ولا يقتضي ذلك تقدّم ترك أحدهما على فعل الآخر، بل هما فعلاً وتركاً أو باختلاف في عرض واحد من غير تأثير ولا تأثر؛ لوضوح عدم التمانع بين وجود أحدهما وتقيض الآخر الذي رفعه وبديله، بل يكون بين أحدهما وبديل الآخر كمال الملاءمة^١ فيكونان في مرتبة واحدة. وليس التنافي بين الضدّين بأشدّ منه بين المتناقضين، وذلك لا يقتضي أزيد من عدم اجتماعهما، وأما ارتفاع أحدهما ثمّ وجود الآخر فليس من مقتضيات التنافي بينهما حتّى يكون الإعدام مقدّمة للإيجاد، فقيس حال الضدّين بالنقيضين في أنّه ليس عدم أحدهما مقدّمة لوجود الآخر، ولم يتفوّه أحد بأنّ ترك الحركة شرطٌ للسكون أو بالعكس، وإن قيل فهو مبنيّ على المسامحة أو مجرّد لقلقة اللسان، بل المؤثر في وجود أحدهما هو المؤثر في عدم الآخر من غير ترتّب، فإذا فرض صدق أحد الضدّين لزم لأجل التضادّ صدق نقيض الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين ولازم ذلك كون أحد الضدّين في مرتبة نقيض الآخر من غير تقدّم لنقيضه على الضدّ رتبة؛ لأنّ نقيض الضدّ في مرتبة نفس الضدّ؛ للزوم اتّحاد النقيضين بحسب المرتبة، بل كلّ من المتقابلين بينه وبين مقابله اتّحادٌ ترتبيّ لا وجود سابقه ولا لاحق، والمفروض أنّ مرتبة نفسه في عرض مرتبة الآخر، ولازمه كون مرتبة نقيضه في عرض مرتبة عين الضدّ الشاغل للمحلّ، وهذا من بداهة العقل، فلا معنى لتوهم مقدّمية نقيض الضدّ - وهو عدمه - لوجود ضده.

فإن قلت: إنّ الذي هو السبب في عدم إمكان وجود أحد الضدّين مع فرض

١. في الأصل: الملائمة.

الآخر اشتغال المحلّ بالصدّ، فعدم الإمكان مستند إلى عدم قابلية المحلّ بعد ابتلائه بالصدّ ولا يكون قابلاً لوجود الآخر إلا بعد نفي الآخر، فيكون إعدامه مقدّمةً لوجود الآخر، ولا معنى لمقدّمته إلا توقّف فعل الضدّ على ترك ضده.

قلت: إن توقّف فعل الضدّ على ترك ضده أمرٌ غير معقول وذلك من وجهين:

أحدهما أنّ وجود أحد الضدّين وعدم الآخر بعد لزوم انتهاء سلسلة علل الوجود إلى ما هي علّة العلل - أعني الإرادة الأزلية من الباري جلّ شأنه -: لوجوب انتهاء ما بالغير إلى ما بالذات، فهو عزّ شأنه في ما كان التنافي والتعاند بين الشئيين في حقيقتهما كالماء والنار إنّما أراد إيجاد أحدهما ولم يُرد الآخر، وكانت إرادته لهذا وعدم إرادته لذلك في عرضٍ واحد، فعلّة الإيجاد والإعدام أمرٌ واحد، وهو علمه بالأصلح فلا تقدّم لأحد الأمرين من الإيجاد والإعدام على الآخر فلا مؤثّر في الوجود إلاّ الله الواحد الأحد.

هذا في فعله تعالى، أمّا في أفعال العباد التي هي العلل المتوسّطة والمقتضيات في المرتبة النازلة؛ لأنّه «أبى الله أن يُجري الأمور إلاّ بأسبابها» فالوجه في تأثير أحد المقتضيين للوجود دون الآخر ليس إلاّ أقوائية أحدهما وأضعفية الآخر، مثلاً إذا كان من بين الحوادث العالمية غريق وحريق، وكان الشخص أشفق لأحدهما من الآخر ولا يُمكنه إنقاذهما معاً فأنقذ أحدهما؛ لتلك الشفقة الزائدة عنده ترجّح جانب وجود هذا على ترك الآخر، والشيء ما لم يترجّح لم يوجد، غير أنّ إنقاذ أحدهما وترك الآخر في مرتبة واحدة من غير تقدّم وتأخّر وسبقٍ ولحوقٍ ولو طبعاً.

ومثل ما ذكر «الصلاة» و«الإزالة» في أول الوقت حيث إنهما متضادان شرعاً ولا بدّ من تعلّق الداعي بإحدهما في مقام الإتيان. ويستند الموجود منهما إلى قوّة الإرادة وغلبتها، وعدم الآخر إلى عدم الإرادة ومغلوبية الداعي في طرفه بلا تقدّم رُتبي؛ ضرورة أنّ صفة الغالبية والمغلوبية من الأمور المتضايقة التي لا توقّف ولا ترتّب بينهما.

فدعوى أنّ قابلية المحلّ شرطٌ لحدوث أحد الضدّين فإذا كان المحلّ مشغولاً بالضدّ فلا قابلية له لقبول الآخر فلا بدّ من نفيه مقدّمةً لتحقّق طرفه ومعاذته في الوجود مزبقة؛ لكونها عين المتنازع فيه؛ حيث إنّ المعاندة والضدّيّة أوجبت عدم قابلية المحلّ وقد عرفت أنّ التضادّ لا يقتضي التوقّف والمقدّمية^١.

وثانيهما أنّ مقتضى مقدّمية ترك الضدّ لوجود ضده كون وجوده مانعاً من تحقّق الآخر؛ إذ يلزم من وجوده عدمه كما هو شأن جميع موانع الوجود فيؤثّر في رفع المنوع بنحو السببية، وهذا دور ظاهر؛ إذ إنّ كما يلزم من عدم أحد الضدّين وجود ضده بنحو الشرطية، كذلك يلزم من وجوده عدم الآخر بنحو السببية؛ لتوقّف وجود المسبّب على تمامية أجزاء السبب الذي منه عدم المانع، هذا.

وعمدة ما أُجيب عن الدور هو نفي التوقّف من الجانبين فعلياً، بل التوقّف من أحدهما فعليّاً ومن الآخر شأنيّاً، بتقريب أنّ وجود الضدّ موقوف فعلاً على عدم الآخر، ويكون عدمه من مقدّمات الوجود. وأمّا عدم الآخر فليس من تأثير وجود ضده بل قد يكون السبب فيه عدم وجود مقتضي الوجود، فلا تأثير للمانع في عدم الضدّ ورفعها إلّا على تقدير وجود المقتضي له فعند ذلك يكون المنوع

مستنداً إلى وجود المانع، وإلا فعدم المقتضي هو السابق في التأثير في عدم المقتضى - بالفتح - فلا تصل النوبة إلى تأثير المانع، وهذا هو المراد من كون تأثير المانع في الممنوع شأني على تقدير، وبه ترتفع غائلة الدور.

ويرد عليه أن ما فُرض - من عدم كون التوقف من جانبي الموقوف والموقوف عليه على نمط واحد، وأنه من أحد الجانبين فعلي ومن الآخر شأني - لا يُجدي في دفع محذور المحال العقلي من فرض كون الشيء في مرتبة معلولته صالحاً لأن يكون علّة؛ إذ مع فرض كون الضدّ معلولاً عن عدم الآخر وموقوفاً عليه كيف يمكن فرض صلاحيته لأن يكون مانعاً عن وجود ضده عند وجود مقتضيه وأنه في الصورة المزبورة علّة لعدم الآخر؟! وإن هو إلا صلاحية ما هو معلول كونه علّة لعلته ومقدماً على نفسه.

كيف لا، ولو لم يكن وجود الضدّ مانعاً لم يكن عدمه معتبراً في حصول الآخر، فحينئذٍ إما أن يلتزم المُجيب بالمانعية من الطرفين فيلزمه كون الشيء في مرتبة كونه معلولاً علّة أيضاً، وإما أن يلتزم بعدم المانعية فلا توقف من الجانبين، بل يكون وجود أحد الضدّين كعدم الآخر معلولاً لقوّة الإرادة ورجحانها في جانب الوجود، وضعفها في جانب العدم.

فإن قلت: لا يكاد يرتاب أحد في التمانع بين الضدّين، وأنّ عدم أحدهما شرط لوجود الآخر. وما ذكر شبهة في مقابل البدهة؛ لقيام ضرورة العقل بالتوقف والمقدّمية.

قلت: إن أقصى ما يقتضيه التمانع عدم إمكان اجتماع أحدهما مع الآخر، لا

تأثير أحدهما في عدم الآخر. والمانع الذي هو من أجزاء السبب هو الذي يزاحم المقتضي ويمنعه عن تأثيره دون ما يزاحمه في وجوده، فمتى لم يوجد واحد من المتمانعين كشف ذلك عن عدم تعلق الإرادة بأحد الضدين، وليس عدم تعلق الإرادة بأحدهما لأجل تعلقها بالآخر فيؤثر إرادة الوجود في عدم الإرادة فيعود المحذور، بل يكون عدم الإرادة من أجل عدم المقتضي؛ أعني وفاء المقتضي - بالفتح - بالمراد، فيكون عدم وفاء أحد الضدين بالمراد ومرجوحية^١ داعيه في عرض وفاء ضده بالمقصود ورجحان ما يدعو إليه.

فما ذكرنا هو الجواب عن شبهة توقّف الوجود على الترك، وإلا فما ذكره المجيب من منع التمانع الفعلي من الجانبين وعدم التأثير والتأثر من الطرفين، بل التأثير في أحدهما فعلي وفي الآخر فرضي؛ لأنّ تأثير المانع في ساحة المقتضي، ولا مقتضي للآخر؛ لعدم اجتماع المقتضي لأحدهما مع مقتضي الآخر. واستباح المحال - أعني الدور على تقدير محال، وهو وجود المقتضي للآخر - ليس بمحال؛ لصدق القضية الشرطية وعدم لزوم صدق طرفيها في صدقها، فالدور المحال مقصور على صورة وجود المقتضي، وإذا فرض محالية وجوده كان المحال المترتب على ذلك ممّا لا محذور فيه.

وإمّا يتوجّه عليه بأن^٢ المناط في صدق القضية الشرطية كون التالي في حدّ نفسه ممّا يترتب على المقدّم من غير محذور، وكان عدم ترتبه عليه وعدم محالية المحال المترتب على محال آخر إمّا هو في ما كان المحال من تبعات محال آخر

١. في الأصل: مرجوحيته.

٢. كذا، والظاهر زيادة «باء» في «بأن».

لأن يكون محالاً بنفسه، ففرق واضح بين قولك: «لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وقولك: «لو كانت الشمس طالعة فشريك الباري موجود» فإن الأولى صادقة وبين المقدم والتالي كمال الملاءمة، فلو فرض طلوع الشمس من غير مطلعها ترتب عليه وجود النهار ولا محذور في محالية التالي؛ لكونها من توابع محالية المقدم، بخلاف ما إذا كان التالي بنفسه محالاً - سواء وُجد المقدم أم لا - كالمثال الثاني فإن القضية الشرطية كاذبة؛ لكذب التالي - أعني شريك الباري - وإن كان المقدم صادقاً، هذا.

فالمُجيب لما زعم أن الشرطية في المسألة - أعني لو وُجد المقتضي لكان وجود الضدّ مانعاً - من قبيل «لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» ذهب إلى عدم تأثير المانع مع مقتضى العدم، وبه يرتفع الدور وليس كذلك، بل القضية من قبيل قولك: «لو كانت الشمس طالعة فشريك الباري موجود»؛ لأنّ المجيب اعترف بتوقّف وجود الضدّ على ترك الآخر. غاية الأمر أنه أنكر التوقّف من طرف عدم الضدّ على الوجود فعلاً مع اعترافه أيضاً بالتوقّف شأنه، بمعنى أن المقتضي إذا وُجد لكان وجود الضدّ مانعاً فعلياً، وهذه غفلة واضحة عن أنّ التمانع الفعلي ممتنع في نفسه؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، ولا تكون محالية التالي من موجبات محالية المقدم، بل المحالية لأجل أنّ الشيء لا يصلح لكونه علّة في مرتبة كونه معلولاً، فبعدما كان التمانع لأجل التضادّ لأجل وجود المقتضي فلا محالة تكون القضية المشتملة على كون وجود الضدّ مانعاً كاذبة.

ثمّ إنّه لا يخفى عدم الفرق في ما ذكرنا من امتناع كون ترك الضدّ مقدّمة بين الضدّ الموجود والصدّ المعدوم.

فما ذهب إليه بعض^١ - من أن وجود المعدوم يتوقف على رفع الضد الموجود، وأما عدم الضد المعدوم فلا يتوقف على وجود الضد الموجود؛ لاستناده إلى عدم وجود المقتضي لا إلى وجود المانع - يرد عليه بأنه ممّا لا وجه له؛ لما عرفت من أن قضية التضادّ امتناع الاجتماع، وصحة اجتماع كلّ ضدّ مع بديل الآخر بلا اقتضاءٍ لتأثير أحدهما في وجود الآخر، ففي ما إذا تمّت علّة الوجود لواحد من الضدّين ورُجّحت كفة تحقّقه انعدم الآخر؛ لعدم تمامية علّة وجوده لا أنه ينعدم الموجود ثمّ بعده يوجد الآخر، بل وجود أحدهما وعدم الآخر في مرتبة واحدة. وقد عرّفناك عدم إمكان جعل أحد الضدّين مقدّمة يؤثّر في وجود الآخر ويتقدّم عليه رتبةً.

هذا كلّه بناءً على مقدّمية ترك الضدّ لوجود الآخر، وقد عرفت فسادها. ولكن للقائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ طريق آخر، وهو أن مقتضى حكم العقل عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم نظراً إلى أن وجود أحد الضدّين ملازم لترك الآخر، ومع محبوبية فعل أحد الضدّين لا يكون الآخر محبوباً بل يكون مبغوضاً نظير الضدّ العام في أن وجود الضدّ ملازم لترك ضده العام - وهو الترك - فكما أن الترك في الضدّ العام مبغوض، كذلك وجود أحد الضدّين في الضدّ الخاصّ إذا صار محبوباً يكون ضده مبغوضاً؛ إذ لا يحكم العقل بحكمين مختلفين في المتلازمين في الوجود، بل يحكم بترشيح الوجوب من أحدهما إلى الآخر فيكون عدم الضدّ واجباً وفعله حراماً.

١. هو آقا حسين الخوانساري في رسالة في مقدّمة الواجب (المطبوعة مع سائر رسائله)،

ويرد عليه - بعد تسليم الصغرى؛ أعني الملازمة الوجودية بين الضدّ الخاص وترك ضده الآخر - المنع عن الكبرى؛ أعني سراية الحكم من أحد المتلازمين إلى لازمه؛ لأنّ مجرد التلازم الخارجي - سواء كان المتلازمان معلوليّ علةً ثالثة أم لا - لا يوجب اتحادهما في الحكم وأنّ أقصى ما يحكم به العقل عدم إيجاب الضدّ في ظرف إيجاب ضده؛ لعدم قدرة المكلف على الامتثال. وأمّا لزوم إيجاب ترك الضدّ فلا؛ إذ ربما يكون الضدّ محبوباً ولا يكون ترك ضده محبوباً ولا مبعوضاً. ولا يلزم خلوّ الواقعة من الحكم الشرعي؛ فإنّ بطلان الخلوّ إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وأمّا الحكم الفعلي فلا مانع عن حصوله في أحد المتلازمين دونه في الآخر، فموافقة أحدهما لغرض الأمر لا يستلزم موافقة الآخر له إلا أن يكونا أيضاً متوافقين في الغرض الداعي إلى الطلب وإلا فلا استحالة في توجيه الطلب نحو أحدهما؛ لموافقته للمصلحة الملزمة فيكون الآخر ملازماً لما فيه المصلحة من غير أن يكون مشتقاً على المصلحة، فمجرد التلازم لا يجعله متعلقاً للطلب بعد أن لم يكن موافقاً لغرض المولى.

ومن هنا ظهر بطلان قياس الضدّ الخاصّ بال ضدّ العامّ - أعني الترك - فإنّه لا يمكن أن يكون الترك مراداً في ظرف كون الفعل مراداً، بل لا يمكن محبوبة الفعل إلا بعد راجحية الغرض منه على الترك، وإلا فمع التساوي في الغرض أو رجحان الترك على الفعل لا يكون الفعل محبوباً. نعم، مراتب المحبوبة مختلفة من حيث الرضاء بالترك وعدمه، فالإيجاب في الأمور التشريعية كالإيجاد في الأمور التكوينية، فكما أنّ الوجود في الثانية لا يحصل إلا بعد تمامية أجزاء العلة التي منها ارتفاع مقتضيات عدمه، كذلك الطلب في الواجب والمستحب لا يترجّع إلا

بعد رجحان سبب الفعل على الترك، فالفعل المأمور به كإزالة النجاسة عن المسجد ممّا لا يرضى المولى بتركه، فتركه مبغوض عقلاً وهو يستلزم أن يكون ترك الترك - أعني الفعل - محبوباً، فأين هذا من الضدّ الخاص الذي لا يكون تركه عين فعل الآخر أو مقدّمة له؟

نعم، البعث الفعلي نحو الإزالة ينافي الترخيص في فعل الصلاة وتركها؛ لرجوعه إلى الترخيص في ترك الإزالة، وهذا معنى لزوم اتّحاد المتلازمين في الحكم بعد اتّحادهما في المصلحة.

الأمر السادس

في ما قد يُستدلّ على دلالة «الأمر بالشيء» على النهي عن ضده العام؛ أعني الترك بالعينية أو الجزئية أو الملازمة.

وتوجيه الأوّل بأنّ النهي عن الشيء عبارة عن مطلوبة تركه فإذا تعلّق بـ«الترك» صار المطلوب ترك الترك، وذلك عين الفعل المأمور به.

وفيه أنّ العينية المفهومية واضحة المنع؛ لعدم وجود نهى بالفعل تعلّق بالترك أولاً، ولا يكون الأمر بالشيء عين النهي عن تركه ثانياً؛ لأنّ مفهوم أحدهما مغاير لمفهوم الآخر فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!

والظاهر أنّ مدّعي العينية معترف أيضاً بالتغاير المفهومي فلا بدّ من إرجاع كلامه إلى الاتّحاد المصدقي وأنّ ما صدق عليه الأمر بالشيء عين ما صدق عليه النهي عن ترك الترك، فالمفهوم من محبوبة «الحركة» متّحد في الخارج مع مفهوم مبغوضية ترك تركها.

ولكنّه يُشكّل على هذا أيضاً بأنّ الاتّحاد المصدقي إنّما يكون بعد فرض طلبين - من الأمر بالفعل والزجر عن الترك - حتّى يصحّ القول باتّحادهما مصداقاً. وأمّا إذا لم يوجد إلّا طلبٌ واحد وهو متعلّق بالفعل كاشفٌ عن بعث المكلف نحوه فأين النهي الدالّ على الزجر عن الترك؟! فلا اتّحاد لا في مرتبة البعث النفساني ولا في الطلب الخارجي؛ إذ لا تعدّد للطلب وإنّما الموجود هو الأمر بالشيء من دون تعرّض لترك تركه، هذا.

وأما دعوى التضمّن فتقريبه أنّ ماهية الوجوب مركّبة من أمرين: طلب الفعل والنهي عن الترك، فالدالّ على الوجوب دالّ على النهي عن الترك بالتضمّن. وفيه أنّ الوجوب ليس بمركّبٍ من طلبين، وإنّما هو طلب أكيد وحداني، وليس المنشؤ له منشأً لأمرين من إيجاب الفعل والنهي عن الترك.

وكذلك الحال في بقية أقسام الطلب من الندب؛ فإنّ اختلافه مع الوجوب بحسب المرتبة، وكذلك الكراهة مع الحرمة وأنّ ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز كما في الكليات المشكّكة مثل «النور»، فالطلب إذا كان أكيداً كان إيجاباً مع ما في هذه المرتبة أيضاً من الاختلاف بحسب المرتبة من العينية والتعينية^١ والكفائية والتخييرية، ودون هذه المرتبة الأكيدة من الإيجاب هو الاستحباب مع ما فيه من الاختلاف أيضاً بالشدّة والضعف، فالمنع من الترك في الإيجاب أو الرضاء بالترك في الندب ليس جزءً لمفهومهما، ولذا كانت الأحكام خمسةً لا عشرةً كما هي على مقالة التركّب؛ لانحلال كلّ طلب إلى طلبين، وهو باطل.

١. كذا، والصواب ظاهرًا: التعينية.

نعم، التعبير بـ«المنع عن الترك^١» منشؤه الانحلال العقلي، وأنّ الذهن إذا توجه إلى صدور الأمر من المولى يرى أنّه لا يرضى بترك ما أمر به، وليس انحلال العقلي باعثاً على التركّب الحقيقي، وإلاّ فـ«الإنسان» البسيط ينحلّ عند العقل إلى جنس وفصل.

وعلى أيّ حالٍ، ليس عدم الرضاء بالترك داخلياً في مفهوم الوجوب وإنّما هو أخذٌ باللازم بحكم العقل، وهذا اللزوم كما لا يساعد دعوى التضمّن بل ينافيها كذلك لا يساعد القول بالدلالة الالتزامية ودعوى الملازمة بين الأمر بالشيء مع النهي عمّا يعانده وينافيه؛ إذ لا يكون في البين إلاّ طلب واحد متعلّق بالفعل، ولا يلزمه طلب مستقلّ آخر شرعاً يكون متعلّقاً بالترك أو بالضدّ الآخر.

نعم، الذي يمكن القول به هو دعوى أنّ الطلب الوحداني يُسندُ أولاً إلى إيجاد الفعل، وثانياً وبالعرض إلى الترك من باب المجاز في الإسناد ويُتزع منه الزجر والردع عن ترك الترك، فحينئذٍ يكون النزاع بين المثبتين للعينية وبين المُنكرين لها لفظياً، وعليه فالأمر بالشيء يقتضي مطلوبة ترك الترك بعين مطلوبة الفعل، ولا يكاد يُنكر.

الأمر السابع

في بيان ثمرة النزاع

فنقول: إنّ الثمرة - بناءً على اقتضاء «الأمر بالشيء» النهي عن ضده بأيّ نحوٍ في ثمره الخلاف في مسألة الضدّ - من أنحاء الاقتضاء - ظاهرة في ما كان الضدّ عبادةً؛ لأنّ النهي في العبادات يقتضي

١. كان ابتداءً: «التركّب» ثمّ صحّحها بـ«الترك» كما في المتن.

الفساد.

ولكن شيخنا البهائي (ره)^١ أنكر الثمرة هذه بدعوى عدم كون الفساد دائراً مدار توجيه كلام شيخنا البهائي والذَّب عنه وتوجيه كلام النهي، وإنما يعنّه وصورة عدم الأمر بالصدّ فلو بنينا على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن صدّه فلا محالة نقول بفساد العبادة؛ لأجل عدم الأمر بها؛ لأنّ صحّتها متوقّفة على الإتيان بداعي القربة المتوقّفة على قصد الأمر، ومع عدم الأمر بالصدّ العبادي كيف يُقصد به القربة، ومقتضى تنافي وجود الضدّين عدم مقدورية الإتيان بهما معاً، غير أنّه إذا كان في البين ما هو الأهمّ منهما كان الطلب فعلياً بالنسبة إليه وكان المهمّ غير مأمور به، ومع عدم الأمر به لا وجه لصحّته إذا كان عبادياً، فالثمرة المزبورة غير متمخّصة في القول باقتضاء الأمر بالشيء التّهّي عن الصدّ الخاصّ، فلو إنّا^٢ ناقشنا في الاقتضاء فلا يمكننا أن نناقش في أنّ لازم الأمر بالأهمّ عدم الأمر بالمهمّ؛ لعدم قدرة المكلف بهما، وعدم «الأمر» يقضي بفساد العبادة التي لا أمر بها.

هذا أقصى ما يقال في توجيه الإشكال، ويؤجّه عليه بأنّ صحّة العبادة غير منحصرة في الإتيان بقصد امتثال الأمر، بل الصحّة أيضاً حاصلة بالإتيان بالعبادة بداعي المحبوبة الذاتية - بناءً على ما هو الأصل عند العدلية من تبعية الأحكام لمصالح أو مفسدٍ فيها أو في متعلقاتها، بل وعلى مذهب الأشاعرة أيضاً إذا أتى العبد بالعبادة بداعي موافقتها لغرض المولى - فليست صحّة العبادة منوطّة بأمر المولى كما هو الحقّ والتحقيق في المتزاحمين المتساويين في المحبوبة أو

١. زبدة الأصول، ص ١١٨.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الموافقة للغرض؛ فإنَّ الأمر مرتفع بالمزاحمة وعدم القدرة على الإتيان بهما، وصحة المأتي به من العبادة فيهما إنما هي لأجل المحبوبة النفس الأمرية، وكذلك الحال في المتزاحمين اللذين كان أحدهما أهمّ نظير إنقاذ الفريق الذي هو النبيّ بالنسبة إلى إنقاذ الوصي، فإنَّ المحبوبة التي كانت في المهمّ قبل ابتلائه بالأهمّ لم ترتفع وإنّما الأهمية في جانب المزاحم أوجبت فعلية الطلب فيه، وبقي الأمر في جانب المهمّ على شأنيته.

ومن هنا حصل الفرق بين صورتني وجود النهي أو عدم وجود الأمر فإنّه لأجل فعلية النهي عند القائل بالافتضاء يُستكشف المغوضية المانعة عن صحة العبادة بخلاف فرض عدم الأمر بالضدّ؛ إذ لم يتحقّق مع عدم الأمر ما يُستكشف منه عدم المصلحة أو المغوضية كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي وغلبة مقتضى النهي على مقتضى الأمر، وإلّا فمع عدم الغلبة تكون الصلاة صحيحة؛ لبقائها على رجحانها الذاتي من كونها «قربان كلّ تقي»^١.

فإن قلت: إنّه لا سبيل إلى إحراز الرجحان والمحبوبة النفس الأمرية إلّا بواسطة الأمر وحيث لا أمر لا مصلحة ولا موافقة للغرض توجب صحة الضدّ العبادي.

قلت: سقوط الأمر الفعلي إمّا لمخصّصٍ لفظي كما في قولك: «صلّ ولا تصلّ في المكان الغصبي» أو لمخصّصٍ عقليّ كاشف عن قصور مقتضى الأمر ومغلوبيته في جنب مقتضى النهي كما في باب اجتماع الأمر والنهي عند من يقول بعدم جوازه وغلبة مقتضى مغوضية «الصلاة في الدار الغصبي» على مقتضى محبوبيتها، فمثل

١. اقتباس من الحديث الذي سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

هذه المزاحمة الكاشفة عن مغلوبيه مقتضى الأمر تقضي بعدم صحّة الصلاة مع الغصب، وأمّا المخصّص العقلي في هذه المسألة - أعني سقوط الأمر عن المهمّ؛ للمزاحمة وعدم القدرة على الإتيان به مع الأهمّ - فلا يقضي بفساد المهمّ؛ لعدم كشفه عن عدم مقتضى الأمر أو قصوره.

غاية الأمر سقوط فعلية الأمر؛ للزوم طلب الضدّين، ومثله لا يكشف عن عدم الملاك للأمر فتبقى الماهية على ما لها من المحبوبة والطلب الشأني من غير تقييد بشيء.

نعم، في ما إذا أحرز إناطة صحّة العبادة بالأمر الفعلي، فلا محالة لا وجه لصحّة المهمّ عند ابتلائه بالأهمّ؛ لعدم فعلية الأمر في ناحيته، اللهمّ إلا أن يكتفى في صحّته بالأمر الشأني إذا أتى به بذلك الداعي.

ثمّ إنّ تصدّي جمع كصاحب الفصول^١ وأخيه البارع في هداية المسترشدين^٢ القول في مسائل الترتّب

وأستاذ شيخنا^٣ - طاب ثراهم - لتصحيح الضدّ العبادي وتوجيه الطلب نحوه بـ «قاعدة الترتّب»، وهو جعل الأمر بالضدّ الذي هو الأهمّ مطلقاً واتّخاذ الأمر بالمهمّ مشروطاً على نحو الشرط المتأخّر بمعصية الأمر الأوّل فيقول المولى لبعده: «أزل النجاسة عن المسجد وإن عصيت أمري فصلّ» فحينئذٍ لو عصى في ما بعد كشف ذلك عن أنّ «الصلاة» كانت مأموراً بها فتصحّ ويسقط الأمر بالأهمّ؛ لحصول الغرض.

١. الفصول، ص ٩٦.

٢. هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

٣. وهو السيّد المجدّد الشيرازي كما في تقريراته، ج ٢، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

قال في الفصول: لا يمنع العقل عن التكليف بالضدين معاً إذا كان التكليف بأحدهما مبنياً على تقدير الخلو من الآخر لا لجواز التكليف بالمحال إذا استند إلى المكلف، بل لأنّ التكليف بهما على الوجه المذكور ليس تكليفاً بالمحال؛ حيث إنّ ثبوت أحدهما منوط بعدم وقوع الآخر^١ وعدم التشاغل به، إلى آخر كلامه (قده)^٣.

وحاصله أنّ الترتب المزبور لا يرجع إلى التكليف المحال أو التكليف [بالمحال]؛ لعدم اجتماع البعث الفعلي إلى الأهمّ والمهمّ في مرتبة واحدة فلا أمر فعلاً بالمهمّ في مرتبة الأمر بالأهمّ؛ لتأخّره عنه فلا أمر بالصلاة إلّا بعد عصيان الأمر بالإزالة، فلا يوجب الإطاعة إلّا بعد حصول شرطه - وهو العصيان - وعند حصوله يكون الأمر بالصلاة فعلياً دون الأمر بالإزالة؛ لأنّ مرتبة الأمر بها متقدّمة فلا يقتضي أمرها الامتثال إلّا في صورة عدم مجيء الأمر بالصلاة، فالمولى لم يُرد الجمع بينهما وإنّما أراد التفريق بالنحو المزبور والمكلف حينئذٍ قادر على الامتثال من غير معصية فيأتي بالأهمّ ويترك المهمّ المتوقّف على عصيان الأهمّ فدعوى عدم قدرته على الامتثال مزيفة.

هذا [هو] التقريب التام لصحّة الترتب، ويتوجّه عليه بأنّه - بعد فرض كون الأمر بالأهمّ مطلقاً غير مقيّد بشيء - وإن كان الأمر بالمهمّ مقيداً بحالة عصيان الأمر الأول - لزم منه اجتماع الأمرين في مرتبة واحدة في صورة العزم على المعصية

١. بعدها في المصدر: «فكما يصحّ رجحان أحد الضدين مطلقاً».

٢. بعدها في المصدر: «الآخر على تقدير».

٣. الفصول، ص ٩٨.

والبناء عليها وإن لم تحصل بعد، فلو فرض حصول الأمر بأحد الضدين ثم الأمر بالضد الآخر مع اتحاد زمن الأمرين لزم التكليف المحال أو التكليف بالمحال فلا يقدر المكلف حينئذٍ من الامتثال. وترتب الأمر الثاني على عصيان الأمر الأول لا يقتضي رفع الاستحالة بعد اجتماع الطرفين في الآن الأخير قبل حصول العصيان بأنّ ما، وإنما دفعها متوقّف على رفع أحد التكليفين إمّا بالامتثال أو حصول العصيان محققاً دونه فرضاً وبناءً، وبعد بقاء زمان الإزالة لا يكاد يكون الأمر بها ساقطاً ولا يجدي في سقوطه البناء على المعصية أو العلم بها في ما بعد؛ للزوم ذلك سقوط التكليف عن العاصين.

وبالجملة، إنّ الأمر بالأهمّ حسب الفرض مطلق يعمّ حالة البناء على المعصية، وهو يقتضي الامتثال في زمانٍ يقتضي الأمر بالصلاة أيضاً الامتثال؛ لحصول الشرط وتنجز الأمر بالمشروط فيجتمع الطالبان، وكلّ طلب منهما يقتضي إطاعة على جِدّةٍ خارجة عن تحت قدرة المكلف، فالتعليق على المعصية لا يصحّح الأمر بالضدين ولا يوجب القدرة على الامتثالين.

ودعوى أنّ الأمر بالمهمّ إمّا يوجد عند فعله فحينئذٍ يكون الأمر الأول ساقطاً مردودة بأنّ زمان الأمر الثاني قبل فعله ولو آناً ما لثلاً يلزم تحصيل الحاصل، وللزوم كون الأمر داعياً إلى الفعل. ومن المعلوم أنّ ذلك الآن أيضاً زمان فعلية الأمر الأول فلا محالة يجتمع الأمران في ذاك الآن قبل الفعل، وذلك محال.

فإن قلت: يمكن رفع الاستحالة بإمكان سقوط الأمرين أحدهما بالامتثال، والثاني بانتفاء المحلّ فلا يجتمعان.

قلت: إنّ ذلك خلاف الفرض وخروج عن محلّ النزاع؛ لأنّ المفروض إمكان

تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب وتعليق الأمر الثاني على عصيان الأمر الأول لا إحالة الإمكان ورفع المحال إلى رفع الأمرين: أحدهما بالامتثال والآخر بانتفاء المحل. ومثل هذا الإمكان لا يرفع غائلة استحالة الجمع بين الطرفين وإنما ترتفع إما برفع التضاد أو بعدم فعلية الأمر بالأهم عند فعلية الأمر بالمهم، وليس كذلك؛ لأن المفروض عدم التعليق في الأمر بالأهم بل هو متوجه من غير تقييد حتى عند المعصية وإلا لزم الخلف. وأما الأمر بالمهم فهو متوجه أيضاً لحصول شرطه، ولازم كل منهما الإطاعة وهي غير مقدورة، فالغرض من الأمر امتثاله لا سقوط محله بامتنال غيره وهو الأهم، فالغرض من الأمر بالمهم سقوطه على نحو الامتنال لا بعدم بقاء المحل، وامتثاله محال في عرض امتثال الأمر بالأهم والترتب لا يصحح إمكانه.

فإن قلت: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولما كان المكلف قادراً على الإطاعة وعدم الوقوع في المعصية بالإنسان بالأهم فلم يأت به أوقع نفسه بسوء اختياره في المحال من طلب الضدين ولا قبح فيه إذا كان المكلف هو السبب فيه. قلت: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً دونه خطاباً؛ لأن العقل مستقل باستحالة طلب المتضادين، وليس المقام من موارد كون الشيء ممكناً وإن لزم من وجوده قبح كي يقال برفعه إذا كان وقوعه من جانب المكلف، وإلا فلو فرض رفع قبح استحالة الجمع بين الضدين معلقاً على سوء الاختيار لزمه جواز الأمر بالضدين معاً معلقاً على أمر اختياري فيقول: «إذا صنعت كذا فصل وأزل»، ومن الضرورة عدم جواز مثله وإن قلنا بالترتب.

وبالجملة، ليس زماناً يمكن امتثال الأمر بالضدين ثم يمتنع على فاعله بسوء

اختياره فيقال: إنَّ مثل ذلك الامتناع لا ينافي الاختيار.

فإن قلت: فرق بين طلب الضدِّين في مرتبة واحدة وبين طلبهما في مرتبتين نظراً إلى وقوع التزام بين الطلبين في طلب الضدِّين في مرتبة واحدة، بخلاف طلبهما في مرتبتين؛ فإنَّ الطلب الفعلي إنّما يتعلّق بالمهمّ على تقدير خلوّ المحلِّ عن الأهمّ وفرض عدم التشاغل به فلا يزاحم الأهمّ، وأمّا الطلب بالأهمّ فإنّه على تقدير الإتيان به يكون منجزاً من غير مزاحم.

قلت: ذلك كذلك على تقدير الإتيان بالأهمّ؛ لعدم الأمر بالمهمّ وكونه مشروطاً بشرطٍ غير حاصل. وأمّا على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره فالمطاردة حاصلة؛ لوجود الأمر بالأهمّ وإطلاقه بالنسبة إلى فرض معصيته، وإلا فلا معصية وهو خُلّف؛ لأنَّ المفروض التعليق على المعصية، وكذلك فعلية الأمر بالمهمّ؛ لحصول شرطه.

فإن قلت: إنَّ الوقوع أقوى شاهد على الإمكان وصحة الترتب نظراً إلى العرفيات فإنّهم في وقائعهم^١ يأمرّون بشيء ثمّ يأمرّون بضدّه على تقدير عصيان الأمر الأوّل وهذا كثير، وطريقتهم عليه متداولة.

قلت: لا وجه لذلك بعد إباء العقل عنه فلا محالة لا بدّ من توجيه بنائهم بما لا يخالف حكم العقل، إمّا بالحمل على التجاوز ورفع اليد عن الأهمّ فحينئذٍ يسقط الأمر به ويبقى الأمر بالمهمّ على حاله بلا مزاحم، أو يُجعل الأمر بالمهمّ إرشادياً محضاً كاشفاً عن وجود مصلحة فيه يفى بغرض المولى إن أتى به وإن فوّت على نفسه ما يستحقّه من العقاب على ترك الأهمّ فلا يكون الأمر بالمهمّ مولوياً حتّى

١. في الأصل: وقائعهم.

يؤول^١ إلى طلب الضدين، أو أن الترتب عند العرف لغفلتهم عن أنه طلب الضدين ومخالف لحكم العقل، وأن الذين استندوا إلى بناء العرف زعموا أن الترتب عندهم مصحح لحكم العقل وأن حكمه بعدم الجواز شبهة في قبالة البداهة.

نعم، هنا ترتب صحيح ليس فيه فرض اجتماع^٢ الأمرين أصلاً وهو ما لو كان الأمر بالمهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتقدم فإنه حيث إن الأمر بالأهم يسقط بالعصيان حتى إذا تعذر بقي الأمر بالمهم بلا مزاحم كما إذا طلب المولى من عبده إتيان مناسك الحج في الموسم في هذه السنة ثم أمره ثانياً بأنه إن عصى أمره فليزُر الحسين (ع)، وكان من مقدمات الإتيان بالمناسك الذهاب مع الرفقة، فإذا ترك الذهاب معهم فقد أسقط عن نفسه الأمر رأساً؛ لأجل تعذر امتثاله عليه وتوجه أمر آخر إليه عند سقوط الأمر الأول، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

ثم إن ممّا يُشكّل^٣ على القائلين بالترتب تعدّد العقاب في صورة المخالفة بترك الأهم والمهم معاً مع أنهم لا يمكنهم الالتزام بالتعدّد؛ لأنّ العقاب فرع التمكّن من الامتثال ولا يمكن امتثال الأمرين فكيف يعاقب المكلف على أمرٍ محال؟! وهذا أقوى حجّة على بطلان الترتب.

ولئن سلّمنا صحّة الترتب وكانت النتيجة صحّة الضدّ العبادي لكن نقول: إنّ توجه الأمرين بنحو الترتب غير العقوبة عليهما؛ لأنّ العقاب إنّما يصحّ عند قدرة

١. في الأصل: يؤل.

٢. بعدها في الأصل: «الضدين»، ثم شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكّل.

المكلف على امتثالهما، ومن الضرورة عدم القدرة على الإتيان بهما فلا محالة ينتفي عنه أحدهما.

فإن قلت: ما الفرق بين ما كان الأمر بالمهمّ مشروطاً بالمعصية على نحو الشرط المتقدم حيث يوجب ذلك تعدّد المؤاخذة عند المخالفة للأمرين، وبين ما إذا كان مشروطاً بالمعصية بنحو الشرط المتأخّر، فإنّ مناط توجّه الأمرين في صورتين واحد، وهو الترتب وتوقّف الأمر الثاني على عصيان الأمر الأوّل. ومجرد أخذ المعصية في أحد الفرضين بنحو الشرط المتقدم وفي الآخر بنحو الشرط المتأخّر لا يوجب الفرق في ناحية العقاب، فلو تعدّدت المؤاخذة على مخالفة الأمرين فلتصحّ في كلا الموردين.

قلت: فرق واضح بينهما؛ لأنّ العبد عصى وخالف الأمرين في الفرض الأوّل مرّتين: مرّة في تركه الخروج مع الرفقة لإقامة مناسك الحجّ حتّى تعذّر عليه الخروج، ومرّة لما توجّه إليه الأمر ثانياً بعد عصيانه أولاً وتخلّفه عن امتثاله بعد القدرة عليه فقد خالف المولى مرّتين فاستحقّ عقوبتين، بخلاف الترتب بنحو الشرط المتأخّر الذي فرضوه فإنّ المكلف عند توجّه الخطابين عليه بالضدّين لم يمكنه امتثالهما فلم يعص إلاّ واحداً منهما ويكون العقاب عليه لا عليهما؛ لأنّه عقابٌ على ما لا يقدر عليه المكلف، والترتّب وإن كان يساعد على صحّة الأمر المعلق على العصيان لكنّه لا يساعد على تعدّد العقاب.

ثمّ إنّ قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لو قلنا بالترتّب كان هو الوجه في صحّة الضدّ العبادي؛ لوجود الأمر الفعلي المصحّ للقربة المتوقّفة على امتثال الأمر وعدم

اعتبار الأزيد من ذلك في صحّة الضدّ.

وأما على ما سلكناه في وجه الصحّة من كفاية الإتيان بقصد المحبوبة التي هي ملك الأمر فلا محالة يكون هو المعول عليه، وإلا فلا وجه للحكم بصحّة العبادة بعد ابتلائها بالأهمّ وعدم صحّة الترتّب.

نعم، في ما إذا كان الضدّ من العبادات الموسّعة وكان مزاحماً للأهمّ في بعض الوقت لا في تمامه نظير أداء الدين بالنسبة إلى الصلاة في وقتها الموسّع صحّ أن يؤتى بالصلاة بداعي الأمر بما هيتهها ولو كان المأتيّ به هو المصداق المزاحم للأهمّ، وإن كان المصرّح به في قواعد العلّامة (ره) بطلان الصلاة في أوّل وقتها في حقّ من عليه الدين الواجب أدائه فوراً.

١. بعدها في الأصل: «العبادي» ثم شطب عليها.

٢. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ١٠٢ حيث قال: ولا تصحّ صلاته في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات الموسّعة المنافية في أوّل أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة والخمس.

قال في تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٥٢٩: كلّ من عليه دين وجب عليه قضاؤه حسب ما يجب عليه، فإن كان حالاً وجب عليه قضاؤه عند المطالبة في الحال مع القدرة، ولو أخرّ معها أثم، ولا تقبل صلاته في أوّل وقتها بل تجب إعادتها، وإن كان مؤجّلاً وجب قضاؤه عند الحلول مع المطالبة.

قال في تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٤٨٢: ولو كانت النجاسة خارجة عن ثوبه وبدنه بل في نفس المسجد أمكن بطلان الصلاة في أوّل وقتها مع تمكّنه من إزالتها.

قال في مختلف الشريعة، ج ٥، ص ٣٨٤: قال ابن إدريس: لا تجوز الصلاة في أوّل وقتها مع المطالبة، وهو المعتمد؛ لأنّ وقت الصلاة موسّع وأداء الدين مضيق، وإذا اجتمعا وجب تقديم المضيق.

قال في منتهى المطلب، ج ٤، ص ٢٦٧: إنّ الصلاة إذا فعلت في أوّل وقتها مع المطالبة للقادر بطلت.

والوجه في صحتها هو عدم كون متعلق الأمر هي الأفراد بحيث تكون المصاديق العرضية واجبة بالتخيير الشرعي. وإنما الأمر متعلق بالطبيعة، والفرد المزاحم للأهم وإن سقط أمره بالمزاحمة غير أنه وافٍ بغرض المولى كسائر الأفراد الخارجة عن المزاحمة فإنها من هذه الجهة في عرض واحد نظراً إلى انطباق الطبيعة المأمور بها على الكل، فإذا أتى بالفرد المهم فقد أوجد الطبيعة المأمور بها في ضمنه؛ إذ المزاحمة أوجبت عدم كونه متعلقاً للأمر؛ للزوم الأمر بالمتضادين ولم توجب خروجه عن كونه مصداقاً للطبيعة رأساً، ولا ينافي عدم كونه مأموراً به كونه وافياً بالغرض؛ لقيام المصلحة بالماهية السارية في أفرادها، فمن أجل الوفاء بالمصلحة الكامنة في الماهية يكون الفرد المهم والأهم في مرتبة واحدة، ولا يقدح في صحة الفرد المبهم العبادي عدم الأمر به؛ إذ يُجديه قصد الأمر بالطبيعة؛ للتوسعة في دائرتها وحصول القدرة عليها فتمثل ولو في ضمن الفرد المضاد.

وبالجملة، بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة ليس شيء من الأفراد مورداً للأمر الشرعي، وإنما الفرد هو المأمور به بالأمر العقلي الحاصل من انطباق الكلّي عليه، وهذا من غير فرق بين ما لو زاحم الواجب الأهم أو لا، فإنه على أيّ تقدير تدور صحة العبادة المأتي بها مدار الأمر بماهيتها الكلية.

نعم، لو اقتضى التزاحم خروج الفرد المهم عن تحت الماهية المطلوبة كان المأمور به فعلاً ما هو الواجب فوراً دون الفرد المزاحم؛ لخروجه عن تحت قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^١ فلا يكفي في صحة المأتي بها قصد أمرها المتعلق

١. هود (١١): ١٤؛ الإسراء (١٧): ٧٨؛ طه (٢٠): ١٤؛ العنكبوت (٢٩): ٤٥؛ لقمان (٣١): ١٧.

بما هيّتها؛ لأنّه نظير قصد الأمر المتعلّق بـ«الصلاة» في صحّة «الصوم».
ونحو ذلك ما إذا قلنا بأنّ متعلّق الأمر الأفراد دون الكلّي الجامع بينها، فإنّ
الفرد المهمّ لا أمر به ولا بجامعه فلا يصحّ بناءً على اعتبار قصد الأمر في عبادة
العبادة دون الاكتفاء بالمحبوبية الذاتية التي هي ملاك الأمر.

المطلب الحادي عشر^١

في أن أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه جائز أو لا؟
 ولنعلم أن المراد بـ«الشرط» هنا شرط الأمر دون الأمور به. والحقّ عدم الجواز؛ لأنّ صحّة الأمر مع انتفاء شرطه مساوق لوجود الحادث بلا علّة؛ لأنّ الشرط من أجزاء العلّة^٢ وبانتفائه تنتفي العلّة التامة المركّبة، والعقل مستقلّ بامتناع تحقّق المعلول بدون علّته.

نعم، يصحّ الأمر ببعض مراتبه مع عدم تمامية شرائط مراتبه اللاحقة فيصحّ الأمر في مرتبة الإنشاء وإن لم تتمّ شرائط فعليته كما في الأحكام الواقعية في موارد الأمارات والأصول العملية، فلا يصحّ الأمر مطلقاً إنشائياً أو فعلياً أو منجزاً إلاّ بعد تمامية شرائط كلّ منها في مرتبتها. وعلى ذلك يلزم الاستخدام في ضمير «شرائطه» الراجع إلى بعض مراتب الأمر.

ولعلّ مراد القائل بالجواز جواز الأمر إنشائياً، ومراد النافي له عدم جوازه فعلياً؛ إذ لم تتمّ شرائط الأمر في مرتبة الفعلية فيندرج في قوله (ع):
 اسكتوا عمّا سكت الله عنه، لم يسكت عنه نسياناً^٣، وبذلك تقع

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. بعدها في الأصل: «التامة» ثمّ شطب عليها.

٣. ورد صدره في الخلاف، ج ١، ص ١١٧، مسألة ٥٩ فيه: وروي عنهم - عليهم السلام - أنّهم قالوا: اسكتوا عمّا سكت الله عنه.

وفي خطبة عليّ عليه السلام - كما في كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩ - :
 «وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلفوها» وورد قريب منه في نهج البلاغة، ص ٤٨٧، قصار الحكم، رقم ١٠٥.

الصلح^١ بين النافي والمثبت، غير أنّه يتوجّه على المثبتين عدم وفاء العنوان على مدّعاهم^٢؛ لأنّ الظاهر من «الأمر» هو الفعلي البعني ولا يحمل على الإنشائي إلّا مع القرينة ولكنّ الأمر في ذلك سهل بعد كون الأمر حقيقةً في تمام مراتبه. ولا يخفى أنّ المراد بـ«الجواز» ليس الجواز الذاتي؛ لأنّ إمكان «الأمر» ذاتاً مع العلم بانتفاء شرطه لا كلام فيه كما هو الحال في سائر الممكنات بالذات إذا امتنعت بالعرض، فالمراد بـ«الجواز» في عنوانهم هو الإمكان الوقوعي بمعنى أنّه لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ لأنّه الذي يُهمّ الأصولي، ولذا استدلّ المجوّز منهم بالوقوع بقصّة إبراهيم (ع) وأمره بذبح ولده مع انتفاء شرط الوجوب.

وجوابه ظاهر حيث إنّ أمره بالذبح صوري امتحاني لا بعث فيه فلا يكون أمراً حقيقياً، والكلام في الأمر الحقيقي، وقد عرفت البرهان العقلي على امتناع الأمر الحقيقي مع علم الأمر بانتفاء شرطه كما عرفت جواز الأمر في مرتبة سابقة^٣ مع عدم وجود شرطه في المرتبة المتأخّرة^٤. ومن البديهة أنّ دواعي الأمر مختلفة قد يكون منها البعث، وقد يكون الامتحان، ولذا نزلوا الآية الشريفة^٥ الواردة في قصّة إبراهيم (ع) على الامتحان أو غيره من الدواعي غير داعي البعث والتحريك؛ لما عرفت من امتناعه؛ لعدم شرطه، وهذا من غير فرق بين علم الأمر بانتفاء شرط التكليف وبين جهله.

١. «الصلح» مذكّر ومؤنّث كما في كتب اللغة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مدّعهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سابقه.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتأخّر.

٥. الصافات (٣٧): ١٠٢.

والقول بجوازه مع جهل الأمر كما هو الظاهر من الأوامر العرفية المطلقة الدائرة بينهم مع كونهم غير عالمين باستجماع العبد شرائط الوجوب مردود بأن المولى إما أن يعتقد بوجود الشرط وأن العبد مستجمع لشرائط التكليف فيأمره لذلك، أو غافل عن حيث وجدانه الشرط أو فقدانه، وإلا فمع الالتفات لا يكاد يوجد التكليف نحو المكلف بنحو التنجيز بل بنحو التعليق ولو في الذهن؛ لانصراف الخاطر إليه ولا ينافي ذلك إطلاق الأمر؛ لوجوب صرفه عن ظاهره؛ لعدم وجود شرطه.

فإن قلت: 'ما الوجه في تكليف الكفار والعصاة مع انتفاء الإرادة منهم للإطاعة؟'

قلت: ليست إرادة العبيد من شرائط أوامر الموالى في حقهم، وإنما الشرط بحكم العقل والعقلاء القدرة على الفعل، وهي حاصلة للمتمرد فيكون الأمر في حقهم فعلياً.

فإن قلت: الأمر الحقيقي هو الذي يقتضي تحريك العبد وبعثه نحو المأمور به، وإن الله تعالى حيث يعلم أن أمره لا يؤثر في إحداث الداعي للعاصي كيف يأمره في مرتبة فعليته؟! وإن صح في مرتبة إنشائه غير أنه لا عقاب على مخالفة الأمر الإنشائي، ولازمة كون الأوامر المتوجهة إلى العصاة صورياً لا يعاقب عليها إلا من باب التجري والعزم على المعصية.

قلت: إن الأمر الحقيقي أقصى ما يوجهه هو حدوث الداعي فهو المقتضي

١. بعدها في الأصل: «... إنها كلمات مشطوبة لم تمكن قراءتها ما ذكرنا أن الأمر الحقيقي هو الذي يقتضي تحريك العبد نحو الفعل» ثم شطب عليها.

لحدوثه لا علة تامّة له بحيث لا يتخلف عنه، فإنّ هذا المقدار هو الغرض من الطلب الفعلي؛ إذ لا يزيد الأمر الشرعي عن الأمر العادي العرفي في هذه الجهة، وإنّ الأمر في المطيع والعاصي سبق على نسق واحد وغرض فارد هو إيجاد الداعي لإيجاد الفعل لا إيجاد الفعل حتّى إذا لم يوجد كشف ذلك عن عدم كونه أمراً حقيقياً وبعثاً فعلياً. نعم، إرادة المأمور دخيلة في وجود المأمور به لا في صدور الطلب، فإذا وجد كان المأمور من المطيعين وإلا كان من المتمرّدين يؤاخذ على تمرّده وعصيانه؛ لانقطاع العذر عنه بعد وقوفه على الأمر.

المطلب الثاني عشر^١

في أنّ متعلّق الأوامر والنواهي الطباع أو الأفراد؛ بمعنى أنّ المطلوب هي الماهية بلحاظ وجودها السعي الساري في المصاديق، أو أنّ المطلوب هي الأفراد فيوجه الطلب إليها بخصوصياتها؟ ولازم الأول تعلّق «الأمر» بنفس الطبيعة وتكون الأعراض والضمانم والخصوصيات خارجة عن دائرة الطلب وإن كانت من اللوازم الغير المنفكّة، فلو فرض تحقّق الطبيعة في الخارج بدون تلك المشخصّات وقعت مطلوبةً. ولازم الثاني كون الأفراد مطلوبة بخصوصياتها المفردة أو يفصل بين القول بـ«أصالة الوجود» فيكون المتعلّق للطلب هو الوجود الخاصّ الخارجي وبين القول بـ«أصالة الماهية» فتكون الماهية هي المتعلّقة للطلب؟ أو يفصل بما في الفصول بين كون الإيجاب بـ«صيغة الأمر» فيكون متعلّقاً بالماهية أو بـ«صيغة الطلب» فيتعلّق بالفرد^٢؟ وجوه واحتمالات عليها أقوال.

أصحّها أنّ الإيجاب بأيّ لفظٍ يكون متعلّقاً بالطبيعة ومن عوارض وجودها الساري في أفرادها، والأمر بها طلب إيجادها بمفاد «كان التامة» فتكون هيئة «افعل» باعثة إلى إخراجها إلى ساحة الوجود كما في التكوينيّات لمن أراد شرب الماء، ولا يتفاوت في ما ذكرنا بين القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية؛ لأنّ الأمر على الأوّل طلب بأمره إيجاداً ما لا يوجد في الخارج لولا الوجود، لا وجود

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. لم نعر عليه.

الموجود. وبعبارةٍ أخرى، الجاعل في جعله التشريعي إنّما أراد وجود الطبيعة بالجعل البسيط - أعني جعل الشيء - لا جعل الموجود من الشيء بالجعل التركيبي، وعلى الثاني طلب إخراج الماهية عن مرتبة التقرّر إلى مرتبة التحقّق، والوجود في الخارج وإن خرجت بذلك واتّصفت بالفردية فإنّ وجود الطبيعي عين وجود أفرادهِ^١.

وهذا على خلاف المصير بأنّ المطلوب بالأمر هي الوجودات الخاصّة وإن جُعِل الكليّ عنواناً لها ومرآةً يشار به إليها إجمالاً نظير قولك: «أكرم العلماء» الذي ترتّب الحكم فيه على الخاصّ فيكون الأفراد هو المقصود بالإكرام، فخصوصية الخاصّ داخلته في المطلوب.

فالخلاف قائم على أنّ المطلوب بالأمر مطلق الوجود الذي هو الجامع الحقيقي بين الوجودات الخاصّة المتكثّرة، أو أنّ الواجب أولاً وبالذات تلك الوجودات الخاصّة وإن أُشير إليها بكليّ الوجود بناءً على أصالة الوجود؟ وأتسا بناءً على أصالة الماهية فالخلاف واقع في أنّ المطلوب هل هو تحصيل الماهية من غير نظر إلى مفرداتها وأشخاصها أو المطلوب بالذات تحصيل الماهيات الخاصّة؟ إذ بناءً على أصالة الماهية تتعدّد الماهية بتعدّد المشخصّات فيكون الطبيعي مع أفرادهِ بمنزلة الآباء مع الأبناء لا الأب الواحد مع الأولاد، ومن هنا يتوحّد الكليّ تارةً ويتكثّر أخرى.

فإذا عرفت ما ذكرنا من المبني صحّ القول بتعلّق الأحكام أمراً أو نهياً بالطبائع الكليّة لا بقيد كليّتها ولا من حيث هي؛ إذ ليست إلّا هي؛ لمساعدة الوجدان على

١. في الأصل: افراه.

ذلك فإنّ من راجعه يرى في تكوينياته وتشريعياته أنّ للكليات الطبيعية^١ مصالح ومفاسد وآثاراً^٢ وخصوصياتٍ لأجلها وافقت الغرض وتعلّقت بها الدواعي من دون أن يكون هناك غرض بالنسبة إلى شيء من تلك الخصوصيات والضمائم المنضّمة إلى الوجودات كهذا وذاك وإن كانت تلك الضمائم منضّمة إلى الماهية في مرحلة الوجود الخارجي غير أنّها لا تكون مطلوبة ولا موافقة للغرض، وهو الظاهر أيضاً في مرحلة الإثبات من القضايا العرفية من قولك: «الرجل خيرٌ من المرأة» و﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبِي خُسْرٍ﴾^٣، وإنّ الصلاة قربان كلّ تقويٍّ^٤ وإنّ الصوم جنة من النار^٥؛ حيث إنّ تلك الآثار في الحقيقة مترتبة على نفس الطبيعة، فلا وجه لدعوى أخذ الطبيعة عنواناً لمصاديقها، وأنّ الآثار آثار للوجودات الخاصّة، وأنّ مثل قولك: «الصلاة واجبة وإنّ البيع حلال» من القضايا المحصورة الكلية بدليل الحكمة؛ لأنّها مندفعة بمخالفتها للظاهر من اعتبار الطبيعة من جهة اشتغالها على الخصوصية الموافقة للغرض وإدراكها عند إيجادها، وبأنّ قضية «افعل» مشتملة على الهيئة الدالّة على طلب إيجاد المادّة من غير دلالةٍ لواحدةٍ من الهيئة والمادّة على الخصوصية الفردية.

هذا، مضافاً إلى أنّ إرجاع الأثر الواحد إلى الأفراد ينافي قضية «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد» نظراً إلى أنّ المصلحة واحدة والطلب واحد، ولازمه وحدة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الطبيعة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آثار.

٣. العصر (١٠٣): ٢.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٤٣.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ١٦٦.

المأمور به وإلا فالوجودات متكثرة، وهي متباينة؛ إذ كل شخص من الوجود لا محالة محدود بحدٍّ غير ما حُدَّ به الآخر، ومن أجله يتعدّد؛ إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وتعدّد الشيء بنفسه محال وإنما جاء التعدّد من ناحية المشخصّات، وهي متفاوتة ومتبادلة فكيف تكون موافقة لغرضٍ واحد فتقع مطلوبة؟!

ثمّ إنّه قد يُحتجّ لما ذكرنا - كما في الفصول ١ - بأنّ المطلوب نفس الطبيعة دون الوجود الخاصّ، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ الفردية تعرض الطبيعة بواسطة الوجود؛ إذ الفرد هو الكلّي الموجود فإذا تعلّق «الأمر» به كان مفاده طلب وجود الوجود، وهذا هو الفارق بين «الأمر» و«الطلب»؛ لأنّ مدلول «الأمر» طلب الإيجاد فالإيجاد والوجود مأخوذان في هيئة الأمر بخلاف «الطلب»؛ إذ لم يؤخذ في مفهومه الإيجاد فإذا تعلّق بالفعل مثلاً كالضرب لم يكن معناه طلب إيجاد الضرب بل طلب الضرب، ومعنى طلبه إيجاده الذي هو عين وجوده في الخارج، وهذا معنى تعلّق «الطلب» بالفرد بخلاف «الأمر».

ويتوجّه عليه:

أولاً أنّ اعتبار الإيجاد قيداً في الهيئة أو المادّة - كلياً كانت أو جزئياً - في حيز المنع، فمعنى «اضرب» إيجاب الضرب كما أنّ إرادة الأكل مثلاً إيجاب الأكل، ولازم إيجاب الضرب إيجاده كما أنّ لازم إيجاب الأكل وجوده. والتعبير بالإيجاد إنّما تحليل عقلي لا اعتبار حقيقي، فالأمر التشريعي معطوف على البعث التكويني الذي حاصله الكون المصدري الذي هو إعطاء الوجود من غير اعتبار الوجود في الموجود.

وثانياً أنه - بعد تسليم اعتبار «الإيجاد» في مدلول هيئة الأمر - كان المطلوب سواء فيه الوجود أو الماهية هو إفاضة الوجود إلى ما لم يكن فيكون، لا إلى ما هو كائن ليلزم محذور تحصيل الحاصل. وهذا من غير فرقٍ بين متعلّق الأمر ومتعلّق الطلب؛ لأنّ المطلوب من الشيء لا محالة وجوده فمتى تعلّق به «الأمر» أو «الطلب» بمفاد «كان التامة» الذي هو الجعل البسيط لما هو غير موجود لم يلزم تحصيل الحاصل. نعم، يلزمه إن تعلّق به «الطلب» بمفاد «كان الناقصة» الذي هو ثبوت الشيء لشيء ثابت.

وبالجملة، لا فرق في ما ذكرنا بين كون متعلّق الحكم هو الكلّي الطبيعي الجامع بين شتات أفراده أو الأفراد؛ فإنّه لا يراد بالأمر طلب إيجاد الموجود من الفرد وإنما يُراد به الفرد الخاصّ فيوجد.

المطلب الثالث عشر^١

إذا نُسخ الوجوب هل تبقى معه دلالة على الجواز أو لا؟

وصفو الكلام في المقام في مقامات ثلاث:

الأول في مرحلة الثبوت، وأنَّ ما يقتضي نسخ الوجوب هل يقتضي ثبوت

الجواز؟

والتحقيق عدم التلازم بين المقتضيين - مقتضي النسخ ومقتضي الجواز في ضمن غير الوجوب - ولا طريق إلى استكشاف ذلك، والعقل كما أنه يحتمل بعد رفع الوجوب الذي هو مرتبة أكيدة من الطلب بقاء مقدارٍ من المصلحة يفي بالاستحباب كذلك، يحتمل أن يكون منشؤ النسخ وجود فساد في العمل بحيث يوجب حرمة في الزمان اللاحق نظير «صوم الوصال وصوم الصمت» فحينئذٍ لا تلازم بين مقتضي النسخ ومقتضي جواز العمل كما هو واضح.

ودعوى عدم خلوّ الفعل عن الحكم لا توجب ترجيح جانب مقتضي الجواز على مقتضي بقية الأحكام غير الحرمة، بل بعد معلومية التضادّ بينها إن رُفِعَ أحدها برفع منشأه لا يلازم ثبوت منشأ للآخر معيّناً بل ثبوت المقتضي لكلِّ منها بالإضافة إلى غيره على حدِّ سواء، فلا وجه لتخصيص مقتضي الجواز بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ بالبقاء من بينها.

نعم، إمكان ثبوت كلّ واحدٍ منها واقعاً بعد رفع الوجوب على حاله فيبقى الكلام بالنسبة إلى مقام الإثبات ودلالة الظواهر فنقول:

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

المقام الثاني في دعوى دلالة دليل الناسخ بالمنطوق أو المفهوم على الجواز بعد رفع الوجوب أو دلالة دليل المنسوخ بالتضمن أو الالتزام على الجواز بالمعنى الأعمّ أو الأخصّ، ولا يعارضه دليل النسخ فيبقى الجواز على حاله، هذا. ولا يخفى أنّ الدعوى الأولى باطلة؛ لأنّه - بعد فرض عدم الملازمة في مرحلة الثبوت بين مقتضى النسخ ومقتضى الحكم بالجواز، وجواز تخلف مصلحة من الوجوب في السابق عن مصلحة الجواز في اللاحق - لا وجه للمصير إلى الدلالة الالتزامية لدليل النسخ على بقاء الجواز، فلا يُفهم من دليل رفع الحكم الإيجابي ثبوت الجواز في موضوعه.

وأما دعوى دلالة دليل المنسوخ بالمطابقة محلّ إنكار؛ لوضوح عدم دلالة دليل الوجوب مطابقةً على الجواز ولم يقل بها أحد، وأما بالالتزام أو التضمن فالأوّل منهما موقوف على كون ثبوت الوجوب في محلّ مستلزماً لثبوت الجواز مطلقاً حتّى إذا ارتفع الوجوب بقي الجواز الذي هو الجنس والقدر المشترك الساري في ضمن غيره من المباح أو الندب، وذلك ممنوع؛ لأنّ جعل الوجوب بحده ليس جعلاً للإباحة، وإلّا لكان أيضاً جعلاً للاستحباب أو المكروه، وهو واضح الفساد؛ لأنّ جعل الوجوب بحده المحدود به ليس جعلاً لغيره من الأحكام المشتركة معه في الجنس المتفصّلة بفصولٍ مخصوصة، ولا تُجدي الملازمة بين الوجوب ومطلق الجواز الذي في ضمنه لدلالة دليل الوجوب على الجواز بالالتزام، هذا.

وأما القول بدلالة دليل الوجوب على الجواز بالتضمن فهو متفرّع على تمامية تركّب الوجوب من الإذن في الفعل مع المنع من الترك، وإلّا فبئاءً على ما هو

الصحيح - من بساطة الوجوب مفهوماً وأنه مرتبة أكيدة من الطلب الكاشف عن الإرادة - لا تركيب فيه، ولا يجدي في دعوى التركب التحليل العقلي إلى جزءي التركيب^١ فإنه لا يقضي بالتركب الحقيقي كما في النظائر من تحليل «الإنسان» إلى الجنس والفصل في مقام التعريف^٢ فهما من الأجزاء العقلية، والتركيب منهما عقلي لا خارجي، وإنما في الخارج وجود واحد ينتزع منه العقل الجنس بعد إدراكه ما يشاركه والفصل بعد إدراكه ما يمتاز به، والحال أن في الخارج مجعولاً واحداً^٣ بالجعل البسيط لا جنس مجعول ولا فصل^٤ كذلك انضم^٥ إليه ممترأ له.

هذا، مضافاً إلى أن الجواز الذي في ضمن الوجوب جواز جنسي متفصل بفصل «المنع عن الترك»، ولا يبقى بعد انعدام فصله؛ لأن الجنس معلول للفصل.

نعم، لا نضايق^٦ عن إمكان سوق دليل الناسخ على نحو يدل على ثبوت الرجحان المساوق للندب أو مطلق الجواز كما إذا دل^٧ الدليل على نسخ خصوص تأكد الطلب فيبقى رجحان الفعل أو على رفع الرجحان عن الندب فيبقى الجواز، لكن الكلام في ما إذا نسخ الوجوب بقوله: «نسخت الوجوب أو هذا ليس بواجب» والظاهر أنه لا دلالة لمثله على بقاء الجواز.

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الجزءين التركيبيين.
٢. بعدها في الأصل: «وهما من المعقولات الثانوية التي إكذا ظاهراً لا يحاذيها»، ثم شطب عليها.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مجعول واحد.
٤. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: لا جنساً مجعولاً ولا فصلاً.
٥. في الأصل: انظم.
٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نضائق.
٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دليل.

حجة القائل ببقاء
الجواز بعد نسخ
الوجوب

ثم إنّه بعدما عرفت الكلام في المقامين علمت أنّه لا وجه لاحتجاج القائل ببقاء الجواز بأنّ المقتضي للجواز موجود والمانع عنه مفقود فوجب القول بتحقيقه، أمّا وجود المقتضي فلأنّ الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركّب مقتضى لأجزائه. وأمّا فقد المانع فلأنّ الموانع كلّها منتفية سوى نسخ الوجوب الذي لا يصلح للمانعية؛ لأنّ الوجوب مركّب، والمركّب يكفي في رفعه رفع بعض أجزائه وهو المنع من الترك فلا يدلّ رفعه على ارتفاع الجواز، هذا.

ويؤجّه عليه بالمنع^١ عن أنّ المقتضي للمركّب - وهو الوجوب - مقتضى لأجزائه^٢ إن أريد بـ«المقتضي» الغاية المترتبة أو الحكمة الباعثة والمصلحة الداعية؛ بدهاءة أنّ الغاية المترتبة على الكلّ لا يكاد يترتب على الجزء، بل الجزء إمّا يبقى بلا فائدة أو يفيد ضدّ ما يفيد الكليّ من الغاية كما هو الواضح من ملاحظة المركّبات الفاقدة للجزء أو الشرط الذي يتوقّف عليهما حصول المزاج، وكذلك في المركّبات الشرعية كالصلاة الفاقدة للركن أو الطهارة. ونحوه الكلام في الحكمة فإنّ المصلحة التي اقتضت إيجاب الفعل في الزمن الأوّل يُحتمل أن تكون قائمة بالفعل قبل النسخ وبعده لا مصلحة أو تتبدّل إلى المفسدة، وإلا فلا معنى للنسخ مع بقاء المصلحة الملزمة، فتبيّن أنّ المقتضي للمركّب إنّما يكون مقتضياً لأجزائه من حيث إنّها أجزاءه، وأنّ الكلّ عبارة أخرى عنها، فمتى ارتفع المركّب بارتفاع بعض أجزائه ارتفع اقتضاؤه، فاقضاء المقتضي للجواز حال اقتضائه للوجوب لا يقضي بحصول الاقتضاء حال ارتفاع الوجوب، فبقاء الجواز الذي هو الحكم الشرعي يدور مدار مقتضيه ولا طريق إلى إحرازه.

١. لا يخفى أغلاقه، والأولى: ويتوجّه عليه المنع.

٢. بعدها في الأصل: «بدهاءة أنّ» ثم شطب عليها.

فإن قلت: الجواز متقومٌ بأمرين: أحدهما المنع من الترك، والآخر الإذن في الفعل، فإذا زال الأول بقي الثاني، وإن شئت قلت: إنَّ جنس الجواز ثابتٌ بدليل المنسوخ، وفصله بدليل الناسخ.

قلت: إنَّ الجواز الذي هو جنس الوجوب قد زال بزوال الوجوب، وتحصله بفصلٍ آخر ليس تحصله أولاً بل تحصلاً حادثاً، فدعوى عدم مانعية النسخ عن بقاء الجواز مصادمة للبرهان؛ لأنَّ الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس فإذا زال الفصل زال الجنس.

المقام الثالث في ما هو مقتضى الأصل العملي، فنقول:

قضية أصالة البراءة إثبات الإباحة الشرعية لقوله (ع): كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام^١، إلاّ أنّه فرع على عدم جريان الاستصحاب الحاكم على البراءة، وقد يتوهم جريانه بالنسبة إلى الجواز الثابت في ضمن الوجوب.

ويشكّل عليه بأنّه من استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا علم بارتفاع الفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه وشكّ في حدوث فردٍ آخر إمّا بالتبدّل إليه أو مجرد حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الآخر المتيقّن، وقد تقرّر في محله^٢ أنّ الفرد الحادث المشكوك فيه لمّا كان مغايراً للفرد المتيقّن المرتفع لمّا صحّ إجراء الاستصحاب في الكلّي المتواطئ؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حدوثه بحدوث فردٍ آخر منه بعد تيقّن ارتفاعه في ضمن ما ارتفع من أفراد.

١. سيأتي تخريجه في بحث البراءة، ج ٣، ص ١٦ - ١٧.

٢. انظر ج ٣، ص ٣٥٤ وما بعده، ومبحث الاستصحاب من كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٢٢ -

نعم، يجري الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث إذا كان مشككاً وكان الفرد اللاحق من مراتب المتيقّن السابق كـ«العلم والنور» إذا شكّ في تبدّله إلى القويّ أو الضعيف فإنّه - بعد فرض كون الكلّي ثابتاً بوجوده السعي في تمام مراتبه القويّ منها والضعيف من غير تغايرٍ بينها؛ لكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك - كان الشكّ في حدوث الفرد القويّ شكّاً في بقاء ذلك الكلّي لا في حدوثه، لكن ذلك بعد مساعدة العرف على أنّ المشكوك من مراتب المتيقّن كي يكون البقاء صادقاً ويكون رفع اليد عنه نقضاً للمتيقّن دون ما إذا عدّه العرف فرداً مبانياً وإن كان من مراتبه دقّة؛ لكون الموضوع في الاستصحاب عرفياً فيدور بقاؤه وارتفاعه مدار نظرهم.

وعليه فعلى بساطة الأحكام لا ريب في تضادّها وكون الإباحة كبقيةها مغايرة للوجوب فلا يجري الاستصحاب فيها وإن قلنا بجريانه في القسم الثالث من الكلّي؛ لعدم كون الجواز الشرعي مع الوجوب فردين لكلّي واحد وجامع فارد. وكذلك بناءً على التركيب؛ لتفصّل الإباحة بفصل الإذن في التركيب المبانين^١ عقلاً وعرفاً مع فصل الوجوب، وهو المنع من الترك.

نعم، ربما يُعدّ الندب من مراتب الوجوب، والقدر المشترك بينهما هو الطلب الراجح فإذا زال الوجوب الذي هي المرتبة الشديدة من الطلب الكلّي وشكّ في بقائه في ضمن فرد غير مبانين للفرد الزائل كان لاستصحاب الطلب الراجح مجال واسع؛ لأنّ الشكّ في تبدّله إلى أقوى أو أضعف شكّ في البقاء فلم تختلّ أركان الاستصحاب، لكن ذلك ليس على إطلاقه بل في ما إذا عدّ الوجوب والاستحباب

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المبانين» وكذا المورد الآتي.

فإن قلت: الجواز متقومٌ بأمرين: أحدهما المنع من الترك، والآخر الإذن في الفعل، فإذا زال الأول بقي الثاني، وإن شئت قلت: إنَّ جنس الجواز ثابتٌ بدليل المنسوخ، وفصله بدليل الناسخ.

قلت: إنَّ الجواز الذي هو جنس الوجوب قد زال بزوال الوجوب، وتحصُّله بفصلٍ آخر ليس تحصُّله أولاً بل تحصُّلاً حادثاً، فدعوى عدم مانعية النسخ عن بقاء الجواز مصادمة للبرهان؛ لأنَّ الفصل علةٌ لوجود الحصّة التي معه من الجنس، فإذا زال الفصل زال الجنس.

المقام الثالث في ما هو مقتضى الأصل العملي، فنقول:

قضيةُ أصالة البراءة إثبات الإباحة الشرعية لقوله (ع): كلُّ شيءٍ لك حلالٌ حتّى تعلم أنه حرام^١، إلّا أنّه فرع على عدم جريان الاستصحاب الحاكم على البراءة، وقد يُتوهم جريانه بالنسبة إلى الجواز الثابت في ضمن الوجوب.

ويشكّل عليه بأنّه من استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو ما إذا علم بارتفاع الفرد الذي حصل الكلّي في ضمنه وشكّ في حدوث فردٍ آخر إمّا بالتبدّل إليه أو مجرد حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الآخر المتيقّن، وقد تقرّر في محله^٢ أنّ الفرد الحادث المشكوك فيه لمّا كان مغايراً للفرد المتيقّن المرتفع لمّا صحّ إجراء الاستصحاب في الكلّي المتواطئ؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في حدوثه بحدوث فردٍ آخر منه بعد تيقّن ارتفاعه في ضمن ما ارتفع من أفراد.

١. سيأتي تخريجه في بحث البراءة، ج ٣، ص ١٦ - ١٧.

٢. انظر ج ٣، ص ٣٥٤ وما بعده، ومبحث الاستصحاب من كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٢٢ -

نعم، يجري الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث إذا كان مشككاً وكان الفرد اللاحق من مراتب المتيقّن السابق كـ«العلم والنور» إذا شكّ في تبدّله إلى القويّ أو الضعيف فإنّه - بعد فرض كون الكلّي ثابتاً بوجوده السعي في تمام مراتبه القويّ منها والضعيف من غير تغايّر بينهما؛ لكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك - كان الشكّ في حدوث الفرد القويّ شكّاً في بقاء ذلك الكلّي لا في حدوثه، لكن ذلك بعد مساعدة العرف على أنّ المشكوك من مراتب المتيقّن كي يكون البقاء صادقاً ويكون رفع اليد عنه نقضاً للمتيقّن دون ما إذا عدّه العرف فرداً مبانياً وإن كان من مراتبه دقّة؛ لكون الموضوع في الاستصحاب عرفياً فيدور بقاؤه وارتفاعه مدار نظرهم.

وعليه فعلى بساطة الأحكام لا ريب في تضادّها وكون الإباحة كقيمتها مغايرة للوجوب فلا يجري الاستصحاب فيها وإن قلنا بجريانه في القسم الثالث من الكلّي؛ لعدم كون الجواز الشرعي مع الوجوب فردين لكلّي واحد وجامع فارد. وكذلك بناءً على التركيب؛ لتفصّل الإباحة بفصل الإذن في الترك المبانين^١ عقلاً وعرفاً مع فصل الوجوب، وهو المنع من الترك.

نعم، ربما يُعدّ الندب من مراتب الوجوب، والقدر المشترك بينهما هو الطلب الراجح فإذا زال الوجوب الذي هي المرتبة الشديدة من الطلب الكلّي وشكّ في بقائه في ضمن فرد غير مبانين للفرد الزائل كان لاستصحاب الطلب الراجح مجال واسع؛ لأنّ الشكّ في تبدّله إلى أقوى أو أضعف شكّ في البقاء فلم تختلّ أركان الاستصحاب، لكن ذلك ليس على إطلاقه بل في ما إذا عدّ الوجوب والاستحباب

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المبانين» وكذا المورد الآتي.

عرفاً شيئاً واحداً وقد يُمنع عنه ويكفي الشك في وحدة الموضوع وتعدّده؛ لعدم جريان التنزيل العرفي بلسان الإبقاء وعدم نقض المتيقن.

المطلب الرابع عشر^١

إذا تعلّق الأمر بأزيد من شيء واحد كما في خصال الكفّارة فهل الواجب كلّ واحدٍ منها على نحو التخيير - بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدله كما هو المشهور - أو أنّ الواجب واحد لا بعينه كما عن الأشاعرة، أو الجميع مع سقوط الواجب بفعل البعض، أو أنّ الواجب واحد معيّن عند الله - وهو ما يفعله المكلف -؟ وجوه عليها أقوال^٢.

وتتقيق القول فيه بحسب الواقع ومقام الثبوت أن نقول:

إنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء إمّا أن يكون بملاكٍ واحد وغرضٍ فارد قائمٍ بكلّ واحدٍ منهما، فيكون كلّ واحد من تلك الأشياء أفيأ^٣ بتمام الملاك ومحصلًا^٤ لتمام الغرض نظير الكوزين من الماء، وعليه فلا محالة يلزم أن يكون كلّ واحد منها واجباً تخييراً^٥ شرعاً، إلّا أنّ المانع عن توجيه الخطاب نحوها بنحو التخيير بينها هو العقل الناهض بلزوم السنخية بين المعلول وعلّته وأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد فكيف يكون الواحد قائماً باتنين ومعلولاً لشيئين؟! أو كيف يكون الغرض الواحد موجباً لإيجاب اثنين؟! فلا يصدر الواحد من المتعدّد ولا المتعدّد من

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».
٢. تجد تفصيل الأقال في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٢٨٨؛ الفصول، ص ١٠٢؛ تعليقة على معالم الأصول، ج ٤، ص ٢٢ - ٤٢.
٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وافي.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محصل.
٥. كذا، والأولى: تخييرياً.

الواحد؛ للزوم السنخية بين العلة والمعلول وإلّا لآثر كلُّ شيء في كلِّ شيء فلا محيص عن أنّ الأثر الواحد الذي هو ملاك الإيجاب قائمٌ بالواحد، وهو الجامع بين تلك الأشياء المختلفة فيكون هو الواجب حقيقةً لا ما تعلق به الطلب في ظاهر الخطاب من «العتق والصيام والإطعام» في الكفّارة، فالواجب هو القدر المشترك بينها معيّنًا ويجب تحصيله بحصول أيِّ واحدٍ منها، فالتخيير بينها حينئذٍ عقلي لا شرعي نظير التخيير العقلي بين ما هو المحصل للكلي الواجب بالوجوب التعييني، فلا يكون كلٌّ من الخصال واجباً بالوجوب التخييري شرعاً وإن كان مطلوباً عقلاً مقدّمةً للامتثال بما هو الواجب تعييناً، ولعلّ الوجه في توجيه الشارع الأمر إلى الخصال الثلاث إمّا إيهام ذلك الجامع أو عدم وجود لفظ حاكٍ عنه، فليس له عنوان خاصّ واسم مخصوص غير أنّ الشارع اكتفى بالأمر بتلك المحصلات تخييراً إرشاداً إلى حكم العقل بالتخيير بينها وأنّ ذلك أسهل طريق إلى إدراك ذلك الغرض الوحداني القائم بالواحد النوعي.

هذا كلّه مع وحدة الغرض الذي هو ملاك الأمر، وأمّا مع تعدّده كأن يكون في الواقع أغراض عديدة قائمة بكلِّ واحد من تلك الأشياء، وكان كلٌّ واحد منها تمام الملاك لإيجاب كلِّ واحد منها معيّنًا بحيث [لو] فرض إمكان تحصيل الغرضين لوجب الإتيان بكلِّ من الشئيين معيّنًا؛ لوجوب تحصيل الغرض، لكنّه لما لم يمكن تحصيل تلك الأغراض لا دفعةً ولا تدريجاً - لأنّها اعتبرت بحيث إذا استوفى المكلف غرضاً منها في ضمن إحدى الخصال لم يبقَ محلٌّ لاستيفاء الغرض الآخر - فلا يمكن اجتماع الغرضين؛ للمزاحمة فيندرج في باب التزامه فلا محالة

يحكم العقل فيه بالتخيير عند فقد الترجيح، فلا تخيير شرعاً بل يكون عقلاً كما في السابق.

نعم، التخيير في فرض وحدة الغرض إنّما يكون بين محضّات الواجب المعيّن، وفي فرض تعدّد الغرض يكون التخيير بين أمورٍ يكون كلّ واحدٍ منها واجباً في نفسه ومأموراً به بخصوصه كما في إقناذ كلّ واحد من الغريقين فسأته يكون التخيير حينئذٍ عقلياً حيث لا يمكن ترك الجميع ولا الإتيان بالجميع، والأمر الشرعي الوارد بنحو التخيير في ظاهر الدليل إرشادي محض. وكذلك الحال في ما إذا لم يكن تزامم بين الغرضين وإنّما امتنع اجتماع المحضّين فلا يمكن الإتيان بهما دفعةً؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، ولا متدرّجاً؛ لأنّ المفروض سقوط الواجب بحصول الغرض بالمحضّ الأوّل كما في الإتمام في محلّ القصر فإنّه بمقتضى قوله (ع): «تمت صلاتك^١ حصول الغرض وسقوط^٢ الإعادة قصراً.

نعم، في هذا الفرض من تعدّد الغرض، وتعدّد المحضّ، وإمكان الجمع بين الغرضين بالإتيان بالمحضّين ربما يأمر الشارع تخييراً بينهما فيحكم بوجوبهما؛ لما فيهما من الغرض المُلزم ويرخص في ترك كلّ منهما إلى البدل؛ لما في هذا النحو من الإيجاب [من] الإرفاق ورفع الحرج وإدراك المصلحة، ويطرّب عليه لازمه عقلاً من الثواب على أحد الواجبين ومن عقاب واحد على ترك الاثنين.

١. انظر وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث ٦، ونصّ الحديث هكذا: «... وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» نعم، السياق المذكور في المتن ورد في باب الجهر في محلّ الإخفات والعكس فانظر وسائل الشريعة، ج ٦، ص ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: حصل الغرض وسقطت.

فانقدح أن إيجاب أحد الشئين شرعاً أو عقلاً إما لأجل القصور في المقتضين بحيث لم يبلغ اقتضاء كل واحد منهما إلى حد الإلزام معيناً وإن كان تركهما معاً مغبوضاً، أو لأجل المانع عن الإلزام التعيني بالشئين إما لعدم قدرة المكلف كما في المتزاحمين، أو لعدم استعداد العباد للإتيان بهما كما في الصدر الأول، أو للتسهيل والإرفاق، وعليه فكيف يصح القول بوجود الواحد المعين منهما كما قيل^١، مع أن وجوبه كذلك ترجيح بلا مرجح.

هذا، مضافاً إلى أن فعل البديل إما مسقط للواجب الواقعي أم لا، والثاني خلاف المفروض من القول بتعلق الأمر بأحد الشئين وخلاف مصير الكل في الواجب التخيري؛ لا تفاقهم على سقوط التكليف بالإتيان بأي واحدٍ من العديلين. وأما على الأول فإما أن يكون مشتملاً على الخصوصية الملزمة أيضاً أو لا، والثاني مفوت للمصلحة من دون تدارك، ولازم الأول كون البديل في عرض المبدل؛ لاشتماله على الغرض المطلوب منه فهو الواجب أيضاً، فمن أين جاء الطلب بالنسبة إلى الواحد المعين؟!

وأما الواحد الغير المعين فالمفهومي منه واضح البطلان؛ لأن مفهوم «أحدهما» ليس من الوجوه المحسنة ولا ذو مصلحة نظير الماهيات المشتملة عليها كالصلاة والصيام، بل لم يعتبر ذلك المفهوم إلا عنواناً لمصاديقه ومرآة صرفاً لأفراده، فالمطلوب خصوص كل من الصيام والإطعام مخيراً فيكون ذلك إلزاماً من الشارع

١. قال في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٢٩٥: «هذا هو الذي حكاها المصنف - أي صاحب المعالم - وذكر تبعاً للعلامة في النهاية إسناد كل من الأشاعرة والمعتزلة ذلك إلى صاحبه وتبري الفريقيين منه، وقد حكاها العضدي عن بعض المعتزلة».

لواحدٍ منهما بخصوصه من غير أن يكون المطلوب تحصيل المفهوم.
 اللَّهُمَّ [إِلَّا] أن يُحمل كلام من قال بـ «أنَّ الواجب الواحد المفهومي» على أنَّ مراده هو الواحد الجامع بين الشئيين.

وأما الواحد المرَدِّ المصدقي كأن يكون المكلف به الشخص المرَدِّ بين الشخصين لا بعينه نظير ما لو خُيِّرَ المكلف بين عدَّة من الأفعال، ففيه أنَّ الفرد المرَدِّ بوصف الإيهام والتردِّد لا وجود له في الخارج فلا يكون محلاً للإيجاب والبعث إليه إلا بملاحظة الجامع الموجود في ضمن أيٍّ من الفردين، وقد عرفت أنَّ الطلب الموجَّه إلى الخصال بخصوصها متوجَّه إلى القدر المشترك بينها؛ لوحة الغرض منها فيكون التخيير بينها عقلياً.

نعم، لا يمكننا القول بوجوب تلك بخصوصياتها؛ للزوم ذلك كون الجميع واجباً تعيينياً^٢ مع تعدُّد الغرض وإمكان الاستيفاء، وإلا فمع وحدة الغرض أو عدم التمكن من استيفاء الأغراض مع تعدُّدها لا يجوز الإيجاب لكلِّ منها لا تعييناً ولا تخييراً.

ثمَّ إنَّه قد يوجَّه تعلق الأمر بأحد الفردين مرَدِّداً بأنَّ صفة الإرادة كالعلم من الأوصاف الحقيقية ذات إضافة، فكما أنَّ «العلم» يتعلَّق بأحد الشئيين على وجه التريد كالعلم بنجاسة أحد المائعين^٣ كذلك «الإرادة» في ما لو علم بأنَّ ابنه أحد الغريقين فأراد إنقاذه، فالمطلوب عنده أحد الغريقين. كما أنَّ المعلوم نجاسة أحد

١. عرفت في ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعيينياً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المايعين.

الإتيان فعله متعلق بأحدهما مردداً بينهما، والله تعالى وإن كان عالماً بالواقع إلا أنه يعلم أيضاً بما علمه المكلف من الفرد الغير المعين فوجه الحكم نحوه كذلك، فلا يلزم جهل بالنسبة إليه تعالى. ففرق واضح بين علم الواجب تعالى بالواقع وبين علمه بما هو الواقع عند هذا الشخص من الفرد المردد، وليس من وظيفة الشارع رفع الجهل عن المكلفين بل يكلفهم طبق دراياتهم وما انقذح في نفوسهم من العلم أو الجهل، فبعد أن رأى الشارع وجود المقتضي في كلا الأمرين ونهض المانع العقلي عن ترك الأمر بهما كما في المتزاحمين أوجب عليهم أحدهما مختيراً من باب الحكمة وحفظ المصلحة ولو في الجملة، وهذا لا يزيد على ما إذا نص صريحاً بأن الواجب أحدهما لا بعينه.

قلت: إن أريد من إيجاب الفرد المردد هو إيجاب الفرد الخاص مع إيجاب تركه إلى بدله فهذا هو الذي قلناه وتصورناه من الإيجاب التخيري، وإن أريد به غير ذلك فلم نتصوره؛ لأن المراد ب«التردد» لا وجود له في الخارج حتى يوجه إليه الطلب، وإنما الموجود خارجاً هو الفرد وتوصيفه بالتردد من باب تعلق الوصف بحال متعلق الموصوف نظراً إلى لحوق الجهل والشك في الانطباق كما هو كذلك في العلم الإجمالي؛ إذ ليس الإجمال في العلم، وإنما هو في انطباق المعلوم على كل من موارده، فالعلم متعلقه مفضل دائماً، والإجمال والتردد مستزح عن مقام الجهل بأن المعلوم هذا أو ذاك من غير أن يُعتبر التردد في ذات الفرد المردد، فالتردد من أوصاف الشخص قائم بالنفس كالعلم والإرادة، ولذا لا يصح البعث لا تشريعاً ولا تكويناً نحو ما تردد فيه إلا معيّنًا ومشخصاً.

والتمثيل للبعث إلى المردد بما هو مردد بقولك: «افعل هذا أو ذاك»، محجوج

بأنّ متعلّق البعث هو القدر الجامع بينهما عند وحدة الغرض أو كلّ منهما عند تعدّده، ولازمه تعيّن الواجب واتّصافه بسنخ^١ من الوجوب الذي يجوز تركه إلى البدل فيكون المأتيّ به عين ما هو المطلوب وبه يحصل الغرض، بخلاف إيجاب أحدهما لا على التعيين فإنّ لازمه كون المأتيّ به مسقطاً للأمر لا كونه مطلوباً؛ لأنّ سقوط الأمر أعمّ من الإتيان بالمطلوب، والظاهر من قوله: «افعل هذا أو هذا» وجوب كلّ واحدٍ منهما بما لا ترخيص في تركه إلّا إلى واجب آخر مثله لا وجوب أحدهما وسقوطه بفعل الآخر.

هذا كلّه في تصوير الواجب التخييري الشرعي بين المتباينين، وأمّا التخيير بين الأقلّ والأكثر كالتخيير في المسح بين إصبع واحد وثلاث أصابع، وفي ذكر الركوع أو السجود بين التسيحة الواحدة والثلاث، والأربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر. فقد يقال بامتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر عقلاً وشرعاً؛ لأنّ الواجب إذا وُجد بوجود الأقلّ كان الأكثر كضّمّ الحجر إلّا أن يُفرض فيه خصوصية يؤتى به لتلك المزيّة، وإلّا فبدهاة العقل تحكم بأنّ الإتيان به لغو؛ لأدائه إلى الامتنال عقيب الامتنال، ويقوى الإشكال ما إذا كان للأكثر وجودٌ منفصل عن الأقلّ كالتسيحة الواحدة والثلاث؛ فإنّ إيجاب الأكثر بعد حصول الأقلّ تحصيلٌ للحاصل بخلاف الخطّ الواحد الممتدّ بما له من الحدّ كالذراعين، فإنّه - لعدم الفصل - ربما يُعدّ فرداً مابيناً للخطّ الأقلّ كالذراع، فيكون تخييراً بين المتباينين لا الأقلّ والأكثر، لكنّه في هذا الفرض حيث إنّ الأقلّ مطلقاً بأيّ كيفية حصل كان محصلاً للغرض فلا محالة لم يكن المحصّل للأكثر محصلاً للغرض فلا يُعدّ من

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بسنخ.

أفراد الواجب المخير، فلو اتّصف الأكثر بالوجوب في لسان الشرع فإنّما هو لاشتماله على الواجب، وهو الأقلّ في ضمنه:

والحاصل أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر في مقام الإيجاب والبعث نحو المطلوب غير معقول بعد أنّ الأقلّ بحده مصداق للواجب ومحصل للغرض ومحقق للامتنال.

والذي ينبغي أن يقال في حلّ الإشكال هو أنّ الأقلّ لم يؤخذ عدلاً للأكثر لا بشرط، وإنّما أخذ بشرط لا - يعني بشرط عدم الزائد عليه - كما أنّ الأكثر عدل له بشرط الزيادة والانضمام فلم يؤخذ الأقلّ عدلاً لنفسه نظراً إلى حصوله في ضمن الأكثر، وذلك لمباينة أخذ الشيء بشرط لا مع الشيء بشرط شيء، وبذلك تنقلب النسبة إلى التخيير بين المتباينين - من «الأقلّ» بشرط لا و«الأكثر» بشرط الانضمام - فالواجب كما أنّه يحصل بالأقلّ بحده الوجودي من الخطّ القصير كذلك يحصل بالخطّ الطويل بما له من الحدّ لا من جهة اشتماله على الأقلّ بل لكونه مصداقاً للماهية المشكّكة ومحصلاً للغرض، فالنور الضعيف موجود واحد والقويّ منه كذلك لا أنّه موجودان بل موجودٌ واحد بحده القويّ الممتاز عن الضعيف بالقوّة، وكان ما به الامتياز عن الضعيف عين ما به الاشتراك مع القويّ، فهما واجبان أو فردان لواجب على ما أسمعاك؛ لترتّب الأثر على كلّ منهما بمعنى أنّه لو أتي بالأقلّ واقتصر عليه كان محصلاً له وإذا لم يقتصر عليه وأتي بما يوجد به الأكثر كان محلاً للأثر دون الأقلّ في ضمن الأكثر ما لم يقيد بعدم الزيادة عليه؛ إذ لا مانع عن كون الأثر مترتباً على الأقلّ بوجوده الخاصّ لا عليه بأيّ نحو حصل.

ولا فرق في ذلك بين ما كان للأكثر وجود واحد كرسم الخطّ ذراعين دفعةً أو وجودات متعدّدة كالتسيّحات الثلاث فإنّ الأثر مترتب عليها لا على الأقلّ في ضمنها لاعتباره بشرط لا، دونه لا بشرط حتّى لا ينافيه الزيادة عليه، فمتى اعتُبر الأقلّ بشرط عدم لحوق شيء به وكان هو بهذا النحو من الوجود محصّلاً للغرض وكان مثله كذلك الأكثر، فلا محالة يخيّر العقل أو الشرع بينهما، وإلا كان تخصيص الأقلّ بالأثر ترجيحاً بلا مرجّح وخلاف المفروض من ترتبه على الأكثر أيضاً فيكون حينئذٍ واجباً ويكون الأقلّ واجباً غيرياً ومن أجزاء الأكثر.

نعم، لو كان الواجب هو الأقلّ وكان متعلقاً للغرض مطلقاً ولو انضمّ إليه شيء زائد عليه فلا محالة يكون هو المحصّل للغرض ولا يكون الأكثر عدلاً له وإنما فيه زيادة الفضل فيجتمع فيه الوجوب والندب.

المطلب الخامس عشر

في الوجوب الكفائي^١

ففي الوجوب الكفائي وأنه سنخ من الوجوب

ولا كلام ظاهراً في إمكانه ووقوعه، وإنما الكلام في حقيقته وكيفية اعتباره فنقول:

إنه سنخ من الإيجاب متعلق بفعل واحد عن غرض واحد يجب تحصيله على الجميع؛ بمعنى أنه لو تركوا التوقيبوا وإذا أتوا به جميعاً امتثلوا امتثالاً واحداً أسقطوا به الغرض، وإن أتى به بعضهم امتثل هو وحده، وأسقط التكليف عن الآخرين.

وتتقيد هذا المعنى يتوقف على تمهيد بيان، وهو أنه كما أن الغرض من الواجب قد يحصل بنفس الفعل مع قطع النظر عن خصوصية لاحقة^٢ به من الزمان والمكان والنسب والإضافات، وقد يتحقق به بشرط خصوصية من الخصوصيات كذلك نقول: إن حيث الفاعل قد يكون ملحوظاً في حصول الغرض من الفعل فيجعل عناوين خاصة من المكلفين دخيلة في حصوله والإتيان بالمأمور به، وقد تكون هذه الجهة ملغاة، وكما أن مع فرض ترتب الغرض على طبيعة المأمور بها بلا لحاظ خصوصية فيها يكون المطلوب هو القدر الجامع بين مصاديقها كذلك مع فرض إلغاء خصوصية الفاعلية يكون المطلوب هي الطبيعة من أي فاعل كان بحيث لو فرض حصولها بنفسها بلا فاعل لكان الغرض منها حاصلًا، فالغرض واحد، والفعل واحد، والفاعل - هو القدر المشترك بين المكلفين - واحد.

١. تقدم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأن هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. في الأصل: لاحقة.

ومن هذا البيان يظهر وجه سقوط الأمر بإيجاد واحدٍ من المكلفين؛ وذلك لأجل حصول الغرض حسب الفرض، كما ظهر أيضاً الوجه في كون الواجب الكفائي واجباً على الجميع؛ وذلك لاشتمال المأمور به على مصلحة ملزمة من غير مدخلية صدوره عن فاعل خاص، وليس سقوط الوجوب بفعل البعض نظير سقوط الدين بأداء الغير بل لحصول الواجب الذي هو الجامع بين الفعلين كما عرفت ذلك في الواجب التخييري، وعرفت أنّ سقوط الغرض بالفعل الآخر لا ينافي وجوب الواجبين تخييراً، فغرضهم من أنّ الواجب الكفائي واجب على الكلّ ولكن يسقط بفعل البعض هو أنّ الواجب فعل عامة المكلفين بلحاظ الجامع وانطباقه على فعل كلّ فاعل منهم؛ لوفائه بما هو المطلوب من الغرض فهم مكلفون بتحصيل الغرض، فمتى تركوا بأجمعهم فقد فوت كلّ منهم المصلحة فيعاقب على تلك الجهة، وكذلك استحقاقهم جميعاً لشواب واحد على واجب واحد قائم بأشخاص متعدّدة نظير اجتماعهم على حمل حجر واحد.

المطلب السادس عشر^١

ففي الواجب الموسع
 إنَّ من البدهة احتياج الواجب في تحقُّقه في الخارج إلى الزمان عقلاً
 كاحتياجه إلى المكان، لكن قد يكون للزمان دخل في الواجب شرعاً فيكون
 موقتاً وقد لا يكون [للزمان] دخل فيه فلا يكون موقتاً، والغرض منه حاصل في
 أي وقت. والزمان المأخوذ في الواجب إمَّا بقدره أو أوسع منه، والأوَّل مضيِّق
 والثاني موسع. والواجب المضيِّق لا إشكال فيه إمكاناً ووقوعاً كصوم رمضان،
 وكذلك الواجب الموسع؛ لأنَّ أقوى الدليل على إمكان الشيء وقوعه، وهو واقع
 كثيراً وما أُقيم على امتناعه من الوجه مُعرَض عنه في قبال البدهة.

ثم إنَّ الواجب الموسع هو الكلِّي المحدود بحديهِ أولاً وأخيراً ويكون له أفراد
 متدرِّجة بتدرُّج الوقت كما أنَّ له أفراداً^٢ عرضيةً فلا يكاد يختصُّ بشيء من
 قطعات الزمان، ولازمه كون التخيير بين تلك القطعات عقلياً؛ لأنَّه تخيير بين
 مصاديق الكلِّي المقيّد بالزمان. ومن المعلوم أنَّ التخيير بين الأفراد المحدودة
 بحدود أجزاء الوقت من باب الانطباق لا أنَّها مطلوبة بنفسها بالطلب التخييري
 الشرعي فلا يكون المطلوب في الواجب الموسع بالأصالة كلِّ واحدٍ من الأفعال
 الخاصَّة المشخَّصة بخصوصيات الوقت كما هو المناط في الوجوب التخييري بل
 المطلوب فيه هو القدر الجامع بين مشخَّصاته من مصاديقه العرضية والطولية، ومن
 هذه الجهة جرى فيها التخيير عقلاً، فلا فرق إذن بين قوله: «الصلاة واجبة» وقوله:

١. تقدّم الكلام في ذيل المطلب الثامن (ص ٨٣) بأنَّ هذا البحث ليس من مباحث «صيغة الأمر».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أفراد.

«يجب عليك الصلاة من وقت كذا إلى وقت كذا» في أنّ المطلوب طبيعة الصلاة، وإيجاب الأفراد من باب انطباق الواجب الكلّي على أفرادهِ ويكون التخيير حينئذٍ بين إيجاباتها من ناحية العقل دون الشرع.

بقي الكلام في ما هو المهمّ في المقام وهو أنّه لو عصى المكلف ولم يأت بالواجب في الوقت فهل يكون الأمر بالوقت دالاً على الإتيان به أيضاً خارج الوقت فيكون القضاء بالأمر الأوّل أو لا فيحتاج إلى أمر جديد؟ والكلام هنا يقع في مقامين: ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا المقام الأوّل فنقول: إنّ من الممكن اتّخاذ قيد الوقت واقعاً على نحوٍ يكون دخيلاً في الغرض بقاءً وارتفاعاً بحيث لو انتفى القيد ينتفي الغرض فلا يبقى مجال لتداركه في ما بعد الوقت، بل لا مصلحة ولا مطلوب أصلاً عند عدم القيد، وهذا يُعبّر عنه بـ«وحدة المطلوب»، كما أنّ من الممكن أيضاً اتّخاذ القيد بنحوٍ لا ينتفي المقيد بانتفائه بل يبقى الفعل مطلوباً بمرتبةٍ من الطلب في خارج الوقت، وهذا يعبّر عنه بـ«تعدّد المطلوب»، فالمطلوب في الأوّل لا ترتّب فيه بل هو بنفسه مطلوب من جميع الجهات فمتى ارتفع قيده فلا جهة أخرى يكون مطلوباً من تلك الجهة، وفي الصورة الثانية يكون المطلوب ذات مراتبٍ عاليةٍ ودانيةٍ، وهو في المرتبة العليا - أعني الوقت - أقوى مصلحة منه في خارج الوقت مع لزوم استيفائها في هذه المرتبة الدانية، فاعتبار القيد حينئذٍ^١ لاستيفاء تمام المصلحة وإدراكها وإن كانت المصلحة حاصلة في الجملة مع عدم القيد.

وأما المقام الثاني فنقول: إنّ القيد إمّا ثابت بدليلٍ متّصل كقولك: «صُم يوم

١. بعدها في الأصل: «لاعتبار» ثمّ شطب عليها.

«الخميس» وإما بدليلٍ منفصلٍ كقولك: «صم، وصم يوم الخميس» فعلى الأول لا دلالة لدليل الأمر بالموقتٍ بواحدٍ من الدلالات على بقاء المطلوب بعد خروج الوقت.

ودعوى القرينة العامة على تعدد المطلوب في ما كان الأمر به مقيداً نظير دعوى القرينة كذلك في الأمر الواقع عقيب الحظر على إرادة الإباحة ممنوعة لا وجه لها، بل الوجه في خلافها؛ لظهور قوله: «صم يوم الخميس» في أن المطلوب هو المقيّد دون غيره لا من باب الدلالة على المفهوم كي يقال بأن ذلك فرع وجود المفهوم للقيد بل لأجل عدم الدليل على مطلوية الغير، وهذا المقدار يكفي في انتفاء الطلب من غير مورد القيد.

اللهمّ إلا أن يُحرز من الخارج تعدد المطلوب فحينئذٍ نقول: إن مطلق الصوم مطلوب، وقيده يدلّ على أن المقيّد مطلوب آخر بطلبٍ أكيدٍ لتلاّ يبقى القيد بلا فائدة، هذا.

وأما على الثاني من كون التقيّد بالوقت بدليلٍ منفصلٍ فقد يُستظهر من القيد تعدد المطلوب لا بمعنى اجتماع الطرفين في محلّ القيد حتّى يقال بأن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين بل بمعنى تعلق الطلب بنحوٍ أكد بالقيد، وذلك لا يزاحم كون المطلق أيضاً مأموراً به في غير مورد القيد لكن بطلبٍ غير أكيد فيكون التقيّد بيوم الخميس لإظهار أن الصوم فيه أوفى بالعرض والأزم للمصلحة نظير التطوّع بالصلاة عند رأس الحسين (ع) بالنسبة إلى غير ذلك المكان؛ لأنّ كلّ زمان يسع لصلاة ركعتين يُستحبّ فيه ركعتان في أيّ مكانٍ، فالمطلوب شرعاً هو كلّ التطوّع بالصلاة مع اختلاف مصاديقها بحسب اختلاف الفضيلة الزمانية والمكانية، ومثلها

الحال في الواجبات الكليّة السارية إلى عامّة مصاديقها المختلفة بالفضل شدّةً وضعفاً مع انحفاظ الواجب الكليّ في تمام مراتب طلبه، فإذا انضمّ إلى ذلك الكليّ قيدٌ كاشف عن الطلب بالمرتبة الأعلى بقى على مطلوبيته في بقية المراتب أخذاً بإطلاق المادّة والهيئة بعد تمامية مقدّمات الحكمة، وإلاّ كان المرجع أصالة البراءة عن وجوب العمل بعد خروج الوقت. ولا يُستوهم جريان استصحاب الوجوب الثابت في الوقت فإنّه في ما إذا لم يكن الوقت قيداً ومع تقييد الطلب به لا تتحد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة.

خاتمة

مشملة على بيان أمرين

الأول

هل الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشيء وبعثٌ إليه، أو لا؟
ولا يخفى أنّ الغرض من ذلك يختلف بحسب الواقع ونفس الأمر؛ فقد يكون الغرض من «الأمر بالأمر» حصول الشيء في الخارج وإنّما توجه الأمر إلى المأمور الأول اعتباراً؛ لأنّه واسطة في الإبلاغ بين الأمر الأول والمأمور الثاني. ومن المعلوم في هذا الفرض أنّ «الأمر بالأمر» أمرٌ حقيقةً، ونتيجته أنّه إذا علم المأمور الثاني بـ«الأمر» هكذا من الأمر الأول وجب عليه الامتثال وإن لم يصدر الأمر بعد من المأمور الأول - أعني الواسطة.

وقد يكون الغرض مجرد الأمر من المأمور الأول - سواء امتثل المأمور الثاني أم لا - فمتعلّق الأمر الأول هو الأمر الثاني إمّا بداعي الامتحان أو مجرد التبليغ كما في الصدر الأول لغالب الأحكام؛ لتعلّق الغرض بنفس جعل الحكم. ومن المعلوم حينئذٍ أنّ «الأمر بالأمر» ليس بـ«أمرٍ بالشيء».

وقد يكون الغرض من أمر الأمر الأول شيئين: أمر المبلّغ، وحصول المأمور به. وهذا القسم من «الأمر بالأمر» وإن كان أمراً في الحقيقة وطلباً لذلك الشيء إلا أنّ امتثاله موقوف على صدور «الأمر» من الثاني.

الأمر الثاني

إذا أمر بشيء ثانياً قبل امتثال الأمر الأوّل فهل الثاني منهما تأكيد فلا يوجب امتثالاً آخر^١ وراء الامتثال الأوّل، أو أنّه تأسيس يقتضي امتثالاً غير ما يقتضيه الأوّل؟

وتنقيح ذلك أن نقول: إنّ قضيّة إطلاق الهيئة كون الأمر الثاني تأسيساً لا تأكيداً؛ لظهور الأمر في صدوره بداعي البعث والطلب الحقيقي لا بداعي التأكيد، فمدلول الهيئة هو إيجاب على حدة وهو يقتضي امتثالاً آخر.

نعم، بناءً على كون الأمر الثاني للتأكيد كان البعث إلى الفعل عن داعي^٢ التأكيد، لأنّ الأمر صدر بداعي التأكيد بل الداعي في كليهما البعث. غاية الأمر يكون لداعيه داعٍ آخر وهو التأكيد، فالتأكيد داعٍ إلى الداعي إلى الأمر، هذا.

وأما مقتضى إطلاق المادّة فهو التأكيد لا التأسيس؛ لمنع العقل عن توجيه الإيجابين إلى شيء واحد مطلقاً وإن كان واحداً^٣ بالنوع؛ لكونه من اجتماع المثليين إلّا أن يقيّد الموضوع بما يرجع إلى إيجابين لإيجابين فيقول: «أكرم زيداً وأكرمه أيضاً ثانياً» غير أنّه ليس في اللفظ ما يدلّ على تقييد المادّة، والتقدير خلاف ظاهر الكلام ومقتضى إطلاقه سوّقه مساق التأكيد، والتأسيس موقوف على عناية زائدة.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «آخرأ» وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داع.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: واحد.

ومقتضى إطلاق الهيئة وإن كان هو التأسيس لكنّه لا بحيث يعارض إطلاق المادّة في التأكيد، وذلك لأقوائية ظهور المادّة من ظهور الهيئة نظراً إلى فهم العرف التأكيد عند تعاقب الطلبين على ماهية واحدة سيّما مع ترك ذكر السبب كقولك: «أعطى زيداً درهماً، أعطى زيداً درهماً» أو ذكر سبب واحد كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه، إن جاءك زيد فأكرمه».

وأما إذا دُكر لكل واحد من الإيجابين سبب على جِدّة كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه، وإن أكرمك فأكرمه» فإنّ بنينا على تقديم ظهور الإطلاق في المادّة على ظهور ذكر السبب المختلف للطلب الثاني فلا ريب في حمل الأمر الثاني على التأكيد، لكنّ التأكيد في الطلب؛ لأنّه وُجد له سبب آخر بحيث لو لم يكن السبب الأول لكان السبب الثاني موجباً للأمر به، ففرق واضح بين هذا التأكيد والتأكيد في السابق؛ فإنّه في السابق تأكيد لفظي لما أنشأه^١ بل وجود مقتضى^٢ آخر يؤكد مطلوبيته، بخلاف المقام فإنّ التأكيد فيه عبارة عن تأكّد الطلب بملكٍ آخر.

وأما إذا لم تقدّم^٣ ظهور الإطلاق في المادّة على ذكر السبب المعابر فلا محالة يُحمل الأمر الثاني على التأسيس، ولزوم الخروج عن عهده بالابتيان بالماهية ثانياً لاقتضاء كلّ من الإيجابين امتثالاً.

ثمّ إنّ^٤ في المثالين الأوّلين إنّما قلنا بتقديم إطلاق المادّة على إطلاق الهيئة في ما كان للهيئة أيضاً إطلاق يعارض به إطلاق المادّة من حيث التأسيس أو التأكيد،

١. في الأصل: انشائه.

٢. في الأصل: مقتضى.

٣. بعدها في الأصل: «أحد الظهورين على الآخر» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا، والظاهر زيادتها.

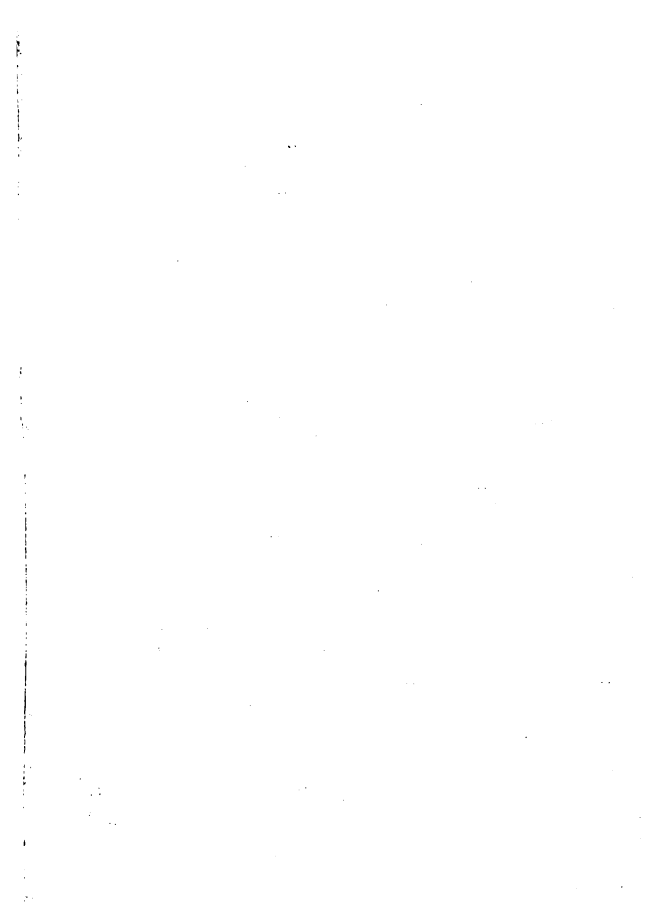
ومع عدم الإطلاق للهيئة أو عدم إحراز تقديم العرف أحد الظهورين على الآخر كان المرجع البراءة الشرعية أو العقلية عن وجوب الإتيان بالفعل ثانياً، وعليه يُحمل الأمر الثاني على التأكيد - سواء كان للمادة إطلاق أو لم يكن.

هذا تمام الكلام في «الأوامر» والحمد لله تعالى أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

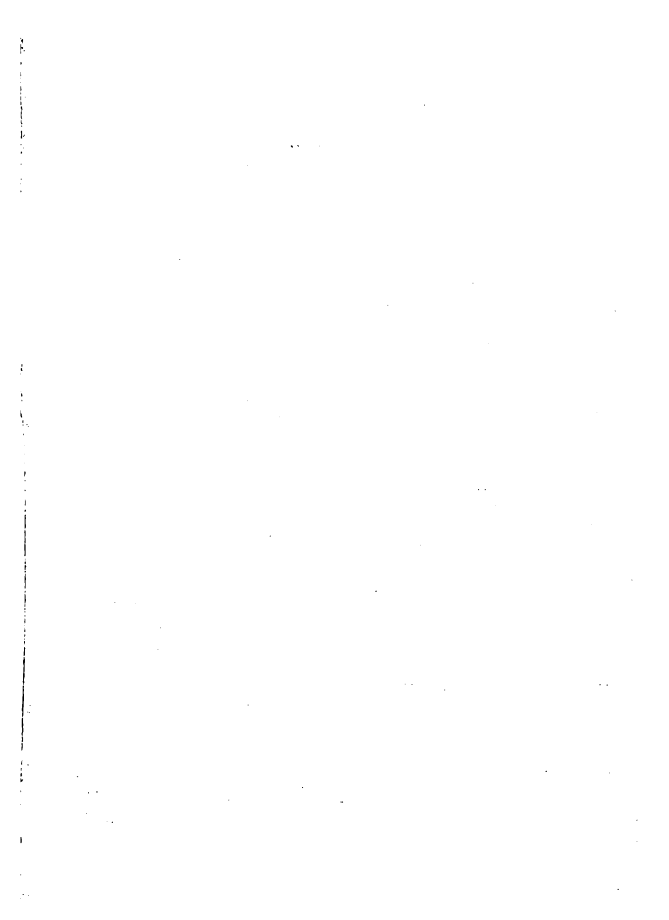
تمت على يد مؤلفه في شهور سنة الرابع^١ والعشرين بعد الألف والثلاث مئة^٢.

١. كذا، والصواب ظاهراً: «سنة الأربع» أو «السنة الرابعة».

٢. في الأصل: الثلاثمائة.



[المفاهيم]



المقصد الثالث في المفاهيم^١

والنزاع في هذا المقام في أن القضايا الآتية هل تدلّ بالوضع أو الإطلاق على معنىٍ متخصّصٍ بخصوصيةٍ مستتبعةٍ لحكمٍ آخر موافقٍ أو مخالفٍ للحكم المذكور فيها إيجاباً أو سلباً أم لا؟

فالمثبت يُثبت دلالتها على تلك الخصوصية بواحدٍ من الوجهين، والنافي يُنكرها ولو بالقرينة العامة، هذا.

وقد راموا إلى تعريف «المفهوم» بما لا يشفي العليل ولا يروي الغليل؛ لعدم خلوّ ما ذُكر مع اختلافه عمّا يرد عليه من الاعتراض، وسلامته ممّا يتوجّه إليه من الانتقاض طرداً تارةً وعكساً أخرى؛ لأنّها - كما ترى - تعاريفٌ لفظيةٌ واقعة في جواب السؤال عن معرفته^٢ بـ «ما الشارحة» لا الحقيقية كما هو الحال في التعاريف اللغوية المسوقة لمحض الإيحاء والإشارة.

١. في هامش الأصل بخط المؤلف: «هذا بعض ما صار إليه نظري ولاح به فكري في المفاهيم، لمحرّره الأحقر الجاني محمّد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري».

هذا، ولكنّ النسخة كانت بخطّ غيره وهي نسخة رديئة فيها أغلاط كثيرة. وهي محفوظة في مكتبة السيّد محمّد عليّ الطبسي الحائري - قدّس سرّه - في قم برقم (٣٢٥) تشتمل على مباحث الألفاظ من أوّلها إلى الأمر التاسع في الصحيح والأعمّ وهو تحرير آخر لهذه المباحث وقد نشرناه في ملحق الكتاب، ومبحث المفاهيم وبعض مباحث العامّ والخاصّ.

٢. في الأصل: «معرفتها» وكتبت فوقها «معرفته» كما أثبتناها في المتن.

ولذا ترى وقوع التعريف منهم بالأعمّ والمساوي، بل وبالأخفى لما هو أجلى كقولهم: «السعدان نبت» وهذا غير صحيح في التعاريف المبتنية على بيان الواقع وكشف الحقيقة.

ومن أجل ذلك كان الصفح عنها أجدر وترك التعرّض لها بما يهّمنا أبرّ، غير أنّ الظاهر بحكم التبادر وملاحظة النظائر وتتبع مجاري الإطلاقات وموارد الاستعمالات كون «المفهوم» بحقيقته وواقع معناه عبارةً عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى، الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بمعونة قرينة نوعية - سواء كان ذلك موافقاً للحكم المذكور في القضية المنطوقة إيجاباً أو سلباً كما في المفاهيم الموافقة الثابتة بالأولوية القطعية كحرمة ضرب الأيوبيين المستفاد من حرمة التأفيف لهما^٢، أو مخالفاً له في النفي والإثبات كما في ما عداها من موارد مفهوم المخالفة بناءً على ثبوته^٣ - فيرجع القول بالوضع حينئذٍ إلى وضع القضايا التي يُعرف^٤ الخلاف فيها في ثبوت المفهوم لها وعدمه، لمعنى خاصٍ يستتبع حكماً آخر بما له من الخصوصية.

وعليه يكون «المفهوم» من لوازم الموضوع له بما له من الخصوصية لا من لوازم ذات المعنى مطلقاً كما^٥ في لوازم المفردات، ويدلّ عليه اللفظ بالدلالة

١. هذا هو الصواب، كما في كتب اللغة، وفي الأصل: «سعدانة»، وما هو الشائع أخيراً في كلمات القوم من أنّ «السعدانة نبت» لم يتضح لنا وجهه؛ لأنّ «السعدانة» هي الحمامة ولها معانٍ آخر وليس من معانيها «النبت». نعم، ورد هذا المثال في بعض الكلمات على نهج صحيح - أعني «السعدان نبت» - مثل مصباح الفقاهة، ج ٢، ص ١٠.
٢. الاستفادة من الآية (٢٣) في سورة الإسراء (١٧).
٣. في الأصل: «ثبوتها» وكتبت فوقها «ثبوته» كما أثبتناها في المتن.
٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تعرف.
٥. قوله: «كما» ورد في الهامش وكُتب بخط آخر غير كاتب النسخة: «الظاهر: كما في لوازم المفردات».

الالتزامية دون التضمينية والمطابقية^١؛ لعدم دلالة القضية بناءً على المفهوم على حكمين يكون كلُّ منهما في عرض الآخر، وإنما تدلُّ على حكمٍ في طول حكمٍ آخر.

فواقع «المفهوم» إنما هو معنى في معنى فيكون في طول المنطوق ويستفاد من اللفظ بواسطته، لا أنهما معنيان عرضيان أحاطهما لفظ واحد كي يدلَّ اللفظ على كلِّ منهما بالتضمّن كما توهم.

وبما ذكرنا في تعريف «المفهوم» ظهر الفرق بين المفاهيم اللازمة للمعنى في محلّ النطق، وسائر الاستلزامات اللفظية أو العقلية، فإنها في المقام من تبعة خصوصية المعنى الملزوم^٢ بحيث لو مُنِع عن تلك الخصوصية لما كان في البين استتباعٌ أصلاً واستلزامٌ كما لا يخفى، ولتفاوت المعنى حينئذٍ؛ لأنّه مع تلك الخصوصية غيرّه مع عدمها، بخلافها في غيره من اللوازم فإنها تتبع معاني ملزوماتها بذاتها بحيث لو فرض عدمها لما أثار في ناحية المعاني تفاوتاً كما أنّه عليها لا يؤثر فيها.

فالاستلزام الحاصل في محلّ البحث ليس لأجل المعنى بحسب ذاته وما هو عليه كي لا يتفاوت المعنى في طرف المنطوق بعد القول بعدم المفهوم، بل من أجل الخصوصية المكتنفة به التي لو مُنعت في ناحية المعنى لآثرت تفاوتاً في طرف المنطوق، وهذا بخلاف سائر الاستلزامات؛ فإنّ ثبوت التلازم بين قصر الصلاة وإفطار الصوم لا يكون من أجل خصوصية في منطوق دليل القصر، بل دليل القصر

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التضمّن والمطابقة.

٢. في الأصل: «الملتزم به» وكتبت فوقها «الملزوم» كما أثبتناها في المتن.

يكون على نهج واحد لا يختلف بعدم الخصوصية فيه في معنى قصر الصلاة.
والقول بأن استتباع أحد المعنيين المتلازمين للآخر لا بد وأن يكون من أجل اعتبار مزية في جانب الملزوم تستدعي استتباعه وإلا لاستتبع غيره، عهدته على قائله؛ لأنه - بعد الانتقاض بمثل الحاتم والوجود المستتبع له فإنه ما كان محطاً نظر الواضع في عالم الوضع كي يلاحظ فيه - يرد عليه^١ بأنه^٢ لو سلم القول بأن الاستلزام لا بد وأن يكون من أجل خصوصية في الملزوم لكن فرق في ناحية اعتبارها فإنها قد تلاحظ في مرحلة الملزوم ومقام ذاته بما هو عليه في الخارج بلا حصول تغيير من أجلها في جانب المعنى، فمعنى «الشمس» الذي هو الكوكب الدرّي لا يكاد يتغير بالمنع عن تلازمها للضوء في الخارج؛ لعدم كون الملازمة ناشئة عن خصوصية في المعنى، وقد تلاحظ في مرحلة المعنى وناحيته كما في المفاهيم، ولذا ترى التفاوت فيه بواسطة الخصوصية وعدمها.

ويؤيد ما ذكرنا - من الفرق بين المفاهيم وسائر الاستلزمات وإن كانت منها؛ لعدم خروجها عن إحدى الدلالات الثلاث بعد انحصار الدلالة فيها - دعواهم التضمن في القضية الشرطية، وحملها بمعنى أن قضيتها بمنزلة القضيتين متوافقتين أم متخالفتين إيجاباً وسلباً، ومن البدهة بمكان أن هذه الدعوى غير متطرقة في اللوازم البيّنة بمعنى الأخص فكيف بغيرها؟!

ولا يخفى على ما ذكرنا أن كون «المفهوم» وصفاً للمدلول أظهر من كونه وصفاً

١. قوله: «يرد عليه» ورد في الهامش وجعل على هذا الموضع في المتن علامة لإدراجه فيه كما أثبتناه.

٢. في الأصل: «أنه» ثم صححها بما في المتن.

للدلالة، وتوصيفها به أحياناً من قبيل التوصيف بحال المتعلق، وإلا فالمفهوم ممّا يُنتزع عن مقام المعنى بوصف كونه مدلولاً بل نحو وجود المعنى فيوجد بدونه كما يوجد بغيره من اللفظ وما يقوم مقامه من الكتابة والإيماء والإشارة أو الخارج فإنّها بأسرها وجودات للمعنى كما لا يخفى.

وبما ذكرنا اتّجه القول بأنّ «المفهوم» معنى غيرُ مذكور يكون لمذكورٍ أو غير مذكور، فما راموا إليه من أنّ «المفهوم» إنّما هو حكمٌ لغير مذكورٍ ممّا لا وجه له فإنّه - كما يكون لغير مذكور كصورة مفهوم الوصف ونحوه - يكون لمذكورٍ، كما في مفهوم الشرط؛ حيث إنّ الحكم في طرف المفهوم فيه للموضوع المذكور في القضية اللفظية بناءً على كون التقييد راجعاً إلى الحكم لُبّاً ولفظاً؛ فإنّ مفهومه حكمٌ غيرُ مذكورٍ للمذكور وهو «زيد» في قولك: إن جاءك زيد فأكرمه.

وكيف ما كان، فالقضايا التي اختلفت كلمات الأصحاب في ثبوت المفهوم لها وعدمه عديدة:

أولها القضايا الشرطية المتضمنة للتعليق بـ«إن» وإحدى أخواتها من أدوات الشرط فإنّها نوزع^٢ في إفادتها انتفاء الحكم عن مورد اللفظ لدى انتفاء المعلق عليه كما تفيد إثباتها^٣ عند ثبوت أم لا^٤؛ فيه خلاف في المقام بين الأعلام ولا شكّ في استعمالها في إرادة سببية المقدّم للتالي، وعليّة الشرط للجزاء

١. كما عن العضدي في شرح المختصر، ص ٣٠٦.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «نوزع» بالتشديد.

٣. كذا، والأولى: إثباته.

٤. كذا، والأولى بدلاً من «أم لا»: «أو عدم إفادتها».

[على وجه الانحصار] في موارد كثيرة ومواضع عديدة يقع عليها السائر^١ في الكلمات إجمالاً ولا إشكال فيها أيضاً، إنَّما الإشكال والخلاف في أنَّ القضية ظاهرة في ذلك من جهة الوضع أو بمعونة القرينة العامة على وجه لا يحتاج في حملها عليه إلى التماس القرينة الشخصية في الموارد الجزئية، وإنَّما يُطلب القرينة في مجرّد انصرافها عن ظاهرها، أو ليس كذلك فلا يُبنى فيها على العلية المنحصرة إلى أن يظهر خلافها.

والمسألة ذات قولين بين مثبتٍ ونافي^٢ وقد ذهب إلى كلِّ فريق:

فالمثبت لا بدّ له من إثبات ظهور تلك الجمل في سببية الشرط للجزء على وجه الانحصار ولو بمعونة القرينة العقلية، ودالاتها على الخصوصية المستتبعة؛ لترتّب الجزء على الشرط نحو ترتّب المعلول على علته المنحصرة فيكون معنى قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» عدم [وجوب] إكرام «زيد» في حال من الأحوال مع عدم مجيئه.

وأما النافي فله التوقّف في ذلك بالمنع عن المراتب السابقة بما لا تصل معه النوبة إلى هذه المرتبة التي يدّعيها المثبت فيكفيه منع دلالة الجمل الشرطية على اللزوم، غايتها الدلالة على ثبوت الجزء عند ثبوت الشرط ولو اتفاقاً ومن باب المقارنة الاتفاقية من غير ربطٍ وعُلقةٍ لزومية توجب عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، أو منع دلالتها على الترتّب مع تسليم الدلالة على اللزوم من غير ترتّب للجزء على الشرط وتوقّف له عليه و[لو] بأن يكونا معلولين لعلّة ثالثة أو يكون

١. كذا، والأولى: المتّبع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نافي.

الشرط معلولاً للجزاء فضلاً عن الترتب بنحو الاقتضاء ولو اجتمع مع الشرط شرائط أخر أو منع عنه مانع، أو منع دلالتها على العلة التامة بل لمجرد الترتب ولو على جزء السبب أو المقتضى، أو منع الدلالة على الترتب على العلة المنحصرة بل لمحض الترتب على العلة التامة مع عدم الانحصار فيها كما في قوله (ع): إذا نمت فتوضاً، وإذا بُلْتُ فتوضاً؛ حيث إنَّ كلاً من «النوم والبول» سبب تامٌّ للوضوء لكن من غير حصرٍ فيه.

فإذن النافي يمكنه نفي الدلالة على المفهوم بنفي الدلالة على شيء من هذه الموارد، لكن لا مسرح لنفي دلالة تلك الجمل على عُلقة اللزوم بين الشرط والجزاء، والترتب بين الجزءين بدعوى الدلالة على مجرد التقارن الخارجي من باب الاتفاق؛ لأنَّها خلاف الظاهر منها، بل هي محجوجة بالتبادر وانسباق اللزوم من إطلاق القضايا الشرطية، والاتفاقية المنساق^٢ منها في بعض القضايا^٣ كقولهم: «إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهقاً» محمولةً على غير ظاهرها بارتكاب نوع من التنزيل وضرب^٤ من التأويل بعلاقة التشبيه، وهو تشبيه التقارن في الوجود بالتلازم.

١. هذا هو المستفاد من أحاديث نواقض الوضوء، وورد بالسياق المذكور في المتن في مطروح الأنظار، ج ١، ص ٦٥٨ وفي ط الحجري، ص ١٤٠ بعنوان «قيل»، وورد في تقارير المجدد الشيرازي، ج ٢، ص ٢٥٣ بعنوان الحديث ثم سرى بهذا العنوان إلى بعض الكتب المتأخرة عنه.

٢. في الأصل: المنساق.

٣. كذا، والأولى: «في بعضها» بدلاً من «منها في بعض القضايا».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حزب.

فلا مسامح لإنكار دلالتها على اللزوم والارتباط بين المقدم والتالي لولا ورود قوله (ع): إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر؛ فإن قصر الصلاة في السفر ليس أمراً مرتبطاً بخفاء الأذان أو الجدران حقيقةً، وإنما هو مرتبط بأمر واقعي يقارن وجوداً خفاء الأذان والجدران، فأقصى ما دلّ عليه قوله (ع) تعليق أحد الجزءين على الآخر ولو من باب الاتفاق والتقارن، فافهم.

نعم، الدلالة على الترتب على العلة فضلاً عن الترتب على العلة المنحصرة ممنوعة أشد المنع، فما في كلام بعض مهرة الفن^٢ من دعوى اتفاقهم على أن الظاهر من الجملة الشرطية هو العلية التامة المنحصرة للأول في الثاني، وكون الخلاف في منشأ الظهور من الوضع أو الإطلاق مما ليس بشيء؛ لأن دعوى تبادر اللزوم وعلية الشرط للجزء على جهة الحصر من القضايا الشرطية بعيدة بملاحظة ما استعملت كثيراً في السببية الغير المنحصرة بل في مطلق الترتب بل في مطلق اللزوم مع عدم ارتكاب عناية ورعاية علاقة^٣ في ذلك، ولو كانت الجملة الشرطية موضوعاً للترتب على العلة المنحصرة لما كاد يصح استعمالها في ما لا انحصار

١. لم ترد هذه العبارة في رواية بل هي مصطادة من روايات تفيد هذا المعنى. لاحظ وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٤٧٠، باب (٦) في اشتراط وجوب القصر بخفاء الجدران والأذان خروجاً وعوداً.

وتقول: أول من أوردها بهذا السياق الشيخ الأنصاري كما في مطروح الأنظار، ج ٢، ص ٤٧ وفي ط الحجري، ص ١٧٤ ثم شاعت في كلمات جماعة من بعده - قدس الله أسرارهم.

٢. الظاهر المراد منه أستاذه الشيخ الأنصاري حيث قال في مطروح الأنظار، ج ٢، ص ٢٥: «لا ينبغي الإشكال في أن الظاهر من الجمل الشرطية هو سببية الأولى للثانية وإنما الإشكال في أن الوجه في ذلك الظهور هو الوضع ... أو الوجه فيه هو إطلاق الجملة».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلاقه.

فيها هناك بدون تمحلٍّ ولحاظ علاقةٍ.

هذا مع ما لم نجد بين القضايا الشرطية في موارد تعدد الشرط تنافياً^٢ في بدو^٣ النظر أصلاً.

كيف، وهل يخطر بالبال ويختلج في الخيال المعارضة بين قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» و«إن أكرمك أكرمه»؟! كلاً، وعلى^٤ المفهوم لا محيص عن المطاردة بين القولين؛ فإن مقتضاه حصر السبب في المجيء، وبه يتحقق الإكرام دون غيره. ومن ذلك يُعلم عدم دلالة القضايا الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط بنحو العلية المنحصرة، وعليه ينزل قوله (ع): إذا خفى الأذان فقصر، وقوله (ع): إذا خفى عليك الجدران فقصر، فإنه لو كانت دالةً على العلية المنحصرة لكان بين القضيتين منافاةً ظاهرةً وإن أمكننا الجمع بينهما بالتوفيق العرفي بحملها على كون الجامع علّةً؛ فإنه لا ينافي التنافي ولا يرفعه من أصله بل يقرّره ويؤكد وجوده مع أنه لا ينسب إلى الذهن تنافٍ^٥ بين الجميع حتّى ينتهي التوبة إلى الجمع بحملها على سببية الجامع أو غير ذلك من المحامل الآتية.

وبذلك يبطل القول بوضع القضية للسببية المنحصرة والخصوصية المستتعبة لانتفاء التالي عند انتفاء المقدم فإنها لا محالة غير دالةٍ إلا على صرف اللزوم، وهو

١. كذا، والصواب: «أنا».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تنافي.

٣. في الأصل: «بدو» مع التشديد، والمتداول على اللسن: «البدو» بلا تشديد كما أئبنتاه، وفي اللغة «البدء» بالهمزة.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عن.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تنافي.

المقطوع به بعد الوقوف على موارد استعمالات تلك القضايا ومجاري إطلاقاتها، وما عدا ذلك من مراتب اللزوم والعلية فضلاً عن العلية على وجه الانحصار مشكوك^١ الاعتبار من الواضع في تلك القضايا. وعلى مدّعيها إثباتها، ولا طريق إليه سوى التبادر.

ودعوى انسباق التعليق منها على وجه ينتفي الحكم بانتفاء الشرط، وهو على إطلاقه غير معلوم الأثر كما لا يخفى على من أمعن النظر وأجال البصر في مجاري إطلاقاتها فإنه يرى عدم إفادتها سوى اللزوم من غير عناية ومنافرة كما في المجازات.

نعم، لا يقتصر عليه بمجردّه في ما قامت قرينة على أزيد من ذلك، ولا قرينة عامة موجبة لظهور الجملة الشرطية في التعليق على نحو الانتفاء عند الانتفاء على وجه يُستغنى بها عن مطالبة القرينة الخاصة في أشخاص الموارد في الحمل على المفهوم.

ومما ذكرنا ظهر فساد الاستناد في الظهور المزبور إلى الواضع.

ودعوى الاستناد في ذلك إلى الانصراف وأن إطلاق العلاقة اللزومية ينصرف إلى الفرد الكامل منها، وهو اللزوم الثابت بين المقدّم والتالي على نحو العلية المنحصرة مندفعاً بعدم كون الأكملية بمجردّها من وسائط الانصراف إلى الأكمل والظهور فيه لو لم يقارنها شيوع الاستعمال، والغلبة ممنوعة^٢ فيه؛ لكثرة الاستعمال في غيره من العلية الغير المنحصرة بل في مطلق الترتّب بل في مطلق اللزوم بحيث

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بمشكوك.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: غلبة الممنوعة.

لو قطعنا النظر عن ترجيحها عليه فلا أقلّ من المساواة.

هذا مضافاً إلى عدم تسليم كون علقه اللزوم بين المعلول وعلته المنحصرة أكملّ ممّا إذا لم تكن بمنحصرة فإنّ الربط الخاصّ بين العلة ومعلولها لا يكاد يتفاوت بالانحصار وعدمه.

كيف، وأقصى ما يقتضيه العلة وجود المعلول بوجودها، وهذا جهة مشتركة سارية في كلىة العلل، وانحصار بعضها لا يوجب أقوائية^١ الربط، فعلقة إفاضة الوجود من العلة إلى المعلول متساوية لا يكاد يتفاوت بالآكدية والأشدية؛ إذ غايتها الوجود، و«ليس وراء عبّادان قرية»^٢ فتلك الدعوى عديمة الجدوى كما لا يخفى، هذا.

وربما يُتمسك في المقام لإثبات المرام بأمرين آخرين يستدعيان^٣ ظهور الجملة الشرطية في التعليق على نحو العلية المنحصرة:

أحدهما إطلاق القضية الشرطية بالنظر إلى مقدّمات الحكمة فإنّها بعد تماميتها تقتضي حمل تلك القضايا الموضوعية لمطلق اللزوم والترتب على العلة على وجه الانحصار كاقضاء صيغة الأمر حملها على الوجوب النفسي العيني التعيني الذي أكمل مراتب الطلب.

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ ذلك في ما تمت تلك المقدّمات، وللمنع من تماميتها مجال واسع؛ لأنّها لا تجري في المعاني الحرفية الملحوظة آلة وحالة للغير،

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أقوائية.

٢. يكتفى به عن بلوغ الشيء غايته (شفاء الغليل في ما في كلام العرب من الدخيل، ص ٢٦٧).

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يستدعي.

فلا تطلق أو تقيّد^١ تلك المعاني المهملة بقرينة الحكمة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول على أن تكون نفس تلك المعاني الكلّية المهملة مستفاداً من ألفاظها، والخصوصية المنصّمة إليها في مقام البيان بالقرينة العامّة العقلية؛ لوضوح منافاة ذلك لاعتبار المعنى حرفاً ولحاظه آله^٢ للغير الذي هو قوام مداليل الحروف وما به امتيازها من الأسماء؛ فإنّ لحاظ المعنى بتلك الخصوصية المنوطة بقرينة الحكمة المعبرة في ظرف الاستعمال يُمخّضه في الاسمية ويُخرجه بذلك من الآلية إلى الاستقلالية، فكيف ذلك مع لحاظه^٣ آله^٤ وعن غير استقلال في ظرف الاستعمال بل لا يكاد يكون آله^٥ في تلك الحال، واعتباره آله^٦ في ما سبق لا يفيد في صيرورة المعنى طبع^٧ معنى آخر ما لم يصادف حال الإطلاق المنساق في مقام البيان، فجرى ان مقدمات الحكمة في المعاني الحرفية يُخرجها عن الآلية الملحوظة فيها في مقام الاستعمال، فحينئذٍ تمنع لحاظ مطلق اللزوم آله^٨ على إهماله واستعمال أداة الشرط فيه ثمّ إرادة اللزوم الخاصّ في المقام^٩ اعتماداً على القرينة العقلية الغير المتمشّية في سوى ظرف الاستعمال في استفادة الخصوصية؛ لمكان تنافي اللحاظ في ساحة البيان تمهيداً للتقييد وتوطئة لإرادة الخصوصية؛ لطبع المعنى الحرفي الذي يتبع الغير ويكون آله^{١٠} له بحيث يُمخّض بذلك في الحرفية الغير المستقلّة في مرحلة الاستعمال، وأنّى بذلك مع لحاظه مستقلاً في تلك المرحلة؛ لإناطة الإطلاق

١. الظاهر زيادة قوله: «أو تقيّد». وعلى فرض إثباتها فالصواب ظاهراً: «فلا تطلق ولا تقيّد».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحاظه.

٣. في الأصل: «التا» من دون نقطة.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «تبع» لأنّ التصحيف محتمل قوياً.

٥. في الأصل: «في مقام المقام»، والظاهر زيادة «مقام».

والتقييد بها؟!)

هذا، وإن أمكننا الجواب عن ذلك بما يرتفع به غائلة التنافي فيقال: إن ما ذكره مبنيٌّ على كون الإطلاق والتقييد في معاني الحروف من قبيل تعدّد الدالّ والمدلول بأن يلاحظ المعنى مهماً ويُطلق عليه لفظه، ثمّ يقيد أو يطلق ما استعمل فيه بالقرينة اللفظية أو العقلية، فإنّ لحاظ المعنى المستعمل فيه ثانياً في مرحلة الإطلاق والتقييد ينافي التبعية وعدم الاستقلال بالمفهومية.

وأما الإطلاق والتقييد بواسطة لحاظ المعنى أولاً مطلقاً أو مقيداً ثمّ استعمال اللفظ في الملحوظ على ما لوحظ ممّا لا أجد فيه محذوراً كما هو الحال في الأسماء المطلقة أو المقيّدة المعاني^١؛ فإنّها - بعدما لوحظ معانيها كما هي عليها من الخصوصيات المقصودة منها والمزايا المكتنفة وإن كان من قبيل الإطلاق والتقييد - قُصد في مرحلة الاستعمال إنشاؤها بألفاظها مع ضمّ قرينة إليها على أن يكون مجموع المنضمّ والمنضمّ إليه من اللفظ والقرينة دالّاً على المعنى بما له من الخصوصية، ولتكن المعاني الحرفية كذلك.

كيف، و«الحروف» موضوعةٌ للمعاني الكلية كـ«الأسماء» فتكون على حدّ منها^٢. وكون المعنى في الحروف ملحوظاً تبعاً وآلةً للغير لدى الاستعمال وفي الأسماء بنحو الاستقلال لا يقدح في توسعة المعنى الكليّ وتضييقه في طيّ اللحاظ الآليّ الاستعمالي، ثمّ استعمال^٣ اللفظ فيها على أن يكون ذلك بانضمام

١. إضافة «المقيّدة» إلى «المعاني» إضافة لفظية لا تحتاج إلى حذف الألف واللام في المضاف، أعني «المقيّدة».

٢. كذا، والأولى: «حدّها» بدلاً من «حدّ منها».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستعمال.

القرينة دالاً على الطبيعة الضيقة أو الوسيعة، فلو كانت آلية المعاني قادمة في التوسعة المزبورة ولحاظها مطلقاً فلتكن الاستقلالية في المعاني الاسمية كذلك؛ لأنها فيها على حد الآلية في «الحروف» لا دخل لهما بعالم الوضع ولا الموضوع له، بل إنما يُعتبران في ظرف لحاظ المعاني مطلقاً فتارةً تلاحظ بكليتها ووسعة دائرتها آله وحالة الغير في ظرف الاستعمال، وأخرى على نهج الاستقلال.

فلا رادع عن إرادة الخاص من المعنى الحرفي بقرينة عامة دالة عليه؛ لعدم^٢ استدعائها لحاظاً زائداً على ما يقتضيه طبع المعنى في مرحلة الاستعمال، بل حالها كحال سائر القرائن الحالية أو المقالية في كون مجموع اللفظ والقرينة يدل على إرادة المعنى الخاص بلا افتقارٍ إلى تعدد النظر وتمشية لحاظ آخر في مقام البيان حتى يُخرجه عن الحرفية ويُخصه في الاسمية، إلا أن المتكلم في قوله: «أعتق ربة مؤمنة» لم يلاحظ في ظرف^٣ البيان إلا الرقبة الخاصة المتصفة بالإيمان، وأفاد ذلك الملحوظ بمجموع لفظي «الرقبة والمؤمنة»، كذلك المتكلم^٤ في المطلقات لم يلاحظ إلا المعاني الخاصة، واتكل في بيانها على مجموع اللفظ والقرينة العامة فلم يكن في البين إلا لحاظ واحد بالنسبة إلى المعاني إن آلياً فالياً وإن استقلالياً فاستقلالياً، وبعد ذلك لا أرى محذوراً في ساحة لحاظ المتكلم لدى الاستعمال اللزوم الخاص على جهة الآلية وإرادته بمعونة أداة الشرط وقرينة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرف.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «لعد».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طرف.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التكلم.

الحكمة على أن يكون مجموع الأمرين دالاً عليه، فهل يظنّ أحد في عدم^١ منافاة ذلك لحرفية المعاني وآيتها؟^٢ كلاً.

ولكن ذلك على خلاف ما هو المعهود في مطلقات الألفاظ؛ فإنّ المتداول استعمال ألفاظها في معانيها المهملة المعرّاة عن كآفة الخصوصيات التي منها اعتبار إطلاقها وإرادة الخصوصية الملحوظة معها في مقام البيان بقرينة دالة عليها ولو كانت مقدّمات الحكمة، هذا.

ولو سلّمنا تأتّي مقدّمات الحكمة في المعاني الحرفية لكن إطلاق العلاقة^٣ اللزومية لا ينهض بتعيين اللزوم على وجه العلية التامة المنحصرة من بين أفراد اللزوم والترتب؛ حيث إنّ إضافة كلّ من تلك الأفراد إلى مطلقها في^٤ حدّ سواء لا معيّن لواحدٍ منها دون الآخر.

وقياس ذلك على تعيين الوجوب النفسي العيني من بين أقسام الإيجاب بإطلاق صيغة الأمر - مع أنّه عرضي مع ما يقابله من الوجوب الغيري التخيري^٥ فيكونان فردين للطبيعة - باطل؛ لوجود الفارق بين المقامين؛ فإنّ خصوصية^٦ «النفسية والعينية» لم تكن^٧ بمزية زائدة على أصل طبيعة الوجود بحيث تكون

١. كذا، والظاهر زيادتها ومع إثباتها تفيد خلاف المقصود.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آية.

٣. كرّرت في الأصل هذه الكلمة، والظاهر زيادتها. والمراد بـ«العلاقة اللزومية»: الترتب اللزومي لا العلاقة المجازية.

٤. كذا، والأولى: «على».

٥. كذا، ولكن سوق العبارة يقتضي: «الكفائي».

٦. كذا في الأصل، وعليه تكون الإضافة بيانية. وكذا المورد الآتي.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم يكن.

حدّاً لها ويحتاج في بيانها إلى مؤونة زائدة من نصب القرينة على التحديد والتقييد، بل يكفي في بيانها بيان الطبيعة مجردة عن القرينة فإن مجرد عدم التقييد كافٍ في الدلالة على إرادة الخصوصية فيكون إطلاق الصيغة في مقام البيان محمولاً على إرادة الوجوب مطلقاً على كلّ تقدير، بخلاف خصوصية «الغيرية والتخييرية والكفائية»؛ فإنّ كلاً من هذه الخصوصيات مغايرة لأصل الطبيعة موجبة لتقييدها بتقدير دون تقدير كما لو وجب هناك شيء آخر في الغيري ولم يأت بشيء آخر في التخييري ولم يأت به آخر في الكفائي فلا محالة يلتبس في بيان كلّ من تلك الخصوصيات الزائدة لأصل الطبيعة والقيود الخارجة عن حدّ الماهية مؤونة زائدة على بيان الوجوب من نصب دلالة. ولا يكتفى بحمل اللفظ في الحمل عليها، بل الإطلاق محمولٌ على كونه واجباً مطلقاً.

واللزوم الخاص الموجود بين العلة المنحصرة ومعلولها على حدّ سائر أنحاء اللزوم وأقسام الترتب يحتاج في بيانه إلى مؤونة التحديد، وليست خصوصية الملازمة المزبورة من مراتب طبيعة اللزوم وحدودها على وجه لا يحتاج في بيانها إلى مزيد من بيان ما دلّ على طبيعة العلاقة اللزومية كي يُحمل إطلاقها عليها، بل هي كخصوصية غير اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها يفتقر بيان كلّ منهما إلى نصب القرينة.

ودعوى أنّ تعيين الخصوصية بالإطلاق غير عزيز الاتفاق بل جرّت السيرة على تعيين الخصوصية في موارد الدلالة على الاستغراق والعموم الشمولي، مع أنّ

للعوم^١ كالخصوص مزياً زائدة لأصل الطبيعة المهمة المدلول عليها بالمطلقات وضعاً، فإذا فُرض استفادة خصوصية بقرينة الحكمة فليُفرض في المقام كذلك من غير وجهٍ للفرق^٢ بين أنحاء الخصوصيات، مندفعاً بالفرق الواضح بين الخصوصية المغايرة لأصل الطبيعة بما يُعدّ عرفاً من مراتبها بحيث لا يحتاج إلى مؤونة زائدة في مقام البيان، وبينها بما ليس كذلك كما نحن فيه، فلا يكاد يتعيّن بالإطلاق.

هذا في التمسك بإطلاق القضية الشرطية.

وثانيهما التمسك بإطلاق «الشرط» فيجري مقدّمات الحكمة في الشرط - أعني «مجيء زيد» - لا في الجملة الشرطية فيدعى أن قضية إطلاق الشرط لدى البيان انحصار الشرط في المذكور؛ إذ لو كان للجزء علةٌ أخرى وسببٌ غيره - قارن الشرط المذكور، أم سبقه، أم لحقه - لكان اللازم على المتكلم بيانه بما يرجع إلى تقييد الاشتراط بغير صورة السبق والاقتران^٣ بشرطٍ غيره؛ إذ في المقارنة يستند التأثير إلى المجموع من المقارن والمقارن كاستناده إلى السابق بناءً على السبق، وعليهما يكون الشرط فاقداً الأثر لو سبقه شرطٌ آخر، أو الانفراد بالتأثير في صورة المقارنة والاتحاد مع علةٍ أخرى، وهو خلاف مقتضى الإطلاق المنساق في مقام البيان القاضي بتأثير الشرط وحده في تحقّق الجزء مطلقاً فيُدفع به احتمالُ علةٍ أخرى غيرها، سابقه^٤ أو قارنه. ويفيد انتفاء التالي عند انتفاء المقدّم وسببية الأول للثاني على جهة الانحصار؛ إذ لا معنى للسببية المنحصرة إلاّ الانفراد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العموم.

٢. كذا، والأولى: «فرقٍ» بدلاً من «وجه للفرق».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الافتراق.

٤. كذا، ولكن الأولى: سبقه.

بالتأثير في جميع الأحوال.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ مقدمات الحكمة لو تمت إنّما تقتضي انتفاء شرط آخر بوصف كونه سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً؛ إذ ذلك مقتضاه حسب ما قرّر من أنّه لو كان للجزء المترتب على الشرط المذكور شرط آخر غيره مقارناً، أو لاحقاً، أو سابقاً لكان على المتكلم البيان. ومع عدمه يُستكشف عدمه مطلقاً فيحكم بعليّة الشرط المذكور خاصّة وانفراداً^١ بالتأثير. وأمّا انتفاء شرط آخر ملازم لعدم الشرط المزبور^٢ وجوداً؛ لامتناعه معه من أجل المضادّة أو المناقضة فليس ذلك من مقتضاه، ولا ينافي ذلك حديث الاستقلال وانفراد الشرط بالتأثير المدلول عليه بالإطلاق؛ لمكان عدم وجود علّة أخرى للجزء في مرتبة وجوده؛ لفرض الامتناع، فلا محالة يستقلّ بالتأثير لكن بعد احتمال وجود علّة أخرى للجزء في مرتبة عدم الشرط لانكاد^٣ تتمّ العليّة المنحصرة للجزء والانتفاء عند الانتفاء. والظهور الإطلاقي لا يرفع^٤ هذا الاحتمال؛ لامتناع النظر له حتّى إلى تأثير الشرط بالاستقلال في مرتبة عدمه ووجود ضده.

ولا يقال: إنّ قضية إطلاق الشرط استناد التأثير إليه بالخصوص وهو ينافي وجود علّة أخرى لوجود الجزء في مرتبة من الترتب؛ لأنّ المؤثر حينئذ هو القدر الجامع بين العلتين دون العلّة المذكورة ودونهما؛ لامتناع اجتماعهما على معلول واحد وتأثيرهما بما هما متباينان، ومع كون المتكلم بصدد البيان لو كان مع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: انفراد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المذبور.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكاد.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يرتفع.

الشرط المذكور شرط آخر بيانه وايكون مؤثراً في الجزاء فاللازم عليه بيان أن الشرط ليس بخصوصه شرطاً مؤثراً بل المؤثر هو الجامع بينهما، فمع عدم البيان ينتج أن الشرط منحصر في خصوص ما ذكر.

لأننا نقول: بأن كون الإطلاق مبنياً حتى لهذه الجهة غير معلوم، بل المعلوم عدمه؛ وذلك لأن أقصى ما تحقق ناظرية الإطلاق إلى بيان تأثير الشرط وأنه يؤثر منفرداً في وجود الجزاء، وأما كون التأثير له بخصوصه أو بجامعه فالإطلاق بمعزل عنه؛ إذ ذلك جهة عقلية مخالفة لما هو المرتكز في أذهان العامة من استنادهم التأثير إلى الشرط في القضية اللفظية من غير ملاحظة وجود علة أخرى وعدمه^٢ للجزاء. واعتبارها وإن كان سبباً للاختلاف في الإسناد فإن الشرط إنما يكون عقلاً مؤثراً بانفراده إذا لم تكن هناك علة أخرى في مرتبة من مراتبه، وإلا فالتأثير للجهة الجامعة كما لا يخفى، إلا أنه اختلاف بحسب الدقة العقلية، ولا يوجب الاختلاف عرفاً في استناد التأثير إلى وجود الشرط. ومن المعلوم أنه بمجرد عدمه لا يكفي في إثبات المفهوم ما لم يُحرز معه أن التأثير له بخصوصه. ولا طريق إلى ذلك إلا بدعوى ناظرية القضية إلى بيان كيفية تأثير الشرط فإنه يُحمل على أن التأثير له بخصوصية وجوده لا بجامعه، ويُدفع احتمال وجود علة أخرى للجزاء ولو في مرتبة عدم الشرط، ولكن أتى لنا بذلك؟! وعهدها على مدعيها؛ لعدم التفات المتكلم إليه فلا بيان له بالنسبة إليه بل ولا إطلاق للقضية أصلاً؛ لأنه غالباً بصدد بيان مجرد ترتب الجزاء على الشرط، بل صرف الملازمة بينهما

١. الظاهر زيادة «بيانه و».

٢. الضمير راجع إلى «وجود»، والأولى: «عدمها».

وجوداً، وكونه في مقام بيان تأثيره بانفراده أو بخصوصية وجود^١ في الجزاء دون^٢ه خرط القتاد.

فإننا وإن سلمنا اقتضاء إطلاق القضية الشرطية المفهوم والسببية على جهة الانحصار لكنّ الشأن بعد في إثبات الإطلاق لها وأنّ المتكلم في مقام البيان دون الإهمال والإجمال أو^٣ مجرد ترتب الجزاء على الشرط أو بيان التلازم بينهما كما هو الشائع الذائع في المحاورات فإنّه حينئذ لا يكاد ينهض إطلاق يكفي قرينة عامة على إرادة المفهوم بحيث لا يترقّب شيئاً في الحمل عليه.

فإذن لا وقع للتمسك للدلالة على المفهوم بشيء من إطلاق القضية الشرطية أو الشرط؛ لأنّ مقدمات الحكمة في ما تمّت فيه، ولا يكون في البين ما يستدعي ظهور القضية عند الإطلاق في التعليق على العلة المنحصرة كما هو مقتضى الجري على القواعد اللفظية.

نعم، مع الغض عنها لا بدّ من الرجوع إلى العرف وملاحظة معاملتهم مع القضايا الشرطية في موارد استعمالهم لها معرّاة من القرائن الحالية والمقالية وأنّهم هل يرون لتلك القضايا مفهوماً فيفهمون من مثل قولك: «إن جاءك زيد فأعطه درهماً» أنّه لو كان في العالم إعطاء درهمٍ لزيد فإنّما سببه المجيء لا غيره أو لا؟ ولعلّ المتتبع^٤ في مجاري الإطلاقات وموارد الاستعمالات يُشرف على القطع

١. كذا، ولا يخفى عدم استقامة العبارة؛ والصواب ظاهراً: «بجامعه» بدلاً من «بخصوصية وجود».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دون.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «و» بدل «أو».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: المتتبع.

بعدم الدلالة على المفهوم؛ لما يرى من عدم صحّة الاحتجاج بالمفهوم والإلزام به إذ استعملت القضية الشرطية في موارد التكاليف والأقارير والاحتجاجات والمخاصمات، بل إنّما يؤاخذون عبيدّهم بظاهر كلامهم في محلّ النطق، ولذا يحسن منهم الاعتذار بعدم ثبوت المفهوم للكلام، ولو كانت للقضية الشرطية دلالة وضعاً أو إطلاقاً على المفهوم بلا ترقّب في الحمل عليه لدى التعرية عن القرينة لصحّ الاحتجاج بها ولم يُقبل العذر بعدمها، مع أنّ ذلك خلاف المعروف من العرف في محاوراتهم من عدم الاحتجاج عند اللجاج والإلزام بالمفهوم وحُسن الاعتذار بعدمه، وهل ذلك إلّا لعدم الدلالة وإلّا فهلّا يُحتجّ بها عند الحجّة مع كونها حجّةً، هذا غاية ما يقال في المجال.

وقد استدلّ المنكرون للمفهوم بوجوه:

أسدّها ما عُزي^١ إلى السيّد (ره) من أنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أنّ يخلفه^٢ وينوب منابه شرطٌ آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فإنّ قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا^٣ شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^٤ يمنع من قبول الشاهد الواحد إلى أن ينضمّ إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأوّل شرط في القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين إلى الأوّل يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن

١. ضبطت في الأصل بتشديد الزاء وليس بصواب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تخلفه.

٣. في الأصل: فاستشهدوا.

٤. البقرة (٢): ٢٨٢.

تحصى^١ في الشريعة كما في غير الشريعة فإنّ مثل الحرارة لا تكاد تنقضي بانتفاء الشمس؛ لاحتمال قيام النار مقامه، والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً. ولا يخفى أنّ ما ذكره (قده) يوجّه بظاهره إذا انضمّ إليه مقدّمة مطوية [إوهي دلالة القضية الشرطية على الاشتراط خاصّةً وكونُ المقدّم شرطاً في حصول الثاني، وقد وقع التبادل والنيابة من بين الشروط بحيث يختلّ معها حديث دلالة القضية على عليّة المقدّم للتالي على وجه الانحصار. وعلى ذلك فلمدعي الدلالة المنع عن دلالة القضية على مجرّد الاشتراط من غير العليّة المنحصرة، ولو لم تنضمّ المقدّمة المزبورة لما صحّ الاستدلال بما ذكر.

كيف، ومجرّد إمكان النياية أو وقوعها عن شرط آخر لا يقدرح [في] دلالة القضية الشرطية على العليّة المنحصرة بالوضع أو مقدّمات الحكمة، بل الخصم بعدما يعترف بوقوع تخلف شرط عن شرط آخر كما يعترف باستعمال القضية الشرطية في مطلق السببية على غير جهة الانحصار بمعونة القرينة يدّعي دلالتها لو خُلّيت وطبّعها على العليّة المنحصرة بحيث يُحمل عليها لولا الصارف. ومعلوم أنّ مجرّد إمكان النياية والاستخلاف لا يوجب عدم ظهور القضية في الانحصار ما لم يكن احتمالها في القضية راجحاً أو مساوياً، كما لا يخفى.

فما استدلّ به السيّد ضعيف كضعف التمسك لإنكار المفهوم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَ تِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصُنَا﴾^٢ حيث إنّ حرمة الإكراه على البغاء

١. الذريعة الى أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٠٦ مع بعض التصرفات، ولم يرد فيه ما يلي من العبارة.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

مع عدم إرادتهنَّ التحصن أيضاً ثابت.

وذلك لأنَّ المدعى ظهور الجملة الشرطية في التعليق على العلة المنحصرة عند الإطلاق المنساق في مقام البيان، ولا ينافي ذلك قيامُ الدليل على عدم المفهوم؛ لصرفه عن الظهور فلا يُصغى إلى مثل هذا الاحتجاج.

نعم، ما احتجَّ به للمنع - من أنه لو دلَّ لكان بأحد الدلالات الثلاث والملازمة ظاهرة، كما أنَّ بطلان التالي؛ إذ لا لزوم عقلاً ولا عرفاً ظاهراً - وجيهٌ إن تمَّ ما عوَّلنا عليه في ما أسلفناه من منع الوضع وأنه - كدعوى الانصراف - لا وجه له، وإلاَّ فيتوجَّه إليه منع بطلان التالي؛ لمكان الدلالة على المفهوم بالالتزام؛ لأنَّه من لوازم المعنى المدلول عليه باعتبار الوضع نظير دلالة «الأمر» على الطلب على وجهٍ خاصٍّ يلزم منه شرعاً عدم الرِّضاء^١ بالترك.

١. كذا في الأصل، و«الرضا» مع الهزمة وبدونها صحيح كما في كتب اللغة.

بقي في المقام ممّا يتعلّق به أمورٌ ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ «المفهوم» عبارة عن انتفاء سنخ الحكم ونوعه الثابت في طرف المنطوق بانتفاء المعلق عليه لا شخصه؛ ضرورة انتفاء شخص الحكم الموجود في القضية بهذا الإنشاء بانتفاء بعض قيوده وإن لم نقل بالمفهوم؛ لأنّ انتفاء الحكم بانتفاء بعض قيود موضوعه الراجع إلى عدمه عند عدم القيد أمرٌ عقلي لا ربط له بحديث المفهوم وعدمه.

ولولا ذلك لما وجّه النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه مع القطع بانتفاء شخص الحكم لدى انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا محيص عن أن يراد بـ«المفهوم» سنخ الحكم ونوعه المعلق على الشرط المنفي بانتفائه في ظاهر القضية الشرطية. وأمّا انتفاء شخص الحكم فليس من «المفهوم»؛ لأنّ انتفاءه بانتفاء المعلق عليه عقليّ حتّى على القول بعدم المفهوم، فانتفاء الحكم بشخصه لأجل انتفاء الموضوع لا يُعدّ مفهوماً.

كيف، وبقاء الحكم مع عدم الموضوع ظاهر الاستحالة فلا يقبل البقاء كي يُحكم به أو بالانتفاء، وإلّا لزم الخُلف أو التخلّف وهما كما ترى، فلا مسرح للوسوسة في انتفاء الأحكام الثابتة لموضوعاتها بانتفاء شيء من القيود الراجعة إليها أو إلى موضوعاتها التي يجمعها الشركة في الدخل في تحقّقها؛ لاستحالة بقاء الشيء مع عدم تمامية علّته فيرجع بقاء الحكم مع نقصان شيء من القيود الملحوظة في

١. أي لما كان النزاع وجيهاً.

تحققه، إلى بقائه مع عدم الموضوع الذي له تمام الدخل في ثبوته بحيث لو وُجد لم يُترقّب في ترتبه عليه في القضية الشرطية البتة عقلاً - سواء قلنا بدلالاتها على المفهوم أم لا - وإنما يختلف بذلك انتفاء طبيعة الحكم المعلق على الشرط بانتفاء المعلق عليه وعدمه، فالمنفيّ بانتفاء الشرط على القول بالمفهوم إنّما هو سنخ الحكم المذكور في المنطوق.

ولا ينافي ذلك ظاهر القضية اللفظية؛ لأنّ المعلق عليها^١ أيضاً إنّما هو سنخ الحكم وطبيعته، وإنّما يتشخّص بإنشائه وتعليقه، فالتشخّص إنّما هو من قبل^٢ التعليق والإنشاء، ولا تكاد^٣ تُعتبر الخصوصية الجائية من تلك الناحية في المعلق والمُنشأ، فلا محالة يتعلّق التعليق بسنخ الحكم ونوعه فلا يكون في انتفاء أصل الحكم بانتفاء الشرط خروجٌ من ظاهر اللفظ، وإنّما هو جارٍ على طبقه بعد فرض تعلّق التعليق بطبيعة الحكم.

فما يقال - من منافاة ذلك لظاهر القضية اللفظية؛ لأنّ القيد فيها إنّما وقع شرطاً للحكم الواقع في حيّز الإنشاء، ومقتضاه انتفاء ذلك الحكم الناشي عن الإنشاء بعينه لا بنوعه وسنخه - ناشئٌ عن غفلة أنّ التعليق متعلّق بكليّ الطلب الدالّة عليه صيغته، وصيرورته جزئياً إنّما هو بواسطة الاستعمال ولا دخل لحديث جزئيته بالمستعمل فيه، فمُناخ التعليق إنّما هو الحكم المُنشأ في طرف المنطوق بنوعه.

كيف، وحاله في الإنشاء كحاله في الإخبار من غير توقّف بين المقامين في

١. كذا، والأولى: فيها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قبيل.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكاد.

حديث التعليق على الشرط، فقولك: «يجب عليّ كذا إن كان كذا» يكون المعلق على الشرط نفس المخبر به وهو كليّ الوجوب لا بما له من الخصوصية الآتية من ناحية الإخبار، كما أنّ قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون المعلق على الشرط نفس المنشأ بالصيغة لا بما اعتبره من الخصوصية الجائية من ناحية الإنشاء.

فالتفرقة بين الحكم^١ الإخباري والإنشائي - بدعوى التعليق على الشرط في المخبر به بنوعه وسنخه فيوجب انتفاء كذلك بانتفاء المعلق عليه، بخلاف التعليق في الإنشاء فإنه خاصّ جزئي فلا يوجب انتفاء المعلق [عليه] إلاّ انتفاء المنشأ بشخصه لا بسنخه - مكابرة محضة أو ناشئة عن توهم أنّ الإنشائيات موضوعة بوضع «الحروف»، وأنّ الموضوع له فيها خاصّ جزئي، وإن هو إلاّ لعدم الوقوف على ما عوّلتنا عليه في «الحروف» ونظائرها من عموم الموضوع له فيها والمستعمل فيه كذلك ك«الأسماء»^٢، لكن على فرق بينهما في جهة خارجية لا دخل لها بالمعنى ولا المستعمل فيه، وهي كون أحدهما ملحوظاً عن جهة الآلية والآخر على نحو الاستقلالية.

ومن البدهة رجوع الآلية والاستقلالية إلى حيث الاستعمال مع انحفاظ المعنى المستعمل فيه الحرف والاسم على كليته؛ لاستحالة اعتبار الخصوصيات المنبئة عن مقام الاستعمال ودخلها في حقيقة المعنى، فإنّ المعنى في كلّ من القضية الخبرية^٣ والإنشائية كليّ من حيث هو وجزئي بلحاظ الإخبار والإنشاء،

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكيم.

٢. راجع ج ١، ص ١٤٧.

٣. في الأصل: «الجزئية» وهو تصحيف.

والاختلاف بينهما في^١ حيث الاستعمال؛ فإنّ الخبر وُضع لأن يُستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء لِيُستعمل في قصد تحقّقه وثبوته باللفظ، وحيث^٢ الاستعمال لا يكاد يكون من مقوّمات المعنى وخصوصياته.

فبما ذكرنا يُدبّ عن^٣ الإشكال، لا بما في التقريرات فإنّه - بعد بنائه على أنّ الوضع في الإنشاء على حدّ بعض الأسماء الذي يكون الموضوع له فيها^٤ خاصاً - أجاب عن الإشكال في الجملة الإنشائية بأنّ ارتفاع نوع الحكم في ما إذا كان الكلام إنشائياً من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية فإنّ قضيتها ارتفاع^٥ نوع الوجوب المتعلّق به الإنشاء وإن لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلولاً للفظ؛ إذ يكفي فيه ارتفاع^٦ شخصه من حيث إنّه عنوان لارتفاع^٧ نوعه نظراً إلى العلية المذكورة^٨.

١. كذا، ولعلّ الأولى: «من» بدل «في».

٢. كذا، والأولى: حيثية.

٣. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ «الذبّ» إن كان مع «عن» فمعناه الدفاع عنه كقول سيّد الشهداء: «هل من ذابّ عن حرم رسول الله».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «التي تكون الموضوع له فيه».

٥. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: اتفّاع.

٦ و٧. مرّ الكلام فيهما في الهامش السابق.

٨. هذا ملخّص ما ذكر في المصدر (مطرح الأنظار، ج ٢، ص ٣٩) وتتميماً للفائدة نذكرها بتماها: وأما ارتفاع مطلق الوجوب في ما إذا كان الكلام إنشائياً فهو من فوائد العلية والسببية المستفادة من الجملة الشرطية حيث إنّ ارتفاع شخص الطلب والوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة والتسبب المأخوذ في الجملة الشرطية، فإنّ ذلك يرتفع ولو لم يؤخذ المذكور في حيال الشرط علّة له، كما هو ظاهر في اللقب والوصف، فقضية العلية والسببية

وهذا^١ - كما ترى - غفلة واضحة نشأت من حسابان أنّ الخصوصيات في الإنشاء مستفادة من الألفاظ، ويدفعه ما عرفت من استحالة ذلك، مع أنّه (قده) لم يذهب إلى ما رامّ إليه في القضايا الإخبارية، والحال أنّها تعاین^٢ القضايا الإنشائية في ذلك.

وبما ذكرنا في شرح «المفهوم» وأنّه رفع سنخ الحكم بارتفاع الشرط، انقح عدم تأتّي المفهوم للقضية الشرطية وغيرها في باب الوصايا والأوقاف والأقارير والنذر والأيمان وباب تعيين الحجج الشرعية من حجّة قول الشاهدين أو الأربع وإن توثّم^٣، بل عن الشهيد في التمهيد أنّه لا إشكال في دلالتها على المفهوم^٤.

والوجه في ما ذكرنا أنّ معنى كون القضية ذات مفهوم كونها بمنزلة القضيتين متوافقتين أو متخالفتين تكون دلالتها على أحدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام ببركة دلالتها على الأوّل فيكون تحت القضية المذكورة معنيان، غير أنّ أحدهما في تلو الآخر وذيله، بمعنى أنّ دلالة اللفظ [على الثاني] يتبع دلالة على الأوّل فلا يثبت^٥ «المفهوم» إلّا في ساحة دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء

تارتفاع نوع الوجوب الذي أنشأه الأمر وصار بواسطة إنشائه شخصاً من الوجوب، وأمّا وقوع الشرط شرطاً للإنشاء الخاصّ فهو بملاحظة نوع الوجوب المتعلّق به الإنشاء وإن لم يكن ذلك على ذلك الوجه مدلولاً للفظ؛ إذ يكفي فيه ارتفاع شخصه من حيث إنّ عنوان لارتفاع نوعه نظراً إلى العلية المذكورة.

١. كذا، والأولى: هذه.

٢. في الأصل: يعاین.

٣. مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٧.

٤. تمهيد القواعد، ص ١١٠، قاعدة (٢٥).

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فلا تثبت.

على وجه تنحلّ القضيّة إلى عقدين: إيجابي وهو ثبوت الحكم أيضاً^١ في غير^٢ مورد القيد، وسلبّي وهو انتفاء ذلك الحكم بنوعه عن غير محلّه بحيث لو فرض قيام دليل على ثبوت الحكم في غير مورد القيد المأخوذ^٣ بالاشتراط والتوصيف تقع المعارضة والمنافاة بينه وبين القضيّة المشتملة على الشرط أو الوصف من غير أن تكون النسبة بينهما من قبيل الاقتضاء واللاقتضاء^٤، فأنشأ المنشئ بقولك^٥: «إن جاءك زيد فأكرمه»، عدمّ وجوب الإكرام عند عدم المجيء كإنشائه وجوبه عنده، فهما حكمان منشآن بإنشاء واحد وإيجادٍ فارد مع جعل أحدهما في طول الآخر؛ لا اعتبار خصوصية في المعنى الذي أريد من المنطوق، فيكون انتفاء نوع الحكم المعلق على الشرط الذي هو واقع المفهوم من لوازم معنى المنطوق وتوابعه الغير المتخلّفة عنه في حدّ ذاته.

وعلى ذلك يكون انتفاء الحكم في الأبواب المزبورة ليس من أجل اعتبار خصوصية في معانيها في محلّ النطق، فالوقف مثلاً في قولك: «وقفت على أولادي إن كانوا» لم يكن انتفاؤه من «غير الأولاد» لأجل أخذ خصوصية في المنطوق تستدعي^٦ انتفائه عند عدم فرض الأولاد، بل ما وقفه لم يكن إلّا على فرض وجودهم، فانتفاء الوقفية عند انتفائهم إنّما يكون من أجل عدم وقفه على

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المؤخّذة.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاقتضاء.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: بقوله.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يستدعي.

فرض غير الشرط، لا أنّه وقفه على فرض وجود الشرط المذكور ولم يقفه على فرض انتفائه، فانتفاء الوصية والنذر واليمين والإقرار عن غير موردها بما لها من القيود المأخوذة بالاشتراط والتوصيف من باب عدم المقتضي لها إلا بقدر متعلقاتها بما احتفتّ بها من القيود والخصوصيات لا لمقتضى عدم، فلا وصية ولا وقف ولا نذر في غير موردها؛ لعدم إنشائها لا لإنشاء عدمها، فلأمساس له بـ«المفهوم» وإّما هو عقلي؛ لأنّه عبارة عن سنخ حكم يمكن انتفاؤه بانتفاء الشرط، وبقاؤه مع انتفائه أيضاً؛ لعدم المفهوم فيقع على وجهين.

وهذا غير جارٍ في الأبواب المزبورة؛ لأنّ انتفاء مثل الوقف والوصية من غير متعلقاتها من الأشخاص المعتبرة في ضمن العقد بالاشتراط والتوصيف ممّا لا محيص عنه على كلّ حال؛ إذ لا عقد إلا في متعلقاتها بما لها^١ من القيود، فلا وقف على غير الأولاد في ما وقف عليهم، ولا وصية لغيرهم إذا أوصى لهم^٢.

وهذا - كما ترى - عقلي محض لا ربط له بعالم اللفظ واقتضائه المفهوم وعدمه، فالأبواب المذكورة بل عامة أبواب المعاملات من العقود والإيقاعات خارجة عن محلّ البحث، فما ذهب إليه الشهيد (قده) من إثبات المفهوم في مواردنا نظراً إلى انتفاء تلك المعاني عن غير مواردنا توهمّ عن أنّ الإثبات فرع^٣ الثبوت وإمكان الوقوع على نحوين، والمعاني المزبورة ليست^٤ من هذا القبيل؛ لأنّها منتفية على كلّ حال؛ لعدم وجود لها في غير محلّها، لا لأجل دلالة اللفظ عليها بواسطة

١. في الأصل: «له».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فرع.

٤. في الأصل: ليس.

الاشتراط والتوصيف في ضمن العقد.

كيف، والمعنى المذكور بديهي التحقق في موارد «الألقاب» فإن قوله: «أكرم زيدا» إنما يكون إنشاءً لوجوب إكرام «زيد» دون غيره فيكون الإيجاب المذكور ثابتاً له منتفياً عن غيره، فلو وجب إكرام الغير فإنما هو بإيجاب آخر، بل يجري أيضاً في كلِّ حكم بالنسبة إلى موضوعه بما له من القيود؛ فإنَّ أشخاص الأحكام المترتبة على موضوعاتها بقيودها وخصوصياتها ينتفي بمجرد انتفاء شيء مما له دخل فيها، ولا يُعقل بقاؤها مع تطرُّق ثلثة إلى ناحية الموضوع، وهل ذلك من المفهوم مع أطْراده في جميع الموارد حتّى في ما لا مسرح لتمشّي المفهوم فيه؟! وإن كان هذا مفهوماً لما كان وجهٌ لتخصيصه بالأبواب المزبورة ولشاع وذاع في كلِّ قضية رُتّب الحكم فيها على موضوع مقيّد بقيودٍ انتفى بعضها^١.

مع أنّ ذلك محجوج عليه. كيف، ولازمه بطلان النزاع العظيم في مبحث «المفاهيم»، وتوهم ذلك خبطٌ نشأ عن عدم الوقوف على واقع «المفهوم»، وأنه انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، وأنَّ انتفاء شخص الحكم الثابت في طرف المنطوق بانتفاء المعلّق عليه عقليّ لا دخل له بعالم اللفظ ودلالته.

ولا يذهب عليك إنكارنا تأتي المفهوم للقيضة الشرطية ونحوها في تلك الأبواب فإنَّ [عدم] تمشّي المفهوم فيها ممّا لا يجحده^٣ أحد.

نعم، إنَّ ما ثبت فيها من انتفاء أشخاص تلك المنشآت^٤ في غير محلّها بما لها

١. كذا، والأولى: لو.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بعضها.

٣. في الأصل: لا يجحده.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المنشئة.

من المفهوم^١ لم يكن من «المفهوم» في شيء، وإنما هو بحكم العقل بالنظر إلى عدم المقتضي لها من عقد وعهد في أزيد من ذلك الحدّ^٢، وإنما يكون ثمة مفهوم إذا فرض الدلالة على انتفاء سنخ تلك الأمور في غير موضعها^٣ بمعنى تعلق القصد بعدمها، هذا.

-
١. كذا، والأولى: «القيود» بدلاً من «المفهوم» والمراد من «المفهوم» على فرض ثبوته في العبارة هو المعنى لا المفهوم الاصطلاحي.
 ٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الجذ.
 ٣. في الأصل: «موردها» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «موضعها» كما في المتن.

الأمر الثاني

إذا تعددت القضايا الشرطية مع اتحاد الجزاء فيها كما لو قيل: «إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر»^١، فعلى القول بالمفهوم ودلالة القضية على العلية المنحصرة يعارض منطوق كلٍّ منهما بمفهوم الآخر؛ لأن مفهوم الأول عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان - سواء خفي الجدران أم لا - وكذا مفهوم الثاني عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران - سواء خفي الأذان أو لا - وحسبنا ذلك لا محيص من الخروج عن ذلك الظهور بتصرفٍ يرتفع به المحذور.

ومن المعلوم أن التصرفات الجزئية المعمولة في الموارد الخاصة بما احتف به من حالٍ أو مقالٍ بحيث لا يدخل تحت ملاك تامٍّ وميزان تمام موكولة إلى الفقيه المستقصى لتلك الموارد بما لها من القرينة الخاصة، فليست محطاً لنظر الأصولي؛ لعدم اهتمامه بها وإنما المهتم^٢ بها التوفيق^٣ الكلية والتصرفات النوعية المتلقاة من الأنظار الصائبة العرفية الجارية في كافة الموارد.

والتوفيق العام المتصور في المقام على أنحاء وأقسام؛ لأنه:

تارةً برفع اليد عن المفهوم في كلٍّ من القضيتين وحمله على إرادة العلية الغير المنحصرة فيكون كلٌّ من «خفاء الأذان» و«خفاء الجدران» سبباً للجزاء وهو قصر الصلاة لكن لا على وجه الانحصار.

١. قد سبق تبين ذلك في ص ٣٠٢.

٢. في الأصل: المهم.

٣. في الأصل: «التوفقات» وكتب فوقها ما أثبتناه في المتن.

ولا يُتوهم على ذلك بقاء تعارض القضيتين؛ لأن مقتضى شرطية «خفاء الجدران» مثلاً لقصر الصلاة أنه لا سبب ولا علة للقصر مع عدم خفائه فينا فيه شرطية «خفاء الأذان»؛ لأن ذلك من قبيل تعارض الاقتضاء والاقتضاء، فإن عدم العلة لقصر الصلاة بناءً على رفع اليد عن المفهوم ليس إلا من جهة عدم المقتضى للقصر، لا لمقتضى العدم. كيف، ولا اقتضاء للأعدام في الوجود، فلو وُجد المقتضى للقصر من خفاء الأذان يؤثر أثره لا محالة من غير معارضة.

وأخرى بالتصرف في المنطوق بتقييد منطوق كلٍّ منهما بمنطوق الآخر فيكون منطوق الأول أن خفاء الأذان عند خفاء الجدران يوجب القصر فإن لم يخف الجدران لم يجب القصر كما هو مقتضى مفهوم الثاني، ويكون منطوق الثاني أن خفاء الجدران عند خفاء الأذان يوجب القصر، فلو لم يخف الأذان لا يوجبه وهو مقتضى مفهوم الأول.

وعليه يبقى المفهوم في القضيتين بحاله، أقصى ما هناك أنه بعد التصرف في المنطوقين بالتقييد يفيد علية المجموع من خفاء الأذان والجدران معاً لوجوب القصر فينتفي وجوبه بانتفاء المجموع ولو بانتفاء بعضه؛ إذ مقتضى له بظاهر القضيتين^١، كما أنه يوجد بوجود المجموع، فهما معاً سببان لقصر الصلاة ولا علة ثالثة له دونهما.

وهذا الجمع لا يوجب تجوّزاً في ساحة أدوات الشرط المفيدة للتعليق، بل هي مستعملة في معناها، وهو التلازم في الوجود والعدم.

١. كذا، والعبارة كما ترى مخدوشة وناقصة. ولعل الأولى: «إذ هو مقتضى ظاهر القضيتين».

نعم، يوجب مجازية القضية الشرطية إن قلنا بإفادتها^١ السببية المنحصرة بالوضع، وإلا فلا مجاز أصلاً بمحض التقييد بالنسبة إلى ما اقتضاه إطلاق الشرط من كونه علّة بالاستقلال.

وثالثة التصرف^٢ في المنطوقين وضرورة الشرط الجامع بين الأمرين، لا خصوص أحدهما فيجعل تعدد الشرط قرينة على ما هي العلّة الجامعة بينهما، لا خصوص كل منهما، فغاية التصرف في هذه الصورة رفع اليد عن الخصوصية التي كانت مقتضى ظهور كل منهما فيها. ومقتضى كون العلّة هي الجهة الجامعة عدم انتفاء الحكم إلا بانتفاء الشرطين؛ لأن انتفاءهما معاً طريق استكشاف لعدم العلّة، بخلاف ما لو لم ينتف^٣ إلا أحدهما فإن بقاء الباقي ذريعة إلى إحراز بقاء القدر الجامع بحسب الواقع، فالقصر إنما يكون في مورد خفاء الأذان أو الجدران، وأما عدمه فهو منوط بـ[عدم] خفائهما معاً.

ومن هنا اتضح الفرق بين هذا الوجه الراجع إلى شرطية الجامع والوجه السابق الذي مقتضاه الرجوع إلى شرطية المجموع [المنتفي] بانتفاء أحد جزءيه، بخلاف هذا الوجه؛ فإنه لا يكاد [ينتفي] إلا بانتفاء الأمرين؛ لعدم انتفاء الجامع إلا بانتفاء الجميع.

ورابعة التصرف^٤ في مفهوم كل من القضيتين بتقييده بمنطوق الآخر؛ لأن

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بافانها.

٢. سوق العبارة يقتضي كونها هكذا: «بالتصرف»؛ لأنه عدل لقوله: «بالتصرف» و«برفع اليد» سابقاً.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم ينتفي.

٤. سوق العبارة يقتضي أن يقول: «بالتصرف» كما تقدم.

مقتضى مفهوم كل واحد منهما عدم وجوب القصر مطلقاً ولو مع وجود شرط آخر فيقيّد بمنطوق، ويقال: إذا لم يخفَ الأذان لم يجب القصر إلا إذا خفي الجدران فإنه يجب على كل حال كما هو منطوق الثاني، أو إذا لم يخفَ الجدران لم يجب القصر إلا إذا خفي الأذان فإنه يجب كما هو منطوق الأول فيكون مقتضاهما وجوب القصر بوجود أحدهما وانتفائه بالمجموع من خفاء الأذان والجدران، وبذلك يتحد مع الوجه السابق الراجع إلى عليّة الجامع في النتيجة، كما لا يخفى.

ولا يخفى أن التصرف في «المفهوم» يستلزم التصرف في «المنطوق» ولا يكاد ينفك عنه كعدم انفكاك التصرف في «المنطوق» على ما سبق عن التصرف في «المفهوم»، فأحد التصرفين يلازم الآخر؛ إذ لو بنينا في المقام على بقاء المنطوق في الأوّل بحاله من استدعائه خصوصية في المعنى على وجه تتبع عليّة خفاء الأذان على وجه الانحصار لوجب القصر - كما هو ظاهر التعليق في القضية - اقتضى^٢ انتفاء الوجوب عند عدم الخفاء مطلقاً وإن وُجد شرط آخر كخفاء الجدران مثلاً، وإلا لما كان التوقف على العلة المنحصرة صادقاً. وبعد تقييد المفهوم يُستكشف أن خصوصية المعنى في المنطوق ليس على وجه يقتضي انتفاء المطلق، بل الخصوصية تقتضي الانتفاء الخاص، وذلك واضح.

ولا فرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل الراجع إلى رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين بحسب النتيجة، وإنما الفرق بينهما في كيفية التصرف.

١. في الأصل: «يتبع» ثم شطب عليها وصححها بـ«تتبع» والظاهر أن «يتبع» أولى؛ لأنّ

ضميرها يرجع إلى «وجه».

٢. في الأصل: اقتضا.

نعم، الفرق ثابت بين هذه الوجوه والوجه الأول؛ لأنّ ذلك الوجه لا دلالة له على عدم مدخلية شيء آخر غير الشرطين في الجزاء، بخلاف سائر الوجوه؛ فإنّها مشتركة في الدلالة على عدم مدخلية الثالث وإن تخلّفت هي بأنفسها بما عرفت^١ من اقتضاء ثاني الوجوه سببياً خفاء الأذان والجدران معاً للقصر كالوجه الثالث فلا يُكتفى بأحدهما، هذا.

وخامسةً رفع^٢ اليد عن مفهوم أحدهما وإبقاء الآخر على ظهوره في المفهوم مع تقييده بمنطوق الآخر، ولكن مثل هذا التصرف لا يُصار إليه إلاّ بدليلٍ خاصّ يمكننا معه رفع اليد عن الظهور المزبور في أحد القضيتين بإلغائه^٣ عن المفهوم؛ لكون أحدهما أظهر من الآخر في الدلالة، فلا يعدّ هذا الوجه في^٤ التصرفات العامة، وإنّما التوفيق منحصر في ما عدا هذا الوجه من الوجوه المذكورة. على أنّ ذلك ليس بجمع أصلاً كما توهمه الحلّي في المحكيّ عنه^٥، وإنّما هو

١. عرفت في ص ٣٢٨.

٢. سوق العبارة يقتضي أن يقال: «برفع».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بإلغائه.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «من».

٥. السرائر، ج ١، ص ٣٣١ وعنه في مطراح الأنظار، ج ٢، ص ٤٨ وفي ط الحجري، ص ١٧٥.

قال في السرائر: وابتداء وجوب التفسير على المسافر والاعتماد عندي على الأذان المتوسط دون الجدران.

قال في المطراح: ورابعها إبقاء إحدى الجملتين بحالها مفهوماً ومنطوقاً والتصرف في الأخرى كذلك، كما هو الظاهر من الحلّي في المثال المذكور، فإنّه جعل المناط في القصر خفاء الأذان فقط وقيد منطوق الآخر بخفاء الأذان ومفهومه بعده، فيرجع إلى إلغاء الجملة الثانية رأساً. اللهم إلاّ أن يكون خفاء الجدران من الأمارات التي يتوصّل بها إلى خفاء الأذان، فلا يلزم لغويته رأساً.

طرح للفضية الأولى رأساً عن الاقتضاء فيلزم كونه لغواً؛ لأنَّ سببية خفاء الأذان عند خفاء الجدران للقصر وعدمها للعدم عند عدم خفاء الجدران دون العكس تقتضي كون خفاء الأذان بالنسبة إلى وجود القصر كالحجر الموضوع بجانب البئر، وهذا واضح لا يُدانيه ريب.

هذا كله حسب ما يمكننا من الوجوه للجمع بين القضيتين.

والمهمّ تعيين ما هو الأوفق من الوجوه المزبورة بنظر العرف في مقام الجمع بين القضايا الشرطية المتعدّدة^١ الشرط والمتّحد^٢ الجزاء، ولا يبعد كما هو الظاهر كون المتعارف عند العرف في تلك الموارد إلغاء المفاهيم ورفع اليد عنها بالمرّة فيحمل كلُّ منها على مجرد بيان التوقّف الوجودي والثبوت عند الثبوت كما هو مقتضى الجمع الأوّل دون السببية على وجه الانحصار المستدعية للانتفاء عند الانتفاء، فبناء العرف والعادة إنّما هو على تعدّد أسباب الجزاء وإن كان العقل يحكم في هذه الساحة بكون الشرط في الواقع هو الجامع من جهة استحالة تأثير الأمور المتشتمّة في الواحد، فلا محالة يُستكشف إنّما من تعدّد الأسباب وجود مؤثّر هو المناط في تأثير الجميع، فبعد البناء على تعدّد أسباب الجزاء بإلغاء المفاهيم وإبقاء إطلاق الشروط على حالها لا مندوحة عقلاً ودقّة [إلا] عن جعل الشرط هو القدر المشترك بين الشروط فينتفي الجزاء بانتفائه المستكشف من انتفاء المقدّم في القضيتين ويثبت بثبوت أحدهما وإن كان المرجع في دلالة الألفاظ إلى الظهور العرفي، وما هو المحطّ لنظرهم والمرتكز في أذهانهم خلاف

١. في الأصل: المتعدّدة.

٢. في الأصل: المتّحدة.

ذلك بمعنى أن بناءهم على تعدّد الشرط وتأثير كلِّ بعنوانه الخاصّ لا بعنوانه العامّ الشامل للشرط الآخر.

هذا كلّه على فرض إحراز طريقة العرف في تلك الموارد، وإلا فالأمر سهل والخطب هيّن.

الأمر الثالث

إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء كما في قوله: «إذا نمت فتوضأ، وإذا بلت فتوضأ»^١ فلا إشكال على الفرض الأخير من الجمع الراجع إلى إلغاء إحدى القضيتين عن حيّز الدلالة، وكذلك على فرض التصرف في منطوقهما بتقييد كلٍّ من المنطوقين بمنطوق الآخر فيؤول إلى شرطية المجموع فيكون هو المؤثر في ظرف الاجتماع دون الجميع، وعليه يتداخل الشرط بهذا المعنى وهو كون كلٍّ منها جزء سبب.

وأما على الوجوه الأخرى من الجمع فهل الواجب تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط أو لا فيكتفى في إيجاد الجزاء مرةً واحدة وهو المعروف بالتداخل بينهم، أو يُفصل بين متحدّ الجنس فالثاني ومختلفه فالأول؟

وليعلم أولاً أنّ النزاع في المسألة لا يختصّ بالقول بالمفهوم في القضايا الشرطية، بل يجري حتّى على القول بعدمه وكونها ظاهرةً في مجرّد الثبوت عند الثبوت مطلقاً أو في خصوص أمثال هذه القضايا؛ لقيام القرينة عليها من مقايسة حالها بقضية واحدة مشتملة على شرائط متعدّدة لجزاء واحد، فحالّ القضيتين الشرطيتين مع وحدة الجزاء عند العرف في إلغاء مفهومهما وحفظ منطوقهما حالّ قضية واحدة متضمّنة لشرطين فصاعداً في أنّه لا مفهوم لها بحسب كلّ شرط فيها، لكن حيث كان كلّ واحد من الشرائط المذكورة لجزاء واحد سبباً مؤثراً في ترتّب الجزاء عليه فمقتضى تعدّده تعدّد الجزاء؛ للبناء على أنّ حدوث الشرط إحداث

١. قد سبق الكلام عنه في هامش ص ٣٠١.

للجزاء كما هو ظاهر تلك القضايا.

وعليه يقع الإشكال في أنه من المحال الأخذ بظاهر القضايا الشرطية المستفادة منها التعليق على وجه العلية المنحصرة مع فرض تعدد الشرط فيها واتحاد الجزاء بحسب الطبيعة المرسله؛ لأنّ الأخذ بها ح^١ إطلاق الشرط فيها في استقلال كلِّ بالتأثير يُفضي إلى كون الطبيعة الواحدة محكومةً بأحكام متماثلة، واجتماع الأمثال كاجتماع الأضداد في حيّز الاستحالة الباطلة، فمع حفظ تلك القضايا في الدلالة يستلزم^٢ اجتماع المثليين في الواحد الجنسي عند تراكم الشروط، والواحد الجنسي كالواحد الشخصي لا يتّصف بحكمين متماثلين كما لا يتّصف بحكمين متضادين، والوضوء في المثال المزبور لو جعلناه سبباً عن «البول والنوم» يلزم أن يكون واجباً بوجودين في ما إذا تعدّد السبب حقيقةً أو وجوداً، وهو كاتّصافه بالوجوب والحرمة يكون محالاً وإن بنينا على التوفيق بين أمثال تلك القضايا المتّحدة بحسب الجزاء بجعل الشرط هو القدر الجامع؛ لعدم ارتفاع غائلة اجتماع^٣ الأمثال بناءً عليه في ساحة الطبيعة الواحدة عند اجتماع أفراد منه في الخارج.

وهذا الإشكال كما ترى لا يختصّ بفرض تعدّد السبب المختلف حقيقةً كما لو اجتمع البول والنوم على ما توهمه القائل بالتفصيل^٤، بل يجري أيضاً حتّى في

١. كذا، وهو رمز إلى «حينئذٍ» لكن لا يناسب هنا، والعبارة ناقصة، ولعلّ الأولى هكذا: حين ظهور إطلاق الشرط.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يلزم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاجتماع.

٤. القائل هو ابن إدريس الحلبي في السرائر، ج ١، ص ٢٥٨.

المتَّحد^١ جنساً والمتعدّد وجوداً كما لو بال مكرّراً فإنّه بعد فرض سببية البول بحقيقته للوضوء فمع تعدّده يلزم تعدّد المسبّب واقعاً.

وعليه يقع البحث من تداخل الأسباب من حيث التأثير في ظرف الاجتماع فلا يؤثّر جميعها إلاّ إيجاباً واحداً فيكفي بإتيان الجزء دفعةً واحدةً وعدم تداخلها فيؤثّر كلّ من الشروط أثراً على حدة في إيجاب الجزء فعلاً فيؤتى به متعدّداً بتعدّد الشرط.

وليس الغرض في المقام تحقيق حال المسألة المعروفة بـ«تداخل الأسباب» الباحث من كيفية تأثيرها في ساحة الاجتماع، بل المهمّ في المقام بيان ما هو مقتضى القاعدة في الأسباب المتعدّدة في ظاهر القضية الشرطية، وحيث كان الأخذ بها والعمل على ظواهرها يفضي إلى ما هو المحال عقلاً كان طريق التخلّص عن محذور لزوم الاستحالة منحصراً في رفع اليد عن ظهور تلك القضايا بالتصرّف فيها بأحد أنحائه وأقسامه التي:

[١] منها التصرّف في دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث بحملها على المعنى الأعمّ منه ومن الثبوت.

[٢] ومنها البناء على دلالة القضية على الحدوث عند الحدوث لكنّه يُدعى تأثير الشرط في أصل وجوب الشروط عند حصوله أوّلاً، وتأكّد وجوبه مع حصوله ثانياً، ولا صيرّ فيه بعد قابليته للتأكيد؛ لتأكّد ملاكه كنفس الطلب فإنّه ربما يشتدّ فيصل إلى مرتبة الوجوب أو الحرمة، وأخرى لا يتأكّد^٢ فيكون مستحبّاً أو

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتعدّد.

٢. كذا، والأولى: لا يشتدّ.

مكروهاً على اختلاف مراتبهما شدةً وضعفاً كما لا يخفى.

[٣] ومنها التصرف في الشرط بتقييد إطلاقه بما إذا لم يقارن أو يسبق عليه شرطٌ غيره، فيكون شرطية الشرط موقوفةً على عدم تحقق شرط آخر مقارن أو سابق، وإلا فمع الاجتماع يكون التأثير للمجموع؛ لأنها حينئذٍ بمنزلة شرط واحد يؤثر أثراً وحدانياً، ومع الافتراق يؤثر السابق منهما دون اللاحق فيتداخل الأسباب عند اجتماعها وتواردها دفعةً على سبب واحد دون ما لو تعاقبت بالسبق واللاحق، وهذا تصرف في الشرط مع إبقاء الجزاء على ظاهره.

[٤] ومنها التصرف في جانب الجزاء مع انحفاظ إطلاق الشرط فيدعى أن مقتضى شرطية القضية الثانية المتعقبة للأولى ثبوت فرد آخر للطبيعة الواقعة في محلّ الجزاء فيكون المعنى «إذا نمت فتوضاً وإذا بليت فتوضاً وضوءاً آخر»، وهذا دفعاً لمحدورٍ إيجاب الطبيعة المرسله بوجوبين؛ لأنه بناءً على ما ذكرنا من تقييد الجزاء إيجاباً للطبيعة مرتين كما هو واضح.

[٥] ومنها المصير إلى القول بأنّ الجزاء وإن كانت متّحدةً صورةً غير أنّها مغايرة ذاتاً في القضيتين فيُستكشف لِمَا من تعدّد الشرط تعدّد الجزاء بحسبه؛ لاقتضاء كلّ علة معلولاً خاصاً ينفرد به ويؤثر فيه وحده.

نعم، يجمع شتات تلك المعلولات في الخارج هيئةً واحدة فيقال في المثال: إنّ للوضوء طبيعتين يجب إحداها بالنوم والأخرى بالبول أو بأحدهما مكرراً وإن اشتركتا في الاسم نظير «الإنسان» المتّحد^١ بحسب الصورة والهيئة، المختلف^٢

١. في الأصل: المتّحدة.

٢. في الأصل: المختلفة.

بحسب الحقيقة والماهية كما يفصح عن اختلافه اختلاف آثاره وأحكامه، فللغسل حقائق مختلفة وأن وجد^١ كل^٢ منها بسبب على جِدَّةٍ غير ما يوجد به الآخر مع أنها تجمعها هيئة واحدة كالصلاة النافلة والفريضة المختلفتين بحسب الحقيقة حسب اختلاف الآثار وإن يجمعها لفظ «الصلاة».

وكيف كان، لا بدّ من الالتزام بتعدّد الجزء حسب تعدّد الشرط فيكون المعلول في كلِّ غير المعلول عن الآخر، فالمسببات وإن اتحدت هيئةً لكنها مغايرة حقيقةً بحيث يمتاز كلُّ بالإضافة إلى سببه فيرتفع إشكال تأثير الجميع؛ لتأثير كلِّ غير ما يؤثر الآخر فيه، وعليه لا تداخل في شيء من السبب ولا المسبب.

نعم، قد تتصادق تلك الحقائق المختلفة والماهيات المتفاوتة على مصداق واحد من باب الاتفاق ولو بدليل دلّ عليه كما في الغسل لقوله: إذا اجتمع عليك حقوقٌ يُجزيك غسلٌ واحد^٣.

ثمّ إنّه لو كان الجزء - بناءً على فرض تبايرها حقيقةً - ممّا لا تتصادق في محلِّ واحد وموضع فارد فلا إشكال في اجتزائه في مقام الامتثال وتفرغ الذمّة، كما لا إشكال أيضاً فيه في ما لو تصادقت هناك عناوين واجبة فيؤتى بالمجمع بداعي الجميع لو كان الجزء قريباً^٤ فيقع امتثالاً للكلّ وإن كان له امتثال كلِّ مستقلاً كما إذا

١. كذا، والأولى: أن يوجد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلّاً.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٤١، ح ١؛ وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٢٦٦، باب ٤٣، ح ١ وج ٣، ص ٣٣٩، باب ٣١، ح ١؛ منتقى الجمال، ج ١، ص ٣٣٤ وفي المصادر: فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك (أجزأك عنها) غسل واحد.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قريباً.

أمر المولى بإكرام هاشمي وإضافة عالم فأكرم عالماً هاشمياً بالضيافة مع أنّ عليه إكرامين وله إطاعة المولى بامثالين، غير أنّه لما أتى بالمجمع^١ صدق عليه أنّه أطاعهما، ولا مجال لبقاء الأمر بعد الامتثال، كما لا مجال لدعوى استلزام الاكتفاء بالمجمع^٢ في امتثال الجميع؛ لاجتماع الحكيمين المتماثلين في مورد التصديق؛
 أمّا على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي ففي غاية الوضوح؛ لتعدّد عنوان متعلّقي الحكيمين، والاكتفاء به في تعدّد المعنون.

وأما على الامتناع فللفرق اللائح بين إيجاب شيء بوجود واحد من جهتين وبين اتّصافه بوجودين، والثاني هو المستلزم لمحدور اجتماع الحكيمين المتماثلين دون الأول؛ لأنّ تعدّد الجهة لا يقتضي^٣ تعدّد الحكم. نعم، قد يقتضي تأكّده؛ لتأكّد ملاكه كما سبق^٤.

توضيح ذلك أنّ العناوين المأخوذة في متعلّقات الأحكام إنّما هي مقدّرات لمعنوناتها ومحدّدت لما هو الموضوع لها في متون الأدلّة وما يناط^٥ الحكم فيها، والأحكام إنّما تعلّقت حقيقةً بالأفعال لكن لا مجردة بل محدودة بالعناوين الخاصّة التي هي مفاهيم مخصوصة بخصوصية غير ما اختصّ به الآخر، وقد مرّ الكلام فيه بما لا مزيد عليه في «مسألة اجتماع الأمر والنهي»^٦.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالجمع.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بالجمع.

٣. في الأصل: لا تقتضي.

٤. سبق في ص ٣٣٦.

٥. في الأصل: ينوط.

٦. لم نثر على نسخة هذه المسألة من التقارير.

ولا يخفى أن مجرد صدق عنوان في محلّ واحد لا يقتضي فعلية الحكم فيه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما؛ إذ لعلّه كان متّصفاً بضده كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فتصادق العناوين إنّما يقتضي اتّصاف المعنون بالوجوب الفعلي إذا لم يكن المحلّ مشغولاً بضده، ويتأكّد وجوبه لو كان مشغولاً بسنخه ونوعه، فمتى تصادق العناوين كذلك على محلّ واحد لا يقتضي إلاّ تأكّد الحكم فيه فيُحكم به من الجهتين الصادقتين^١ عليه معاً لا بحكمين فعليين.

ففي المقام لو تصادق العناوانان^٢ على ما يصدر من المكلف مع أنّه واحد وجوداً لا يوجب اتّصافه بوجوبين، وإنّما يكون بذلك فرداً لواجبين ويتّصف بوجوب واحد من جهتين، والممتنع هو اتّصاف الواحد بوجوبين لا بوجوب واحد متزّع عن إيجابين؛ فإنّ انتزاعه منهما إنّما يوجب تأكّده، كما هو الحال في إكرام العالم الهاشمي بالضيافة، لا تعدّده كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا أثر لغائلة اجتماع الأمثال لو قلنا بتعدّد الجزاء حتّى في ما لو تصادقت هناك عناوين؛ لعدم تصادق الحكمين والاتّصاف بوجوبين بل لكلّ موضوع واحد وموضع فاردّ يكون مقتضى تصادقهما تأكّد الوجوب في المحلّ بحيث لو أتى بداعي الأمرين يسقط الأمران؛ لتفريغ الذمّة بعد الاشتغال، ولا مجال لبقاء الأمر بعد الامتثال.

فإن قلت: مقتضى ما ذكر - من عدم اقتضاء تصادق العناوين اتّصاف المحلّ بوجوبين ولا وجوب واحدٍ شخصي؛ للزوم الترجيح من غير مرجّح - عدم حصول

١. في الأصل: جهتين الصادقتان.

٢. في الأصل: العناوين.

الامتثال لو أتى بالمجمع بداعي الأمرين لو كان قريباً^١. كيف، والمأتي به بناءً على ذلك لا يكون مأموراً به حتى يجدي في مرحلة الإطاعة.

قلت: لا يشترط في ما يحصل به الامتثال تعلق الطلب به فعلاً، بل يكفي كونه فرداً للمطلوب وإن لم يكن بمأمورٍ به فعلاً؛ لأجل المانع المتحقق في المقام من اجتماع المثليين أو الترجيح بلا مرجح، وفرض تحقُّقه لا يوجب خروج الفرد عن كونه مصداقاً للطبيعة المأمور بها.

نعم، لو كان عدم تعلق الأمر لأجل عدم كونه فرداً للطبيعة المأمور بها لآتجه ما ذكر من عدم معقولية الامتثال بما ليس بمأمورٍ به، وليس الحال في المجال كما قيل بل لما تطابق عليه الطبيعتان الواجبتان صحَّ الإتيان بداعيها، ويكتفى بذلك في امتثالهما، ولا يُعتبر في إطاعة المولى بإتيان الطبيعة الواجبة أزيد من إتيان الفرد المطابق لهما بداعي الأمر المتعلق بهما وإن فرض عدم تعلق الأمر بخصوص ذلك الفرد؛ لقصورٍ في الطلب دون المطلوب، فشمول الطبيعة له يكفي في التقرب به امتثالاً للأمر المتعلق بها؛ لكونه وافياً بالعرض المطلوب منها، فالواحد الذي توارد عليه عنوانان واجبان يتصف بوجوبٍ واحدٍ مؤكَّد^٢ منتزَعٍ عن إيجابين، كما أنه في «باب اجتماع الأمر والنهي» يتصف بواحدٍ من الوجوب أو الحرمة بناءً على الترجيح أو لا يتصف بناءً على عدمه.

أقصى الأمر أنه في ما تصادق عليه عنوانان واجبان يمكن أن يقع امتثالاً لهما إذا أتى بداعي أمرٍهما؛ لكونه مطابقاً لكلٍّ منهما على وجه يحصل الغرض

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قريباً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تأكَّد.

المرغوب منه، بخلاف «باب الاجتماع» بناءً على ترجيح جانب الحرمة فإنّه لا يكاد يفي الإتيان بالمجمع بالفرض المترقّب من العنوانين المنطقيين عليه، هذا. وكيف كان، فتصادق العنوانين لا يوجب تعدّد الحكمين بل يقتضي تأكيد الحكم من الوجوب الثابت في المحلّ، وإن شئت عبّر عن مثل ذلك بـ«تداخل المسبّبات» كما لا يخفى.

هذا كلّه على التصرف في الجزاء بحمله على الحقائق المتعدّدة وإن كان ظاهر اللفظ في القضيّة الشرطية كونه طبيعة واحدة.

ولا يقال: إنّ قضيّة هذا التصرف ارتفاع اليد عن ظاهر الشرط أيضاً، مع أنّ المطلوب بقاءه عليه. كيف، ولو بنينا على اقتضاء كلّ شرط جزاءً برأسه مستقلاًّ لكان منافياً مع دعوى أنّ توارد الجهتين وتطابق العنوانين يؤكّد المطلوبة ينافي مع^٢ الاستقلالية المفروضة؛ حيث إنّ مقتضى تأكيد الحكم عدم تأثير الشرط على نحو الاستقلال.

لأنّا نقول: لا منافاة بين استقلال الشرط في التأثير واقتضاء كلّ من الشرطين جزاءً^٣ برأسه على سبيل الاستقلال على نحو الترتّب على العلة المنحصرة وبين تأكيد المطلوبة بالنهج المزبور ويتعدّد التكليف حسب تعدّد الشرط.

قصوى الأمر [أنّه] قد اتّفق في موردٍ تصادقُ عنواني مأمورٍ به على واحد، وتصادقُهما كذلك موجبٌ لتأكيد المطلوبة، فلو أتى بالمجمع بداعي الأمرين

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يتداخل.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزءاً.

ووفائه بالعرض المترقّب منهما يسقط الطالبان؛ لحصول الإطاعة بذلك. وبالجملة، إنّ القول بتأكّد المطلوبة إنّما يكون قضيةً تأثير الشرطين، فلو لا ذلك لما حصل التأكّد لا أنّه ينافي مع^١ تأثيرهما؛ إذ مقتضى عدم تأثيرهما وكون الثاني مؤكداً للشرط الأوّل أو ملغى لا تأثير له عند الاجتماع مع الأوّل أن يقال: هذا فرد من الطبيعة المؤكّدة أو فرد من الطبيعة المطلقة على الوجه الآخر لا أنّه فردٌ تؤكّد مطلوبيته؛ لتصادق العنوانين، وذلك واضح لا ستره فيه.

ولا يخفى أنّ الوجوه المزبورة كلّها على خلاف الأصل والقواعد المتمشّية في باب الألفاظ سيّما الوجه الأوّل الراجع إلى عدم دلالة القضيتين في هذه الحالة على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت فإنّ ذلك على القول به مقتضى وضع الشرط أنّ القضية الشرطية وما ارتكبه في دفع المحذور بخلاف ما وضعه الواضع^٢.

ويتلوه الوجه الأخير؛ حيث إنّ إرادة الطبيعة المغايرة بحسب الذات والحقيقة مع اتّحاد الاسم والهيئة والوجود في الخارج من الطبيعة الواقعة في محلّ الجزاء خلاف ظاهرها، فمقتضى وحدة الجزاء أن يكون الجزاء في القضيتين أمراً واحداً بحسب الهيئة^٣ كما يكون كذلك بحسب الهيئة، وقصدُ خلاف ذلك خلاف لما هو الظاهر منه.

نعم، أوجه الوجوه وأليقها بالظاهر ما قلنا به قبل هذا الوجه الأخير، ولازمه

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا في الأصل، ولم يتّضح لنا مراده.

٣. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الحقيقة.

عدم التداخل لا في السبب^١ كما في الأوّل ولا في المسبّب كما في الأخير؛ لانحفاظ ظاهر القضيّين فيه شرطاً وجزاءً^٢ من اقتضاء كلّ شرط جزاءً^٣ برأسه مع بقاء ظهور الجزاء في الطبيعة الواحدة والحقيقة الفاردة على حاله، لكن يراد من كلّ من الجزاءين فردٌ من تلك الطبيعة فيُحمل الجزاء المتّحد بظاهر اللفظ على وجوداتٍ من طبيعة واحدة، ومتى فُرض تعدّد الشرط يجب بكلّ فردٍ منها، وهذا وإن كان يستلزم التصرّف في ظهور الجزاء في كونه الطبيعة المطلقة المرسلّة الغير المقيدة بالوحدة ولا بالكثرة، لكنّه ظهور إطلاقي جاء من قبل مقدّمات الحكمة التامة لولا البيان، وكفى ظهور القضيّة الشرطية في الحدوث عند الحدوث بحسب الوضع بياناً على أنّ المطلوب بكلّ فردٍ مغاير للفرد المطلوب بالآخر، فلا يكون هناك تهافت ولا محذور اجتماع الحكّمين في محلّ واحد، كما يظهر ذلك أيضاً من ملاحظة النظائر من قولهم: «إن جاءك زيد فأكرمه وإن أكرمك أكرمه» فإنّ العرف لا يرى في ذلك إلّا أنّ الظاهر بكلّ شرطٍ فردٌ آخر من الإكرام غير المطلوب من الشرط الآخر، فلو كانت القضايا الشرطية في غير أمثال ما ذُكر من القضايا ظاهرةً حسب إطلاقها في ترتّب الجزاء بوحدة حقيقتها على الشرط لكن في خصوص المقام تكون ظاهرةً في إرادة الفرد من الطبيعة ولو لقيام القرينة من ملاحظة القضايا الشرطية المتعدّدة^٤ في كلام واحد مع وحدة جزائها فإنّها بعد إلغاء^٥ ظهورها في اقتضاء كلّ شرط جزاءً على جديّة واستظهار خصوص تقييد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المسبّب.

٢ و٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزءاً.

٤. في الأصل: «المتعلّقة» وكتب فوقها «المتعدّدة» كما أثبتناها في المتن.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلغاء.

إطلاق الجزاء بحمله على التعدّد الفردي صار ذلك قرينة على إرادة الغير من الطبيعة في صورة الانفصال أيضاً.

نعم، أقصى ما في البين أنه في صورة الاتصال لا ينعقد ظهور للجزاء في الإطلاق بل يكون من^١ بدو الأمر ظاهراً في التعدّد الفردي بخلاف صورة الانفصال فإنه ينعقد الظهور الإطلاقي في الاتحاد في جانب الجزاء لكن يُرفع اليد عنه بظهور الجملة في الشرطية على وجه العلية المنحصرة الموجب لتعدّد الجزاء بملاحظة استحالة اجتماع الأمثال في الواحد حقيقةً أو وجوداً، ولا يقال: بدلالة القضية الشرطية على الحدوث عند الحدوث بالإطلاق فإنّ تلك مقتضى التعليق وضعاً وإن لم نقل بالمفهوم.

نعم، دلالتها على الحدوث عند الحدوث - سواء سبق شرط آخر أو لحق أو قارن أم لا - بإطلاق الشرط دون القضية؛ فإنه يقتضي كونه مؤثراً في الجزاء بنفسه بحيث لو كان للجزاء شرط آخر يلزم استناد التأثير إلى المجموع أو السابق في صورتَي الاقتران أو السبق، وهو خلاف كون الشرط بنفسه مؤثراً المدلول عليه بالإطلاق.

وعلى أيّ حالٍ دلالة القضية الشرطية على الحدوث عند حدوث الشرط محفوظة. غاية ما هناك أنّ الشرط يختلف بإطلاقه أو تقييده بما إذا لم يقارن أو يسبقه شرط غيره فيكون السبب عند المقارنة المجموعَ دفعاً لمحدور توارد العلتين على معلول واحد، وعند السبق واللحوق للسابق^٢، فمع حفظ إطلاق

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في».

٢. كذا، والصواب: «السابق» أي يكون السبب عند السبق واللحوق هو السابق.

الشرط ودلالة القضية الشرطية لا مناص عن التصرف في إطلاق الجزاء بحمله على التعدد الفردي، وعلى هذا لا تداخل في شيء من الأسباب والمسببات كما هو مقتضى القاعدة، والقول به لا يتم بدون التصرف في ظاهر الجملة الشرطية بما ذكرنا.

ولا فرق في ذلك بين ما لو تعدد الشرط حقيقةً أو وجوداً كما إذا كان الشرط طبيعةً واحدةً، وفرض تكرر وجودها في الخارج فإن كلاً من وجوداتها بمقتضى إطلاق الشرط في القضية المشتملة على التعليق على الماهية يؤثر في وجود الجزاء، ولا محالة يقتضي تعدد الشرط وجوداً في الخارج، وإلا يلزم إهمال بعض وجودات الطبيعة في صورة التعاقب.

وبذلك يُعلم بطلان التفصيل في حديث التداخل بين ما كان الشروط من أجناسٍ مختلفة، وبين ما كان من جنسٍ واحد فيقال بـ«التداخل» في الثاني، وعدمه في الأول^١ نظراً إلى أن السبب في الشروط المتّحدة جنساً وهي الطبيعة الصادقة على مجموع أفرادها ووجوداتها، ففي ما لو بال مكرراً لم يتحقق حقيقةً إلا سببٌ واحدٌ للوضوع؛ لأن تعدد وجود أفراد وجود شرط واحد لا يقتضي تعدد الجزاء، بل هو بمنزلة وجود الشرط الواحد، وهو البول مثلاً، وهذا بخلاف ما إذا كانت الشروط مختلفةً فإن كلاً منها سببٌ مستقلٌ يقتضي جزاءً مستقلاً فلا مساغ للتداخل.

فإنه يتوجه عليه منافاته لظاهر القضية الشرطية وقضية إطلاقها فإنه يوجب

١. السرائر، ج ١، ص ٢٥٨.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط. غاية الأمر أنّ الشروط المتسانخة يكون تأثيرها في حدوث الجزاء عند وجود كلٍّ منها على وجه واحد، فالقاء النار مثلاً متعدّداً وواحداً بعد واحد يقتضي التأثير كذلك لا أنّها مع تعدّدها لا تؤثر إلاّ أثراً واحداً، وكانت الجميع بمنزلة الواحد.

وبالجملة، مقتضى إطلاق سببية الطبيعة تعدّد الجزاء حسب تعدّد الشرط. وكفايةُ جزاء واحد عن الشروط المترابطة دفعةً^٢ - بمعنى كون مجموع وجوداتها^٣ المتّحد جنساً سبباً^٤ عند اجتماعها وخصوصِ الوجود المتقدّم مع إهمال سائر وجوداتها عند تواردها تدريجاً - عنايةً زائدةً في سببية الطبيعة يُحتاج في بيانها إلى مؤونة التقييد وبيان زائد على إطلاق سببية الماهية، وإلاّ فهو يقتضي كونها - حيث وُجدت - سبباً لوجود الجزاء، ووجود الجزاء عند كلِّ وجود من وجوداتها.

وإن فرض إرادة كون مجموع أفرادها مؤثراً عند حصولها دفعةً، وخصوصِ الفرد السابق عند سبق والحق فلا بدّ من التقييد؛ لأنّ قضية عليّة الطبيعة عقلاً كونها بجميع وجوداتها علّةً وسبباً، فإهمال بعض وجوداتها خلاف قضية سببية الطبيعة على جهة الإطلاق الموجب لتعدّد التأثير حسب تعدّد وجود السبب وما

١. في الأصل: لا تاتوثر.

٢. كذا، والظاهر زيادتها، والأولى إثباتها بعد قوله: «عند اجتماعها» بقرينة قوله: «عند تواردها تدريجاً».

٣. بعدها في الأصل: «عند تواردها» ثم شطب عليها.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: سبب.

٥. كُرّر هذا اللفظ في الأصل، والظاهر زيادته.

هو المؤثر^١ كسائر الأسباب الحقيقية، فإثبات السببية المطلقة إنما يكون بإطلاق الشرط، وترتب آثار تلك السببية إنما يكون بحكم العقل الصريح. ونسبة التأثير إلى السابق في صورة تعدّد وجود السبب ينافي مع^٢ السببية المطلقة؛ لأن مقتضاه منع السببية على إطلاقها ولا يمنع إمكان استناد التأثير إلى السابق في صورة التعدّد ولكن ينافي مع الإطلاق. ومجرد الإمكان لا يجدي في المقام بعد توقّف إرادته على العناية وليس في البين ما ينهض دليلاً عليه بل الموجود ما ينافي ذلك المعنى الممكن، وهو الإطلاق.

فإن قلت: إن قضية سببية الطبيعة - كمطلوبيتها - كون الطبيعة بما هي هي الحاصلة في ضمن فرد واحد سبباً، فكما أنّ طلب الطبيعة بإطلاقها لا يقتضي أن يكون الطبيعة بجميع أفرادها مطلوبةً بحيث يكون إيجاد كل فردٍ منها امتثالاً على حدةٍ لأمرها، بل بوجودها المتحقّق في ضمن واحد فيحصل الامتثال بإيجاد فرد منها ويخرج إيجاد سائر الأفراد عن مرحلة الامتثال. وإذا فرض إيجادها في ضمن أفرادها دفعةً يكون المجموع امتثالاً واحداً، كذلك سببية الطبيعة على إطلاقها لا يقتضي [أزيد] من كون الطبيعة الصادقة بفردٍ واحد علّةً للحكم، فإذا وُجد فرد منها في الخارج يترتب عليه الحكم ويكون سائر وجوداتها في حيز الإهمال كخروج سائر وجوداتها عن مقام الامتثال في مطلوبية الطبيعة، وإذا تحقّق أفرادها دفعةً يكون المجموع مؤثراً واحداً كما يكون المجموع امتثالاً عند إيجاد الطبيعة المطلوبة في ضمن أفراد عديدة دفعةً.

١. في الأصل: المأثر.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

قلت: فرق واضح بين سببية الطبيعة ومطلوبيتها بما يرجع إلى أنّ سببيتها عقلاً كونها بكلّ فرد من أفرادها مؤثرةٌ وعلةٌ للحكم، ودون ذلك يحتاج إلى ضرب تمحلّ ونحو عناية^١ في إطلاق سببية الطبيعة بخلاف مطلوية الطبيعة فإنّ قضيتها الاكتفاء بالمرّة في امتثالها؛ لتحقّق^٢ الطبيعة بتحقّق فردٍ من أفرادها ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال، فإذا أوجدها في ضمن فردٍ تحصل الطبيعة المطلوبة في الخارج ويقع الامتثال فلا تنتهي التوبة إلى امتثالها ثانياً. وإذا فرض إيجادها في ضمن أفراد عديدة دفعةً واحدةً يحصل الامتثال بالمجموع كبطلان^٣ الترجيح بلا مرجح.

فالقياس منهدم الأساس ولا وجه للترفة بعدما ذكرنا بين تعدّد الشروط حقيقةً أو وجوداً، مع أنّ الشرط في الجميع هو الجامع بين موارد التعدّد؛ لما عرفت من استحالة تأثير المتعدّد بما هو متعدّد في الواحد فيُستكشف إنّما من تعدّد الأسباب وجود جامع هو المسبّب فيلزم حينئذٍ إطلاق القول بالتداخل.

ثمّ إنّّه قد ابتنى بعض^٤ مسألة التداخل وعدم التداخل على أنّ العلل الشرعية هل هي معرّفات أو أسباب حقيقية؟ فعلى الأوّل يقال بالتداخل بخلافه على الثاني نظراً إلى [أنّ] تعدّد المعرّفات وتواردها على أمر واحد ما لا محذور فيه، بخلاف ما لو كانت عللاً شرعية وأسباباً حقيقية كسائر الأسباب في عامّة الأبواب؛ لعدم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عتابة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التحقّق.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: لبطلان.

٤. وهو فخر المحقّقين في ايضاح الفوائد، ج ١، ص ١٤٥ كما سيأتي في ص ٣٥١، وتبعه

المولى أحمد النراقي في عوائد الأيمان، ص ٢٩٤.

جواز توارد العلل الحقيقية المختلفة التأثير^١ على معلول واحد، واقتضاء كلِّ علة معلولاً برأسه.

وفيه ما لا يخفى؛ لمنع الصغرى والكبرى:

أما الأولى فلما يقال: إنّه لو كان المراد من كون العلل الشرعية معرّفاتٍ وليست بعلةٍ حقيقية - أي ليست بعلةٍ غائية للأحكام - فذلك مسلّم، ولكنه ممّا لا يُجدي، وأما لو كان المراد أن العلل الشرعية المأخوذة في متعلقات الأحكام لا دخل لها في ترتّب الأحكام على موضوعاتها بل تكون معرّفاتٍ وكواشف عمّا هو السبب للحكم فذلك ممنوع؛ بدهاء ما نرى من دخل بعض الشروط في موضوعات الأحكام بحيث يدور الحكم مدار وجود الشرط المذكور في القضية، فممنوع^٢ دخل الشروط المأخوذة في موضوعات الأحكام في ترتّب الحكم ممّا^٣ لا وجه له.

وأما الثانية فلأنّ مجرد كون العلل الشرعية معرّفاتٍ للأحكام لا ينفع القول بالتداخل بعدما كان ظاهر القضية الشرطية الترتّب بين الجزاء وشرطه بحيث لو وجد المترتب عليه [وجد المترتب]، ودالاتها على هذا المعنى قد عرفت أنّها بواسطة الوضع.

غاية الأمر - بناءً على كون العلل الشرعية معرّفاتٍ^٤ لعلل الأحكام وليست بعلةٍ حقيقية بل كواشف ومرايا لما هو السبب والعلة حقيقةً - أن يكون الترتّب بين

١. إضافة «المختلفة» إلى «التأثير» إضافة لفظية لا تحتاج إلى حذف الألف واللام من المضاف، أعني «المختلفة».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فمع.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فما.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معرفتاً.

الحكم وما هو المعرف لعلّة الحكم لا بين الحكم وعلّته، وهذا لا يرفع الترتّب المرغوب في القضايا الشرطية.

فعلى ذلك مقتضى القضية الترتّب بين الحكم وبين الكاشف عن سبب الحكم المقتضى لتحقيق الحكم عند ثبوت المعرف، وقضية ذلك تكرر الحكم حسب تعدّد المعرف؛ لما عرفت من الترتّب، ومعه لا مجال لدعوى التداخل وإن قيل بأنّ الأسباب الشرعية معرّفات وليست بمؤثّرات؛ إذ - مع تسليم الترتّب في ظاهر القضية الشرطية - يقتضي كلّ من القضيتين جزاءً^١ برأسه حسب الترتّب المسلّم فيها، وقد عرفت أن يكون المترتّب عليه كاشفاً لا علّة لا يقتضي رفع الترتّب بل الترتّب في هذه الصورة يكون بين الحكم وما هو الكاشف عن علّته.

اللهمّ إلا أن يُمنع الترتّب في القضية الشرطية، وعلى هذا الفرض تعدّد المترتّب عليه لا يقتضي تعدّد المترتّب مطلقاً - سواء قلنا بأنّ العلل الشرعية عللٌ حقيقية أو قلنا بأنّها معرّفات ما هي العلّة حقيقة - فما هو المجدي للقول بالتداخل منع الترتّب لا منع العلية والقول بالمعرفية كما عن الفخر (ره)^٢؛ لما عرفت من أنّ التعدّد في الجزاء إنّما نشأ من الترتّب لا من العلية، فتعدّد المترتّب عليه يقتضي تعدّد المترتّب مطلقاً لا تعدّد العلّة كما لا يخفى.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الجمع العرفي بين القضايا المتعدّدة^٣ الشرط المتحدّ^٤ الجزاء عدم القول بالتداخل لا في الأسباب ولا في المسبّبات،

١. هذا هو الصحيح، وفي الأصل: جزءاً.

٢. في إيضاح الفوائد كما تقدّم في ص ٣٤٩.

٣. في الأصل: المتعدّدة.

٤. في الأصل: المتحدّة.

والقول بالتداخل يحتاج إلى عناية زائدة منتفية حيث لا قرينة عليها عامةً أو خاصةً حاليةً أو مقاليةً.

وبذلك تعرف أنّ القاعدة قاضية بعدم التداخل في صورة التعدّد، وأمّا في ما استحال التعدّد فيه كما إذا كان الجزء في كلّ شيئاً وحدانياً كمثّل «[قتل زيد] القاتل المرتدّ الغير القابل للتكثّر والتعدّد فإن كان صالحاً للتأكد والتشددّ كما في المثال فيحمل عليه لا محالة فيلتزم بحدوث الأثر عند وجود كلّ، إلاّ أنّ الحادث لدى الأوّل أصله، وعند الثاني تأكده، ولا تداخل في ناحية الأسباب حينئذٍ، وإنّما التداخل في جانب المسبّب.

وإن لم يقبل التأكد كما لا يقبل التعدّد كـ«الملكية» وكلية الأحكام الوضعية من «الضمان» ونحوه إذا اجتمعت لها أسباب عديدة كـ«اليد والإتلاف» بالنسبة إلى «الضمان» فلا مناص عن الالتزام بتداخل الأسباب في ظرف الاجتماع بتأثير المجموع عند التوارد دفعةً، وتأثير خصوص السابق عند التعاقب وفرض السبق واللاحق. وعند ذلك يقيد^١ عقلاً إطلاق الشروط الحاكم باستقلال كلّ منها في التأثير أو بالكشف عن المؤثر بما إذا لم يكن مسبوqاً أو مقارناً بالآخر.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بالبحث عن ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية، والحمد لله أولاً وآخراً.

١. في الأصل: «يفيد» وهو تصحيف.

وثانيها القضايا المشتملة على الوصف

وفي ثبوت «المفهوم» لها وعدمه خلاف. والظاهر عدم ثبوت المفهوم لذكر الوصف ونحوه ممّا يجري مجراه كالحال والنسب وغيرهما ممّا هو نعت نحوي^١. في مفهوم الوصف وما ذكر لثبوته فيه غير صالح للتعويل عليه؛ لكونها بين أمورٍ مخدوشةٍ. وما يقوى في النظر هو عدم اقتضاء إثبات حكمٍ لذاتٍ مأخوذة مع بعض صفاتها انتفاءه عند انتفاء تلك الصفة.

كيف، والاقتضاء المزبور لا بدّ وأن يكون من قبل الوضع، وأن القضية الموصوفة قد وُضعت للدلالة على معنيين: أحدهما ثبوت الحكم لذات الوصف، والآخر انتفاؤه بنوعه عن غير محلّ الوصف، فربما نقطع بعدم وضع القضية الموصوفة لذلك نظراً إلى عدم اندراج تلك الدلالة في وضع شيء من مفردات ألفاظ القضية، وعدم ثبوت وضعٍ خاصٍ للهيئة التركيبية يوجب المفهوم؛ لما ترى من عدم الفرق بين هذه الهيئة التركيبية الثابتة في القضايا الموصوفة وغيرها من الهيئات في غيرها من القضايا التي رُتّب الحكم فيها على نفس الذات، ولا يكون الوضع في القضية الموصوفة للدلالة على ترتّب الحكم على الموضوع على وجهٍ يستلزم انتفاء نوع الحكم وسنخه عند انتفاء الوصف وفي غير الموصوفة؛ للدلالة على صرف ترتّب الحكم، فمدّعي الوضع مجازفٌ؛ للقطع بعدمه.

ودعوى الانسباق عند الإطلاق - فيكون المنصرّف إلى متفاهم أهل العرف من تلك القضايا نفي^٢ الحكم عن الموضوع فيها عند انتفاء الوصف، ومثل هذا

١. كذا، والصواب ظاهراً: «ليس نعتاً نحوياً» بدلاً من «هو نعت نحوي».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ففي.

الانسباق المستند إلى الإطلاق يكفي لإثبات المطلوب حيث لا يُترقّب في باب الألفاظ شيء وراء الظهور الحاصل من أيّ جهة - كان عهدها على مدّعيتها؛ إذ ليس في البين ما يوجب انصراف القضية الموصوفة إلى ما يستلزم الانتفاء عند الانتفاء. وتوهم غلبة إرادة «المفهوم» في كلام العرف مندفعٌ صغرى وكبرى كما هو واضح.

ولأشكّ^٢ في أنّ الجدير^٣ إلى دعوى الانسباق انتفاء الحكم الشخصي^٤ الثابت للموصوف بانتفاء [الوصف] في مثل قولهم: «اشترى لي^٥ عبداً أسود» غفلةً عن أنّ عدم مطلوبة شراء الأبيض؛ لأجل كونه مدلولاً عليه في الإنشاء الخاص، وهذا ليس من «المفهوم» في شيء بل حسب اقتضاء العقل؛ لاستحالة بقاء الحكم مع انتفاء موضوعه ولو بانتفاء بعض قيوده، وإنّما «المفهوم» رفع سنخ الحكم عن غير محلّ الوصف على وجه تكون القضية المشتملة على التوصيف منحلّة إلى عقد إيجابي وسلبي، ويقتضي ثبوت الحكم في محلّ الوصف، ورفعته عن غير محلّه بحيث لو فرض قيام دليل على ثبوت الحكم [الوقع] التعارض بينهما.

ومّا ذكرنا - من أنّ المراد بـ«المفهوم» نفي الحكم السنخي دون خصوص الشخصي الثابت بهذا الإنشاء - اندفع التنافي المتوهم بين قول المشهور بعدم

١. كذا، والصواب ظاهراً: «من جهة الصغرى والكبرى» أو «صغرياً وكبرياً».

٢. كذا، والأولى: لا شكّ.

٣. في الأصل: جدير.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشخص.

٥. كان في الأصل ابتداءً: «اشتراك» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«اشترى» ثمّ شطب عليها وصحّحها بما في المتن.

المفهوم للـ«وصف» وحكمهم بتخصيص العامّ به في ما لو قيل: «أكرم العلماء الطوال» نافياً للحكم عن القصار؛ وذلك لأنّ عدم وجوب إكرامهم ليس من جهة المفهوم بل لقصر الحكم على مورد الصفة، وهذا قد يجتمع مع المفهوم وقد يخالفه، وليس قضيتّه عند المخالفة إلاّ ما تنهناك عليه من أنّ المستفاد من ذلك الخطاب عدم تمثي الحكم المذكور لغير حال التوصيف، فلا يجب عليه إكرام القصار بهذا الخطاب، وهو ممّا لا كلام فيه، وقد اتفق عليه القائلون بحجّية المفهوم ومنكروها، ولا دخل له بحديث «المفهوم».

وأما دلالتّه من عدم وجوب إكرام غير الطوال مطلقاً وعدم كونه مقصوداً رأساً ليفيد الكلام حكمين إيجابيين وسلبين فلا، ولأجله لا يعارضه لو دلّ الدليل على وجوبه.

ولئن قلت: إنّ تعليق الحكم على الوصف يُشعر بكونه من بين الأوصاف علّة للحكم، ولازم هذا المعنى انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف وما هو السبب للحكم. قلنا: - بعد الإغضاض عن عدم الأطراد وقصره على خصوص موارد، وأنّ ذلك محض إشعار لا دلالة له ما لم يبلغ مرتبة الظهور - بمنع الإشعار؛ إذ الأوصاف في القضايا إنّما يكون من قبيل المشخصّات لموضوعاتها من غير أن يكون لها دخل في الحكم وكونها علّة له.

ولا يخفى أنّ انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف على هذا الفرض ليس من أجل ثبوت المفهوم بل لأجل قصر الحكم على موضوع خاصّ ينتفي بانتفاء بعض مشخصّاته، وبانتفائه ينتفي الحكم بشخصه عقلاً؛ إذ لا يُعقل وجوده في غير

موضوعه أو بدونه، وإلا يلزم الخلف أو التخلف.

سَلَّمنا استفادة العلية من تلك القضايا لكنَّها غير مثمرة ما لم تكن بمنحصرة، فمطلق العلية لا يقتضي المفهوم بل قضيته إنما يكون من شؤون العلة على وجه الانحصار، وعلى فرض الإشعار بالعية المنحصرة فالانتفاء^١ عند الانتفاء ليس مستنداً إلى مفهوم القضية بل مستند إلى انتفاء العلة، وقد عرفت أن «المفهوم» عبارة عن انتفاء الحكم المستتبع لخصوصية المعنى الذي أريد من المنطوق، والمفروض أن القضية الموصوفة إنما دلت على صرف الترتب للحكم على الموضوع. قصارى ذلك قد اتفق أن الصفة أخذت في القضية علة تامة للحكم على وجه الانحصار بحيث ينتفي بانتفائها، وذلك غير مستلزم لاستناده إلى دلالة القضية بل هو مستند إلى عدم العلة المنحصرة. ومجرد ذلك ليس من «المفهوم» في شيءٍ لو لم تقم قرينة على أن ترتب الحكم على الوصف يكون على وجه الترتب على الموضوع المنحصر المستلزم للانتفاء عند الانتفاء بمعنى دلالة القضية على عقد إيجابٍ وسلبٍ^٢ فإن مع ذلك يقال بالمفهوم.

لكنَّ المفروض أن القرينة قائمة على انحصار العلة في الوصف في القضية لا على كون الترتب فيها على نحو الترتب على الموضوع المنحصر حتى يعتبر المفهوم للتوصيف وإن ثبت الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنه بحكم العقل من أجل العلية المحرزة من الخارج، وليس ذلك بمجرد من المفهوم، وإلا لكان للقول به مجال واسع في جميع موارد إحراز علية الموضوع للحكم على وجه الحصر اتفاقاً وإن

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فالانتفاء.

٢. كذا، والأولى: عقد إيجابي وسلب.

لم تشتمل^١ القضية على التوصيف بل كان الحكم فيها مرتباً على اللقب، وإنّما يثبت «المفهوم» في ما إذا دلّت القضية المشتملة على الوصف، على معنى يستلزم كون الوصف العلة^٢ المنحصرة، وهو كون الترتّب فيها بنحو الترتّب عليها، وكان الانتفاء عند الانتفاء بدلالة القضية السلبية لا بحكم العقل من جهة الملازمة بينه وبين عليّة الوصف على جهة الانحصار المستفاد من القرينة الناهضة من حالٍ أو مقالٍ على أنّ ترتّب الحكم على الوصف بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر فإنّها حينئذٍ وإن اشتركت مع «المفهوم» في النتيجة من انتفاء سنخ الحكم عن غير محلّ الصفة، وينتزع عن القضية اللفظية قضيةً أخرى سالبة غير أنّه لا مسرح لاستفادة العليّة من التوصيف بحديث الدلالة على المفهوم الذي هو لازم المعنى المذكور في القضية المنطوقة ومدلول عليه بالالتزام ولو فرضنا الترتّب على وجه ترتّب الحكم على الموضوع المنحصر وقطعنا انحصار^٣ العلة في الوصف في القضية الموصوفة.

فظهر أنّ «المفهوم» لا يدور مدار عليّة الوصف على جهة الحصر؛ لأنّه قد لا يتحقّق مع القطع بها كما إذا كان الترتّب على ذات^٤ الموصوف في القضية لا بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر بل بنحو الترتّب على الموضوع كالترتّب على الذات المجرّدة واستفيدت عليّة الوصف على وجه الحصر من الخارج، وتارةً يتحقّق مع القطع بعدم عليّة الوصف كما إذا ثبت دلالة القضية ولو بمعونة قرينة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تشمل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: للعلة.

٣. في الأصل: «عد انحصار» والظاهر زيادة «عد».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الذات.

نوعية على كونه^١ فيها بنحو الترتب على الموضوع المنحصر فإنها حينئذٍ تدلّ على المفهوم وهو الانتفاء، مع أنّا نقطع بعدم العلية المنحصرة للوصف؛ لأنه لا ينافي إرادة الانتفاء عند الانتفاء استعمالاً، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة سؤق القضية الموصوفة وأنها متى سيقت على نحو تدلّ ولو من الخارج على أنّ ترتب الحكم على الموضوع فيها بنحو الترتب على الموضوع المنحصر انتزع منها المفهوم وإن فُرض القطع بعدم كون القيد المأخوذ فيها بالتوصيف علّةً منحصرة للحكم.

وإن لم تسق القضية على هذا المنوال بل كان الترتب بنحو ترتب الحكم على مطلق الموضوع لم ينعقد لها مفهوم وإن عُلّم من باب الاتفاق علية الوصف فيها على وجه الحصر، وما ذكرنا هو الملاك الجاري في كلّ مقام يُترقّب منها المفهوم. بقي في المقام ممّا يُستند إليه لانتزاع المفهوم من القضية الموصوفة قولهم: «الأصل في القيد أن يكون احترازياً لا توضيحياً»، وعلى ذلك بنوا في الحدود والتعاريف، ولذا يناقشون في ذكر قيدٍ لا يكون مخرجاً.

وفيه أنّ إرادة الاحتراز من القيود - وصفاً كانت أو غيره - لا ربط لها بدلالة المفهوم^٢؛ فإنّ قضية ذلك إخراج الوصف المذكور ما^٣ لم يكن [متصفاً] بذلك الوصف، عن مدلول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا يفيد ثبوته له، ولا دلالة في ذلك على عدم ثبوت الحكم لغير محلّ الوصف مطلقاً كما هو المدعى.

فقصارى ما يقتضيه القيد تضيق دائرة الموضوع بإخراج ما يندرج تحت

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كون.

٢. كذا، والأولى: بالدلالة على المفهوم.

٣. أي موصوفاً.

عمومه أو إطلاقه لولا التقيّد فيخرج عن مدلول الكلام وما هو المراد من تلك العبارة في ذلك المقام فلا يشملها الحكم الثابت للموضوع الخاصّ، وهذا غير المفهوم في شيء بل هو عقلي لا دخل له بدلالة اللفظ.

وإنّما «المفهوم» الذي هو من مقولة الدلالات انتفاء سنخ الحكم المذكور عن غير مورد الصفة، فليس معنى احترازية القيد ثبوت المفهوم له كما تُؤهم، بل معناه أنّ التقيّد للتحديد وتضيّق دائرة الموضوع لا لغيره من الجهات كالتوضيح كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^١؛ لأنّ الأصل في القيود أن تكون على حدّ القيد في قوله تعالى: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^٢، وهذا بمجرد لا يفيد المفهوم بل قد يجامعه كما لو قامت قرينة عامّة على أنّ التقيّد بالوصف كالتقيّد بالشرط يُستفاد منه عقد سلبي يلزم عقداً إيجابياً، فلو كان ذلك فإنّما هو مقصور على موارد جرّت ديدنهم على إرادة المفهوم من الأوصاف كما هو الغالب في الحدود سيّما بالنسبة إلى كلمات الصادرة من البلغاء والفصحاء، وهذا ظاهر كما لا يخفى.

ومما تبّهناك عليه اتّضح فساد ما يقال: من أنّ مقتضى عدم ثبوت المفهوم للأوصاف لزوم اللغوية في كلام الحكيم حيث لا فائدة لذكرها غير الخروج عن اللغوية؛ لأنّ توصيف الموضوع لا ينحصر وجهه في إثبات المفهوم، بل قد يكون

١. النساء (٤): ٢٣.

٢. في الأصل: «و» بدل «من».

٣. النساء (٤): ٢٣.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إيجابي.

الوجه له تشخّص الموضوع وتحديدّه بتضييق دائرته على وجه لا يسع على غير محلّه الذي [هو] المقصود من الاحتراز في القيود، ويكون التوصيف حينئذٍ في قوّة بيان الموضوع المضيّق بلفظٍ واحدٍ دالٍّ عليه كأن يقول: «زيد حيوان ناطق» بدلاً عن «إنسان»، وهنا^١ يحتاج بيان تمام الموضوع بلفظٍ يحكي عنه إلى اعتبار نكته، فيكفي في صحّة التوصيف رعاية تحديد موضوع الحكم بالوصف فلا يشمل عادمه، وحسبك ذلك فائدةً من غير ترقّب نكته أخرى غيرها.

على أنّ استعمال الوصف في غير مورد المفهوم ممّا لا يكاد يُنكر بل هو الشائع الذائع في المحاورات، وكلّ ما هو المجوّز للتوصيف في تلك الموارد فليكن هو المصحّح في غيرها، فإنّ الاهتمام بالموصوف أو قصد التوضيح أو غير ذلك نحو نكته لا يحتاج معها التقيّد بالصفة إلى مؤونة زائدة وزيادة فائدة يصحّ معه التوصيف، هذا.

فدعوى الدلالة على المفهوم في التعليق على الوصف ممّا لا وجه له. وما عرفته هو الوجه في منع الدلالة، لا ما قد يمتسك به من قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، فإنّه - نحو استدلالهم لعدم المفهوم للقضايا الشرطية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا قِتْيَانِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾^٢ - مبنيّ على الغفلة عن أنّ القائل بالمفهوم يعتبر عدم ورود القيد - وصفاً كان أو شرطاً - في مورد الغالب، والقيد المذكور في الآية مبنيّ على الغلبة، وهي كونهنّ في الحجور غالباً.

على أنّ جواز الاستعمال في ما لا مفهوم له بمعونة قرينة ممّا لا يُنكره أحد بل

١. في الأصل: ها.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

هو ممّا لا يحصى عدداً. وبما ذكرنا غنى وكفاية في منع دلالة القضية الموصوفة على المفهوم.

ثم إنّ الوصف قد يساوي الموصوف في العموم والخصوص، وقد يخالفه فيه فيعمّه أو يخصّه مطلقاً أو من وجهٍ.

ولا شبهة في عدم جريان النزاع في القسمين الأولين، وهو ما لو كان الوصف مساوياً للموصوف أو أعمّ؛ لاعتبار بقاء الموضوع في جانب المفهوم. ولا ريب في انتفائه بانتفاء الوصف، كما لا إشكال في جريانه بناءً على الثالث والرابع في مورد الافتراق من جانب الموصوف كالغنم في قوله: «في الغنم السائمة زكاة»، ففي ما كانت الغنم غير سائمة يكون محكوماً بعدم الزكاة بناءً على المفهوم، وأمّا في غير مورد الافتراق من طرف الموصوف بل الوصف أو هو والموصوف معاً كما بالنسبة إلى السائمة من غير الغنم أو غير الغنم الغير السائمة ففي جريان النزاع فيه وعدمه خلافٌ.

والذي يظهر من بعض الشافعية جريانه فيه قائلاً: إنّ قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» يدلّ على عدم الزكاة في معلوفة الإبل^١، ولكنّ الأظهر عدم جريانه فيه نظراً إلى ما هو المعتبر من المطابقة بين المنطوق والمفهوم بحسب الموضوع، وهو في المثال هو «الغنم»، ومفهومه انتفاء الحكم عن الغنم المعلوفة لا عن الإبل الغير السائمة، وإتّما الانتفاء كذلك يتوقّف على إحراز كون السوم علّة تامّة منحصرةً للزكاة في مطلق ما فيه الزكاة، ولو ثبت ذلك فليس من «المفهوم» في شيء فيكون انتفاء الحكم عن غير محلّ السوم قضيةً لحقّ العلّية المنحصرة المستفادة من دليلٍ

١. نقل عنهم الغزالي في المنحول، ص ٢٢٢.

خارجي لا دخل فيه بدلالة اللفظ وظاهر القضية كما عرفت ذلك غير مرة.^١
 وبذلك يتضح بطلان التفصيل المحكي^١ عن العلامة^٢ بين ما لو كان الوصف علّة
 مستقلة كما في منصوص العلة وبين غيره؛ فإن مجرد العلية لا يقتضي أزيد من عدم
 التخلف في مرحلة التحقق، وأين ذلك من الانتفاء عند الانتفاء المدعى في
 المقام؟! ولو أزداد ذلك في ما علم الانحصار فهو وإن يستدعي الانتفاء عند الانتفاء
 إلا أنه خروج عن «المفهوم»؛ لكونه من جهة العلية المنحصرة المستفادة من غير
 محلّ اللفظ ومورد الكلام، ولا مساس لذلك بحديث الدلالة، هذا.

نعم، يكون من المفهوم لو استُفيدت العلية المنحصرة من الوصف في محلّ
 النطق، وعليه يعمّ مورد النزاع لما كان الوصف مساوياً أو أعم؛ لدلالة القضية على
 انتفاء سنخ الحكم بانتفاء عن غير مورده مطلقاً.

١. الحاكي هو الشيخ محمد تقّي الإصفهاني في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٤٩٨ حيث قال:
 ومنها التفصيل بين كون الوصف علّة للحكم وغيره كما يظهر من كلام العلامة في النهاية
 حيث قال: إن الأقرب أن تقييد الحكم به لا يدلّ على النفي إلا أن يكون علّة.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٧١.

وثالثها القضايا المشتتة على ذكر الغاية

فإنها ممّا اختلف الأصحاب فيها بأنّ القضية المغيَّاة هل تدلّ على ارتفاع الحكم في مفهوم الغاية بسنخه ونوعه عمّا بعد الغاية - بناءً على دخولها في المغيبي، وهو خلاف آخر في المسألة سيأتي إليه الإشارة^١، - أو لا دلالة لها أصلاً، وإنّما يقتضي مثل قولك: «صُم إلى الليل» تعلّق الطلب بالصوم إلى الليل خاصّةً، وأمّا في ما بعد الليل فلا دلالة لهذا الخطاب على انتفاء الحكم، بل من الجواز^٢ استمرار الحكم إليه، فلا ينافيه خطاب آخر دلّ على ثبوت الحكم لما^٣ بعد الغاية؟ أو يفصل بين ما كانت الغاية راجعةً إلى الحكم نحو: كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام^٤، فلها الدلالة على الدلالة^٥؛ لانقطاع سنخ الحكم من الحليّة عند المعرفة بالحرمة، وبين ما كانت راجعةً إلى الموضوع نحو: «سرت من البصرة إلى الكوفة» فلا دلالة لها عليه، وجوهٌ عليها أقوال^٦.

ولا إشكال في أنّ تقيّد الحكم في الواقع ونفس الأمر بـ«غاية» موجبٌ لانقطاعه بشخصه^٧ عمّا بعدها، وإلّا لم يكن حدّاً للحكم وكان الحدّ غير المغيبي به. إنّما الإشكال في دلالة القضية كذلك وتكفلها^٨ لما هو الثابت في الواقع من اقتضاء

١. سيأتي في ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

٢. كذا في الأصل، والأولى: «بل الجائز» أو «بل الممكن».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلى ما.

٤. سيأتي الحديث مع تخريجه في ج ٣، ص ١٦، ٢٠.

٥. كذا، والأولى: الانتفاء أو المفهوم.

٦. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: وجوه بل أقوال.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بسنخه.

٨. في الأصل: «تكفلها» وهو تصحيف.

التقييد فيها ارتفاع سنخ الحكم وانتفاءه عمّا بعد الغاية على وجه لو ثبت له مثل الحكم في المنطوق بدليل غير المذكور كان معارضاً له، أو ليست لها الدلالة إلا على ثبوت الحكم واستمراره إلى حدّ معين^١ تعلق الغرض بالتقييد به فتكشف عن هذا المقدار، وأمّا كونه منقطعاً عليه أو مستمرّاً أيضاً إلى ما بعده فهو بمعزل عن الدلالة وإن دلّت على انتفاء شخص الحكم المذكور إلا أنّه ليس من الدلالة على «المفهوم» كما عرفت، فالكلام في الانتفاء الجنسي لا الشخصي.

ولا يخفى أنّه يمكن دعوى عدم استفادة المفهوم في ما كانت الغاية راجعة إلى الموضوع؛ لأنّها حينئذٍ قيدٌ يُحدّ به الموضوع ويُضيق به سعة دائرته فلا يشمل ما بعد الغاية كما [هو] دأب القيود الاحترازية التي مرّت إليه الإشارة^٢، وهذه تقتضي انتفاء شخص الحكم الثابت للمعنى عمّا بعد الغاية حسب انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده المشخّصة، فهو عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ على «المفهوم». وإنّما هو ارتفاع سنخ الحكم الثابت للمعنى في القضية اللفظية عمّا بعد الغاية على وجه لو ثبت له مثل الحكم المذكور بدليل آخر كان مناقضاً له، فلا مساعٍ لاعتبار «المفهوم» في الجملة المشتملة على الغاية المأخوذة بلحاظ ظاهر الكلام قيدياً لموضوع الحكم؛ لأنّ القيد المعتبر كذلك يرجع إلى القيود التي حقيقتها الاحتراز عمّا يندرج تحت التقييد ويكون مشمولاً لعمومه أو إطلاقه، وقد أسمعناك في ما تقدّم عدم ثبوت وضع جديد لهيئات تلك الجمل والقضايا يفيد المفهوم وإن كانت قضية حكم العقل عدم الحكم بشخصه في غير مورد القيد؛ لاستحالة بقائه في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعين.

٢. أشار إليه في ص ٣٥٩.

زرف عدم الموضوع وإلا فيلزم الخلف أو التخلف، وليس ذلك من «المفهوم» في شيء. كما يدلّك^١ على ذلك عدم التنافي بين هذه القضايا المعيّاة وبين ما دلّ على ثبوت الحكم المذكور فيها لما بعد الغاية، ولو كان تقيّد الموضوع يفيد المفهوم لكان ينافي ما دلّ على ثبوت الحكم في ما بعدها. وكما لا وضع لا قرينة عامّة تدلّ على اختصاص الحكم بالمعنيّ.

ولغوية التقيّد مندفة بكفاية تحديد الموضوع بها للخروج عن اللغوية، فوزان تقيّد الموضوع بالغاية وزان التقيّد بالوصف في عدم الدلالة على المفهوم. اللهمّ إلا أن تقوم قرينة على أنّ ترتّب الحكم على المعنيّ في الجملة المشتملة على الغاية بنحو الترتّب على الموضوع المنحصر فإنّها حينئذٍ تدلّ على المفهوم؛ لانحلالها إلى عقديّ^٢ إيجابي وسليبي، وهو انتفاء الحكم عمّا بعد الغاية.

هذا بالنسبة إلى رجوع التقيّد إلى الموضوع، وأمّا في ما يرجع التقيّد حسب ظاهر اللفظ إلى الحكم وكونها حدّاً لثباته واستمراره فلا ينبغي الإشكال في الدلالة على المفهوم وارتفاع سنخ الحكم ونوعه عمّا بعد الغاية فإنّه مقتضى التقيّد بها على ما هو المفروض من إرجاعها إلى نفس الحكم المُخبر به أو المُنشأ في القضية فيفيد لا محالة انتفاءه وإلا لم تكن الغاية [غاية] لنفس الحكم وحدّاً لاستمراره، فبعد فرض دلالة القضية على تعلق الغاية بنفس الحكم لا مجال للإشكال في الدلالة على انتفاء ذلك الحكم بطبعه وسنخه عمّا بعد الغاية، وهو المراد بـ«المفهوم».

ولا يقال برجوع الغاية إلى شخص الحكم الثابت في القضية فينتفي ذلك

١. ضبط في الأصل «لك» بعد «يدلّ» ومراده ظاهراً: «يدلّك» كما أثبتناه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عقدي.

بخصوصه في غير موردها، وهذا لا دخل له بحديث «المفهوم».

لأننا نقول: إنَّ الحكم الثابت في ظرف الإنشاء أو الإخبار كَلِّي كنوع «الحلّية والظهارية» وغيرهما من سائر الأحكام الواقعية والظاهرية، وتشخصه إنّما جاء من قبل الاستعمال، فإذا فرض رجوع غاية إلى طبيعة الحكم المنشأ ونوعه الكَلِّي المستعمل فيه في القضية الإنشائية فلا محالة يقتضي ارتفاع ذلك الحكم الكَلِّي المحدود عمّا بعد الحدّ وإلا لم يكن حدّاً له، وهل يُترقّب في «المفهوم» أزيد من انتفاء سنخ الحكم الثابت للمعنى عمّا بعد الغاية بحيث لو فرض نهوض دليل على بقائه في ما بعدها كان معارضاً للدليل القاضي بارتفاعه^١ فيستفاد من قوله: كلّ شيء لك ظاهر إلخ^٢، استمرارُ الظهارة إلى أوان العلم بالقدارة، ومعه ينتفي أصل الظهارة عنه بحيث لو قام دليل عليها لاقتضى إثبات ما يصاد ما دلّ على عدمها أولاً، ولا يختصّ ذلك بما ذكرنا من المثال كي يقال بأنّ ارتفاع الحكم فيه من أجل تبدل الموضوع بعد ارتفاع الجهل المأخوذ فيه، وليس ذلك من الأخذ بـ«المفهوم».

والظاهر أنّ ذلك بمقتضى الإطلاق دون القضية المغيابة بغاية؛ لعدم الوضع ظاهراً لمثل هذا التركيب على دلالاته على معنى له خصوصية تستتبع معنى آخر ينافيه بالإيجاب والسلب كما في «مفهوم الشرط»، وإنّما اقتضى إطلاق الوجوب إلى حدّه انقطاعه عنده وعدمه في ما بعده حيث كان قابلاً للإهمال والإجمال فينشأ لكن من غير تعرّض لارتفاعه عمّا بعد الحدّ أو بقائه، وحيث وقع التعرّض له

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بارعانه.

٢. المقنع، ص ١٤؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٤٦٧،

باب ٣٧، ح ٤، وفي التهذيب: «كلّ شيء نظيف» ولم يرد في المقنع قوله: «لك».

في مقام البيان كان مقتضى إنشائه مستمراً إلى حدٍّ معيّن انتفاءًه بسنخه عمّا بعد الحدّ، ولا يلزم على ذلك مجاز لو قامت قرينة على عدم «المفهوم»؛ لكشفها عن عدم تعلق الإرادة الجدّية بإنشاء الوجوب مطلقاً وإن تعلق به الإرادة الاستعمالية، وهذا بخلاف وضع القضية للدلالة على المفهوم فإنّه مع عدم إرادته يلزم المجاز فيحتاج إلى القرينة، هذا.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا - من الفرق بين كون القيد راجعاً إلى الموضوع أو إلى الحكم - ظاهرٌ بحسب الكبرى، وأمّا صغريات المسألة فتشخيصها بكونها قيداً للموضوع أو الحكم ممّا لا يندرج تحت ضابط عامٍّ وملاك تامٍّ يجري في كلّ مقام وإن كان ممّا لا يكاد يخفى على أهل اللسان وأرباب المحاوره.

هذا تمام ما يقال في دلالة التقييد بالغاية على «المفهوم». وقد انقدح ممّا ذكرنا أنّ النزاع في أنّ الغاية داخله في المعنى أو خارجه عنه إنّما يتصوّر في ما لو كانت قيداً للموضوع فيبحث عن دخولها في حكم المعنى وخروجها عنه، وعلى فرض الدخول هل يكون ما بعدها داخله أم لا؟

والأقوى عدم دخول الغاية في حكم المعنى، ومقتضاه ارتفاع سنخ الحكم المنطوق عن الغاية وما بعدها؛ لدلالة أدوات الغاية على كون مدخولها حدّاً للمعنى، وحدود الشيء خارجه عنه. وقيام القرينة أحياناً على دخولها في حكم المعنى لا ينافي ما ذكرنا من المعنى.

وأما لو كانت الغاية قيداً للحكم فلا مجال للخلاف المزبور؛ لأنّ المعنى في هذه الساحة نفس الحكم فلا يُحكم عليه بحكمٍ يضاذه أو يناقضه الثابت للمعنى، فمعنى كون الغاية قيداً للحكم ثبوت الحكم المنطوق ما لم يتحقّق الغاية وعند تحقّقها

ارتفع الحكم فلا حكم أصلاً أو يحكم بخلافه، هذا.

ولا يتصور معنى لدخولها فيه أو خروجها عنه في ما لو أرجع القيد إلى الحكم. نعم، لو أريد من «الغاية» المبحوث عنها بدخول أدواتها من «إلى» و«حتى» أتجه البحث عن أن مدخولها محكوم بحكم قبله أم لا؟

وإن كان القيد بحسب قواعده اللفظية راجعاً إلى الحكم كما في قولك: «العصير العنبي حلال إلى أن يغلي» فينازع في أن الحلية ثابتة للعصير إلى حال الغليان أو إلى أول زمانه، ففي حال الغليان لم يكن بحلال، وهذا المعنى ممكن لا يخلو عن وجاهة نظراً إلى بعض الاعتبارات^١ العرفية حيث ينزل الجزء المتصل بالمدخول الملتصق به منزلته باعتبار القرب والمجاورة فينسحب إليه حكم المدخول، ولكن الظاهر على هذا الفرض أيضاً ثبوت الحلية إلى أن حدوث الغليان، وفي حاله ليس بحلال؛ لاقتضاء تلك الأدوات كون مدخولها حداً للحكم بنفسه لا باعتبار الجزء المتصل به برعاية عناية المجاورة فتكون محكومةً بالحكم المفهومي بالإضافة إليها وما بعدها.

اللهم إلا أن تقوم قرينة على كون أداة الغاية غايةً باعتبار الجزء المتصل القريب بالمسامحة فإنها حينئذٍ تكون محكومةً بالحكم^٢ المنطوق ويعتبر «المفهوم» بالإضافة إلى ما بعدها، هذا.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اعتبارات.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بحكم.

ورابعها ما يفيد الحصر من الأدوات والهيئات، وهي أمور:

[١] منها الاستثناء، ولا ريب في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم السنخي بالمستثنى منه - سواء كان إيجابياً أو سلبياً - كما هو قضية الانسباق عند الإطلاق فذلك دليل قطعي على الاختصاص المزبور، ولازمه إثبات الحكم للمستثنى^١ لو كان من النفي، ومن الإثبات انتفاء الحكم عنه.

ولم نطلع على من يخالف في ذلك إلا ما حكى عن أبي حنيفة^٢ فمنع دلالة الاستثناء على قصر الحكم على المستثنى منه نظراً إلى قوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب^{٣-٤}، الدال على نفي «الصلاة» مع فقد الطهارة من غير دلالة على ثبوتها مع وجودها، وإلا لزم صدق «الصلاة» بمحض الطهارة مع عدم تحقق شيء من أجزائها وشروطها الأخر وهو باطل بالضرورة، فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لزم من نفي «الصلاة» إلا مع الوضوء إثباتها بمجرد وجوده، والتالي باطل، فالمقدم مثله بعد وضوح الملازمة.

وبالجملة، قصوى ما يقتضيه الاستثناء خروج المستثنى عن كونه محكوماً بالإثبات أو النفي. وأما حكمه في حد نفسه فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً ولا دلالة للاستثناء على شيءٍ منهما، هذا.

١. في الأصل: للمستثنى منه، والظاهر زيادة قوله: «منه».

٢. حكى عنه الغزالي في المحصول، ج ٣، ص ٢٩، والآمدي في الاحكام، ج ٢، ص ٣٠٨ والعضدي في شرح المختصر، ج ١، ص ٢٦٥.

٣. كذا، والصواب بملاحظة ما بعد: «بظهور» بدلاً من «بفاتحة الكتاب».

٤. قد سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١ وقد تقدم أيضاً حديث «لا صلاة إلا بظهور»

في ج ١، ص ٢٩١.

ويزيّف ما ذكره:

تارةً بأنّ عدم الدلالة إنّما يكون لقيام القرينة، وذلك لا ينافي الدلالة عند الإطلاق.

وأخرى بأنّ الحصر في جانب الإثبات إضافي بالنسبة إلى حالة فقدان الطهارة واكتمال جميع ما يُعتبر في الصلاة شرطاً وجزءاً بحيث لو وُجد «الطهور» لكانت صحيحة.

وثالثةً بأنّ الموضوع في عامّة المركّبات لدى إثبات جزء أو شرط لها واعتباره فيها هو الواجد لكافة الأجزاء والشرائط عدا ما أريد إثباته لها شرطاً وشرطاً، فإذا كان الموضوع كذلك فلا محالة يكون إثبات «الصلاة» بنفسها على القول بالصحيح أو بتمامها على القول بالأعمّ بعد تحقّق جميع أجزائها وشرائطها ما دون «الطهور» بمجرد تحقّقها حقيقياً، ونفيها ذاتاً أو كمالاً بانتفائها كذلك، فالمراد حينئذٍ في طرف النفي نفي ذات «الصلاة» الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط سوى الطهارة أو كمالها بدونها، فيكون المراد في جانب الإثبات إثبات نفسها أو كمالها مع الطهارة ولا محذور.

ورابعةً بأنّ المقصود في جانب المستثنى الإيجاب الجزئي في قبالة السلب الكلّي في جانب المستثنى منه؛ لما أحرزنا من الخارج عدم كون الشارع في مقام البيان بالنسبة إلى المستثنى فلا إطلاق له حينئذٍ حتّى يعمّ صورة عدم اجتماع شيء ممّا تتوقّف «الصلاة» عليه.

ولكنّ الحقّ في الجواب أنّ المراد من مثل هذه التراكيب ونحو هذه القضايا عدم إمكان تحقّق «الصلاة» بدون الطهارة، كما أنّه يمكن معها بضمّ سائر الشرائط

إليها، فهذه القضية ونظائرها مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب^١ إنما تُطلق في مقام بيان امتناع تحقق وجود شيء مشروط إلا مع وجود شرطه، فإنه مع ذلك يمكن وجوده ولا يستحيل تحققه، فالمراد من النفي في الجملة المذكورة نفي إمكان «الصلاة» بدون «الطهور»، ومفهومه في جانب الإثبات إمكان وجودها معها بتحقق ما عداها من الأجزاء والشرائط ولا غائلة في ذلك.

نعم، لو كان المراد من النفي [نفي] الوجود الفعلي في حال عدم الطهارة لكان اللازم المحذور المزبور؛ لأن مفهومه إثبات وجود «الصلاة» فعلاً في حال وجود الطهارة المستلزم بإطلاقه صدق «الصلاة» بمجرد وجود الطهارة ولو لم ينضم إليها باقي ما يعتبر في «الصلاة»، ولكن ذلك بمعزل عن الدلالة في أمثال هذه التركيب المسوقة لاعتبار شيء جزءاً أو شرطاً في مركب بلسان نفي المركب بانتفاء ذلك الشيء فإنها في جميع الموارد لنفي الإمكان من وجود المركب بدون ما يقصد اعتباره فيه بدعوى الامتناع فيكون المراد في طرف الإثبات من^٢ إمكان وجوده معه. كيف، وقضية استفادة المبالغة في التركيب المذكور هي الدلالة على استحالة الوجود، هذا.

وقد يقال في وجه عدم دلالة الاستثناء على ثبوت الحكم المخالف في جانب المستثنى [ب]امتناع أخذه قيلاً للحكم؛ إذ قضية ذلك لغوية الكلام في ما يصدر من الحكيم من أجل لزوم المناقضة في مثل قولك: ما جاءني القوم إلا زيداً، فإن «زيداً» بمقتضى شمول «القوم» له وتضمنه إتياء محكوم بعدم المجيء ويناقضه

١. مر الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الحكم عليه بالمجيء بالاستثناء، وحينئذٍ لا محيص عن إرجاعه إلى الموضوع فيكون قيداً له ولا يفيد مع ذلك أزيد من تحديد الموضوع وتضييق سعته على وجه لا يعمّ المستثنى كما لو صرّح بلفظٍ واحد لا يشمل كما هو مقتضى التقييد بالوصف والغاية، ويكون المعنى «القوم غير زيد ما جاءني»، فإسناد عدم المجيء إلى «القوم» بعد إخراج «زيد»، ويكون بالنسبة إلى «زيد» ساكتاً نفيّاً وإثباتاً، ولا ينافيه لو حكم عليه بالمجيء أو بعدمه، ولا محذور في ذلك، فلا دلالة حينئذٍ للاستثناء على الحكم المخالف في المستثنى كما هو المدعى.

وفيه ما حاصله أنّ المتبادر من الاستثناء الواقع في أمثال هذه القضايا إثبات الحكم المخالف للمستثنى سواء كان الإخراج قبل الإسناد والحكم أو بعده، والقياس بالوصف والغاية مختلّ الأساس حيث لا مسرح له في اللغات سيما مع بُدوّ الفارق، فلا يُرتاب في ظهور الاستثناء في اختصاص الحكم إيجاباً وسلباً بالمستثنى منه، وإثبات حكمٍ آخر يُخالفه للمستثنى؛ لانسباق ذلك منه لدى الإطلاق المنساق في مقام البيان.

وبما ذكرنا ينبغي^١ الاستدلال الواقع لغيره الإشكال عن وجه المجال^٢ لا لما يقال من أنّ «المفهوم» مقتضى قبوله^٣ (ص) [إسلام] من قال «كلمة التوحيد»، ولولا إفادة الاستثناء من النفي الإثبات لم يكن وجهٌ لدالاتها على «التوحيد» وقبول النبيّ (ص) إسلام قائلها.

١. في الأصل من دون نقطة.

٢. كذا في الأصل، والعبارة مخدوشة.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قوله.

وذلك لأنّ من الممكن كونها دالّةً على التوحيد منضّمةً إلى القرينة الحالية أو المقالية إلى أن اشتهرت في «التوحيد» بحيث استغنت عن نصب القرينة عليه في الموارد الجزئية، وحينئذٍ لا بدّ للمستدلّ من إثبات أنّ دلالتها على الحصر بنفس الاستثناء لا بواسطة قرينةٍ حالٍ أو مقالٍ، ولا يُجدي مجرد عدم العلم بالخلاف بل لا بدّ من العلم بالعدم وليس فليس^١.

وكيف كان، لا إشكال في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم وقصره على المستثنى منه وخلافه للمستثنى، وإنّما الإشكال في كون تلك الدلالة بواسطة المفهوم أو المنطوق بمعنى أنّها مستندة إلى كلمة الاستثناء أو القضية:

فإن أسندت إلى الكلمة فالدلالة بـ«المنطوق»؛ لأنّ الاستثناء بلفظه دالٌّ على مخالفة المستثنى مع المستثنى منه في الحكم وأنّ له حكماً^٢ آخر في عرض حكمه، فيستفاد من مجموع الكلام حكمان بنحو تعدّد الدالّ والمدلول: حكم المستثنى منه بدلالة الجملة، وحكم المستثنى بدلالة الاستثناء.

وأما إذا استندت إلى القضية فهو من «المفهوم»؛ لأنّها بقرينة الاستثناء وبمعونه دالّةً على كون ترتّب الحكم على المستثنى منه بنحو الانحصار والاقتصار المستتبع لخصوصية تقتضي ثبوت خلافه في جانب المستثنى، فهو من لوازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه، ودلالة الاستثناء عليه بتبع دلالاته على تلك الخصوصية المستدعية له.

وهذا واضح لا شكّ فيه ولا شبهة تعتريه على الأخذ بالمفهوم في ما يفيد الحصر

١. أي وليس العلم بالعدم فليست الدلالة على الحصر ثابتةً.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكم.

بكلمة الاستثناء.

[٢] ومنها كلمة «إنما»، فإنَّ المشهور فيها استفادة الحصر والاختصاص استناداً إلى تنصيب أهل الوضع وانسباق ذلك منها عند الإطلاق، وهو المدار في استعمال حال الألفاظ وتشخيص حقائقها من مجازها، فليس قولك: «إنَّ زيداً قائم» على حدِّ قولك: «إنَّما زيد قائم» بالنظر إلى زيد^١ «ما» [على كلمة «إنَّ»؛ لتبادر الاختصاص من الثاني دون الأوَّل، ومجرّد كون كلمة «ما» زائدة لا يوجب نفي القول بالانحصار والاقتران بل اللازم حينئذٍ إمَّا تنصيب أهل اللغة بالخلاف أو عدم الانسباق إلى أذهان أهل المحاورة عند الإطلاق.

فما قيل - من أنَّ الإنصاف عدم السبيل إلى إثبات الحصر بالتبادر؛ لاختلاف موارد إطلاقات هذه الكلمة ولا يُعلم بلفظٍ يرادفها في عُرفنا كي نستظهر منه ما هو المتبادر منها^٢ - لا وجه له؛ لعدم توقّف معرفة التبادر على انسباق المعنى إلى أذهاننا من اللفظ، بل ليس المدار على ذلك بمجرّده، وإنَّما نستعلم بالانسباق إلى أذهان أهل اللسان وأرباب المحاورة فيُرجع إليهم في ما هو منسب (إلى) أذهانهم من هذه اللفظة، وليس ذلك سوى حصر الحكم على الموضوع وقصره عليه، لا مجرد التأكيد وتحقيق مدلول القضية، فيستفاد^٣ من تلك الجملة نفي الحكم الثابت للموضوع المأخوذ في القضية عن غيره، وكون ذلك بمعونة المنطوق أو المفهوم قد تقدّم الكلام فيه في «الاستثناء» بما لا مزيد عليه^٤.

١. هذا والزيادة مصدران لـ «زاد».

٢. مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١١٠.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فتستفاد.

٤. تقدّم في ص ٣٧٣.

[٣] ومنها تعريف المسند إليه بـ«اللام» فإنه قيل بإفادته الحصر والاختصاص

كما في قولك: الحمد لله، أو الأمر زيد.

وإثباته له موقوف على أحد أمور ثلاثة:

من وضع المسند إليه المعرف بـ«اللام» لإفادة الحصر، أو الإطلاق المفيد للاستغراق، أو الجنس بالنسبة إلى المدخول^١؛ لأن اعتبار المفهوم بناءً عليه مقتضى لحاظ الطبيعة المعروفة بوجودها السعي وأخذها بنحو الإرسال. ولا معنى لاتحاد الطبيعة المطلقة في القضية الحملية مع الفرد في الخارج إلاّ بكونه تمام الطبيعة وجميع وجودها في ظرف الخارج وعالم الوجود فيفيد ذلك الحصر والاختصاص لا محالة، أو دعوى أنّ حمل الطبيعة في القضية إنّما يكون بحسب الذات والحقيقة، وكلّ ذلك يأبى عن إفادة الاختصاص والحصر والاقتران لولا دلالة عليه من الخارج.

أمّا الأوّل فلأنّ مجرد تعريف المسند إليه بـ«اللام» لا يصير منشأً لاستظهار الاختصاص واستفادة الحصر، وإلاّ فهلّا يستفاد ذلك من قولك: الإنسان حيوان أو أبيض، كما هو الوجدان وإن نصّ عليه بعض، ولا فرق في هذه الساحة بين البناء على الترتيب الطبيعي، والعدول عنه بتقديم ما حقّه التأخير.

وأما الثاني فلما سيأتي من عدم وضع خاصّ «للأم» بإزاء الاستغراق أو

١. قوله: «أو الإطلاق المفيد للاستغراق أو الجنس بالنسبة إلى المدخول» كذا مسطور في الأصل. وورد في الكفاية، ج ١، ص ٢٩١: نعم، لو قامت قرينة على أنّ «اللام» للاستغراق أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق ...، والعبارة في الصفحة الآتية هكذا: نعم، لو ثبت المذكورات من وضع ... أو دلالته على الاستغراق.

الجنس أو العهد، بل إنّما وُضعت آلهٌ لأنّ يشار بها إلى مدخولها، فهي تبع المتعلّق في العموم والخصوص كسائر الأسماء الموضوعة للإشارة، وخصوصية الاستغراق والجنس مستفادة من الخارج لأنّ «اللام» موضوعة لها.

وأما الثالث فلأنّ الظاهر من القضايا الحملية - كما هو الشائع من الحمل - الصناعي منه الذي ملاكه التساوي في الصدق دون الذاتي الذي ملاكه الاتّحاد بحسب الحقيقة كما في قولك: الإنسان بشر أو حيوان ناطق، ولا يُعتبر في الحمل الشائع أزيد من الاتّحاد في الجملة بحسب الوجود، وهذا أعمّ من الحصر ولا يدلّ عليه بالخصوص؛ ضرورة جواز اتّحاده مع غيره، ولا مساع لدعوى ظهور الحمل في الذاتي منه؛ لأنّه لو لم يكن بظاهري^٢ في ما هو الشائع المتعارف فيه فلا أقلّ من المساواة المستدعية للإجمال.

نعم، لو ثبت تلك المذكورات من وضع «اللام» لإفادة الحصر والاختصاص نظراً إلى أنّ مجرد التعريف به يفيد ذلك أو دلّيته على الاستغراق أو اعتبار الحمل في المعرّف بـ«اللام» بنحو الذاتي منه، صحّ استفادة الحصر واعتبار المفهوم لكن كلّ ذلك لم يكن بموجبّه لولا نهوض قرينة عليه؛ لأنّ مجرد التعريف بـ«اللام» لو أفاد المفهوم واقتضى الحصر لآقتضاه في ما إذا وقع المعرّف مسنداً أيضاً، كما أنّ مجرد حمل الجنس لو كان قاضياً به لقضى به مطلقاً سواء وقع محكوماً [به] أو محكوماً عليه معرّفاً أو مع التنوين ولو للتذكير؛ لعدم منافاة ذلك مع الحصر.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «طبع»، والأولى: «فهو تابع للمدخل في العموم والخصوص».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بظاهره.

وبالجملة، لا أرى لخصوصية تعريف المسند إليه وجهاً يوجب اعتبار المفهوم في تلك الساحة ما لم تقم قرينةٌ حالٍ أو مقالٍ من سَوِّق الكلام في مقام المدح، ونحو ذلك، فلا بدّ من ملاحظة الموارد وخصوصيات المقام.

[٤] ومنها كلمة «بل الإضرابية» عند الحاجبي فإنّه قال بإفادته الحصر مطلقاً، خلافاً للزمخشري في المحكيّ عنه^١ قائلاً: «إنّ قولك: «جاءني زيد بل عمرو» إنّما يدلّ على صَرَف الحكم من «زيد» وإثباته لـ«عمرو» من غير دلالةٍ على حكم المتبوع.

نعم، فضّل جماعة - منهم نجم الأئمة والتفتازاني^٢ - بين النفي فيدلّ على الحصر، والإثبات فلا.

ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ الإضراب الواقع في المحاورات على أنحاء:
[١ / ٤] منها ما يكون لأجل سبق اللسان؛ لغفلةٍ أو نسيانٍ إلى ما ليس بموضوعٍ حقيقةً، فداعيه إثبات حكم لـ«عمرو» لكن يُثبت لـ«زيد» غلطاً واشتباهاً فيُضْرَب بـ«بل» عمّا أثبتته أولاً تعييناً لما هو الموضوع الصحيح ثانياً، فغرضه من الإضراب بيان ما هو موضوع الحكم؛ لأجل ما سبق لسانه إلى^٣ ما ليس بموضوعٍ غلطاً، فليس هناك إلّا حكم واحد في موضوع «عمرو» من غير تعرّض لحكم المتبوع - أعني «زيد» - أصلاً.

[٢ / ٤] ومنها ما يكون لأجل التوطئة والتمهيد إلى ذكر المُضْرَب إليه بأن يُثبت

١. عنهما في مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٠٩.

٢. عنهما في مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٠٩.

٣. في الأصل: إلا.

الحكم للمضرب عنه ليتوجه ذهن السامع إلى المخاطب ويستعدّ للتخاطب فيضرب عنه بإثباته للمضرب إليه فيكون الإضراب للتأكيد، وذكر السابق لمحض التمهيد؛ لعدم تعلق الإرادة به عن جدّ، بل المقصود الأصلي الإخبار عن مجيء «عمرو» فليس في الحقيقة غير حكم واحد وإخبار عن مجيء «عمرو» من غير نظر إلى أنّ «زيداً» جاء أو لا.

٣ / ٤] ومنها ما يكون للصرف عمّا أثبتّه أولاً والردع عنه، لا لأنّه وقع غلطاً أو تمهيداً وتأكيذاً، بل المتكلم عمد أولاً^١ إلى بيان الحكم للمضرب عنه لكن بدأ^٢ له عن إخباره الأول؛ لانكشاف خطائه فيه، فقصّد إثبات ذلك الحكم للمضرب إليه. ولا ينبغي الريب في عدم اقتضاء الإضراب في الوجهين الأولين المفهوم؛ لعدم إفادته الحصر واختصاص الحكم بالمضرب إليه. وأما الإضراب على الوجه الأخير فإنّه يقال: إنّ الإضراب كذلك:

تارةً يكون بحسب الواقع إطلائاً لما حكم به أولاً من نسبة المجيء إلى «زيد» ويثبت في حقّ «عمرو» فيكون هذه النسبة مختصّة به ومنتفئة عن «زيد». وأخرى لصرف الحكم عن «زيد» وإثباته لـ«عمرو» من غير نظر في مقام البيان إلى أنّ مثل هذا الحكم ثابت لـ«زيد» أو لا. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الإضراب بناءً على كونه بداعي الردع والصرف على

١. في الأصل: «ازلا» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٢. في الأصل: «ازلا» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بدء.

وجهين:

إمّا أن يكون لأجل إبطال ما أثبتته أولاً وإثباته في حقّ التابع وخلافه للمتبوع، فإنّ المتكلم تخيّل أولاً ثبوت المجيء لـ «زيدٍ» ثمّ كشف عدمه له، وأنّه ثابت لـ «عمر» فأضرب ثانياً عمّا أخبر به أولاً.

وإمّا من أجل إثبات حكمٍ في حقّ الغير وصرّف ذلك الحكم إليه مع الإغماض عن ثبوت هذه النسبة الحكمية لسابقه إمّا لتردّده بعد الإخبار عن مجيء «زيد» في ثبوته له أو ظهر له أمر^١ دعاه إلى إبقاء حكمه في بقعة الإهمال وإن كان معلوم الحكم واقعاً.

ولا إشكال في دلالة الإضراب بناءً على أوّل الوجهين على الحصر واختصاص بالمضرب إليه؛ فإنّه في قوّة نفي الحكم عن المضرب عنه وإثباته للمضرب إليه في ضمن قضيتين، فحيث ثبت ولو بواسطة قرينة سوق الإضراب على هذا الوجه من الردع عن المذكور ابتداءً بحسب الواقع يستفاد هناك إثبات للتابع ونفيه عن المتبوع، وهو معنى الحصر والانحصار. وهو واضح جداً كوضوح عدم دلالة الإضراب على ثاني الوجهين على اختصاص الحكم بالمضرب إليه بحيث لا يعمّ المضرب عنه؛ لأنّ أقصى ما هناك إفادة الإضراب العدول عن الحكم أولاً وإثباته في موضوع آخر ثانياً لانكشاف الخطأ في بيان السابق وإن تصدّى لذكره لا لغفلة أو نسيانٍ أو سبقٍ لسانٍ من غير نظر إلى مخالفة ما أثبتته أولاً لما حكم به ثانياً واقعاً، بل وإمّا صفع عنه وإن كان معلوم الحكم مطابقاً^٢ حسب

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «أو ظهور أمر» بدلاً من «أو ظهر له أمر».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مطابق.

الواقع لحكم المضرب إليه، فإنَّ المتكلم في هذه الساحة بمعزلٍ عن أزيد على بيان حكم المُضْرَبِ إليه؛ لحصول البدء عن الإيداء بالنسبة إلى المضرب عنه. وهذا وجه^١ وجيه للتوفيق بين القولين في المسألة من الدلالة وعدم الدلالة على ما سمعت، وأنَّ محطَّ نظر المُثَبِّت بما ذكرناه أولاً في هذا القسم من الإضراب، ونظر النافي بما ذكرناه ثانياً فيه، وهذا واضح لمن وقعت على ما نطقت به كلماتهم من الجانبين وطفحت به عبارتهم^٢ من الطرفين.

هذا بحسب مقام الثبوت وتصفح احتمالات الإضراب، وأمَّا بحسب مقام الإثبات فيقع الكلام في أنَّ المتبادر من الإضراب عند الإطلاق وضعاً أو انصرافاً هو إنشائه بداعي التوطئة والتمهيد لما هو^٣ المهم في البيان أو الصرف والردع عمَّا أثبتته أولاً وإبطاله بإثباته ثانياً لغير موضوعه أو بداعي الردع بلحاظ مرحلة البيان مع الإغماض عن مرحلة الواقع، فيذر^٤ حكم المتبوع في مسألة^٥ الإهمال، أو ليس له دلالة على شيء منهما؟

ولمَّا كان لفظه «بل» موضوعاً^٦ للمعنى واحد مستعملاً فيه^٧ في جميع الموارد وهو إنشاء الإضراب الذي هو الإعراض عن إثبات الحكم السابق في الذكر، والعمد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أوجه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عبارهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «هم».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فيذر.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: ساحة.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوع.

٧. كذا، والأولى: مستعملٍ فيه.

إلى إثباته للمذكور عقيب «بل»، أقصى ما هناك أنه يقع بدواعي شيء^١، واختلافها لا يوجب الاختلاف في المعنى كما هو كذلك في عامة الصيغ الإنشائية، لا بد في تعيين وقوع ذلك المعنى بإحدى الدواعي المزبورة إلى القرينة الخارجية، وإلا كان المعنى بالنسبة إلى خصوصيات الإضراب مجملاً.

ودعوى الانصراف إلى خصوص ما يكون في مقام الردع وإبطال ما أثبتته أولاً مجازفةً، ولا قرينة عامة على كون الإضراب بالنحو المزبور، فإذن لا دلالة للكلمة «بل» على الحصر الدائر مدار الوجه المزبور، هذا.

ومما قيل باستفادة^٢ الحصر هيئة^٣ تقديم ما حقه التأخير في كل تركيب وصناعة مثل قولك: «صديقي زيد ونحوه»، ولعل ذلك بناءً على تسليمه لأمر خارج عن الموضوع^٤، وإلا فالصناعة غير قاضية بتلك الاستفادة^٥؛ لعدم نكتة مرعية في ذلك سوى التوسعة والتفتن في التعبير وإن كانت فلا تنحصر في إفادة الحصر، كما لا يخفى.

١. كذا والأولى: «بداعي شيء»، ويحتمل زيادة «شيء» ويحتمل أيضاً «بدواعٍ شتى» وعلى هذا التصحيف واضح.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بإفادة.

٣. في الأصل: بهيئة.

٤. كذا. قال في مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٢٠: أمر خارج عن الوضع والموضوع.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: الإفادة.

خاتمة

لا نُكر حسب الظاهر في عدم دلالة «اللقب» ولا «العدد» بشيء من الدلالات الثلاث على «المفهوم» بمعنى استناد انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما إلى دلالتهما عليه. وانتفاء شخص الحكم في غير محلّه من أجل حكم العقل لا بدلالة اللفظ، وإلا لكان قول القائل: «زيد موجود، وموسى رسول الله» كفراً؛ لاستلزامه نفي الوجود عن «الله» سبحانه والرسالة عن سائر الأنبياء، وهو ما يضحك به الشكلي.

وما احتجّوا به لذلك - من لزوم التعرية عن الفائدة لولا ثبوت المفهوم للألقاب؛ لاستدعاء التخصيص بالذكر من بينها إلى وجهٍ وجيه، وليس سوى نفي الحكم عن غير موردها - في حيزّ البطلان؛ لأنّه لا يُطلب في ما هو أحد أركان الكلام الذي لا بدّ منه في تحقّقه أزيد من ترتّب الحكم عليه وثبوت فيه فائدة أُخرى زائدة على فائدة الكلام الملحوظة في القيود الزائدة؛ إذ بعد الغناء عن فائدة ترتّب الحكم على المذكور لا بدّ في ذكرها من نكتة مرعية أظهرها «المفهوم» في موارده، ولكن ليست الألقاب على حدّ تلك القيود؛ لكونها من أصول الكلام وأركانه الملحوظة لمحض صيرورتها موضوعاً في القضية لحكم يُنفى بشخصه عن غيره بحكم العقل، وليس ذلك بـ«مفهوم» كما عرفت مراراً، بل «المفهوم» انتفاء سنخ ذلك الحكم عن غير مشمول الاسم^١ على وجهٍ تحلّ عقد القضية إلى عقدين إيجابيّ وسلبيّ.

١. كذا، والأولى: عن غير ما يتناوله الاسم.

نعم، لا نضايق^١ عن دلالة الألقاب على المفهوم بمعونة قرينة دالة على أن ترتب الحكم على الموضوع بنحو الانحصار.

والمراد بـ«اللقب»^٢ كما يظهر من كلمات القوم ما يقابل «الوصف»، فما يقع ركناً في الكلام من الفاعل والمفعول والمبتدأ^٣ والخبر وغير ذلك مما يصون به الكلام [فهو اللقب]، ومنه العدد، ولا ينافي ذلك استقلال العدد بالذكر؛ لأجل توهم المفهوم فيه بخصوصه كما عن بعضٍ وإن صار بعضٌ إلى العدم^٤، وفصل آخرون بين ما دلّ على ثبوت الحكم في الزائد بطريقٍ أولى كما في قوله: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً^٥ فنعم، وبين ما ليس كذلك فالعدم^٦.

وكيف كان، لا دلالة للعدد على «المفهوم»، وهو نفي سنخ الحكم عمّا زاد عليه أو نقص، وانتفاء شخص الحكم الثابت باعتبار العدد^٧ المخصوص عن غيره

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نضائق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المفهوم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المبتدأ.

٤. مفاتيح الأصول، ص ٢١٦.

٥. الحديث عامي، وقد رواه جماعة منهم كأبي داود في السنن، ج ١، ص ٢٣، ح ٦٤ والترمذي في السنن، ج ١، ص ٤٦، ح ٦٧ والنسائي في السنن، ج ١، ص ٤٦ و١٧٥ والحاكم في المستدرک على الصحيحين، ج ١، ص ١٣٣ والبيهقي في السنن الكبرى، ج ١، ص ٢٦٠ و٢٦١ وغيرهم ونبّه على ذلك الشيخ يوسف البحراني في الحقائق، ج ١، ص ٢٥٠ والعاملي في مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٤١٢ والشيخ أسد الله الكاظمي في مقابس الأنوار، ص ٦٨ وغيرهم. قال الفيومي في المصباح العنبر، ج ١، ص ١٥٢ عند ذكره: معناه: لم يقبل حمل الخبث؛ لأنّه يقال: فلان لا يحمل الضيم، أي يأنفه ويدفعه عن نفسه.

٦. ذهب إلى هذا التفصيل الآمدي في الاحكام كما عنه في هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٥٨٤.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحكم.

بالأقلّ والأكثر ليس من «المفهوم» في شيء؛ لأنّه حسب ملاحظة العدد الخاصّ بشرط لا من حيث الزيادة والنقيصة وإيقاع الكلام في مقام التحديد بالإضافة إلى كلا طرفيّ ذلك العدد الملحوظ كما في القضية.

ومن هنا يُتوهم «المفهوم» فإنّ القائل به في المقام يدّعي انتفاء سنخ الحكم عن طرفي ذلك الحكم الخاصّ بواسطة دلالة العدد، وأنت ترى أنّ إثبات حكمٍ لعددٍ أو نفيه لا يقتضي انتفاءه عن الزائد والناقص؛ لعدم مساعدة العرف على فهم ذلك، وإنّما المستفاد منه صرف الحكم في موطنه، وإنّما نفيه عن غيره حسب مقتضى العقل فيُنفي عن طرفي الزيادة والنقيصة كما يُنفي عن خصوص القلّة إذا أخذ العدد تحديداً بالنسبة إلى ما دونه بأن لوحظ ذلك العدد بشرط لا في جانب القلّة ولا بشرط في جانب الزيادة كما في قوله: إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه شيء^١، فإنّ اعتبار الكمّ المذكور في الحكم بعدم انفعال الماء بشرط عدم التقصان دون الزيادة كما يعتبر ذلك في الحكم بشرط عدم الزيادة.

وربما يؤخذ العدد في متعلّق الحكم لا بشرط الزيادة والنقيصة فيجتزى حينئذٍ بالناقص والزائد خلافاً لصورة اعتباره بشرط لا في جانب الزيادة والنقيصة معاً أو أحدهما خاصّةً فإنّه لا يُجتزى بغير الكمّ المعتبر في متعلّق الحكم - زائداً كان أو ناقصاً - وليس ذلك لأجل الدلالة على المفهوم وإنّما هو لانتفاء موضوع الحكم

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٠٢ ح ١ و ٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦٠١ ح ١ - ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٠ و ٢٢٦ ح ١٠٧ - ١٠٩ و ٦٥١؛ الخلاف، ج ١، ص ١٩٢ - ١٩٣، ذيل مسألة ١٤٧؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٥٨ و ١٥٩، باب ٩ ح ١ و ٢ وفي هذه المصادر: «إذا كان الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء» والمذكور في المتن موافق صدره - أعني إذا بلغ الماء - للرسائل التسع للمحقّق الحلّي، ص ٦٣ و ٧٠ و ٢١٧ وغيره من الكتب المتأخّرة عنه.

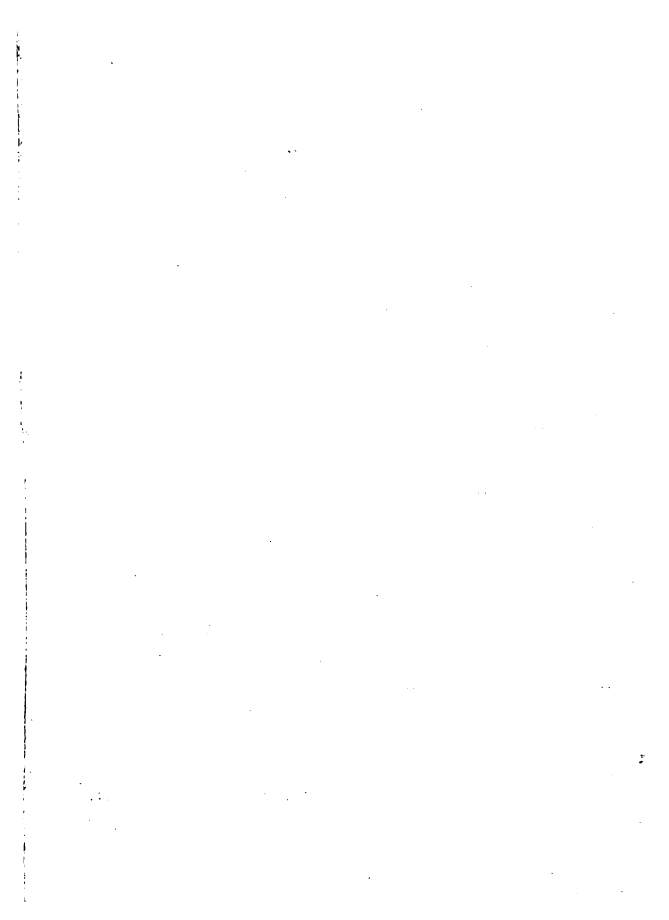
بحدّه، ومن جهة عدم الموافقة مع ما اعتُبر في المنطوق.

نعم، لا مضافة عن دلالة العدد على المفهوم بالقرينة الناهضة على كون الكمّ الخاصّ تمامَ موضوع الحكم فإنّه يفيد^١ انتفاء نسخ الحكم الثابت له عن الأقلّ والأكثر بحيث يعارضه دليل قام على إثباته في الطرفين أو أحدهما بالخصوص. هذا تمام الكلام.

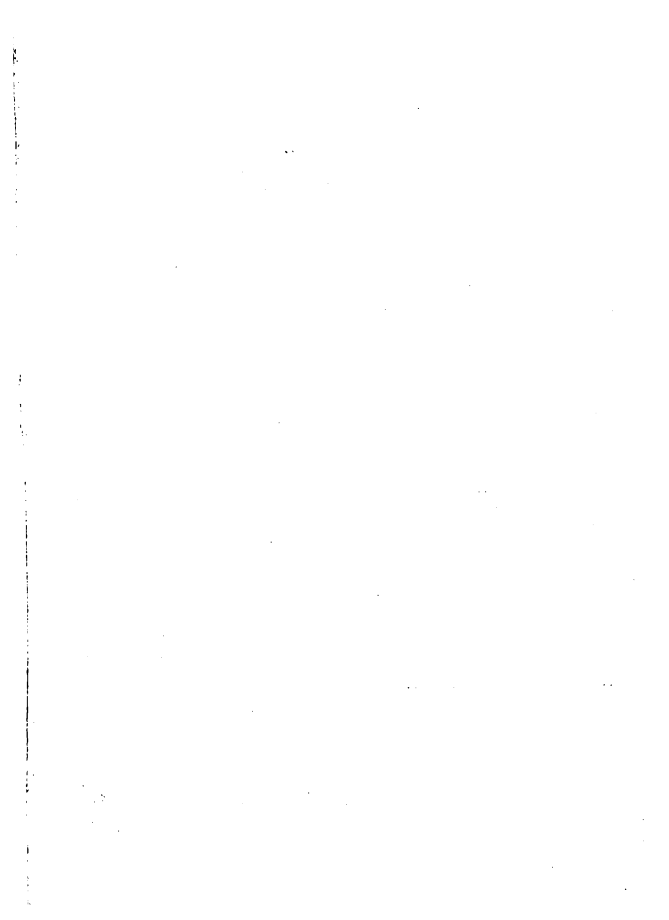
المقصد الرابع في العموم والخصوص^٢.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يقيد.

٢. إلى هنا كُتِبَ بخطّ كاتبٍ وكتب بخطّ كاتبٍ آخر «مبحث العموم والخصوص» الآتي تلو هذا المقصد.



[العموم والخصوص]



المقصد الرابع في العموم والخصوص

وقبل الخوض فيه لا بأس بالإشارة إلى ما وقع من بعض الأعلام في تعاريفهم «للعام» في المقام من النقص والإبرام طرداً وعكساً بما لا يليق به محلّ البحث ومفروض الكلام؛ لأنّها تعاريفٌ لفظيةٌ واقعة في جواب السؤال عنه بـ«ما الشارحة» لا الحقيقية^١ كما هو المتعارف في عامّة التعاريف اللغوية الصادرة لمحض الإيماء والإشارة إلى معرفاتها.

ولذا ترى وقوع التعريف من أئمة اللغة بالأعمّ والمساوي، بل وبالأخفى لما هو أجلى حقيقةً، وهذا لا يلائم التعاريف الواقعية المصبوبة جواباً لـ«ما الحقيقية»، وإتّما [هو] المناسب لذلك التعاريف الغير المبنية على بيان الواقع بل لمجرد شرح الاسم كقولك: «السعدانة^٢ نبت»، فلا يحسن انتقاض تلك التعاريف تارةً طرداً وأخرى عكساً بما لا يرجع إلى معنى؛ لأنّ «العام» بما له من المفهوم الواسع الحاوي لتمام أفرادهِ ومصاديقهِ ليس بموردٍ لترتب شيء من الأحكام الآتية المبحوث عنها عليه وتعلّقها به، بل الموضوع لها هو أفرادهِ المندرجة تحته

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحقيقة.

٢. في الأصل: «سعدانة»، ولكن جاء في كتب اللغة: السعدان، والسعدانة بمعنى آخر، راجع

الصادقة عليها صدق الكلي بمفهومه السعي على مصاديقه حقيقةً، فمثل «الكل» في «كلّ رجل» وما يرادفه ويضاهيه من ألفاظ العموم وصيغته هو الواقع موضوعاً للمباحث الآتية دون المعنى الموضوع له لفظ «العام».

وعليه فلتكن التعاريف الصادرة من هؤلاء منزلة على غير حقيقتها، وكون الغرض الأقصى منها مجرد شرح الاسم وبيان مفهوم جامع لشتات مصاديقه بحيث يُشار بذلك المفهوم لسعة دائرته إلى أفرادهِ، فليس لمن تعرّض لتعريفه اصطلاحاً خاصاً في لفظة «عام» حتى يكون النزاع راجعاً في الحقيقة إلى تنقيح ذلك المعنى وتحقيق ذلك المفهوم على حسب اصطلاحهم، وإلا لكان اللازم تلقي كل من المصطلحين ما اصطُح عليه الآخر بالقبول لا الخدشة في ما جعله اصطلاحاً طرداً وعكساً.

أترى صحّة اعتراض أهل لغة وأزباب لسان على من عداهم من أزباب اللغات والمحاورات في ما جعلوه مدار ألفاظهم؟! كلا، وليست فيه مزية^١ ودعواه فرية^٢. فما وقع من مصطلحي لفظ «العام» من النقص والإبرام في تعريفه كاشف قطعي عن أنّ غرضهم بيان معنى هو أجلي ممّا عرّف به، وأنّ التعريف ذريعة إلى مجرد إحضاره في الذهن لا الوقوف على واقع مفهومه.

نعم، وقع الاختلاف منهم في هذه الساحة لما رأوا من^٣ عدم تمامية ما جعلوه وصلةً إلى إخطاره بالبال كشفاً عنه فأورد كلُّ على صاحبه طرداً وعكساً وأنه غير

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مريّة مع التشديد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فريّة مع التشديد.

٣. الظاهر زيادتها، ويمكن أن تقرأ: «لما رأوا من عدم ...» لكنّ الأولى هو ما أثبتناه.

صادق على بعض مصاديق ذلك المعنى السّعي أو صادق على غيره، وهذا يفصح عن وجود معنى عندهم في مرتكز أذهانهم يُعبّر عنه بتعبيرٍ شتّى إشارةً إليه وإحضاراً له في ذهن السامع، وإلاّ فهو أوضح من أن يخفى وأبين وأجلى من أن يعرّف بما لا يفي بواقع كُنْهه ولُبِّ حقيقته.

ومن أجل هذا الوضوح والارتكاز جعل المعنى المزبور مقياساً لمعرفة بعض أفرادهِ وتشخيصه عن بعض ما ليس بفرديّ له كالعشرة مثلاً، فلو كانت تعاريفهم لذلك المعنى مبتنيةً على الحقيقة للزم هدم ما بنوا عليه من لزوم كون المعرّف أجلى.

وما ترى - من وقوع النزاع بالنسبة إلى بعض الألفاظ من أنّه يفيد العموم أو لا يفيد - من جهة عدم إحراز كونه من مصاديق العموم بحيث لو أحرزناه نقطع بكونه منها، أو بعدمه لو أحرزناه خلافه فلا يكشف عن عدم وضوح معناه، فإنّ البحث عن إفادة بعض الألفاظ العموم، وكونه معنى له ومستعملاً فيه لا دخل له بالبحث عن أصل العموم وكونه مبيّن المفهوم وأنّه مرتكز أذهان العرف بما له من المعنى، فلولا البحث عن اندراج بعض الألفاظ تحت «العامّ» بمفهومه السّعي وعدمه مؤكداً لما بنينا عليه من وضوح العموم بحسب المفهوم لما كان ينافيه.

نعم، لو كان الخلاف فيه بعد الفراغ عن معلوميته بمفهومه لصحّ ما قيل ولكن ليس الأمر كما تُؤمّم، بل الكلام في أصل ما هو المستفاد منه حتّى يُحكم بخروجه بعد إحراز مفهومه بواسطة عدم انطباق معنى «العامّ» عليه بعمومه، أو بدخوله من أجل اندراجه تحت ذاك المفهوم العامّ^١.

١. كذا، والأولى: «تحت العامّ بذاك المفهوم» بدلاً من «تحت ذاك المفهوم العامّ».

وعلى أي حال، وبعد تبين «العام» بمفهومه وأنه في أعلى مراتب الوضوح، فليُعلم أن «العموم» بما له من المفهوم ينقسم على أقسام ثلاث: من الاستغراقي والمجموعي والبدلي؛ نظراً إلى ما يراد من لفظ «العام» حيث ما يُجعل موضوعاً للأحكام، وإلا فهو على معناه من الإحاطة والشمول لما يندرج تحته ممّا يصلح للفردية.

وإنما نشأ هذا الاختلاف من اختلاف كيفية تعلق الحكم؛ فإنه:

تارةً يتعلّق به ويترتّب عليه بما له من الأفراد فيُراد حينئذٍ من العامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كلّ واحد منها مناطاً للحكم المترتب على العامّ. وأخرى يتعلّق به بنحوٍ يكون الجميع بوصف المجموع موضوعاً للحكم فيراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يُناتط الحكم بالمجموع^١ بهيئة الاجتماع بحيث لو أُخِلَّ بإكرام واحد من العلماء في قولك: «أكرم كلّ عالم» مثلاً لما عُدَّ مطيعاً أصلاً، بخلاف الفرض الأوّل فإنه يمتثل ويطيع ويخالف ويعصي لو أُخِلَّ بإكرام بعض ما أمر به.

وثالثةً يتعلّق الحكم بنحوٍ يكون كلّ واحد من تلك الأفراد موضوعاً على البدل فيُراد منه جميع مصاديقه المندرجة تحت العامّ في الجملة على وجه يُناتط الحكم بواحدٍ منها على سبيل البدل بحيث لو أُكرم واحداً منها لقد أطاع وامتثل كما هو ظاهر لايدانيه ريب.

وأنت بعدما أحطتْ خُبراً بما للعامّ من المعنى وأنه أبين وأجلى من أن يخفى،

١. بعدها في الأصل: «موضوعاً للحكم فيُراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يُناتط الحكم بالمجموع»، وهو كما ترى تكرار لما قبل.

وما له من الأقسام على اختلافها حسب اختلاف الأحكام ينبغي صرف عنان الكلام إلى ما هو المرام من البحث عن «أحكام العامّ».

وتتقيح البحث فيه يقع في طيّ فصول:

الفصل الأوّل

في أنّه هل للعموم صيغة تخصّه أو لا؟

وبعبارةٍ أخرى، العموم بمفهومه السّعي المحيط بأفراده هل ثبت بإزائه لفظ يكشف عنه ويُخرطه بالبال ويُحضّره في الخيال كما ثبت ذلك للخاصّ، أو ليس له لفظ بإزائه وكان^١ يخصّه لغةً أو شرعاً بحيث لو استعمل في غيره يكون بعناية وعلاقة، فكلّ ما يرى من لفظٍ يوهمه فهو موضوع للخصوص حقيقةً؛ لأنّه متيقّن الإرادة؛ إذ^٢ المراد إمّا هو الخاصّ أو العامّ المحتوي به المشتمل عليه. وعلى أيّ تقدير يكون الخاصّ مراداً قطعاً بخلاف العامّ، وكون اللفظ موضوعاً للمتيقّن أولى؛ لقربه بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهم، وأن^٣ الوضع للعموم يستلزم كثرة^٤ المجاز؛ لسبب التخصيص حتّى قيل من باب التمثيل: ما من عامٍ إلّا وقد خُصّ، إلحاقاً للقليل بالمعدوم مبالغةً، والغرض من الوضع هي السهولة في الإفادة والاستفادة في مقام المحاوراة، فبالحرّي أن يكون الوضع لما هو الغالب تداولاً؛ لأنّه الأمس حاجةً.

وهذان الوجهان مرجعهما إلى إثبات اللغة بالاستحسان، وهو بمكانٍ من البطلان. كيف، ومن العيان وضع بعض الألفاظ بإزاء العامّ كلفظ «كلّ وجميع

١. كذا في الأصل: والصواب ظاهرًا: ما كان.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إذا.

٣. معطوف على «أن» في قوله: «لأنّه متيقّن الإرادة».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كثيرة.

وأجمع وكافّة وعامة» وما يضاهاها في ذلك، ولا يُطلب أثر بعد القطع الذي هو أقوى دليلاً وأوضح حجّةً، هذا مع عدم تمامية شيء من الوجهين.

أما حديث الأولوية فإنّه يتوجّه عليه:

أولاً منع كون التخصيص متيقّن الإرادة ولو في ضمن العموم؛ حيث إنّ إرادته بالخصوص على جهة الاستقلال تُباين إرادته في طَيّ العموم تبعاً، ومع ذلك كيف تكون إرادته الخاصّ مقطوعاً بها. سلّمنا ذلك لكن إرادة العموم أيضاً كثيراً ما تكون فيقصد العامّ في مقام المحاورّة، وحكمة الوضع في ما لم تكن هناك قرينة تقتضي وضع اللفظ بإزائه.

وثانياً أنّ تيقّن إرادة الخاصّ واقعاً عن جدّ أعمّ من الوضع له فإنّه يوضع اللفظ بأيّ داعٍ^٢ كان بإزاء العموم، غير أنّه في مقام الاستعمال يتعقّبهُ بالخصوص تعييناً لمراده الجدّي وتضييقاً لدائرة مراده الاستعمالي، فيكون الخاصّ قرينةً على أنّ المتكلّم^٣ لم يأت باللفظ حاكياً عن تمام مدلوله، فلم يُرد منه تمام معناه بل إنّما أراد منه في ما دون الخاصّ، وإلاّ فلو كان اللفظ موضوعاً للخاصّ وحقيقةً فيه لكان اللازم وضعه بإزاء مرتبة من مراتب الخصوص التي ليست دونها مرتبةً وهو «الواحد»، وليس في البين عموم أو خصوص حتّى يعتكف في مرتبة مخصوصة من شتات تلك المراتب بحيث لا تبلغ حدّ الاستهجان اللازم من تخصيص الأكثر، فإنّ الملاك المتيقّن، وهو خصوص «الواحد» الذي له حدّ دون غيره حيث لا حدّ

١. أي تكون مقطوعاً بها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: داعي.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التكلّم.

له فيحتمل إرادته من اللفظ، وقضية الأولوية الوضع له.

وأما حديث اشتهاار التخصيص وكونه واقعاً كثيراً بحيث لم يسلم معه عامّ على عمومه فلأنّه لا يقتضي كون العامّ مجازاً في الخاصّ كثيراً؛ لأنّ إرادة الخاصّ من ألفاظ العموم لا تلازم مجازيتها، فربما لا يحصل مجاز أصلاً، ألا ترى أنّ لفظة «كلّ» وإنّ خصّص في مثل «كلّ رجل عالم» بما دون الجاهل باقٍ على حقيقته وواقع معناه من الإحاطة والشمول فيعمّ ما يراد من مدخوله من الأفراد وإن كان المراد يختلف إطلاقاً وتقييداً، ففي ما كان مطلقاً يراد بمعونة أدوات العموم جميع أفراد متعلّقاتها المطلق، وفي المقيد منها أفراد مفهومها المقيد، وهي مستعملة في العموم في جميع الموارد على اختلافها من السعة والضيق وكثرة الأفراد وقتلتها بواسطة الإرسال والإطلاق أو التقييد والتضييق.

هذا في المخصّص المتّصل الذي ينعقد معه ظهور بدوي في معنى عامّ إضافي، وأما المخصّص المنفصل فلأنّ إرادة الخاصّ واقعاً لا ينافي الاستعمال في العموم بمعنى تعلق الإرادة الاستعمالية به ولو ضرباً للقاعدة مع عدم كونه مراداً جداً، ومطابقة الإرادتين من الجدّيّة والاستعمالية غير لازمة في الاستعمالات المبتنية على الحقيقة الجارية^١ على طبق الوضع، بل إنّما يجدي قصد المعنى الحقيقي من اللفظ في مقام الاستعمال وإن لم يكن بمرادٍ جداً فلا يُحمل «العامّ» في ساحة التخصيص بـ«المنفصل» إلّا على ظاهره من العموم وإن كان المراد الجدّي هو الخصوص وإنّما أريد العموم من اللفظ ضرباً للحجّة، وأنّ عليه المدار في مقام الإثبات دون مقام الثبوت.

١. في الأصل: الجاري.

غاية الأمر لما كان مراده الجدّي الواقعي المعنى الخاصّ أتى به في ظاهر الكلام كشفاً عنه وقرينة عليه فيضيق به دائرة الإرادة الاستعمالية، ولا يلزم من ذلك مجازاً بعد فرض الاستعمال في العامّ.

على أنّ الاستعمال مجازاً لا غضاضة فيه إذا كان بالقرينة فليس أمراً مستتبشعاً لو لم يكن حسناً.

ودعوى كون حكمة الوضع قاضيةً بوضع اللفظ لما هو الغالب في البيان والشائع جريه على اللسان - لأنّه أمسّ حاجةً إليه - مدفوعةً بإمكان وجود حكمة أخرى وراء التسهيل في أمر الإفادة والاستفادة باعثةً للوضع للعموم في ما لو كان الواضع الحكيم على الإطلاق الذي يجري أفعاله على وفق الحكّم والمصالح، ولولا مساس الحاجة أحياناً إلى التعبير عن العموم لكفى في صحّة الوضع من البشر وخروجه عن اللغوية.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإنبات فلقد عرفت القطع بوضع بعض الألفاظ للعموم خاصّةً كلفظ «كلّ» مثلاً المفيد له بحسب المفهوم على ما يراد من متعلّقه فهو موضوع للدلالة على استيعاب جميع أفراد ما يُراد من مدخوله سعةً وضيقةً، فإن أُريد منه ما هو مرسلًا غير مقيّد يكون العامّ بحسب تلك الدائرة، وإن أُريد منه مقيّدًا يكون العموم المستفاد من «الكلّ» في تلك الحيطة الضيقة فلا يستوعب جميع أفراد المدخول عدا ما يراد منه، ولذا لو وقته لما كان عنايةً بالنسبة إليه؛ لعدم الخروج عن وضعه - أعني الاستيعاب - بل هو دالٌّ عليه على كلّ حالٍ، ولا بالنسبة إلى مدخوله؛ لأنّه مع القيد بمنزلةٍ كلميّةٍ واحدةٍ بناءً على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

تعدّد الدالّ والمدلول.

نعم، يُحتاج في دلالة «الكلّ» على استيعاب جميع أفراد المدخول إلى القرينة الخاصة أو العامة كمقدمات الحكمة فإنّه متى أخذت الطبيعة مرسلّة في مقام البيان لا محالة تدلّ على استيعاب جميع أفراد الرجل المقصود من المدخول في قولك: «أكرم كلّ رجل» فيكون مع القرينة ولو كانت صيرفَ عدم تقييده بقيدٍ من غير احتياج إلى مقدمات الحكمة ظاهراً في استيعاب تمام أفراد المدخول؛ لأنّه المراد منه في حيّز «الكلّ» الدالّ على استيعابه.

ومن هنا ظهر حال «النكرة» الواقعة في سياق النفي وما يؤدّي مؤداه كالنهي فإنّ إفادتها للعموم في الجملة ممّا يُقطع به بحكم الظهور العرفي وإن لم يكن مستنداً إلى الوضع؛ لكفاية هذا المقدار من الاستظهار في باب الألفاظ، لكنّ الكلام بعدُ في إفادتها مطلقاً وبلحاظ جميع أفرادها أو إفادتها له في الجملة ولو كان باعتبار البعض، ولا يخفى أنّ إفادتها لنفي الأفراد ما لو أخذت الطبيعة المنفيّة مرسلّة سيّالة ولو حظت بوجودها السعي؛ ضرورة أنّ نفي الماهية لا يكاد يتحقّق عقلاً إلّا بنفي أفرادها التي هي الوجودات لها خارجاً، فلو أخذت مرسلّة على نحو اللابشرط المقسمي فلا محالة بحكم العقل السليم يستفاد منه العموم الاستيعابي بالإضافة إلى أفراد المدخول؛ لأنّ نفي الطبيعة في الخارج يلازم عقلاً نفيّ تمام أفرادها حيث أخذت لا بشرط، وأمّا لو أخذت الطبيعة الواقعة تلو النفي مهملةً مجملّةً ولوجِظت معرّاةً عن كافّة اللواحق والاعتبارات بما هي عليها من اللابشرط المقسمي القابل للتحديد والتقييد لا يستدعي سوى استيعاب النفي لما

أريد منها لا استيعاب ما له صلوح انطباق الطبيعة عليه من مصاديقها، ففي الماهية المأخوذة لا بشرط بالمعنى المقسمي لا يقتضي نفي جميع أفرادها المندرجة تحتها؛ لاحتمال تقييدها وتحديدتها وإنما يقتضي نفي ما يراد منها قطعاً؛ فإن كان المراد الطبيعة الوسيعة يكون المنفيّ جميع أفراد الطبيعة المطلقة، وإن كان المراد منها الطبيعة الضيقة المقيدة يكون المنفيّ أفراد هذه الطبيعة الملحوظة مقيدةً ويستوعب النفي جميع أفراد تلك الطبيعة المحدودة دون المقيدة^٢، ولا منافاة لذلك مع إفادة كلمة «لا» النافية العموم والاستيعاب فإنها إنما تقتضيه على حدّ ما هو المراد من مدخولها فتفيد استيعاب النفي لذلك المقدار المقصود بالنفي لا استيعابه وما^٣ لم يُقصد نفيه، وليس ذلك ارتكاب تجويز لا في كلمة «لا» النافية؛ لعدم إفادتها أزيد من نفي ما هو تمام المطلوب من الطبيعة لا نفي الطبيعة بأسرها المتوقّف على نفي أفرادها وإن كانت تقتضيه في بعض الأحيان، فمقتضى «النكرة» الواقعة في سياق النفي يختلف حسب اختلاف واقعها، فإنها قد تفيد العموم استيعاباً لجميع أفراد المدخول بلحاظ تعلق النفي بنفس الطبيعة المرسلّة التي لا تكاد تنعدم عقلاً إلاّ بانعدام مصاديقها، وتارةً تفيد العموم عن استيعاب لكن لا مطلقاً بل على قدر ما هو تمام المقصود من المنفيّ، ومع ذلك لا يتشلم به العموم المستفاد من كلمة النفي.

غاية الأمر أنّ العموم يختلف سعةً وضيقاً باختلاف ما يراد من المدخول؛ فإن

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بكون.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: دون المطلقة.

٣. أي واستيعاب ما.

كان مدخوله الطبيعة الوسيعة أحاط النفي بجميع أفراد الطبيعة، وإن كان مدخوله الطبيعة المقيّدة أحاط النفي بأفراد الطبيعة المقيّدة.

نعم، إفادته العموم لجميع الأفراد في هذه الحالة موقوفة على قرينة عامّة من مقدّمات الحكمة أو غيرها قائمة على أخذ الطبيعة مطلقةً، ولحاظها مرسلّة سيّالة، فيفيد نفيها حينئذٍ نفي تمام أفرادها، وبدونها لا يكاد يستفاد منها العموم الشمولي بحسب جميع الأفراد؛ لعدم تسليط السلب إلاّ على الطبيعة المهملة التي هي بحكم الجزئية، ولا يقتضي نفيها حينئذٍ عقلاً نفي جميع ما تشملهما من الأفراد؛ لاحتمال إرادة صنف خاصّ ونوع مخصوص منها، ولا يستوعب النفي إلاّ نفي أفراد ذلك النوع، فـ«النكرة» في سياق النفي وأمثاله إنّما تقتضي العموم على حسب إطلاقها وتقييدها ولحاظها مرسلّة أو مهملة، وأنّ العموم في النكرة المطلقة بالإضافة إلى أفراد مفهومها المطلق، وفي المقيّدة منها بالنسبة إلى أفراد مفهومها المقيّد، فقولك: «ما جاءني رجل» يقتضي عموم النسبة المنفيّة^١ بالنسبة إلى تمام أفراد الطبيعة لو اعتبرت مرسلّة، كما يقتضي العموم بالنسبة إلى أفرادها في حدّ إهمالها الذي تكون الطبيعة معه بحكم المقيّدة فإنّه حينئذٍ بمثابة قولك: «ما جاءني رجل عالم» في استفادة عموم الحكم بالنسبة إلى مصاديق «الرجل العالم»، وعدم اقتضاء العموم بالنسبة إلى مطلق أفراد الرجل ليس إلاّ من أجل أنّ المنفيّ لم يكن بمطلقها، وعموم النكرة المنفيّة ليس مطلقاً بل على حسب ما هو المرغوب من مفهومها في حيّز النفي إطلاقاً وتقييداً كما سمعت في كلمة «كلّ».

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المفضية.

اللهمّ إلا أن يدعى أنّ قضيّة وقوع «النكرة» في سياق النفي إحاطة^١ النفي بتمام أفراد الطبيعة وإن أخذت مهملَةً بأن يكون الظاهر المتفاهم منها عرفاً الشمول لتلك الأفراد بأسرها من غير شذوذ فردٍ منها وإن لم تقم قرينة عليه من مقدّمات حكمة بل بنفسها وضِعاً أو إطلاقاً دالّة على استيعاب الحكم لتتام مصاديق الطبيعة، ولا شاهد عليها.

ولو تمّ ذلك تكون دلالة النكرة المنفيّة على العموم لفظيةً لا عقليةً ولكن لا سبيل إليه؛ لما عرفت من أنّ مقتضى وضعها غير ذلك نظراً إلى كلمة النفي ومدخولها المأخوذ لا بشرط الصالح للإطلاق والتقييد كما هو الحال أيضاً في دلالة لفظ «كلّ» على العموم؛ لما سمعت من أنّ العموم المستفاد منه حسب ما يراد من مدخوله فيحتاج في دلالاته على الإحاطة والشمول الاستيعابي إلى نصب قرينة على اعتبار المدخول بنحو الإطلاق والإرسال ولو مقدّمات الحكمة، وبدونها لا مساعٍ لحمله على إرادة جميع الأفراد.

اللهمّ إلا إذا ثبت^٢ ظهور الجميع من «الكلّ والمدخول» في الاستغراق ودلالة الجملة المركبة عليه، وأتّى لنا بذلك؟! حيث يخالفه الوجدان حيث نرى بالعيان فرقاً بين قولك: «كلّ رجل» و«كلّ رجل عالم».

واعطف على ما ذكرنا «الجمع المحلي باللام ومفرده» بناءً على إفادة «اللام» العموم بحسب المفهوم، وإغماضاً عمّا سيأتي من منع الدلالة في محلّه^٣ وكونها

١. في الأصل: أحاط.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثبتت.

٣. محلّه المقصد الخامس في المطلق والمقيّد، ولم تصل نسخة منه إلينا.

لمحض التزيين كما في «الحسن والحسين» فإنَّ العموم المستفاد منها على فرض القول به إنما يكون بمقدار ما يراد من مدخولها، فلا بدَّ في دلالته على الاستغراق من نصب قرينة على لحاظ المدخول بنحو الإطلاق أو يثبت ظهورٌ لمجموع المركَّب من «الداخل والمدخول» في العموم وضعاً وهو في حيِّز المنع كوضع نفس «اللام» للعموم، وإنما هي لمجرّد التزيين كما سيأتي^١، فلا يكاد يستفاد العموم من «المحلّي باللام» لو لم يُنصب قرينة الحكمة أو سائر قرائن المقام؛ ضرورةً عدم وضع شيء من «الداخل» و«المدخول» أو «المجموع» المركَّب منهما لذلك فيفتقر حينئذٍ الدلالة عليه إلى التماس القرينة.

١. لم تصل إلينا تقريرات هذا المبحث وهو بحث المطلق والمقيّد.

الفصل الثاني

لو خُصَّصَ العامُّ بمخصَّصٍ مبيِّن - متصلاً كان كالتخصيص بالوصف والغاية والاستثناء، أو منفصلاً كما إذا تعقَّب العامُّ الخاصُّ وفُسِّرَ به - فالمشهور حجَّته في ما بقي وإن احتمل دخوله في المخصَّص إذا كان منفصلاً فضلاً عما أحرز عدم دخوله فيه وقُطِعَ به مطلقاً ولو كان متصلاً، ولا أعرف في ذلك خلافاً بين أصحابنا وإن وقع الخلاف في كونها حقيقةً أو مجازاً مطلقاً أو مع الفرق بين المخصَّص المتصل والمنفصل فالحجَّة في الأوَّل وعدمها في الثاني فلا يبقى ظهور للكلام أصلاً، واستعماله حينئذٍ يحتاج إلى التمحلِّ والعناية وضربٍ من العلاقة.

نعم، ربما عُزِيَ^١ الخلاف إلى بعض أهل الخلاف قائلاً بعدم حجَّة العامِّ في المجال محتجاً بالإجمال؛ لخروج العامِّ بعد التخصيص عن ظاهره، والباقي أحد المجازات المتعدِّدة حسب تعدُّد مراتب الخصوصيات ولا يتعيَّن الحمل عليه؛ لتساويه في المرتبة مع سائر مراتب الخصوص، ولا مرجَّح يوجب التعيين فلا معيَّن في اليبين فيصير الكلام معه مجملاً؛ لتردِّد العامِّ فيه بين مراتب شتى يكون الباقي واحداً منها، وتعيُّنه من بينها ترجيحٌ بلا مرجَّح.

والجوابُ عن ذلك بثبوت المرجَّح المعيَّن - وهو أقربُية الباقي إلى مدلول العامِّ فيتعيَّن الحمل عليه عند تعدُّر المعنى الحقيقي - محجوجٌ بعدم العبرة بالأقربية ما لم تكن بمأنوسة^٢ كأن كانت^٢ حاصلَةً من كثرة استعمال اللفظ في الأقرب بعد صرفه

الجواب الأول
عن استدلال
مدعى إجمال
العامِّ
بالتخصيص

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عَزَى (بالتشديد).

٢. كذا، والأوَّلَى: تكون.

عن حقيقته كما في استعمال «الأسد» في الشجاع دون الأبر، ولا أظنّ باستعمال لفظ العامّ في الباقي فضلاً عن الغلبة^١ التي عليها المدار لا الغلبة بحسب المقدار التي هي اعتبارية خالية عن الاعتبار، فإنّ العبرة في الترجيح بالقرّب الدلالي وهو غير متحقّق؛ لعدم ما يوجهه من أنس اللفظ بالمعنى المجازي وشدّة الارتباط بينها بعد صرفه عن المعنى الحقيقي، وكثرة الاستعمال في الباقي ممنوعة بعدما كان المراد من الباقي مصداقه دون مفهومه، وهو على كثرته مختلف باختلاف الخصوصيات، فلا تتحقّق الغلبة الموجبة لظهور اللفظ في تلك المرتبة النازلة بمرتبة من مرتبة الحقيقة الحاوية لسائر المراتب.

الجواب الثاني

نعم، في تقريرات بعض الأعلام الجواب عن ذلك - بعد البناء على مجازية العامّ في الباقي وكون اللفظ منصرفاً عن المعنى الحقيقي غير ظاهر فيه ولا دالّ عليه بعد التخصيص - بأنّ^٢ السرّ في حمله على الباقي دلالته عليه وتناوله؛ لأنّ العامّ بما له من المفهوم الواسع كان متناولاً لكلّ فرد من أفراد المندرجة تحته فيدلّ عليه من غير إناطة دلالته عليه بدلالته على غيره من سائر الأفراد، بل العامّ كما يدلّ عليه يدلّ على أفراد الأخر وإن كان دلالاته مجازية غير مبنية على الحقيقة؛ لكونها ليست إلّا من أجل عدم استعمال اللفظ في تمام ما وضع له، لا لأنّه مستعمل فيه وفي غير ما هو الموضوع له فلا يقدح كونه مجازاً في الباقي في ما هو المطلوب المهمّ من دلالة لفظ العامّ حسب عموم مفهومه عليه؛ لأنّه مرتبة من مراتبه الباقية بعد الإتيان بالمخصّص. وسقوط دلالاته على مرتبة منها لا يقتضي سقوطها على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: غلبة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «أنّ» بدل «بأنّ».

بقية المراتب، ومنها الباقي الذي هو فرد من أفراد مفهومه، فلا محيص عن دعوى تعيته بعد التخصيص وصرف ظهوره عن العموم الذي هو مدلوله؛ لوجود المقتضي للدلالة على الباقي؛ لكونه فرداً على حد سائر أفراده المشمول له بمفهومه السعي، والمانع مقطوع العدم؛ لعدم ما يوجب صرف اللفظ عن ظاهره وما هو مدلوله حتى بالنسبة إلى الباقي وإنما الموجود منه إنما هو بالإضافة إلى غيره.

وبالجملة، العام حسب^١ عمومته كما يدل على تمام مدلوله، وهو كل فرد من أفراد واحد من آحاده المندرجة تحته يدل على الباقي؛ لكونه فرداً محفوظاً^٢ في ضمنه، وبعد صرف اللفظ عن مرتبة من مراتب معناه وإن كانت القصوى منها الكافلة للمراتب النازلة كان الباقي مشمولاً له لا محالة؛ لعدم الصارف بالنسبة إليه بعد دلالاته عليه واختصاص المخصّص بغيره، فلو شكّ فالأصل عدمه^٣.

ويشكل^٤ عليه بأن لفظ العام لم يكن بدالاً على الباقي باستقلاله كأن كان مدلوله متعدداً مستبداً حسب تعدد مراتب العموم ومنها الباقي فيدل اللفظ عليه كما يدل على أقصى المراتب التي هي مرتبة في عرض سائر المراتب، بل إنما كان دالاً عليه ضمناً؛ لأنه فرده من ذلك في مفهومه بحيث لو لم يدل على مفهومه لما دل عليه أصلاً؛ لعدم وضع العام بإزائه، وإنما وُضع للمرتبة العليا من العموم ولم يُستعمل إلا فيها بما هي عليها من الاستيعاب لسائر المراتب المترتبة فتلك المرتبة الباذخة^٥

١. كذا، والأولى: بحسب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محفوظ.

٣. مطراح الأنظار، ج ٢، ص ١٣٢ مع تصرف.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: باذخة.

هي المقصودة بالوضع والاستعمال على وجه الاستقلال، وإرادة غيرها من اللفظ إنما هي بالتبع بحيث لو صُرف العام عن ظهوره الأولي الأصلي بالنسبة إلى مدلوله لا يبقى معه مجال لظهوره ثانياً في الباقي بعدما لم يكن بمدلوله؛ لأنّ العام لم يوضع للدلالة على أفرادهِ، ومنها الباقي فبدلّ عليه، بل إنّما وُضع لمعنى واسع ومفهوم جامع ليدلّ عليه بما له من الأفراد العرضية التي كانت دلالة العام عليها ضمنيةً وتبع دلالاته على مفهومه، وبعدها لم يُرد في استعماله معناه الحقيقي صار الباقي كأحد ألفاظ المجازات الغير الظاهرة في معناه المجازي بعد صرفه عن حقيقته إلا بالتعيين بالقرينة ولا معيّن له بعد عدم إرادة المفهوم الاستيعابي الشمولي من لفظ العام ورفع اليد عنه، فلا موجب لحمله على الباقي والحال أنّه بعد الخروج عن حقيقته مرتبةً من مراتب المجازات عرضيةً بالإضافة إليها واللفظ صالح لها بأسرها ولم يأت بمعينٍ لأحدها، فأين المقتضي للحمل على الباقي؟! فيبقى اللفظ مجملاً؛ لتردّه بينها ولا يرتفع الإجمال إلا بأحد أمرين من الوضع أو القرينة المفقودين في المقام:

أما الوضع فبحسب الفرض؛ إذ لم توضع ألفاظ العموم إلا للمرتبة الشامخة المحيطة بسائر المراتب لا لتام مراتبها وجميع ما للعموم من الأفراد بنحو الانفراد والاستبداد فيكون كلّ من تلك المصاديق مراداً بالاستقلال في مرحلة الاستعمال بحيث يدلّ اللفظ عليها دلالاته على معانيه المتعدّدة.

وأما القرينة فلائها ليست موجودة قائمة على مرتبة من مراتب الخصوص فتُحمل اللفظ عليها بعد ما قام المخصّص صارفاً له عن معناه، فلا ترجيح لبعض تلك المراتب على بعض وإن كانت مرادةً ومستفادَةً بالتبع وفي طي المرتبة العليا

والدرجة القصوى المدلول عليها باللفظ إلا أنه غير دلالتة عليها وإرادتها منه بنحو الاستقلال، ففي ساحة التخصيص لا مقتضي للحمل على الباقي بعد مساواة المراتب الباقية وعدم دلالة اللفظ على شيء منها إلا بالتجوّز المتمشّي في الجميع من غير ترجيحٍ لبعضٍ على بعضٍ إلا بالقرينة المفقودة ولا موجب للترجيح سواها. نعم، لو كانت هناك عدّة دلالات حسب تعدّد مراتب الخصوص قائمة بالعموم بحيث يدلّ لفظه عليها بدلالةٍ مستقلةً أتجه الحمل على الباقي في ساحة الإتيان بالمخصّص؛ لعدم اقتضائه سوى صرف اللفظ بظاهرٍ عن مرتبة من تلك المراتب ولو كانت الأقصى فيبقى الباقي مدلولاً عليه بظاهره.

لكن ليس الأمر كذلك؛ لأنّ للعامّ دلالةً واحدةً على معناه الواحد البسيط المحيط بأفراده وإتّما تدلّ على غيره ممّا ينطوي تحت معناه ويندرج فيه بما له من المرتبة المستوعبة التي تحتفظ تحتها سائر مراتب الخصوصيات بتبع الدلالة عليه لا بدلالةٍ مستقلةً وهي غير مفيدة؛ لكونها تعليليةً معلقةً على دلالة العامّ على تمام ما وُضع له بحيث لو لم يدلّ عليه، ويثبت زوال هذه الدلالة بالتخصيص، وفرض عدم الاستعمال في العموم لم يكن لفظ العامّ ظاهراً في واحد من تلك المراتب غير المرتبة المستوعبة؛ لعدم كونها مدلولاً للعامّ يوجب ظهوره فيها ظهوراً أولياً استقلالياً، فإذا صُرف اللفظ عن ظاهره بقي غيرَ ظاهرٍ في الباقي؛ لتساوي نسبة اللفظ إلى جميع مراتب الخصوصيات في عدم دلالتة على شيء منها وضاعاً حسب الفرض، واحتمال إرادة كلّ واحدة منها من اللفظ مجازاً وعدم وجود قرينة على تعيين شيء منها أصلاً. وفي هذه الساحة ليس لنا طريق إلى تعيين بعضها دون بعض وإن هو إلا ترجيح بلا مرجح.

فإذن الصواب في الجواب عما أتى الخصم به من الاستدلال، هو أن يقال: إننا نمنع صغرى تلازم التخصيص مع التجوّز فلا يلزم من تعقّب العامّ بالمخصّص كونه مجازاً مستعملاً في غير ما وُضع له بل لفظ العامّ مستعملٌ في العموم ويراد منه ذلك بالإرادة الاستعمالية وإن كان المراد الجدّي حسب الواقع هو الخصوص، ولذا يوتى بالخاصّ إظهاراً لما أراده واقعاً وأنّ المتكلّم لم يُرد تمام مدلول العامّ عند الإطلاق، وموافقة الإرادتين من الاستعمالية والجدّية غير معتبرة في الاستعمال الحقيقي المبنيّ على دواعٍ عقلانيّ بل يحصل ذلك بمجرد إرادة المعنى الموضوع له من اللفظ في مرحلة الاستعمال.

نعم، لا بدّ في الاستعمال على خلاف المراد الجدّي من نكتةٍ وفائدة، وحسبك فائدة ضرب القاعدة وإعطاء الحجّة للشاكّ فإنّه من أقوى الدواعي على الاستعمال في خلاف المراد الواقعي، ويكون التخصيص بمنزلة شرح المراد الجدّي وتحديد المراد الاستعمالي وبيان مقداره، فإذا فُرض إمكان الاستعمال في العموم في ظرف إرادة الخصوص في الواقع عن جدّ ولو لضرب القاعدة وكان اللفظ ظاهراً فيه وضعاً لا وجه لرفع اليد عن ظهوره في العموم بالخاصّ؛ لأنّه لم يوتّ به لبيان المراد الاستعمالي حتّى يزاحم الظهور الثابت للفظ في العموم وينهض قرينةً على استعماله في الخصوص، وإنّما هو مبين لما هو المراد واقعاً فلا يزاحم ظهور العامّ بحسب المفهوم.

نعم، يزاحم حجّيته في مقدار التخصيص فيُرفع اليد عن أصالة الظهور في ذلك

١. كذا، والصواب ظاهراً: اللفظ.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دواعي.

المقدار بالخاص؛ لكونه أقوى، وتبقى حجية ذلك الظهور في الباقي سليمةً عن المزاحم، فالإتيان بالخاص ليس إلا من باب القرينة على إرادته الجدية التي هي أضيّق دائرةً من الإرادة الاستعمالية والكشف عنها، وإلا فلا شك في أن الإرادة الاستعمالية تعلّقت بما هو المدلول عليه باللفظ فأتى بالعام إظهاراً لما أراده ظاهراً في مرحلة الاستعمال ولو بداعي ضرب القاعدة أو تعذر إحصاء الأفراد الباقية مع عدم إرادته كما أراده واقعاً، فخصّص ما أراده في مرحلة الاستعمال بما لا يرجع إلى رفع اليد عن ظهور العام فيلزم المجاز، بل ظهوره في مدلوله كما كان حسب الوجدان فيرجع التخصيص إلى تحكيم الظهور المزبور وتكذيبه في ما قام النصّ أو الأظهر على خلافه من غير ارتفاعه من أصله فلا يرفع الخاص ظهور العام حتى بالنسبة إليه بل هو باقٍ على ما كان قبل التخصيص، غير أنه لما زاحم العام الخاص في ما يكون الخاص حجةً فيه رُفع اليد عن حجّيته في ما خصّص مع بقاء الظهور على واقعه، غير أنه لا يكاد يُرکن إليه مع مزاحمته بالقوي من الأظهر أو النصّ وإن كان العام أيضاً حجةً برأسه قضيةً لأصالة الظهور إلا أنه بعد ابتلائه بالخاص لا محيص عن رفع اليد عن حجّيته تحكيمياً للخاص على العام؛ لكونه أظهر دلالته وأنصّ مقالةً وإن بنينا على كون العام باقياً على الظهور بحكم الأصل المذكور من غير مصادمة الخاص له في هذه الجهة وإن صادمه في جهة الحجية كما هو المترقب من الإتيان بالخاص فيعمد المتكلم إلى الإتيان بالعام في ظاهر اللفظ؛ لبعض ما يدعوه عليه فيرى حسب الظاهر تمام أفراده غير أنه لم يُرده جداً في الواقع لا في ظاهر الكلام فيأتي بعد ذلك بالخاص؛ لإراءته به ما أراده بُتاً وإظهاراً أنه لم يُرد تمام ما أراده استعمالاً بحيث لو لم يأت بالخاص بداعي الإراءة

والاستظهار لَكُنَّا نقطع بأنَّ المذكور هو تمام المقصود حسبَ الظهور، وإنَّا وإن كُنَّا لا نتحاشى عن احتمال استعمال العموم في الخصوص مجازاً ويكون التخصيص قرينةً عليه غير أنَّ اللفظ ظاهر في العموم بحسب وضعه فلا يُرفع اليد عنه إلاَّ بصارفٍ، والمستفاد من الخاصِّ لدى العرف مجرد تحديد المراد الجدِّي لا شرح مدلول العامِّ وبيان كميّة المراد الاستعمالي فلا يمنع عن أصل الظهور وإنَّما يمنع عن حجّية الظهور في مقدار الخاصِّ فيُرفع اليد عنها بمقدار المانع - أعني وجود الحجّة الأقوى على خلافها - وتبقى في ما عداها محفوظة؛ لوجود المقتضي وهو الظهور العرفي، وعدم المانع؛ إذ ليس إلاَّ التخصيص المزاحم للحجّية وهو مستنفٍ في الباقي.

ومن هنا ظهر الفرق الواضح بين ما أجبنا^١ عن استدلال منكر الحجّية وما أجاب المجيب^٢ سابقاً^٣ نظراً إلى منعنا الصغرى دفعا للوقوع في محذور الكبرى؛ إذ لو سلّمنا صيرورة العامِّ مجازاً بالتخصيص وأنه بمجردّه يرتفع الظهور المستقرّ^٤ للعامِّ بعدم استعماله في مدلوله بقرينة الخاصِّ فلا شيء يُمسكنا عن الوقوع في محذور إجمال العامِّ في مراتب خصوصياته، وعدم نهوض قرينةٍ على تعيين بعضها.

وكونُ الباقي مدلولاً عليه باللفظ في ضمن دلالاته على العامِّ عديمُ الجدوى في ساحة سقوط تلك الدلالة المستتعبة لدلالة اللفظ عليه، ولا يكاد يوجب ذلك دلالة

١. في الأصل: أجاهه.

٢. وهو الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار، ج ٢، ص ١٣٢.

٣. سبق في ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المستتر.

اللفظ عليه بالاستقلال في ظرف عدم الاستعمال في العموم، ولم يكن للفظ دلالة مستقلة على كل مرتبة من مراتب العموم وضعا كي لا يقدح سقوط الدلالة عن مرتبة في بقاء الدلالة على غيرها، فلا ظهور للعام بعد التخصيص أصلاً يُتبع في مرتبة من مراتب الخصوصيات حسب تعددها وتكثرها وأنه مجاز فيها. كيف، ومع عدم الظهور في المدلول - لوجود الصارف كما هو المفروض - لا معين لإحدى المجازات حتى يُحمل عليها، أم كيف يكون ذلك مع أن حال العام حينئذٍ كسائر الألفاظ المجازية في الافتقار إلى القرينة بعد الصرف عن الحقيقة، فهل يظنُّ أحدُ بظهور «الأسد» بعد عدم استعماله في معناه الحقيقي في الشجاع، وهو معنى مجازي له مع عدم القرينة، والحال أنه و«الأبخر» سيان في هذه الجهة فليكن العام كذلك بعد صرفه عن ظاهره الموضوع له على مذاق المجيب، فلا ظهور له حسب ما سمعت في الباقي مع عدم استعماله في معناه الحقيقي؛ لأنه مجاز في حدِّ غيره من المجازات المتعددة بتعدد مراتب العموم، وتعيُّنه من بينها ترجيحٌ بلا مرجح.

وهذا بخلاف ما سلكناه من دعوى ظهور العام وضعا في معناه الاستيعابي واستعماله في المحاوره فيه كما لو لم يؤتَ بالمخصَّص، وبعد الإتيان به لا يكاد يرتفع الظهور الثابت له بالنسبة إلى مدلوله السعي المحيط بأفراده المرادة من متعلقه؛ لأنه ثابت في «أكرم كلَّ رجل» بالوجدان حتى بلحاظ الخاص وهو غير العالم منهم. ودونه تضيق في دائرة الظهور وهو غير قابل للسعة والضيق الراجع إلى التقييد والتحديد بحسب الكمية، ولكنه يزاحم العموم في جهة حجتيه المطلقة

بالنسبة إلى كلِّ فردٍ فردٍ كما هو قضية أصالة الظهور فيُرفع اليد عنها بإطلاقها في ما زاحمه الخاصّ وهو مقدار ما خصّص تحكيماً له عليه؛ لأظهرته بالنسبة إليه أو نصوصيته فيه، وأصالة الظهور حجة حيث لا حجة أقوى منها وإلا فلا حجّة لها وإن كان الظهور ثابتاً؛ لأنّ وزان الظاهر مع النصّ أو الأظهر وزان الحاكم والمحكوم والوارد والمورود.

ومتّما ذكرنا ظهر فساد ما يتوهم في المقام من أنّ المذكور مجرد احتمال لا يرتفع معه إشكال الإجمال؛ لأنّ اللفظ كما يُحتمل استعماله في مدلوله وإرادته له في مرحلة الاستعمال ثمّ يأتي بعد ذلك ما يكشف عن إرادته واقعاً وإن خالفت إرادته استعمالاً في تعلّقها بتمام المدلول المحيط للعامّ وهو الخاصّ، كذلك من المحتمل بمكان استعمال العامّ في مرتبة من مراتب الخاصّ مجازاً وأتى به قرينة عليه.

وذلك لأنّ الاحتمال وإن لم ينسدّ في المجال ولا ترتفع معه غائلة الإشكال من لزوم الإجمال غير أنّه صرفٌ خيالٍ لا يقوم في قبال الظهور الثابت للعامّ في تمام مدلوله مع وقوع الاستعمال عليه بنحو الاستقلال، ومخالفة الظاهر للواقع لا يحثنا على رفع اليد عن الظهور في الظاهر المتأتي به؛ لداعٍ عقلائي من جعل ضابط كليّ أو تعدّد عدّ الباقي فكلُّ منها^٢ سببٌ مستقلٌّ في قبال الواقع.

نعم، الواقع متبّع في ما لو علمنا به، وهو في صورة الإتيان بالخاصّ الدالّ عليه فيتبّع هو لا غير وإن قطعنا بالظاهر أيضاً في عرض الواقع، هذا.

١. في الأصل: لداعي.

٢. كذا، والأولى: منهما.

والحاصل لا يكاد يكون المقام أزيد ممّا لو قطعنا بالعامّ ثمّ قطعنا بعده بالخاصّ فإنّه لا محالة نقطع بتحكيم الخاصّ على العامّ في دائرته ويبقى في الباقي على حجّيته وإن قطعنا به وبغيره ممّا يعلوه رتبةً.

هذا حال المخصّص المنفصل، وقد عرفت أنّ التخصيص به لا ينثلم معه عموم العامّ حسب الوضع وعدم قرينة صارفة عنه وإن لم يكن ذلك الظهور بحجّة فعلية في مقدارٍ خصّص العامّ فيه بمخصّصٍ أقوى منه ظهوراً. وأمّا بالنسبة إلى غير ذلك المقدار فالظهور باقٍ على الحجّية والاعتبار؛ لأنّ المفروض عدم اختلاله في مرحلة الاستعمال، والخاصّ لا يقتضي أزيد من الكشف عن عدم كون الإراءة^١ في دائرته صادقةً فيُلغى اعتبار كشفه عن الواقع في تلك الدائرة؛ لأنّ أصل ظهوره [لا] يرتفع، وإنّما هو باقٍ غير أنّه انسلخ منه وصف حجّيته فلا يعتنى به في مقدار دلالة الخاصّ؛ لوجود المانع عن الحجّية فيه وهو الحجّة الأقوى على خلافه، بخلاف غيره؛ لوجود المقتضي - أعني الظهور العرفي الثابت للعامّ في العموم - وفقد المانع، وهو العلم بالخلاف، فلا رادع عن الأخذ به فيها كما لا يخفى.

وأما المخصّص المتّصل فإنّ العموم معه لا زال محفوظاً في مرحلة الاستعمال ويكون التخصيص به كلا تخصيصٍ؛ لأنّه من القيود الراجعة إلى الكلام الغير المنتهي إلّا به باعتبار الاتّصال، ويكون المجموع من المتوصّل والمتوصّل إليه بمنزلة كلام واحد لا ينعقد له دلالةٌ إلّا بعد تمامية أجزائه كما هو الحال في كلّ قرينة متّصلة فإنّها - لاتّصالها بالكلام - يُعدّ من أجزائه فلا ينعقد للعامّ ظهور بدون

١. في الأصل: اراءة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محفوظ.

المخصّص المتّصل من الوصف والاستثناء والبدل في أفراد المندرجة تحته، ومعه
ينعقد له دلالة من بدو الأمر في العموم ويُسْتعمل فيه.

غاية ما هناك اختلاف مقدار الشمول باختلاف ما يراد من المدخول، فقولك:
«أكرم كلّ رجل عالم» على حدّ قولك: «أكرم كلّ رجل» في الإحاطة والشمول
لتمام أفراد ما يراد من المدخول، وذلك لا يوجب التفاوت في ناحية العموم
المحيط بالأفراد وإن أوجب تفاوتاً في ناحية المحاط سبعةً وضيقاً حسب اختلاف
المراد مع انخفاظ العامّ في مرتبته وحقيقته من غير تجوّرٍ وعنايةٍ وملاحظةٍ ضربٍ
من العلاقة.

كيف، وإنّ التخصيص فيه مأخوذ على نهج القيدية وملحقات الكلام التي لا يتمّ
بدونها وإن تمّ مع المخصّص المنفصل وانعقد له الظهور والإحاطة غير أنّه حصل
بالتخصيص تضيّق في ساحة حجّية العامّ من أجل الابتلاء بالحجّة الأقوى في
مورد الخاصّ، مع أنّه على ظهوره في تلك الدائرة بخلافه في المخصّص المتّصل
فإنّه لا يكاد ينعقد للعامّ ظهوراً من بدو الأمر إلّا في الخاصّ، ولذا لا يؤخذ بظهور
العامّ فيه في صورة إجمال المخصّص كما يؤخذ بظهوره في الجملة في ما لو شكّ
في حجّية العامّ بالنسبة إلى بعض أفراده المشكوك في أنّه من العامّ وبعض
مصاديقه، أو من الخاصّ وبعض محقّقاته مع إجماله مفهوماً.

والسرّ في ذلك ما ذكرنا من أنّ العامّ بعد أخذ الخاصّ فيه قيداً للكلام لا دلالة له

١. كذا في النسخة، وقد سبق ممّا التنبيه في (ج ١، ص ١٧٦ و ٢٢٤ وسيأتي في ج ٤، ص ٢٤٨)
على أنّ لها وجهين مع الهمزة وبدونها تخفيفاً للهمزة كـ «الوطني» و«النشوء»، وعلى هذا لا
يحتاج إلى إثبات الهمزة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العملية.

إلا في الخصوص، فإذا أجمله فقد أجمل الكلام المتضمّن بالعامّ والخاصّ، وهذا بخلاف ما لو لم يؤخذ الخاصّ على هذا النهج والمنوال كما في صورة الانفصال فإنّ العامّ على ظهوره في مصاديقه وحجّيته فيها عدا ما قام الخاصّ حجّةً فيه قضية لأصالة الظهور التي هي حجّة لولا حجّة أقوى منها، وهذا هو الفرق الواضح بين المقامين من التخصيص بالمتّصل والتخصيص بالمنفصل وأنّ إجمال المخصّص لا يسري إلى العامّ في الجملة في الثاني ويسري إليه في الأوّل كما لا يخفى.

الفصل الثالث

قد عرفت^١ من مطاوي ما ذكرنا آنفاً سراية الإجمال إلى العامّ لو خُصّص بمتصلٍ مجملٍ حسب المفهوم إمّا لأجل الدوران بين الأقلّ والأكثر أو بين المتباينين كاشترك «زيد» بين «زيدين» في قولك: أكرم العلماء إلّا زيداً، والوجه فيه واضح حسب ما سمعت من عدم انعقاد ظهور العامّ في العموم مع انضمام ما فيه إجمال بحسب المفهوم.

نعم، الأقلّ لازم الأخذ به من أجل كونه القدرَ المتيقّن، وما عداه يُرجع فيه إلى الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكيمة.

نعم، لو كان الخاصّ مجملًا باعتبار المفهوم وكان منفصلاً ففيه تفصيل فصيل، وهو أنّ إجماله إمّا أن يكون من أجل التردّد بين الأقلّ والأكثر، ومعه لا ريب في عدم نفوذ الإجمال إلى العامّ لا حقيقةً ولا حكماً؛ لما سلف^٢ من استقرار ظهور العامّ في العموم لو لم يحتفّ به ما يصرّفه^٤ عنه فهو حجّة ما لم يزاحمه حجّة أقوى، والخاصّ إنّما يزاحم حجّة الظهور في مقدار دلالته فيُرفع اليد عنه في ما يكون الخاصّ حجّةً فيه تحكيمياً لما هو الأقوى، فإذا فُرض تردّد بين الأقلّ والأكثر كما في قولك: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق [منهم]، وشكّ في كون المراد بـ«الفسق» ارتكابَ مطلق المعصية أو خصوص الكبيرة فلا يكاد يكون حجّةً إلّا

١. عرفت في ص ٤١٤ - ٤١٥.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: زيد.

٣. تقدّم في ص ٤١٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يعرفه.

في الأقلّ فيزاحم حجّية العامّ في ذلك المقدار، ويبقى العامّ في غيره على حجّيته بلا مزاحم؛ لأنّ المفروض استقرار ظهوره في العموم؛ لعدم اكتنافه بما يصدّه وهو حجّة؛ لأصالة الظهور ما لم تقم على خلافه حجّة أقوى، والمفروض عدم النهوض إلّا في الأقلّ، ويبقى الزائد تحت عموم العامّ بلا معارضٍ ناهض على خلافه وتكون نسبة الخاصّ في الأكثر إلى العامّ نسبة «اللاحجة» إلى «الحجّة»، ففي المثال يُحكم بحرمة إكرام مرتكب الكبائر؛ لكونه المقطوع به، ويُرجع في مرتكب الصغائر إلى العموم.

وإن كان المخصّص دائراً بين المتباينين فأجماله وإن كان لا يسري إلى العامّ حقيقة؛ لاستقرار ظهوره في العموم حيث لم ينهض ما يصرّفه عنه لكن يسري إليه حكماً بمعنى أنّ العامّ يصير بحكم المجلّ لا يؤخذ بظهوره في العموم في شيء من المحتملين كما يؤخذ به عند عدم إجمال المخصّص؛ للعلم الاجمالي بعدم حجّيته في أحدهما، وحيث لم يكن موسوماً بوسمة يسقط الظهور عن الحجّية بالنسبة إلى كلّ منهما بالخصوص.

نعم، لو كان لحجّية الظهور بالنسبة إلى أحدهما بلا عنوانٍ أثر شرعي وحكمّ فرعي يترتب عليها لا محالة لكنّه مجرد فرضٍ ومحض خيالٍ.

هذا في ما لو أجمّل المخصّص بحسب المفهوم، وقد عرفت صحّة التمسك بالعامّ في بعض فروضه وعدمها في أخرى؛ لسراية الإجمال إلى العامّ، وهذا لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال ومحطّ القيل والقال في المقام بين الأعلام في ما لو أجمّل الخاصّ بحسب المصدق فلا يدرى أنّ الفرد الفلاني باقي على حاله تحت العامّ

بعدم الإتيان بالخاصّ أو أخرج منه بالمخصّص؛ لكونه فرداً له لا لإجمال في الخاصّ في المفهوم؛ لأنّه مبين مفهوماً ومتعين حكماً، بل لأُمورٍ خارجية كعدم المعرفة بشخصه أو اختلاط الأفراد فيحصل الشكّ في بعض المصاديق من أنّه مشمول العامّ^١ وحجّيته بعد المخصّص أو مشمول الخاصّ^٢ بعد التخصّص.

وكيف كان، لا ريب في عدم صحّة التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقية لو خصّص بالمتّصل؛ لعدم استقرار ظهوره في العموم أصلاً؛ لأنّ المتّصل من الخاصّ جزء للكلام، ومع إجماله كيف يُركن إليه والحال أنّ الغرض في الأخذ بالعامّ رفع الاشتباه عن وجه المرام.

وإن كان المخصّص المجمل مصداقاً منفصلاً ففي جواز التمسك به وعدمه خلاف. والذي يقوى في النظر عدم جواز التمسك به في رفع الشكّ وإن كان المشهور على الجواز نظراً إلى عموم العامّ وظهوره حتّى في الفرد المشكوك فيكون حجّةً متّبعة فيه إلى أن يقوم ما يزاحمه على الخلاف مع كونه^٣، وهو غير معلوم بالإضافة إلى الفرد المشتبه؛ لأنّه لم يقدّم حجّة فعلية بالنسبة إليه فيزاحم العامّ في ظهوره فيه، والمخصّص المنفصل لا يزاحم العامّ في الدلالة وإنّما يزاحمه في الحجّية في ما هو حجّة فيه.

ومن الواضح أنّه لا يُتبع في أفراد المشكوكة وإنّما يُتبع في ما يُقطع بأنّه فرد منه فلا يزاحم حجّية العامّ إلّا في تلك الساحة، ويبقى المشتبه الذي لا يُرجع فيه

١. كذا، والأولى: للعامّ.

٢. كذا، والأولى: للخاصّ.

٣. كذا، والظاهر زيادة «مع كونه».

إلى الخاصّ داخلياً تحت العامّ ومحكوماً بحكمه قضيةً لظهوره في العموم الغير
المنتم بالخاصّ، ولا حجّية كذلك؛ لأنّ الخاصّ لا يكافئ العامّ إلا في ما هو حجّة
فيه فعلاً، وحجّيته منحصرة في الأفراد المقطوعة، وأمّا المشكوكة فلا محيص فيها
عن التشبّث بذيل العامّ؛ لإحاطته بها بعمومه حسب مفهومه، فلا محالة يُحكم عليها
بحكم العامّ؛ لسلامة أصالة الظهور عن التزامه بالنسبة إليها ويكون تعارض
الخاصّ مع العامّ في مجاري الاشتباه من قبيل تعارض «الحجّة واللاحجة»؛ لعدم
إحراز كون الفرد فيها من المخصّص، فما شكّ في فسقه مع أنّه عالم فقد شكّ في
أنّه الخاصّ، ويكفي في عدم كونه منه شمول العامّ له وكونه منه في قولك: أكرم
العالم، ومعه يكون حجّةً بالنسبة إليه حيث لا حجّة أقوى منها؛ إذ القدر المتيقّن من
مزاومة الخاصّ مع العامّ في ما أحرز أنّه من الخاصّ فيزاحمه في جهة حجّيته
ويقدّم عليه تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر، ولا تكون أصالة الظهور بالنسبة
إليه محكمة، وحجّية العامّ متبّعة، ومع الشكّ في الفردية فلا يكاد يزاحم الخاصّ
العامّ مع أنّه منه حسب ظهوره فيه دون الخاصّ فيكون العامّ متّبِعاً في عمومته؛
لاندرجاه في مفهومه؛ لكونه عالماً فيشمّله بظهوره الحجّة فيه قضيةً لأصالة الظهور
القائم^٢ عليها بناءً العرف والعقلاء في مداليل الألفاظ وهو الحجّة حيث لا حجّة،
وعليه لا يُرجع إلى حكم الأصل في هذا الموضوع المرّدّد من براءة أو استصحاب
حكماً في ما لو عُلم بوجود إكرام كلّ عالم أو موضوعاً في ما لو عُلم بوجود
العدالة السابقة وشكّ في طرؤ الفساد فيحكم بوجود إكرامه، كما أنّه يُحكم بحرّمته

١. كذا، والصواب ظاهرًا: فمن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القايم.

لو علم بفسقه السابق وشك في طرؤ العدالة وتحققها بزواله؛ إذ لا محيد^١ عن الرجوع إلى حكم العام في رفع الاشتباه كما لو لم يكن هناك مخصص أصلاً حيث لا تأثير له مع وجوده أزيد من رفع حكم العام في موارد إحرازه وإنجازه لا في غيره فإنه باقٍ على كونه محكوماً بحكم العام، ولا يسري إليه إجماله بل هو على ظهوره وحجتيه فيصنف بهما كاتصافه في ما سبق من صورة إجمال الخاص الدائر بين الأقل والأكثر مع كونه منفصلاً، وهل يظنُّ أحد بانتماء العام هناك ظهوراً وحجةً في غير مورد الإجمال، وفيه في غير المقدار المعلوم كونه خاصاً؟! كلاً ثم كلاً، بل ظهوره كحجتيه على حاله تحكيماً لأصالة الظهور عند الشك في المراد وأن المشكوك هو المقصود بالعموم أو الخصوص.

هذا غاية ما يقال في تقريب الاستدلال، وفيه ما لا يخفى؛ لأنَّ العام وإن لم ينتمل عمومه بالخاص وظهوره في أفراد المندرجة تحته حتى المشكوك منها غير أنه بملاحظة حال العرف بالرجوع إليهم نرى عدم معاملتهم مع هذا الفرد معاملة سائر أفراد العام من ترتب الحكم عليه.

وسرّه ما تبّهناك عليه في ما سبق من أنَّ الخاص إنما يزاحم العام في ساحة حجتيه، فيضيّق دائرتها بغير ما يدخل في مفهوم «الخاص» ويندرج تحت مدلوله واقعاً ويفيد قصر حجتيه على غير عنوانه من الأفراد، فيكون العام بملاحظة الخاص حجةً في غير دائرته؛ لنصوبته أو أظهرته، فمتى قام الخاص حجةً فلا محالة يقدّم عليه في ما هو حجة فيه وإن كان العام ظاهراً بالنسبة إليه من غير انتماء في جهة ظهوره وإن انتم به جهة حجتيه في عنوان الخاص باختصاصها في

١. مرادف «محيص» بمعنى مفترّ ومهرب.

غير عنوانه من الأفراد فيكون مثل «أكرم العلماء» دليلاً وحبّة في العالم الغير الفاسق، كما أنّ الخاصّ حبّة في «الفاسق» من العالم، و«زيد» المشتبه في أنّه فاسق أم عادل مشكوك اندراجه تحت أحد الدليلين وواحدٍ من الحجّتين. وكونه عالمًا لا يجعله فرداً للعامّ بما هو حبّة؛ لاختصاصه بغير الفاسق وقصر حجّيته عليه، وبعدّ لم يظهر حال الفرد المشكوك أنّه غير فاسق حتّى يكون مشمولاً للعامّ بما هو. وكونه ظاهراً حتّى في هذا الفرد فيؤخذ به قضية لأصالة الظهور ممّا لا يجدي نفعاً بعد القطع بوجود المخصّص الرافع^١ لحجّيته^٢ المطلقة وقصرها على مصاديق من العامّ لم يُعلم كون «زيد» المشتبه العنوان مندرجاً فيها كما لم يعلم باندرجه في ما يكون الخاصّ حبّة فيه في الواقع فلا يكون شيئاً من العامّ والخاصّ حبّة فيه فعلاً فلا يؤخذ بما لهما من الحكم في ساحة التردّد، بل لا محيد من الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول، فالخاصّ وإن لا يزاحم حجّية العامّ في أفراده المشكوكة فعلاً لكن يحدّد حجّيته بغير ما يدخل في عنوانه، والمردّد بين العنواين يدور بين الحجّتين ويتردّد بين كونه ممّا يكون العامّ حبّة فيه واقعاً أو كونه ممّا يكون الخاصّ حبّة فيه في الواقع فلا يكون شيئاً منهما حبّة فيه فعلاً، فلا مناص عن الرجوع فيه إلى الأصول العملية في الموضوعات المجهولة حكماً.

فالعامّ المخصّص بالمنفصل وإن لم يُلغ^٣ ظهوره حتّى في أفراد الخاصّ فضلاً

١. في الأصل: «الواقع» وهو تصحيف.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «الحجّية».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل كان في البداية: «لم يبلغ» ثم من المحتمل أن شطب على «الباء».

عن المحتمل كونه مصداقاً له مع أنه مشمول عموم 'العام'؛ لأنه «عالم» لكنه من المقطوع به عدم صحّة الأخذ به بعنوانه السّعي؛ للقطع بأنّه بهذا العنوان مطلقاً غير حجّة بل يكون حجّة في ما يصدق عدم الخاصّ بعنوانه وما لم يُقطع مثلاً بأنّه غير فاسق فقد تردّد في أنّه فاسق أو عادل، ومثله غير داخل في ما يصدق عليه عنوان العامّ بما هو حجّة، هذا.

وإن أردت وضح المقال فاختر حقيقة الحال ممّا لو أتى بالمخصّص متصلاً فإنك بعين الإنصاف ترى صحّة ما صرنا إليه من عدم حجّة العامّ إلّا في غير عنوان الخاصّ؛ إذ لا فرق بين المقامين من هذه الحيثية وإن كان فرقا من جهة أخرى، وهي انعقاد الظهور للعامّ مطلقاً ولو لم يأت بعد بالخاصّ في المنفصل كما لو يأت به أصلاً بخلافه في المخصّص المتصل فإنّ انعقاده موقوف على الإتيان به، لكنّ الفرق من هذه الجهة ليس بفارق في ساحة حجّة العامّ وأنه بعد التخصيص مطلقاً لا حجّة إلّا في غير عنوان الخاصّ، فإذا كان حجّة العامّ بهذه المثابة فلا محيص عن العكوف عليه في جهة حجّيته فلا يُتعدّى إلى ما لا يُدري أنّه مصداق الحجّة، ومعه لا يُحكم بواحدٍ من حكمتي العامّ والخاصّ بل يُرجع في حكمه إلى أصل من الأصول من براءة أو استصحاب.

اللهمّ إلّا أن يُمنع عن ما ذكرنا من اختصاص حجّة العامّ بالتخصيص بغير ما يكون الخاصّ حجّةً فيه بدعوى تحكيم العامّ في موارد الاشتباه قضية لأصالة الظهور فإنّها حجّة يجب الأخذ بها مهما أمكن، ومع عدم العلم بخروج فردٍ عن العامّ يؤخذ بعمومه إلى أن يعلم بالخاصّ، ومع عدمه في هذا الفرد لا محيد عن

الأخذ بالحجّة وتغليب جانبها كما لو لم [يكن] هناك خاصّ أصلاً فتبقى الأفراد المشكوكة التي لا يكون الخاصّ حجّةً فيها فعلاً، ولم يبق حجّة أقوى تراحم حجّة العامّ بالنسبة إليها تحت العامّ، ويكون حجّةً فيها أخذاً بأصالة العموم.

وهذا هو الحال الجاري عليها بناء العرف وذيّن العقلاء في مقام امتثالهم وأمر المولى، إلا أنك قد عرفت كون ذلك صرف معاندة ومحض مكابدة؛ لوجه ما بيّنا من بناء سيرة العقلاء على اعتبار العموم في ساحة التخصيص في غير ما يكون الخاصّ حجّةً فيه لا خصوص ما كان حجّةً فيه بدلالته وظاهر مقالته، والمنع عن ذلك مكابرة صرفة؛ إذ ليس دليل من الشرع عامّ أو مطلق ناهض بحجّة العامّ في جميع أفرادهِ حتّى يُقتصر في رفع اليد عن العموم أو الإطلاق على القدر المعلوم، وهو ما قامت الحجّة الأقوى على خلافه، [وإنّما] يكون ما ذكرنا بواسطة طريقة العرف، وهي قائمة على انقطاع العامّ عن الحجّة العامّة في أفرادهِ وقصرها في غير عنوان الخاصّ وهو «العالم الغير الفاسق» في قولك: أكرم كلّ عالم ولا تكرم الفاسق، وبقي ما عده إمّا محكوماً بحرمة الإكرام؛ لكونه من أفراد الخاصّ المحرز فرديته؛ لكونه فاسقاً أو غير محكوم بواحدٍ من الدليلين؛ لعدم اندراجه تحت أحد الحجّتين.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقية؛ لأنّ حال المقام بالقياس إلى المصدق المشتبه حال الخاصّ بالنسبة إليه في عدم تطبيق أحدهما بما هي حجّة عليه فلا يُحكّم بحكيميها من وجوب الإكرام

وحرمة؛ لعدم إحراز كونه غير فاسق أو فاسقاً^١ حتى يكون مندرجاً تحت العام أو الخاص بما هو حجة فعلية فيه.

ولا يقاس بما لو أجمل الخاص المنفصل مفهوماً مع دورانه بين الأقل والأكثر في الأخذ بالعام في غير موردٍ تُيقن الخاص، وهو الزائد مع احتمال دخوله في مفهوم الخاص؛ لمكان^٢ الفرق الواضح بين المقامين؛ فإن الخاص إنما يوجب تضييق حجية العام بمقدار دلالاته؛ لكونه أظهر في بيان المراد الجدّي من العام، فإذا فرض كونه مشتبه المفهوم لم يُعلم المراد منه؛ لدورانه بين الأقل والأكثر، [و] لا يكون حجة واقعاً إلا في الأقل؛ لتيقن كونه مقصوداً منه فيزاحم العام في هذا المقدار. وأمّا الأكثر فلما لم يدلّ عليه الخاص؛ لإجمال مفهومه لم يقدّم حجة عليه في الواقع فيبقى تحت العام لا محالة من غير مزاحمٍ كما لو لم يصادف الخاص، فهل يريب أحدٌ مع ذلك في عدم كون الأكثر مراداً من الخاص.

وهذا بخلاف صورة عدم إجمال الخاص مفهوماً وتبين المراد منه فإنه يزاحم العام على كلّ جهةٍ ويقصر حجّيته على غير ما انطبق عليه عنوان الخاص، ويدلّ على أنّ المراد الجدّي من العام غير عنوانه وإن كان المراد الاستعمالي منه أوسع دائرة لكن لا عبرة به في مقدار عنوان الخاص فيبقى المشكوك حينئذٍ بين عنواني الباقي تحت العام والخارج عنه، وهذا ثابت بالوجدان فإنه بعد ورود العام بقولك: أكرم العلماء، ثمّ الخاص بـ «لا تكرم الفسّاق»، ومقايسة أحدهما إلى الآخر نرى قصر أفراد العام بما هو حجة فيها في العلماء الغير الفسّاق، وقصر أفراد الخاص في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فاسق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لكان.

الفساق منهم، والفرد المشتبه بعد الشك في أنه عادل أو فاسق لم يُعلم بدخوله في أفراد العامّ أو الخاصّ بوصف أنّهما حجّة، وإلاّ فهو من العامّ بالبداهة لكن لا بما هو حجّة ليُجدي التمسك به، وعلى ذلك لم يندرج تحت إحدى الحجّتين حتّى يُحكم عليه بأحد الدليلين فيُرجع إلى ما هو الأصل العملي في البين.

وعلى أيّ حالٍ لا مجال للأخذ بالعامّ في الفرد^١ المشتبه وإن كان ظهوره في العموم محفوظاً في ساحة التخصيص، هذا.

وقد يقال: إنّ الظاهر من عنوان العامّ كونه مقتضياً للحكم، وعنوان الخاصّ كونه مانعاً، ففي مورد الشكّ يؤول الأمر إلى الشكّ في وجود المانع بعد إحرار المقتضي، والأصل قاضٍ بعدمه، ومعه يُحكم بوجود المقتضي.

وضعه ظاهر؛ لل منع عن أنّ الظاهر من عنواني العامّ والخاصّ كون الأول مقتضياً والثاني مانعاً. كيف، والخاصّ بوجوده لا يفيد أزيد من قصر الحكم على كون الأفراد أعمّ من كونه؛ لوجود المانع أو لفقد الشرط في البقيّة الخارجية^٢. على أنّ ذلك لا يجدي إلاّ إذا كان عنوان المخصّص مسبقاً بعدم في الفرد المشتبه.

اللهمّ إلاّ أن يقال بكفاية مجرد الشكّ في وجود المانع في الحكم بعدمه عقلاً أو شرعاً، وضعفه ظاهر كضعف ما ربما يتمسك قبلاً للمشهور لعدم صحّة الأخذ بالعامّ في الشبهات المصدقية باستلزام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في

١. في الأصل: الأفراد.

٢. كذا، والعبارة ليست واضحة والظاهر أنّ المراد منها: «والخاصّ بوجوده لا يفيد أزيد من قصر الحكم على بقيّة الأفراد».

خطاب العامّ، وهو ممّا لا يكاد يعتريه شوب الإيمان؛ لمكان الدور حيث إنّ قضيّة التمسك بالعامّ عند الشكّ المزبور جعل أحد الحكمين الواقعيين من وجوب الإكرام أو حرمة في موضوعهما الواقعي موضوعاً بجعل واحد وإنشاءً فارد، وهو خطاب «أكرم العلماء» للحكم الظاهري، وهو وجوب الإكرام عند الشكّ في أنّ المشتبه داخل في عنوان الخاصّ أو في العناوين الباقية تحت العموم، وهو ممتنع عقلاً؛ لأنّ من اللازم تقدّم الموضوع على المحمول طبعاً وإن كان حكماً ظاهرياً فكيف يتعلّق بهما الإنشاء في مرتبة واحدة أم كيف يتكفّل خطابٌ واحدٌ بإيجاد حكمين واقعي وظاهري لموضوع واحد باعتبارين مع أنّ أحد المجعولين متأخّر عن الآخر بمرتبتيين من حيث الموضوع والحكم، فالفرد المشتبه دخوله في «من يجب إكرامه أو يحرم» محكومٌ في الواقع إمّا بحكم العامّ أو بحكم الخاصّ؛ لأنّه من أحدهما لا محالة من غير شكّ فيه، وإمّا الشكّ في كونه محكوماً بأيّ من الحكمين من أجل عدم معلومية اندراجه تحت واحد من العناوين بما هما حجّة لكنّ الحكم عليه في ظرف الاشتباه بما يُحكم على العامّ موقوفٌ على إنشاء حكمٍ للعامّ في الواقع، ولا يكاد يُعقل أن يُحكم على المشتبه بمثل حكم العامّ في الواقع مثل ذلك الحكم للمشتبه ظاهراً؛ لرجوعه إلى أخذ حكم العامّ في موضوع نفسه، وهو بديهي الاستحالة.

ومعنى حجّية خطاب «أكرم العلماء» في الأفراد المشكوكه كونه متكفلاً لإنشاء حكم واحد للعامّ واقعاً وللمشتبه ظاهراً المتأخّر عن حكم العامّ موضوعاً وحكماً، ولا يُرتاب في امتناع اجتماع ذلك في خطاب واحد بحيث يكون الخطاب

بِوَحْدَانِيَّتِهِ مُتَضَمَّنًا لِإِنْشَاءِ حُكْمٍ وَّاقِعِيٍّ لِلْعَامِّ وَحُكْمٍ ظَاهِرِيٍّ مِثْلَ ذَلِكَ لِلْفَرْدِ الْمَشْكُوكِ مَعَ تَأَخُّرِ إِنْشَاءِ الْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ عَنِ إِنْشَاءِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ طَبْعاً حَسَبَ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ.

وَبِالْجُمْلَةِ، الْمَشْكُوكُ عَدَالَتُهُ مَعَ كَوْنِهِ عَالِماً لَمَّا حَصَلَ الشَّكُّ فِي حُكْمِهِ ظَاهِراً وَإِنْ كَانَ مَعْلُوماً فِي الْوَاقِعِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا عَادِلٌ يَجِبُ إِكْرَامُهُ أَوْ فَاسِقٌ يَحْرَمُ عَلَيْهِ الْإِكْرَامُ، [ف] لَوْ^١ حَكَمْنَا بِوَجُوبِ إِكْرَامِهِ فِي سَاحَةِ الْاِسْتِبْهَاءِ فَقَدْ اعْتَبَرْنَا حُكْمَهُ الْوَاقِعِيَّ - وَهُوَ وَجُوبُ الْإِكْرَامِ عِنْدَ عَدَالَتِهِ - بِوَصْفِ^٢ الشَّكِّ مَوْضُوعاً لِلْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ الْمِمَاتِلِ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَلَا مَسَاغَ لِذَلِكَ فِي إِنْشَاءِ وَاحِدٍ بِقَوْلِكَ: «أَكْرَمِ الْعُلَمَاءَ» مَعَ أَنَّ أَحَدَهُمَا فِي طَوْلِ الْآخَرِ وَمَحْمُولاً بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ.

وَكَيْفَ لَنَا بِذَلِكَ؟! مَعَ أَنَّ الْحُكْمَ الْوَاقِعِيَّ مَوْضُوعٌ فِي سَاحَةِ الشَّكِّ لِلْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ، وَمِنَ الْمَقْطُوعِ بِهِ عَقْلاً لَزُومَ تَقَدُّمِ الْمَوْضُوعِ عَلَى الْحُكْمِ طَبْعاً، وَلَا يَرِدُ مِثْلَ ذَلِكَ عَلَى مَا أَسْلَفْنَا مِنْ صِحَّةِ التَّمَسُّكِ بِالْعَامِّ فِي مَا لَوْ كَانَ الْمَخْصُصُ مَجْمَلاً مَفْهُوماً؛ لِعَدَمِ ثُبُوتِ قِسْمِ ثَلَاثٍ هُنَاكَ تَرَدُّدِ أَمْرِهِ بَيْنَ الْاِنْتِدْرَاجِ تَحْتَ الْعُمُومِ بِعُنْوَانِهِ أَوْ الْخُصُوصِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَوْجُودٌ فَهُوَ فَرْدٌ لِلْعَامِّ خَرَجَ مِنْهُ مَرْتَكِبُ الْكِبَائِرِ بِالْقَطْعِ؛ لِأَنَّهُ الْقَدْرُ الْمَحْرُزُ مِنْ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ الْغَيْرِ الْمَيَّنِّ، وَمَا عَدَاهُ لَا مُحَالَةَ مَشْمُولٍ دَلِيلِ الْعَامِّ وَحُجِّيَّتِهِ حَيْثُ لَا مَزَاحِمَ هُنَاكَ كَمَا لَا يَخْفَى.

وَهَذَا بِخِلَافِهِ فِي الْفَرَضِ فَإِنَّهُ بَعْدَ تَبَيُّنِ مَفْهُومِ الْخَاصِّ وَتَمَامِيَةِ حُجِّيَّتِهِ زَاحِمِ الْعَامِّ فِي الْحُجِّيَّةِ بِمَا أَوْجِبَ تَضْيِيقَ دَائِرَتِهَا وَقَصْرَهَا عَلَى غَيْرِ مَا يَكُونُ الْخَاصَّ

١ . جواب «لَمَّا».

٢ . هذا هو الصواب، وفي الأصل: يوصف.

حجّةً فيه واقعاً، وهو العالم الغير الفاسق كقصر حجّية الخاصّ على جميع ما يعمّه مفهومه واقعاً ويندرج تحت مدلوله قضاءً لحقّ الدلالة وهو الفاسق من العالم، والفرد المشكوك دخوله في أيّ من الموضوعين لا يكاد يعمّه واحد من العنوانين، وإنّما هو فرد مردّد بين كونه داخلاً تحت العامّ أو الخاصّ بما لهما من العنوان، فهو بحسب الواقع دائر بينهما وليس لخطاب العامّ دلالة على ثبوت حكمه للفرد المشكوك دخوله في موضوعه أو موضوع الخاصّ، كما أنّه ليس للخاصّ هذه الدلالة بل كلّ منهما متمخّض في الدلالة على ثبوت الحكم لأفراد موضوعه واقعاً بما هو حجّة فيه، فلا يكون العامّ بعد التخصيص بعمومه حجّة إلاّ في جميع ما لا يدخل تحت الخاصّ من الأفراد. وأمّا الفرد المشكوك فلا دلالة للعامّ بعمومه على حكمه على نحو ضرب القاعدة وتأسيس الأصل كما في قوله: كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام^١، فلا محالة تتوقّف حجّيته في الأفراد المشتبه على لحاظ العامّ مطلقاً بحيث يشمل الحالات الطارئة على أفراد موضوعه^٢، ومنها صورة الشكّ في العدالة والفسق، فكما يدعى تعميم «العلماء» بملاحظة المخصّص في أفراد العدول من «العالم» فيشمّلها لفظه، كذلك يدعى إطلاقه بالإضافة إلى حالاته المعتورة عليه التي منها الشكّ في الفردية لموضوع حكم العامّ فيكون بعمومه كافلاً لبيان الحكم الواقعي لموضوعه بجميع أفراد الواقعية، وبإطلاقه كافلاً لبيان الحكم الظاهري لأفراده المشكوكة.

وعليه يلزم محذور الدور الباطل عقلاً؛ لترتّب الحكم ظاهراً في موضوع اشتبه

١. سيأتي الحديث وتخريجه في ج ٣، ص ١٦ - ١٧، ٢٠.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: موضوعة.

حكمه واقعاً بما هو مشتبه الحكم لا بمجرد كونه مشتبه الحال والعنوان وإن لم يرجع الشك فيه إلى الحكم، ومتى فُرض توقّف موضوع الحكم الظاهري - وهو المشكوك حكمه واقعاً - على الحكم الواقعي للعام فلا يكاد يُعقل إنشاء الحكم له ظاهراً بنفس إنشاء الحكم للعام واقعاً فإنّ مرجعه إلى أخذ الحكم في موضوع نفسه.

ومن هنا انقح فساد ما يمكن القول به - من أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل المبين مفهوماً المجمل مصداقاً منقّح لموضوع مشكوك مشتبه علينا حكمه، فكان على الشارع بيان حكمه بإنشائه على سبيل القاعدة وتأسيس الأصل، وحيث لم يكن في البين سوى إنشاء واحد، وهو خطاب العامّ فليُنصرف إلى جعل حكمه الحكم الظاهري لذلك الموضوع المنقّح - لتوجّه المنع إليه بعدم خروج الفرد المرّد عن تحت عنوان «العامّ أو الخاصّ» بما هما حجّة^٢ فيكون عنواناً ثالثاً في قبّالهما؛ ضرورة أنّه في الواقع إمّا غير فاسق فيكون مشمول عنوان «العامّ» ويترتب عليه حكمه من وجوب الإكرام أو فاسق فيشمّله عنوان «الخاصّ» ويحرم حينئذٍ إكرامه فلا يخرج عن أحدهما في الواقع. وكونه مشتبهاً علينا لا يوجب أن يعدّ عنواناً على جِدّة غير عنواني «العامّ والخاصّ» ويكون له حكم يخصّه - وافق حكمهما أو خالفه - بل في الواقع محكوم إمّا بوجوب الإكرام أو حرّمته؛ لعدم خلوّ حاله عن اندراجه تحت أحد العنوانين بما هما حجّة، فليس المشتبه عنوانه عنواناً وراء عنوان العامّ أو الخاصّ بل هو من أحدهما.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكم.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: حجّتان.

غاية الأمر لما طرء الشكّ وحصل الاشتباه لأُمورٍ خارجية التزمنا بالرجوع إلى ما هو الأصل الفقاهي في تلك المسألة مع أنها معلومة الحكم واقعاً من الوجوب أو الحرمة الثابتين^١ بدليلهما في موضوعهما الواقعي كسائر الأحكام الواقعية بالنسبة إلى موضوعاتها، فخطاباً^٢ «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسقة» لا محالة منقحان^٣ لموضوعين من «العالم الغير الفاسق» و«الفاسق العالم» بحيث يترتب عليهما حكمه مطلقاً بالنسبة إلى جميع أفرادهما من غير شذوذ فرد منهما^٤ واقعاً، وشذوذ الفرد المشكوك من بين سائر الأفراد لا يوجب عدم ثبوت حكم العامّ أو الخاصّ له مع أنه فرد أحدهما في الواقع^٥، وفي حالة الشكّ كيف يصحّ فرض التمسك بعموم «أكرم العلماء» مع أن دليل العامّ مسوق لبيان حكم أفراد موضوعه على نهج الشمول والاستيعاب من غير نظر له إلى طرؤ الطواري واعتوار الحالات، فخطاب العامّ كافل لبيان حكم أفراد موضوعه وأنه يجب إكرامهم مع الإغماض عن فرض الاشتباه وإثبات حكم له في تلك الساحة فهو بمعزلٍ عن تكفّل حكم الموضوع بما تعتوره من الحالات والطواري وإن تكفّل حكمه بما له من الأفراد الخارجي فلا يتكفّل حكمهما إلا بتكفّلٍ وارتكابٍ تمخّلٍ؛ وهو لحاظ إطلاق العامّ بالنسبة إلى الأحوال الطارئة على أفراد موضوعه التي منها الشكّ في كونه من

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الثابتان.

٢. في الأصل: فخطابي.

٣. في الأصل: منقح.

٤. في الأصل: منها.

٥. موضع ما بين المعقوفين في الأصل بياض.

٦. كذا في الأصل، وهو الشائع على الألسن وفي كتب اللغة: طرؤ.

موضوع هذا الحكم فإنه مع ذلك يتكفل خطاب العامّ بعمومه لإنشاء حكم واقعي لأفراد موضوعه، وبإطلاقه المسوق في مقام البيان لإنشاء الحكم الظاهري للفرد المشتبه.

وعليه يتوجّه إليه أنّ مجرد اعتبار الإطلاق بالنسبة إلى أحوال أفراد موضوع الحكم التي منها حالة التردّد بين كونها من موضوع هذا الحكم أو موضوع حكم آخر لا يوجب كون الحكم ظاهرياً للمشكوك في ظرف الاشتباه، وإنّما يكون حكماً ظاهرياً له لو كان الحكم للمشكوك بما هو مشتبه الحكم واقعاً، وإلاّ فالحكم الثابت لموضوعٍ بجميع حالاته وأطواره واقعيّ في تلك الساحة مع ما هي عليها من الحالات التي منها حالة الشكّ فلا بدّ في إنشاء الحكم الظاهري بالإطلاق من لحاظ الحكم في حالة الاشتباه في أفراد موضوع العامّ بما هي منتهية إلى الشكّ في حكم الفرد واقعاً لا بما هي من الأحوال الطارئة على أحوال الموضوع بمعنى لحاظ مشتبه الموضوع بما هو مشتبه الحكم في الواقع، وهذا لحاظ مغاير للحاظ الحكم للعامّ بجميع أحواله وأطواره وفي طوله.

وكيف يمكن الجمع بين هذين اللحاظين الطويلين في الحكم بإنشاء واحد وترتّبهما على خطاب العامّ، وإنّ هو إلّا دور باطل عقلاً لو أريد إثبات الحكم للعامّ باعتبار حالاته بنفس خطاب «أكرم العلماء» فإنه بناءً عليه حكمٌ ظاهريّ سيق في موضوعه بوصف الشكّ في الحكم الواقعي ولا بدّ من تأخّره عنه طبعاً؛ لكونه موضوعه، والحال أنّه مقدّم عليه.

ولا يكاد يندفع هذا المحذور بما اندفع به في مثل «كلّ خبري صادق» وأضرابه

من القضايا الطبيعية التي كان الحكم فيها محمولاً على نفس الطبيعة السيّالة السارية بوجودها السعي في جميع الأفراد حتّى بالنسبة إلى ما أخبر به بلفظ «كلّ خبري».

وذلك لأنّ مصبّ تلك القضايا وأمثالها من قولك: «صدّق العادل» في ما لو كان الخبر أو الإنشاء بنفسهما مخراطاً لفردٍ مثلهما دون ما لو أُريد بجعلٍ واحدٍ مجعولين ليسا بعرضيين بل يكون أحدهما في طول الآخر كما في العامّ حيث يُراد من خطاب «أكرم العلماء» جعلُ حكمين واقعيٍّ وظاهريٍّ كلُّ منهما في عرض الآخر، والحال أنّهما طوليّان لا يكون أحدهما في ساحة اعتبار الآخر ولحاظه لا معه كما هو مقتضى ظاهرية الحكم.

هذا غاية ما يختلج بالبال في تقريب ما يقال لمنع التمسك بالعامّ في الشبهات المصدّقية.

ولكنّك ترى ما فيه من الضعف الموجب للسقوط؛ لأنّه وإن كان يمتنع الجمع بين الحكمين لأفراد العامّ الواقعية منها والمشكوكة بإنشاءٍ واحد، بل لا بدّ من تخصيص كلٍّ بجعلٍ على حدةٍ لكن من الممكن تشريع الحكمين بإنشاءٍ ين في متن الواقع لموضوعي الحكم الواقعي - أعني نفس العامّ بأفراده - والحكم الظاهري، وهو ذلك الملحوظ أولاً بوصف أنّه مشكوك الحكم، ويُجعل «خطاب العامّ» كاشفاً عن كلٍّ من الحكم الواقعي والظاهري للمشكوك، فالحكمان وإن استحال الجمع بينهما في مقام التشريع والثبوت لكن بمكانٍ من الإمكان الجمع بينهما في مقام الكشف والإثبات بأن يُنشئ بـ «خطاب العموم» حكماً واحداً لعنوان العامّ

- لأفراد الواقعية والمشتبهة - بداعي الدلالة عليهما، ولا ضيرَ في ذلك بعد عدم استعمال «خطاب العام» في الإخبار بل في الإنشاء بداعي الكشف عن الحكيمين وإظهار ما أنشأه أولاً.

وغائلة الدور إنما هي مرتفعة بناءً على ذلك^١. نعم، تتوجّه بناءً على كون الخطابات العامة كافةً لتشريع حكيمين لا كاشفةً عن تشريعهما بإنشاءين فإنه حينئذٍ يتمتع جعل الحكم الواقعي والظاهري بإنشاءٍ واحد في لحاظ فارد كأن يلاحظ العامّ بتمام أحواله التي منها حالة الشكّ، ثم يلاحظه ببعض خصوصياته وهي كونه في ظرف المزبور مشكوك الحكم، ثم ينشئ^٢ حكيمين: واقعي في موضوعه الغير المرعيّ فيه لحاظ وصفيّ العلم والجهل، وظاهريّ في موضوعه بلحاظ كونه مشكوك الحكم واقعاً بإنشاءٍ واحد مع أنّهما طوليان^٣ موضوعاً وحكماً لا يكاد يجتمعان في جعل واحد؛ للزوم كون الحكم من «وجوب الإكرام» مأخوذاً في موضوع نفسه، وهو محال.

ولا يكاد يندفع^٤ إلا بما تبهناك عليه فإنه بذلك يتمّ التمسك في الأفراد المشتبهة بعموم العامّ؛ لأنّ مرجعه إلى الأخذ بكشف الخطابات العامة عن انسحاب حكم العامّ في أفراد المشكوكة.

لكن يتوجّه عليه أنّ هذا ارتكابٌ عنايةٍ وضربٌ تمخّل بالنسبة إلى ظواهر تلك

١. أي استعمال «خطاب العامّ» في الإنشاء بداعي الكشف عن الحكيمين.

٢. في الأصل: ينشاء.

٣. في الأصل: طوليين.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «ولا تكاد تندفع»؛ لأنّ الضمير راجعٌ إلى «غائلة الدور» ويحتمل رجوع الضمير إلى «الدور» نفسه.

الخطابات المسوقة لتشريع الحكم للعامّ واقعاً. وكونها كاشفةً عن تشريع الحكّمين تحتاج إلى نصب دلالة مفقودة.

هذا كلّ في ما إذا كان المخصّص المنفصل لفظياً، وأمّا إذا كان كُلياً كأن قام الإجماع وشبهه على خروج بعض الأفراد عن حكم العامّ كأن قال المولى: «أكرم كلّ جبراني» وعلمنا من حاله عدم إرادة إكرام عدوّه، فالصواب فيه حجّية العامّ في أفراد المشكوكه وجواز التمسك به لرفع الشبهة على عكس ما قلنا في المخصّص اللفظي، ففي المثال يُرجع إلى عموم وجوب إكرام جبرانه في مشكوك العداوة منهم؛ لأنّه لم يرد من قبل المولى في هذه الساحة سوى حجّة واحدة وهو خطاب «أكرم كلّ جبراني» الظاهر في إرادة العموم جداً فإنّه حجّة متبعية ما لم يعلم خلافها، وفي غير ما علم تبقى أصالة العموم على الحجّية والاعتبار؛ لعدم تراحمها بحجّة أقوى، وإنّما يُرفع اليد عنها في دائرة العلم بالخلاف؛ لنهوض العلم بعدم إرادة بعض الأفراد حجّةً على خروجه عن تحت العامّ، ولا مسرح لأصالة العموم المعمولة لتشخيص مراد المتكلّم عند الشكّ مع القطع بالخلاف.

نعم، إنّما يوجب العلم سقوط الأصل عن الاعتبار بمقداره دون ما لم يُعلم فيه بالخلاف فإنّه باقٍ على حجّيته كما لو لم يصادف ذلك الأصل العلم بالخلاف في بعض المصاديق، ولا يقاس المقام بالمخصّص اللفظي؛ لوضوح الفرق فإنّ هناك قد وردت حجّتان من قبل المولى: العامّ والخاصّ، ويقدم الخاصّ؛ لكونه أظهر دلالةً على العامّ في مقدار دلالته وما هو حجّة فيه، فيُتبع في عنوانه كاتّباع العامّ في ما عدا عنوان الخاصّ.

والأفراد المشتبهة - لتردّها بين القولين بما هما حجّة ١ - تدور بين الحجّتين فلا بدّ في ترتيب حكم كلّ منهما من إحراز دخولها في موضوعه، وبدونه يُرجع إلى حكم الأصول لا محالة، وأين ذلك من فرض التخصيص باللّب؟! فإنّ فيه لم يُتلقَ^٢ من قبل المولى إلّا حجّة واحدة فلا مناص عن العمل بها إلّا في المقدار الذي قامت الحجّة الأقوى على خلافها.

وحسبك في ذلك العلم بالخلاف فإنّه حجّة قويّة في قبّال الأصول اللفظية المصبوبة لتشخيص مرادات المتكلّم من ظاهر الكلام، فالظهور وإن لم يرتفع بالعلم إلّا أنّه يلغو عن الحجّية في دائرة العلم؛ لقيام الحجّة الأقوى على الخلاف في تلك الأفراد، وأمّا في ما عداها فالمرجع «أصالة العموم» الحاكمة بالبناء على كون الظاهر هو المراد جدّاً؛ لمكان حجّيته بلا مانع. والقطع بالخلاف لا ينفع عنواناً في قبّال عنوان «العام» كما ينقّحه المخصّص اللفظي المنفصل، فلا ينهض لبيان المراد الجدّي من «العام» حتّى يكون في البين حجّتان، وإنّما العلم حجّة متبّعة في مورده ففي ما حصل يخرج به من دائرة العموم، وفي ما ليس بحاصل يبقى العموم المُلحق من قبل المولى على حجّيته وتكون «أصالة العموم» الكافلة لرفع الشبهة عن عموم حكم «العام» لأفراده على اعتباره كما يشهد بذلك صحّة مؤاخذه المولى على عدم ترتيب حكم العامّ على الأفراد المشكوكة لو اتّفق كونها مندرجة تحت العموم واقعاً احتجاجاً بـ «خطاب العام»، وعدم قبول الاعتذار بمجرّد احتمال كون المشكوك ممّا خرج عن تحت العموم فإنّه ممّا لا يُصغى إليه ولم

١. كذا، والأولى: حجّتان.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم يتلقَ.

تُسمع له معذرة، بل المكلف محجوجٌ عليه بخطاب «أكرم كلَّ جيرانني» كما لا يخفى على من راجع الموالي العرفية وكيفية معاملاتهم مع عبيدهم فإنهم يحتجون عليهم بـ«خطاب العام» في العقوبة على المعصية في الأفراد المشكوكة ولا يلقون سمعاً إلى اعتذارهم باحتمال خروجها عن تحت العام.

وبذلك بلاغ تامٌ في حجّية العام في الشبهات المصدقية من المخصّصات اللّبية؛ لأنّ ملاكها سيرة العقلاء على العمل بظهور العام في العمومات كما هو الحال في الأصول اللفظية. ومجرّد انسحاب حكم العام في أفراد المشكوكة لا يستلزم محذور الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري في جعل واحد؛ لأنّ ثبوت الحكم في فرد مشكوك العنوان لا يوجب صيرورة الحكم ظاهرياً ما لم يعتريه الاشتباه في ساحة الحكم الواقعي، فصرف اعتبار الحكم على نحوٍ يعمّ جميع حالات الموضوع التي منها الشكّ فيه موضوعاً أو حكماً لا يجعل الحكم ظاهرياً في مورد الشكّ.

كيف، والأحكام الواقعية ثابتة في حالتي العلم والجهل لا محالة، وإنّما يكون ظاهرياً للمشكوك إذا اعتبرت فيه عناية^١ زائدة من لحاظه بما هو مشكوك الحكم واقعاً في جعل الحكم له، وليس معنى التمسك بـ«العام المخصّص» لباقي الأفراد المشتبهة التي يعتمها حقيقة العموم إلّا حجّية ظهوره في ثبوت حكم العام لجميع أفراد التي منها الفرد المشكوك، وعدم رفع اليد عن دلالاته على إرادة العموم جداً بالنسبة إلى المصاديق المشتبهة التي تدخل في حيطة العموم ويعتم ذلك المفهوم. وهذا كما ترى لا يستلزم كون الحكم الثابت للمشتبه ببركة «خطاب العام» ظاهرياً

١. في البداية: «عناية» ظاهراً ثمّ غيرها وبدلها بـ«غاية» والصواب ما كان ابتداءً كما أثبتناه.

حتى تتوجه غائلة امتناع الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بلحاظ واحد وإنشاءً فاردٍ.

فـ [عدم] التمسك بالعامّ للشكّ في التخصيص باللفظ؛ فإنه - لنهوض حجة أقوى من قبل المولى قبلاً للعامّ - موجبٌ لقصر حجّيته على ما عدا عنوانه، وتدور الأفراد المتردّدة بين الباقي والخارج بين الحجّتين وتؤول الشبهة فيها إلى أنّها محكومة في الواقع بحكم هذه الحجة أو تلك الحجة الأقوى. ومعنى حجّية العامّ فيها - والحال هذه - كونه متكفلاً لحكم الشكّ في ما تضمّنه من الحكم الواقعي فيكون الالتزام بدلالة الخطاب على ثبوت حكم العامّ للمشتبه بما هو مشتبه الحكم واقعاً جمعاً بين الحكمين الواقعي والظاهري في جعل واحد فتأتي غائلة الدور، بخلاف المخصّص اللبّي فإنه - لعدم قيام حجة أقوى في قبال العامّ كي يتردّد الفرد المشكوك بين الحجّتين ويرجع الشكّ فيه إلى كونه من الأفراد الباقية تحت العامّ بما هو حجة أو الداخلة تحت الخاصّ كذلك - لم يأت المحذور المذكور؛ لرجوع التمسك بالعامّ في الأفراد المشكوكة إلى إثبات حكم العامّ واقعاً لها بما هي من أفراد العموم، وحجّية ظهور العموم في إرادة جميع أفرادها جداً. ومجرّد ثبوت حكم العامّ لأفراده في جميع أحوالها التي منها الشكّ لا يقتضي كونه ظاهرياً في تلك الحال، بل هو واقعي في جميع الأحوال.

نعم، حجّية سنّده وظاهره الراجعة إلى وجوب البناء على الصدور وإرادة

١. في الأصل: موجباً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فتدور.

٣. في الأصل: ترجع.

الظهور حكمٌ ظاهري، وأما نفس الحكم الثابت للعامّ بجميع أفرادهِ وكلّية أحوالها فواقعيٌّ محضٌ بالبداهة.

وعلى أيّ حالٍ لا ينبغي الإشكال في الأخذ بالعامّ في الشبهات المصدّاقية إذا كان المخصّصُ ثبُتاً؛ لأنّ صدور خطاب العامّ من المولى من غير تنصيصٍ على التخصيص مع سوقه في مقام البيان دليلٌ على عدم وجود المخصّص حسب الظاهر من غير فرق في ذلك بين كون الشكّ في أصل التخصيص أو في التخصيص الزائد قضاءً لحقّ «أصالة العموم» المعتبرة ما لم يصادفها حجّة أقوى في الأفراد المشكوكة مع فرض كون المخصّص ثبُتاً. وصرف احتمال كونه من الخاصّ لا يوجب سقوط «أصالة العموم» بالإضافة إليها عن درجة الاعتبار، بل هو كاحتمال التخصيص ابتداءً ملفئّ بالأصل المزبور، والعلم بخروج بعض الأفراد إنّما يؤثّر في سقوط الأصل في القدر المعلوم، ولا ينقّص عنواناً في قبّال العامّ وحجّةً أخرى من قبيل المولى حتّى يقع الدوران بين الحجّتين في الأفراد المحتملة، بل الصادر من المولى حجّة واحدة، وهي العامّ فلا يخرج عنها إلاّ بحجّة أقوى، والعلم بالخلاف من أقوى الحجج لكتّنه في مورده دون غيره.

فاتّضح أنّ قياس المقام بالمخصّص اللفظي مع الفارق؛ لعدم اقتضاء المخصّص الثبُتي سقوط العامّ عن الحجّية في أفرادهِ المشتبهة. كيف، ولو اقتضاه لَبطل التمسك بالعامّ في كلّ فردٍ يُحتمل كونه محكوماً بما يعاند حكم العامّ، وهو واضح الفساد، وإلاّ لأنسدّ باب الأخذ بالعامّ مطلقاً في جميع الموارد ولم يبقَ موردٌ لحجّية العموم؛ لرجوع احتمال التخصيص في كلّ فردٍ إلى احتمال وجود معاند للحكم فيه. ومرجع الشكّ في كون الفرد ممّا علّم خروجه عن العامّ إلى الشكّ في وجود

مقتضي حكم الخاصّ فيه المعاند لحكم العموم، فلو فُرض سقوط العامّ عن الحجّية بالنسبة إليه فليسقط عن الاعتبار في كلّ ما احتُمّل التخصيص فيه؛ لاحتمال وجود مقتضي حكم آخر معاند لحكم العامّ فيه وهو - كما ترى - مفضّ^١ إلى إلغاء^٢ «أصالة العموم».

فالوجه الحقيقي^٣ بالإذعان والتصديق ما حقّقناه من الفرق بين المخصّص اللفظي والمخصّص اللبّي بالمنع عن الأخذ بالعامّ في الأوّل والتمسك به في الثاني. هذا كلّه على ما تقتضيه القاعدة في المسألة، ولكن إحراز صغرها وكون المخصّص لبّيّاً لا يسقط العامّ معه عن الحجّية في الشبهات المصادقية موقوفٌ على ملاحظة أنّ التخصيص لم يكن ممّا يوجب التنوع الراجع إلى تعدّد الموضوع فلا ينقح عنواناً في قبال العامّ كـ «العالم الفاسق والعالم الغير الفاسق» مثلاً وإن علمنا من الخارج خروج بعض الأفراد عن تحت العموم لكنّ المولى لم يعتبر مفهوماً في عرض مفهوم العامّ.

ومن هذا الباب «السيرة» فإنّها من الأدلّة اللبّية على الواقعيات دون المفاهيم والعناوين؛ لأنّها منتزعة من بناء العرف وعمل العقلاء الواقع في الموارد الشخصية دون المفاهيم الكلّية، فلا بدّ فيها من الاقتصار على القدر المعلوم من مواردها، ويُرجع في غيرها إلى العموم وإن احتمل دخوله في دائرة السيرة واقعاً وكونه من مواردها.

١. في الأصل: مفضي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إلقاء.

٣. في الأصل: «التحقيق» وهو تصحيف.

وكذا الحال في «الإجماع» إن كان متّخذاً من الموارد الجزئية فإنّه على وتيرة «السيرة» في كونه من الأدلة اللبّية التي لا بدّ فيها من الاقتصار على القدر المعلوم دخوله في المُجمع عليه.

نعم، إن كان «الإجماع» مأخوذاً بنحو القاعدة فإنّه يجري مجرى الدليل اللفظي يأخذ بإطلاق معقده أو عمومه ويكون كما لو نهض نصّ في مورده.

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا فاعلم أنه يتعلّق بالمقام أمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ ما ذكرنا من عدم جواز الاعتماد على «العامّ» في المخصّص اللفظي المنفصل لإحراز أفراده المشكوكة إنّما هو في ما لم يقدّم أصلٌ موضوعيٌّ يُفّتح كون المشكوك من أفرادهِ وداخله^١ تحت عنوانه الشمولي، وأمّا معه فلا ريب في إجراء حكم «العامّ» على المشتبه وليس ذلك من التمسك بـ«العامّ» في الفرد المشكوك، وإنّما هو من باب تنقيح موضوع «العامّ» بمعونة الأصل فيلحقه حكمه لا محالة.

وعليه لا تصل التوبة إلى الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية وإنّما يُرجع إليها في ما لو شكّ في فرد أنّه من الباقي أو الخارج ولم يكن هناك أصلٌ موضوعيٌّ يُحرّز كون المشكوك من الباقي، وهذا لا سترة فيه ولا غيرة تعتريه، بل وهو موجود في أغلب الموارد إلّا ما شدّ منها، فلو لم يكن الباقي تحت العامّ معنوئاً بعنوانٍ وموسوماً بوسمةٍ خاصّة، بل كان بما عدا عنوان الخاصّ محكوماً بحكم العامّ يكفي في إحرازه نفياً عنوان الخاصّ بالأصل.

فإذا ورد «أنّ كلّ امرأة تحيض إلى خمسين سنةً إلّا المرأة القرشية»^٢ وشككنا في امرأة «أنّها قرشية أو غيرها» فبمعونة أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين

١. كذا، والصواب ظاهراً: «داخلاً»؛ لأنّه عطف على خبر «كون»، أي من أفرادهِ.

٢. راجع وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٣٥ و٣٣٦، باب (٣١) في حدّ اليأس من المحيض، ح ٢

القريش نحكم بأنّها ممّن لا تحيض إلّا إلى خمسين وما تراها بعده من الدّم ليس محكوماً بأحكام الحيض؛ لأنّ المرأة التي لا تكون بينها وبين القریش انتساب، باقية تحت العموم من الكبرى^١ الكلّية الدالّة على «أنّ المرأة ترى الحمرّة إلى خمسين»؛ لأنّ الخارج من تحتها إنّما هو عنوان «القرشية»، وهو منفيّ بالأصل المذكور، وهو الوافي بترتب حكم العامّ إذا لم يؤخذ فيه عنوان خاصّ ممتاز يلزم إحراره كالخاصّ.

لا يقال: ليس هناك حالة سابقة حتّى يجري الأصل بلحاظه؛ لأنّ «المرأة» متى وُجدت فإنّما توجد قرشيةً أو غيرها.

لأنّا نقول: لما كان الانتساب من الإضافات والأمور النسبية القائمة بالطرفين استُصحب عدمه حين عدم طرفيه بنحو القضية السالبة بانتفاء الموضوع لا عدّمه بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فهو مستصحب العدم^٢ المدلول عليه بـ«ليس التامة» حين عدم تحقّق طرفيه كما هو الحال في جميع الأمور النسبية من الإضافات التي لا تكاد توجد بدون الطرفين، فمتى شكّ في ثبوتها بعد ثبوت طرفيها يُستصحب عدمها بمفاد «ليس التامة» فيُستصحب عدم تحقّق الانتساب كذلك لا بمفاد «ليس الناقصة»؛ لما سمعت من أنّ المرأة إذا وُجدت فإنّما منتسبة إلى قریش أو غير منتسبة من غير حالة سابقة معلومة.

ودعوى إثبات عدم كون هذه المرأة الشخصية الموجودة قرشيةً بـ«الأصل»

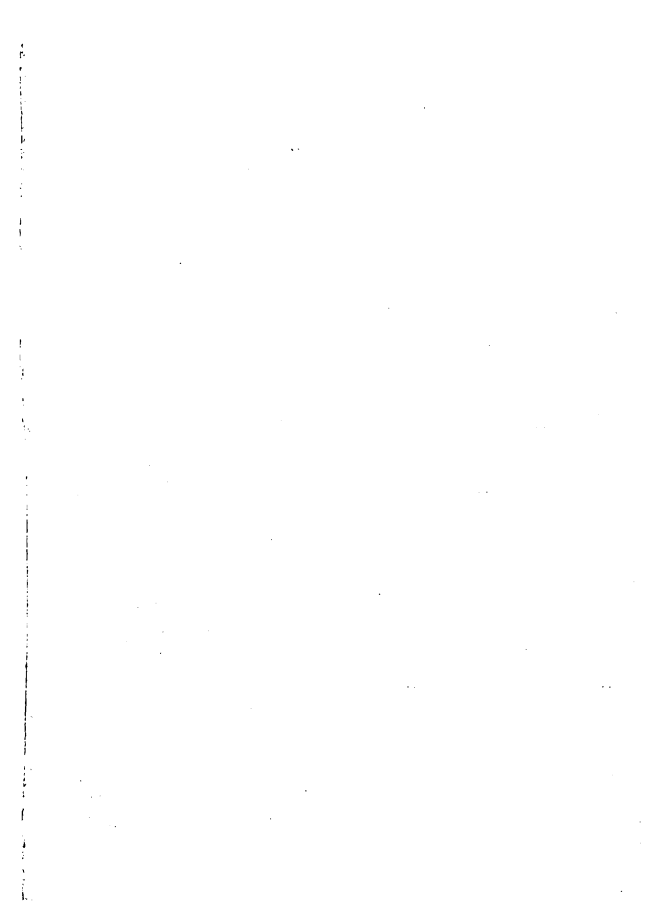
١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كبرى.

٢. كذا في الأصل، والأولى: «فهو مسبوق بالعدم» ولعلّ هذا هو المراد منها.

كما هو المهمّ - لا يصحّ إلاّ على نحو الإثبات^١؛ لأنّ المشكوك كون هذه المرأة منتسبةً إلى القريش وعدمه حين ما وُجدت بمفاد «كان الناقصة» نظراً إلى أنّ المخصّص هو الانتساب إليه كذلك، فلا بدّ من التمسك بـ«العامّ» من إحراز عدمه بمفاد «ليس الناقصة»، وهو لا يترتب على استصحاب عدمه بمفاد «ليس التامة» إلاّ على القول بالأصل المثبت، مدفوعاً^٢.

١. أي على نحو الأصل المثبت.

٢. هذا نهاية ما وصل إلينا من نسخ التقريرات من مباحث الألفاظ، «ولعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمراً» ويليه المقصد السابع وهو في الأصول العملية.



فهرس الموضوعات

المقصد الأول في الأوامر

- ٧ المقصد الأول
فيها مباحث:

المبحث الأول

- ٧ المبحث الأول في ما يتعلّق بمادّة الأمر
الكلام فيه في جهات:
- ٧ الجهة الأولى في معنى مادّة الأمر
- ٨ الخصوصية الممتازة لمادّة الأمر
- ١٢ الجهة الثانية في اعتبار العلوّ أو الاستعلاء في صدق الأمر
- ١٦ الجهة الثالثة في أنّ الأمر حقيقة في الطلب الحتمي
- ١٦ أدلّة أنّ الأمر حقيقة في الوجوب
- ١٩ الجهة الرابعة في أنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائي
- ١٩ اتّحاد الطلب والإرادة
- ٢٨ استدلال الأشاعرة على المغايرة والجواب عنه
- ٣١ استدلال آخر على المغايرة والجواب عنه
- ٣٢ شبهة الجبر وردّها
- ٣٤ وهم ودفع

المبحث الثاني

- المبحث الثاني في ما يتعلّق بصيغة الأمر ٣٧
الكلام فيه يقع في طَيِّ مطالب:

المطلب الأوّل

- المطلب الأوّل في معنى صيغة الأمر ٣٧
معنى سائر الصيغ الإنشائية ٣٩

المطلب الثاني

- المطلب الثاني في أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجود ٤٢
الظهور الإطلاقي للصيغة في الوجود ٤٥

المطلب الثالث

- المطلب الثالث في دلالة الجملة الخبرية على الوجود في مقام الطلب ٤٨

المطلب الرابع

- المطلب الرابع في معنى الصيغة إذا وقعت عقيب الحظر أو ما يوهمه ٥٢

المطلب الخامس

- المطلب الخامس في أنّ إطلاق الصيغة يقتضي التوصلية ٥٥
امتناع أخذ قصد الامتناع في متعلّق الأمر ٥٦
تصدّي بعض الأساطين لتصحيح اعتبار النية في ماهية العبادة بتعدّد الأمر من وجهين ٦٢
الوجه الأوّل والمناقشة فيه ٦٢
الوجه الثاني والمناقشة فيه ٦٣
مقتضى الأصل العملي في المقام ٦٨

المطلب السادس

- ٧١ المطلب السادس في عدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار
- ٧٤ تذييل في الثمرة المتفرّعة على المسألة

المطلب السابع

- ٧٨ المطلب السابع في عدم دلالة الصيغة على الفور والتراخي
- ٨٠ ما يترتب على القول بالفور

المطلب الثامن

- ٨٣ المطلب الثامن في الأجزاء
- ٨٣ تحقيق الحال موقوف على تمهيد أمور
- ٨٣ الأمر الأوّل في المراد من «وجهه»
- ٨٤ الأمر الثاني في المراد من «الاقتضاء»
- الأمر الثالث في الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار وفي الفرق بين
هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته له
- ٨٥ هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته له
- ٨٦ الأمر الرابع في المراد من «الأجزاء»
- تنقيح الكلام يستدعي البحث في مقامين:
- ٨٧ المقام الأوّل في اقتضاء الأمر الواقعي للأجزاء
- ٩١ المقام الثاني في اقتضاء الأمر الاضطراري والظاهري للأجزاء وعدمه
- الكلام فيه يتمّ في مبحثين:
- ٩١ المبحث الأوّل في أجزاء الأمر الاضطراري
- ٩٨ المبحث الثاني في أجزاء الأمر الظاهري
- التنبيه على أمرين:
- ١١١ الأمر الأوّل في عدم اقتضاء الأمر العقلي للأجزاء

١١٧ الأمر الثاني في أن الأجزاء لا يستلزم التصويب

المطلب التاسع

١١٩ المطلب التاسع في مقدّمة الواجب

توضيح البحث يستدعي رسم أمور:

١١٩ الأمر الأوّل في أن هذه المسألة مسألة أصولية عقلية

١٢٢ الأمر الثاني في أقسام المقدّمة

١٢٢ المقدّمة الداخلية والخارجية

١٢٥ المقدّمة العقلية والشرعية والعادية

١٢٧ مقدّمة الوجود ومقدّمة الوجوب ومقدّمة الصّحة ومقدّمة العلم

١٢٩ المقدّمة السابقة واللاحقة والمقارنة

١٤٠ الأمر الثالث في أقسام الواجب

١٤٠ المطلق والمشروط

١٤١ استدلال الشيخ على رجوع القيد إلى المادّة

١٤٣ الجواب عنه

١٤٥ رجوع القيد إلى المادّة لُبّاً

١٤٧ ثمرة الخلاف

١٤٩ تنبيه في كيفية إطلاق الواجب على الواجب المشروط

١٥١ المنجّر والمعلّق

١٥١ إنكار الشيخ الواجب المعلّق والمناقشة فيه

١٥٣ المناقشة في الواجب المعلّق والجواب عنها

١٥٥ مناقشة أخرى للمحقّق النهاوندي في الواجب المعلّق والجواب عنها

١٦١ تذييب في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة

- ١٦٥ النفسي والغيري
- ١٧٤ تنبيه في ترتب المثوبة والعقوبة على الامتثال الأمر الغيري ومخالفته
- ١٧٦ المناقشة في التقرب واستحقاق الثواب في المقدمات العبادية والجواب عنها
- ١٨٨ تذييب في عدم اعتبار قصد الغايات في صحة الطهارات
- ١٨٩ الأمر الرابع في الأقوال الأربعة في وجوب المقدمة
- ١٩٠ قول صاحب المعالم والمناقشة فيه
- ١٩٠ قول الشيخ الأنصاري والمناقشة فيه
- ١٩٣ قول صاحب الفصول والمناقشة فيه
- ١٩٤ القول الحق
- ١٩٤ المناقشة في المقدمة الموصلة
- ٢٠٠ استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمة الموصلة
- ٢٠٢ استدلال آخر على وجوب هذه المقدمة
- ٢٠٥ الثمرة المترتبة على المقدمة الموصلة
- ٢٠٧ تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي
- ٢٠٧ بيان حقيقتهما
- ٢١٠ القول في ثمرات وجوب المقدمة
- ٢١٨ الاستدلال على وجوب المقدمة بالإحالة إلى الوجدان
- ٢٢٠ استدلال آخر على وجوب المقدمة والجواب عنه
- ٢٢١ القول الخامس في وجوب المقدمة والجواب عنه
- ٢٢٣ القول السادس في وجوب المقدمة والجواب عنه
- ٢٢٥ خاتمة البحث
- فيها أمران:
- ٢٢٥ الأمر الأول في مقدمة المستحب

٢٢٥ الأمر الثاني في مقدّمة الحرام والمكروه.

المطلب العاشر

٢٢٨ المطلب العاشر في أنّ الأمر هل يقتضي النهي عن الضدّ؟
تنقيح الكلام يقتضي رسم أمور:

٢٢٨ الأمر الأوّل في أنّ هذه المسألة مسألة أصولية

٢٢٩ الأمر الثاني في مباينة جهة البحث هنا لجهة البحث في مسألة مقدّمة الواجب

٢٣٠ الأمر الثالث في المراد من «اللاقتضاء».

٢٣١ الأمر الرابع في المراد من «الضدّ».

٢٣٢ الأمر الخامس في وجوه للاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ والجواب عنها

٢٤٢ الأمر السادس في وجوه للاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ والجواب عنها

٢٤٤ الأمر السابع في بيان ثمرّة النزاع في مسألة الضدّ

٢٤٥ إنكار الشيخ البهائي للثمرّة وتوجيه كلامه.

٢٤٥ المناقشة في كلامه

٢٤٧ تصحيح الضدّ العبادي بـ«قاعدة الترتّب» والمناقشة فيه

المطلب الحادي عشر

٢٥٧ المطلب الحادي عشر في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وعدم جوازه

٢٥٧ صحّة الأمر الإنشائي حينئذٍ

المطلب الثاني عشر

٢٦١ المطلب الثاني عشر في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد

٢٦١ القول المختار والاستدلال عليه

٢٦٤ استدلال صاحب الفصول والمناقشة فيه

المطلب الثالث عشر

- ٢٦٦ بقاء دلالة الأمر على الجواز بعد النسخ
صفو الكلام في المقام في مقامات ثلاث:
- ٢٦٦ المقام الأول في مرحلة الثبوت
- ٢٦٧ المقام الثاني في مرحلة الإثبات
- ٢٧٠ المقام الثالث في ما هو مقتضى الأصل العملي

المطلب الرابع عشر

- ٢٧٣ المطلب الرابع عشر في تصوير الواجب التخيري الشرعي بين المتباينين
- ٢٧٩ التخيير بين الأقل والأكثر

المطلب الخامس عشر

- ٢٨٢ المطلب الخامس عشر في الوجوب الكفائي
- ٢٨٢ تصوير الوجوب الكفائي

المطلب السادس عشر

- ٢٨٤ المطلب السادس عشر في الواجب الموسع والمضيق
- ٢٨٥ تبعية القضاء للأداء وعدم تبعيته
خاتمة مشتملة على بيان أمرين:
- ٢٨٨ الأمر الأول في الأمر بالأمر
- ٢٨٩ الأمر الثاني في امتثال الأمر بعد الأمر

المقصد الثالث في المفاهيم

- ٢٩٥ المقصد الثالث في المفاهيم
- ٢٩٦ حقيقة المفهوم

٢٩٩	ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية.....
٣٠٠	المسألة ذات قولين
٣٠٢	المناقشة في وجوه دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علّة منحصرة.....
٣١٥	أدلة المنكرين للمفهوم
	التنبيه على أمور:
٣١٨	الأمر الأوّل في أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط
٣٢٧	الأمر الثاني في ثبوت المفهوم وعدمه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء
٣٣٤	الأمر الثالث في تداخل الجزاء إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء وعدمه.....
٣٥٣	ثبوت المفهوم للقضايا المشتملة على الوصف
٣٦٣	ثبوت المفهوم للقضايا المشتملة على ذكر الغاية
٣٦٩	ثبوت المفهوم لما يفيد الحصر من الأدوات والهيئات
٣٦٩	منها الاستثناء.....
٣٧٤	منها كلمة «إنّما»
٣٧٥	منها تعريف المسند إليه باللام
٣٧٧	منها كلمة «بل» الإضرابية
٣٧٧	أنحاء الإضراب.....
٣٨٢	خاتمة في مفهوم اللقب والعدد

المقصد الرابع في العموم والخصوص

٣٨٩	المقصد الرابع في العموم والخصوص.....
٣٨٩	تعريف العامّ في كلمات القوم تعريفٌ لفظي.....
٣٩٢	أقسام العامّ ووجه هذا التقسيم
٣٩٤	تنقيح البحث في فصول

- ٣٩٤ الفصل الأول في أنه هل للعموم صيغة تخصه أو لا؟
- ٤٠٣ الفصل الثاني حجية العام المخصص في الباقي
- ٤٠٣ احتجاج النافين والجواب عنه
- ٤٠٤ جواب آخر عن الاحتجاج والمناقشة فيه
- ٤١٦ الفصل الثالث في سراية إجمال الخاص إلى العام
- ٤١٦ سراية إجمال الخاص المتصل إذا كان مفهوماً
- ٤١٦ عدم سراية إجمال الخاص المنفصل حينئذٍ من أجل التردد بين الأقل والأكثر
- ٤١٧ الإجمال الحكمي حينئذٍ من أجل التردد بين المتباينين
- ٤١٨ إجمال الخاص بحسب المصدق
- ٤١٨ سراية الإجمال إذا كان الخاص متصلاً
- ٤١٨ الخلاف إذا كان الخاص منفصلاً
- ٤١٨ القول المختار عدم جواز التمسك بالعام
- الفرق بين هذا الفرض وبين فرض إجمال الخاص المنفصل مفهوماً مع التردد بين
الأقل والأكثر ٤٢٤
- ٢٣٤ التمسك بالعام إذا كان المخصص المنفصل لئباً
- التنبية على أمور:
- ٤٤١ الأمر الأول في إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي